

T.C.
KIRŞEHİR AHI EVRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

DİVANLARDAN HAREKETLE
XIX. YÜZYILDA SOSYAL HAYAT

DOKTORA TEZİ

GİYASİ BABAARSLAN

KIRŞEHİR, 2024



©2024-Giyasi BABAARSLAN

T.C.
KIRŞEHİR AHI EVRAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI

DİVANLARDAN HAREKETLE
XIX. YÜZYILDA SOSYAL HAYAT
SOCIAL LIFE IN THE 19TH CENTURY
BASED ON DIVANS

Hazırlayan
Giyasi BABAARSLAN

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Ahmet DOĞAN

KIRŞEHİR, 2024

KABUL VE ONAY

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı doktora öğrencisi, Giyasi BABAARSLAN tarafından hazırlanan “**Divanlardan Hareketle 19. Yüzyılda Sosyal Hayat**” adlı tez çalışması 23.08.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından oybirliğı/oyçokluğu ile **DOKTORA TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

Danışman(İmza)

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN

Üye.....(İmza)

Prof. Dr. Ali YILDIRIM

Üye.....(İmza)

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT

Üye.....(İmza)

Doç. Dr. Murat TUĞLUCA

Üye.....(İmza)

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2024

Prof. Dr. Cemalettin İPEK

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim sadece Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

23/08/2024

Giyasi BABAARSLAN

İmza

ÖZET

DİVANLARDAN HAREKETLE XIX. YÜZYILDA SOSYAL HAYAT

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan: Giyasi BABAARSLAN

Danışman: Prof. Dr. Ahmet DOĞAN

2024 – XLI+1437

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı

Jüri

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN

Prof. Dr. Ali YILDIRIM

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT

Doç. Dr. Murat TUĞLUCA

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU

Kısaca “sıradan insanın tarihi” olarak tarif edilen sosyal hayat, sınırları kesin bir şekilde çizilemeyen çok geniş bir yaşamsal alanı imlemektedir. Ferdî ve içtimai olarak geliştirilen eylemler ve ilişkiler bütünüünün ifadesi olan sosyal hayat, toplumsal nizamın teşekkül etmesinde büyük bir önemi haizdir. Maddî ve manevî kültür unsurlarının tamamını içermesi yanında ferdin anlık reflekslerini, durumsal davranışlarını, sezgisel hareketlerini ve daha pek çok hususiyetini kaydeden geniş bir bellek hüviyetindedir. Bu bellek, yeme içmeden giyim kuşama, eğlenceden mimariye, gelenek ve inanışlardan spora, edebiyattan musikiye değin insan hayatının her ayrıntısını zaman ve mekân değişkenlerine bağlı olarak tarihin bir kesitinde somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla toplumun sanatsal faaliyetlerinde de müessir bir gücü bulunan sosyal hayat hem sanatı şekillendiren hem de sanat tarafından şekillendirilen bir yapıya sahiptir. Bu minvalde edebiyat ile sosyal hayat arasında da karşılıklı bir tesirden bahsetmek hatta edebiyatın, sosyal hayata dair ciddi veriler sunabilecek bir vesika değerinin bulunduğunu belirtmek gerekir. Nitekim toplumsal değer yargıları ve kültürel kabulleri çerçevesinde yetişen sanatçının, sanatsal faaliyetlerini bunlardan bağımsız olarak yürütmesi olanaklı değildir. Mahsullerini böyle bir ortamda veren klasik Türk edebiyatının da devrinin sosyal hayatına dair yapılacak araştırmalar için temel başvuru kaynaklarından biri olduğunda şüphe yoktur.

Tahlil çalışmalarında bir bölüm olarak başlayan divan şiirinde sosyal hayat çalışmaları, bugün müstakil bir araştırma alanı hâline gelmiş ve Tanzimat’tan beri bu edebiyatın sosyal hayattan kopuk, dönemin yaşantısından uzak olduğu yönündeki eleştirileri aksi yönde noktalamıştır. Söz konusu çalışmaların devamı niteliğindeki bu tez de 19. yüzyıl divan şiirindeki sosyal hayat unsurlarını tespit etme gayesiyle hazırlanmıştır. Sosyal hayat noktasında devrini temsil kabiliyetine sahip 30 divan seçilip taranmış; elde edilen veriler yerleşim merkezleri, ulaşım ve haberleşme, yeme içme, giyim kuşam, eğlence ve şenlikler, sportif faaliyetler, musiki kültürü, mimari, gelenekler ve inanışlar ile sağlık olmak üzere on bölüm hâlinde tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Her başlıkta konuyla ilgili kitabi bilgiler sunulduktan sonra örnek metinler, açıklamalarına yer verilerek ilim âleminin istifadesine sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: 19. yüzyıl, divan, şiir, sosyal hayat.

ABSTRACT

SOCIAL LIFE IN THE 19TH CENTURY BASED ON DIVANS

Ph. D. Thesis

Preparer: Giyasi BABAARSLAN

Advisor: Prof. Dr. Ahmet DOĞAN

2024 – XLI+1437

Kırşehir Ahi Evran University, Graduate School Of Social Sciences

Turkish Language and Literature Department

Jury

Prof. Dr. Ahmet DOĞAN

Prof. Dr. Ali YILDIRIM

Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT

Doç. Dr. Murat TUĞLUCA

Doç. Dr. Fatih KOYUNCU

Social life, briefly described as “the history of ordinary people”, indicates a very wide vital area whose boundaries cannot be clearly drawn. Social life, which is the expression of the totality of actions and relations developed individually and socially, has great importance in the formation of social order. In addition to containing all the material and spiritual cultural elements, it is a broad memory that records the individual's instant reflexes, situational behaviors, intuitive movements and many other characteristics. This memory embodies every detail of human life, from eating and drinking to clothing, from entertainment to architecture, from traditions and beliefs to sports, from literature to music, in a section of history depending on the variables of time and place. Therefore, social life, which has an influential power in the artistic activities of the society, has a structure that both shapes art and is shaped by art. In this context, it is necessary to talk about a mutual influence between literature and social life, and even to state that literature has a documentary value that can provide serious data about social life. As a matter of fact, it is not possible for an artist who grows up within the framework of social value judgments and cultural acceptances to carry out his artistic activities independently of these. There is no doubt that classical Turkish literature, which produced its products in such an environment, is one of the main reference sources for research on the social life of its period.

Social life studies in divan poetry, which started as a section in analytical studies, has now become an independent field of research and has put an end to the criticisms that this literature was disconnected from social life and far from the life of the period since the Tanzimat period. This thesis, which is a continuation of the aforementioned studies, has been prepared with the aim of identifying the elements of social life in 19th century divan poetry. Thirty divans that were able to represent their era in terms of social life were selected and scanned; the data obtained were classified and evaluated in ten sections: settlement centers, transportation and communication, food and beverage, clothing, entertainment and festivals, sports activities, musical culture, architecture, traditions and beliefs and health. After presenting the relevant book information under each heading, sample texts are presented for the benefit of the scientific community, including their explanations.

Keywords: 19th century, divan, poetry, social life.

ÖN SÖZ

Eşsiz bir uygarlık müzesine benzeyen klasik edebiyat sinesinde hıfzettiği eserler ile yaklaşık altı asır boyunca Türk kültür tarihinin en önemli parçalarından biri olmuştur. Başlangıçta “esrarını -umumiyetle- Fârisîden alan” bu edebiyat, taklit seviyesinde kuşandığı estetik kaideleri asırlar boyunca öz mayasıyla yoğuran şairlerin kaleminde kendine has zarif bir görünüme kavuşmuştur. “Terkibine su, mehtap, bülbül sesi ve saz karışan nazik bir medeniyetin” ifadesi olan klasik edebiyat, “müşterek İslam uygarlığının son yaratıcı büyük halkası olarak teşekkül etmiş” ve misyonunun kendisine verdiği yetkiyi nihai hamlesine kadar üstün bir kabiliyetle kullanmıştır. Geleneğin koyduğu estetik kaidelerin bütün sınırlılıklarını ifadenin imkânı bağlamında devamlı zorlayan şairler/edipler, bir yandan kendi istidatlarını gelenek terazisinde tartarken diğer yandan da klasik edebiyatın dil, söyleyiş, hayal, mazmun vb. bedii meselelerinin gelişip zenginleşmesine hizmet etmişlerdir. Bu noktada sınırsız bir salahiyyetle her şeyi şiire taşıyabilme ehliyyetine sahip olan şairlerin beslendiği en önemli kaynaklardan biri de yaşadıkları dönemin sosyal hayatı olmuştur.

Bidayetinden 18. yüzyıla kadar çeşitli yollarla klasik şiire girerek şairler için alternatif bir ifade patikası oluşturan mahallî/folklorik unsurlar, bu asır ve sonrasında âdeta bir şehraha dönüşmüş; kaldırım taşlarının altından çıkan şairlerin “Divanyolu” hâline gelmiştir. Pek çok şairin muhtelif saiklerle seyrana çıktığı bu yol, hayatın bütün teferruatıyla cereyan ettiği bir cazibe merkezi olmuştur. Keçecizâde İzzet Molla’nın, “bülbülü suskun, havuzu boş, gül bahçesi harap olmuş bir mevsim” olarak terennüm ettiği 19. yüzyılda da manzara değişmemiş; bu asırda yetişen şairlerin ekserisi her taşını adımladıkları, hayatın tam ortasından geçen mezkûr yolun resmedilmesine türlü dokunuşlarla katkıda bulunmuştur. Meşreplerine göre şayanıdikkat buldukları her hususu nazma çeken şuaranın, şiirlerini bir araya getirdikleri divanları ise edebî ve estetik kıymetleri yanında dönemlerinin sosyal hayatına dair ayrıntılı bilgiler sunan birer vesika değerini de haizdir. Keza bugüne kadar divanlar üzerinden sosyal hayat odaklı pek çok çalışma yapıldığı bilinmektedir. Özellikle divanlar ekseninde bir asrın sosyal hayatı üzerine Özge Öztekin, Ömer Özkan ve Neslihan İlknur Koç Keskin tarafından yapılan doktora tezleri, divanlardan hareketle 19. yüzyılın sosyal hayatını ortaya koyma amacıyla olan bu çalışma için de önemli birer örnek teşkil etmiştir. Bir bütünlük arz etmesi bakımından söz konusu çalışmalarda meydana getirilen şablon, burada da bazı farklılıklarla uygulanmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, 19. yüzyılda yaşamış 30 şairin

divanından hareketle devrin sosyal hayatına dair panoramik bir fotoğraf çekmeye çalışmaktadır.

Bu çalışma, sosyal hayat kavramı ve divan şiirinde sosyal hayata dair genel bir “Giriş” ile taranan 30 divanın sunduğu malzemenin değerlendirilmesi neticesinde yapılan çıkarımların ortaya konulduğu “Sonuç” kısmı arasında yer alan 10 bölümden müteşekkildir. “*Devrin Yerleşim Merkezlerinden Görünümler*” başlıklı ilk bölümde payitaht ile diğer yerleşim merkezlerinin şiirler üzerinden genel görünümü; “*Devrin Çeşitli Ulaşım ve Haberleşme Araçları*” başlığını taşıyan ikinci bölümde Osmanlı toplumunun 19. yüzyıldaki ulaşım ve haberleşme araçları; “*Devrin Mutfak Kültürü ile İlgili Unsurlar*” başlıklı üçüncü bölümde 19. yüzyıl yeme içme kültürünün şiirleşen tarafı ve kullanılan çeşitli aletler; “*Devrin Giyim Kuşam Kültürü ile İlgili Unsurlar*” başlıklı dördüncü bölümde Osmanlı giyim kuşam kültürünün 19. yüzyıldaki durumu; “*Devrin Eğlence ve Şenlik Kültürü ile İlgili Unsurlar*” başlıklı beşinci bölümde “imparatorluğun en uzun asrında” görülen eğlence ve şenlik unsurlarının kültürel ve toplumsal yansımaları; “*Devrin Sportif Faaliyetleri*” başlığını taşıyan altıncı bölümde dönem insanının spora bakışı ve ilgisi; “*Devrin Musiki Kültürü ile İlgili Unsurlar*” başlıklı yedinci bölümde usuller, makamlar ve çalgı aletleri odağında musikinin sosyal hayattaki dolaşımı; “*Devrin Mimarisinde İnşa Faaliyetleri*” başlığı verilen sekizinci bölümde 19. yüzyılda yaşayan söz mimarlarının inşa faaliyetlerindeki yeri yahut mimarinin şiirdeki etkisi bağlamında devrin yapıları; “*Gelenekler ve Çeşitli Davranış Kalıpları ile İnanışlar ve Ritüeller*” başlıklı dokuzuncu bölümde insan ve toplum yaşamını önemli ölçüde şekillendiren gelenek, inanış, ritüel ve davranış kalıplarının dönemin şiirine akseden yanları; “*Devrin Sağlık Kültürü ile İlgili Unsurlar*” başlıklı onuncu bölümde ise 19. yüzyılda Osmanlı toplumunun faydalandığı ilaçlar ve tedavi yöntemleri ile maruz kaldığı hastalıklar üzerinde durulmuştur. Bütün bölümler divanlardan elde edilen verilere göre çeşitli alt başlıklarda tasnif edilerek değerlendirilmiş; diğer bir ifadeyle muhteva, şiirlerin ifadesine göre şekillendirilmiştir. Açılan başlıklar hakkında ulaşılabilen kaynaklardan hareketle muhtelif bilgiler verilerek konuyla ilgili bir altyapı oluşturulmaya gayret edilmiştir. Daha sonra örnek metinlere dair açıklamalara yer verilmiştir.

Örneklem tespiti için bir ön tarama yapılmış; sosyal hayat bağlamında en fazla ve çeşitli malzeme sunabilecek divanlar seçilmeye çalışılmıştır. Seçilen divanlardan bir bölümü kitap ve e-kitap olarak yayımlanmış; bir kısmı da yüksek lisans ve doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Tezler, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Merkezi’nden temin

edilmiştir. Bölümlerle ilgili örneklerin tespitinde amaçlı örneklem yöntemi kullanılmıştır. Bir başlığa dair divanlardan elde edilen sosyal hayatla ilgili birden fazla şiir ile beyit/bendin metne dâhil edilmesinde konuyla ilgili farklı şeyler söyleyip söylemediği dikkate alınmıştır. Özellikle ilgili başlığa dair spesifik bilgilerin yer aldığı şiirler ile beyit/bentler tercih edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte bir başlık hakkında şiiri veya beyti/bendi bulunan her şairin en az bir örneğine yer verilmeye gayret edilmiştir.

Divanlardan alınan örneklerin imlası günümüzde kullanılan Türkçeye yakın bir hâlde verilmeye çalışılmış; ayn, hemze ve nazal n ile Arapça ve Farsça kelimelerdeki asli uzun ünlülerin gösterilmesi dışında herhangi bir transkripsiyon işareti kullanılmamıştır. Metinlerde vezin, anlam, gramer, kafiye vb. yönlerden yanlışlık ve/veya eksiklikler varsa bunlar düzeltilmeye çalışılmış; yapılan düzeltme işlemleri, çalışmanın amacı dışında kaldığı için özel bir işaret veya dipnotla belirtilmemiştir. Bahsedilen düzeltmeler yapılırken mümkün olduğunca divanların yazma ve basma nüshaları göz önünde bulundurulmuştur.

Bölümlerin muhtevası olabildiğince alfabetik düzende verilmeye çalışılmış; konunun mecburi kıldığı yerlerde birtakım değişiklikler yapılmıştır. Mimari bölümü yazılırken yapı tipleri her başlıkta alfabetik sıralanmış buna mukabil başlıklar altında verilen örnekler Osmanlı'nın 19. yüzyıldaki mimari gelişim sürecini yansıtabilmesi için alfabetik değil kronolojik düzende sıralanmıştır.

Bütün bölümlerin genel bir değerlendirmesinin yapıldığı “Sonuç” kısmından sonra çalışma boyunca yararlanılan kaynakları ve divanları ihtiva eden “Kaynakça”ya yer verilmiştir.

TEŞEKKÜR

Bu çalışma, yazarından başka birçok kişinin emeği üzerine bina edilmiştir. Lisansüstü eğitimime başladığım dönemden itibaren ilmi, ilgisi, sabrı, şefkati ve öğütleriyle bu zorlu yolda beni hiçbir hâl ve şartta yalnız bırakmayan, öğrencisi olmakla her zaman gurur duyduğum, insanlığı, ahlakı ve dürüstlüğü ile daima örnek almaya gayret ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet DOĞAN'a kalbî duygularıyla teşekkür ederim.

Jüri olarak bu çalışmayı değerlendirme lütfunda bulunan Prof. Dr. Ali YILDIRIM ile Prof. Dr. Ezgi METİN BASAT hocalarıma teşekkür ederim.

Gerek tez izleme komitesinde gerekse jüride yer alarak çalışmaya değerli katkılar sunan Doç. Dr. Fatih KOYUNCU ve Doç. Dr. Murat TUĞLUCA hocalarıma şükranlarımı arz ederim.

Anlattıklarımı usanmadan dinlediği konuşmalarımızda verdiği fikirlerle farklı bir bakış açısı yakalamamı sağlayan kardeşim Mustafa ESEN'e sabrı ve ilgisi için teşekkür borçluyum.

Büyük bir fedakârlık göstererek bana rahat bir çalışma ortamı sunan eşim Fatma'ya, evlatlarım Yusuf Sina ile Yahya Selim'e kendilerinden çaldığım zamanın telafisi sadedinde müteşekkirim.

Yetişip bugünlere gelmemde çok büyük emekleri olan, desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen annem Fatma BABAARSLAN ile babam Yaşar BABAARSLAN'a ilelebet medyunuşükranım.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	İV
BİLDİRİM.....	V
ÖZET	VI
ABSTRACT	VII
ÖN SÖZ	VIII
TEŞEKKÜR.....	XI
KISALTMALAR.....	XLI
GİRİŞ.....	1

BÖLÜM I

DEVİRİN YERLEŞİM MERKEZLERİNDEN GÖRÜNÜMLER	22

1.1. PAYİTAHT: İSTANBUL..... 23

1.1.1. İstanbul'un Bazı Cadde, Mahalle ve Semtleri ile Çarşı ve Pazarları	42
1.1.1.1. Altımermer/Yedikule	42
1.1.1.2. Avratpazarı	42
1.1.1.3. Âyînekavak/Aynalıkavak	43
1.1.1.4. Bahariye.....	44
1.1.1.5. Balıklı	46
1.1.1.6. Bebek.....	46
1.1.1.7. Beşiktaş.....	48
1.1.1.8. Beykoz.....	51
1.1.1.9. Beylerbeyi.....	53
1.1.1.10. Beyoğlu.....	53
1.1.1.11. Bezistan Çarşısı	56
1.1.1.12. Boğaziçi	57
1.1.1.13. Çamlıca.....	60
1.1.1.14. Çengelköy(ü)	63
1.1.1.15. Çubuklu	64
1.1.1.16. Divanyolu	65
1.1.1.17. Dolmabahçe	67
1.1.1.18. Eğrikapı	68
1.1.1.19. Eyüp.....	68
1.1.1.20. Fenerbahçe.....	70
1.1.1.21. Fıstıklı.....	70
1.1.1.22. Galata.....	72
1.1.1.23. Göksu.....	76
1.1.1.24. Gülhane.....	84
1.1.1.25. Haramidere	85
1.1.1.26. Haydarpaşa	86
1.1.1.27. Horhor.....	87
1.1.1.28. Hünkâr İskelesi	87
1.1.1.29. İhsaniye.....	88

1.1.1.30. İstinye	88
1.1.1.31. Kâğıthane.....	89
1.1.1.32. Kalender	97
1.1.1.33. Kandilli	98
1.1.1.34. Kanlıca.....	100
1.1.1.35. Kartal	100
1.1.1.36. Ketenciler/Tahmis (Mısır Çarşısı).....	101
1.1.1.37. Kuleli	102
1.1.1.38. Küplüce.....	102
1.1.1.39. Laleli.....	103
1.1.1.40. Okmeydanı	104
1.1.1.41. Öküz Limanı/Paşalimanı	104
1.1.1.42. Rami	105
1.1.1.43. Sarıyer/Sular	106
1.1.1.44. Sirkeci.....	108
1.1.1.45. Sötlüce	108
1.1.1.46. Şemsipaşa	109
1.1.1.47. Taksim	110
1.1.1.48. Tarabya	110
1.1.1.49. Tophane	111
1.1.1.50. Üsküdar.....	111
1.1.1.51. Yakacık.....	113
1.1.1.52. Yenibahçe	115
1.2. DİĞER YERLEŞİM YERLERİ	115
1.2.1. Ahıska.....	115
1.2.2. Antep/Ay(1)ntâb.....	116
1.2.3. Aydın	117
1.2.4. Bağdat.....	118
1.2.5. Bayburt	127
1.2.6. Bender.....	128
1.2.7. Bursa.....	132
1.2.8. Cum'a	136
1.2.9. Diyarbakır.....	138
1.2.10. Doğubayazıt.....	140
1.2.11. Edirne	140
1.2.12. Eğin (Kemaliye)	144
1.2.13. Erzurum	146
1.2.14. Girit.....	147
1.2.15. Humus.....	149
1.2.16. Irak.....	150
1.2.17. Ilıca	152
1.2.18. İslimye	153
1.2.19. İzmir	154
1.2.20. Kağızman.....	157
1.2.21. Karlova/Karlıova	157
1.2.22. Kars.....	159
1.2.23. Kerkük	160

1.2.24. Kıbrıs	166
1.2.25. Köysancak	168
1.2.26. Kütahya.....	169
1.2.27. Malatya	174
1.2.28. Mardin	181
1.2.29. Niğde	182
1.2.30. Rusçuk	186
1.2.31. Sakız	187
1.2.32. Selânik	189
1.2.33. Sinop.....	191
1.2.34. Şumnu.....	193
1.2.35. Tanta	200
1.2.36. Tırnova	201
1.2.37. Urfa.....	202
1.2.38. Üsküp.....	205
1.2.39. Yalova.....	207

BÖLÜM II

DEVİRİN ÇEŞİTLİ ULAŞIM VE HABERLEŞME ARAÇLARI..... 209

2.1. ULAŞIM..... 212

2.1.1. Kara Ulaşımı	212
2.1.1.1. Demiryolu.....	212
2.1.1.2. Fayton	213
2.1.1.3. Saltanat Arabası.....	214
2.1.1.4. Gerdüne	215
2.1.1.5. Koçu	217
2.1.1.6. Tahtırevan/Mahmil	217
2.1.2. Deniz Ulaşımı.....	219
2.1.2.1. Firkate.....	219
2.1.2.2. Fülke/Filika.....	219
2.1.2.3. Kanca(baş).....	220
2.1.2.4. Kayık/Zevrak/Zevrakçe.....	221
2.1.2.4.1. Ateş Kayığı	231
2.1.2.4.2. Saltanat Kayığı.....	232
2.1.2.4.3. Yağlı Kayık.....	233
2.1.2.4.4. Piyade.....	234
2.1.2.4.4.1. Yağlı Piyade	235
2.1.2.4.4.2. Yılandilli Piyade.....	236
2.1.2.5. Mavna	236
2.1.2.6. Sandal	237
2.1.2.7. Sefine.....	239
2.1.2.8. Tekne	239
2.1.2.9. Tombaz	240
2.1.2.10. Vapur	240

2.2. HABERLEŞME 245

2.2.1. Telgraf	245

BÖLÜM III

DEVİRİN MUTFAK KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR 249

3.1. YİYECEKLER..... 250

3.1.1. Çorbalar.....	250
3.1.1.1. Kefal Çorbası.....	250
3.1.1.2. Köfteli Çorba.....	251
3.1.1.3. Kulak Çorbası.....	252
3.1.1.4. Mercimek Çorbası.....	252
3.1.1.5. Sütlü.....	253
3.1.1.6. Tarhana Çorbası.....	253
3.1.1.7. Tutmaç.....	254
3.1.2. Et Yemekleri.....	254
3.1.2.1. Ciğer.....	254
3.1.2.2. Dolma Köfte.....	255
3.1.2.3. Hindi.....	256
3.1.2.4. İslam Kubbesi.....	256
3.1.2.5. Kadınbudu Köfte.....	257
3.1.2.6. Kaz Dolma.....	257
3.1.2.7. Kebap.....	258
3.1.2.7.1. Bıldırcın Kebabı.....	259
3.1.2.7.2. Cızbız Kebabı.....	260
3.1.2.7.3. Ciğer Kebabı.....	260
3.1.2.7.4. Döner Kebap.....	262
3.1.2.7.5. Kuzu Biryan.....	262
3.1.2.7.6. Sülün Kebabı.....	263
3.1.2.7.7. Şam Kebabı.....	264
3.1.2.7.8. Şiş Kebabı.....	264
3.1.2.7.9. Tas Kebabı.....	265
3.1.2.8. Keklik.....	265
3.1.2.9. Keşkek.....	266
3.1.2.10. Kızartma.....	266
3.1.2.11. Külbastı.....	267
3.1.2.12. Mumbar.....	267
3.1.2.13. Paça.....	267
3.1.2.14. Pastırma.....	268
3.1.2.15. Tavuk.....	269
3.1.2.16. Tavuk Dolma.....	270
3.1.2.17. Tefşere.....	270
3.1.2.18. Yahni.....	270
3.1.3. Sebze Yemekleri.....	271
3.1.3.1. Hünkârbeğendi.....	271
3.1.3.2. Ispanak.....	272
3.1.3.3. İmambayıldı.....	272
3.1.3.4. Kalye.....	272
3.1.3.5. Lahana Dolması.....	273
3.1.3.6. Pancar.....	274

3.1.3.7. Soğan Dolması.....	274
3.1.4. Pilavlar	274
3.1.4.1. Kuskus Pilavı.....	275
3.1.4.2. Nohutlu Pilav	276
3.1.4.3. Şe'riyeli Pilav	276
3.1.4.4. Yağlı Pilav	277
3.1.4.5. Zerde Pilav.....	277
3.1.5. Deniz Ürünleri.....	278
3.1.5.1. Balıklar	278
3.1.5.1.1. Çiroz.....	279
3.1.5.1.2. Gelincik/Kırlangıç	279
3.1.5.1.3. Kefal.....	280
3.1.5.1.4. Kolyoz.....	280
3.1.5.1.5. Levrek/Lüfer	280
3.1.5.1.6. Mercan	281
3.1.5.2. Diğer Deniz Ürünleri	281
3.1.5.2.1. Istakoz/Teke (Karides).....	281
3.1.6. Tatlılar, Şekerlemeler ve Reçeller	282
3.1.6.1. Ağız Miski	282
3.1.6.2. Baklava	282
3.1.6.3. Bal.....	283
3.1.6.3.1. Atina Balı	283
3.1.6.3.2. Deli Balı (Acı Bal)	284
3.1.6.3.3. Gömeç Balı (Mumlu Bal)	285
3.1.6.3.4. Oğul Balı.....	286
3.1.6.3.5. Süzme Bal (Şehd-i Musaffâ/Revâk)	286
3.1.6.4. Benefşe Hamîresi.....	287
3.1.6.5. Çilek Şekerlemesi	288
3.1.6.6. Dolandırma	288
3.1.6.7. Elmâsiye	288
3.1.6.8. Gülbeşeker.....	289
3.1.6.9. Güllaç	291
3.1.6.10. Helva.....	291
3.1.6.10.1. Bal Helvası.....	293
3.1.6.10.2. Efrûşe	294
3.1.6.10.3. Keten Helvası.....	295
3.1.6.10.4. Leb-i Dilber Helvası	295
3.1.6.10.5. Reşîdiyye Helvası	296
3.1.6.10.6. Şeker Helvası	296
3.1.6.10.7. Ter Helva	297
3.1.6.10.8. Top Helva	298
3.1.6.11. Kadayıf.....	298
3.1.6.11.1. Ballı Kadayıf/Ekmek Kadayıfı/Yassı Kadayıf.....	298
3.1.6.11.2. Tel Kadayıfı	299
3.1.6.11.3. Yağlı Kadayıf.....	299
3.1.6.12. Kadı Lokması	300
3.1.6.13. Kalbur Hurması	300

3.1.6.14. Köfter.....	301
3.1.6.15. Kudret Helvası.....	301
3.1.6.16. Lokum (Râhat-ı Hulkûm)	302
3.1.6.17. Mâfiş.....	303
3.1.6.18. Pâlûde/Pâlûze	303
3.1.6.19. Pekmez	304
3.1.6.20. Pestil	305
3.1.6.21. Reçel	306
3.1.6.22. Revani.....	306
3.1.6.23. Samsa.....	306
3.1.6.24. Semen Hamîresi.....	307
3.1.6.25. Sünbûliyye	308
3.1.6.26. Şeker(leme)ler	308
3.1.6.26.1. Akide Şekeri	308
3.1.6.26.2. Badem Şekeri.....	309
3.1.6.26.3. Frenk Şekeri.....	310
3.1.6.26.4. Kand-i Mükerrer	311
3.1.6.26.5. Kelle Şeker.....	312
3.1.6.26.6. Mısır Şekeri.....	312
3.1.6.26.7. Nöbet Şekeri	313
3.1.6.27. Tavukgöğsü/Cennet Sıvası	314
3.1.6.28. Zerde	315
3.1.6.29. Zül(û)biye	316
3.1.7. Unlu Mamuller	316
3.1.7.1. Börek	316
3.1.7.1.1. Fincan Böreği.....	317
3.1.7.1.2. Su Böreği	317
3.1.7.1.3. Tatar Böreği	318
3.1.7.1.4. Zeytinyağlı Patlıcan Böreği:	318
3.1.7.2. Çörek	318
3.1.7.3. Ekmek.....	319
3.1.7.3.1. Fodula/Fodla	321
3.1.7.3.2. Kâk.....	321
3.1.7.3.2.1. Şam Kâkı.....	322
3.1.7.3.3. Peksimet.....	322
3.1.7.3.4. Tırnak Pidesi	322
3.1.7.4. Gözleme.....	323
3.1.7.5. Makarna.....	323
3.1.7.6. Şekerli Katmer.....	324
3.1.7.7. Yufka	324
3.1.8. Süt Ürünleri.....	325
3.1.8.1. Ağız	325
3.1.8.2. Kaşkaval/Kirlihanım Peyniri	326
3.1.8.3. Kaymak.....	326
3.1.8.4. Yoğurt.....	328
3.1.9. Meyveler	328
3.1.9.1. Armut.....	328

3.1.9.2. Ayva	329
3.1.9.3. Çilek	330
3.1.9.4. Dut	331
3.1.9.4. Elma (Sîb/Tüffâh).....	332
3.1.9.4.1. Çoban Elması	333
3.1.9.4.2. Isfahan Elması.....	334
3.1.9.4.3. Misket Elması	334
3.1.9.4.4. Sudak (Kırım) Elması	335
3.1.9.5. Hurma	336
3.1.9.6. İncir.....	337
3.1.9.7. Karpuz	338
3.1.9.8. Kavun	338
3.1.9.9. Kelek.....	339
3.1.9.10. Kiraz	339
3.1.9.11. Muşmula	341
3.1.9.12. Rümân	341
3.1.9.13. Şeftali.....	342
3.1.9.13.1. Dürrâkî	344
3.1.9.13.2. Hülû	344
3.1.9.13.3. Şeftereng	344
3.1.9.14. Turunç.....	345
3.1.9.15. ‘Unnâb	346
3.1.9.16. Üzüm	346
3.1.10. Sebzeler	347
3.1.10.1. Bakla (Fûl).....	347
3.1.10.2. Basal/Peyvâz/Piyâz (Soğan)	347
3.1.10.3. Cehennem Topuzu (Alabaş Turpu)	348
3.1.10.4. Enginar	348
3.1.10.5. Kestane Kabağı.....	349
3.1.10.6. Limon	349
3.1.10.7. Tere.....	350
3.1.11. Salatalar	351
3.1.11.1. Hıyar Salatası.....	351
3.1.12. Çerezler ve Diğer Besinler	351
3.1.12.1. Badem.....	351
3.1.12.2. Hindistan Cevizi	352
3.1.12.3. Fülful	352
3.1.12.4. Kak	353
3.1.12.5. Kestane	353
3.1.12.6. Leblebi.....	354
3.1.12.7. Piste (Fıstık).....	355
3.1.12.8. Sakız	355
3.1.12.9. Yumurta	357
3.2. İÇECEKLER.....	358
3.2.1. Alkolsüz İçecekler.....	358
3.2.1.1. Ayran	358
3.2.1.2. Badem Sütü	359

3.2.1.3. Çay.....	359
3.2.1.4. Hoşaf.....	360
3.2.1.5. Kahve.....	361
3.2.1.6. Şerbet.....	369
3.2.1.6.1. Amberli Şerbet.....	369
3.2.1.6.2. Bal Şerbeti.....	370
3.2.1.6.3. Gül Şerbeti	370
3.2.1.6.4. Hummâs Şerbeti.....	371
3.2.1.6.5. Limon Şerbeti	372
3.2.1.6.6. Sirkeli Şerbet.....	372
3.2.1.6.7. Şeker Şerbeti	372
3.2.1.7. Şıra.....	373
3.2.1.8. Turunç Sıkması.....	374
3.2.1.9. Vişnâb (Vişne Şurubu)	374
3.2.2. Alkollü İçecekler	375
3.2.2.1. Arpa Suyu (Bira)	375
3.2.2.2. Boza.....	376
3.2.2.3. Punç	376
3.2.2.4. Rakı (‘Arak).....	377
3.2.2.4.1. Cin Rakısı	378
3.2.2.4.2. Gül Rakısı	379
3.2.2.5. Rom	380
3.2.2.6. Şarap	381
3.2.2.6.1. Anberiyye.....	384
3.2.2.6.2. Bal Şarabı.....	384
3.2.2.6.3. Erguvan Şarabı.....	385
3.2.2.6.4. Frenk Şarabı.....	386
3.2.2.6.5. Gülnâr Şarabı	386
3.2.2.6.6. Kıbrıs Şarabı	386
3.2.2.6.7. Kumla Şarabı	387
3.2.2.6.8. Misket Şarabı	387
3.2.2.6.9. Müselles	387
3.2.2.6.10. Papaz Karası.....	389
3.2.2.6.11. Rahîk.....	389
3.2.2.6.12. Rûmmân Şarabı.....	390
3.2.2.6.13. Zencefil Şarabı	390
3.3. MUTFAK EŞYALARI	392
3.3.1. Âfitâbe	392
3.3.2. Bardak	392
3.3.3. Bülbüle	392
3.3.4. Cezve.....	393
3.3.5. Çanak/Çömlek.....	394
3.3.6. Çeşmibülbül Kadeh/Şişe	394
3.3.7. Çînî Sifâl	395
3.3.8. Fincan.....	396
3.3.8.1. Fağfuri Fincan	396
3.3.4.2. Köpük Fincan	397

3.3.4.3. Yıldızlı Fincan	397
3.3.9. Havan	398
3.3.10. Kabak	398
3.3.11. Kedû	398
3.3.12. Kupa	399
3.3.13. Lokma Tavası.....	399
3.3.14. Nemekdân	400
3.3.15. Sâtûr (Satır)	400
3.3.16. Şeşhâne Kadeh	400
3.3.17. Tabakçe	401
3.3.18. Tencere	401
3.3.19. Teng-i Şeker	402
3.3.20. Zarf.....	403

BÖLÜM IV

DEVİRİN GİYİM KUŞAM KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR 405

4.1. KUMAŞ ÇEŞİTLERİ 410

4.1.1. İpekli Kumaşlar	410
4.1.1.1. Atlas.....	410
4.1.1.2. Bezyûn.....	412
4.1.1.3. Bürümcük	412
4.1.1.4. Canfes	413
4.1.1.5. Çeşmibülbül.....	414
4.1.1.6. Dîbâ	415
4.1.1.7. Fûta	417
4.1.1.8. Gezi.....	418
4.1.1.9. Hatâyî	418
4.1.1.10. İstebrak	419
4.1.1.11. Kemha.....	420
4.1.1.12. Perend	421
4.1.1.13. Perniyân	422
4.1.1.14. Sandal	423
4.1.1.15. Sevâyî	423
4.1.1.16. Sündüs	425
4.1.1.17. Tâka	425
4.1.1.18. Üstüfe	426
4.1.2. Yünlü Kumaşlar	426
4.1.2.1. Abâ	426
4.1.2.2. Çuha.....	427
4.1.2.3. Kaşmir/Keşmir	429
4.1.2.4. Peşmîne.....	429
4.1.2.5. Sof.....	430
4.1.2.6. Şal	430
4.1.3. Sırmalı Kumaşlar	431
4.1.3.1. Serâser	431
4.1.3.2. Zerbâf/Zerbâft/Zerbeft.....	433

4.1.4. Diğer Kumaşlar	434
4.1.4.1. Bengal Kumaşı	434
4.1.4.2. Bindallı	434
4.1.4.3. Çitari/Çetari/Şetari.....	435
4.1.4.4. Hârâ/Hâre	435
4.1.4.5. Kadife	436
4.1.4.6. Kirbâs/Kirpas.....	436
4.1.4.7. Pateste/Patiska	437
4.1.4.8. Şeytân Bezi	437
4.2. GİYECEKLER.....	438
4.2.1. Başa Giyilenler.....	438
4.2.1.1. Âfitâbe	438
4.2.1.2. Arakçın/Arak-çîn/Arakiyye	439
4.2.1.3. Berveç.....	440
4.2.1.4. Çember	440
4.2.1.5. Destar/Îmâme/Sarık	440
4.2.1.5.1. Abbâsî İmame	443
4.2.1.5.2. Hünkârî Sarık	443
4.2.1.5.3. Kafesî Destâr.....	444
4.2.1.5.4. Kâtibî Destâr	444
4.2.1.6. Dûlbend	445
4.2.1.7. Fes.....	446
4.2.1.7.1. Cezayir Fes	454
4.2.1.7.2. Dalfes/Sâde Fes.....	455
4.2.1.7.3. Fino Fes.....	455
4.2.1.8. Kalpak.....	456
4.2.1.9. Kaşbastı	456
4.2.1.10. Kavuk	457
4.2.1.11. Kûlah	458
4.2.1.11.1. Mevlevî Kûlahı/Sikke	460
4.2.1.11.2. Seyfî Kûlah	462
4.2.1.11.3. Şeb-kûlâh	462
4.2.1.11.4. Zer-kûlâh.....	463
4.2.1.11.5. Zerrîn Kûlah.....	463
4.2.1.12. Mi‘cer	464
4.2.1.13. Namaz Bezi.....	465
4.2.1.14. Nikap	465
4.2.1.15. Örf.....	466
4.2.1.16. Özbek Tacı.....	467
4.2.1.17. Puşi/Puşu	467
4.2.1.18. Şapka	468
4.2.1.19. Takke	468
4.2.1.20. Tarpuş	469
4.2.1.21. Vala/Vâle.....	469
4.2.1.22. Yaşmak	470
4.2.1.23. Yemeni	471
4.2.2. Vücuda Giyilenler	471

4.2.2.1. Anterî/Entari	471
4.2.2.2. Biniş.....	472
4.2.2.3. Câme.....	473
4.2.2.4. Cepken.....	475
4.2.2.5. Cübbe.....	475
4.2.2.6. Çakşır.....	476
4.2.2.7. Çâr/Car	476
4.2.2.8. Çevre.....	477
4.2.2.9. Destegül.....	478
4.2.2.10. Dizlik	479
4.2.2.11. Eteklik.....	480
4.2.2.12. Fermene	481
4.2.2.13. Ferrâce	481
4.2.2.14. Ferve/Kürk.....	482
4.2.2.15. Fistan	484
4.2.2.16. Gömlek/Pîrâhen/Pîrehen.....	484
4.2.2.16.1. Bürümcük Pîrehen/Helâlî Gömlek.....	485
4.2.2.16.2. Gecelik Gömlek	486
4.2.2.16.3. Keten Gömlek	486
4.2.2.16.4. Nîmten/Mintan.....	486
4.2.2.16.5. Pataküte.....	487
4.2.2.17. Harvânî/Harmânî	488
4.2.2.18. Hırka	488
4.2.2.18.1. Delk.....	489
4.2.2.18.2. Hırka-i Peşmîne	489
4.2.2.19. İhrâm.....	491
4.2.2.20. İzâr.....	491
4.2.2.21. Kabâ.....	492
4.2.2.22. Kaftan	493
4.2.2.23. Kapama.....	494
4.2.2.24. Kaput	495
4.2.2.25. Kebe/Kepenek	495
4.2.2.26. Kemer/Miyân-bend/Nitâk/Uçkur/Zünnâr.....	496
4.2.2.27. Libâde	498
4.2.2.28. Nemed.....	498
4.2.2.29. Pantolon.....	499
4.2.2.30. Peştamal.....	500
4.2.2.31. Ra'biyye	500
4.2.2.32. Ridâ.....	500
4.2.2.33. Sâde	501
4.2.2.34. Sako	502
4.2.2.35. Sarma.....	502
4.2.2.36. Setre/Setrî	503
4.2.2.37. Sıkma	503
4.2.2.38. Sîne-bend.....	504
4.2.2.39. Şal.....	504
4.2.2.40. Şalvar.....	507

4.2.2.41. Tennûre	508
4.2.2.42. Vasle	509
4.2.2.43. Yelek	509
4.2.3. Ayağa Giyilenler	510
4.2.3.1. Başmak/Paşmak	510
4.2.3.2. Çedik Postal	510
4.2.3.3. Mest	511
4.2.3.4. Na‘l/Na‘lîn/Nalın	511
4.2.3.5. Pâpûş/Papuç	513
4.2.3.6. Tozluk	514

BÖLÜM V

DEVİRİN EĞLENCE VE ŞENLİK KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR..... 515

5.1. EĞLENCE UNSURLARI..... 517

5.1.1. Âb Âlemi	517
5.1.2. Çerâğân Eğlenceleri	522
5.1.3. Helva Sohbetleri	537
5.1.4. Mehtap Sefaları	541
5.1.5. Biniş ve Nakl-i Hümâyûn Gezintileri	551
5.1.6. Donanmalar ve Şehrayinler	560
5.1.7. Gösteri Sanatları, Oyunlar ve Çeşitli Eğlenceler	571
5.1.7.1. At, Ayı ve Yılan Oynatma	571
5.1.7.2. Cambazlık ve İp Cambazlığı	572
5.1.7.3. Kâsebâzlık ve Şîşebâzlık	580
5.1.7.4. Şu‘bedebâz/Hokkabâz	581
5.1.7.5. Esir Almaca	582
5.1.7.6. Hamam ve Kaplıca Eğlencesi	583
5.1.7.7. Kandil Uçurma	585
5.1.7.8. Karagöz Oyunu	585
5.1.7.9. Kukla	588
5.1.7.10. Kumar ve Piyango	588
5.1.7.11. Külâh Yuvarlama	589
5.1.7.12. Lades (Yâdest, Yâdes)	590
5.1.7.13. Mecliste Fıkra Anlatma	591
5.1.7.14. Meddah ve Mukallit	591
5.1.7.15. Remmâl Oyunu	595
5.1.7.16. Satranç	595
5.1.7.17. Sazende ve Hanende ile Eğlenme	601
5.1.7.18. Sopadan/Çubuktan At Yapma	601
5.1.7.19. Tavla (Nerd)	602
5.1.7.20. Tavşan kaç, tazı tut	606
5.1.7.21. Tek mi, çift mi?	606
5.1.7.22. Topaç Çevirme	607
5.1.8. Devrin Adı Belli Meyhaneleri ile Rakkas ve Tavşanları	608
5.1.8.1. Meyhaneler	608
5.1.8.1.1. Âyîneli	615

5.1.8.1.2. Çizmeci	616
5.1.8.1.3. Gümüşhalkalı	616
5.1.8.1.4. Kapeli	617
5.1.8.1.5. Kocakarı	618
5.1.8.1.6. Mağaza/Mağza	618
5.1.8.1.7. Müsellim	618
5.1.8.1.8. Sarnıçlı	619
5.1.8.1.9. Servili	619
5.1.8.2. Rakkaslar ve Tavşanlar	620
5.1.9. Bir Eğlence Mekânı Olarak Kahvehane	631
5.2. ŞENLİK UNSURLARI	635
5.2.1. Doğum Şenlikleri (Sûr-ı Vilâdet-i Hümâyûn)	635
5.2.1.1. Âyişe Sultan	637
5.2.1.2. Cemîle Sultan	637
5.2.1.3. Fâtıma Sultan	638
5.2.1.4. Fâtıma Sultan	639
5.2.1.5. Hatice Sultan	640
5.2.1.6. Mevhibe Sultan	640
5.2.1.7. Münîre Sultan	642
5.2.1.8. Na'îme Sultan	643
5.2.1.9. Refî'a Sultan	644
5.2.1.10. Sabîha Sultan	645
5.2.1.11. Şehzade Abdülhamîd	645
5.2.1.12. Şehzade Abdülhamîd	646
5.2.1.13. Şehzade Âbid	647
5.2.1.14. Şehzade Bâyezîd	647
5.2.1.15. Şehzade Mehmed	648
5.2.1.16. Şehzade Mehmed Fu'âd ve Ahmed Kemâleddîn	649
5.2.1.17. Şehzade Murâd	649
5.2.1.18. Şehzade Nizâmeddîn	652
5.2.1.19. Şehzade Ziyâeddîn	653
5.2.2. Sünnet Düğünleri (Sûr-ı Hitân)	654
5.2.3. İzdivaç Şenlikleri (Sûr-ı Cihâz)	667
5.2.4. Bed'-i Besmele (Okumaya Başlama) ve Hatm-i Kur'an Kutlamaları	673

BÖLÜM VI

DEVİRİN SPORTİF FAALİYETLERİ	678
6.1. Cirit	680
6.2. Güreş	688
6.3. Ok Atma	691
6.4. Tüfek Atma	718
6.5. Yüzme	734

BÖLÜM VII

DEVİRİN MUSİKİ KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR	736
7.1. USULLER	742

7.1.1. Büyük Usuller	742
7.1.1.1. Darb-ı Fetih	742
7.1.1.2. Devr-i Kebîr.....	743
7.1.1.3. Fâhte	743
7.1.1.4. Hafif.....	744
7.1.1.5. Sakîl.....	744
7.1.1.6. Zencîr.....	745
7.1.2. Küçük Usuller	746
7.1.2.1. Aksak Semai	746
7.1.2.2. Çeng-i Harbî/Ceng-i Harbî	746
7.1.2.3. Devr-i Revân	747
7.1.2.4. Düyek	748
7.1.2.5. Firenkçîn.....	748
7.1.2.6. Sofyan.....	749
7.2. MAKAMLAR.....	750
7.2.1. Basit Makamlar	750
7.2.1.1. Bayatî.....	750
7.2.1.2. Bûselik.....	750
7.2.1.3. Çârgâh.....	752
7.2.1.4. Hicâz.....	753
7.2.1.5. Hüseyinî.....	754
7.2.1.6. Karcıgar	755
7.2.1.7. Kürdî.....	756
7.2.1.8. Muhayyer.....	756
7.2.1.9. Nevâ.....	757
7.2.1.10. Rast	758
7.2.1.11. Sûznâk	759
7.2.1.12. Uşşâk	760
7.2.2. Mürekkep (Birleşik) Makamlar.....	761
7.2.2.1. Acem.....	761
7.2.2.2. Arazbâr	762
7.2.2.3. Beste-nigâr.....	763
7.2.2.4. Bezm-i Tarab	764
7.2.2.5. Bûselik-şehnâz.....	765
7.2.2.6. Bûselikte Uşşâk	766
7.2.2.7. Büzürg	766
7.2.2.8. Cân-fezâ.....	767
7.2.2.9. Dil-ârâ.....	767
7.2.2.10. Dil-keş	768
7.2.2.11. Dil-keşârâ	768
7.2.2.12. Dil-küşâ	769
7.2.2.13. Dügâh	770
7.2.2.14. Evc/Eviç	770
7.2.2.15. Ferah-fezâ	772
7.2.2.16. Ferahnâk	772
7.2.2.17. Ferah-zâ(yî)	773
7.2.2.18. Gerdâniye	774

7.2.2.19. Gerdâniye-bûselik.....	774
7.2.2.20. Gülistân.....	775
7.2.2.21. Gül-‘izâr	775
7.2.2.22. Hisar	776
7.2.2.23. Hüz-zâm.....	776
7.2.2.24. Irâk.....	777
7.2.2.25. Isfahân	778
7.2.2.26. Isfahân-bûselik	778
7.2.2.27. Kûçek.....	779
7.2.2.28. Mâye	779
7.2.2.29. Muhâlif	780
7.2.2.30. Mu‘tedil	781
7.2.2.31. Müberka‘	781
7.2.2.32. Müste‘âr.....	781
7.2.2.33. Nâz u Niyâz	782
7.2.2.34. Nevâ-yı Uşşâk	783
7.2.2.35. Nevrûz-acem.....	784
7.2.2.36. Nişâbur	785
7.2.2.37. Niyâz.....	785
7.2.2.38. Nühüft.....	785
7.2.2.39. Pençgâh.....	786
7.2.2.40. Râhatü’l-ervâh	787
7.2.2.41. Rehâvî.....	788
7.2.2.42. Rûh-efzâ	789
7.2.2.43. Sabâ	790
7.2.2.44. Sâzkâr	791
7.2.2.45. Sebz-ender-sebz.....	791
7.2.2.46. Segâh	792
7.2.2.47. Selmek	792
7.2.2.48. Sultânî.....	793
7.2.2.49. Sûz-i Dilârâ.....	793
7.2.2.50. Sünbüle	794
7.2.2.51. Şehnâz.....	794
7.2.2.52. Şehnâz-bûselik.....	797
7.2.2.53. Şehnâz-nevâ.....	797
7.2.2.54. Şehnâz-rast	798
7.2.2.55. Şevk	798
7.2.2.56. Şevkârâ	799
7.2.2.57. Şevk-âver.....	799
7.2.2.58. Şevk-efzâ	800
7.2.2.59. Şevk-engîz	801
7.2.2.60. Şevk-i Cedîd	801
7.2.2.61. Şevk-i Dil.....	802
7.2.2.62. Şevk ü Tarab.....	802
7.2.2.63. Şîrâz.....	803
7.2.2.64. Yegâh.....	803
7.2.2.65. Zemzeme	804

7.2.3. Şed (Göçürülmüş) Makamlar	805
7.2.3.1. Evc-ârâ	805
7.2.3.2. Mâhur	805
7.2.3.3. Nihâvend	806
7.2.3.4. Rast-nevâ (Yegâhta Rast)	807
7.2.3.5. Sûz-i Dil	807
7.2.3.6. Şed-arabân	808
7.3. ÇALGI ALETLERİ	809
7.3.1. Telli Çalgılar	809
7.3.1.1. Bağlama	809
7.3.1.2. Barbet	809
7.3.1.3. Bozuk	810
7.3.1.4. Bulgarî	810
7.3.1.5. Çeng	811
7.3.1.6. İkitelli	811
7.3.1.7. Kânun	812
7.3.1.8. Keman	813
7.3.1.8.1. Ayaklı Keman	815
7.3.1.8.2. Sîne-kemân	815
7.3.1.9. Kemâne	817
7.3.1.10. Kopuz	818
7.3.1.11. Köşnete	818
7.3.1.12. Rebap	819
7.3.1.13. Santur	822
7.3.1.14. Se-tâ(r)	824
7.3.1.15. Şarkî	825
7.3.1.16. Şeş-târ	825
7.3.1.17. Tambur	826
7.3.1.18. Tambura	832
7.3.1.19. Târ	832
7.3.1.20. Ut	832
7.3.2. Vurmalı Çalgılar	833
7.3.2.1. Def	833
7.3.2.2. Mazhar	836
7.3.2.3. Nakkâre	837
7.3.2.4. Tabl/Davul	838
7.3.3. Üflemeli Çalgılar	839
7.3.3.1. Çığırta	839
7.3.3.2. Çifte Ney	839
7.3.3.3. Girift	840
7.3.3.4. Kaval	840
7.3.3.5. Mansur	841
7.3.3.6. Mizmâr	842
7.3.3.7. Mûsikâr	842
7.3.3.8. Nefir	843
7.3.3.9. Ney	843
7.3.3.10. Zurna	849

7.3.4. Tuşlu Çalgılar.....	850
7.3.4.1. Erganûn.....	850
7.3.5. Ritim Çalgıları.....	852
7.3.5.1. Çağana/Çegâne	852
7.3.5.2. Çalpara/Çârpâre	853
7.3.5.3. Zil	854

BÖLÜM VIII

DEVİRİN MİMARİSİNDE İNŞA FAALİYETLERİ..... 856

8.1. ASKERÎ YAPILAR 861

8.1.1. Ambar ve Depo	861
8.1.2. Bârgâh/Çetr/Otağ/Sâye bân	863
8.1.3. Cebehane/Cephane	867
8.1.4. Karakol.....	869
8.1.4.1. Hasanpaşa Hanı Karakolu	870
8.1.4.2. Odun Kapısı Karakolu	870
8.1.4.3. Şehzade Camii Karakolu	871
8.1.4.4. İstinye Karakolu	871
8.1.4.5. Şehremini Karakolu	872
8.1.4.6. Langa Karakolu	872
8.1.4.7. Çemberlitaş Karakolu	873
8.1.4.8. Samatya Karakolu	873
8.1.4.9. Üsküdar Karakolu.....	874
8.1.4.10. Fatih Karakolu	874
8.1.4.11. Kürkçü Kapısı Karakolu.....	875
8.1.4.12. Şehba Karakolu.....	876
8.1.4.13. İbrahim Ağa Çayırı Karakolu	876
8.1.5. Kışla	877
8.1.5.1. Selimiye Kışlası.....	878
8.1.5.2. Topçu Kışlası.....	878
8.1.5.3. Topçu Kışlası.....	879
8.1.5.4. Davutpaşa Kışlası	881
8.1.5.5. Kuleli Kışlası	882
8.1.5.6. Edirne Kışlası	883
8.1.5.7. İzmir Kışlası	884
8.1.5.8. Bostâniyân Kışlası	886
8.1.5.9. Heybeliada Kalyoncu Kışlası	887
8.1.5.10. Varna’da Yapılan Kışlalar	887
8.1.5.11. Sultaniye Kalesi’ndeki Kışla	889
8.1.5.12. Selanik Kışlası	889
8.1.5.13. Hasbahçe Kışlası.....	890
8.1.5.14. Ankara Kışlası	891
8.1.5.15. Çankırı Kışlası	892
8.1.5.16. Kastamonu Kışlası.....	892
8.1.5.17. Viranşehir Kışlası	893
8.1.5.18. Manastır Kışlası.....	893

8.1.5.19. Yanya Kışlası.....	893
8.1.5.20. Çorum Kışlası.....	894
8.1.5.21. Kütahya Kışlası	895
8.1.5.22. Hasbahçe Kışlası.....	895
8.1.5.23. Manastır Süvari Kışlası	896
8.1.5.24. Saray Hizmetlileri Kışlası.....	897
8.1.5.25. Zıştovi Kışlası.....	898
8.1.5.26. Viranşehir Kışlası	898
8.1.6. Palanka	899
8.1.6.1. Akdeniz Boğazı'nda İnşa Edilen Palanka	899
8.1.6.2. Baruthane-i Âmire Palankası.....	900
8.1.6.3. Varna'da İnşa Edilen Palankalar	900
8.1.6.4. Belgradçık Palankası	904
8.1.7. Tabya.....	904
8.1.7.1. Akdeniz Boğazı'nda İnşa Edilen Tabya	905
8.1.7.2. Bigalı Tabyası.....	905
8.1.7.3. Seddülbahir Tabyası	906
8.1.7.4. Naraburnu Tabyası	906
8.1.7.5. Değirmenburnu Tabyası	907
8.1.7.6. Çamlıburun Tabyası	908
8.1.7.7. Çimenlik Tabyası.....	908
8.1.7.8. Tophane Tabyası.....	909
8.1.7.9. Mil(t)on Tabyası.....	909
8.1.7.10. Vidin Tabyası	910
8.1.7.11. Salahora ile Narda Limanları Arasına İnşa Edilen Tabya	911
8.1.8. Zaptiye Binası	911
8.2. DİNÎ YAPILAR.....	912
8.2.1.Cami	912
8.2.1.1. Adliyye Camii	912
8.2.1.2. Harsuh Camii.....	913
8.2.1.3. Tarabya Tabyası Camii.....	913
8.2.1.4. Yergöğü Camii	914
8.2.1.5. Hangâh Camii.....	915
8.2.1.6. Tersane Camii.....	915
8.2.1.7. Yeni Kule Camii.....	916
8.2.1.8. Selim Paşa Camii.....	916
8.2.1.9. Tophane Camii	917
8.2.1.10. Nusretiye (Tophâne) Câmii	918
8.2.1.11. İbrahim Efendi Camii	920
8.2.1.12. Divanhane Camii	921
8.2.1.13. Çarşı Camii	921
8.2.1.14. Gulam Ali Ağa Camii.....	922
8.2.1.15. Cami-i Şerîf (?).....	923
8.2.1.16. Fabrika-i Hümayun Camii	923
8.2.1.17. Bezmiâlem Camii	924
8.2.1.18. Sakız Camii	924
8.2.1.19. Küçük Mecidiye Camii.....	925

8.2.1.20. Mekke’de İnşa Edilen Cami	927
8.2.1.21. Hırka-i Şerif Camii	928
8.2.1.22. Dolmabahçe Camii	929
8.2.1.23. Laleli Camii	930
8.2.1.24. Mehmed Ali Paşa Camii	930
8.2.2. Hırka-i Şerîf Hücresi	931
8.2.3. Mahfil	932
8.2.3.1. Galata Mevlevihanesi Mahfili	933
8.2.3.2. Nusretiye (Tophane) Camii Mahfili	934
8.2.3.3. Ali Paşa Camii Mahfili	935
8.2.3.4. Yenikapı Mevlevihanesi Mahfili	935
8.2.3.5. Taşlıburun Tekkesi Mahfili	936
8.2.3.6. Ayasofya Mahfili	936
8.2.3.7. Mecidiye Camii Mahfili	937
8.2.4. Namazgâh	938
8.2.4.1. Bezmiâlem Vâlide Sultan Namazgâhı	938
8.2.4.2. Mahmud Paşa Namazgâhı	939
8.2.5. Tekke	939
8.2.5.1. Fındıkzâde Tekkesi	939
8.2.5.2. Safvetî Paşa Tekkesi	940
8.2.6. Türbe	941
8.2.6.1. Sultan II. Mahmud Türbesi	941
8.3. EĞİTİM YAPILARI	942
8.3.1. Dershane	942
8.3.1.1. Menteş Ağa/Menteşî-zâde Dershanesi	942
8.3.1.2. Hacı Pîr Efendi Dershanesi	942
8.3.2. Kütüphane	943
8.3.2.1. Vahîd Paşa Kütüphanesi	943
8.3.2.2. Veli Paşa Kütüphanesi	944
8.3.2.3. Halet Efendi Kütüphanesi	945
8.3.2.4. Sultan Mahmud Kütüphanesi	946
8.3.2.5. Dursun Efendi Kütüphanesi	947
8.3.3. Medrese	948
8.3.3.1. Mehmed Ali Paşa Medresesi	948
8.3.3.2. Kars’ta Bir Medrese	949
8.3.4. Mektep	949
8.3.4.1. Şah Sultan Sıbyan Mektebi	949
8.3.4.2. Cevrî Kalfa Mektebi	950
8.3.4.3. Tophane Mektebi	950
8.3.4.4. Laleli Sıbyan Mektebi	951
8.3.4.5. Medine Mektebi	952
8.3.4.6. Bahriye Mektebi	952
8.3.4.7. Tıbbiye Mektebi	953
8.3.4.8. Bezmiâlem Sıbyan Mektebi	953
8.3.4.9. Bezmiâlem Sıbyan Mektebi	954
8.3.4.10. Harbiye Mektebi	955
8.3.4.11. Bezmiâlem Rüştîye Mektebi	956

8.3.4.12. Bahriye Mektebi	957
8.3.4.13. Rodos Rüştîye Mektebi	958
8.3.4.14. Medine Mektebi.....	959
8.3.4.15. Kırşehir Rüştîye Mektebi	959
8.3.5. Mühendishane	960
8.3.5.1. Heybeliada Mühendishanesi.....	960
8.4. RESMÎ YAPILAR.....	961
8.4.1. Bâbîâlî Kasrı.....	961
8.4.2. Ağa Kapısı.....	961
8.4.3. Bostancıbaşı Binası	962
8.4.4. Tersane-i Âmire Divanhanesi.....	963
8.4.5. Bâbîâlî Evrak Hazinesi.....	963
8.4.6. Galata Gümrüğü	964
8.4.7. Bâb-ı Müşîrî	965
8.4.8. Hükümet Konağı	965
8.5. SARAY VE KONUT MİMARİSİ	966
8.5.1. Hane/Bina/Konak	966
8.5.1.1. Kazasker Şemseddin Efendi Hanesi	966
8.5.1.2. Âmedci İzzet Bey Hanesi	967
8.5.1.3. Âkif Efendi Hanesi	968
8.5.1.4. Mektûbî Şerîf Beyefendi Hanesi	969
8.5.1.5. Fâ'ik Efendi Konağı	969
8.5.1.6. Mehmed Paşa Konağı.....	970
8.5.1.7. Nevres Paşa Konağı.....	971
8.5.1.8. Kâmil Paşa'nın Hanesi	971
8.5.2. Kasır/Köşk/Saray	972
8.5.2.1. İzmir Mollası Derviş Bey Kasrı.....	972
8.5.2.2. Yıldız Kasrı Önünde İnşa Ettirilen Köşk.....	973
8.5.2.3. Mustafa Beyefendi Kasrı	974
8.5.2.4. Alay Köşkü.....	975
8.5.2.5. Balabanzade Mustafa Bey Sarayı.....	977
8.5.2.6. Sürurâbâd Kasrı	978
8.5.2.7. Emin Efendi Köşkü	979
8.5.2.8. Valide Sultan Kasrı.....	980
8.5.2.9. Cizyedârzâde İzzet Efendi Kasrı	982
8.5.2.10. Nurullah Paşa Kasrı	983
8.5.2.11. Çadır Köşkü.....	984
8.5.2.12. Çarhacı Hacı Ali Paşa Sarayı.....	984
8.5.2.13. Yusuf Paşa Kasrı	985
8.5.2.14. Hüseyin Ağa Kasrı	986
8.5.2.15. Çarşamba Sarayı.....	987
8.5.2.16. Gülhane Kasrı	988
8.5.2.17. Îcâdiye Kasrı.....	990
8.5.2.18. Kasr-ı Cedîd.....	992
8.5.2.19. Hünkâr Kasrı	992
8.5.2.20. Ahmed Tevfik Paşa Kasrı.....	993
8.5.2.21. Mîralay Ahmed Bey Kasrı.....	993

8.5.2.22. Ferah Kasrı	994
8.5.2.23. Şevkâbâd Kasrı	995
8.5.2.24. Valide Kasrı	996
8.5.2.25. Beykoz Mecidiye Kasrı	997
8.5.3. Sahilhane/Sahilsaray	998
8.5.3.1. Beylerbeyi Sâhilsarayı	998
8.5.3.2. Sahilhane	1004
8.5.3.3. Rıza Paşa Sahilhanesi	1004
8.5.3.4. Dolmabahçe Sarayı	1005
8.5.3.5. Reşid Paşa Sahilsarayı	1008
8.6. SIHHÎ YAPILAR	1008
8.6.1. Bimarhane/Hastane	1008
8.6.1.1. Bimarhane	1008
8.6.1.2. Manastır Askerî Hastanesi	1009
8.6.1.3. Gureba Hastanesi	1010
8.6.1.4. Haydarpaşa Askerî Hastanesi	1011
8.6.1.5. İstanbul Gümüşsuyu Askerî Hastanesi	1012
8.6.1.6. İstanbul Gülhane Seririyat Hastanesi	1013
8.6.1.7. Bahriye Merkez Hastanesi	1014
8.6.2. Tahaffuzhane (Karantina Binası)	1015
8.6.2.1. Kıbrıs Tahaffuzhanesi	1015
8.6.2.2. Remle Tahaffuzhanesi	1016
8.6.2.3. Gazze Tahaffuzhanesi	1017
8.7. SINAÎ YAPILAR	1017
8.7.1. Fabrika ve İmalathane	1017
8.7.1.1. Demirhane	1017
8.7.1.2. Eyüp İplik Fabrikası (İplikhane)	1018
8.7.1.3. İzmit Fes İmalathanesi (Dinkhane)	1018
8.7.1.4. Feshane-i Âmire/Fes Fabrikası	1019
8.7.1.5. Tersane-i Âmire Demirhanesi	1020
8.7.1.6. Üsküp Güherçile Fabrikası	1021
8.7.1.7. Barut Fabrikası	1021
8.7.1.8. Beykoz Deri ve Kundura Fabrikası	1022
8.7.1.9. İslimye Çuha Fabrikası	1023
8.7.1.10. İzmit Çuha Fabrikası	1024
8.7.1.11. Hereke Kumaş Fabrikası	1025
8.7.1.12. İslimye Çuha Fabrikası	1025
8.7.1.13. Tophane-i Âmire Marangozhanesi	1026
8.7.1.14. Demir Fabrikası	1027
8.7.1.15. Tersâne-i ‘Âmire Çekiç Fabrikası	1027
8.7.1.16. Kratova Dökümhanesi	1028
8.7.1.17. Tersane-i Âmire Fabrikası	1029
8.8. SU MİMARİSİ	1030
8.8.1. Bent	1030
8.8.1.1. Kirazlı Bent	1030
8.8.1.2. Şamlar Bendi	1031
8.8.1.3. Bend-i Cedid/II. Mahmud Bendi	1032

8.8.1.4. Hille Bendi.....	1034
8.8.2. Çeşme.....	1035
8.8.2.1. Yahya Efendi Çeşmesi	1035
8.8.2.2. Hacı Neşet Efendi Çeşmesi	1035
8.8.2.3. III. Selim Çeşmesi	1036
8.8.2.4. Hasan Ağa Çeşmesi	1036
8.8.2.5. Beyhan Sultan Çeşmesi	1037
8.8.2.6. Gaffarzâde Çeşmesi.....	1038
8.8.2.7. Bahadır Giray Kasrı Çeşmesi	1038
8.8.2.8. Küçüksu Çeşmesi	1039
8.8.2.9. Alemdar Mustafa Paşa Çeşmesi	1040
8.8.2.10. Hazinekar Mehmed Ağa Çeşmesi	1040
8.8.2.11. Cevrî Usta Çeşmesi	1041
8.8.2.12. Miskinler Çeşmesi/Hafız İsa Ağa Çeşmesi	1042
8.8.2.13. Kethüda Seyyid Mehmed Ağa Çeşmesi	1043
8.8.2.14. Hacı Abdullah Çeşmesi	1044
8.8.2.15. Ebuzer Gıfari Camii Çeşmesi.....	1044
8.8.2.16. Merkez Efendi Tekkesi Çeşmesi	1045
8.8.2.17. Bostancıbaşı Çeşmesi	1046
8.8.2.18. Sa‘dâbâd Çeşmesi.....	1046
8.8.2.19. Hâlet Efendi Çeşmesi	1047
8.8.2.20. Hacı Süleyman Ağa Çeşmesi	1048
8.8.2.21. Hâlet Efendi Çeşmesi	1048
8.8.2.22. Valide Hanı Çeşmesi	1049
8.8.2.23. Muhammed Emin Efendi Çeşmesi	1049
8.8.2.24. Telli Tabya Çeşmesi	1050
8.8.2.25. II. Mahmud Çeşmesi	1051
8.8.2.26. Hâlet Efendi Çeşmesi	1052
8.8.2.27. Kasapbaşı Hasan Efendi Meydan Çeşmesi	1053
8.8.2.28. Hasan Tahsin Efendi Çeşmesi	1054
8.8.2.29. Mehmed Ali Paşa Çeşmesi.....	1054
8.8.2.30. II. Mahmud Çeşmesi	1055
8.8.2.31. Cevrî Usta Çeşmesi	1056
8.8.2.32. II. Mahmud Çeşmesi	1056
8.8.2.33. Galata Sarayı Çeşmesi	1057
8.8.2.34. II. Mahmud Çeşmesi	1058
8.8.2.35. Berberbaşı Ali Efendi Çeşmesi	1059
8.8.2.36. Bursa Mevlevihanesi Çeşmesi.....	1059
8.8.2.37. II. Mahmud Meydan Çeşmesi	1060
8.8.2.38. II. Mahmud Çeşmesi	1061
8.8.2.39. Berberbaşı Ali Efendi Çeşmesi	1061
8.8.2.40. Selim Paşa Çeşmesi	1062
8.8.2.41. Anadolufeneri Çeşmesi.....	1062
8.8.2.42. Hafız İsa Ağa Çeşmesi	1063
8.8.2.43. Karasu Çeşmesi	1063
8.8.2.44. Hacı Ahmed Efendi Çeşmesi.....	1064
8.8.2.45. Zeynî Efendi Çeşmesi.....	1065

8.8.2.46. İbrahim Ağa Çeşmesi	1065
8.8.2.47. Basmahane Çeşmesi	1066
8.8.2.48. Nazif Ağa Çeşmesi	1066
8.8.2.49. Laleli Camii Çeşmesi	1067
8.8.2.50. Kuru Çeşme	1067
8.8.2.51. Büyük Medrese Çeşmesi	1069
8.8.2.52. Selim Paşa Meydan Çeşmesi	1069
8.8.2.53. II. Mahmud Çeşmesi	1070
8.8.2.54. Cemile Hanım Çeşmesi	1071
8.8.2.55. Serasker Mustafa Nuri Paşa Çeşmesi	1072
8.8.2.56. Hacı Hanım Çeşmesi	1073
8.8.2.57. Filibe’de İnşa Ettirilen Kırk Çeşme	1073
8.8.2.58. Mustafa Tahir Efendi Çeşmesi	1075
8.8.2.59. Bergos’ta İnşa Ettirilen Çeşmeler	1076
8.8.2.60. Atiye Hanım Çeşmesi	1077
8.8.2.61. Derviş Muhammed Paşa Çeşmesi	1077
8.8.2.62. II. Mahmud Çeşmesi	1078
8.8.2.63. II. Mahmud Çeşmesi	1079
8.8.2.64. Muhammed Paşa Çeşmesi	1079
8.8.2.65. Muhammed Ali Paşa Çeşmesi	1080
8.8.2.66. Talim Meydanı Çeşmesi	1080
8.8.2.67. II. Mahmud Çeşmesi	1081
8.8.2.68. II. Mahmud Çeşmesi	1081
8.8.2.69. Valide Çeşmesi	1082
8.8.2.70. Mustafa Paşa Çeşmesi	1083
8.8.2.71. Sultan Abdülmecid Çeşmesi	1083
8.8.2.72. Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi	1085
8.8.2.73. Şerife Ayşe Sıddıka Hanım Çeşmesi	1085
8.8.2.74. Ömer Paşa Çeşmesi	1086
8.8.2.75. Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi	1087
8.8.2.76. Üçler Çeşmesi	1088
8.8.2.77. Abdülmecid Han Çeşmesi	1089
8.8.2.78. İslimye Fabrikası Çeşmesi	1090
8.8.2.79. Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi	1091
8.8.2.80. Musa Safvetî Paşa Çeşmesi	1091
8.8.2.81. Hasan Rıza Paşa Çeşmesi	1092
8.8.2.82. Hüsrev Paşa Çeşmesi	1093
8.8.2.83. Musahip Besim Ağa Çeşmesi	1093
8.8.2.84. Tahaffuzhane Çeşmesi	1094
8.8.2.85. Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi	1094
8.8.2.86. Abdülmecid Han Çeşmesi	1095
8.8.2.87. Ertuğrul Gazi Türbesi Çeşmesi	1095
8.8.2.88. Söğüt’te İnşa Ettirilen Çeşmeler	1096
8.8.2.89. Hüseyin Bey Çeşmesi	1097
8.8.2.90. Abdülmecid Han Çeşmesi	1098
8.8.2.91. Abdülmecid Han Meydan Çeşmesi	1099
8.8.2.92. Teşvikiye Çeşmesi	1100

8.8.2.93. Abdülmecid Han Çeşmesi	1100
8.8.2.94. Tahir Ağa Çeşmesi	1101
8.8.2.95. İzzet Paşa Çeşmesi	1101
8.8.2.96. Şevkinihal Usta Kadın Çeşmesi	1102
8.8.3. Hamam	1103
8.8.3.1. Selimiye Hamamı	1103
8.8.4. Havuz	1103
8.8.4.1. Galata'da İnşa Ettirilen Büyük Havuz.....	1103
8.8.4.2. Sedefçiler'de İnşa Ettirilen Havuz.....	1104
8.8.5. Köprü.....	1105
8.8.5.1. Unkapanı Köprüsü.....	1105
8.8.5.2. Mihrümah Sultan İçin İnşa Ettirilen Köprü	1106
8.8.5.3. Yeni Köprü/Meriç Köprüsü.....	1107
8.8.5.4. Karaköy (Galata) Köprüsü.....	1108
8.8.5.5. Kanatirü'l-Hayriyye (Mehmed Ali Paşa Barajı ve Köprüsü).....	1108
8.8.5.6. Bayburt Meydan Köprüsü	1111
8.8.6. Liman	1112
8.8.6.1. Kabataş Limanı.....	1112
8.8.7. Sarnıç.....	1114
8.8.7.1. Âdile Sultan Sarnıcı.....	1114
8.8.8. Sebil.....	1115
8.8.8.1. Şah Sultan Sebili.....	1115
8.8.8.2. Nakşidil Sultan Sebili	1116
8.8.8.3. Nusretiye Sebili	1116
8.8.8.4. II. Mahmud Sebili.....	1117
8.8.8.5. II. Mahmud Türbesi Sebili	1118
8.8.8.6. Bezmiâlem Valide Sultan Sebili.....	1118
8.8.8.7. Silahtar Sebili	1119
8.8.9. Şadırvan.....	1120
8.8.9.1. Filibe'de İnşa Ettirilen Şadırvan.....	1120
8.8.9.2. Beşçınar'da İnşa Ettirilen Şadırvan	1122
8.9. DİĞER YAPILAR.....	1123
8.9.1. Çarşı	1123
8.9.1.1. Tersane Çarşısı	1123
8.9.2. Kule	1123
8.9.2.1. Beyazıt Yangın Kulesi.....	1123
8.9.2.2. Sultaniye Kalesi Saat Kulesi	1124
8.9.2.3. Fethi Paşa Saat Kulesi	1125
8.9.3. Kahvehane.....	1126
8.9.3.1. Subaşı Ömer Ağa Kahvehanesi	1126
8.9.4. Matbaa.....	1127
8.9.4.1. Dârü'ttibâa	1127
8.9.5. Muvakkithane.....	1128
8.9.5.1. Beylerbeyi Camii Muvakkithanesi	1128
8.9.5.2. Nusretiye Camii Muvakkithanesi	1128
8.9.5.3. Sultanahmet Camii Muvakkithanesi.....	1130
8.9.5.4. Medine Kalesi Muvakkithanesi	1130

8.9.5.5. Beyazıt Camii Muvakkithanesi	1131
8.9.5.6. Emirgân Camii Muvakkithanesi	1131
8.9.5.7. Besim Ağa Muvakkithanesi	1132
8.9.5.8. Süleymaniye Muvakkithanesi	1133
8.9.6. Zahir Ambarı	1134
8.9.6.1. Şumnu Ambarı	1134

BÖLÜM IX

GELENEKLER VE ÇEŞİTLİ DAVRANIŞ KALİPLARI İLE İNANIŞLAR VE RİTÜELLER..... 1136

9.1. GELENEKLER VE ÇEŞİTLİ DAVRANIŞ KALİPLARI..... 1137

9.1.1. Bahâriye Kestirme	1137
9.1.2. Bahçeye Korkuluk Koyma	1139
9.1.3. Baş(lığ)a Çiçek Takma	1139
9.1.4. Bayram ve Ramazan Tebriği	1141
9.1.5. Bayramda El Öpme	1143
9.1.6. Bayramda Dönme Dolap Kurulması	1144
9.1.7. Bayramda Yeni Kıyafetler Giyinme	1144
9.1.8. Cerre Çıkma	1146
9.1.9. Denize Vapur ve Gemi İndirme Merasimleri	1148
9.1.9.1. Fevziye Adlı Kalyonun Denize İndirilmesi	1148
9.1.9.2. İki Vapurun Denize İndirilmesi	1149
9.1.9.3. Sâ'ik-i Şâdî Adlı Vapurun Denize İndirilmesi	1149
9.1.9.4. Feyz-i Bârî Adlı Vapurun Denize İndirilmesi	1150
9.1.9.5. Eser-i Hayr Adlı Vapurun Denize İndirilmesi	1151
9.1.9.6. Fazl-ı İlâh Adlı Kalyonun Denize İndirilmesi	1152
9.1.9.7. Peyk-i Meserret Adlı Kalyonun Denize İndirilmesi	1153
9.1.10. Fergaba Çıkma	1154
9.1.11. Gül Atma	1154
9.1.12. Hân-ı Yağmâ	1155
9.1.13. Hediyeleşme	1156
9.1.14. Hutbeye Kılıçla Çıkma	1164
9.1.15. Kabirde Mum Yakma	1165
9.1.16. Kadeh Öpme	1166
9.1.17. Kanun Teline Sakız Koyma	1167
9.1.18. Kına Yakma	1167
9.1.19. Kitap Yaprakları Arasına Gül Koyma	1170
9.1.20. Kumaş Damgalama	1171
9.1.21. Mevlid Gecesinde Kandil Yakma	1173
9.1.22. Meyhanelere Çingirak Asma	1174
9.1.23. Mumla Davet	1175
9.1.24. Ölü Helvası	1175
9.1.25. Paça Günü	1175
9.1.26. Pây-endâz (Ayağa Kumaş Serme)	1176
9.1.27. Ramazanda Bahşiş Dağıtma	1177
9.1.28. Ramazanda İftar Daveti	1182

9.1.29. Ramazanda Meyhanelerin Kapanması ve İçki Yasağı.....	1191
9.1.30. Ramazanda Kandil/Mahya Asma.....	1196
9.1.31. Surre Alayı	1200
9.1.32. Temele Para Koyma/Atma.....	1203
9.1.33. Yağmur Duasına Çıkma	1203
9.1.34. Yeni Yıl Tebrikleri.....	1205
9.1.35. Yüz Görümlüğü Verme.....	1241
9.2. İNANIŞLAR VE RİTÜELLER.....	1242
9.2.1. Sihir ve Büyü ile İlgili İnanış ve Uygulamalar	1242
9.2.1.1. Ara Bulmak İçin Büyü Yapma	1242
9.2.1.2. Azîmet Okuma.....	1242
9.2.1.3. Bedûh.....	1243
9.2.1.4. Cifr.....	1244
9.2.1.5. Cin/Peri Çağırma	1245
9.2.1.6. Dâ'ire Çekme.....	1245
9.2.1.7. Efsun/Sihir Okuma	1246
9.2.1.8. Esmâ Çekme	1247
9.2.1.9. Göbek Yaz(dır)ma	1248
9.2.1.10. Mercân Okuma	1248
9.2.1.11. Muska/Nüşa	1248
9.2.1.11.1. Hamâil/Hamâyıl/Hamaylı	1252
9.2.1.11.2. Hırz/Hırz-ı Bâzû/Hırz-ı Cân/Hırz-ı Dâniş/Hırz-ı Emân/Hırz-ı Hıred/Hırz-ı Nasihat	1252
9.2.1.11.3. Ta'vîz	1256
9.2.1.11.4. Temîme	1257
9.2.1.12. Rukye.....	1257
9.2.1.13. Vefk	1258
9.2.1.14. Büyücülük/Cincilik/Üfürükçülük	1261
9.2.2. Fal Bakma ve Rüya Tabiri ile İlgili İnanış ve Uygulamalar	1264
9.2.2.1. Fal Açma/Bakma	1264
9.2.2.1.1. Kitap Falı	1266
9.2.2.1.2. Kum Falı/Remil	1267
9.2.2.1.3. Kur'a Falı.....	1269
9.2.2.1.4. Tefeül	1270
9.2.2.1.5. Zâyirçe	1272
9.2.2.2. Rüya Tabiri.....	1273
9.2.3. Nazar ile İlgili İnanış ve Uygulamalar	1277
9.2.4. Doğaüstü Varlıklarla İlgili İnanış ve Uygulamalar	1280
9.2.4.1. Cin/Peri Çarpması/Tutması	1280
9.2.4.2. Cin ve Perilerin Şişeye Hapsedilebileceği İnancı.....	1283
9.2.5. Dinî İnanış ve Uygulamalar	1285
9.2.5.1. Feyz ve Tecellinin Gece Gündüzden Daha Bol Olacağı İnancı	1285
9.2.5.2. Garibin Duasının Kabul Olacağı İnancı	1285
9.2.5.3. Kadeh Duası (Du'â-yı Kadeh).....	1285
9.2.5.4. Kılıç Duası (Du'â-yı Seyf)	1287
9.2.5.5. Kurban Bayramı'nda Yağmur Yağacağı İnancı	1289
9.2.5.6. Miraç Gecesinde Cuma Gecesi Olabileceği Düşüncesi	1289

9.2.5.7. Doğum Esnasında Ölen Kadının Şehit Olacağı İnancı.....	1289
9.2.5.8. Salgın ve Amansız Hastalıktan Ölenin Şehit Olacağı İnancı	1289
9.2.5.9. Türbe Ziyareti	1290
9.2.5.10. Yemin Etme.....	1292
9.2.6. Tabiat Unsurlarıyla İlgili İnanışlar	1293
9.2.6.1. Balıkla Beslenmenin Akli Noksan Edeceği İnancı.....	1293
9.2.6.2. Köpek Olan Eve Meleklerin Girmeyeceği İnancı	1293
9.2.6.3. Hayvanların Cinleri Görebildiği İnancı	1294
9.2.6.4. Cemre Düşünce Havaların Isınacağı İnancı	1294
9.2.6.5. Elmasın Cennette Bulunmayacağı İnancı.....	1295
9.2.6.6. Çok Yenen İspanağın Ömrü Azaltacağı İnancı	1295
9.2.6.7. Dicle Nehri'nin Suyunun Köseliğe Sebep Olduğu İnancı.....	1295
9.2.6.8. Mehtabın Keteni Çürüteceği İnancı.....	1295
9.2.6.9. Kaplumbağanın Muhabbet Otu ile Dişisini Etkilediği İnancı	1296
9.2.6.10. Kışın Şiddetli Geçmesiyle Baharın Erken Geleceği İnancı.....	1297
9.2.6.11. Yılanların Reyhan Kokusuna Meyilli Olduğu İnancı.....	1298
9.2.6.12. Yılanın Zehrinin Kertenkele Sayesinde Arttığı İnancı	1298
9.2.6.13. Sıcaklığın Engerek Yılanına Şiddet Verdiği İnancı	1298
9.2.6.14. Zümrüt Taşının Yılanı Kör Edeceği İnancı	1298
9.2.7. Uğur ve Uğursuzlukla İlgili İnanışlar.....	1299
9.2.7.1. Gece Aynaya Bakmanın İyi Olmayacağı İnancı	1299
9.2.7.2. Kuyruklu Yıldızın Uğursuzluk Getirdiği İnancı.....	1299
9.2.8. Diğer İnanışlar.....	1300
9.2.8.1. Nevruz Tuzunun Nimetleri Lezzetlendirdiği İnancı.....	1300
9.2.8.2. Çok Gözyaşı Dökmenin İlmi Arttıracığı İnancı.....	1301
9.2.8.3. Çürümüş İnsan Kemiğinin Karıştığı Toprağın Nebatından Yiyen Papağanın Lal Olacağı İnancı	1301

BÖLÜM X

DEVİRİN SAĞLIK KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR 1302

10.1. HASTALIK VE RAHATSIZLIKLAR..... 1306

10.1.1. Âbile	1306
10.1.2. Aklını Kaçırma	1307
10.1.3. A'mâlık/Körlük	1308
10.1.4. Ateh	1309
10.1.5. Baş Ağrısı/Derd-i Ser/Sudâ'/Şakîka.....	1309
10.1.6. Cüzzam.....	1310
10.1.7. Çiçek	1310
10.1.8. Dık/Sil/Verem	1313
10.1.9. Dıyk-ı Nefes	1316
10.1.10. Diş Ağrısı	1316
10.1.11. Felç	1316
10.1.12. Frengi	1317
10.1.13. Gelincik	1317
10.1.14. Hafakan	1317
10.1.15. Havâle	1318

10.1.16. Hummâ/Sıtma/Teb/Tılak.....	1318
10.1.17. Hunnâk	1320
10.1.18. İshal	1321
10.1.19. İskât-ı Cenîn/Vaz‘-ı Cenîn (Düşük Yapma).....	1321
10.1.20. Kara Sevda	1322
10.1.21. Kara Su İnmesi	1323
10.1.22. Kulunç	1323
10.1.23. Kurdeşen	1324
10.1.24. Mide Bulantısı/Kaynaması.....	1324
10.1.25. Nâsûr (Nasır).....	1325
10.1.26. Nezle/Zükâm	1326
10.1.27. Öksürük	1327
10.1.28. Perkem (Sara).....	1330
10.1.29. Ra‘şe.....	1330
10.1.30. Remed	1330
10.1.31. Sarılık	1332
10.1.32. Sayıklama	1333
10.1.33. Sebel.....	1333
10.1.34. Şaşılık	1333
10.1.35. Şîr-pençe	1334
10.1.36. Teb-hâle.....	1334
10.1.37. Veba/Tâ‘ûn.....	1336
10.1.38. Yanmaca.....	1347
10.2. İLAÇLAR VE ŞİFALI BİTKİLER	1347
10.2.1. Amber.....	1347
10.2.2. Burçak	1348
10.2.3. Cedvâr	1348
10.2.4. Çiçek Suyu	1349
10.2.5. Eftîmûn.....	1350
10.2.6. Gülnâr.....	1350
10.2.7. İskencübîn	1351
10.2.8. Kâfur Merhemi.....	1351
10.2.9. Râziyâne	1353
10.2.10. Rîbâs.....	1353
10.2.11. Rûh-ı Kibrît	1353
10.2.12. Sandal	1354
10.2.13. Sefercel.....	1354
10.2.14. Tavşan Yağı.....	1355
10.3. TEDAVİ YÖNTEMLERİ.....	1355
10.3.1. Ayetlerle Tedavi.....	1355
10.3.2. Büyü ve Ebced ile Tedavi	1355
10.3.3. Dâğlama	1356
10.3.4. Diş Çekme	1357
10.2.5. Hacamat ve Kan Alma	1357
10.3.6. Karantina	1360
10.3.7. Kömür Söndürme	1362
10.3.8. Mil Çekme.....	1363

10.3.9. Perhîz.....	1363
10.3.10. Sıvazlama	1364
10.3.11. Şırınga Çektirme	1364
10.3.12. Şişe Çek(tir)me.....	1364
10.3.13. Yakı Vurma	1365
10.3.14. Yara Bağlatma.....	1366
10.4. ÇEŞİTLİ TEŞHİS VE UYGULAMALAR.....	1366
10.4.1. Akıl Hastalarının Zincire Vurulması.....	1366
10.4.2. Ayna Tutma.....	1368
10.4.3. Can Veren Hastanın Kibleye Döndürülmesi	1368
10.4.4. Ferahlık, Mutluluk ve Ümidin Hasta Üzerindeki Etkisi	1368
10.4.5. Hastayla Az Konuşma.....	1369
10.4.6. Hastanın Dilinde Hararet Olması	1369
10.4.7. Hastanın Ayağının Sıcak Suya Konulması	1369
10.4.8. Nabız Ölçme.....	1370
10.4.9. Sıhhatin Acı İlaçlarda Olması	1370
10.4.10. Yaraya Merhem Sürülmemesi.....	1371
SONUÇ	1373
KAYNAKÇA.....	1394
ÖZGEÇMİŞ	1434

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
C	: Cilt
ev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör(ler)
H	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
M	: Miladi
M	: Milattan nce
MS	: Milattan sonra
l.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Tarih yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı, ve diğerkleri
vs.	: vesaire
yay. haz.	: Yayına hazırlayan

GİRİŞ

SOSYAL/GÜNDELİK HAYAT KAVRAMI VE DİVAN ŞİİRİNDE SOSYAL HAYATA DAİR

İnsanlık tarihine koşut bir geçmişe sahip olan sosyal hayat, “sıradan insanın tarihi” (Işın, 1995: 10) yahut doğumdan ölüme değin bireyin hayatını şekillendiren her türlü olay, oluşum ve etkinlikler bütünüünün ifadesi olarak tarif edilebilir. Bu kavram, özellikle 20. yüzyıldan itibaren sosyal bilimlerin ilgi alanına dâhil olmaya başlamıştır. Toplumsal hayat tabiriyle de karşımıza çıkan sosyal hayat, sosyologlarca daha ziyade gündelik hayat kavramıyla ele alınmıştır. Zamanla sosyal bilimlerin odak noktalarından biri hâline gelmiş; bir araştırma alanı olarak felsefe, psikoloji, sosyoloji ve diğer disiplinler tarafından tanımlanarak kavramsallaştırılmaya gayret edilmiştir. Üzerine nesnel bir yapı inşa edilemeyeceği düşünüldüğü için uzun süre bilimin ilgisinden mahrum kalmıştır. Değişim dönüşümleriyle dinamik, rutinleriyle de durağan bir yapı arz eden sosyal/gündelik hayat, insanın tüm fiilleriyle derin bir ilişkiye sahip olup söz konusu eylemleri çatışma ve farklılıklarıyla birlikte kapsamakta (Esgin, 2018: 14-15, 19); dolayısıyla da belirgin sınırlar dâhilinde değerlendirilememektedir. Andy Bennet, Michel Maffesoli, Mike Featherstone, Rita Felski gibi pek çok sosyolog, sosyal/gündelik hayatın tam bir tanımını yapabilmenin zorluğuna işaret etmiştir. Buna mukabil yapılan çalışmalar neticesinde bu kavramın beş tanımlayıcı niteliğe sahip olduğu saptanmıştır: Bunlardan ilki sosyal/gündelik hayatın, her gün yinelenen rutin eylemlerden, küçümsenen tecrübeler ile inanç ve pratiklerden meydana gelen sıradan bir dünya olduğudur. İkincisi, yinelenme özelliği sayesinde toplumun yeniden üretimi ve sürekliliği bakımından son derece önemli olmasıdır. Üçüncüsü, refleksif olmadığıdır. Diğer bir deyişle bireylerin, gerçekleştirdikleri eylemleri genellikle sorgulamadan uygulamalarına dayanmaktadır. Dördüncüsü, bireysel olmayana vurgu yapıldığı; davranış ve tecrübelerin gerçekleştiği zaman ve mekânın son derece mühim olduğudur. Beşincisi ise gündelik hayatta karşılaşılan ve edinilen bilgilerin heterojen olmasıdır. Yani toplumsal alanda hayatın her alanıyla ilgili bilgilerle karşılaşılmasıdır (Binay ve Tatlıcan, 2018: 183-184; Esgin, 2018: 31) ki insanların gündelik hayatta kullandıkları bilgiler de bu yolla teşekkül etmektedir.

Sosyal/gündelik hayat, “bir toplumun zaman ve mekân değişkenlerine bağlı olarak kendi iç bünyesinde geliştirdiği iktisadi, kültürel ve dinsel pratiklerin birbirleriyle örtüşerek belli bir tarih kesitinde somutlaşmasıdır” (Işın, 1995: 79). Zaman ve mekândan bağımsız bir toplumsal hayattan söz edilemeyeceği malumdur. Sosyal/gündelik hayat

bağlamında zaman, genel manada belli bir süreç içerisinde çözölen yahut bütünleşen toplumsal yaşam pratiklerinin gösterdiği ayrımlaşmayı ifade etmektedir. Mekân ise mezkûr farklılaşmaların fonksiyonelleştiği somut sınırların belirleyicisidir (Işın, 1995: 79). “Zaman ve mekânda düzenlilik kazanmış toplumsal pratikler” (Giddens, 2005: 3) bütünü olarak da tavsif edilebilecek sosyal/gündelik hayat, “doğa ile kültürün, tarihsel olan ile yaşantının, bireysel olanla toplumsalın, gerçek ile gerçekdışının birleşimidir, bir geçiş ve buluşma yeridir, iç içe girme ve çatışma yeridir, kısacası bir gerçeklik düzeyidir” (Gümgüm, 2020: 7).

Gündelik hayat çalışmalarının önemli kuramcılarından biri olan Henri Lefebvre’e göre sosyal/gündelik hayat; özel hayat, boş vakit ve çalışma zamanı olmak üzere üç unsurdan meydana gelmekte; bu unsurlar arasında gerçekleşen eylem ve ilişkiler terkiinden teşekköl etmektedir. Lefebvre, bireyin hayatını devam ettirebilmek için gündelik hayatta üretime katılıp çalıştığını ve bunun sonucunda da özel yaşamı kazandığını düşünmektedir. Ayrıca insanların çalıştıktan sonra dinlendiklerini, boş vakti çalışma zamanının belirlediğini ve dolayısıyla çalışma zamanının boş vakitten ayıramayacağını söyleyen Lefebvre (İşci, 2023: 174); özel hayat, çalışma zamanı ve boş vakit arasında organik bir bağ bulunduğunu dile getirmektedir. Söz konusu üç zamandaki anların birliği ve bütünlüğünden de sosyal/gündelik hayat oluşmaktadır.

Toplumsal eylemlerin tatbik edildiği bir sahne alanına teşbih edilebilecek olan sosyal/gündelik hayat, Walter Benjamin’e göre tarihî olayların açıklanmasında esas unsurdur. Nitekim tarih geçip gittiği zaman ardında imgeleri bırakmaktadır (Esgin, 2018: 23-24). Bununla birlikte Lefebvre, tarihsel süreçte gündelik hayatın üsluplar, üslupların sonu ve kültürün başlangıcı (19. Yüzyıl) ile gündelik hayatın yerleşmesi ve sağlamlaşması olmak üzere üç devreye ayrıldığını ileri sürmektedir (2007: 91). Lefebvre için üsluplar, esas itibarıyla dinsel ve mistik bir olgu olup davranışlardan sözlere, giysilerden aletlere kadar hayattaki en küçük detayları bile belirleyip şekillendirmektedir. Üslupların temelinde ise sosyal yaşamın içine giren uygulama ve nesnelerin gerekliliği yer almaktadır. “Bu “gereklilik” kullanılan nesnelerin barındırdığı “şiiir”i de oluşturan bir unsurdur. Henri Lefebvre’in gündelik hayatın tarihsel gelişimi içerisinde ikinci sıraya koyduğu “üslupların sonu” süreci, bahsi geçen “şiiir”in kaybolması ve bu “şiiir”e duyulan nostaljiye denk düşmektedir. Bu sürecin gerçekleşmesi ile üslupların yerine gündelik hayatın” (Demirkol, 2018: 15) yerleşmesi söz konusudur. Gündelik hayatın yerleşmesi ve sağlamlaşması ise insan için gündelik yaşamın gitgide belirginleşip ön plana çıkmasıyla ilgilidir.

Gündelik hayatı anlamlandırabilmek adına en etkili aracın dil ve yazı olduğunu düşünen Lefebvre’ye göre gündelik hayatı kayıt altına alıp düzenleyerek sunan yazı (2007: 17), aynı zamanda onun devamlılığını da sağlamaktadır. Ayrıca yazı ve dil, sosyal bir varlık olan insanın mevcudiyetini devam ettirebilmek için kullandığı toplumsal bir iletişim aracıdır. Lefebvre, gündelik olanın edebiyatta aniden belirivermesini “gündelik hayatın edebiyat, yani dil ve yazı aracılığıyla düşünce ve bilincin alanına girmesi” (2007: 10) olarak yorumlamaktadır. Sosyal/gündelik hayatı ifade etmek için dilin bütün kaynaklarının kullanılabileceğinden de söz eden yazar, bunu da hem edebî hem de gündelik dilin çözülmesine bağlamaktadır. Ona göre yazar/şair, söyleme ve biçimlendirme tarzıyla (edebî dil) gündelik hayatı ilgi çekici hâle getirmektedir.

Uygarlık tarihindeki yeri ve diğer alanlarla ilişkisi açısından edebî ürünleri anlamlandırma ve aydınlatma kapsamı yönünden geniş bir yelpazeye sahiptir. Dolayısıyla edebiyat alanında meydana getirilen ürünler, bir bakıma toplumların inançları ve yaşayış tarzlarını, duygu ve düşünceleri ile kültürel değerlerini ortaya çıkarmak için önemli birer kaynaktır. Bundan başka insanlar arasındaki sosyal ilişkiler, din, mitolojik değerler, davranış biçimleri, her türlü tabiat olayı ve toplumsal faaliyet de edebiyatta kendine yer bulmaktadır (Çelik, 2013: 62). Üretildiği toplumsal yapının yahut o toplumdaki ortak kabuller silsilesinin potansiyel yansıtıcısı konumundaki edebî eser, yalnızca metinlerde işlenen sosyal hadiseleri algılama hususiyeti bakımından ele alınmaz. Aynı zamanda şiirde yahut farklı formlardaki eserlerde bulunan karakterler ile şair ve yazarların hayatı algılayış biçimleri ve yaşamlarını şekillendiren değerler de söz konusu metnin sosyal zeminini teşkil eder. Hâliyle bireysel ve toplumsal değer ile eylemlerin yansıma alanı olarak da karşımıza çıkan edebî mahsuller, olumlu veya olumsuz yönleriyle sanatçının hafızasındaki toplumsal birikimin izlerini taşımaktadır. Bilhassa sosyal bilimciler için birer veri kaynağı durumunda olan edebî metinler muhtelif amaçlarla kullanılabilmekte, sıradan insanlar ile sosyal/gündelik yaşama veya tarihteki önemli dönüşümlerin arka planına dair olgu ve ayrıntıların vesikası olarak değerlendirilebilmektedir (Çelik, 2013: 63). Bu çerçevede edebî metinleri döneminin giyim kuşam, yeme içme, eğlence, sağlık, gelenekler, musiki, inanışlar ve benzeri ile ilgili alışkanlıklarını ya da anlayışını açığa çıkaran bir veri kaynağı olarak okumak da mümkündür.

Edebiyatın, bir dönemin özelliklerini doğrulukla kaydeden, insan davranışlarını en güzel ve anlamlı bir biçimde ortaya koyan kendine mahsus bir niteliği bulunduğunu ileri süren edebiyat tarihçisi Thomas Warton’a göre edebiyat; kıyafetler, örf ve âdetler hazinesi

ve bir medeniyet tarihidir. Dolayısıyla sosyal bir vesika olarak değerlendirilmek istendiğinde edebiyat, sosyal tarihe ışık tutabilecek mühim kaynaklardan biridir. Toplumun belli bir süreçteki durumu hakkında bilgi sahibi olabilmek için edebiyatına bakmak gerektiğini vurgulayan Agâh Sırrı Levend, toplumbilim araştırmalarında çok zengin bir kaynak olmasına rağmen tarihin edebiyatla asla yarışamayacağını da belirtmektedir. Levend'e göre edebiyat; "umut, kaygı, heyecan ve tutku içinde çırpınan, çabalayan insan yığınlarını bütün düşkünlükleri ve değerleriyle canlandır[an]" (2008: 52-53) bir hazine nispetindedir. Sabri Ülgener de sanat ve edebiyat tarihlerinin zihniyet araştırmalarında çok önemli bir yere sahip olduğunu belirttikten sonra edebiyatı "sosyo-kültürel kişiliğimizin söz ve yazı hâlinde kendini dışa vurması; kâh "kendisi toplumu belirleyen", kâh "toplumla biçimlenen", fakat hangi sûretle olursa olsun sosyal varlığımızı olduğu gibi aksettiren ifade ve sembollerin toplamı" (2006: 11) olarak değerlendirmektedir. Nitekim edebî eserlerin birer sosyal vesika veya sosyal olayların ifadesi olarak ele alınması, edebiyat ve toplum arasındaki ilişkilerin incelenip açığa çıkarılmasında en yaygın yaklaşımdır (Wellek ve Warren, 1983: 136). Bu yaklaşım, "bünyesini sarsıcı ve zayıflatıcı bir tepki ve değişikliğe uğramadan" (Akün, 2014: 15) varlığını altı asır boyunca devam ettiren köklü bir geleneğe sahip divan edebiyatı ile Osmanlı sosyal hayatı arasındaki ilişkileri tespit açısından da son derece önemlidir. Burada divan edebiyatı ile devrinin sosyal hayatı arasında bir bağlantı olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Bu soru, yeni bir Türk edebiyatı meydana getirmeye çalışanlar tarafından 19. yüzyılın ikinci yarısında başlatılan ve tesiri kâh hararetlenip kâh sönükleşerek neredeyse 20. yüzyılın sonlarına kadar devam eden edebî münakaşanın temel problemlerinden birini teşkil etmiştir.

Bilhassa Namık Kemal'den beri muarızları gitgide artan divan edebiyatı, Batı etkisinde gelişen yeni Türk edebiyatının fikrî ve içtimai şartlarının olgunlaşmasıyla pek çok yönden tenkide uğramış; Tanzimat ile başlayan yenileşme hareketine dâhil olan ediplerce kokmaya başladığı için defnedilip ortadan kaldırılması gereken bir cenaze olarak algılanmıştır. Çünkü onlara göre hayattan kopuk, toplumsal meselelere yabancı, beşerilikten uzak, gerçekliğe kapılarını kapatmış, soyut ve klişe mazmunlara dayalı muhayyel bir edebiyat olan divan edebiyatının halk ve toplumla hiçbir bağlantısı yoktur. Bu hâliyle de teşekkül ettirilmek istenen yeni ve Avrupai bir edebiyat karşısında çoktan miadını doldurmuştur. Hayata ve gerçeklere ilgisiz olduğu düşünülerek yapılan bu şiddetli hücumların temel dayanaklarından biri edebiyatta sosyal fayda düşüncesinin gittikçe önem kazanmasıdır. Keza yeni bir edebiyat vücuda getirme düşüncesini taşıyanlara göre

edebiyatın, muhakkak toplum adına bazı sorumluluklar üstlenmesi gerekmektedir ki divan edebiyatında böyle bir sorumluluk bilincinden söz etmek mümkün değildir.

Başta Namık Kemal olmak üzere Ziya Paşa, Recaizade Mahmut Ekrem, Şahabeddin Süleyman, Ali Canip, İsmail Habip, Cenap Şahabeddin, Tevfik Fikret, M. Fuad Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Agâh Sırrı Levend gibi pek çok ismin muhtelif saiklerle katıldığı mezkûr tenkit furcasının en temel amacı divan edebiyatının tamamen ortadan kaldırılması ve hatta izlerinin dahi silinmesidir. Yapılan saldırılar eski edebiyat üzerinde ciddi tahribata yol açmış; buna mukabil divan edebiyatı, yerine yeni bir edebiyat ortaya koyma iddiasında olanların bu hususta pek başarılı olamamaları neticesinde can çekişme hâlinde de olsa soluk almaya devam etmiştir. Devrinin ruhunu yakalayamayan bir edebiyat olduğu için de eleştirilen divan şiirinin; şarap, meyhane, canan, gül, bülbül gibi klişeleri artık etkisi altına girilen Batı medeniyetinin doğurduğu yeni insan tipine ve hayat tarzına hitap edememiş; söylene söylene aşınıp köhneleşmiştir. Dolayısıyla divan edebiyatı; hayalleri, kullandığı dili, mazmunları, formları, vezni vb. bütün unsurları ile tarih sahnesinden yavaş yavaş çekilirken iç dinamiklerini kaybederek son sözlerini de sarf etmiştir. Yahya Kemal'in ifadesiyle “bir naaş nasıl yavaş yavaş solar, çürür, lîme lîme olur, bir kemik çerçevesi kalırsa Türk şiirinin de öyle, önce ruhu çekil[miş], sonra yavaş yavaş lisânı çürü[müş], vezni bozul[muş], âhengi çetrefilleş[miş]” (Beyatlı, 1984: 51) ve geriye yıllardır en usta sanatkârların dahi diriltemediği kuru bir iskelet kalmıştır.

Divan edebiyatını kıyasıyla eleştirenlerce bu ruh çekilmesi ve çürümenin en önemli sebeplerinden biri söz konusu edebiyatın gerçekle alakasız, sosyal hayata ve toplum meselelerine uzak olmasıdır. Ziya Paşa “Şiir ve İnşa” başlıklı makalesi ile Harâbât adlı antolojisinin mukaddimesinde; Namık Kemal de bilhassa Ziya Paşa'yı tenkit ettiği Tahrîb-i Harâbât ve Ta'kîb isimli eserlerinde hayat, hakikat ve insan ile bağ kuramadığını düşündükleri için divan şiirini tenkit etmişlerdir. Divan edebiyatını bir hüzün destanına (destân-ı melâl) benzeten Mahmud Nedîm, “biz de o destân-ı melâle bir mısra-ı elem ilâve etmişiz; o mısra-ı tevzin için Ahmed Paşalar, Necâtîler, Bâkîler, Fuzûlîler, Nef'îler, Nedîmler, Şeyh Gâlibler birer kelime-i keder bulmuşlar” (Özdemir, 2010: 337) dedikten sonra Bâkî'nin yalnız Sultan Süleyman'ı methettiğini, Nedîm'in de İbrahim Paşa devrinin meddahı olduğunu belirtmektedir. Akabinde yazar, eski şairlerin “hissiyat-ı milleti tebliğ ve ihsâs” edemediklerinden “şahsiyet-i milliyeyi ispat etmeye çalışmışlarsa da bu[nun] sathî” kaldığını vurgulayarak halktan ve hayattan uzak olduklarına işaret etmektedir.

Ahmed Reşîd, “tabiat-ı maddiyeden beş yüz sene zarfında mülhem olabildiğimiz hiss-i yegâne[nin] bülbül ile gül arasında münâsebet-i âşıkâne mevhumuna mahsur” kaldığını söyleyerek eski edebiyatın gerçek hayata ilgisizliğine dikkat çekmektedir (Özdemir, 2010: 346). “Zevklerini medrese ve saraylarda Acem şairlerinin divanları ile terbiye eden eski şairlerimiz[in]” her konuda halktan ayrılmayı kendilerine şeref saydıklarını düşünen Fuad Köprülü ise milletin yaşayışına uzak durdukları için “divanları dolduran yüzlerce beyit arasından mahallî bir renge ve millî hayatı yansıtacak özelliklere tesadüf etmenin çok zor olduğu” (Köprülü, 2007: 89) savını ortaya atmaktadır. Edebiyatı, “derununda tevîd ettiği cemiyetin ifadesi” olarak gören Köprülü’ye göre “muhitinin hevâ-yı temâyülâtını yaşatmak, selefleri gibi halkın ezvak ve âdâtına lâkayd kalmamak isteyen bir şair zevk-i millî” dairesinde eserler vermek mecburiyetindedir. Ancak Köprülü, Osmanlı edebiyatının ve şairlerinin birkaç eser dışında hayat ve gerçekle alakasının bulunmadığını, “onların hayat deyince etraflarındaki gerçek âlemi değil, Acem divanlarındaki ve kendi kafalarındaki muhayyel ve mücerred bir kâinatı anladıklarını” (Köprülü, 2007: 89) ileri sürmektedir. Bunun yanında “eserlerinde muhitinin hevâ-yı temâyülâtını yaşatmak, halkın ezvâk ve âdâtına lâkayd kalmamak” yolunun edebiyatımızda Nedîm tarafından açıldığını söyleyen Köprülü; İzzet Molla ve Vâsıf-ı Enderûnî tarafından devam ettirilen bu anlayışa Âkif Paşa ile Ziya Paşa’nın da dâhil edilebileceğini dile getirmektedir. Divan edebiyatının dönemini yansıt(ma)ması meselesi hakkında görüş bildiren münekkitlerin pek çoğunun aklına ilk gelen isim Nedîm olmuş; Nedîm, bahsedilen tartışmaların kilit isimlerinden biri hâline gelmiştir. Mesela Şahabeddin Süleyman, Nedîm’in Lale Devri’ni yansıttığını ifade ederken şiirlerinde “hayât-ı âsârıyla şûhîden, helvadan, neş’eden libâsa bürünmüş, ma’mafih rûhen zamanını terennüm etmiş” olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Şahabeddin Süleyman, İstanbul’un şairi olarak andığı Nedîm’i, toplumun ahvalini alay, küçümseme ve lakaytlıkla ele alan Bağdatlı Rûhî’den de üstün tutmaktadır (Özdemir, 2010: 349-351). Çünkü ona göre Bağdatlı Rûhî şiirlerinde devrini yaşatmak ve yansıtmak yerine genelgeçer ifadelerle hayattan kopuk bir tavır sergilemiştir.

Ali Canip, derunundan doğduğu milletin ahvaline kayıtsız kalan divan edebiyatının, hayat karşısındaki ilgisizliğinin sonraki nesillere de sirayet ettiğini düşünmektedir. O, Rumeli’yi kana bulayıp İstanbul kapılarına dayanan düşman ordusu karşısında “İstanbul muhitinin lâkaydiliğini”, Nedîm’in şiirlerinde gördüğü “lâkaydiliğe” dayandırmaktadır. Berhayat olsa Nedîm’in de bu duruma ses çıkarmayacağını kaydeden yazar, divan edebiyatının sosyal ve siyasi hadiseler karşısındaki ilgisizliğine dair menfi görüşlerini de

bu düşünceyle ortaya koymaktadır. Ayrıca Nedim'in, devrini yansıtamadığını iddia eden Ali Canip “Sadâbâd şairinin yarattığı bu hayâlî dünyanın bütün bir milletin hayatı olmadığını, saray hayatından mün'akis olduğunu” (Özdemir, 2010: 360) ileri sürmektedir.

Ali Emîrî, Celal Nuri'ye hitaben yazdığı “*Gazel Tarzı ve Tayyare*” başlıklı makalesinde “Ulûm ve fûnûn Avrupa'da terakkî etti, sabâh-ı ma'rifet dünyayı tuttu, cihân cihân-ı terakkî, zamân zamân-ı ulûm oldu” değerlendirmesine yer verdikten sonra “edebiyatçıların şimendifer, telefon, fotoğraf, tayyâre, telsiz telgraf vb. icatlar karşısında sessiz kalıp bunları eserlerine konu etmemelerini” (Özdemir, 2010: 354-355) şaşkınlıkla eleştirmektedir. Görüldüğü üzere Ali Emiri, yaşadığı asırda meydana gelen gelişmelerin de edebiyata yansımadığından şikâyet etmektedir. Cenap Şahabeddin de divan edebiyatının hayattan kopuk olduğunu düşünmekte ve her edebiyatın içinden doğduğu cemiyetin ahvalini tasvir ettiğini lâkin bu durumun eski edebiyatımız için geçerli olmadığını ifade etmektedir (Ünaydın, 1972: 75). Ona göre “eski edebiyatımızda, beşerî olayları ve manzaraları dört başı mamur olarak tasvir edebilen tek bir nazım” (Özdemir, 2010: 355-358) bile bulmak mümkün değildir.

Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi'nde İsmail Habip, bazı misaller istisna edildiğinde divan edebiyatının hayattan kopuk bir hüviyeti bulunduğunu söylemektedir. Edebiyât-ı kadîmenin tabiata, hayata ve kalbe bakmadığını düşünen yazar, “Onda ne yaşayan tabîat ne canlı hayât ne duyan kalb vardı. Edebiyât-ı kadîmenin tabîat tasvîri nâmına vücûda getirdiği bahâriye, şitâiye, temmûziye gibi şiirlerine bakıyoruz: Bunlarda bahâr, kış, yaz değil bahârın, kışın, yazın vesîlesiyle bulunmuş teşbîhler ve istiâreler vardır” (İsmail Habip, 1924: 65) dedikten sonra eski edebiyatın gerçek hayatla hiç alakadar olmadığını ve şairlerin, içinde yaşadıkları milleti edebiyatta yaşatmadıklarını belirtmektedir. Akabinde İsmail Habip, eski edebiyatı “dışardaki büyük ve canlı hayâtın girdapları, şâhikaları, uçurumları, milletin saâdetleri, elemeleri ve hıçkırıkları” (1924: 66) ile ilgilenmeyen ve bu yönüyle de sadece kendi içini gören penceresiz bir odaya benzetmektedir.

Agâh Sırrı Levend'e göre içtimai bir edebiyat olmayan divan edebiyatı “daima ferdî tehasşüslere yer ve değer vermiş, içtimai mevzularla alakalanmayı fazla düşünmemiştir” ve serada yetiştirilen çiçekler gibi “hemen soluverecek zannolunur; hakikî hayattan o kadar nasibi azdır” (Levend, 1984: 638, 640). Divan edebiyatında şairin, dünyanın merkezine kendisini konumlandığını ve bu sebeple “muhitini, içtimai nizamdaki bozgunluğu, ihtiyaçları, umumi hayatı gören, hatta mahallî vak'alara, velev şahsî olsun, bir ehemmiyet” veren bulunamayacağını dile getiren Abdülbaki Gölpınarlı, “Divan Edebiyatında hayat ve

hayatiyet olmadığı gibi hayata bağlılık ve yaşama ihtirası da yoktur” (1945: 38, 43) diyerek söz konusu edebiyatın içtimai hayatla bir bağlantısı bulunmadığını kaydetmiştir. Hasan Ali Yücel ise divan edebiyatının milli kültüre faydası olmadığını ve bu cihetle beşerî bir kıymeti bulunmadığını ifade etmekte; eski edebiyatın “İnsanı görüş ve gösterişte, beşer tabiatını canlı bir noktadan yakalayıp anlatacağına, dış tasvirleri ve kelime oyuncakları yaparak” (Kahraman, 1996: 306) gereksiz şeylerle uğraştığını savunmaktadır. Bu tarz indî, hakikati yansıtmayan, hasmane tenkitler 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Cumhuriyet’e geçiş ve sonrasında da güncelliğini korumuştur.

Temelde kadim-credit/eski-yeni, gelenek-modern kavramları etrafında gelişip yaklaşık bir asır devam eden bu eleştirilere karşı divan edebiyatının zannedildiği gibi hayattan ve gerçeklerden kopuk, beşerîlikten uzak olmadığını söyleyen yazar, edip ve şairler de olmuştur. Bunula birlikte önce divan edebiyatını içtimai hayatla bir alakası bulunmadığı yönünde tenkit edip daha sonra fikir değiştirenler de söz konusudur. Mesela Tanpınar’ın ifadesiyle ihtilalci bir çıkış yaptığı “Şiir ve İnşâ” başlıklı makalesi ile daha sonra hazırladığı Harâbât adlı antolojisinin mukaddimesinde yer verdiği fikirleri mukayese edildiğinde Ziya Paşa’nın, yüzünü tekrar eskiye döndüğü açıkça görülmektedir. Hatta bu tartışmaların en hararetli neferi sayılabilecek Namık Kemal dahi yirmi yıldır aleyhinde bulunduğu bu edebiyata tekrar meyledebileceğini dile getirmiştir. Örneklerinin çoğaltılması mümkün olan bu durum, yeni edebiyatı teşekkül ettirirken eski edebiyata her alanda taarruz etmenin bir mecburiyet olarak kabul edildiği dönemde yapılan tenkitlerin yalnızca karşı tarafta bir tahribat yaratmak üzere kurgulanmış perspektifler olduğunu, ilmî değil ideolijik bir mahiyet arz ettiğini göstermektedir. Bilhassa “Cumhuriyet ile birlikte bir projeye dönüşen modernleşme ve uluslaşma üzerine inşa edilen modern Türk edebiyatındaki hâkim söylemin çıkış noktası” (Örücü, 2022: 45) da yine divan edebiyatını tenkit etmek olmuştur. Mesela M. Fuad Köprülü, divan edebiyatı hakkındaki tenkitlerini “o günün politikası öyle konuşmayı gerektirdiği” (Şardağ, 1976: 3) için yaptığını yıllar sonra itiraf etmiştir.

“Eski İstanbul ve Şairlerimiz” başlıklı makalesinde Köprülü, fethin akabinde hızlı bir şekilde Türk ve Müslüman şehri hâline gelen İstanbul’un güzelliklerinin Ahmed Paşa’dan başlamak üzere pek çok şair tarafından terennüm edildiğini ifade ettikten sonra “Bazıları gazel ve kasîdelerinde İstanbul’un mesîrelerini, âlî binâlarını bostanlarını tersîm etdiler; bazıları şehrengîzler yazdılar; hattâ Latîfî gibi sanatkâr nâsirler de onun güzelliklerini tasvîre risâleler hasr ettiler” (Köprülüzâde Mehmed Fuad, 1918: 387) diyerek

divan şiiri ile gerçek hayat arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. “Eğer bugün dedelerinin ne kadar bedîa-perver olduğunu anlamak isteyen kadir-şinâs bir” araştırmacı çıkacak olursa zikredilenler gibi bütün edebî vesikalara dayanarak İstanbul’un her devredeki güzelliklerini ayrı ayrı ortaya koyabileceğini de sözlerine ilave eden yazar, böylelikle divan şiirine devrinin içtimai durumunu aksettiren bir kaynak hüviyeti atfetmektedir. Hayat Mecmuası’da yayımlanan “*Onuncu Asır Hayâtına Âid Vesîkalar*” adlı makalesinde M. Fuad Köprülü, eski dönemlerdeki “Türk âdât ve ahlâkını gösteren eserler arasında, şimdiye kadar, müverrihlerin ehemmiyet vermedikleri birtakım seyahatnâmeler, sûrnâmeler, vilâdetnâmeler, şehrengîzler, mesnevi tarzında manzûm ve mahallî hikâyeler, şiir mecmû‘aları ...” bulunduğunu ve bunların “içtimâ’î hayâtın tekâmülünü anlamak için en mükemmel menba hükmünde” (Köprülüzâde Mehmed Fuad, 1926: 2) olduğunu söylemektedir. Bu değerlendirmeler Köprülü’nün, daha önce divan edebiyatının sosyal hayattan kopuk olduğu yönündeki görüşünü aksi yönde yenilediğini göstermektedir.

Edebiyatı hayatın akisleri olarak gören İsmail Habip, eski edebiyatın da altı yedi asır boyunca bir hayatı ifade ettiğini “yalnız muayyen bir tabakanın değil, muayyen bir hayâtın edebiyatı olduğu içindir ki hayâtiyet sâhibi oldu ve bu hayâtiyet kudretiyle altı yedi asır yaşattığı o hayât yaşadığı müddetçe devam etti” (1924: 33) diyerek anlattıktan sonra eski edebiyatı “en tabî’î bir edebiyat” olarak nitelemektedir. Divan edebiyatını, içinde bulunulan şartlara göre hayatı ifade etme kabiliyeti bakımından Türk milletinin en büyük şereflerinden biri olarak kabul eden yazar, “milletimizin askerî zaferleriyle, yetiştirdiği büyük kumandanlarıyla, yarattığı mimârî âbideleriyle nasıl övünüyorsak” bu edebiyatla da öyle iftihar etmek gerektiğini düşünmektedir. Nitekim “Fuzûlî, Bağdat Köşkü kadar derin bir âbide; Nef’î, Süleymâniye kubbesi kadar mu‘azzam bir varlık; Nedîm, Ahmed-i Sâlis Çeşmesi kadar ince bir bedî‘adır” (İsmail Habip, 1924: 33-34) ki devirlerinin hayatını en güzel şekilde yansıtır. İsmail Habip, “parçalanan bulutlar arasından yer yer engin ve mavi semânın görülmesi gibi” eski edebiyatın da zaman zaman mensup olduğu devirlerin manzaralarını ve ruhlarını aksettirdiği; dolayısıyla onu saraya, meye, muğbeçeye yahut tasavvufa indirgeyerek başka hiçbir hususiyetinin bulunmadığına hükmetmenin doğru olmayacağı kanısındadır. Yazara göre devrinin kıskançlıklarını, haset ve fesatlıklarını, ediplerin rekabet duygusuyla çevirdiği fırıldakları saf ve samimi bir dil ile anlatan Şeyhî’nin Harnâme’si; Çelebi Mehmed döneminin işret âlemlerini terennüm eden Ahmed-i Dâ’î’nin gazelleri; zamanının ihtişamını ağırbaşlı bir ahenk ve mağrur bir eda ile ifade eden Bâkî’nin meşhur mersiyesi; Dicle’nin mahmur akışını kelimelerle resmeden

Fuzûlî'nin gazelleri; Murâd-ı Râbî devrinin kulakları dolduran velvelesini haykıran Nef'î'nin kasideleri; Bağdat'ın hayatından canlı manzaralar sunan Rûhî'nin divanı; “zamanının bütün fikirlerini, ahlâk telakkîlerini, o zamânın itikâdlarını, âdâb-ı terbiyeyi, riâyet edilecek düstûrları, hülâsa devrin manevî mâhiyetini” söze döken Nâbî'nin Hayriye'si; “Divan edebiyatının zamânlarını aksettirmek itibâriyle en kıymetli misâllerini[n]” bulunduğu Nedîm'in divanı (İsmail Habip, 1924: 37-38) ve daha bunun gibi pek çok örnek söz konusu edebiyat ile içtimai hayat arasındaki ilişkileri açık bir şekilde göstermektedir.

Ahmet Haşim, Ruşen Eşref Ünaydın tarafından hazırlanan -devrin meşhur şair, edip ve mütefekkirleri ile gerçekleştirilen röportajlardan müteşekkil- *Diyorlar ki* adlı eserde yer alan mülakatında eski şairlerin şiirleri dikkatle okunursa “kendilerinin hususiyetlerini, zamanlarındaki sedirin, iskemlelerin ve lambanın şekline, eğlencelerinin nelerden ibaret olduğuna hatta çiçeklerinin cinsine kadar, her türlü özelliklerini bu şiirlerden” (1972: 264) anlayabilmenin mümkün olduğunu ve onların hayatları ile şiirleri arasında sıkı bir bağ bulunduğunu ifade etmektedir.

Divan edebiyatını, yeni edebiyattan evvel ruhu bütün bir cemiyet olan vücuda benzeten Yahya Kemal, eski şairleri de milli hayatın şahidi olarak tavsif etmektedir. O, padişahтан serdara kadar bütün şahsiyetleri yaşatan bu şairlere mimarın; inşa ettiği cami ve mescitlerin, saray ve hanların, medrese ve çeşmelerin cephelerinde bir yer ayırdığını ve daha sonra taşçının kitabe taşını kestiğini, hattatın kitabeyi yazdığını, hakkâkın da oyduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla şairlerin bütün sanatlara bağlı olduğunu beyan eden Yahya Kemal, yazılan divanların hattata verildiğini, hattatın da o divandan talik hattın kıvraklığı sayesinde bir sanat eseri meydana getirdiğini, bu eserin de mücellit ile müzehhibin dokunuşlarıyla serapa gözleri kamaştıran bir şahesere dönüştüğünü söylemektedir. “Şâirin dîvânındaki şarkıları bestekâr birer makamdan besteliyor, Boğaziçi yalılarını, Rumeli ve Anadolu'nun konaklarını neş'eden mestediyordu; gazellerini hânende Kâğıthâne'nin ve Osmanlı ülkesinin Budin'den Mısır'a kadar, semâsına yükseltiyordu” (1984: 53) diyen Yahya Kemal, bütün bu söyledikleriyle genelde divan edebiyatının özelde de eski şairlerin içtimai hayatla ne derece iç içe olduklarını ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla Yahya Kemal hem divan edebiyatını hem de divan şairlerini bütün sanatlara ve hayata sıkı bağlarla bağlı, içinde yaşadığı cemiyetin sarih bir timsali olarak görmektedir.

Agâh Sırrı Levend de divan edebiyatının içtimai hayata ilgisiz olduğu minvalindeki fikirlerini değiştirenler safında yer almaktadır. Yazar, atalarımızın eski divanlar ile

hamselerin küflü sayfalarında kıyafetleri, düşünceleri, yaşayışları, gelenek ve görenekleri ile yeniden canlanabileceği görüşünü taşımaktadır. Levend, divan edebiyatı mahsullerinde kadınlar tarafından yüze sürülen allıklar ve kaşa çekilen rastıkların cinsine, giysilerin biçim ve rengine, ziyafetlerde yenilen yemeklerle içilen içeceklerin çeşidine varıncaya kadar sosyal hayatın hemen her ayrıntısına dair bilgiye yer verildiğine değinmektedir. Katı kalıplar çerçevesinde dahi olsa eski hayatı bütün canlılığı ile divan şiirinde bulmanın mümkün olduğuna da vurgu yapan yazar, bu hususa Sâbit'in ramazaniye türündeki kasidesini misal getirmektedir. “Elde tesbih cami cami dolaşan sofuları, çatık kaşlı tiryakileri, iftar tabaklarıyla bezenmiş sofraları, geceleri sahura dek süren sohbetleri, minareler arasına kurulan mahyaları, mâni söyleyen bekçileri ile o devrin dinî hayatını[n]” (Levend, 2008: 53) ve daha pek çok hususiyetinin, bahsedilen şiir özelinde Divan şiirinin hemen tüm ürünlerinde temaşa edilebileceğine hükmetmektedir.

Osmanlı edebiyatı hakkında dikkate değer çalışmaları ile literatüre mühim katkılar yapan Batılı araştırmacı Walter G. Andrews de “Osmanlı divan şiirinin, yaklaşık beş yüzyıl boyunca serpilip gelişmesine kaynaklık eden başlıca şey[in], bu şiirin geniş bir kitlenin ilgilendiği önemli konuları akıcı, anlamlı ve dolaysız bir biçimde dile getirmesi” (2014: 32) olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla yazar, divan şiirinin gerçek hayattan kopuk olduğu düşüncesinin aksine kendisini meydana getiren kültürün ve toplumun yaşamı ile her türlü alışverişi bulunduğunu kesin bir şekilde dile getirmektedir.

Divan edebiyatı tartışmalarının bir boyutunu oluşturan hayattan kopukluk, beşerilikten uzaklık, içtimai hayatı yansıtmama gibi düşünceler, Tanzimat döneminden Cumhuriyet'in ilk yarım asrını da kapsayacak şekilde edebî hayatta varlığını devam ettirmiştir. Mezkûr münakaşaların mahiyeti hakkında bir fikir verebilmek adına ortaya atılan olumlu ve olumsuz görüşlerin bazılarına¹ değinilmiştir. Çağın sosyal ve edebî şartları, toplumun dış etkilerle değişip dönüşmesi, siyasetin edebiyata yön vermesi, değişen rejimin yeni paradigmaları vb. pek çok saik bahsedilen eleştirilerin temelini teşkil etmiş; ancak son yıllara kadar yapılan ilmî çalışmalar neticesinde bu eleştirilerin indî ve yersiz olduğu bilimsel veriler ışığında kanıtlanmıştır.

Divan edebiyatında sosyal hayat çalışmaları divan tahlilleri içinde “içtimai hayat” veya “cemiyyet, cemiyyet hayatı” gibi başlıklar altında yapılan incelemelerle başlamıştır.

¹ Divan edebiyatı tartışmalarının tarihî seyri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kahraman, 1996; Erbay, 1997; Özdemir, 2010. Divan edebiyatı eleştirilerinin 1860-1970 yılları arasındaki serencamı hakkında bütünlüklü bir değerlendirme için bk. Özücü, 2022.

Bunun yanında divanlardan hareketle sosyal hayatın bir veçhesine odaklanan “maddi kültür” çalışmaları da ortaya konulmuştur. Mehmed Çavuşoğlu’nun, doktora tezi olarak hazırladığı *Necâtî Bey Divânı’nın Tahlili* isimli çalışmasında yer verdiği “Necâtî Bey Divanında Cemiyet” başlıklı bölüm, sonraki çalışmalara da örnek teşkil etmiştir. Bu çalışmayı müteakip yapılan *Ahmed Paşa’nın Şiir Dünyası*, *Hayâlî Bey Divanı Tahlili*, *Nev’î Divanı Tahlili* vb. pek çok tahlil çalışmasında ele alınan divanlardan hareketle devrinin cemiyet hayatına yer verilmeye çalışılmıştır. Divan edebiyatında sosyal hayat konulu ilk müstakil çalışma ise Vildan Serdaroğlu Coşkun tarafından hazırlanan ve *Sosyal Hayat Işığında Zâtî Divanı* (2001) adıyla kitaplaştırılan doktora tezidir. Akabinde Özge Öztekin’in *XVIII Yüzyıl Divan Şiirinde Toplumsal Hayatın İzleri* (2004); Ömer Özkan’ın *Divan Şiirinde Sosyal Hayat (XIV. ve XV. Yüzyıl)* (2005); Neslihan İlknur Keskin’in *Sosyal Hayatın 17. Yüzyıl Dîvân Şiirine Yansımaları ve Anlam Çerçevesi* (2009) adlı doktora tezlerinde sosyal hayatın Divan şiirindeki akisleri -16. asır haricinde- 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar asır asır ele alınarak ana hatları ve ayrıntılarıyla tespit edilmiştir. Bunun yanında 16. yüzyıl şairlerinin pek çoğunun divanı da sosyal hayat mihverinde yüksek lisans ve doktora tezlerine konu olmuştur. Bunlara Fatma Meliha Şen’in *Tâcizâde Cafer Çelebi Dîvânı’nda XV. ve XVI. Yüzyıl Toplum Hayatı* (2002); Beyhan Kesik’in *Fuzuli’nin Türkçe Divanı’nda Din ve Toplum Telakkileri* (2004); Esmâ Şahin’in *Bâkî Divanı’na Göre 16. Yüzyıl Osmanlı Toplum Hayatı* (2011); İbrahim Ethem Buyruk’un *Bağdatlı Rûhî Divanı’nda Sosyal Hayat* (2015); Armağan Zöhre’nin *Muhibbî Dîvânı’nda Sosyal Hayat* (2016) başlıklı doktora tezleri ile Yahyâ Bey (Özaygen, 1996), Bâkî (Çarlıoğlu, 2011), Cinânî (Artukoğlu, 2012), Ravzî (Deniz, 2019), Emrî (Küçük, 2021), Kara Fazlî (Görgünoğlu, 2022), Rumelili Za‘îfî (Aysan, 2022), Gelibolulu Sürûrî (Gürdap, 2023) gibi 16. yüzyıl şairlerinin divanları üzerine hazırlanan yüksek lisans tezlerini örnek vermek mümkündür. Her yüzyıldan pek çok şairin divanı da sosyal hayat noktasında gerek tezlere gerekse kitap, makale vb. bilimsel çalışmalara konu edilmiştir. Sosyal hayatla ilgili bir konu ya da meselenin ele alındığı çalışmalar da yapılmıştır². Dolayısıyla büyük bir yekûna ulaşan bu çalışmalar, Divan edebiyatında hemen her şairi besleyen en önemli kaynaklardan birinin de sosyal hayat olduğunu ortaya koymaktadır.

Osmanlı toplumunu, içtimai ve ferdî yaşamını şekillendiren kültürel, ekonomik, dinî, askerî vb. her türlü durum, olgu, değer, pratik; divan şairinin muhayyile süzgecinden geçerek edebiyata ve özellikle şiire malzeme edilmiştir. Gerçeği şiir diliyle anlatan (Dilçin,

² Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Şen, 2007.

2011: 196) divan şairleri, dış dünyayı ve içinde bulundukları hayatı bir müverrih gibi sadece tespit edip kayıt altına almak yerine geleneğin belirlediği estetik değerler ve hayal dünyalarının kuvveti nispetinde değiştirip dönüştürerek işlemişlerdir. Keza aksi yapılmış olsa vesika değeri artan metinlerin edebî kıymeti düşeceği için belki de sanatsal bir faaliyetin varlığını dahi tartışmak gerekecektir. Malum olduğu üzere Osmanlı döneminde manzum olarak tarihî veya didaktik mahiyette birçok metin kaleme alınmış; bunların pek çoğu estetik gaye gütmeyi için sadece vezin ipliğine dizilmiş sözler olarak değerlendirilmiştir. Çünkü edebiyat, “insanın dünya ve hayat görüşünün, kültür ve bilgi birikiminin, dış dünyadan, çevresinden ve iç dünyasından aldığı duyumların (ihlas) objektif âlemden estetik bir hüviyet kazanması olayıdır” (Doğan, 2011: 13). Dolayısıyla sosyal hayattan elde edilen bir bilgi yahut tedai sosyal tarihe dair küçük bir not olmaktan çıkıp edebîleşme sürecinde şairin muhayyilesinde birtakım ameliyelerden geçerek estetik bir şekle girmektedir. Geleneğin müesseseseleşmiş mecburiyetlerini de dikkate alarak yapılan bu işlemler sonucunda mahallî ve folklorik unsurların mazmuna dönüştürüldüğü görülmektedir. Bu noktada dil ve dilin ifade imkânları son derece önem kazanmaktadır. Dil vasıtasıyla maddi ve manevi unsurların estetik bir zeminde buluşması neticesinde edebîlik vasfını elde eden metinler, “lisanda hüviyet kazanan ve kendini ifade eden fikir, düşünce, duygu, inanç, ahlâk, sosyal hayat, örf, âdet, folklor gibi toplumumuza has olan orijinal kültür unsurlarının” (Doğan, 2011: 13) taşıyıcısı konumundadır. Bu minvalde Osmanlı sosyal hayatıyla ilgili dönemin kaynaklarında yahut daha sonra yapılan çalışmalarda bulunmayan pek çok hususun, edebî metinlerden hareketle tespit ve tahlil edilebileceği de muhtemeldir. Zira divan şairleri, kullanacakları malzemenin şiire aktarılması yahut şiirleştirilmesi noktasında bazı estetik kaidelere bağlı kalsa da bunların seçiminde sonsuz bir özgürlüğe sahiptir (Dilçin, 2011: 196) ki mevzubahis serbestlik hayata dair hemen her şeyin şiirleştirilebilmesine olanak sağlamaktadır.

Divan şiirini/şairini besleyen ana damarlardan biri olan sosyal hayat; devrin giyim kuşamı, yeme içme kültürü, ulaşım ve haberleşme yöntemleri, yerleşim merkezleri, eğlence ve şenlikleri, sportif aktiviteleri, modaları, musiki kültürü, gelenekleri, inanışları, teknolojisi, sağlık uygulamaları, mesleki faaliyetleri, vazife tayin ve azilleri, gündelik hayatta kullanılan aletleri gibi insan hayatının her alanına dair bilgi birikimi ile edebî eserlerde kendine yer bulmuştur. Zamanın şartlarına göre sürekli değişim ve dönüşüm geçirerek daima güncelliğini koruyan sosyal hayat unsurlarına muhtelif etki ve gereksinimler sonucu meydana gelen yeni öğelerin dâhil olduğundan da bahsetmek

gerekir. Nitekim sosyal hayatın tezahür alanı olan toplum da her an kendini yenileyen bir organizma gibidir ve bu yönüyle edebiyata devamlı olarak yeni malzemeler/hayaller sunabilme potansiyeline sahiptir. Denebilir ki gündelik hayattan, çevreden gelenek, inanış vb. unsurlardan bazı kesitler katarak eserlerine canlılık kazandırmanın sırrını keşfeden divan şairleri bu sayede Osmanlı toplumunun gündelik hayatını yaklaşık altı asır boyunca boşluk bırakmayacak derecede ayrıntılı bir şekilde terennüm etmişlerdir. Önce bazı çağrışım ve imajlar hâlinde özellikle gazel ve kasidelerin bir veya birkaç beytinde kendini gösteren sosyal hayat sahneleri daha sonra şiirlerin geneline yayılmaya başlamış, hatta yerli konular çerçevesinde kaleme alınan mesnevilerin realist tasvirlerinde uzun uzadıya işlenmiştir (Şentürk, 1993a: 175; Şentürk, 1993b: 211). Şairler, baharın gelişyle gülün açılması veya ramazan sonunda bayram hilalinin görülmesi gibi hadiseleri tasvir ettikleri “gül” ve “hilal” redifli kasidelerinde devlete, saraya ve orduya ilişkin kimi kavramları; toplum ve günlük yaşama dair mevzuları; muhtelif disiplinlerin terimlerini; gelenek, görenek ve inançlarla ilgili uygulamaları; tabiat ve çeşitli nesnelerle alakalı durumları ve buna benzer her şeyi, işledikleri konuya müşahhas bir arka plan oluşturacak şekilde tanzim ederek duygu ve düşüncelerini bir tür izlenimci bakış açısıyla ifade etmişlerdir. Bu hususiyet, divan şiirinin gerçeklikten kopuk mücerret ve şairane anlatımlarla dolu olduğu yanılgısını doğurmuş; şiirlerde yapılan tasvirlerin toplumsal hayatı yansıtan gerçekçi fotoğraf kareleri olabileceği düşünülmemiştir (Dilçin, 2011: 218). Kaldı ki özellikle 18. asır ve sonrasında şiire giren nesnelerin öz niteliklerini daha fazla muhafaza etmeye başladığı da görülmektedir (Özgül, 2006: 342). Dolayısıyla döneminin sosyokültürel yapısını yansıtmaya kabiliyetine sahip olan bu metinlerin, estetik değerleri yanında her dönem için birer vesika kıymetini de haiz olduğunu göz önünde bulundurarak değerlendirilmesi elzemdir.

Divan şiirinin hemen bütün nazım şekilleri ile tatbik edilen manzum tarih düşürme geleneği³, sosyal hayatın edebî metinlerde makes bulmasının en önemli yollarından biri olmuştur. Türk edebiyatında 14. yüzyıldan itibaren örnekleri görülmeye başlayan bu gelenek hassaten 18. asırda altın çağını yaşamıştır. Ahmed Paşa’dan beri divan teşrifatında yer alan manzum tarihler önemli veya önemsiz akla gelebilecek her konuda kaleme alınmıştır: Tahta çıkma, sünnet, doğum, ölüm, evlilik, fetih, askerî ve siyasi gelişmeler, ordunun/donanmanın savaşa gidip muzaffer olarak geri dönmesi, sakal bırakma, intihar, hırsızlık, bir suçlunun yakalanması, devlete isyan edenlerin cezalandırılması, tayinler ve

³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Karabey, 2015; Yakıt, 2017.

aziller, salgın hastalıklar, padişahların atış faaliyetleri, biniş ve nakl-i hümayunlar, devrin muhtelif yapılarının inşası yahut tamir ve tadilatı, bir hayvanın ölümü vb. Eski edebiyatın çöküş devresini idrak ettiği 19. yüzyılda da parlak devrini Keçecizade İzzet Molla, Ayıntablı Aynî, Zîver Paşa, Enderunlu Vâsıf, Refî‘-i Kâlâyî gibi şairlerin divanlarında sürdüren tarih manzumeleri, dönemin hayatını resim albümü gibi canlı bir şekilde aksettirmektedir. On dokuzuncu asırda kaleme alınan tarih manzumeleri asgaride kalan şiir vasıflarıyla sosyal hayat bakımından da âdeta “manzum birinci sahîfe haberi” (Özgül, 2013: 13) gibidir. Bu bakımdan divanların da içinde sosyal hayatla ilgili zengin belgelerin bulunduğu birer evrak torbasına (Koçu, 2015: 36) dönüştüğünü söylemek mümkündür.

Belli bir konu hakkında kaleme alınan şiirler veya eserler, sosyal hayat ile divan edebiyatı arasındaki bağın en fazla müşahede edildiği unsurlardandır. İşlediği konuya göre muhtelif isimlerle anılan türler, “nispeten sabit metinsel uzlaşımlar/teamüller kümesidir. Ancak bu teamüller, tarih ve toplum dışı bir yerde oluşmazlar; içinde bulunulan toplumun makbul saydığı çeşitli etkinliklerle ilişkilidirler; bu etkinlikler tarafından oluşturulurlar, aynı zamanda bu etkinlikleri oluştururlar” (Altuğ, 2009: 35). Çünkü hayatla karmaşık yollardan bir etkileşim içinde bulunan şiirin “ağırlık merkezi, içinde üretildiği kültürün ve zamanın ruhsal, toplumsal yapısına, piyasasına, ekonomisine vb. uygun düşen biçimlere ve türlere, dile, sözcük dağarcığına, mecazlara ve temalara doğru kayar” (Andrews, 2018: 397). Divan edebiyatında da pek çok tür, sosyal hayat ve toplumsal olanla doğrudan ilişki içindedir.

“Münacatlarla tevhitlerde, ellerini göklere kaldırmış tevekkül içinde yalvaran müminler; övgülerde, umduğu ihsanın ağırlığı altında gururu ezilen şairin göklere çıkardığı padişahlar, vezirler ve çeşitli insanlar; gazellerde, beyitler üzerinde bir kuyumcu gibi işleyen “ma’rifet-perdazlar”; gazâ-nâmelerde, şahlanan atları üstünde yalın kılıç düşmana saldıran kahramanlar; şehir-engizlerde, al yanaklı, ceylan gözlü, kâküllü dilberler; sur-nâmelerde, alayları, armağanları, ihsanları, şölenleri, hokkabazları ile geceli gündüzlü haftalarca süren düğünler; klasik hikâyelerde efsaneleştirilmiş hayat sahneleri içinde beceriksiz ya da atılğan âşıklar; yerli hikâyelerde, feraceleri, yaşmakları ve hotozları ile kenarın dilberleri yanında, kavukları, binişleri, çedik papuçlarıyla İstanbul’un çelebileri, alay alay gözümüzün önünde geçit resmi yaparlar” (Levend, 2008: 53).

Ayrıca ramazan ayının insanlar üzerinde oluşturduğu dinî ve içtimai tesirlerin renkli bir şekilde tasvir edildiği ramazâniyeler; Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı'nın gelişiyile toplumun her kesiminde yaşanan sevinç ile yapılan eğlenceler ve bu eğlenceler için tanzim edilen bayram yerlerinin canlı bir biçimde anlatıldığı, mahallî unsurların ayrıntılı olarak resmedildiği îdiyeler; devletler arasındaki savaşların sona erip barış anlaşmalarının yapılmasından duyulan mutluluğu ifade eden sulhiyeler; nevrüz ile baharın gelişini, bir bayram olarak nevrüzün önemini, padişah tarafından nevrüzde hediyeler dağıtılmasını, kırlarda yapılan eğlenceleri ve daha pek çok hususiyeti kaydeden bahâriye ve nevrûziyeler; yaz mevsiminin en sıcak ayı olan temmuzun insanları bezdiren hararetini söz konusu eden temmûziyeler; ferdin veya toplumun çeşitli taraflarındaki bozuklukları eleştiren hicviyeler; içki meclislerinin tertibat ve teşrifatı ile içki çeşitleri ve aletlerinden bahseden sâkinâmeler; şehirleri güzellikleri, olumsuzlukları, meşhur hususiyetleri gibi muhtelif yönlerden ele alan bilâdiyeler; şehzadelerin tahta çıkışı ve bu vesile ile yapılan törenleri, dağıtılan bahşişleri konu eden cülûsiyeler; hem Ahi teşkilatının kuruluşu, yapısı ve işleyişi ile uyulması gereken kaideleri hakkında bilgi veren hem de esnaflık faaliyetleri ile adabını ortaya koyarak döneminin içtimai yaşamına dair önemli bilgiler sunan fütüvvetnameler; hamamda görülen bir güzeli, hamamı ve hamam eğlencelerini betimleyen hammâmîyeler; çeşitli veçheleriyle kahveyi ve bu içeceğin toplum üzerindeki etkisini söz konusu eden kahvenâmeler; vefat eden bir kimsenin arkasından duyulan üzüntüyü dile getiren mersiyeler gibi pek çok tür, farklı yönlerden Osmanlı sosyal hayatını teferruatlı bir şekilde terennüm etmiştir.

On beşinci yüzyıldan itibaren atasözleri ve deyimlerin edebî üretimde yer alması ile kendini göstermeye başlayan ve daha sonra hece ölçüsüyle şiir yazma, halk şiiri formlarını kullanma, muhtevada yerli unsurlara meyletme şeklinde devam eden mahallî/folklorik üslup, bilinçli yahut bilinçsiz bir gayret hâlinde zaman zaman ön plana çıkarak veya silikleşerek her dönemde mevcudiyetini muhafaza etmiş ve klasik edebiyatın millî hüviyet kazanmasında önemli bir rol oynamıştır. Hassaten 18. yüzyılda daha belirgin bir hâl alarak devrin hâkim vasıflarından biri olmuş; biçimde başlayıp öze sinmiştir. “Sâbit'te bir tutku hâline gelen halk zevkinin dili ve hayat tarzıyla şiire taşınması” (Horata, 2015: 61), pek çok 18. yüzyıl şairinin temel amaçlarından biri hâline gelmiş ve bu durum 19. yüzyılda artarak devam etmiştir. Geleneğin tespit ve tahkim ettiği sınırlar dâhilinde gelişim ve değişimini gerçekleştirebilen klasik şiir, mahallîleşmenin “asırlar içinde ağır bir yürüyüşle farkına varılmadan geleneğe ilave ettiği” (Akün, 2014: 153) unsurlar sayesinde hem

muhteva zenginliği kazanmış hem de toplum hayatını estetik bir forma dönüştürerek ele almıştır.

Bir yandan mahallî kültürel değerlerin önem kazandığı öbür yandan devletin kültürel değerlerinin mühim değişimler geçirdiği 18. yüzyıl, ayanlar ile taşradan gelen yöneticilerin tesiriyle başkalaşan şehirli zevklerin, “taşralı sanatkârlara ve onların sanat anlayışlarına samimi bir yakınlaşmanın doğması ile yeniden biçimlen[diği]” (Özgül, 2006: 279) bir dönemdir. Dolayısıyla bu yüzyılın şiirinde görülen dil ve tema değişiminin en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilen mahallîleşme; şairlerin, yöresel kültürlerini şiirlerine yansıtma ve İstanbul’un folklorik unsurları etrafında birleşmesi anlamına gelmektedir. “İstanbul’un güzellikleri, eğlence anlayışı, mesireleri, insan skalası, ev ve sokak hayatı, insani münasebetleri, gelenek ve görenekleri gibi pek çok tematik malzeme Osmanlı şiirinin bir müşteregi hâlini alır; İstanbul’un mahallî realitelerini aksettiren temaların taşraya doğru yayılmağa başladığı gözlenir” (Özgül, 2006: 279-280).

Klasik edebiyatta şiirlerin çoğunun şehirlileştiğini, şehrin büyük bir bölümünün de şiirleştiğini ifade eden Walter G. Andrews, şiirde açıkça tasvir edilen ortamların İstanbul rengini taşıyan şehirli bir hava sunduğunu ve sular, kaynaklar, çeşmeler, meclisler, bahçeler, kubbeli binalar, anıtlar gibi tüm unsurların şiirleşmiş şehir hayatına işaret ettiğini vurgulamaktadır (2014: 127). Akabinde yazar, şiirde sürekli kullanılan imgeler sayesinde şehrin bir anlamda şiirin aynası hâline geldiği düşüncesinden hareketle sosyal hayatta belirgin bir şekilde yansıtılan şiirsel imgelerin, İstanbul’a hem kamusal hem de özel bahçelerle dolu bir şehir hüviyeti kazandırdığını ifade etmektedir. “Ayrıca şehir giderek daha fazla şiirleşince bahçe göndermeleri de giderek mecazi olmaktan çıkmış, şehri daha dolaysız bir şekilde imlemeye başlamıştır. Şiir geleneği yarattığı simgelerle toplumsal bağlamı etkiler, söz konusu simgeler de davranışlar üzerinde etkili olur” (2014: 128). Dolayısıyla divan şiirinin hem sosyal hayatı şekillendiren hem de sosyal hayat unsurları etrafında teşekkül eden bir yapıya sahip olduğunu düşünmek mümkündür.

Ahmet Hamdi Tanpınar da bu edebiyatın, “İstanbul ve İstanbul sayfileri dışında bize ait şeylerden âdeta sakın[dığını]” (2001: 5) söylerken zımnen İstanbul’un ve İstanbul hayatının divan şiiri üzerindeki tahakkümüne işaret etmektedir. İstanbul’un müşahhas bir coğrafya olarak algılanmasını sağlayan mahallî malzemenin reelleşmesi ile muhayyel bir şehrin/coğrafyanın ete kemiğe büründüğü görülmektedir. Bu düşüncüyü, imparatorluğun bütün coğrafyasına teşmil etmek de mümkündür. Daha evvel belli kalıplar çerçevesinde idealleştirilerek şiire konu edilen Osmanlı coğrafyası, özellikle 18. yüzyılda gerçek

manasıyla her yönden şiire taşınmış; bu hususiyet 19. yüzyılda da devam etmiştir. Mahallîleşmeyle birlikte “bir taraftan İstanbul merkezli bir gerçekleşmiş ütopya ideali kurgulanmaya çalışılırken, bir taraftan da gerçek mekânlarda dolaşan gerçek insanların, gerçekliği içinde süfliliği ve zaafı da barındıran şiiri yazılmaya başlanır” (Özgül, 2006: 280). Bu minvalde Tanpınar, 19. yüzyılda sanki insan yerine aruz vezninin bizzat kendisinin ortada dolaşarak halk ağzından ve hayattan topladığı ifadeleri küçük ve manasız oyunlarla (2001: 77) da olsa şiire taşıdığını ifade ederken gerçek insanın şiire konu edilmesine de dikkat çekmektedir.

Poetik anlayışın artık ideal olan yerine realiteyi öncelemesi ise klasik şiirde tematik çöküşü imleyen bir bozulma olarak düşünülmüştür (Özgül, 2006: 280). İmparatorluğun “en uzun asrında” bütün pınarları kuruyan klasik şiir; “hamlesini yöneltecek, dağınık tecrübelerine düzen verecek ana fikirden mahrum olduğu için bayağılıktan öteye geçemeyen bir realizm ve yerlilik zevki, daha ziyade değerlerin zayıflamasından gelen bir sensualité (şehvet) teşhiri, söyleyecek hiçbir şeyi olmayan insanların vakit geçirmek için konuşmasını andıran yarenlik edâsı” (Tanpınar, 2001: 77) gibi bozulan tarafları itibarıyla gelenek nazarında çözülmüş olsa da devrin sosyal hayatını aksettirmesi bakımından her zamankinden daha zengin bir vesika değeri kazanmıştır. Zira estetik değeri düşen metinlerin bir vesika olarak kıymeti artmıştır. Dönemin şair profili yeni hayal ve mazmun üretecek istidada sahip olmadığından veya her geçen gün yaşama ümidini yitiren eski edebiyatı canlandırmaya gücü yetmediğinden etrafta müşahade ettikleri durum ve hadiseleri şiire konu etmiş; gündelik hayat içinde buldukları malzemeyi mazmunlaştırmaya çalışmışlardır.

Özellikle 18. yüzyılın sonlarına doğru hız kazanan mahallîleşme çabaları, 19. asır edebiyatında da aynı nispette etkili olmuş; sosyal hayata dair akla gelebilecek hemen her mevzu şiire girmiştir. Bu döneme kadar “daha ziyade bir nevi tecessüs ve maharet gösterme hevesiyle gidilen ve bir yığın mısra temrinlerine yol açan halk kaynakları -dil, hayat şekli, pittoresk- şiirin hemen bütünü” (Tanpınar, 2001: 79) kaplamış; hatta daha ileri giderek orta insanın çeşitli yönlerden tasvirini yapmıştır. Bununla beraber “bağlı olduğu muhitten de teşvik gören bir nevi lâübâli saray kroniği” (Tanpınar, 2001: 80) hâline gelen birçok divanı, “bazan çok hususi çalışma ve işlerin, bazan günlük hayatın lugatı ile bir nevi hikâye malzemesini de içine al[an]” şiirlerin doldurduğundan da bahsetmek gerekir. Kronikleşen şiir propaganda aracına dönüşerek bir tür “angaje edebiyatın” teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Hususen müceddit padişah II. Mahmud’un, “gelenekli

kültürün taşlarını yerinden oynatan meselelerde şairlerin yardımına sıkça müracaat edişi bilinçli bir tercihtir. Resim, müzik ve mimari yanında, maddi kültür ürünlerindeki asrileşme için de şiirin kılavuzluğundan yararlanır” (Özgül, 2013: 4).

Batılılaşma yolunda önemli adımlar atan sultanın resim sanatına önem verdiği ve kısa zamanda kışlalar, sarayın kabul salonları, savaş gemileri, devlet daireleri vb. bütün devlet mekânları padişah portreleriyle donatıldığı bilinmektedir. Ayrıca hediyelik eşyalar üzerine yaptırılan sultan portreleri de birer imtiyaz ve iltifat göstergesi olmuştur. Kendilerine “tasvîr-i hümayûn” hediye edilen şairler ise bu iltifata teşekkür kabilinden şiirlerle mukabele ederken hem sultanın yeniliklerini benimsetmek hem portrelerle ilgili tasvirî bilgiler vermek hem de hayalî olanın yerine mevcudu tanıtmak gibi birçok işlevi bir arada gerçekleştirmektedir. Bestekâr olan II. Mahmud, müziğe de çok önem vermiş; devrilen kazanın ocakla birlikte mehterhaneyi dahi harap etmesi neticesinde Mızıkâ-i Hümayun’u kurmuştur. Doğu ve Batı müziklerini birlikte icra edebilecek fonksiyonel bir bando kurma amacını güden sultan, bu sayede iki müzik tarzının senteziyle yeni Osmanlı kulağını icat etme düşüncesini de gerçekleştirmek istemiştir. Teşkilatın başına getirilen Giuseppe Donizetti ise ilk olarak zurna, nakkare, kös gibi geleneksel çalgılar yerine flüt, fagot, keman, trambon, klarnet, serpantin gibi yeni müzik aletleri sipariş etmiştir. Sultanın saraydan çıkışlarında ona özel bestelediği marşı (Mahmûdiye Marşı) çalan Donizetti, ahali arasında da Bellini gibi muhtelif bestecilerden eserler icra etmiştir. Halkın söz konusu yeni müzik aletlerini benimsemesinde bu herkese açık konserler kadar şairlerin şiirlerinde birer benzetmelik hâlinde kullanmaları da önemli bir paya sahiptir. Şairler, şiire dâhil ettikleri şeyleri bir yandan kalabalık kitlelere benimsetme bilinciyle hareket ederken öte yandan da şiirsel anlamlar kazandırarak mazmunlaştırmaya gayret etmişlerdir (Özgül, 2013: 5-11). Gümrükten geçen her şeyin hızla Müslümanlaştığı, Müslümanlaşan her yeni nesnenin şiire dâhil olarak Türkleştiği bir ortamda dışardan gelen kültürel unsurların Osmanlı hayatına uyarlanmasında özellikle şiir son derece mühim bir görev üstlenmiştir. II. Mahmud döneminde sosyal ve kültürel hayattaki hızlı değişim edebiyatta da etkisini göstermiştir.

“Şiirin katı ve kemikleşmiş söyleyişlerden oluşan mazmunlar dünyası, klâsik edebiyatın can çektiği bu dönemde, hızla kurallarını esnetmeye ve çağın yeniliklerine gözlerini kapamadan, onlara poetik anlamlar yüklemeye çalışır. Osmanlı tarihinin bir başka döneminde, bu kadar kısa bir sürede, böylesine yoğun bir yenilik ve değişim tufanı daha evvel hiç yaşanmadığı için, şiirin reel hayata mecazlar yükleyerek onu estetize

etme metodu da ilk defa bu kadar büyük bir işlerlik kazanmaktadır. Tıpkı keman gibi yeni kurumlar ve kuruluşlar, yeni kavramlar ve kabuller, yeni üniforma ve kıyafetler, yeni eşya ve âletler de şiir üzerinden tanıtılıp benimsetilecektir” (Özgül, 2013: 11)

Kültürel, içtimai, teknolojik değişme ve gelişmelerin hemen tamamı 19. yüzyıl divan şiirinde bahis konusu edilmiş; vapur, telgraf, telefon, şimendifer gibi dışardan gelen teknik ve teknolojik unsurlar poetik malzeme olarak işlenmiştir⁴. Olumlu veya olumsuz manada toplum hayatına etki eden her şeyin şiiri yazılmış; buna mukabil 1839’da ilan edilen Tanzimat, muhtemelen ferdin yaşantısında bir etki veya değişim meydana getirmediği için şiirlerde de yankı bulamamıştır. Mesela İtalyan Comasgi’nin Haydarpaşa semalarında yaptığı balon gösterisi ile iki İngiliz tarafından 1802’de balon uçurulması ve daha sonraları da zaman zaman icra edilen bu tarz dikkat çekici gösterilerin ve ilginç icadın bir iki örnek dışında şiire konu edilmeyişi muhtemelen “hayatın üstünden uçuşması ile değil, içine dâhil olması ile” (Özgül, 2006: 274) ilgilidir. Balona nazaran vapur, telgraf, telsiz telgraf, tiyatro gibi doğrudan insan hayatında önemli bir yer edinen buluşların şairler tarafından daha hızlı işlenerek mazmunlaştırıldığı görülmektedir. Bu durum, Batılı unsurların tazyiki altında kalan sosyal hayatın edebiyata ve şiire yansımalarının bir sonucudur. “Gelenekli olanla bir iltisak noktası bulmakta zorlanmayan yeniliklerin çabuk mazmunlaştı[ğından]” (Özgül, 2006: 275) söz etmek de mümkündür. Mesela şairler tarafından vapurların bacalarından çıkan duman ile âşıkların göğsüne yükselen ah dumanları arasında ilişki kurulması; telgraf tellerinin, sevgilinin saç telleri ile düşünülmesi; tiyatro ile İskender’in âyîne-i âlem-nümâsının ve tiyatro sahnesi ile dünyanın benzerlik münasebetiyle eşleştirilmesi aynı zamanda sosyal hayatın şiirdeki izdüşümleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında Osmanlı yeniliklerinin sembollerinden biri hâline gelen fes de aynı yoldan tanıtılıp benimsetilmeye ve sevdirmeye çalışılmış; pek çok şair “fes” redifli şiirler kaleme almıştır. Bu birkaç örnek dışında sosyal hayat, 19. yüzyılda bütün yönleriyle şiire girmiştir.

Klasik Türk edebiyatı, bir imparatorluk edebiyatı olması bakımından yalnızca Türk kültürü için değil aynı zamanda muhtelif müşterekler ve saiklerle Osmanlı çatısı altında beraber yaşama refleksi geliştiren diğer milletlerin sosyokültürel tarihi için de son derece önemli izler taşımaktadır. Bunların tespiti ve tahlili noktasında pek çok çalışmanın

⁴ Başlangıcından çözüluşüne dek klasik Türk edebiyatını asırlar boyunca çeşitli yönlerden etkileyen Fars edebiyatında da 19. yüzyılda ortaya çıkan bu tür teknolojik yeniliklerin şiire konu edildiği bilinmektedir. Bu konuda bk. Tecrübekâr, 1995.

yapıldığı malumdur. Disiplinlerarası bir gayretin mahsulü bu tür çalışmalar, Türk kültür tarihine hizmet açısından önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmanın temel gayesi de 19. yüzyıl sosyal hayatını, dönemin toplumsal yaşamına yakından şahitlik eden birer vesika hüviyetindeki divanlar üzerinden okumak olacaktır.

Bu bağlamda 19. yüzyıl şairlerinden Antepli Aynî (öl. 1837), Benderli Cesârî (öl. 1829), Eşref (öl. 1848'den sonra), Fatîn (öl. 1866), Eskicumalı Hamîd (öl. 1843), Hâmid (öl. 1854?), Hâtif (öl. 1823), Kıbrıslı Hilmî (öl. 1847), Bursalı İffet (öl. 1840), İzzet Molla (öl. 1829), Diyarbakırlı Kâmî (öl. 1884), Leylâ Hanım (öl. 1848), Numan Mâhir (öl. 1843), Memdûh (öl. 1925), Selanikli Meşhûrî (öl. 1857), Malatyalı Necâtî (öl. 19. yy), Osman Nevres (öl. 1876), Nûrî (öl. 19. yy), Râşid (öl. 1892), Refî'-i Kâlâyî (öl. 1823), Rızâ'î (öl. 19. yy), Diyarbakırlı Sa'îd (öl. 1891), Sermed (öl. 1847), Şeref Hanım (öl. 1861), Kerküklü Şükrî (öl. 1855'ten sonra), Kütahyalı Vasfî (öl. 1876), Enderunlu Vâsıf (öl. 1824), Bayburtlu Zihnî (öl. 1859) ve Zîver Paşa'nın (öl. 1862) divanları sosyal hayat boyutuyla taranmış ve ortaya çıkan hacimli malzeme “Devrin Yerleşim Merkezlerinden Görünümler”, “Devrin Çeşitli Ulaşım ve Haberleşme Araçları”, “Devrin Mutfak Kültürü ile İlgili Unsurlar”, “Devrin Giyim Kuşam Kültürü ile İlgili Unsurlar”, “Devrin Eğlence ve Şenlik Kültürü ile İlgili Unsurlar”, “Devrin Sportif Faaliyetleri”, “Devrin Musiki Kültürü ile İlgili Unsurlar”, “Devrin Mimarisinde İnşa Faaliyetleri”, “Gelenekler ve Çeşitli Davranış Kalıpları ile İnanışlar ve Ritüeller” ve “Devrin Sağlık Kültürü ile İlgili Unsurlar” olmak üzere on başlık altında dikkatlere sunulmuştur.

BÖLÜM I

DEVİRİN YERLEŞİM MERKEZLERİNDEN GÖRÜNÜMLER

Fiziksel ve sosyal çevre ile toplumsal hayatın merkezini teşkil eden şehirler, içtimai yaşamın bütün yönlerini kapsayan çeşitli faaliyetlerin yürütüldüğü, ekonomik ve kültürel birikimin yoğunlaştığı önemli yerleşim birimleridir (Küçükaşcı, 2010: 441). Tarih boyunca medeniyet göstergesi sayılan şehir ve şehirleşme kültürü, bir konar göçer Türk boyunun tesis ve teşkil ettiği Osmanlı Devleti için de kurulduğu dönemden itibaren “temeddün” meselesi olarak algılanmıştır. Kurulduğu coğrafya ve tevarüs ettiği birikim ile Osmanlı, şehir anlayışının temelini Anadolu Selçuklu ve Bizans devletlerinin şehir(cilik) kültürüyle kurduğu temaslar neticesinde vücuda getirmiştir. Ayrıca bir imparatorluk olma yolunda fetihlerle Balkanlar ve Avrupa içlerine kadar ilerleyen Osmanlı, bir yandan Batı şehirleri ile etkileşimde bulunurken öte yandan da güneydeki Arap şehirlerinin ele geçirilmesiyle Arap-İslam şehircilik kültürünü tecrübe etmiş (Baykara, 1999: 529) ve hayata geçirmiştir. Resmî vesikalardan hareketle devletin şehir ve şehircilik telakkisinin temelinde “Bâzâr durur, cum‘a kılınur” bir şehir mefhumunun yer aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla korunma ihtiyacına binaen başlangıçta bir kale içinde gelişen Anadolu ile Balkanlardaki Osmanlı şehirlerinin çekirdeğini “câmi-i şerif, câmi-i kebîr, cuma camii, ulu cami” gibi adlarla anılan camiler ve pazar yerlerinin oluşturduğunu söylemek mümkündür (Karagöz, 1999: 105; Şahin, 2010: 446). Genel itibarıyla hamam, imaret, bedesten, kervansaray, cami, pazar vb. sosyal, ticari ve dinî tesisler etrafında şekillendiği anlaşılan Osmanlı yerleşim yerlerinin şehir olarak değerlendirilebilmesi “toplumsal bir tabakalaşma ve esnaf zümresinin bulunması, tarım ürünlerinden ziyade yakın bölge ve ticaret yerleri için çeşitli hizmetler vermesi, eşyalar üretmesi ve pazarlaması, sakinlerini besleyecek genişlikte kırsal alanı olması” (Şahin, 2010: 446) şartlarına bağlıdır. Ayrıca ulaşım imkânlarının gelişmiş olması da son derece önemlidir.

Şehrin sosyal, sınai ve ticari faaliyetlerinin gerçekleştirildiği alanlar ile halkın ikâmet yeri olan mahalleler olmak üzere genelde iki kısımdan müteşekkil olan Osmanlı şehirleri; coğrafi, iktisadi, demografik, siyasi, kültürel vb. koşullar etkisinde büyüyüp gelişmiştir. Yerel yönetimlerle idare edilen bir idari sistem içerisinde yer alan Osmanlı şehirleri; din, mezhep, etnisite, tarikat, coğrafi ve kültürel bağ, siyasi ve ekonomik menfaatler vb. birçok saikle bir araya gelen insanların aynı yahut farklı mahallelerde beraber yaşadıkları genellikle kozmopolit yapıdaki yerleşim yerleridir. “Anadolu ve Balkanlar’daki şehir ve şehirleşme anlayışının 1839’da Tanzimat’ın ilânına kadar devam

ettiği söylenebilir. Tanzimat'ın ilânı ile bu şehirler hem idarî yönden hem de imar ve iskân bakımından yeni bir sürece" (Şahin, 2010: 449) girmiş; Osmanlı şehrinin geleneksel yapısı bozularak değişmeye başlamıştır.

Sosyal hayatın aksiyon alanı konumundaki şehirler insan yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bakımdan şehirler, edebiyatta da bir şekilde kendine yer bulmuş; şair ve edipler yüzyıllar boyunca şehirlerle ilgili olumlu yahut olumsuz düşüncelerini yazıya dökmüşlerdir. Klasik Türk edebiyatında da şehirlerin hem mecazi hem de hakiki manada özel bir yeri bulunmaktadır. Divanlar üzerine yapılan taramalar neticesinde şehirlerle ilgili havası, suyu, mevsimsel soğukluk ve sıcaklık gibi meteorolojik hususiyetleri, bağ ve bahçeleri ile mesire yerleri, gezilip görülmesi önemli sayılan dinî-tarihî mekânları, dağ ve ırmakları ile doğal güzellikleri, eğlence hayatı, güzelleri, meşhur mamulleri ve meslek erbapları, coğrafi ve ulaşım koşulları, halkının iyi ve/veya kötü hasletleri vb. sosyal hayatın içinden pek çok ayrıntının 19. yüzyıl divan şiirinde türlü hayaller etrafında işlendiği görülmektedir. Bu noktada 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde devrin yerleşim merkezleri ile ilgili elde edilen malzeme "Payitaht: İstanbul" ve "Diğer Yerleşim Yerleri" olmak üzere iki ana başlık hâlinde tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

1.1. PAYİTAHT: İSTANBUL

Tarih boyunca Byzantion, Cezîre-i Heft Cebel, Constantinople, Asitane, Estefanye, Dersaadet, Gulgule-i Rum, İstimboli, İslambol, Roma Bizanti, Sitanbul, Taht-ı Rum, Tekfuriyye, Südde-i Saadet, Constantiniyye, Yankoviçe (Sakaoğlu, 1994a: 255) gibi değişik isimlerle adlandırılan İstanbul'un geçmişi MÖ 7. yüzyıla kadar götürülmektedir. Yaygın bir efsaneye göre Megara kolonisi olarak kurulduğu öne sürülen şehir, coğrafi konumu ve stratejik önemine binaen pek çok saldırıya ve işgale uğramıştır. Roma tahtını ele geçiren I. Constantinos, MS 323'te Byzantion'u imparatorluğun yeni merkezi yapmış; şehrin adı da Constantinopolis olarak değişmiştir. Yeni başşehir imparator tarafından saray, senato binası, hipodrom, tapınak ve kilise yaptırıldıktan sonra genişletilen meydanlar da imparatorluğun dört bir yanından getirilen sanat eserleriyle tezyin edilmiştir. I. Theodosios'un 395 yılında ölmesi üzerine imparatorluğun idaresi oğulları Arkadios ve Honorios arasında doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Doğu Roma İmparatorluğunun başkenti olan Constantinopolis, bir yandan imar faaliyetleriyle geliştirilip güzelleştirilmeye çalışılırken diğer yandan şehri yerle bir eden deprem ve yangınlar, dinî ve siyasi iç karışıklıklar, saldırı ve istilalar sebebiyle büyük yıkımlara da

sahne olmuştur. Haçlı seferleri esnasında büyük zararlar gören Constantinopolis, 1204 yılında günlerce yağmalanıp tahrip edilmiş; bu yağma sonunda da bütün zenginliğini, ihtişamını ve sanat eserlerini bir daha yerine gelmeyecek şekilde kaybetmiştir.

Hun hükümdarı Atilla'dan beri dönem dönem Türklerin de ilgisini celbetmiş olan Constantinopolis, Anadolu'da hüküm süren Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin de âdeta kızıl elması konumuna gelmiştir. Osmanlı döneminde ilk ciddi kuşatma 1395 yılında Yıldırım Bayezid tarafından yapılmış; Fatih Sultan Mehmed, 29 Mayıs 1453'te İstanbul'u fethederek Bizans hâkimiyetine son vermiştir (Demirkent, 2001). İstanbul, fethin akabinde Osmanlı'nın Bursa ve Edirne'den sonra üçüncü başkenti olmuştur.

Siyasi ve coğrafi kazanımları yanında fethine ve fatihine İslami gelenek tarafından atfedilen manevi anlam/güç sayesinde İstanbul, devletin imparatorluk olma sürecinin nirengi noktasını teşkil etmiştir. İmar ve iskân faaliyetleriyle adım adım bir Türk İslâm beldesi hüviyetine bürünen şehir, “tarihî yarımadanın dışına doğru taşmaya başlayarak zaman içerisinde bir imparatorluk merkezinin kozmopolit ve renkli hayatının hâkim olduğu, Avrupa ile Asya arasında Karadeniz'in kuzeyi ile Akdeniz'e açılan deniz ve karayollarının birleştiği, aynı zamanda farklı kültürlerin kaynaştığı bir büyük metropol” (Emecen, 2001: 218) hâline gelmiştir.

Taşra şehir hayatı üzerinde hassaten 16. yüzyıldan itibaren payitahtın manevi ve kültürel etkisi sürekli hissedilmeye başlamış; imparatorluk, zamanla İstanbul odaklı bir kültür ve sosyal yapının tesiri altına girmiştir. İstanbul, 19. yüzyıldan itibaren Batı şehirlerine benzer bir fizikî yapılanmaya sahne olmuş; halkın yaşayış ve âdetlerinde Batılı/yeni unsurlar görülmeye başlanmıştır. Bu yüzyılda kozmopolit yapısı hayli renklenmiş ve Avrupa'ya daha da açık bir Doğu şehri hâline gelen İstanbul'un, geleneksel toplum yaşantısına yeni bir hayat tarzı eklenmiştir. Bu iki yaşam tarzı arasındaki farklılaşma, eskisinden daha belirgin bir şekil almış; bir yandan muazzam saraylar yapılırken diğer yandan da Batı mimarisi örnek alınarak bürokrasinin yerleşeceği yeni binalar ile yeni eğitim kurumlarının inşasına hız verilmiştir (Emecen, 2001: 218). Bütün bu değişim ve dönüşüme rağmen coğrafi konumu, mekânsal değeri, kozmopolit yapısı, anıtsal mimari eserleri, sanatsal ve entelektüel birikimi ile İstanbul hem Osmanlı hem İslam âlemi hem de dünya devletleri nezdinde son derece özel ve güzel bir şehir olma hüviyetini her daim muhafaza etmeyi başarmıştır. Edebiyatımızda da güzeli ve güzellikleriyle sık sık bahis konusu edilmiştir.

Mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı 98 beyitten müteşekkil “*Der-Medh-i İstanbul*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Şükrî, “şehirlerin babası” olarak tavsif edip “sevâd-ı a‘zam” (büyük bir şehir) şeklinde nitelendirdiği İstanbul’un doğu ve batıda benzerinin bulunmadığını; kemal sahiplerinin İstanbul’da toplandığını; gerek dünya gerekse ukba için mal, mülk, oruç, hac vb. her türlü talep ve ibadetin orada mevcut olduğunu; İstanbul halkının şeref sahibi olduğunu; rütbe ve mansıpların en büyüğünün İstanbul’da bulunduğunu; dünyanın hiçbir yerinde İstanbul’daki âlimler kadar kâmil olanının bulunmadığını şu şekilde anlatmaktadır:

...

Söyle ey dil vasfın ol ebbü’l-bilâd

Nefs-i İstanbul kim a‘zam-ı sevâd

Söyle kim tâ bile el-hak dûstân

Medh-i İstanbul-ı devlet-âşiyân

Misli yokdur şark u garb emlâkde

Şehr-i İstanbul gibi bir hâkde

...

Dehrde var ise bir ehl-i kemâl

Cem‘ olup bu şehrde mânend-i hâl

...

Bulunur her dürlü maksad dilesen

Kim n[e] dürlü meşk-i sevdâ kılasan

Bulunur herkesde hâlince şeref

Olmaz el-hâsıl ‘ömür anda telef

Hem bulursın dünyâ için mâl ü genc

Ahret için hem bulursun sâvm u hac

Zâyî‘ olmaz mâ-hasal ‘ömr-i ‘azîz

Her merâtib ister iseñ ey ‘azîz

Hâzır anda cümle mansıb tuğ-ile

Her ne isterseñ bulursın çoğ-ile

Rub‘-ı meskûnda bulunmaz yâ ricâl

Şehr-i İstanbuldaki ehl-i kemâl

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 674-675)

İstanbul için yazdığı medhiyesinin aşağıdaki beyitlerinde de Şükrî; Beyoğlu, Bezistan Çarşısı, Tophane, Defterdar Efendi Kapısı, Divan Yolu gibi İstanbul’un çeşitli semt ve mekânlarının özellik ve güzellikleri hakkında bilgi vermektedir. Buna göre dilberlerde naz, işve, görünüş ve yüz güzelliği arayan kişinin Beyoğlu’na; henüz bıyıkları bile terlememiş güzelleri temaşa etmek isteyenlerin Bezistan Çarşısı’na; huzur ve gönül şenliği arayanların Tophane’ye; insanı hayrette bırakacak manzaralar görmek isteyenlerin Divan Yolu’na gitmesi tavsiye edildikten sonra Defterdar Efendi Kapısı’nda da kâtiplerin büyüklüğünün temaşa edilebileceği bildirilmektedir:

Hüsn-hatt u hüsn-sûret perveriş

Cümlesi ârâste toğrı dürüş

İsteseñ ger hüsn-sûret ‘işve nâz

Var Begoğlına safâ zevk-i mecâz

Görmek isterseñ eger sıbyânîler

Nakş u tezhîb ü hat-ı rûhânîler

Git Bezistân Çâr-sûsına her sabâ
Sîb-i gabgab la‘l-i mercân pür-nevâ

Ger safâ-h‘âh olsa cânîñ ey civân
Var eriş Tophâneye ol şâdumân

Va‘z diñlerseñ yûri câmi‘lere
Seyr kıl tekmîl olan vâ‘izlere

Yûri Defterdâr Efendi bâbına
Seyr edip ol şevket-i küttâbına

Ger dahi dürlü ‘acâyib isteseñ
Uşta Dîvân Yolu turma uşta sen

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 675)

İstanbul’un, bazı semt ve mekânlarından bahsettikten sonra tekrar güzelliklerini tavsif etmeye başlayan Şükrî; etrafa yayılan kokularıyla dimağları ihya eden türlü türlü bağlardan, dört mevsimde de gül goncası açıldığından, Allah’ın yarattığı bütün güzelliklerin İstanbul’da bizzat temaşa edilebileceğinden, kemal ehlinin İstanbul’u bir “gül bahçesine” benzettiğinden, her türlü sanatın burada icra edildiğinden ve taşrada hiç kimsenin bilmediği güzelliklerin İstanbul’da bulunduğundan söz etmektedir:

Dahi nice dürlü gör envâ‘-ı bâğ
‘İtr-bûyından olur ihyâ dimâğ

Dört fasılda verd-i gonce açılır
‘Anber-i sârâ zemîne saçılır

Her ne dürlü san‘at-ı Rabbü te’âl

Nice dürlü nakş-ı sun‘-ı Zü’l-celâl

Ne görür külhânlar içre ol kişi

Ne durur külhan ne durur cünbişi

Kıldılar ehl-i kemâl teşbîh añ

Gülşen İstanbul durur dedim saña

Sâ’ire emlâklar külhan durur

Dehrde ancak bu hoş gülşen durur

Her ne dürlü san‘at isterseñ tamâm

Şehr-i İstanbulda bulmuş ni‘âm

Taşrada hîç nâmını bilmez ehad

Nice nice nakş-ı envâ‘ bî-‘aded

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 675-676)

Şükrî; Dolmabahçe, Beykoz, Kavak, Kanlıca, Beylerbeyi, Üsküdar, Bâb-ı Âlî, Kız Kulesi, Tophane, Ayasofya gibi İstanbul’un çeşitli semt ve mekânlarından bahsettiği aşağıdaki beyitlerinde ise Dolmabahçe dolaylarında çalgı çengi ve musiki eğlencelerinin meşhur olduğu ve eğlence isteyenlerin mezkûr semte uğrayabileceğini dile getirdikten sonra Beykoz, Kavak, Kanlıca, Beylerbeyi, Üsküdar ve Bâb-ı Âlî önlerinde yapılacak kayık gezisi ile boğazın iki tarafında kıyı boyunca yapılmış köşk ve yalıların ihtişamının izlenebileceği; akabinde Kız Kulesi’nin seyredilebileceği; Tophane’de inşa edilmiş olan şaşaalı ve birbirinden süslü hanelerin büyüleyici güzelliğinin temaşa edilebileceği gibi çeşitli tavsiyelerle okuyucuya bir tür gezi rehberi sunmaktadır:

Ger dilerseñ dinlemek çeng ü rebâb

Mutrib u raks-ı Sıfâhân yâ ‘itâb

Dolmabâğçe kapusuna kıl heves
Andan diñle çeng ü ney dürlü nefes

Mutrib u çeng ü çegân tanbûr u ney
Cümle anda cem‘ olur esbâb-ı mey

Bundan evlâ bunca nev‘i et safâ
Gir kayıkla seyr kıl subh u mesâ

Taht üzre câlis ol deryâyı gez
Gör sanâyî‘ var-ise fehmiñ biraz

Emriñe fermân-ber olsun rûzgâr
Hem kayıkçı saña bende ‘abdvâr

Ola hükmünde hemân âb-ı beşer
Kanda kim cânıñ diler eyle sefer

Üsküdâra yâhu Begkoz Köyine
Seyr kıl dahi Kavak Köyün yine

Kanlıca Köyine ‘azm etmek safâ
Yâhu Beglerbegiye biñ merhabâ

İki cânib kasr u eyvân hem kusûr
Câmlar eyler sadâ çalındı sûr

Bu tarafda ol sarây-ı pâdişâh
Lutf edip ol hâke gör kâdir ilâh

Dergeh-i ‘âlî denir bâbü’l-‘ulâ
Ya’nî ol bâb-ı hümâyûn zî-safâ

Kız Kulesin seyr ederseñ gel berü
Gör ne san’atdır deñizde bir ulu

Kulle yapmış su içinde remz-ile
‘Akla yetmez kim deñizde şol kule

Birbirine hoş mutâbık hâneler
İçlerinde hûr u gılmân dâneler

Gel berü Tophâneye toğrı hele
Göresin dünyâyı anda çeşm-ile

Câmlar etrâf-ı cânib her konak
Nice revzenler serilmiş hep yatak

‘Ûd-ile üstâd anı etmiş binâ
Misli yok dünyâda böyle hoş ‘alâ

Gûyiyâ bu vasflar taşradadır
İçerü gir şehir gör ne câddedir

Yeddi tağ üstünde yapılmış konak
Birbirinden hep müzeyyen kasr u tâk

Boya ile surh ü zerd yaşıl siyâh
Seyr edince ‘akl-ı dâîadır tebâh

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 676-678)

Mesnevisinin son bölümünde İstanbul’un büyük camilerinden bahis açan Şükrî, kubbesinin tamamında Kur’an ayetlerinin yazılı olması, mermerden zemini, yüksek minareleri, bazı sultanların ve ehl-i Hak kimselerin medfen yeri olması, benzerinin ancak cennette bulunabileceği gibi çeşitli yönlerden Ayasofya’yı methetmektedir:

Câmi‘-i aksâları pâkîze-câ
‘Akl-ı küll câmi’de kalısar taña

Yazılı Kur’ân tamâmen kubbede
Anı gören dahi yine hubb ede

Hoş Ayasofyayı olmaz medh-i tâm
Ger yüz ıl tursañ içinde ve’s-selâm

Şeş cihetde altı minâre i‘lâ
Yapılır mermerle ol cây-ı ‘alâ

On yedi sultân medfûndur tamâm

Ayasofiyye içinde kabır-i tâm

Her biri bir ehl-i Hak kutb-ı zamân

Hâdim-i beytü'l-harâm zemzem-revân

Görmedim mislini ben gezdim tamâm

Ayasofiyye gibi câmi' be-nâm

Misli cennetde bulursun ey ahî

Yok durur dünyâ yüzinde bir dahi

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 678)

Murabba formunda ve İstanbul methiyesi olarak kaleme aldığı manzumesinin ilk bendinde Necâtî, dünyada İstanbul gibi güzel bir başka şehrin bulunmadığını; ikinci bendinde devletin başkenti oluşunu ve havası ile suyunun yumuşaklığını söz konusu etmektedir:

Gelmedi gelmez cihâna böyle bir 'âlî-mekân

Görmediler kimse bilmez mislini halk-ı cihân

Zâhidâ gûş it kelâmım ideyim bir bir beyân

Görmedim göster baña bir mislini İstanbuluñ

Pây-ı taht-ı pâdişâhî andadır rûy-ı zemîn

Mu'tedil âb u hevâsı Hakk aña olsun mu'în

Ne güzel halk eylemişdir anı Rabbü'l-'âlemîn

Görmedim göster baña bir mislini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 172)

Galata'nın, çok güzel bir yer olmasına rağmen daha ziyade gayrimüslimlerin mekânı olmasından duyduğu rahatsızlığı belirterek methiyesine devam eden Necâtî,

manzumesinin sonraki bendinde Üsküdar ve Çamlıca'nın doğal güzellikleri ile havası ve suyundaki yumuşak ve ferahlatıcı tesirin hastalara şifa olacağından bahsetmektedir. Bir sonraki bentte Necâtî; şehrin, güzellerinin edep ve hayâ sahibi, beylerinin sadık ve dürüst, halkının cana yakın ve dostane tavırlı olduğu yönündeki hasletlerini sıralamaktadır:

Kalata a'lâ mekândır olmasaydı müşrikîn
Kim ki bünyâd eylediyse sad-hezârân âferîn
Ekserîsi ehl-i küfrân anda azdır müslimîn
Görmedim göster baña bir mislini İstanbuluñ

Mu'tedil âb u hevâsı pek müferrih Üsküdar
Tağ u sahrâyı tolaş gel Çamlıcada kıl karâr
Hekîm-i hâzık gerekmez anda olmazlar bîmâr
Görmedim gördüñse söyle mislini İstanbuluñ

Dilberi hûrî misâli pür-edeb pes pür-hayâ
Begleri sıdk u sadâkat ekseri sâhib-sehâ
Pek muhibb ü âşinâlar bî-hisâb zevk u safâ
Görmedim göster baña bir mislini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 172)

Aşağıdaki bentlerde ise İstanbul'un; Haydarpaşa, Eyüp, Beylerbeyi, Cevizbaşı, Dolmabahçe semtlerinin mutlaka gezilip görülmesi gerektiğine değinen Necâtî, havası ve suyunun yumuşaklığı dolayısıyla Kuleli'yi ayrı bir yere konumlandırmakta ve hiçbir yer ile mukayese edilmeyecek kadar güzel olduğuna dikkat çekmektedir:

Resm edip gûş it kelâmım ey cenâb-ı muhterem
'Azm edip Haydarpaşaya sür'at ile bas kadem
Eyyûbuñ çokdur safâsı gayrısın ben istemem
Görmedim gördüñse söyle mislini İstanbuluñ

Kıl nazar Beglerbegine hûb yaratmış Zü'l-celâl

Çok safâ Cevizbaşında zerrece olmaz melâl

Dolmabağçeye nazar kıl misli yok olmak muhâl

Var ise göster baña bir mislini İstanbuluñ

Kuleli zevki safâsı bir yere olmaz kıyâs

Mu‘tedil âb u hevâsı kışlası gâyetde hâs

Kendi meskeniñ Necâtî kıl ziyâde iltimâs

Görmedim göster baña emsâlini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 173)

İzzet Molla, Sultan II. Mahmud övgüsünde ve Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması hakkında kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde İstanbul’un asayiş problemlerinin kaynağı olarak söz konusu başıbozuk asker topluluğunu hedef göstermektedir. Beyitte, payitahtın asayiş sıkıntıları mevzu edilmektedir:

Seyr edîñ İstanbuluñ âsâyişin günden güne

Çünkü anlar idi her çarh-ı fesâdîñ mihveri

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 106)

Antep ve Halep’te meydana gelen büyük depremi bahis konusu ettiği “*Kıt’a Der-Tezelzül-i Şehr-i ‘Ayntâb u Haleb*” başlıklı kıtasında İzzet, mevzubahis depremin İstanbul halkı üzerindeki psikolojik tesirini canlı bir şekilde tasvir etmektedir. İzzet Molla’nın tarih vermemesine rağmen bu depremin, 1822 yılında meydana gelen ve Güneydoğu Anadolu ile Kuzey Suriye’yi vuran, civardaki pek çok kasaba ve köyü harabeye çeviren şiddetli deprem⁵ (Ayalon, 2020: 201) olduğu anlaşılmaktadır. Şairin ifadesine göre Antep ve Halep’i yerle bir eden depremleri işitip korku içinde kalan İstanbul halkı, şehirlerinde çıkan yangınlara razı olup hep bir ağızdan Allah’a, “Bize yangın yeter, deprem verme yâ Rab!” diyerek niyazda bulunmaktadır:

Oldı İstanbul ahâlîsi harîka râzî

⁵ 1822 yılında meydana gelen bu depremin bölgede ve halk üzerinde yarattığı etki/tahribat hakkında geniş bilgi için bk. Ekin, 2007.

Yire geçdikde bu yıl şehir-i ‘Ayıntâb u Haleb

Tutuşup her biriniñ dâmen-i sabrı dediler

Bize yangın yetişir zelzele virme yâ Rab

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 719)

İzzet, “*Der-Hakk-ı Nüzûl-i Emtâr Be-Vakt-i Harîk*” başlıklı kıtasında ise bir gece vakti İstanbul’da çıkan yangın esnasında yağmaya başlayan şiddetli yağmuru söz konusu etmektedir. Bu yağmurun yağmasına vesile olarak da göğe yükselen alevlerin yağmur duasına çıkması şeklinde dikkat çekici bir açıklama getirmektedir:

Getirir cûşa yem-i merhamet-i Mevlâyı

Sarsar-ı âh-ı şebângâh ile kalb-i sûzân

‘Alev-i şehir-i Sitanbul çıkıp istiskâyâ

Der-‘akab rahmetini eyledi Bârî ihsân

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 718)

Bir beytinde de İzzet Molla, İstanbul’a 390 yılında Roma İmparatoru Teodosios tarafından Mısır’dan getirtilerek bugünkü Sultanahmet Meydanı’na diktirilmiş olan dört yüzü hiyeroglif kitabeli yekpare Dikilitaş’tan bahsetmektedir:

Yine bir şekl-i mutalsam deyip inkâr eyler

Dikili Taş gibi bir âh da etsem muhdes

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 375)

Zîver ise aşağıdaki beytinde Bizans döneminde İmparator Markianos adına, Praefectus (vali) Tatius tarafından dik(tir)ilen ve Osmanlı devrinde Kıztaşı adını alan dikilitaştan bahsetmektedir. Üzümün kızının (şarabın) küp içine defnedildikten/konduktan sonra üzerine de testi tarafından Kıztaşı gibi bir nişan dikileceğini belirttiği beytinde Zîver, bir ölü defnetme sahnesi canlandırmaktadır. Ölen üzüm kızına mezar taşı olarak Kıztaşı gibi bir taş dikileceğini söylemektedir. Şair “bintü’l-‘ineb” (üzüm kızı) ile Kıztaşı arasında anlamsal ilgi kurmaktadır:

Bintü’l-‘ineb ki defn olunur hum derûnına

Kızıtaşı gibi üstine dıker nişân sebû

Zîver (Arslan, 2009: 312)

“*Cennet-Mekân Sultân Mahmûd Hân Hazretleriniñ Su Bendlerini Teşrîf-i Hümayûnlarında*” söylediğı kasidesinde ise Zîver, Sultan II. Mahmud’un devlet erkânıyla birlikte su bentlerini ziyaret ettiğini, bentlerin yakınında sultan ve maiyeti için çadırlar kurulduğunu, padişahın yüzünü görmek için devlet adamlarının saka kuşu gibi suyun başında konuşlandığını söz konusu etmekte ve sultanın İstanbul’da inşa ettirdiğı Bend-i Cedid ile Eyvad Bendi ziyaretiyle bu yapıların birer cennet havuzuna benzediğini belirtmektedir:

Dünki gün oldu o Hızır-ı feyz-i şevket bî-gümân

Bendler teşrîfine âb-ı hayâtâsâ revân

...

Çâkeriyle Mîr Nâşid Mîr Kânî bendesi

Eylemişdi haymeler kurbunda tertîb-i mekân

Ol şehiñ pîşinde ta‘kîb eyleyip biri birin

Bendegânı oldılar teşrîfini müjde-resân

Ol hüma-yı şevketiñ dîdârını görmek için

Murg-ı sakkâveş suyuñ başında tutduk âşiyân

...

Eyleyip Bend-i Cedîdi soñra Eyvâd Bendini

Feyz-i teşrîf-i hümayûnıyla çün havz-ı cinân

Zîver (Arslan, 2009: 86-88)

Şeref Hanım, safâ âşıklarının hazinesi ve vefa irfanının merkezi olarak tanıttığı İstanbul’un bir ıstırap ve cefa beldesi olmaması gerektiğini ifade etmektedir. Şiirde İstanbul’un 19. yüzyıldaki hâl-i pür-melâline işaret edilmektedir:

Genc-i ‘uşşâk-ı safâ İstanbul

Cem‘-i ‘irfân-ı vefâ İstanbul

Olmasa muztaribü’l-hâl Şeref

Sadr-ı buldân-ı cefâ İstanbul

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 518)

Rubai formunda ve İstanbul’dan ayrı düştüğü bir zamanda kaleme aldığı anlaşılan manzumesinde ise Şeref Hanım; İstanbul’u irfan hazinesi, beldelerin sevgilisi, dostların toplanma yeri olarak tavsif etmektedir:

Gencîne-i ‘irfân olan İslâmbol

Mahbûbe-i buldân olan İslâmbol

Müşâk seni görmege gâyetle Şeref

Ey mecma‘-ı yârân olan İslâmbol

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 530)

Mesnevi formunda ve sıhhatname türünde kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde de Şeref Hanım, Üsküp’te sıtma hastalığına yakalanan muhatabının kendisine gönderdiği mektupta Üsküp’ün şaşırtıcı durumu hakkında söylediklerine cevaben taşra ile İstanbul’u ve taşra halkı ile İstanbul halkını mukayese etmektedir. Şair, bir hayvan ile insan arasındaki münasebet nasılsa bir taşralı ile İstanbullu arasındaki yakınlığın da ancak o kadar olabileceğini söyledikten sonra hiçbir beldenin İstanbul’a denk olamayacağı ve bütün taşra beldelerinin her birinin ayrı ayrı sıkıcı ve bunaltıcı olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Nic’olur anlar ile ünsiyyet

İtmez insân ile hayvân ülfet

Olmaz İslâmbola bir belde ‘adîl

Taşranıñ her biri bir gûne sakîl

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 488)

Fatîn, cehalet köyünde mümkün olmayan hüner tahsili için irfan şehri olan İstanbul’a gitmek gerektiğini belirtirken İstanbul’un bir marifet ve hüner şehri olarak algılanışını şöyle dile getirmektedir:

Tahsîl-i hüner kûy-ı cehâletde ne mümkün

İstanbul-ı ‘irfâna efendî sefer ister

Fatîn (Erdoğan, 2007: 74)

Fatîn, “*Kasîde-i Şitâ’iyye Der-Vasf-ı Sadr-ı Esbak Übbehtlü Devletlü Kâmil Pâşâ*” başlıklı şitaiyye türündeki kıtasında İstanbul’da daha evvel görülmemiş “özge” bir kış olduğundan ve yeşilliklerin canlanıp yeşermediğinden bahsetmektedir. Kış mevsiminin geçip baharın gelmiş olmasına rağmen kış etkisinin hâlâ devam ettiğini söyledikten sonra şair, henüz yeşillik yerlerde bir canlanma ve gül bahçelerinde bir koku eseri görülmediğini dile getirmektedir. Soğğun şiddetinden sümbüller ve goncaların perişan olduğunu, gül bahçesinde güzel güllerin açmadığını ifade eden Fatîn, ay ve güneşin de sabah akşam nereye gittiğini bilmedikleri bahar bulutunu aradıklarını bahis konusu etmektedir:

Özge bir sayf-ı bedîd oldı Sitanbulda bu sâl

Bulmadı sebze çemen tâzelenüp neşv ü nemâ

Mevsim-i berf geçüp fasl-ı bahâr olmuş iken

Ermedi gâyetle bir sûret ile vakt-ı şitâ

Görmedik lutf-ı hevâdan çemenistânda eser

Tuymadık gülşen-i ‘âlemde henüz bûy-ı safâ

Şiddet-i berdden âzürde olup sünbüller

Pây-mâl olmuş idi gonce-i pâkîze-edâ

Bülbül-i dil-şüde bîhûde ederdi feryâd

Açmamış idi gülistânda verd-i ra‘nâ

Kangı iklîme güzer etdi deyü ebr-i bahâr

Cüst-cû eyler idi şems ü kamer subh u mesâ

Fatîn (Erdoğan, 2007: 45)

Vasfî ise memleketi Kütahya’da çektiği elemle sebebiyle ömrünün kısaldığını ve gönlünün İstanbul’a gitmek istemesine rağmen gözleri görmediği için gidemediğini söylemektedir. Beyitten hareketle taşra için İstanbul’un, her bakımdan ve her zaman bir cazibe merkezi hüviyetinde olduğunu söylemek mümkündür:

Bu Kûtâhiyyede oldı elemle ‘ömrümüz kûtâh

Dil ârzû eyler ammâ kanda İslambol gözüm görmez

Vasfî (Köksal, 2016: 145)

Memdûh (Fâ’ik), aşağıdaki manzumesinde İstanbul’u yeryüzünün cenneti olarak niteledikten sonra cennetin sadece altından nehirler akmasına rağmen İstanbul’un her yanının coşkun denizlerle çevrili olduğunu söyleyerek -mübalağa eseri- İstanbul’u cennetten daha güzel bir yer olarak takdim etmektedir:

Behişt-i arz İstanbul ki âdem

Temâşâsıyla olur deng ü hayrân

Akar enhâr tahtından behiştîñ

Bunuñ her cânibi bahr-ı hurûşân

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 425)

Cesârî, aşağıdaki beyitlerinde görüldüğü üzere güzeller meskeni olarak tarif ettiği İstanbul’un birbirinden üstün genç güzellerinden; Akdeniz ile Karadeniz’in çevrelediği şehirde “kıçı büyük kalyonlar” bulunduğundan; gerekli masrafları ayarlayarak Boğaziçi’nde eğlenceye çıkma isteğinden ve Kız Kulesi’nin etrafını dolaşma arzusundan bahsetmektedir. Burada İstanbul’un gezi ve eğlence hayatının ne kadar ilgi çekici ve masraflı olduğu üzerinde durulmaktadır:

Hûblar meskenidür şehr-i Sitanbul dirler

Tâzeler biri birisinden a‘lâdır ey şâh

Anda mevcûd imiş kıcı büyük kalyonlar
Bir yanı Akdeñiz bir yanadan bahr-i siyâh

Uydurup masraf u îrâdımızı biz de tamâm
Boğaziçine safâya çıkabilsek her gâh

Yanı koşusun edip Kızkulesin tolaşsak
Kızıl adalara toğru görünür idi râh

Cesârî (Akkuş, 2010: 1041)

Râşid, İstanbul'un endamı düzgün, boyu posu yerinde pek çok güzelle dolu olduğundan söz etmektedir:

Endâmı tenâsübli Sitanbulda güzel çok
Sultânıma 'îrfânda mu'âdil aradım yok

Râşid (Çetin, 2006: 231)

Vâsıf, İstanbul güzellerinden vefa ummanın beyhude olduğunu belirtirken bu güzellerin ya zalim ya da sözünde durmayan bir yapıya sahip olduklarını söylemektedir:

Ya şûh-ı sitemkâr ya hercâyîdir elbet
Ümmîd-i vefâ etme Sitanbul güzelinden

Vâsıf (Gürel, t.y.: 339)

Vâsıf, başka bir beytinde de İstanbul güzelleri ile köylü güzellerinin denk ol(a)mayacağını vurgularken İstanbul dilberlerinin görgü, bilgi vb. noktalardan bir taşralı ile mukayese edilemeyeceğinin altını çizmektedir:

Hûbân-ı Sitanbula uyar mı büt-i Etrâk
Mısrî nice hem-cünbüş olur hargelelerle

Vâsıf (Gürel, t.y.: 354)

İffet ise kendi şairliğini methettiği aşağıdaki beytinde iyi şairlerin İstanbul'dan çıkacağı düşüncesini paylaşmaktadır:

Bu tab'ıla Sitânbûldan çıkar 'İffet gibi şâ'ir

Burûsa gibi ammâ belde-i bîgânedan çıkmaz

İffet (Arslan, 2005: 61)

H 1248/M 1832-1833 yılında İstanbul'a gittiğini söylediği bir gazelinin aşağıdaki beyitlerinde Şükrî, şehirde müşahede ettiği yozlaşma ve bozulmalara işaret etmektedir. Şair, İstanbul'a vardığında şehrin karışıklık içerisinde ve fitnelerle dolu olduğunu; ortaya çıkan yeni âdet ve davranışlar yüzünden adı "İslambol" olan beldenin mihnet ülkesine döndüğünü; Dârü'l-islâm (Müslüman ülkesi) olarak bilinen şehrin artık hüznler evi hâline geldiğini; sarık terkedilerek fese itibar edildiğini; camide her mükellef Müslüman tarafından bizzat yapılması gereken farzların (farz-ı ayn) terk edildiğini; üç defa İstanbul'a gitmesine rağmen bu son gidişinde gördüğü manzaralar karşısında canından bezecek noktaya geldiğini şöyle anlatmaktadır:

Şehr-i İslâmbola vardım bir fetâret vaktde

Biñ'ki yüz kırk sekkizinde mün'akis dünyâ fiten

Biñ 'alâmetler belirmiş bid'at olmuş âşîkar

Nâmı İslâmbol iken şimdi olup dârü'l-mihen

Dârü'l-islâm söylenirdi maksad efzâ-yı 'avâm

Lîk şimdi oldu 'âlem çeşmine beytü'l-hazen

Ref' olup başdan imâmet i'tibar olmuş fese

Görseler 'âlim meşâyih hep ederler sû'-i zan

Câmi'e vardıkda hünkâr saltanat yok kendide

Farz-ı 'aynı terk kılmış tañrıyı vâhid bilen

Şükriyâ üç def’a vardım belde-i kübrâya ben

Böyle ‘âciz olmadım bezdim bu def’a câna ben

Şükri (Yalçınkaya, 2019: 356)

1.1.1. İstanbul’un Bazı Cadde, Mahalle ve Semtleri ile Çarşı ve Pazarları

1.1.1.1. Altımermer/Yedikule

Fatih ilçesi sınırlarında yer alan ve Kocamustafapaşa ile Seyyid Ömer mahalleleri arasında tarihî bir semt olan Altımermer, Bizans döneminde VI. yüzyılda inşa edilmiş olan Mokios açık su sarnıcının batısından geçen caddenin adıdır. Fetihten sonra burada yaşayan Rumlarca “Eksimarmara” olarak adlandırılan bölgenin adı, Rumca ismin Türkçeye çevrilmesiyle Altımermer olarak yaygınlık kazanmıştır. Osmanlı’da Çukurbostan ismiyle de anılmıştır (Hürel, 2018: 29; Kuban, 1993: 216).

Adını meşhur Yedikule Hisarı’ndan alan ve İstanbul kara surlarının güneybatı ucunda bulunan Yedikule, İstanbul’un Fatih semti sınırları içerisindedir. Fetihten sonra İstanbul’da uygulanan iskân politikası doğrultusunda Karaman’dan gelen Rumlar Yedikule bölgesine yerleştirilmiştir. Bu bölge Osmanlı döneminde özellikle bostanlıkları, hayvan pazarları, mezbahaları ve debbağhaneleri ile ünlenmiştir (Hürel, 2018: 201-202; Kâhya, 1994: 459).

İzzet, Altımermer semtinde karşılaştığı Yedikuleli taş kalpli bir güzele gönlünü kaptırdığından bahsetmektedir:

Altımermerde Yedikulleli bir seng-dile

Sekizinci yıla gelmiş katı pek güç çatdık

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 511)

1.1.1.2. Avratpazarı

Osmanlı’nın özellikle son döneminde rağbette olan avrat pazarları, ev kadınlarının haftalık ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla getirdikleri sebze, meyve ve hayvancılık ürünleri yanında yaptıkları el işlerinin satıldığı alışveriş yerleridir. Osmanlı’da en meşhur avrat pazarı, Cerrahpaşa’daki Kocamustafapaşa caddesinin Yağhâne ile kesiştiği yerde kurulandır. Bu pazar, ilk defa Hürrem Sultan’ın (öl. 1558) desteğiyle kendisine ait olan Haseki Dârüşşifâ ve İmareti’nin yakınında kurulmuştur (Ertuğrul, 1991: 125). Başlıcaları

Üsküdar, Fatih ve Aksaray’da kurulmuş olan eski avrat pazarları zamanla yerleşik çarşı düzenine geç(iril)miştir (Sakaoğlu, 1993a: 430). “İstanbul’daki avrat pazarlarının geleneksel düzenlerinin 19. yüzyılın ikinci yarısına doğru bozulma sürecine girdiği, daha kozmopolit, her çeşit satıcının tezgâh açtığı, kadınlarla birlikte erkeklerin de alışveriş yaptıkları yerlere dönüştüğü” (Sakaoğlu, 1993a: 431) görülmektedir.

Sürûrî hakkında kaleme aldığı hezlamiz manzumesinde Refî‘; Ayvansaray, Çarşamba ve Avretpazarı’nı birlikte anarak avrat pazarlarının mutat olarak kurulduğu yerlere dikkat çekmektedir. Ayrıca “Avretpazarı” ibaresinin hem bir semt ismi hem de bir çeşit pazar anlamında kullanıldığı görülmektedir:

Kendi zu‘mınca Sürûrî katı söyleseñ iñen

Böyle Ayvansaray ağzı seni pek lâl eyler

Eski Çarşamba karısıyla geçin kim yeñisi

Soñra ‘Avretpazarına seni dellâl eyler

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 418-419)

1.1.1.3. Âyînekavak/Aynalıkavak

Balıkthane Nazırı Ali Rıza Bey’in bildirdiğine göre Âyînekavak/Aynalıkavak (Bahçesi), bir zamanlar Hasköy’ün yukarısında bulunan meşhur bir gezinti yeridir (2017: 118). Ali Rıza Bey, özellikle Beyoğlu halkının çok rağbet gösterdiği bu mesire alanına daha ziyade pazar günleri gidildiğini kaydetmekte ve Ateş Mehmed Salih Paşa’nın kaptan-ı deryalığı döneminde (1863-1865) bu alana tersane yapıldığını bildirmektedir.

Hâmid, aşağıdaki kıtasında Âyînekavak/Aynalıkavak Bahçesi’nin güzellikleri hatırına gelince gönlünde o tarafa gitme isteği hâsıl olduğundan bahsetmektedir:

Gül-çîn olalı bülbül-i dil meclisiñizden

Nergis gibi açdı gözini dikdi bu bâğa

Ma’nâda görelden seni bu Hâmid efendim

Tutdı yüzini sûret-i Âyînekavağa

Hâmid (Fidan, 2021: 398)

1.1.1.4. Bahariye

Bizans döneminde yeşil görünümü sebebiyle “Kozmidion” adıyla anıldığı, fetihten sonra yine yeşilliği ve çiçeklerle bezenmiş doğası nedeniyle “Bahariye” adı verildiği düşünülmektedir. “Haliç’in sonunda, Eyüp İskelesi’nden sonra gelen Bostan İskelesi ile bugünkü Silahtarağa arasında, bayıra yaslanmış dar bir kıyı şeridi üzerinde kurulu, bir zamanların seçkin semti” (Artan, 1993: 535) olan Bahariye, 18. yüzyılın sonuna kadar İstanbul’un kibarları için mamur bir mesire alanı ve büyük şehrin meşhur bir gezinti mahalli olmuş; İstanbul elitinin ve sultanların köşkleri, yalıları, sahilsarayları ile tezyin edilmiştir. Özellikle 18. yüzyılda Bahariye Kasrı büyük bir itibar görmüş ve sultanlar tarafından sık sık ziyaret edilmiştir. On dokuzuncu yüzyılda ilginin Haliç’ten Boğaziçi’ne kaymasıyla birlikte gözden düşen semt, bilhassa II. Mahmud döneminden itibaren neredeyse tamamen terkedilmiş bir vaziyette kalmıştır. Yüzyılın ortalarından başlayarak bu mahaldeki saray ve yalılar yıkılmış; yerlerine sanayi yapıları inşa edilmiştir (Artan, 1993: 535-536).

Sürekli gittikleri Çamlıca ile uzak olan Hisar’ı gezinti yapmak için uygun görmeyen İzzet, söğüt ağaçlarıyla derelerin kucaklaştığı Bahariye’nin, havasındaki ferahlatıcı tesir dolayısıyla gezip eğlenmeye daha münasip olduğu kanısındadır:

Çamlıca seyri mükerrerdur Hisâr ise ba’îd

Pek müferrihdur Bahâriyye efendim rûz-ı ‘îd

Cûylarla olduğun seyr it mu’ânık nahl-i bîd

Yoğ imiş Karaağaçda müjde ağyâr-ı pelîd

Serv-i nâzım gidelim gel bârî Sa’dâbâda dek

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 659)

Padişahın Kâğıthane Kasrı’na nakl-i hümayûnu münasebetiyle kaleme aldığı manzumesinde Leylâ Hanım; muhatabına, yalvarma yüzünü sultanın ayağına süren ve mekânların kışkandığı bir mesire olan Bahariye’de ney çaldırıp ince saz eğlencesi düzenleyerek hoş vakit geçirmesini tavsiye etmektedir. Şiirde “Bahariye” hem bir semt hem de meşhur Bahariye Kasrı anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Gerek köşkün gerekse semtin bir eğlence ve mesire mekânı olarak 19. yüzyılda da etkinliğini sürdürdüğü anlaşılmaktadır:

Sürdüğüçün pâyıña rûy-ı niyâz

Reşk-i me'vâdır Bahâriyye bu yaz

Diñle bülbül çaldırıp ney ince sâz

Kasr-ı Kâğıdhânedede eyle safâ

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 330)

Baştan sona muhatabına Bahariye'de zevküsefa yapma önerisinde bulunduğu şarkısında Sermed, ilk bentte kendisinin de beğendiği Bahariye'nin çok güzel bir eğlence mekânı olduğundan söz etmektedir. Daha sonra Mirahor Köşkü ve başka herhangi bir yerin, yeni açılmış fulyalarıyla eşsiz bir görünüme kavuşmuş olan Bahariye ile kıyaslanamayacağı için oralarda durmayıp Bahariye'de eğlenmek gerektiğini; ilkbaharda sanki yeşil ihramlarla bezenmiş gibi yemyeşil olan bu sayfeye hiç olmazsa Sa'dâbâd'a giderken muhakkak uğrayıp hoş vakit geçirmek icap ettiğini şöyle ifade etmektedir:

Bu cem'e gel benim serv-i bülendim

Bahâriyyede zevk eyle efendim

Geçen gün doğrusı ben de begendim

Bahâriyyede zevk eyle efendim

Güle karşı ider bülbül figânı

Nasıl meşrebce bir 'işret mekânı

Merâmıñsa henûz geldi zamânı

Bahâriyyede zevk eyle efendim

Giderseñ Mîrahor Köşküñde durma

Dolaş gel gayrı bir yerde oturma

Açılmış fulyalar bir rütbe sorma

Bahâriyyede zevk eyle efendim

Bu mevsimdir bahâr-ı tâze cânâ

Yeşil ihrâm döşenmiş gibi sahrâ

Geçerken bâri Sa‘dâbâda tenhâ

Bahâriyyede zevk eyle efendim

Sermed (Yıldız, 2002: 250)

1.1.1.5. Balıklı

Balıklı, bugün İstanbul’un Zeytinburnu ilçesi sınırları içerisinde yer almaktadır. Adını, içinde balıklar yüzen ve Rumlarca kutsal kabul edilen bir ayazmadan aldığı düşünülmektedir. Osmanlı’da Balıklı, özellikle kiliseleri ve kutsal kabul edilen ayazmaları ile Rum ve Ermeni tebaa arasında ehemmiyet verilen bir semt hüviyetindedir.

Nûrî, aşağıdaki beytinde gümüş tenli sevgilisine Balıklı’ya gitmesini söylerken semtin ayazmalarının meşhur oluşu ve bu ayazmalarda balık bulunması dolayısıyla “sîm, pul, pârelenmek (pul pul olmak), Balıklı” kelimeleri arasında îhâm-ı tenasüp sanatı çerçevesinde anlam ilişkisi kurmakta ve semtin malum ve meşhur niteliklerini okuyucunun dikkatine sunmaktadır:

Ko git Balıklıya ey sîm-ten çünkü ben ‘indiñde

N’ola bir pûla degmezsem ki cismim pârelenmiştir

Nûrî (Yılmaz, 2010: 135)

1.1.1.6. Bebek

İstanbul’un Beşiktaş semti sınırları içerisinde yer alan Bebek; Rumeli yakasında, Arnavutköy ile Rumelihisarı arasında ve aynı adı taşıyan koyun kenarında bulunmaktadır. Umumiyetle semtin kuzey kısmı “Büyük Bebek”, güney kısmı ise “Küçük Bebek” olarak anılmıştır (Germiyanoglu, 1961: 2326). Küçük bir balıkçı köyü olarak teşekkül eden Bebek, tarihi Hristiyanlık öncesine kadar götürülen bir semt olup en eski adının “iskele” anlamındaki Challae olduğu düşünülmektedir. Osmanlı’da yörenin Bebek adını alışının İstanbul’un fethinden önce olduğu sanılmaktadır. Fatih Sultan Mehmed tarafından Rumeli Hisarı’nın yapımı ve kuşatma esnasında asayişin sağlanması amacıyla bölgeye Bebek Çelebi adlı/lakaplı bir subaşı gönderildiği, bu subaşının orada bir köşk ve bahçe inşa ettiği, ölümünden sonra da yörenin Bebek ismiyle anıldığı başta Evliya Çelebi’nin Seyahatname’si olmak üzere bazı kaynaklarca zikredilmektedir. Sultan IV. Murad tarafından Hasan Halife adında bir yeniçeri ağasına Bebek’te bağlık-bahçelik geniş bir arazi ihsan edildiği ve semtin bir müddet Hasan Halife adıyla birlikte anıldığı bilinmektedir. III. Ahmed ve meşhur sadrazamı Damat İbrahim Paşa devrine kadar mamur

edil(e)meyen Bebek, bu dönemde rağbet gören bir semt hâline gelmiştir. Bu noktada Bebek Bahçesi içerisine “Hümayunâbâd Kasrı, Bebek Camii, mektep, çeşme, hamam, değirmen ve dükkânlar inşa edilmiş; semt şenlenmeye, kalabalıklaşmaya başlamış; Türkler, Rumlar, Yahudiler, Ermeniler semtte köşkler, konaklar, yalılar yaptırmışlardır” (Komisyon, 1994a: 114). Daha evvel miri malı hâline getirilen Bebek arazisinin, 18. yüzyılda Hasan Halife Bahçesi’nden Kayalar Köyü’ne kadar uzanan kısmı parsellenerek halka satılmış; sahildeki arsalar devlet ricali, köyün içindeki arsalar ise halk tarafından satın alınarak buralara evler yapılmıştır. Önceleri mevsimlik (yazlık) mesken olarak kullanılan Bebek, 19. yüzyılda vapur ve tramvay seferlerinin başlamasıyla yazlık olmaktan çıkıp sürekli yaşanan bir yerleşim yeri hâline gelmiştir (Germiyanoglu, 1961: 2328-2329; Komisyon, 1994a: 114-115).

Vâsıf, aşağıdaki beytinde Bebek Koyu’nda vakit geçirme, eğlenme veya sevgili ile buluşmanın biraz masraflı olduğunu ve gözyaşı nakdi dökerek bu masrafa katlanmak gerektiğini ima etmektedir:

Döküp nukûd-ı sirişkin o merdüm-i çeşmim

Bebek Koyunda koyuldu visâle dîdelerim

Vâsıf (Gürel, t.y.: 334)

Vâsıf, Bebek semtinden yelkenli bir araç vasıtasıyla denize açılıp mehtap eğlencesi yapma isteğinden bahsettiği şiirinde sevgilisine, bembeyaz bilekli bir sâkinin elinden içki içip zevküsefa yapma teklifinde bulunmaktadır:

Kâm almak için sâye-i hüsnünde felekden

Sâgar çekelim sâkî-i sîmîn-bilekden

Yelken edip ‘aklı binelim semt-i Bebekden

Mehtâb edelim bu gece ey mâh-ı felek-tâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 389)

Zîver, aşağıdaki beytinde sevgilisinin Bebek’te su üzerinde veya kenarında yapılan içkili bir eğlenceye (âb âlemi) katıldığını söz konusu etmektedir. Şair, Bebek ile “göz göz”, “eşk” ve “habâb” kelimeleri arasında tenasüp ilişkisi kurmaktadır:

Bebekde ‘âlem-i âba revân olduğunu yârîñ

Görünce göz göz oldu bahr bak eşkim habâbından

Zîver (Arslan, 2009: 306)

Başka bir beytinde Zîver, Bebek semtinin deniz kenarındaki eşsiz konumunu ve denizle olan yakın münasebetini hatıra getirmektedir:

Sâhil-i yemde Bebek semtine eyler îmâ

Merdüm-i dîdeye eşk olalı deryâ-yı nigâh

Zîver (Arslan, 2009: 345)

Şeref Hanım, mehtap seyrine çıkmak isteyen sevgilisi için Bebek Kasrı'nın hazır bulunduğunu söylerken Bebek Kasrı'nın mehtap eğlenceleri için arzettiği öneme işaret etmektedir:

İster ise seyr-i meh-tâb eylemek

Muntazır teşrîfine kasr-ı Bebek

Ferş-i istiğnâda yatsın subha dek

Kaldı bu şeb şîve-kârım uykusuz

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 456)

Refî‘, gözünün nuru olarak tavsif ettiği ay yüzlü sevgilisinin bir kez olsun Bebek sahilinden geçerek âşıklarına mehtap safası bahşetmesini rica etmektedir. Beyitte görüldüğü üzere Bebek semti ile göz ve gözbebeği arasında bir çağrışım oluşturularak semtin güzelliklerine vurgu yapılmaktadır:

Hayâl-i şevk-i ruhsârînla mehtâb eylesin ‘âşık

Gel ey nûr-ı basar bir sâhil-i bahr-i Bebekden geç

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 343)

1.1.1.7. Beşiktaş

Tarih boyunca Iasonion, Sergion, Daphne, Diplokion adlarıyla anılan Beşiktaş, İstanbul Boğazı'nın Rumeli yakasında, Tophane ile Ortaköy arasında büyük bir yerleşim merkezidir. Fetih'ten sonra Osmanlı'da semtin Beşiktaş adını alışıyla ilgili muhtelif düşünceler bulunmaktadır. Buna göre Beşiktaş adının, “beş taş” veya “beşik taşı” tabirlerinden kaynaklandığını düşünenler yanında Bizans döneminde burada bulunan sütunlardan, semtte bulunan ve içi insan şeklinde oyuk olan bir taştan, Barbaros Hayreddin Paşa'nın gemilerini bağlamak için sahile diktirdiği beş adet taş direktten geldiğini iddia

edenler de bulunmaktadır. Fethin akabinde Beşiktaş, Osmanlı donanması ile kurduğu ilişki neticesinde gelişmeye başlamış; donanma mütemadiyen Dolmabahçe ve Beşiktaş önlerinden hareket ederek sefere çıkmıştır. Kaptanıderya Barbaros Hayreddin Paşa'nın Beşiktaş'ta bir köşkte oturması ölümünden sonra bir geleneğe dönüşmüş ve kaptanpaşalar genellikle Beşiktaş'ta oturmuştur. Daha sonra padişahların miri malı olan Beşiktaş, çok güzel köşkler ve yalılarla süslenmiştir. Bilhassa Lale Devri'nde parlak bir dönem yaşayan Beşiktaş, Damat İbrahim Paşa ve yakınları tarafından inşa ettirilen yalılar ve lale bahçeleri ile şaşıaalı bir görünüm kazanmıştır. III. Ahmed'in kızı ve Damat İbrahim Paşa'nın eşi Fatma Sultan için yapılan Çırağan Sarayı ile bir yapı kompleksi durumundaki Beşiktaş Sahilsarayı eğlence, şenlik ve gezintilerin gözdesi hâline gelmiştir. II. Mahmud'un Topkapı Sarayı'ndan çıkarak Beşiktaş Sahilsarayı'nda ikamet etmeye başlamasıyla (1826) Beşiktaş için yeni bir ikbal dönemi başlamıştır. Bundan sonra devletin yıkılışına kadar tahta çıkan yedi padişahın hepsi Beşiktaş'ta ikamet etmiştir. Padişahlar ve devlet ricalinin burada oturmaya başlamasıyla Beşiktaş, imarına ve temizliğine çok dikkat edilen imtiyazlı bir semt hâlini almıştır (Artan, 1994a: 161-163; Gökbilgin, 1992: 252-253; Somçağ, 1994: 163-164).

Vâsıf, “*Şarkî Berây-ı Mâbeyn-i Hümayûn Der-Beşiktaş*” başlıklı manzumesinde sultanı, Beşiktaş Sarayı'nda yer alan yüce mabeynde hükümdarlara yakışır tarzda eğlenmeye davet etmektedir. Çırağan Sarayı da güzel olmakla birlikte bu yeni yapının ondan daha âlâ olduğunu beyan ederek padişahın burada gönlünce eğlenmesini tavsiye etmektedir:

Bu nev-mâbeyn-i a'lâda

Mülûkâne safâ eyle

Bu nüzhetgâh-ı vâlâda

Mülûkâne safâ eyle

Çırâğân da güzel ammâ

Bu tarh-ı nev dahi a'lâ

Hemân ey şâh-ı mülk-ârâ

Mülûkâne safâ eyle

Vâsıf (Gürel, t.y.: 465)

Ramazaniye türünde ve Sultan II. Mahmud övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Zîver, padişahın Beşiktaş'ta ikamet etmeye başladığından beri halkın sevinçten sürekli çocuk gibi oynadığını söylemektedir:

Cây-ı ikbâl ideli semt-i Beşiktâş o şeh

Tıflveş oldu cihân fart-ı safâdan raksân

Zîver (Arslan, 2009: 82)

Kâmî, Beşiktaş semtini “beşik” sözcüğünün çağrışım alanına giren çocuk, şîr (süt), ridâ‘ (süt emmek), sükker, ağlamak kelimeleri ile tenasüp ilişkisi içerisinde zikretmektedir:

Nem alır tıfl-ı gönül ağlar Beşiktaşda hazîn

Şîr ü sükker leblerinden bârî anı kıl ridâ‘

Kâmî (Arslan, 2018: 233)

Bir başka beytinde Kâmî, padişahların Beşiktaş semtindeki sahilsarayda ikamet etmeye başladıkları hususuna dikkat çekmektedir:

Sînede şâh-ı mahabbet kurdu âteşden otağ

Tıfl-ı dil pervânesin etsin Beşiktaşda çerâğ

Kâmî (Arslan, 2018: 233)

Leylâ Hanım, muhtemelen Beşiktaş'tan uzak kaldığı bir zamanda yazdığı manzumesinin aşağıdaki bendinde, bu semtten ayrı düşmesi nedeniyle yaşadığı üzüntüyü dile getirirken çok istemesine rağmen takati bulunmadığından gidemediğini mahzun bir üslupla şöyle ifade etmektedir:

Tâkatım kalmadı ben ‘azm-i Beşiktaş idemem

Togrısı haste-i hicrânıyım ammâ gidemem

Hele mâderden efendim acı söz işidemem

Kayığî çekdirelim İskele-i Hünkâra

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 325-326)

İstanbul güzel(ler)inin kendisini sevdaya düşürdüğünü dile getiren Cesârî, seyrandaki hülyasını Beşiktaş'a çıkardığını yani tahayyül ettiği güzeli Beşiktaş'ta

bulduğunu söylemektedir. Beyitten Beşiktaş'ın güzelleriyle de meşhur olduğunu anlamak mümkündür:

Sevdâ-zede kıldı beni gör hûb-ı Sitanbul

Seyrândaki hülyâmı Beşikdaşa çıkardım

Cesârî (Akkuş, 2010: 905)

Cesârî, “fahişe” dediği bir güzelden bahsettiği şiirinin aşağıdaki beyitlerinde halkın, haftada bir kez giyinip kuşanıp onu seyretmek ve alkışlamak için hazırlık yaptığını, bu güzelin de balık iskelesinin bulunduğu yerden başlayarak kıyıları dolaşıp Beşiktaş semtine çıktığını şöyle anlatmaktadır:

Heftede bir kez anı seyr edeyim bâri deyü

Giyinip kuşanıp esvâbını şâbâşa çıkar

‘Azm-i râh etse bulur toğrı balık iskelesin

Dolaşır kıyıyı kenârı Beşikdaşa çıkar

Cesârî (Akkuş, 2010: 1438)

1.1.1.8. Beykoz

Beykoz, Boğaziçi'nin kuzeyinde ve Anadolu yakasında, Paşabahçe ile Anadolukavağı arasında, aynı isimle maruf koyun etrafında yer alan bir boğaz köyüdür. Rumlarca “Amya” ve “Ameae” şeklinde adlandırılan köyün adının “bey” kelimesiyle “ceviz” manasındaki “koz” kelimelerinin terkibinden veya yine bey sözcüğüne “köy” anlamındaki “kos” kelimesinin eklenmesinden meydana geldiği rivayet edilmektedir (Gökbilgin, 1992: 258; Komisyon, 1994b: 193). Bu konudaki bir başka rivayet de burada bulunan büyük ceviz ağacı dolayısıyla yöreye Beykoz adının verildiğidir (İnciciyan, 2018: 194). Beykoz, “Sultan II. Bayezid'den itibaren hemen bütün padişahların rağbet ettiği bir mevki olmuş, zamanla köşklerle süslenmiş, fakat III. Ahmed'den sonra ihmal edilmiştir. III. Selim burada nişan tâlimleri yaptırmış, nişan taşları diktirmiş ve setler inşa ettirmiştir. Sultâniye çayırına yakın bir yerde bulunan Gümüş suyu Boğaziçi'nin en iyi sularındandır” (Gökbilgin, 1992: 258). Karakulak, Sırmakeş, Deli Osman, Kaymakdonduran vb. isimlerle anılan memba suları hayli ünlüdür. Beykoz ve çevresi hem günümüzde hem de tarihte cam, çömlek, deri eşya üretimiyle meşhurdur. Beykoz, 19. yüzyıldan itibaren yeni teşekkül

etmekte olan sanayi merkezlerinden biri olmuş; “dalyanları, bu dalyanlardan tutulan balıklar, örneğin eski zamanlarda kılıçbalığı, günümüze kadar kalkanı; eti, kebabı, paçası; cevizi, bostanları, ormanları, koruları, çayırı, mesireleri; içerideki tepelik, ormanlık bölgeleri” (Komisyon, 1994b: 195) ile ününü her devirde muhafaza etmiştir. Ayrıca 19. yüzyılda halk arasında Beykoz paçasının meşhur ve makbul olduğu da bilinmektedir (Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, 2017: 126).

Sevgili ile Beykoz’da bir hayli gezip yorulduğunu ifade eden Leyla Hanım, Fıstıklı’da bir badem gözlüye vurulduğunu dile getirmektedir. Şair, Beykoz kelimesindeki ceviz anlamına gelen “koz”, Fıstıklı’daki “fıstık” ve “bâdâm” sözcükleri arasında bir tenasüp ilişkisi kurarak mezkûr yerleşim yerlerinin çağrışım etkisinden faydalanmaktadır:

Dildâr ile Beykozda gezip hayli yoruldum

Fıstıklıda bir dîde-i bâdâma uruldum

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 285)

Şükrî; Dolmabahçe, Beykoz, Kavak, Kanlıca, Beylerbeyi, Üsküdar, Bâb-ı Âlî, Kız Kulesi, Tophane, Ayasofya gibi İstanbul’un çeşitli semt ve mekânlarından bahsettiği mesnevisinin aşağıdaki beyitlerinde Beykoz, Kavak, Kanlıca önlerinde yapılacak kayık gezisi ile boğazın iki tarafında kıyı boyunca yapılmış köşk ve yalıların ihtişamının izlenebileceği yahut izlenmesi gerektiği düşüncesini paylaşmaktadır:

Taht üzre câlis ol deryâyı gez

Gör sanâyî‘ var-ise fehmiñ biraz

Emriñe fermân-ber olsun rûzgâr

Hem kayıkçı saña bende ‘abdvâr

Ola hükmünde hemân âb-ı beşer

Kanda kim cânıñ diler eyle sefer

Üsküdâra yâhu Begkoz Köyine

Seyr kıl dahi Kavak Köyün yine

1.1.1.9. Beylerbeyi

Osmanlı kaynaklarında daha çok İstavroz Bahçesi olarak anılan bu semtin, adını Bizans döneminde Konstantin'in burada inşa ettirdiği kilisenin üzerine diktirdiği yaldızlı haçtan (stavros) aldığı düşünülmektedir (Gökbilgin, 1992: 260). “Boğaziçi'nin Anadolu yakasında, Kuzguncuk ile Çengelköy arasında yer alan semt[e]” (Komisyon, 1994c: 200), Beylerbeyi adının ne zaman ve ne suretle verildiği kesin olarak bilinmemekle birlikte 18. Yüzyılın ortalarından sonra kullanılmaya başlanmış olabileceği söz konusu edilmektedir. Beylerbeyi, 16. yüzyılın sonlarına doğru ilgi görmeye ve imar edilmeye başlanmış; I. Ahmed döneminde padişahın buradaki bahçeye, saray ve kasırlarına sık sık gelmesiyle İstavroz Bahçesi'ne ilgi artmıştır. Oğlu IV. Murad'ın da bu yöreye olan ilgisi bilinmektedir. Eskiden beri has bahçeler arasında bulunan semtin, I. Mahmud döneminde yeni köşk ve kasırlar yaptırılarak parlak bir dönem geçirdiği anlaşılmaktadır. Kimi kaynaklara göre III. Mustafa veya bazılarına göre de I. Abdülhamid döneminde semtin arazisi parsellenerek halka satılmış; arsaları alanlar tarafından sahilde muazzam yalılar inşa edilmiştir. Beylerbeyi semti, II. Mahmud döneminden itibaren padişahların muteber saydığı bir yerleşim yeri olarak temeyyüz etmiş; devlet ricalinin, saraya yakın nüfuzlu ve varlıklı kimselerin sahil saray ve köşklerinin yer aldığı mümtaz bir Boğaz semti hâline gelmiştir (Komisyon, 1994c: 201).

İstanbul'un; Haydarpaşa, Eyüp, Beylerbeyi, Cevizbaşı, Dolmabahçe semtlerinin mutlaka gezilip görülmesi gerektiğini düşünen Necâtî, Allah'ın Beylerbeyi'ni güzel yaratmış olduğuna dikkat çekmektedir:

Kıl nazar Beglerbegine hûb yaratmış Zü'l-celâl

Çok safâ Cevizbaşında zerrece olmaz melâl

Dolmabağçeye nazar kıl misli yok olmak muhâl

Var ise göster baña bir mislini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 173)

1.1.1.10. Beyoğlu

Tünel ile Taksim arasında uzanan İstiklal Caddesi ve bu caddeye açılan sokakları kapsayan Beyoğlu, Osmanlı'nın son dönemlerine kadar Yunancada “karşı yaka”, “öte yaka” anlamına gelen “Pera” adıyla anılmıştır. Umumiyetle Türkler tarafından kullanılan

“Beyoğlu” adının, kimliği hakkında kesin malumat bulunmayan bir beyin oğlunun bölgedeki konağından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca “bey yolu” kelimelerinin birleşiminden ortaya çıkmış olabileceği de bir başka ihtimaldir. Osmanlı’da 1535 yılında başlayan ülkeler arası sürekli elçi bulundurma uygulaması neticesinde Fransızlar tarafından Beyoğlu’na yaptırılan ilk elçilik binası, bölgenin gelişmesinde mühim bir rol üstlenmiştir. Yüzyılın sonunda Venedik ve İngiliz elçiliklerinin de bölgeye yerleşmesiyle Beyoğlu’nun kozmopolit yapısının temelleri atılmıştır. Daha sonra 17. ve 18. yüzyıllarda Beyoğlu’nun, elçilik görevlileri yanında yabancı uyruklular ile gayrimüslim azınlıkların ikamet ettiği önemli bir yerleşim merkezi hâline gelmeye başlamıştır. Etkin odak merkezler olarak yabancıları etraflarına çeken elçilikler, kısa süre içinde elçilik binalarının yakınlarında mahalleler oluşmasını sağlamıştır. Beyoğlu yahut o dönemdeki ismiyle Pera, 19. yüzyılın ilk yarısında sağlıklı ve kötü yapılanmış bir bölgedir. “Dar ve dolambaçlı yollarının özellikle yazları oldukça pis bir görünüm sergilediğinin sık sık belirtilmesine rağmen 1831’deki büyük yangından sonra bölgenin daha düzenli bir biçimde yeniden inşa edildiği, yollarının genişletildiği anlaşılmaktadır” (Akın, 1994a: 212). En görkemli dönemini 19. yüzyılda yaşayan Beyoğlu’nun asıl sahipleri, İstanbul’un kozmopolit yapısını teşkil eden Levantenlerdir. Levantenler, muhtelif sebeplerle İstanbul’a gelerek kendileri gibi yabancı yahut yerli gayrimüslimlerle izdivaç yaparak kente yerleşen Avrupalı kişilerdir. Dilleri, kıyafetleri, zevkleri, hayat tarzları ve eğlenceleriyle İstanbul’da -bilhassa tarihî yarımada ve Üsküdar’da yaşayan Müslüman Osmanlılardan- farklı bir grup oluşturmuşlardır. Bu farklılıkları mimari yapılarına da sirayet etmiş; oluşturdukları fiziksel çevreyle yaşadıkları Galata ve Beyoğlu mıntıkasına küçük bir Avrupa kenti görünüşü kazandırmışlardır. Müslüman varlığından söz etmenin zor olduğu böyle bir ortamda buradaki Müslümanların önemli bir kısmının, Müslümanlığı sonradan kabul etmiş Batı menşeli kişiler olduğu görülmektedir. Bu Müslümanlar da yerleşim yeri olarak Avrupa’ya benzer bir ortam vadeden Beyoğlu’nu seçmiş ve buradaki sosyal etkinliklere faal bir şekilde iştirak etmişlerdir. Kış aylarını tiyatro, konser vb. gösterilerle davet ve balolarla geçiren Beyoğlu sosyeta ve halk, yaz aylarını ise tiyatroların tatile girmesinden dolayı sirk gösterileri, konserler ve karnavallarla geçirmiştir. Çeşitli bayram eğlenceleri ile padişahların tahta çıkış törenlerinde icra edilen gösterişli kutlamalar vb. de 19. yüzyılda Beyoğlu’nun vazgeçemediği faaliyetlerdendir (Akın, 1994a: 212-214).

Râşid, İstanbul şehrinde işveli bir güzel bulunmadığını söyledikten sonra böyle bir güzeli Beyoğlu'nda bulduğunu lakin onun da gayrimüslim olduğunu dile getirmektedir. Şair, Beyoğlu'nun kozmopolit yapısına dikkat çekmektedir:

Yok şehr-i Sitanbulda güzel 'işvede mâhir

Bir şûh Begoğlunda var ammâ o da kâfir

Râşid (Çetin, 2006: 204)

Başka bir beytinde Râşid, zevk ve eğlence pazarının önceleri revaçta olmamasına rağmen sonraları söz konusu pazarın Beyoğlu'nda birçok tüccarı bulunduğunu belirtmektedir. Şair, Beyoğlu'ndaki eğlence ve zevküsefa düşkünlüğüne vurgu yapmaktadır:

Kâsidce idi evveli bâzâr-ı sefâhat

Bak şimdi Begoğlunda ne tâcirleri varmış

Râşid (Çetin, 2006: 221)

Diğer bir beytinde de Râşid, havasını ve suyunu beğenmediğini söylediği Beyoğlu'nda birçok kişinin hastalığa tutulduğundan bahsetmektedir.

Dûcâr-ı 'illet oldı Begoğlunda çok kişi

Râşid beğenmedim hele âb u hevâsını

Râşid (Çetin, 2006: 286)

Şükrî, bir Ermeni güzelinin vafında yazdığı gazelinin aşağıdaki beytinde bu güzeli Beyoğlu'nda gördüğünü söylerken Beyoğlu'nun o dönemde farklı etnik gruplardan güzelleriyle meşhur olduğunu hatıra getirmektedir:

Bî-haber düşdüm Begoğlı yerde İstânbulda ben

Zâr u nâlân eyledim efgân u feryâd Ermenî

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 455)

İstanbul medhinde kaleme aldığı mesnevisinin aşağıdaki beyitlerinde Şükrî, yüz ve görünüş güzelliği, süs püs, işve, naz ve dünyalık zevk arayanlara adres olarak Beyoğlu'nu işaret etmektedir. Burada, Beyoğlu'nun sosyal yapısından kaynaklanan rahat ve serbest yaşam şartlarına gönderme yapılmaktadır:

Hüsn-hatt u hüsn-sûret perveriş

Cümlesi ârâste toğrı dürüş

İsteseñ ger hüsn-sûret ‘işve nâz

Var Begoğlına safâ zevk-i mecâz

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 675)

1.1.1.11. Bezistan Çarşısı

Muhtelif kıymetli eşya, mücevher, kumaş vb. şeylerin rastgele veya müzayede usulü ile satıldığı, bankaların tesisine kadar zenginlerin para ve değerli eşyalarının muhafaza edildiği üstü kapalı büyük çarşı (Pakalın, 1993/I: 191) olan Bezistan/Bedesten Çarşısı ismi; İstanbul’da Çârşû-yı Kebîr (Büyük Çarşı) yahut halk arasında Kapalı Çarşı olarak adlandırılan çarşı hakkında kullanılmıştır. Tek seferde kurulmuş olmayan bu çarşı, iki bedesten etrafında yoğunlaşan hanlar arasında kalan sokakların üstlerinin zaman içinde tonozlarla kapatılarak dükkânların kâgire dönüştürülmesi suretiyle inşa edilmiştir. Çarşının ilk çekirdeği, fetihten hemen sonra ticaretin bir merkezde toplanması amacıyla Fatih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirilip Bezzâzistan, Bedestân-ı Atîk, Büyük Bedesten, Cevâhir Bedesteni veya İç Bedesten adlarıyla anılan ve bugün Büyük Çarşı’nın ortasında kalmış olan on beş kubbeli büyük yapı olduğu düşünülmektedir. İnşa edildiği tarihten günümüze kadar pek çok defa maruz kaldığı büyük yangınlar ve depremler sebebiyle harap olan çarşı, Sultan II. Mustafa döneminden itibaren kısım kısım kâgire dönüştürülmeye başlamıştır (Eyice, 1992a: 509-512). Geçirdiği her afet sonrasında özellik ve güzelliklerini biraz daha yitirmiş olan çarşının; âdet, gelenek ve ritüelleri de günden güne zayıflayarak yok olmaya yüz tutmuştur.

İstanbul için yazdığı medhiyesinin aşağıdaki beyitlerinde Şükrî; henüz bıyıkları bile terlememiş güzelleri temaşa etmek isteyenlerin her sabah Bezistan Çarşısı’na gitmesini tavsiye etmektedir. Burada, şehrengizlerde bahsedilen esnaf güzelleri gibi bedestende iş gören civanlar söz konusu edilmektedir:

Görmek isterseñ eger sıbyânîler

Nakş u tezhîb ü hat-ı rûhânîler

Git Bezistân Çâr-sûsına her sabâ

1.1.1.12. Boğaziçi

İstanbul Boğazı veya Boğaz olarak da anılan Boğaziçi, Batı dillerinde ve literatüründe mitolojik bir hikâyeye dayandırılarak “Sığır Geçidi” anlamını taşıyan Bosphorus veya Bosphore olarak adlandırılmıştır (Çubuk, 1994: 266). Osmanlı kaynaklarında ise Halîc-i Bahr-ı Rûm, Halîc-i Konstantiniye, İskender Boğazı, Macmaü’l-Bahreyn, İslambol Boğazı, İstanbul Boğazı gibi çeşitli adlarla anılmıştır. Osmanlı, İstanbul’un fethinden evvel Boğaziçi ile yakından ilgilenmiş; buranın askerî önemi dikkate alınarak Anadolu ve Rumeli hisarları inşa edilmiştir. “Fetihten kısa süre sonra, Fâtih Sultan Mehmed zamanında Karadeniz’in bir iç deniz haline gelmesiyle birlikte Boğaz’ın savunmasına ihtiyaç duyulmamış, zaman zaman bu hususta bazı tedbirler alınmakla beraber son dönemlere kadar Boğaziçi Türk-İstanbul hayatında çeşitli imar faaliyetlerine sahne olarak daha ziyade bir eğlence yeri, şiir, musiki ve edebiyat konusu olmuştur” (Gökbilgin, 1992: 251). Sayıları gitgide artan yerleşimlere rağmen Boğaziçi, 17. yüzyılın sonuna kadar kırsal niteliğini muhafaza etmiş ve İstanbul’dan bağımsız kalmaya devam etmiştir. Boğaziçi’nde 18. ve 19. yüzyılda yaşam şekli, seçkinlerin mevsimlik kullanımı çerçevesinde çizilmiş; “Osmanlı sosyal düzeni, Boğaziçi sahillerinde, kişilerin ve grupların devletle ilişkisi temelinde çok belirgin olarak mekânsal düzene yansımıştır” (Artan, 1994b: 282-283). Bu duruma, Rumeli yakası için devlet ricalinin yalılarının ve hasbahçelerin Topkapı Sarayı’na en yakın yerleşim yerleri konumundaki Tophane ve Beşiktaş arasındaki sahilde inşa edilmiş olması; özellikle 18. yüzyıl sonrasında hanedanın kadın üyelerinin ve eşlerinin, yani sadrazam, kaptan-ı derya ve eyalet valilerinin sahilsaraylarının Ortaköy ve Kuruçeşme arasındaki sahilde yer alması; birkaç nesil hekimbaşı ve şeyhülislam yetiştirmiş olan köklü ailelerin yalılarının, bir hasbahçe olan Arnavutköy’den Bebek’e uzanan sahilde bulunması örnek verilebilir. “Anadolu yakasında ise emekliler, görevden azledilmiş kadılar, şeyhülislam, hekimbaşları ve diğer İstanbullu varlıklı aileler ile alt kademelerdeki görevlilere ait yalıların çok daha seyrek bir düzen içinde kıyıya” (Artan, 1994b: 283) yerleştiği görülmektedir. Sayfiye karakterini tam anlamıyla 18. yüzyılda kazandığı anlaşılan Boğaziçi, bilhassa kendine has âdet ve gelenekleri ile meydana getirmiş olduğu âlem ve dolunaylı gecelerde çıkılan kayık sefaları ile ünlenmiştir⁶. Kalabalıkları bir araya getiren büyük bir şehir meydanı gibi Boğaziçi, hıdırellezde başlayıp

⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Hisar, 2022: 11-23, 65-120.

sonbaharın sonuna kadar süren çeşitli eğlencelere asırlar boyunca sahne, seyirci ve seyirlik olmuştur. İlaveten saray tarafından Boğaziçi'nde düzenlenen şenlik ve törenlerde İstanbul halkı ve taşralılar, farklı statülerdeki insanlar bir arada eğlenebilmiştir (Artan, 1994b: 283-284). Mehtaplı gecelerde düzenlenen ve kayık kabilelerinin bütün deniz yüzeyini kapladığı kayık sefaları Kanlıca, Bebek ve Kalender Körfezi gibi sesin kulağa en hoş yankılandığı koylarda âdeta bir açık hava konseri mahiyetini almıştır.

Boğaz muhafızı İzzet Mehmed Paşa vasfında kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde İzzet, paşanın Boğaziçi sahillerini ihsan ve lütfuyla baştan başa doyurduğunu söyledikten sonra harap olmuş pek çok yeri de tamir ederek mamur ettiğini ifade etmektedir:

Oldı müstağrak-ı ihsânı sevâhil yek-ser

Bezl-i in'âm ile Boğaziçini eyledi sîr

Zâlimiñ hâne-i ma'mûrın edip vîrâne

Kıldı enkâzı ile nice harâbı ta'mîr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 181)

Aynî, “*Târîh Berây-ı Sûr-ı Sâliha Sultân*” başlıklı, Saliha Sultan ile Halil Paşa'nın izdivacı münasebetiyle H 1250/M 1834 yılında düzenlenen düğünü söz konusu ettiği kıtasının aşağıdaki beyitlerinde, herkese Dolmabahçe Meydanı'nda ziyafet verildikten sonra Boğaziçi'nde yer alan bahçe ve sahilhanelerin kandil ve mumlarla donatılarak gece şenliği yapıldığını bildirmektedir:

Oldı Tolmabağçe sahnında ziyâfet herkese

Haymelerde ferş-i atlas çeşm-i bülbülden visâd

...

Boğaziçinde çerâğân oldu tonandı bütün

Nûr-ı sâhil-hânelerden mâh-ı encüm müstefâd

Aynî (Arslan, 2004: 438-439)

Sultan Abdülmecid tarafından Kabataş'ta H 1267/M 1850-1851 yılında yeniden inşa edilen liman hakkında yazdığı tarih manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Zîver, inşa

edilen liman sayesinde deniz korkusunun bertaraf edildiğini ve sultanın, Boğaziçi ile Üsküdar arasında yolcu taşımacılığı için vapur tahsis etmesiyle herkesin emniyete kavuştuğunu ifade etmektedir. Manzumeden, Boğaziçi ve Üsküdar arasında vapur ile yolcu taşımacılığının tarihine dair bilgi kırıntıları elde edilmektedir:

Deñiz havfı o şâhıñ sâyesinde ber-taraf şimdi

Olup deryâda her cây-ı hatar ülkâ-yı emniyyet

...

Vapurlar kıldı ta'yîn Üsküdâra Boğaziçine

Ahâlîye bu ihsân eyledi îfâ-yı emniyyet

Zîver (Arslan, 2009: 620-621)

Kâmî, ben tanesi/yemi ile gönül kuşlarını avlamak için Boğaziçi'nde tuzak kuran sevgiliden bahsettiği beytinde Boğaziçi'nin güzel(lik)lerine dikkat çekmektedir:

Dâne-i hâli bırakmış murg-ı diller saydına

Dâm kurmuş perçemüñ gördüm Boğaziçinde ben

Kâmî (Arslan, 2018: 255)

Başka bir beytinde de Kâmî, Boğaziçi ile ağ arasında ilişki kurarak bu bölgede sıklıkla balık avlandığı hususuna işaret etmektedir:

Sakın hâlî sanup Boğaziçinde ağa gel düşme

Yeter şimden girü Kâmî saña mûy-ı sefid ağ

Kâmî (Arslan, 2018: 281)

Sermed, sevdiği güzeli Boğaziçi'nde mehtap sefası yapmaya davet ederken daha önceki zevkli gezintilerini hatırlatıp üç çifte kayığın hazır olduğunu ve yanına ne istiyorsa alabileceğini belirtmektedir:

Geçen ahşamki gelir mi yâda

Öyle zevk oldu mı bir esnâda

Yine üç çifte kayak âmâde

Bu gece gel bize mehtâb edelim

İstedigini var ise yanına al

Bu husûsı sakın etme ihmâl

Boğaziçi dolaşırız fi'l-hâl

Bu gece gel bize mehtâb edelim

Sermed (Yıldız, 2002: 227)

Cesârî, gerekli masrafları ayarlayarak Boğaziçi'nde eğlenceye çıkma isteğinden bahsetmektedir:

Uydurup masraf u îrâdımızı biz de tamâm

Boğaziçine safâya çıkabilsek her gâh

Cesârî (Akkuş, 2010: 1041)

1.1.1.13. Çamlıca

Çamlıca, İstanbul'un Anadolu yakasında ve Üsküdar'ın doğusunda yer almaktadır. Meşhur iki tepesi ve eşsiz boğaz manzarasıyla eskiden beri ünlü bir sayfiye ve mesire alanı olarak tanınmıştır. İki tepeden yüksek olanı “Büyük Çamlıca”, alçak olanı da “Küçük Çamlıca” olarak adlandırılmıştır. Çamlıca, 17. yüzyılda sayfiye olarak kullanılmaya başlamış; 18. yüzyılda rağbet bulmasına rağmen şehir merkezine uzak olduğu için bu yüzyıl boyunca bağlık ve bahçelik görünümü devam etmiştir. Sultan III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde Çamlıca ve çevresi köşklere donanmaya başlamıştır. Ulaşımda vapurun toplum hayatına dâhil olmasıyla birlikte 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok canlanmış ve II. Abdülhamid devri sonlarına kadar da bu canlılığını muhafaza etmiştir (Aysu, 1994a: 464-465). Çamlıca, bilhassa temiz havası ve doğal kaynak suları ile ünlenmiştir.

Vâsıf, “*Murabba' Şarkı Ez-Sitâyiş-i Kasr-ı Sürûr-âbâd*” başlıklı şarkısında Sultan II. Mahmud tarafından H 1227/M 1812 yılında Küçük Çamlıca tepesinde inşa ettirilen Sürûrâbâd Kasrı'ndan bahsetmektedir. Sultanı Sürûrâbâd Kasrı'nda gezinti yapmaya davet eden şair, ondan cemalinin nuruyla bütün âlemi şad etmesini rica etmektedir. Cana can katan havası ile her gelenin ruhani bir zevk bulacağı bu gönül açıcı kasrın; süs, güzellik ve zarafet bakımından eşi benzeri bulunmadığını dile getiren Vâsıf, çiçeklerle süslü tarhlarını seyretmenin insana mutluluk vereceğini de belirtmektedir. Bağlarının temaşa edene verdiği zevk sayesinde biniş için bundan daha güzel ve muvafık bir kasır olmadığını söyleyen şair, daha önce böyle bir mekânı görüp işitmediğini vurguladıktan sonra sultana, bütün dünyayı

seyretmek istiyorsa Sürûrâbâd Kasrı'nda gezintiye çıkmasının kâfi olacağını söylemektedir:

Çıkıp seyr-i fezâ-yı bâğ u râğa 'izz ü devletle
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle
Görüp şâd olsun 'âlemler cemâliñ nûr-ı behcetle
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Havâ-yı cân-fezâsı neş'e peydâ eyler 'âlemde
Merâmıñ hüsrevâne zevk ü şevk etmekse 'âlemde
Gelen bir zevk-i rûhânî bulur bu kasr-ı hurremde
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Eşi yok zîb ü zînetde letâfetde nezâketde
Nazîr olmaz size şâhân içinde şân u şevketde
Cihânda yapıdığñ kasrıñ misâli olmaz elbetde
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Verir insâna şâdî seyr-i hüsn-i tarh-ı zîbâsı
Mücessem gibi pâk ol bâğlarıñ zevk-i temâşâsı
Biniş kasrınıñ olmaz hiç cihânda bundan a'lâsı
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Sezâ Vâsıf kuluñ vasf eylese bu kâh-ı a'lâyı
Ne gördüm ne işitdim böyle zîbâ kasr-ı bâlâyı
Temâşâ eylesem dirseñ eger mecmû'-ı dünyâyı
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Vâsıf (Gürel, t.y.: 484)

Şeref Hanım, sevdiğinin hastalığını söz konusu ettiği gazelinin aşağıdaki beyitlerinde havası ve suyundaki yumuşak ve ferahlatıcı tesirin hastalıklara şifa olduğu halk arasında malum ve meşhur olan Çamlıca'nın, hasta olan kişiye sevinç yeri olması ve iyi gelmesi için Allah'a yakarıшта bulunmaktadır. Buradan, Çamlıca'nın havası ve suyu ile hastalıkların sağaltımı noktasında önemli bir merkez olduğu anlaşılmaktadır:

İştîyâkıyla baña 'âlemi zindân etdi

Aña kıl Çamlıca'yı cây-ı meserret yâ Rab

İmtizâc ede mizâcî ile yârîñ o yerîñ

Ver amân âb u hevâsına letâfet yâ Rab

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 321)

Fatîn, mavi gözlü sevgilisine Göksu'da eğlence tertip etme zamanı geldiğini hatırlattığı manzumesinin aşağıdaki bendinde Küçüksu (Göksu)'ya gitmenin tam vakti olduğunu, isterse Fıstıklı veya Çamlıca mevkilerine de gidebileceklerini söyleyerek İstanbul'un eğlence hayatında çok mühim bir yere sahip olan üç tenezzüh mekânını şiirinde söz konusu etmektedir:

Vaktidir şimdi Küçüksuya giderseñ gidelim

Gâh Fıstıklıya geh Çamlıca'ya 'azm edelim

Sûy-ı gülşende olan nağmeleri işidelim

Mevsimidir gidelim Göksuya ey çeşm-i kebûd

Fatîn (Erdoğan, 2007: 229)

İstanbul methiyesi olarak kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki bendinde Necâtî, Üsküdar ve Çamlıca'nın doğal güzellikleri ile havası ve suyundaki yumuşak ve ferahlatıcı tesirin hastalara şifa olacağından bahsetmektedir:

Mu'tedil âb u hevâsı pek müferrih Üsküdar

Tağ u sahrâyı tolaş gel Çamlıcada kıl karâr

Hekîm-i hâzık gerekmez anda olmazlar bîmâr

Görmedim gördünse söyle mislini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 172)

Hâtif, yeni yetişen güzel vuslat anında sakız çiğnerse yakıcı ahının dumanından bütün Çamlıca'nın yanacağını söylerken sakız çiğnemenin de 19. yüzyılda âşıkları baştan çıkaran cilve ve naz göstergesi olduğuna işaret etmektedir. Çamlıca da âşıklar için buluşma mekânı olarak tasavvur edilmektedir:

Hîn-ı vuslatda sakız çiğnerse ol nev-res baña

Dûd-ı âh-ı âteşînimden yanarsın Çamlıca

Hâtif (Önal, 2010: 539)

1.1.1.14. Çengelköy(ü)

Boğaziçi'nin Anadolu yakasında ve Beylerbeyi ile Vaniköy arasında yer alan Çengelköy, adını “çengel çapa” denen gemi çapalarının burada yapılmasından veya fetihten sonra sahilde görülen çok sayıdaki çengel çapa dolayısıyla aldığı düşünülmektedir. Semt, 17. yüzyılda bilhassa IV. Murad ve IV. Mehmed dönemlerinde ilgi görmeye başlamıştır. Padişahlar, “Çengelköy ve çevresine dinlenmek, avlanmak, yörenin ünlü kiraz, ayva vb. ürünlerinden tatmak, bağlarında bahçelerinde gezmek için ilgi göstermişlerdir” (Aysu, 1994b: 485). Osmanlı'da Feyzâbâd adıyla da bilinen ve anılan (Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, 2017: 126) Çengelköy, 18. yüzyılda bütün boğaz semtleri gibi ciddi bir değişim ve gelişim süreci yaşamıştır. Pek çok evi ve dükkânı yok eden 1832 yılındaki yangına rağmen, 19. yüzyılın ikinci yarısında da Çengelköy, her geçen gün genişlemeye devam etmiştir (Aysu, 1994b: 485-486).

Aynî, çıkan yangın sonucu kül olan Çengelköy meyhanelerini söz konusu ettiği beytinde Çengelköy taraflarında olan sarhoşların bu acıyla kendilerini ateşe atmalarını salık vermektedir. Bahsedilen yangının 1832 yılındaki yangın olması muhtemeldir:

Karye-i Çengelde yandı âh kim mey-hâneler

Nâra atsın kendin ol sûda olan mestâneler

Aynî (Arslan, 2004: 131)

Şeref Hanım ise sevgilinin zülfünün kıvrım kıvrım olan ve bu hâliyle çengele benzeyen uç kısmı ile Çengelköy'deki “çengel” kelimesi arasında bir çağrışım

oluşturmaktadır. Böylece hem Çengelköy’de hem de sevgilinin zülfünün ucunda yalnız kendinin “âh u zârda” kaldığını ifade etmektedir:

Gönlüm asıldı kaldı ser-i zülf-i yârda

Çengelköyünde ben yalnız âh u zârda

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 417)

1.1.1.15. Çubuklu

Boğaziçi’nin Anadolu yakasında ve Paşabahçe ile Kanlıca arasında yer alan Çubuklu, başta kızılıçık olmak üzere çeşitli ağaçları, çubuk lülesi ve bostanları ile meşhurdur. Bizans döneminde “Eirenaeon” adıyla anılan semtin adının nereden geldiği hususunda muhtelif rivayetler bulunmaktadır. Bölgenin, çubuk lülesinin burada yapılmasından dolayı bu adı almış olabileceği söylentilerden biridir. Diğer bir rivayet Sultan II. Bayezid’in, Şehzade Selim’e bir hatasından dolayı kızarak sekiz çubuk vurdurduğu yer olmasından dolayı buraya Çubuklu adı verildiğidir. Bu husustaki başka bir rivayet de II. Bayezid, Şehzade Selim’e sekiz kızılıçık çubuğu verip onları dikmesi hâlinde sekiz yıl sonra meyvelerini yiyeceğini söylemiş; şehzadenin, toprağa diktiği çubukların yeşerip meyve vermesi için Allah’a niyazda bulunması akabinde o anda yeşerip büyüyen çubuklardan ağır ve büyük kızılıçıklar bittiği ve bu olaydan dolayı köyün adına Çubuklu dendiği yönündedir (Yücel, 1994: 533-534). Günümüzde de en ünlü meyvesi kızılıçık olan Çubuklu, “Osmanlı döneminde çayırı, çınar ağaçları, bostanları, suyu ve bülbülleriyle meşhur olup padişahların av yerlerinden biri hâline gelmiştir” (Öztekin, 2006: 104). On altıncı yüzyılın sonlarından itibaren ilgi görmeye başlayan ve 17. yüzyılda padişahlar tarafından av yeri ve mesire alanı olarak kullanılan Çubuklu, III. Ahmed devrinde imar edilmiştir. Damat İbrahim Paşa tarafından inşa ettirilen büyük havuz, güzel bir çeşme ve dere boyunca diktilen çınar ağaçları ile Çubuklu, 18. yüzyılda büyük bir rağbet görmüştür. Semt, 19. yüzyılın ortalarından itibaren hasbahçe olmaktan çıkıp köy hâline gelmiş ve yavaş yavaş halk için bir yerleşim yeri olmuştur. Özellikle bülbülleriyle meşhur olan Çubuklu’ya zevk ehlinin kayıklarla bülbül dinlemeye gittiği bilinmektedir (Yücel, 1994: 534).

Yeni yetişmiş bir fidan gibi düzgün ve güzel hatlara sahip olan bir güzelden bahsettiği beytinde Zîver, onu gören âşığın da hayret yerinde fidan gibi dikilip (donup) kalacağını söylemektedir. Nihâl, dik-, Çubuklu, fidan kelimeleri arasında anlamsal bir bağ kuran şair, Çubuklu söz konusu olduğunda âşığının da maşuğunun da çubuk (fidan) gibi

olması gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca beyitte, Çubuklu adının kökeni ile ilgili rivayetlere gönderme olduğu da söylenebilir:

Nihâlâsâ dikilsin kalsın ‘âşık cây-ı hayretde

Çubuklu sahnını teşrîf eden nev-res fidândır bu

Zîver (Arslan, 2009: 314)

Zîver, Çubuklu’da rastgeldiği fidan gibi ince ve uzun vücutlu güzeli söz konusu ettiği beytinde Çubuklu, nahl ve çemenlik kelimeleri arasında bir çağrışım ağı oluşturmaktadır. Şaire göre Çubuklu’nun güzeli, çubuk gibi ince ve uzun vücutlu olmalıdır:

O nahl-i ‘işveye Zîver Çubuklıda gelince râst

Hırâmınıñ hevâsıyla turup kaldım çemenlikde

Zîver (Arslan, 2009: 326)

Sermed, Çubuklu’da gezerken gördüğü sevgilisinin, yağlı piyadeden karaya çıkarken yanındaki güzel ile el ele tutuştuklarından bahsettiği manzumesinde Çubuklu’nun bir mesire alanı olduğuna temas etmektedir:

Geçen hafta kayıkla ben geçerken

Çubuklıda seni gördüm gezerken

‘Aceb bilsem ne olur gizlemekden

Çubuklıda seni gördüm gezerken

Gelip yağlı piyâde ile hâlâ

Yanında var idi bir şûh-ı ra’nâ

Dutuşup el ele çıkıp da hattâ

Çubuklıda seni gördüm gezerken

Sermed (Yıldız, 2002: 248)

1.1.1.16. Divanyolu

Sultanahmet ile Beyazıt meydanları arasındaki ana cadde ve yol olan Divanyolu, Bizans döneminde resmî adı “imparatorluk yolu” anlamına gelen “Regia” olmakla birlikte

halk arasında “merkez yol” anlamında “Mese” adıyla tanınmıştır. Osmanlı’da Fatih’in, Ayasofya’nın yanına inşa ettirdiği Yeni Saray veya Topkapı Sarayı devlet işlerinin görüldüğü merkez hâline gelince özellikle Dîvân-ı Hümâyûn toplantılarına katılan devlet erkânının gösterişli geliş ve gidişleri dolayısıyla bu caddenin Divanyolu adını aldığı düşünülmektedir. Bilhassa yeniçerilerin de karıştığı pek çok vakaya şahit olan bu yol, “dört yüzyıl boyunca iki tarafı camiler, medreseler, hanlar, hamamlar, kahveler ve ekâbir konaklarıyla bezenmiş, yanıp yıkıldıkça yenilenen, yeniçeri isyanlarına, alaylara, düğünlere, şenliklere, geçit resimlerine, askerî törenlere, kısacası Osmanlı şehir hayatının binbir çeşit cilvesine şahit olmuş, sürprizlerle dolu, cıvıl cıvıl bir caddeydi” (Ayvazoğlu, 2018: 56). 1865 yılında çıkan büyük Hocapaşa yangınında harap olan cadde yeniden yapılmış; eskiden dar olan hâli bugünkü genişliğine kavuşturulmuştur.

Aşağıdaki beytinde Zîver, Divanyolu’nda çeşitli sebeplerle yapılan alay, tören, merasim vb. gösterilere dikkat çekmektedir:

Âlây-ı nazmımı ideli muntazam kalem

Dîvânyolunda çekmede tûğ u ‘alem kalem

Zîver (Arslan, 2009: 291)

Sürûrî hakkında yazdığı hezl türündeki manzumesinin müstehcen ifadelere de yer verdiği son beytinde Refî‘, Divanyolu ile ona çok yakın bir yerde bulunan Dikilitaş’ı beraber anmaktadır:

Bir dahi Divanyolundan geç götüñ varsa eger

Dikilitaş Refî’â kûnıña eyler tıkaç

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 397)

Başka bir hezlinde de Refî‘, Sürûrî’nin kör olduğunu söyledikten sonra onun lağırma düşse bile Divanyolu’nda olduğunu zannedeceği düşüncesindedir. Şairlerin de toplumun her ferdi gibi Divanyolu’na ehemmiyet verdikleri anlaşılmaktadır:

Sürûrî râh-ı nazmı gâ’ib etmiş hiç su’âl itmez

Gider kör kör o bîçâre sanır ‘Aynî kolin tutmuş

‘Asâ-yı kîr elinde gûyiyâ bir kör dilenci kim

Sarı kârize düşdi zann ider Dîvânyolın tutmuş

Refi‘ (Alpaydın, 2007: 408)

İzzet Molla ise mecmua okuyup yazmaktan sıkılan yaratılış çocuğuna eğlenmesi/sıkıntısını atması için Divanyolu’nda bir mekân tuttuğunu söylemektedir. Şair, Divanyolu’nun işlek ve cazibeli bir merkez olduğuna işaret etmektedir:

Sıkılmış zâde-i tab‘ım biraz mecmû‘adan ‘İzzet

O mahdûma kalem Dîvânyolında bir mekân tutmuş

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 476)

Beyitlerinin arasındaki boşluğu⁷ Divanyolu’na teşbih eden Vâsıf, oradan hayalin meziyet askerlerinin geçtiğini söylemektedir. Şair, Divanyolu’nda gerçekleştirilen askerî geçitlere gönderme yapmaktadır:

Dîvânyolıdır arası ebyâtımıñ andan

Ecnâd-ı mezâyâ-yı tahayyül güzerândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 274)

Bir başka beytinde de Vâsıf, bir güzel ile Divanyolu’nda tutuştukları bahisten söz etmektedir:

Bugün ol şûh ile Dîvânyolında bahse düşdükde

İki def‘a ne dirsın bahtıma Adıyaman geldi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 365)

1.1.1.17. Dolmabahçe

Kabataş ile Beşiktaş arasında yer alan Dolmabahçe, deniz kenarında meşhur bir semttir. Daha evvel “Arap Limanı” adıyla bilinen bir koy olan Dolmabahçe, 17. yüzyılın ilk yarısında doldurularak padişahlara mahsus bir bahçe hâline getirilmiştir. Doldurma faaliyetleri Sultan I. Ahmed’in emriyle başlamış; II. Osman zamanında da devam etmiştir. Daha sonra semte birçok mimari eser inşa edilmiştir. “I. Abdülhamid zamanında İran tarzında zeminden itibaren güzel çinilerle süslenerek yeniden yaptırılan II. Selim devrine ait bir köşk ile III. Selim tarafından Mimar Melling’e inşa ettirilen Beşiktaş Sahilsarayı bunlar arasındadır” (Gökbilgin, 1992: 252). Beşiktaş Sahilsarayı ise yeni bir saray inşa ettirmek için II. Mahmud tarafından yıktırılmıştır. II. Mahmud tarafından inşa ettirilen

⁷ Yazma ve basma eserlerde mısraların alt alta değil yan yana yazılması/basılması sonucu ortaya çıkan aralıktır.

saray da Sultan Abdülmecid tarafından yıktırılmış ve yerine bugünkü Dolmabahçe Sarayı inşa ettirilmiştir. Doğal ve mimari güzellikleri yanında padişahların biniş gezintileri için de güzel bir mesire olmuştur. Etrafına cirit alanları yapılarak çeşitli sportif faaliyetlerin gerçekleştirildiği bir mekân olma hüviyetini de kazanmıştır (Öztekin, 2006: 106).

İstanbul methiyesi olarak kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki bendinde Beylerbeyi, Cevizbaşı (?), Dolmabahçe semtlerinin mutlaka gezilip görülmesi gerektiğine değinen Necâtî, Dolmabahçe'yi ayrı bir yere konumlandırmakta ve semtin hiçbir yer ile mukayese edilmeyecek, benzeri bulunamayacak kadar güzel olduğuna değinmektedir:

Kıl nazar Beglerbegine hûb yaratmış Zü'l-celâl

Çok safâ Cevizbaşında zerrece olmaz melâl

Dolmabağçeye nazar kıl misli yok olmak muhâl

Var ise göster baña bir mislini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 173)

1.1.1.18. Eğrikapı

Adını kara surları üstündeki kapıdan alan Eğrikapı, Fatih'in bir mahallesi olup (Öztekin, 2006: 90) Edirnekapı ile Ayvansaray semtleri arasında yer almaktadır.

Fatîn, aşağıdaki tarih beytinde H 1267/M 1850-1851 yılında Eğrikapı'da vuku bulan bir yangını söz konusu etmektedir:

Dedi cevher gibi târîhini sakkâ başı

Togrısı Eğrikapıda bu gece oldu harîk

Fatîn (Erdoğan, 2007: 198)

1.1.1.19. Eyüp

İstanbul'un fethinden sonra sur dışında kurulmuş ilk Müslüman kasabası olarak teşekkül eden Eyüp, Müslüman iskânını yönlendiren Eyüp Sultan Külliyesi etrafında şekillenmiştir. Semte, Osmanlı hanedanı ve halk tarafından büyük bir dinî-manevi önem atfedilmiştir. Ayrıca sünnet edilecek çocukların Eyüp Sultan Türbesi'ni ziyarete götürülmesi âdeti, burada oyuncakçılığın gelişmesini sağlamış; semt, oyuncaklarıyla meşhur olmuştur. İlaveten civarda bulunan mandıralarda yapılan yoğurt ve kaymak da Eyüp'ün ünlü olan diğer bir yönüdür. Bu noktada kaymakçı dükkânlarının Eyüp Sultan Camii yanında çarşı boyunca sıralandığı bilinmektedir. Etlerin terbiye şekli itibarıyla

meşhur olan kebabçı dükkânları da çarşıda yer alan diğer bir esnaf grubunu oluşturmaktadır. Zamanla yoğun bir yerleşim yeri hâline gelen Eyüp'te, bilhassa Haliç kıyıları oldukça erken bir dönemde sayfiye mahiyeti kazanmıştır. Hanedanın kadın üyelerinin öncülük ettiği sayfiye geleneği, kutsal sayılan semtte evvela hayır binaları yaptırılarak başlamıştır. Hanedan kadınları Eyüp'e, daha çok hastalık, nekahet ve/veya yaşlılık dönemlerinde kutsî havasından istifade gayesiyle gelmiş; sağlık sorunları dışında ise hanedanın doğum, ölüm, düğün mersimleri nedeniyle ve kısa sürelerle Eyüp yalılarına taşınmışlardır. Devlet ricâli tarafından da Eyüp sahilinde yalılar inşa ettirilmiştir. Hassaten 19. yüzyıl öncesinde Eyüp, İstanbulluları cezbeden bir mesire yeri olma hüviyetindedir. Mezarlıkların arka tarafında yer alan suyu makbul çeşmeler ve çeşitli meyve bahçeleri, çiçek tarlaları, bostanlar, ağaçlıklar ve çemenzarlar ile Eyüp, 19. yüzyıl ortalarına kadar gerek devlet ricalinin gerekse halkın rağbet gösterdiği bir gezinti yeri olmuştur (Artan, 1995: 1-6).

İstanbul'un; Haydarpaşa, Eyüp, Beylerbeyi, Cevizbaşı (?), Dolmabahçe semtlerinin mutlaka gezilip görülmesi gerektiğine değindiği şiirinin aşağıdaki bendinde Necâtî, Eyüp semtinin huzur ve neşesinin çok olduğuna dikkat çekmektedir:

Resm edip gûş it kelâmım ey cenâb-ı muhterem

‘Azm edip Haydarpaşaya sür‘at ile bas kadem

Eyyûbuñ çokdur safâsı gayrısın ben istemem

Görmedim gördüñse söyle mislini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 173)

Rızâ (Rızâ'î), Eyüp semtinde bulunan Yâvedûd İskeleyi'nden bahsettiği beytinde sevgilisi ile bu iskelede buluşmak için sözleştiklerini ifade etmektedir:

Yâ Vedûd İskeleyi mahbûbumuñ zevki bu ya

Geçmiş idi bu muhabbet dilde mihmân ey dirîğ

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 161)

Fatîn ise Yâvedûd İskeleyi'nde gördüğü bir güzel dolayısıyla sabah akşam Allah'ın “çok seven ve çok sevilen” anlamındaki “Yâ Vedûd” ismini zikrettiğini söylemektedir. “Vedûd” isminin Kur'an'da “Rahîm” ve “Gafûr” isimleriyle birlikte geçmesinden hareketle çok sevenin sevdiğine merhamet edip onu bağışlaması ümit edilmektedir

(Karagöz, 2016: 340). Şair de sabah akşam “Yâ Vedûd” ismini zikrederek aynı adla tanınan iskelede gördüğü güzelden merhamet beklemektedir:

Yâ Vedûd İskelesinde görelî ol şûhî

“Yâ Vedûd” ismini zikr etmedeyim subh u mesâ

Fatîn (Erdoğan, 2007: 243)

1.1.1.20. Fenerbahçe

Adını yarımadanın batı ucundaki fener kulesinden alan Fenerbahçe, Anadolu yakasında ve Kızıltoprak ile Çiftehavuzlar arasında yer alan tarihî bir semttir. Bizans döneminde “Fanarion” adı verilen semt, Osmanlı döneminde badem, nar, şeftali, kocayemiş ve defne ağaçları ile kaplı bağlık, bahçelik bir mesire alanıdır. Fenerbahçe, I. Mahmud dönemine kadar çok mamur bir yer olmasına rağmen 18. yüzyılın ortalarından itibaren askerî talim alanına dönüşmüştür. İnfaz yeri ve sürgüne gideceklerin gemiye bindirildiği bir liman olduğundan da bahsedilen semt, 19. yüzyılın ortalarında ise birkaç konak veya kulübe dışında yerleşmenin bulunmadığı bir yerdir. Doğal güzellikleri bakımından eşsiz olduğu belirtilen Fenerbahçe, 1870’li yıllardan itibaren İstanbul’un varlıklı Levanten aileleri ve Osmanlı başkentinde çeşitli görevler veya iş icabı bulunan muhtelif uyruklu zenginlerin rağbet gösterdikleri bir yazlık hâline gelmeye başlamıştır. En parlak günlerini II. Abdülhamid döneminde yaşayan semtin hem yazlıkçıları hem de sürekli oturan az sayıdaki nüfusu hemen tamamıyla azınlıklar ve yabancılardan teşekkül etmiştir. Bölge artık padişah bahçesi olmaktan çıkmış; doğal güzellikleri, bağları, deniz manzarası itibarıyla doyum olmayacak bir mesire olarak yaz aylarında ve tatil günlerinde halkı kendine çekmeye devam etmiştir (Hür, 1994: 283-284).

Sermed, sevgilisine sabah eğlenecek bir yer bulmak için Fenerbahçe’ye gitmeyi düşündüğünden bahsetmektedir. Beyitte, Fenerbahçe’nin bir eğlence ve mesire alanı olduğuna işaret edilmektedir:

Gitmelidir bile bu gece Fenerbâğçesine

Bir mahal bulmalı eğlenmege dildâra sabâh

Sermed (Yıldız, 2002: 161)

1.1.1.21. Fıstıklı

Kandilli sırtlarında boğaza karşı çok güzel bir manzaraya sahip Fıstıklı Bağ adında eski ve meşhur bir mesire bulunduğu bilinmektedir (Göktürk, 1971: 5769). Bunun yanında

1845 yılında hazırlanan bir haritadan, Sötlüce ile Dolmabahçe arasında Fıstıklı adıyla anılan meşhur bir yokuş ve cadde yahut mevki de bulunduğu anlaşılmaktadır (Yılmaz, 2015: 573-574). Beylerbeyi ve Beykoz'da da Fıstıklı adıyla bilinen gezinti yerleri bulunmaktadır. Ayrıca Boğaziçi'nin Rumeli tarafında Boyacıköy'de de Fıstıklı adında meşhur bir mesire alanı yer almaktadır (Abdülaziz Bey, 1995: 297).

Sevgili ile Beykoz'da bir hayli gezip yorulduğunu ifade eden Leyla Hanım, Fıstıklı'da bir badem gözlüye vurulduğunu dile getirmektedir. Şair, Beykoz kelimesindeki ceviz anlamına gelen “koz”, Fıstıklı'daki “fıstık” ve “bâdâm” sözcükleri arasında bir tenasüp ilişkisi kurarak mezkûr yerleşim yerlerinin adındaki yemişlerle alakalı çağrışım etkisinden faydalanmaktadır:

Dildâr ile Beykozda gezip hayli yoruldum

Fıstıklıda bir dîde-i bâdâma uruldum

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 285)

İzzet Molla da Leyla Hanım ile benzer çağrışımlar üzerine kurduğu beytinde Fıstıklı'nın fıstık ve diğ er yemişlerle olan ilişkisine işaret etmektedir:

Olsak ‘acebâ kimse olur mı bize mâni‘

Fıstıklıda bir dîde-i bâdâm ile kâni‘

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 487)

Fatîn, mavi gözlü sevgilisine Göksu'da eğlence tertip etme zamanı geldiğini hatırlattığı manzumesinin aşağıdaki bendinde Küçüksu'ya (Göksu) gitmenin tam vakti olduğunu, isterse Fıstıklı veya Çamlıca mevkilerine de gidebileceklerini söyleyerek İstanbul'un eğlence hayatında çok mühim bir yere sahip olan üç tenezzüh mekânını şiirinde söz konusu etmektedir:

Vaktidir şimdi Küçüksuya giderseñ gidelim

Gâh Fıstıklıya geh Çamlıcaya ‘azm edelim

Sûy-ı gülşende olan nağmeleri işidelim

Mevsimidir gidelim Göksuya ey çeşm-i kebûd

Fatîn (Erdoğan, 2007: 229)

1.1.1.22. Galata

Semtin adını, etrafında bulunan ahırlardan dolayı “süt” manasındaki “galaktus” veya İtalyanca “iskeleyle inen merdivenli yol” anlamına gelen “calata” kelimesinden aldığı ileri sürülmektedir. Bu konudaki bir başka düşünce de “Galatıalının mahallesi” demek olan “tou Galatou”dan geldiğidir. “Haliç’in kuzey sahilinde Kasımpaşa Deresi’nden, Boğaziçi’nde Tophane’ye kadar uzanan ve üzerinde Galatasaray ve Beyoğlu’nun bulunduğu tepeyi içine alan” (Eyice, 1994: 348) Galata’nın başlıca Latin ve yabancı unsurunu, fetihten sonra burada kalan ve hassaten Kırım’ın fethinden sonra buraya getirilen Cenevizliler oluşturmuştur. Cenevizlilerden başka Rum, Ermeni, Yahudi, İtalyan, Fransız, İngiliz, Türk vb. pek çok farklı etnik ve kültürel unsurların bir araya geldiği Galata; kozmopolit nüfus yapısı, serbest yaşam tarzı, eğlence hayatı, mimari dokusu ve ticari faaliyetlerdeki önemi ile İstanbul içinde çok farklı bir yerleşim ve cazibe merkezi olmuştur.

Gelişi ile Galata’yı cennete çevirecek bir güzelden söz ettiği kıtasında Şeref Hanım, onun ayağını öpmek için kendisiyle birlikte Galata’nın taşı ve toprağının da hazır beklediğini söylemektedir. İkinci beyitte yer alan “ayak” kelimesinin “kadeh” anlamı da çağrıştırlarak Galata’nın içki konusundaki ününe ve meşhur eğlence hayatına işaret edildiğini düşünmek mümkündür:

Olsun ey şûh misâl-i cennet

Makdemiñ ile diyâr-ı Galata

Gel Şeref-zâr ile öpsün ayağın

Muntazır seng ü gubâr-ı Galata

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 525)

İstanbul övgüsünde kaleme aldığı murabbasının aşağıdaki bendinde Necâtî, Galata’nın çok güzel bir yer olmasına rağmen daha ziyade gayrimüslimlerin mekânı olmasından duyduğu rahatsızlığı belirtmektedir. Şair, semtin nüfus yapısını dinî hassasiyetleri çerçevesinde değerlendirmektedir:

Kalata a‘lâ mekândır olmasaydı müşrikîn

Kim ki bünyâd eylediyse sad-hezârân âferîn

Ekserîsi ehl-i küfrân anda azdır müslimîn

Görmedim göster baña bir mislini İstanbul

Necâtî (Yekbaş, 2016: 172)

Vâsıf, lügaz türünde kaleme aldığı ve Galata Kulesi’ni söz konusu ettiği mesnevisinde kuleyi bir insan olarak tasvir etmektedir. Kulenin üst kısmındaki pencereleri insan gözüne teşbih ettikten sonra onun her tarafa yüzü olduğu ile her tarafta pencereleri bulunduğunu söylemektedir. İnsanların evine fena gözle baktığını ve sarf ettiği kötü sözlerle halkın ciğerini yaktığını dile getirdiği üçüncü beyitte kulenin, payitahtta çıkan yangınlarla olan ilişkisine “halk, yak-, harem” kelimelerinin çağrıştırdığı anlamlar vasıtasıyla işaret edilmiştir. Dördüncü ve beşinci beyitlerde ise gece yarısını bildirmek için kule içinde mehterhane takımı tarafından nevbet (kös) vurulduğu hadisesine⁸ değinilerek çıkan seslerden bütün halkın etkilendiği ifade edilmektedir:

Nedir ol şahs-ı tavîlü’l-kâme

‘Aynıca gözleri beñzer câma

Var anıñ her tarafa nice yüzi

Her yüzinden görünür nice gözi

Harem-i nâsa fenâ gözle bakar

Kötü sözle ciger-i halkı yakar

Çavuşâsâ aña ‘âdet elbet

Alkış etmek gecede bir nevbet

⁸ Galata Kulesi’nin, 18. yüzyıldan itibaren Mehterhane Ocağı ile yangın gözleyicilerine tahsis edildiği bilinmektedir (Eyice, 1996: 315). P. G. İnciciyan, Galata Kulesi’nde 1717’den beri gece yarısını bildirmek için kös vurulduğunu kaydetmektedir (1956: 83). Yine 18. yüzyılda bir mehterhane takımının kulede yaşadığı malumdur. Yüzyılın sonlarında İstanbul’a gelen Salaberry adlı yabancı bir seyyah, “Galata Kulesi’nde fetihten beri her gün aynı saatte “kötü bir müzik” çalındığını yazarken herhalde buradaki mehterhânenin nevbet vurmasını kastetmiştir. Yine İnciciyan’a göre, Galata Kulesi’nde XVIII. yüzyıl başlarından itibaren yangınları gözetleyen ve bunları şehrin başka mahallelerine kös vurarak duyuran bir gözcü teşkilâtı da bulunuyordu” (Eyice, 1996: 315).

Bir gürültü koparır gâhîce şeb

Yatağından uyarır ‘âlemi hep

Vâsıf (Gürel, t.y.: 695-696)

Eline kadeh almasa da her gece zilzurna sarhoş gezen bu şahsın (kulenin), rakı denizinde dibe dalmış olsa da cuma geceleri nara atmadığı belirtilmektedir. Buradan hareketle kulede cuma geceleri mehter takımı tarafından nevbet vurulmadığı anlaşılmaktadır. Hak yoldan çıkarak hatalara gark olmuş bu şahsın, Galata’yı mesken tuttuğu ve başına da her zaman kurşuni takke giydiği belirtilmektedir. Şair, “galat” ile “Galata” kelimeleri arasındaki cinas sanatının ifade imkânlarından faydalanarak Galata ve hata/günah olgusunu birlikte tasavvur etmektedir:

Ele almaz çala boru mînâ

Yine her gece gezer gök-surnâ

Dalsa da bahr-ı ‘arakda ka‘ra

Şeb-i âzînede urmaz na‘ra

Düşmüş ol fisk ile gerçi galata

Dâ’imâ meskeni ammâ Galata

Saña ta‘rîf edeyim dur şunu

Başına takye giyer kurşûnî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 696)

Galata ile mağlata ve galat kelimeleri arasında anlamsal bağ kurduğu başka bir beytinde Vâsıf, Galata’nın eğlence noktasında bir merkez oluşuna işaret etmektedir:

Mağlata etme Galata zevkine gitmiş deyü

Sirkeciye çıkdı serd imiş hevâ bundan galat

Vâsıf (Gürel, t.y.: 320)

İzzet, H 1235/M 1819-1820 yılında Sultan II. Mahmud'un Galata Sarayı'nı yenilenmesi üzerine kaleme aldığı "*Târîh-i Dîger Berây-ı Sarây-ı Vâlâ-yı Mezkûr Der-Bâb-ı Dâhileş Nüvişte*" başlıklı tarih manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde yenilenen sarayın süslemelerine dikkatle bakan bir kimsenin hatırına Galata sefasına dair başka bir şey gelmeyeceğini; bu yüce sarayın cihan halkına feyiz dağıtma yeri oluşunu Galata'nın arka tarafının Taksim'e çıkması ile açıklamanın mümkün olduğunu; edep dairesi dar olmasa aklına Galata hakkında çok mazmun geldiğini ve sultanın korkusu her ne kadar müteessir olsa da şairler için Galata'yı övmemenin mümkün olmadığını bahis konusu etmektedir:

Mest olur nakşına dikkatle bakan rind-i zarîf

Gelemez hâtırına başka safâ-yı Galata

...

Maksim-i feyz-i cihândır bu sarây-ı 'âlî

Semt-i Taksîme çıkar çünkü verâ-yı Galata

...

Tengdir dâ'ire-i tavr-ı te'eddüb yoksa

Nice mazmûn gelir fikre berây-ı Galata

Ne kadar cânına kâr etse de bîm-i şâhî

Etmemek şâ'ire mümkün mi senâ-yı Galata

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 223-224)

1821-1822'de Galata kadısı olan İzzet, aşağıdaki beyitlerinden ilkinde kadılığı esnasında içki yasağı çıktığı için Galata'nın zevklerinden istifade edemediğine hayıflanmaktadır. İkinci beyitte ise içki fiyatlarındaki pahalılığın Galata ile beraber bir kadıya yetmeyeceğinden söz etmektedir. Beyitte hem içki pahalılığı hem de Galata kadısının almış olduğu rüşvetler tenkit edilmektedir:

Devrân-ı kec-'atâ Galata mevleviyyetin

'İzzet düşürdi hayf ki sahbâ yasağına

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 606)

Meyde varken bu galâ olsa da dîger Galata

Yine yetmez sanırım ikisi bir mollâya

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 607)

Aynî, H 1209/M 1794-1795 yılında çıkan bir yangında harap olan Galata Kulesi'nin Sultan III. Selim tarafından yenilenerek eskisi gibi güzel olduğunu ifade ettiği tarih kıtasında kuleyi de içine alan bir yangın hadisesini konu etmektedir:

Çün harâb olmuş idi âteş ile bu kulle

İtdi tecdîd anı ol pâdişeh-i fahr-ı düvel

Pâs-bânlığı içün yandı yakıldı ammâ

Hil'atin geydi çerâğ oldu yine ke'l-evvel

Aynî (Arslan, 2004: 369)

Zîver ise tüccarın mal nakliyat ve sevkiyatında zahmet çekmemesi için H 1255/M 1839 yılında Galata'da açılan gümrükten bahsetmektedir:

Çekmesin tüccâr zahmet nakl-i mâl etmekde hîç

Mevki'inde yaptı gümrük ol şeh-i şevket-me'âb

...

Etdi hâkân-ı cihân ihyâ bu 'âlî gümrügi

Tâcirân fahr ile olsun sûdmend ü kâm-yâb

Zîver (Arslan, 2009: 434-435)

1.1.1.23. Göksu

Anadolu Hisarı yakınlarından denize ulaşan Büyük ve Küçük Göksu (Küçüküsu) derelerinin oluşturdukları birbirine paralel iki vadi boyunca uzanan meşhur bir mesire alanı olan Göksu; derelerin üzerine yapılmış köprüleri, sık ağaç kümeleri, derenin iki kıyısında yer alan ulu çınarları, kızılâğaçları vb. pek çok suni ve tabîî güzelliği ile döneminin önemli ve rağbet gören bir eğlence merkezi olarak teşekkül etmiştir. Sultan IV. Murad'ın bir biniş yeri olarak ehemmiyet gösterdiği Göksu'ya, Kandilli'ye kadar uzanan servi ormanından dolayı "Gümüş Servi" adını verdiği rivayet edilmiştir. Daha sonra 17. yüzyılda Göksu, çevresindeki su kaynakları ve sebze bostanları yanında iki tarafı yüksek ağaçlarla çevrili

bağlarıyla meşhur olmuştur. Özellikle 18. ve 19. yüzyılda en şaşıaalı dönemini yaşayan Göksu, derede “piyade” adı verilen kayıklarla dolaşılan ve dere boyunda da yayalar, atlılar ve arabalıların gezindiğı ünlü bir eğlence yeri idi. Günlerce süren ve Şirket-i Hayriye’nin ilave vapur seferleri koymasını gerektirecek derecede halkın ilgisini celbeden bir panayır hâline gelen ayazma törenleri de Göksu’da yapılmıştır. Bazen padişahlar, hanım sultanlar ve şehzadeler de Göksu’da bu şekilde eğlenmişlerdir (Komisyon, 1994ç: 411). Padişahlar da dâhil olmak üzere halkın her kesiminden insanın hususen mehtaplı gecelerde Göksu’da mehtap seyrine çıkarak teşrifatlı eğlenceler tertip ettikleri hatta bu eğlencelerin sabahlara kadar devam ettirildiğı bilinmektedir. Ayrıca özellikle Sultan II. Mahmud’un tüfek ve ok atışları için Göksu’yu tercih ettiğı de malumdur.

Vâsıf, Sultan Mahmud’un Sa’dâbâd Kasrı’nda yaptığı tüfek atışını konu ettiğı kasidesinin aşğıdaki beytinde padişahın Göksu’da bin beş yüz adımdan iki gez eksik mesafedeki testi yi vurup menzili bozduğunu söylerken II. Mahmud’un Göksu’da da atıcılık faaliyetleri gerçekleştirdiğini haber vermektedir:

Hele Göksuda biñ beş yüz adımdan iki gez noksân

Sebûyı urdı menzil bozdı Sultân-ı hüner-perdâz

Vâsıf (Gürel, t.y.: 629)

Mavi gözlü sevgilisine Göksu’da içkili toplantı ve eğlence yapmasını salık verdiğı şarkısında Vâsıf, gül mevsiminin geldiğini ve artık Göksu’da içki içip eğlenmek gerektiğini; sevgilinin ayağına denizin mavi sevâyî (ipekli) kumaş döşediğini; çakır keyif olup İstinye Koyu’ndan kayığa binerek Kandilli sularında içki içip dolaştıktan sonra Göksu’da karar kılmak icap ettiğini şöyle anlatmaktadır:

Gül mevsimidir ey perî nûş-ı mey-i nâb et

Tarf-ı nıgeh-i mestiñi hem-reng-i şarâb et

Bu sûret-i dil-cû ile terfî’-i hicâb et

Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

...

Kandîl-i nücûm ile gören mâh-ı semâyı

Şevk ile havâ geydi sanır pullı hevâyî

Deryâ döşedi payına sermâyî sevâyî

Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

Zahm açmak için sine-i ‘uşşâkıña sad hayf
Çekmiş yine çeşmân-ı siyeh-mestiñ iki seyf
Şehbâz-ı nigâhıñ gibi sen dahi çakır keyf
Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

Bahriñ bu şeb emvâc-ı safâ aşdı boyından
Vâsıf binelim kayığa İstinye Koyundan
Sâgar çekelim şevk ile Kandilli suyundan
Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

Vâsıf (Gürel, t.y.: 395)

Bir başka şarkısında da Vâsıf, manzume boyunca sevdiğine gizlice Göksu’ya gitme teklifinde bulunmaktadır. Başkaları görmeden “mahfice” Göksu’ya gitmek istediği henüz açılmamış bir gonca gibi narin ve nazik olan sevgilisine iki yıldır Göksu’ya gitmediklerini ve artık bu yaz gitmek istediğini kes(k)in bir dille ifade etmektedir. Daha sonra Vâsıf, gençlik her zaman ele geçmeyeceği için el ele verip “habbeyi kubbe yapan” dadıdan ve dadının fikirlerine uyan anadan izin almadan kısacası herhangi bir engel ortaya çıkmadan sevgiliyle gizlice Göksu’ya gitme arzusundadır:

Gel seniñle yarın ey serv-i revân
Olalım Göksuya mahfice revân
Dîde-i ağyârdan olup nihân
Olalım Göksuya mahfice revân

Gonca gülsün sen dahi ey verd-i nâz
Zevk et açılsın gözüñ göñlüñ biraz
İki yıldır gitmedik bârî bu yaz
Olalım Göksuya mahfice revân

Niçin eylersin mürâ'at engele
Her zamân geçmez gülüm gençlik ele
Virelim yarın seniñle el ele
Olalım Göksuya mahfice revân

Habbeyi kubbe ider dâyeñ duyar
Vâlideñ de diñleyip aña uyar
Hiç ne ağyâr duysun ey mehveş ne yâr
Olalım Göksuya mahfice revân

İzn için sen tab'ıña virme fütûr
Söyleseñ belkim ider Vâsıf umûr
İtmeden ey şûh bir mâni' zuhûr
Olalım Göksuya mahfice revân

Vâsıf (Gürel, t.y.: 450-451)

Vâsıf, diğér bir şarkısının aşığıdaki bendinde ise su üzerinde ve/veya su kenarlarında yapılan içkili eğlence (âb âlemi) önerisinde bulunduğı muhatabına Göksu'dan kayığa binip Kalender Bahçesi'nde karar kılarak sabaha kadar orayı mekân tutmasını tavsiye etmektedir:

'Âlem-i âb eyle Göksudan olup zevrak-süvâr
Kıl Kalender Bâğçesin tâ subha dek cây-ı karâr
Sen safâ-yı mâhtâb etdikçe hû çeksin hezâr
Seyre çık gülzâra servîler gibi eyle hırâm

Vâsıf (Gürel, t.y.: 431)

Leylâ Hanım ise padişaha Küçüksu (Göksu) Kasrı'nda kulları ile zevküsefa yapmasını teklif etmektedir:

Kalması gam sâye-i lutfında ey zıll-i Hudâ
Reşk-i me'vâ oldı dünyâ her mahal cây-ı safâ
Makdem-i pâkiñ virüp kasr-ı Küçüksuya ziyâ
Bendeğânıñla hemân zevk eyle şâhım dâ'imâ

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 320)

Bir başka şarkısında da Leylâ Hanım, Göksu'ya gidip Kandilli'de içki içtikten sonra İstinye'ye geçip bülbülleri susturmaktan ve Kalender'de dünya gamını unutup kayığı Hünkâr İskeleyi'ne çekirme arzusundan bahsetmektedir. Görüldüğü gibi Göksu da dâhil olmak üzere Boğaziçi'nin birçok eğlence yeri tek tek zikredilmiş ve okuyucu için bir tür eğlence ve gezinti rehberi oluşturulmuştur:

Gidelim Göksuya Kandillide mey nûş edelim
Geçip İstinyeye bülbülleri hâmûş edelim
Gam-ı dünyâyı Kalenderde ferâmûş edelim
Kayığı çekdirelim İskeleyi Hünkâra

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 325)

İzzet, Göksu'da gece şarap içtiği iki kişiden birini söyleyemeyeceğini ancak diğerinin parlak ay gibi bir güzel olduğunu belirtmektedir:

Bu gece Göksuda hem-bezm-i mey olduklarımıñ
Birini söylemem ammâ meh-i tâbân birisi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 632)

İzzet, mavi gözlü sevgili için iki gözünden akıttığı göz yaşlarının, göğsünü iki taraftan sararak Göksu mesiresine döndürdüğünü söylemektedir. Şair, iki gözünden akan yaşları Göksu'nun iki tarafından akan Büyük ve Küçük Göksu derelerine teşbih ettikten başka sinisini de Göksu mesiresine benzeterek Göksu'nun coğrafi özelliklerini ortaya koymaktadır:

Gezdikçe ağladıkça o çeşm-i kebûd için
Eşk etdi sanki sînemi Göksu mesîresi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 651)

Bakışını, sevgilisini araması için her tarafa gönderdiğini dile getiren İzzet, göz yaşlarını ise mahsusen Göksu'ya gönderdiğini söylemektedir. Beyitte Göksu'nun, güzeller için son derece önemli bir mekân olduğu algısı vurgulanmaktadır. Ayrıca şair, Göksu'nun sularla çevirili doğal yapısı ile göz yaşları arasında bir anlam ilgisi oluşturmaktadır:

Nigâhım cüst-cû-yı yâr için her sûya gönderdim

Sirişk-i çeşmi lâkin müstakil Göksuya gönderdim

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 547)

Sevgilinin zülûflerini Göksu'nun iki tarafından akan derelere, yanağını da parlak aya benzettiği aşağıdaki beytinde Aynî, her gece sevgilisinin zülûfleri ile yanağını hayal ederek sanki Göksu'da mehtap seyrine çıkmış gibi olduğunu söylemektedir:

Hayâl-i zülf ü ruhuñla efendim ağlayarak

Bu bende her gece Göksuya mâhtâba gelür

Aynî (Arslan, 2004: 122)

Murabba formunda kaleme aldığı şarkısının aşağıdaki bendlerinde Fatîn, mavi gözlü sevgilisine kış mevsiminin geçip baharın gelişiyle birlikte her tarafın canlanıp güzelleştiğini ve artık Göksu'ya gitme zamanı olduğunu; sabaha kadar mehtap sefası yapma arzusu ile üç çifte kayığın hazır beklediğini; Küçükusu, Fıstıklı, Çamlıca civarlarında gezdikten sonra su kenarında musiki nağmelerini dinlemek ve çiçek cümbüşlerini seyretmek gerektiğini telkin etmektedir:

Gitdi eyyâm-ı şitâ fasl-ı bahâr etdi vürûd

Eyledi bâd-ı nesîm ‘âlemi pür-şemme-i ‘ûd

Cümle esbâb-ı tarab sahn-ı çemende mevcûd

Mevsimidir gidelim Göksuya ey çeşm-i kebûd

Zevk-i meh-tâb edelim subha kadar deryâda

Virelim mâ-hasal-ı derd ü gamı bir bâda

İşte üç çifte kayık iskelede âmâde

Mevsimidir gidelim Göksuya ey çeşm-i kebûd

Vaktidir şimdi Küçüksuya giderseñ gidelim
Gâh Fıstıklıya geh Çamlıcaya ‘azm edelim
Sûy-ı gülşende olan nağmeleri işidelim
Mevsimidir gidelim Göksuya ey çeşm-i kebûd

Çemenistâna nigâh itmez iseñ de bârî
Kıl temâşâ su kenârında olan ezhârı
Diñle bir kerre nolur sen de Fatîn-i zârı
Mevsimidir gidelim Göksuya ey çeşm-i kebûd

Fatîn (Erdoğan, 2007: 229)

Bir beytinde de yine Fatîn, Göksu’da daha evvel çok yiyip içerek aralarında ülfet hasıl olan vefasız bir güzele içini dökmektedir:

Kanı ey bî-vefâ evvelki cünbişler nevâzişler
Seniñle bir aralık Göksuda çok ülfet etdikdi

Fatîn (Erdoğan, 2007: 135)

Râşid, Sular’da ve Göksu’da dostlarıyla daha evvel çok yiyip içtiklerini ancak şimdilerde o masrafları çekebilecek maddi imkânlara sahip olmadığını ifade ederken bahsedilen eğlencelerin hayli masraflı olduğuna vurgu yapmaktadır:

Sularda Göksuda ahibbâ ile çok ‘ayş u nûş etdik
O harc u sarfa şimdi karşılık îrâdımız yokdur

Râşid (Çetin, 2006: 205)

Bir başka beytinde de Râşid, muhatabına dostlarla Göksu’da şarkı okuyup kadeh tokuşturarak zevküsefa yapmasını teklif etmektedir:

Cûlar gibi Göksuya bu mevsim ak efendim
Ahibbâ ile şarkı oku zevk it çak efendim

Râşid (Çetin, 2006: 257)

Sermed, aşağıdaki şarkısında gezintiye çıkma niyetinde olan sevgilisinin bir yandan nereye gideceğini öğrenmeye çalışırken diğer taraftan da her bentte tekrarladığı “Yine Göksuya mıdır niyyetiñiz” sorusuyla muhatabına üstü kapalı Göksu’ya gitme teklifinde bulunmaktadır:

Şöyle imiş hoşça geçen sohbetiñiz

Yine Göksuya mıdır niyyetiñiz

Meyli akmış gibidir sûretiñiz

Yine Göksuya mıdır niyyetiñiz

Cümle ahhâbımı satdım geldim

Dumanı tozlara katdım geldim

Hele gömgök tere batdım geldim

Yine Göksuya mıdır niyyetiñiz

Buldı tenhâ yanın ağyâr kaldı

Kandırıp ağzına bir bal çaldı

Duyduğum gibi harâret aldı

Yine Göksuya mıdır niyyetiñiz

Sermedâ düşdi yolum da sapdım

Kayık âmâde görüp nem kapdım

Dime kim gizlice bir iş yaptım

Yine Göksuya mıdır niyyetiñiz

Sermed (Yıldız, 2002: 229)

Başka bir şarkısının aşağıdaki bendinde ise Sermed, ceylan gözlü sevgilisine Göksu’nun eğlenceli ve sazendenin hazır olduğunu söyledikten sonra yapılacak mehtap seyrini/eğlencesini kaçırmamasını tembihlemektedir:

Buyur ey dîdesi âhû

Safâlı oluyor Göksu

Müheyyâ mutrib-i hoş-gû

Fedâ etme bu meh-tâbı

Sermed (Yıldız, 2002: 241)

1.1.1.24. Gülhane

Topkapı Sarayı'nın Marmara yönündeki dış bahçesi olan ve “Gülhane Meydanı” olarak adlandırılan düzlüktür. Meydana, eskiden burada saray için gülbeşeker yapılan bir bina bulunmasından dolayı Gülhane adı verildiği düşünülmektedir (Pakalın, 1993/I: 685). Osmanlı'da bamyacı-lahanacı müsabakaları gibi çeşitli spor gösterilerinin tertip edildiği alan, bu sebeple “Cirit Meydanı” ve “Cündî Meydanı” olarak da anılmıştır. Hatta burada yer alan Gülhane Kasrı, hünkârın maiyeti ile beraber meydanda gerçekleştirilen spor gösterilerini izleyebilmesi için inşa ettirilmiştir (Tanman, 1994a: 438). Gülhane, Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa tarafından 3 Kasım 1839 tarihinde ve vükelâ, devlet ricâlî, âlimler, Rum ve Ermeni patrikleri, hahambaşı, esnaf temsilcileri, sefirler ile diğer hazır bulunanların huzurunda Tanzimat Fermanı'nın okuduğu yer olarak meşhur olmuştur. Sultan Abdülmecid de bu töreni Gülhane Kasrı'ndan izlemiştir (Akyıldız, 2011: 2). Meydan, 20. yüzyılın başlarında parka dönüştürülmüştür.

Sultan II. Mahmud övgüsünde ve Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusunun tanzimi hakkındaki kasidesinin aşağıdaki beytinde İzzet, sultanın yeni askerlerini Gülhane'de görünce din bağında yeni bir lale bahçesinin zuhur ettiğini tahayyül eder. Beyitten, sultanın yeni ordusunun Gülhane'de çeşitli nümayişler yaptığı yahut konuşlandığı anlaşılmaktadır. Aynı kasidenin bir başka beytinde ise söz konusu askerlerin Gülhane'de atış talimi yaptıklarını söyledikten sonra İzzet, askerlerin silahlarından çıkan her bir kıvılcımın, düşman sinesinde yara açmasını temenni etmektedir. Diğer bir beyitte ise Sultan II. Mahmud'un da Gülhane'yi teşrif ettiği dile getirilmektedir:

Leşker-i mahsûsuñı gördüm geçen Gülhânede

Bâğ-ı dîn içre dedim açmış yeñi bir lâlezâr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 108)

Düşmene her bir şerârın Hakk ede dâğ-ı derûn

Etdiler Gülhâne meydânında âteşler nisâr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 109)

Tevsen-i gülğün ile Gülhâneyi teşrîfden

Nükteler kıldı beyân bu bendeye ol hurdekâr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 109)

24 Mart 1838’de kurulan ve 31 Mart 1838 yılında faaliyete geçen, başkanlığına da sabık seraskerlerden Koca Hüsrev Paşa’nın getirildiği beş üyeden müteşekkil Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı ‘Adliyye (Akyıldız, 2003: 250) azasına Sultan II. Mahmud’un gönderdiği nişanlardan bahsettiği kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde İzzet, sözü edilen meclise çalışma yeri olarak padişah tarafından Gülhane Kasrı’nın tahsis edildiğini kaydetmektedir. Şair, başta Tanzimat Fermanı olmak üzere bir dizi reformun planlama ve uygulama safhalarını gerçekleştiren bu meclisin üyelerini ise “ihlas bahçesinin bülbülleri” olarak tavsif etmektedir:

Bülbülân-ı gülşen-i ihlâs olan çâkerlere

Eylediñ Gülhânede kasr-ı hümayûnuñ mekân

Meclis-i ahkâm-ı ‘adliyyeñ o kasr-ı pür-şeref

Olalı açdı bahâr-ı iftihârın bendegân

Zîver (Arslan, 2009: 85)

1.1.1.25. Haramidere

Büyükçekmece ile Küçükçekmece arasında yer alan Haramidere, bugünkü Beylikdüzü sınırları içinde bulunan derin bir vadinin adı olup Osmanlı arşiv belgelerinde “Bağçe-i Vâdî-i Harâmî” adıyla geçen hasbahçenin bulunduğu mevkidir (Komisyon, 1995a: 186). Harami Deresi’nin, daha çok padişahlar ve devlet ricali tarafından avcılık faaliyetleri için gidilen bağlık bahçelik bir alan olduğu anlaşılmaktadır.

Aşağıdaki beytinde Zîver, Harami Deresi ile çalmak, hırsızlık yapmak gibi suçları yörenin isminde yer alan “harâmî” kelimesinden dolayı aynı çağrışım alanına dâhil ederek zahidin riya gözyaşları ile Harami Deresi’ne dönen gözünden, gözbebeğinin sürme çalmasına şaşılmayacağını belirtmektedir:

Merdümün sürmeyi gözden çalar elbet zâhid

Çeşmiñi eşk-i riyâ kıldı Harâmî Deresi

Zîver (Arslan, 2009: 359)

1.1.1.26. Haydarpaşa

İstanbul'un Anadolu yakasında, Kadıköy ile Üsküdar arasında yer alana Haydarpaşa, Osmanlı devrinde önce bir mesire olarak tanınmış, 20. yüzyılın başlarından itibaren de Anadolu demiryolu ağının başladığı tesislerin inşa edildiği bir semt olarak önem kazanmıştır (Eyice, 1998: 36-37). Adını, 1533 yılında vezir olan Hadım Haydar Paşa'ya ait bir bahçenin bu bölgede bulunmasından aldığı düşünülmektedir. Haydarpaşa çevresinin 19. yüzyıla kadar genel karakterinde dikkate değer bir değişiklik olmadığı, tek tük yapıların bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Daha çok bağ ve bahçelerle kaplı olan Haydarpaşa Çayırı, şehir çevresindeki önemli mesirelerden biri olması yanında ordu ve saray atlarının da beslendiği bir yer olarak da ehemmiyet arz etmektedir. Aynı zamanda Haydarpaşa Çayırı, Anadolu yönündeki seferlerde ordu için bir toplanma ve hazırlık noktası fonksiyonuna da sahiptir. Çevredeki bağ ve bahçelerin, verem hastaları için bir şifa yeri olma işlevine sahip olduğu da bilinmektedir. Haydarpaşa Çayırı ve çevresi, 19. yüzyılda içinden demiryolu geçirilinceye kadar gözde bir sayfiye yeri olma özelliğini devam ettirmiştir. Şehzade Murad ve Abdülhamid'in sünnet düğünleri; yine Sultan Abdülmecid'in kız kardeşi Âdile Sultan ile Mehmed Ali Paşa'nın düğünü bu çayırda yapılmıştır (Akbulut, 1994: 27-28). Kâğıthane, Göksu ve Fenerbahçe mesireleri kadar meşhur olmamakla birlikte 19. yüzyılda Haydarpaşa Çayırı da İstanbul halkının rağbet gösterdiği mesirelerden biri olmuştur (Eyice, 1998: 38).

İstanbul övgüsünde kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki bendinde Necâtî; İstanbul'un Haydarpaşa ve Eyüp semtlerinin mutlaka gezilip görülmesi gerektiğine dikkat çekmektedir:

Resm edip gûş et kelâmım ey cenâb-ı muhterem

‘Azm edip Haydarpaşaya sür‘at ile bas kadem

Eyyûbuñ çokdur safâsı gayrısın ben istemem

Görmedim gördüñse söyle mislini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 173)

1.1.1.27. Horhor

İstanbul'un Fatih ilçesinde bir semt olup Aksaray Meydanı'nın kuzeyine düşmektedir. Saraçhanebaşı'na çıkan yola da Horhor Caddesi adı verilmiştir. Horhor, uzun bir dönem İstanbul'un gözde semtlerinden biri olmuştur. Ayrıca Üsküdar'da Selman Ağa Camii'nin bulunduğu yöre de Horhor ismini almıştır (Komisyon, 1995b: 201).

Aynî, sevgilinin parlak yanağının hasretiyle yanıp yakılarak önce Laleli'ye uğrayıp oradan Horhor'a sapacağını dile getirdiği beytinde aynı güzergâh üzerinde bulunan semtleri söz konusu etmektedir. Şair, sevgilinin yanağını Laleli; yanma (sûzân) ve ağlama (giryân) hâllerini de -muhtemelen çıkarılan seslerden dolayı- Horhor ile ilişkilendirmektedir:

Hasret-i 'ârız-ı pür-tâb ile sûzân giryân

Uğrayıp Lâleliye Horhor'a doğru saparız

Aynî (Arslan, 2004: 137)

1.1.1.28. Hünkâr İskeleyi

Anadolu Yakası'nda yer alan Beykoz'un kuzeyindeki meşhur Beykoz Çayırı'nın Hünkâr İskeleyi adıyla bilinen kıyısıdır (Sertoğlu, 1986: 156).

Leylâ Hanım, Beykoz'un Hünkâr İskeleyi adıyla bilinen kıyısından denize açılarak sevgilisi ile kayık sefası yapma arzusunda olduğunu dile getirmektedir. Manzumeden anlaşıldığına göre kayık sefalarının başlangıç noktalarından biri de Hünkâr İskeleyi'dir.

Var ise rahmî efendim bu dil-i bîmâra

Kayığî çekdirelim İskeleyi Hünkâra

Açmadan tîr-i kazâ dilde cigerde yâre

Kayığî çekdirelim İskeleyi Hünkâra

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 325)

Aynı şarkının başka bir bendinde Leylâ Hanım, Hünkâr İskeleyi de dâhil olmak üzere Göksu, Kandilli, İstinye, Kalender gibi Boğaziçi'nin meşhur eğlence/gezinti yerlerini zikrederek okuyucu için bir tür eğlence ve gezinti rehberi oluşturmaktadır:

Gidelim Göksuya Kandillide mey nûş edelim

Geçip İstinyeye bülbülleri hâmûş edelim

Gam-ı dünyâyı Kalenderde ferâmûş edelim

Kayığı çekdirelim İskele-i Hünkâra

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 325)

1.1.1.29. İhsaniye

Adını, III. Selim'in paşalarına ihsan ettiği evlerden dolayı Arapça "lütuf, kerem, bağışlama" gibi anlamlara gelen ihsan kelimesinden aldığı düşünülmektedir (Yenen ve Yenen, 1994: 501). Üsküdar ilçesinde bir semt ve mahalledir.

Refi', Sürûrî hakkında kaleme aldığı mizahi şiirinin aşağıdaki beytinde birbirine yakın konumda bulunan İhsaniye ile Salacak semtlerini beraber zikretmektedir:

Köpeğin bir Salacak semtidir İhsâniyye

Gider ardın basarak 'Aynî de hem-pâ görünür

Refi' (Alpaydın, 2007: 401)

1.1.1.30. İstinye

İstanbul Boğazı'nın Rumeli yakasında Emirgân ile Yeniköy arasındaki doğal koyun çevresinde bulunan bir semt olan İstinye, antik dönemlerde Sosthenion, Leosthenion ve Stenid adlarıyla anılmıştır. Esas itibarıyla 16. yüzyılın ortalarından sonra gelişmeye başlayan ve "Küçük Haliç" olarak da bilinen bu koyu ve çevresini Osmanlılar bir süre deniz araçlarını tamir yeri ve tersane olarak kullanmışlardır. Bizans ve Ceneviz donanmaları gibi Osmanlı donanmasının da üs ve sığınak olarak kullandığı bu koy, büyük bir limana sahip olması bakımından son derece önemlidir. Koyun dibindeki çayırılık alan ise 17. yüzyıldan itibaren mesire yeri olarak değerlendirilmiştir. İstinye, 18. ve 19. yüzyıllarda da bir liman semti ve sahil boyunca Yeniköy'e kadar uzanan bahçeler ve köşkleriyle güzel bir mesire alanı olma hüviyetini devam ettirmiştir (Aysu, 1994c: 275-276).

Murabba formundaki şarkısının aşağıdaki bendinde Leylâ Hanım; Göksu, Kandilli, İstinye, Kalender ve Hünkâr İskeleyi arasında oluşturduğu gezi rotasında İstinye'ye geçip bülbüleri susturmak istediğini dile getirirken İstinye'nin, bülbüleriyle meşhur olduğunu hatırlatmaktadır:

Gidelim Göksuya Kandillide mey nûş edelim

Geçüp İstinyeye bülbüleri hâmûş edelim

Gam-ı dünyâyı Kalenderde ferâmûş edelim

Kayığı çekdirelim İskele-i Hünkâra

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 325)

1.1.1.31. Kâğıthane

Bizans döneminde Barbisos adıyla bilinen Kâğıthane, sahilinden başlamak üzere Haliç'in iki yakasında uzanan ve içinden Kâğıthane Deresi'nin geçtiği mesiresiyle meşhur bölgenin adıdır. Adını, İstanbul'un fethinden önce Kâğıthane'de bir kâğıt değirmeni bulunduğu ve II. Bayezid dönemine kadar çalıştığı anlaşılan kâğıt imalathanesinden aldığı düşünülmektedir. İki tarafı da geniş çayırırlarla kaplı olan Kâğıthane, 15. ve 16. yüzyıllarda saray hayvanları ile beylik hayvanların her baharda çayıra çıkarıldığı bir alan olmuştur. II. Bayezid döneminde, Kâğıthane bölgesinde saray ahırları, askerî kışlalar, baruthane ve İmrahor Köşkü bulunduğu bilinmektedir. Kâğıthane, Kanuni döneminden itibaren hem bir mesire ve toplantı yeri hem de bir sanayi bölgesi fonksiyonuna sahip olan Kâğıthane, bu özelliklerini suyu bol olan deresine borçludur. Kâğıthane'yi ilk defa hasbahçeler arasına dâhil eden Kanuni, avlanmak ve dinlenmek için sık sık buraya gelmiş; şehzadelerinin sünnet düğünlerinin bir bölümünü de bu alanda yaptırmıştır. Yine Kanuni döneminde esnafın da Kâğıthane'de bir araya gelerek görüşüp eğlendikleri hatta böyle toplantıların gerçekleştiği zamanlarda alana beş altı bin çadır kurulduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Suyundaki temizleme hassasından dolayı Asya ve Afrika tüccar ve seyyahlarından da büyük bir ilgi gören Kâğıthane; deresinin iki kenarı çınar, kavak, söğüt ağaçlarıyla dolu, tatil günlerinde İstanbulluların kayıklarla gelip eğlendikleri, Hıdırellez kutlamaları ile yaz boyu gezinti yaptıkları yemyeşil bir mesire alanıdır (Komisyon, 1994d: 380; Öztekin, 2006: 93).

En parlak günlerini 18. yüzyılın başlarında III. Ahmed ve vezirazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa devrinde yaşayan Kâğıthane'nin, paşa ve sultan tarafından 1719 yılında yeniden düzenlenmesine karar verilerek 1720'de Kâğıthane Deresi'nin üstüne üç yeni havuz inşa edilmiş ve tanzim edilen bahçeye de Hüsrevâbâd adı verilmiştir. Asıl düzenlemeler 1721-1722'de başlamış; sefir olarak Paris'e gönderilen Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin müteessir olup yanında getirdiği Fransız saray, köşk ve saray bahçelerinin çizimleri ve planları çerçevesinde yüzlerce amele ve usta çalıştırılıp yer yer yatağının yönü dahi değiştirilen Kâğıthane Deresi'nin kenarına mermerler döşenerek Cedvel-i Sîm adı verilen yeni bir kanal yapılmıştır. Kanalın yanına meşhur Sa'dâbâd Kasrı

ve daha birçok köşk, kasır, çeşme, sebil inşa edilmiştir. Lale Devri'nin sembolü olan Kâğıthane'nin bu parlak devri, 28 Eylül 1730 tarihinde başlayan Patrona Halil İsyanı ile sona ermiş; isyancılara göre halkın karşı olduğu bir hayat tarzının simgesi olan Kâğıthane'deki saraylar, köşkler, bahçeler vb. bütün yapılar yerle bir edilmiştir. Sultan III. Ahmed'in yerine tahta geçen I. Mahmud, 1743 yılında Kâğıthane'nin, özellikle de Sa'dâbâd'ın onarılmasını emretmiş; köşkların tümü yenilenememekle birlikte Kâğıthane, padişahın yabancı elçileri kabul ettiği, çadırlar kurularak eğlenilen bir mekân olmaya devam etmiştir (Komisyon, 1994d: 381).

Sultan III. Selim devrinde de Kâğıthane'nin yenileme ve şenlendirme çalışmaları devam etmiş; bu dönemde bir mesire olarak eski ününe ve güzelliklerine kavuşturulan Kâğıthane aynı zamanda yeniçeriler için belli günlerde talim yapacakları bir alan hâline getirilmiştir. Diğer taraftan yeni bir kâğıt imalathanesi kurulmuş, belli bir müddet sonra da açık verdiği gerekçesiyle kapatılmıştır. II. Mahmud Kâğıthane'de yer alan Sa'dâbâd Kasrı başta olmak üzere diğer kasır, havuz, çağlayan, cami, çeşme vb. yapıları onartmış, yeniden döşetip süsleterek Sa'dâbâd Kasrı'na sık sık gidip kalmış veya vakit geçirmiştir. Padişah Abdülaziz de Kâğıthane'ye önem göstermiştir. Sultan II. Abdülhamid döneminde Kâğıthane mesiresi ve eğlenceleri, her sınıfın rağbet gösterdiği bir mahiyet kazanmış; sultan tarafından her yaz başında özellikle Harbiye, Harbiye Zadehan Sınıfı, Kuleli İdadisi, Bahriye Mektebi, Tıbbiye-i Şâhâne, Mekteb-i Sultani öğrencilerine Kâğıthane'de kuzu ziyafeti⁹ verilmiştir. Kâğıthane'nin en kalabalık olduğu zamanlar genellikle bahar mevsiminde ve cuma günleridir. Hristiyan ahalî ise Kâğıthane'ye gitmek için daha çok pazar günlerini tercih etmiştir. Mehtap sefalarının ve âb âlemlerinin en önemli mekânlarından biri olan Kâğıthane, bir semt ve mesire yeri olarak 20. yüzyılın başlarına kadar ehemmiyetini korumuştur (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2017: 110-112; Göktaş, 1994a: 382, Komisyon, 1994d: 381). Kâğıthane ve Sa'dâbâd, dönemin en ünlü zevk ve sefa yerlerinden biri olmuş; Osmanlı tarihinde, kültüründe, sanatında ve edebiyatında önemli izler bırakmıştır.

Sultan II. Mahmud'un Sa'dâbâd Kasrı'nda H 1227/M 1812 yılında yaptığı tüfek atışı hakkında kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beyitlerinde Vâsıf, sultanın tüfeğine ne muhalif rüzgârların ne de lodos ile poyrazın etki edebileceğini söyledikten sonra onun atış yaptığı yerlerden bazılarını Gülhane, Yıldız Kasrı, İhlamur Kasrı, Göksu olarak zikretmektedir. Şair, sultanın bir yaz günü geldiği Kâğıthane'de kâh havuzu kâh kıyı

⁹ Bu ziyafetlere dair tertibat ve teşrifat hakkında geniş bilgi için bk. Alus, 2023: 179-184.

seyredip gezerken göz ucuyla dağın tepesine doğru baktığı esnada oraya daha evvelce dikilmiş olan menzili görerek tüfek atmak istediğini belirtmektedir. Akabinde bin yüz altmış adım uzaklığa testi diktiren II. Mahmud, eline aldığı altı yivli tüfeği ile yedinci atışta menzili bozmuştur. Metinden anlaşılacağı üzere Kâğıthane, sultanların atış merakına da ev sahipliği yapmıştır:

Muhâlif rûzgâr ile degil sarsarla sarsılmaz

Tüfeng-i san‘at-ı şâhânesi bilmez lodos poyrâz

...

Ser-i Gülhânede Yıldızda İhlamurda Göksuda

Nice destî vü beyza kırdı ol şâh-ı ma‘ârif-sâz

...

O şâhen-şâh-ı zî-seyf ü kalem ikbâl ü şevketle

Temâşâyâ gelip bu kasr-ı Kâğıdhâneye bir yaz

İderken gâh havzı seyr geh sahrâyı nezzâre

Göz ucuyla olup bâlâ-yı kuhsâra nigâh-endâz

Görüp şu menzil-i ser-cûy-ı kadr-i esbakı nâgâh

Tüfeng atmak murâd etdi o şâh-ı ma‘rifet-perdâz

Kılıp teb‘îd-i menzil biñ yüz altmış hatve bâlâyâ

Sebû dikdirdi fermân eyleyip hâkân-ı ser-efrâz

Alıp şeş-hâneyi âgûşına şâhâne san‘atla

Yedinci def‘a bozdı menzili ol dâver-i şeh-bâz

Vâsıf (Gürel, t.y.: 629-630)

Zîver de bahariye türündeki kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Sultan II. Mahmud'un bahar gelince Sa'dâbâd'a giderek orada tüfek atışı yapıp eğlendiğinden bahsetmektedir:

Misâl-i beyza nişân oldu çarh-ı nîlû-fâm

Tüfeng-i himmetine menzil aldırır sa ne var

...

Müzeyyen oldu kudûmüñle sahn-ı Sa'dâbâd

Bahâr-ı şevketiñ etdikçe 'âlemi i'mâr

Zîver (Arslan, 2009: 91)

Sultan Abdülaziz'in Mısır seyahatinden dönüşü münasebetiyle yazdığı kıtasının aşağıdaki beyitlerinde Kâmî, sultanın Kâğıthane'de serdirdiği ihsan ve kerem sofrasına halkın her kesiminden insanın davet edilerek zengin fakir herkesin tertip edilen ziyafette¹⁰ yiyip içtiğinden bahsetmektedir:

Eyledi bast-ı simât-ı h'ân-ı ihsân u kerem

Sahn-ı Kâğıdhâne şâhenşeh-i fermân-revâ

...

Da'vete kıldı icâbet hâs u 'âm esnâf tâm

Oldılar ihsânınıñ müstağrakı bâ y u gedâ

Kâmî (Arslan, 2018: 169)

Eski Kıbrıs muhassıllarından (vergi tahsildarı) Emin Efendi'nin Lefkoşa'da inşa ettirdiği köşk hakkındaki tarih manzumesinde Hilmî, imar faaliyetleri bakımından Lefkoşa'nın etrafını yetersiz gören Emîn Efendi'nin inşasına başladığı, güzelliği bütün Kıbrıs halkı tarafından fark edilen köşk ve çevresini Kâğıthane'ye benzeterek "Bizim Kâğıthanemiz de burasıdır" demektedir. Metinde güzellikleri, eğlence hayatı, zevküsefa

¹⁰ Balıkhâne Nâzırı Ali Rızâ Bey, Kâğıthane'de tertip edilen bu kutlamalar hakkında *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı* adlı eserinin "Kâğıthane Âlemleri" bölümünde (2017: 117) şu bilgileri vermektedir: "Sultan Aziz'in evâyil-i saltanatında ahalinin kendisine fevkal-had bir hürmət ve muhabbeti vardı. 1279 (1863) tarihinde Mısır'a icra buyurdıkları seyahatlerinden avdet-i hümayûnlarında icra olunan şenlikler hiçbir tarafın emr ü nüfuzuna müstenit değildir. Sırf halkımızın kendi hâhiş ve arzusuyla yapılmıştır. O zamanları idrak edenler bu ifâde-i âcizânemi tasdik ve itirâf ederler. Hatta bir haftadan ziyade devam eden bu şehrayinlerin hitamında sekene-i memleket muteberânından, esnaf kethüdalarından ve milel-i muhtelif memurîn ve ruhâniyesinden mürekkep bir heyet Kâğıthane Sarayı'na azimetle müştereken tanzim ettikleri mahzar-ı umûmiyi takdim ederek tasvîr-i hümayûnun çıkarılmasını istirham etmişlerdir."

âlemleri vb. bakımlardan Kâğıthane'ye benzer bir mekân ve yaşam tarzı arayışı/özlemi göze çarpmaktadır:

Görüp Lefkoşeniñ etrâfını hâlî 'imâretten

Hemân 'azm etdi bir âsâr-ı nev-bünyâd -ı ra'nâyâ

...

Ser-â-pâ ehl-i Kıbrıs hissemend-i lutfudur zîrâ

Bu kasr-ı dil-güşânıñ zevki şâmildir berâyâyâ

...

Bizim de şimdi Kâğıdhânemizdir bu neşât-âbâd

Bahâriyye denirse nâmı lâyıkdır bu me'vâyâ

Hilmî (Kesik vd., 2018: 52-53)

Kâğıthane seyrinin ilgi uyandıran yanlarından biri de “Çağlayanlar”ıdır. Çağlayanlar, 18. yüzyılın ilk yarısında Lale Devri'nde Sa'dâbâd adıyla anılan Kâğıthane mesiresinde Kasr-ı Neşât'ın önüne yapılmış suni şelalelerdir. Sultan II. Mahmud zamanında yapılan yeni kasra da bu suni şelalelere nispetle Çağlayan Kasrı adı verilmiştir (Nirven, 1965: 3653). Râşid, ayağını bağlayıp evde oturmak yerine Kâğıthane'ye gidip Çağlayanlar'da eğlenmek gerektiğini şöyle ifade etmektedir:

Oturup evde niçin pâyımızı bağlayalım

Çağlayanlarda bu mevsim gidelim çağlayalım

Râşid (Çetin, 2006: 246)

Sermed; mutluluğun, bahar mevsiminde gül yüzlü sakinin sunacağı erguvan şarabını Kâğıthane'de içmek olduğunu söylemektedir:

Şarâb-ı erguvânı bir tarafda sâkî-i gül-rû

Bahâr eyyâmı Kâğıdhânede bu kâmurânlıktır

Sermed (Yıldız, 2002: 165)

Bir şarkısının aşağıdaki bentlerinde sevdiğine kendisini Çağlayanlar'ın kenarında beklediği haberini gönderen Sermed, yapacakları eğlence için gereken her şeyi hazır ettiğini ve geçen akşam konuştukları gibi erkence gelmesini; baharın gelişiyle birlikte

canlanan bahçeler ile dağların görülmeye değer olduğunu ancak candan dostu dahi olsa kimseyi davet etmeyip tek başına teşrif etmesini; bahar mevsiminde gül bahçelerini seyretmenin özge bir zevk ve bu zevkin âşıklar için yaklaşma vesilesi olduğunu belirttikten sonra Çağlayanlar'da kendisini bekleyen Sermed'i unutmamasını tembihlemektedir:

Müheyyâ eyledim her bir husûsı ey ruh-ı gül-fâm

Kuzum erkence sen de eyle teşrîfîñ için ikdâm

Hafice geçmiş idi sohbeti hattâ geçen ahşam

Seni gel beklerim yâr ben kenâr-ı Çağlayanlarda

Bahâr eyyâmıdır bulmuş çemenler başka bir revnak

Otur da kûhsâra çeşm-i im'ân ile bir yol bak

Var ise cândan ahabbâbîñ dahi terk eyleyip mutlak

Seni gel beklerim yâr ben kenâr-ı Çağlayanlarda

Bu mevsimde temâşâ gülşeni bir özge hâletdir

Hezâr 'âşıklara bilmez misin vâdî-i ülfetdir

Unutma Sermedi cânım benim ehl-i muhabbetdir

Seni gel beklerim yâr ben kenâr-ı Çağlayanlarda

Sermed (Yıldız, 2002: 211)

Başka bir şarkısının aşağıdaki bendinde Sermed, Sa'dâbâd'a giderken kendisini de yanına almasını rica ettiği sevgilisine gözlerinden akan yaşın Çağlayanlar'dan bir farkı olmadığını ifade ederken Kâğıthane'nin Sa'dâbâd ve Çağlayanlar gibi iki önemli yapısına dikkat çekmektedir:

Letâfet-bahş olur cânâ çemenler tâze yetdikde

Bahâr eyyâmınıñ zevk ü temâşâsını etdikde

Beni al yanıña bir gün de Sa'dâbâda gitdikde

Sirişk-i çeşmimiñ bak farkı var mı Çağlayanlardan

Mütekerrir muhammes olarak kaleme aldığı manzumesinde Hamîd, bahar vaktinde Sa'dâbâd'da verilen ziyafeti söz konusu etmektedir. Bütün halkın ziyafet yerine toplanıp gece gündüz zevküsefa yaptığını söyleyen şair; Sultan II. Mahmud'un da katıldığı bu ziyafette sınırsız nimetler ihsan edildiğini kaydetmektedir. Sazlı sözlü eğlencelerin de icra edildiği bu ziyafette büyük küçük herkesin binbir türlü lütfâ nail olduğu dile getirilmektedir. Ayrıca şiirin tekrar eden mısraında Çağlayanlara vurgu yapılması, bahse konu ziyafetin Çağlayanlara yakın bir konumda verilmiş olabileceğini akla getirmektedir:

Bir ziyâfet oldı Sa'dâbâdda vakt-i bahâr

Cem' olup cümle aña pür-zevk edip leyl ü nehâr

Gamla gitdi hemle geldi bir perîşân rûzigâr

Bu sürûr-ı seyrde el güldi bendeñ ağladı

Çağlayanlardan ziyâde eşk-i çeşmim çağladı

Bi'n-nefis teşrîf buyurdı Hazret-i Mahmûd Han

'Âleme ihsân-ı bî-had kıldı ol şâh-ı şehân

Oldı pes yümn-i kudûmiyle o yer bâğ-ı cinân

Bu sürûr-ı seyrde el güldi bendeñ ağladı

Çağlayanlardan ziyâde eşk-i çeşmim çağladı

Gulgule saldı cihâna sâz [u] söz-i mutribân

Nüh felekler raksa girdi şevk ü şâdîden hemân

Halk-ı 'âlem bunca zevk etdi kuluñ kıldı figân

Bu sürûr-ı seyrde el güldi bendeñ ağladı

Çağlayanlardan ziyâde eşk-i çeşmim çağladı

Nâ'il-i eltâf olup cümle sığâr ile kibâr

Bâğ-ı cennetveş o vâsi' yer olup başıma dâr

Her giyâh-ı Sa'dâbâd oldu bu çeşmime hâr

Bu sürûr-ı seyrde el güldi bendeñ ağıladı

Çağlayanlardan ziyâde eşk-i çeşmim çağladı

Hamîd (Yavuz, 2019: 222-223)

Mesnevi nazım şekli ile yazdığı çeşitli çiçeklerin tasviriyle başlayan bahariye türündeki “*Gâzî Mahmûd Hân Hazretlerine*” başlıklı manzumesinin¹¹ aşağıdaki beyitlerinde Sermed, Kâğıthane’de sultanın da katılımıyla gerçekleştirilen bir çerâğân eğlencesini oldukça uzun bir şekilde tasvir eder. Kış mevsiminin bitip baharın gelişiyle birlikte şenlenen doğanın resmedildiği beyitlerde aklına Kâğıthane’ye gitme fikrinin düştüğünü söyleyen Sermed, derhâl yola koyulup aheste yürüyerek istediği yere ulaşır ve orada pek çok güzel ve güzelliği seyre dalmanın zevkini yaşar:

Gitdi hengâm-ı şitâ geldi bahâr

Şaşıırp kendisini leyl ü nehâr

Eyledi kesb-i tarâvet her yer

Rûzigâr bile letâfetle eser

...

Gülerek nâz ile gülzâra buyur

Seyr-i şâhenşeh-i ezhâra buyur

...

Başkadır başka hele vakt-i bahâr

Eyledim ben bu kadarca eş‘âr

...

Düşünürken o zamân mestâne

Geliyor hâtıra Kâğıdhâne

Dedim âheste piyâde gideyim

¹¹ Bu manzumenin içeriği “Çerağân Eğlenceleri” kısmında ayrıntılı olarak işlenmektedir.

Oturup bârî güzel seyr ideyim

Hâsılı ‘aklıma uydum gittim

Hayli hûbânı temâşâ etdim

Sermed (Yıldız, 2002: 71-72)

1.1.1.32. Kalender

Kalender, Boğaziçi'nin Rumeli yakasında, Tarabya-Kireçburnu arasında yer almaktadır. Eski İstanbul'un meşhur mesire yerlerinden biri olan Kalender, Boğaziçi kıyılarının revaç bulduğu III. Ahmed döneminde burada bir biniş kasrı yaptırılması ve çevresindeki bahçenin de mesire olarak düzenlenmesiyle ünlenmiştir. Patrona Halil İsyanı'ndan sonra ihmal edilmiş olsa da 18. yüzyılın ikinci yarısında tekrar imar edilmiştir. Sadrazam Koca Ragıp Paşa'nın inşa ettirdiği namazgâh ve çeşme yanında Sultan III. Selim'in, Kalender Kasrı'nı yenileyerek burada yaz aylarında sık sık musiki toplantıları tertip ettiği bilinmektedir. Sultan II. Mahmud devrinde de hanedan ile devlet adamlarının bu mevkiye gösterdiği ilgi devam etmiş; Ağa Hüseyin Paşa Kalender'e bolca su getirtirken II. Mahmud da Boğaziçi'nde yaptığı gezilerinde Kalender Kasrı'na uğrmayı hiç ihmal etmemiştir. Osmanlı-Rus Savaşı (1828-1829) esnasında "II. Mahmud'un karargâhını Rami Çiftliği'nden Tarabya'ya naklederken sancak-ı şerif de Kalender Kasrı'na getirilerek yapının salonlarından birinde muhafaza edilmiş, bu olaydan sonra hükümdarların ve hanedan mensuplarının, Kalender Kasrı'nın önünden geçerken, sancak-ı şerifin hatırasına hürmeten ayağa kalkarak yüzlerini kasra dönmeleri bir gelenek hâline gelmiştir" (Tanman, 1994b: 395). Kalender Bahçesi, mehtap eğlencesi mübtelalarınca vazgeçilmez ve şairane bir yerdir. Mehtap seyrinde musiki faslı, saz kayığının Kalender Bahçesi'nin önüne gelmesiyle başlar; burada çalınan ilk fasıllardan sonra yüzlerce kayık ve sandal harekete ederek Yeniköy'den İstinye önlerine ulaşır ve oradan da karşıya, Kanlıca Körfezi'ne geçerlerdi. Nitekim Kanlıca'daki Mihrâbâd tepesi de mehtabın Boğaziçi'nde en güzel görüldüğü yer olarak kabul edilmiştir (Hisar, 2022: 101-103).

Leylâ Hanım, Boğaziçi'nin meşhur eğlence/gezinti yerleri olan Göksu, Kandilli, İstinye, Kalender ve Hünkâr İskeleyi mevkilerini muhtelif özellikleri ile andığı şarkısının aşağıdaki bendinde Kalender'in, insana dünya gamını unutturacak kadar güzel bir yer olduğuna dikkat çekmektedir:

Gidelim Göksuya Kandillide mey nûş edelim

Geçüp İstinyeye bülbülleri hâmûş edelim

Gam-ı dünyâyı Kalenderde ferâmûş edelim

Kayığı çekdirelim İskele-i Hünkâra

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 325)

Vâsıf, su üzerinde ve/veya su kenarlarında yapılan içkili eğlence (âb âlemi) yapma önerisinde bulunduğu muhatabına Göksu'dan kayığa binip Kalender Bahçesi'nde karar kılarak sabaha kadar orayı mekân tutup eğlenmesini tavsiye etmektedir:

‘Âlem-i âb eyle Göksuda olup zevrak-süvâr

Kıl Kalender Bâğçesin tâ subha dek cây-ı karâr

Sen safâ-yı mâh-tâb etdikçe hû çeksin hezâr

Seyre çık gülzâra servîler gibi eyle hırâm

Vâsıf (Gürel, t.y.: 431)

1.1.1.33. Kandilli

Anadolu yakasında ve Boğaziçi'nin en dar yerinde, karşı kıyıdaki Bebek Koyu'na doğru uzanan sivri burnun arkasında bulunan semt ile burada yer alan hasbahçeye Kandilli adı verilmiştir. Antik çağda Echia veya Ekhaia olarak adlandırıldığı bilinen Kandilli, Bizans döneminde ise bölgedeki dik yamaçlara Broktoi veya Prookhtoi denildiği düşünülmektedir. Yörenin Osmanlı döneminde Kandilli adını alması geceleri gemicilere işaret vermek için Akıntı Burnu'nda sürekli yakılan fenerlerden yahut IV. Murad'ın, Kandilli'deki kasrında doğan oğlu Şehzade Mehmed'in tevellüdünü kutlamak için kandillerle donattığı servi ağacındaki kandillerin geceler boyunca yanmasından aldığı rivayet edilmektedir (Komisyon, 1994e: 408-409). Başka bir söylenti ise burada padişahın eşlerinden birinin boğulması üzerine Türklerin yöreye “Kan dilli” adını verdikleridir (İnciciyan, 2018: 182). Meşhur Kandilli Bahçesi dışında 18. yüzyıla kadar Kandilli'de halk yerleşimi yaygın olmamıştır. Kandilli Bahçesi'nin, padişahın sık sık kaldığı bir saray inşa edilmesiyle IV. Murad döneminde yıldızı parlamış; III. Ahmed devrinde de gerek sırtlarda gerekse deniz kenarında inşa faaliyetleri artarak devam etmiştir. Bir hasbahçe olmaktan çıkarılıp I. Mahmud döneminde iskâna açılan Kandilli, parsellenerek ev yapıp oturmak isteyenlere dağıtılmış ve bu sayede köy, hızla gelişmiştir. Padişah kendisi için bir sahilсарay yaptırmış; devlet ricali de cami, çeşme, kuyu, hamam gibi hayrat ve inşaat faaliyetlerine girişerek semtte köklü bir imar, yenileme ve şenlendirme programı

uygulanmıştır. Boğaziçi'nin seçkin ve nüfuzlular semti denebilecek Kandilli'ye ulaşım 19. yüzyılın ortalarında Şirket-i Hayriye'nin kuruluşuna kadar sadece pazar kayıklarıyla sağlanmış; vapur işlemeye başlayınca ulaşım da kolaylaşmıştır. Kandilli, 19. yüzyılın ortaları ile bilhassa sonlarına doğru başta İngiliz ve Fransızlar olmak üzere İstanbul'da yaşayan yabancılar ve Batılı aydınlar tarafından tercih edilen bir yerleşim merkezi hâline gelmiştir (Komisyon, 1994e: 409).

Leylâ Hanım, Nedîm'in meşhur “var içinde” redifli gazelini tahmis ettiği manzumesinin aşağıdaki bendinde bir keresinde âşıklarla gittiği Kandilli'de içtikleri bir yudum şarap ile Mecnun olup Leyla ile sabaha kadar Nedîm'in gazelinde bahsettiği güzelin sohbetini yaptıklarını ifade etmektedir. Böyle bir ortamda mekân olarak Kandilli'nin tercih edilmiş olması son derece manidardır:

Bir kerre hep ‘uşşâk ile Kandilliye gitdik
Bir cür‘a içip ‘aşk ile Mecnûnlığa yetdik
Leylâ ile şeb-tâ-be-seher sohbetiñ etdik
Ey şûh Nedîmâ ile bir seyrin içitdik
Tenhâca varıp Göksuya ‘işret var içinde

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 141)

Leylâ Hanım, Göksu'ya gidip Kandilli'de içki içtikten sonra sırasıyla İstinye'ye, Kalender'e ve Hünkâr İskeleyi'ne geçerek bu eğlence/gezinti yerlerinin ayrı ayrı keyif alma arzusundadır:

Gidelim Göksuya Kandillide mey nûş edelim
Geçüp İstinyeye bülbülleri hâmûş edelim
Gam-ı dünyâyı Kalenderde ferâmûş edelim
Kayığı çekdirelim İskeleyi Hünkâra

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 325)

Aşağıdaki beytinde ise Leylâ Hanım, Kandilli'de zilzurna sarhoş olup beraber eğlendikleri zamanları hatırlattığı sevgilisine, aşk şarabına da onun aşkıyla doyduğunu söylemektedir. Şair, “kanı, gök kandil, Kandilli, kan-” kelimeleri arasında çağrışım oluşturarak beyitte söylenenlerin etkileyiciliğini arttırmıştır:

Kanı gök kandil o Kandillideki cünbişler

Bâde-i ‘aşka seniñ ‘aşkıñ ile kandım idi

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 306)

1.1.1.34. Kanlıca

Boğaziçi’nde, Anadolu yakasında aynı adla anılan koyun gerisinde yer alan semttir. Kanlıca Koyu çevresine antik çağda Friksulimen, Bizans döneminde ise Fiale adı verilmiştir. Kanlıca, Osmanlı döneminde Manoli Körfezi, Bahâyî Körfezi ve Çay Körfezi adlarıyla anılmıştır. Kanuni döneminde yerleşmelerin başladığı Kanlıca, 17. yüzyılın ortalarından itibaren çoğunluğunu Müslüman nüfusun oluşturduğu kasaba hâlini almıştır. Yörenin özellikle yoğurdu çok meşhur olmuştur. Şeyhülislam Mehmed Bahâeddîn Efendi’nin, koydaki güzelliği dillere destan yalısından mütevellit Kanlıca bir dönem Bahâyî Körfezi adını almıştır. Anadolu yakasında ikamet edenlerin kayıklara binerek hususi tertip ettikleri ahenk kayığı denilen sâzende ve hânendelerin bulunduğu kayığın çevresinde toplanıp mehtapta şaşaalı musiki âlemleri yaptıkları malumdur. Koyun yankı oluşturma hususiyeti bu tür müzikli toplantılar için Kanlıca’nın önemini bir kat daha artırmıştır (Aysu, 1994ç: 415-416). Yörenin eğlence hayatı noktasında bir diğer önemi ise Kanlıca’daki Mihrâbâd tepesinin, mehtabın Boğaziçi’nde en güzel görüldüğü yer olarak kabul edilmesidir (Hisar, 2022: 101-103). Osmanlı toplum hayatında korular, bağlar, su başları ve körfez anlamına gelen Kanlıca’da akşam güneşinin batışı ve bilhassa mehtaplı gecelerin güzelliği insanların buraya akın etmesini sağlamıştır.

Refî‘, Sürûrî hakkındaki mizahi manzumesinde Kanlıca’nın, 19. yüzyılda da Bahâyî Körfezi adıyla anılıyor olduğunu ortaya koymaktadır:

Sürûrî sen Bahâyî hicvine bakıp tırâş itme

Saña körlük virip dirler anıñ mazmûnını çalmış

Bu ka‘r-ı kulzûm-i dilde neler vardır ki bilmezsın

Hayâlinde seniñ ancak Bahâyî Körfezi kalmış

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 420)

1.1.1.35. Kartal

İstanbul’un Anadolu yakasında ve Marmara Denizi kıyısında yer alan Kartal, Bizans döneminde bir balıkçı köyü olup kıyıdaki küçük limanından dolayı Kartalimen adıyla anılmıştır. Kartal, 1329 yılında yapılan ve Bizansın hezimetiyile sonuçlanan

Pelekanon Savaşı'ndan sonra tamamen Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Osmanlı devrinde de Bizans döneminde olduğu gibi balıkçılık ve bahçecilik yapılan Kartal; bağlar, bahçeler ve bostanlarla kaplı olup yüzyıllar boyunca İstanbul'un sebze ve meyve ihtiyacının bir kısmını karşılamıştır (Aksel, 1994: 471-472).

Vâsıf, aşağıdaki beyitlerinde Kartallı güzelleri söz konusu etmektedir. Buradan hareketle Kartal'ın 19. yüzyılda güzelleri ile adından söz ettirdiği anlaşılmaktadır:

Bil maskat-ı re'sim dedi ol şûh-ı güzeşte

Ânîde bakıp rûyına Kartal deyiverdim

Vâsıf (Gürel, t.y.: 333)

Benim meylim o çâr-ebrûyadır ammâ nedir çâre

Gönül bir sâde-rû Kartallı dilber ihtiyâr etdi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 369)

1.1.1.36. Ketenciler/Tahmis (Mısır Çarşısı)

Eminönü'nde yer alan Mısır Çarşısı'nın Tahmis ve Ketenciler adı verilen kapıları ve aynı adı taşıyan sokaklarıdır. Tahmis, adını kurukahvecilerin burada yer almasından dolayı kahve kavruan yer anlamındaki tahmis kelimesinden (Komisyon, 1995c: 424); Ketenciler ise ismini ketenci esnafının aynı sokakta toplanmasından almıştır. İstanbul'un en işlek ve hareketli çarşılarından biridir.

İzzet, “*Kıt'a Der-zuhûr-ı Harîk*” başlıklı kıtasında Mısır Çarşısı'nın Ketenciler bölümünün baş kısmında bir kıvılcım ile başlayan yangının büyüyerek Tahmis kısmının ön tarafı da dâhil olmak üzere çarşının bazı yerlerini kavurduğunu haber vermektedir:

Bir şu'le Ketâncılar başında

Oldı öreke misâli ser-keş

Bârân degil felek su sepdî

Tahmîs öñini kavurdu âteş

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 719)

1.1.1.37. Kuleli

Boğaziçi semtlerinden biri olan Kuleli, Anadolu yakasında ve Çengelköy ile Vaniköy arasında yer almaktadır. Osmanlı döneminde Kule Bahçesi yahut Kuleli Bahçesi adıyla anılan yörede bulunan Kuleli Manastır, fetihten sonra yeniçeriler için kışla olarak kullanılmıştır. Semtin adının da bu manastırdan geldiği düşünülmektedir. Sultan II. Bayezid ve I. Selim döneminde bu korunun münasip yerlerinde sebze ve çiçek yetiştirilmeye başlanarak buraya bostancılar için çeşitli binalar inşa ettirilmiştir. Lale Devri'nde III. Ahmed'e hasbahçe olarak verilen Kuleli'nin, II. Mahmud döneminde ihtiyaca binaen iki Rumdan satın alınan araziyle birlikte sınırları genişletilmiş ve buraya süvari birlikleri için bir kışla yapılmıştır (Çoruhlu, 1994: 117-118). Kuleli, daha çok temeli 1845 yılında atılan ve günümüzde de hâlâ faaliyetlerine devam eden Kuleli Askerî İdadisi ile anılmıştır.

İstanbul övgüsündeki manzumesinin aşağıdaki bendinde Necâtî, havası ve suyunun yumuşaklığı dolayısıyla Kuleli'yi İstanbul'un diğer semtlerine nazaran ayrı bir yere konumlandırmakta ve semtin, hiçbir yer ile mukayese edilmeyecek kadar güzel olduğuna dikkat çekmektedir. Şairin Kuleli'ye bu derece ehemmiyet göstermesi, onun uzun yıllar Kuleli Kışlası'nda imamlık görevinde bulunmasıyla da ilgilidir:

Kuleli zevki safâsı bir yere olmaz kıyâs

Mu'tedil âb u hevâsı kışlası gâyetde hâs

Kendi meskeniñ Necâtî kıl ziyâde iltimâs

Görmedim göster baña emsâlini İstanbuluñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 173)

1.1.1.38. Küplüce

Üsküdar'da bulunan Küplüce semti, üzerine kurulduğu Küplüce Tepesi'nin adıyla anılmıştır. Adını, buranın toprağının küp yapımına elverişli olmasından aldığı rivayet edilmektedir (Yenen ve Yenen, 1994: 501). Osmanlı'da hassaten 19. yüzyılın başlarında İstanbul halkının çayırırlıklarda, su kaynaklarının çevrelerinde, ağaçlı alanlarda eğlenme alışkanlığının artmasıyla birlikte diğer eğlence alanları gibi Küplüce de bir mesire alanı olarak rağbet görmüştür (Aysu, 1994d: 508). Küplüce'nin doğal kaynak suları da meşhurdur.

Bahariye türünde ve Hâlet Efendi övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Zîver, Hâlet Efendi'nin ne kadar akıllı bir adam olduğu onun Küplüce'ye ev/sahilhane yaptırmasından anlaşılacağı fikrindedir:

Şimdi Felâtûn-ı cihân olduğına budur nişân

Küplücede 'âlî mekân tertîb eder ol zü'l-himem

Zîver (Arslan, 2009: 145)

1.1.1.39. Laleli

Fatih sınırları içerisinde yer alan Laleli, Beyazıt ile Aksaray arasında bulunmaktadır. Adını semtte bulunan meşhur Laleli Çeşme'den yahut Laleli Baba adlı bir erenden aldığı sanılmaktadır. Laleli, 18. yüzyıla gelinceye dek İstanbul tarihi içinde adı fazla anılmayan semtlerden biridir. Burada bulunup belgelerde bahsedilen birçok yapı deprem ve yangın gibi afetler sebebiyle yok olmuştur. Laleli; 1732 Koska yangını, 1782 yılında Laleli Külliyesi'nin vakıf dükkânlarını harap eden yangın, 1855 Koska-Laleli yangını gibi büyük yangınlarla birkaç kez neredeyse yok olmuştur. III. Selim'in, cuma namazını Laleli Camii'nde kıldıktan sonra babasının mezarını ziyaret etmeyi âdet haline getirmesi bu dönemde Laleli'nin özel bir ehemmiyet kazanmış olabileceğini düşündürmektedir (Kuban, 1994a: 187-188).

Aynî, aşağıda yer alan iki beytinde de Laleli ile sevgilinin yanağı arasında münasebet kurmaktadır. İlk beyitte Aynî, sevgilinin parlak yanağının hasretiyle yanıp yakılarak önce Laleli'ye uğrayıp oradan Horhor'a sapacağını dile getirmekte ve aynı güzergâh üzerinde bulunan semtleri söz konusu etmektedir. İkinci beyitte ise Hasbahçe'de lalası ile gezerken gördüğü lale gibi parlak ve bembel/yanaklı sevgilisini Laleli'ye davet etmektedir. Görüldüğü gibi iki beyitte de “lale, ‘ârız/‘izâr ve Laleli” kelimeleri aynı çağrışım alanına dâhil edilerek Laleli'nin lalesine vurgu yapılmaktadır:

Hasret-i 'ârız-ı pür-tâb ile sûzân giryân

Uğrayıp Lâleliye Horhora doğru saparız

Aynî (Arslan, 2004: 137)

Hâsbâğçede ol lâle-'izârı görüp etdim

Lâlâsı ile Lâleliye da'veti mahsûs

Aynî (Arslan, 2004: 151)

1.1.1.40. Okmeydanı

Şişli ile Kasımpaşa arasında ve Haliç'e bakan sırtlarda yer alan bir semt olan Okmeydanı, İstanbul'un tarihî ve en büyük meydanıdır. İstanbul'un fethi sırasında Fâtih, burayı okçular için bir talimhane olarak kullanmış ve fetihten sonra da okçulara tahsis etmiştir. Daha sonra bu geniş araziye Okmeydanı adı verilmiş ve Okmeydanı “zamanla halkın çevgân ve cirit oyunları tertiplelediği, büyük kutlamalar ve felâketlerde toplandığı bir meydan hâline gelmiştir” (Gündüz, 2007: 339). Atış müsabakalarında ateşli silâhların geçerli olmaya başladığı 18. yüzyılın ortalarından itibaren Okmeydanı'nda tabanca ve tüfek atışlarıyla yeni menziller belirlenmiş ve rekorlar kırılmıştır (İşli ve Demirel İşli, 1994: 126).

Zihnî hasret yayının, parça parça olmuş sinisini Okmeydanı zannedip üzerine binlerce kirpik oku atmasından yakınmaktadır. Şair, Okmeydanı'nın bir atış alanı olduğuna işaret etmektedir:

Zann edip sîne-i sad-çâkimi Ok Meydânı

Sepdi haylî müjeyi cismime yay-ı hasret

B. Zihnî (Erbay, 2014: 236)

1.1.1.41. Öküz Limanı/Paşalimanı

Öküzlimanı yahut Paşalimanı, Anadolu yakasında ve Üsküdar'da yer almaktadır. Bizans döneminde Damalis Limanı adıyla anılmıştır. Öküzlimanı adını, Anadolu'ya götürülmek için Rumeli yakasından getirilen öküzlerin Beşiktaş'tan kayıklarla buraya nakledilmesinden aldığı düşünülmektedir (Akın, 1994b: 145; İnciciyan, 2018: 168).

Sürûrî hakkında yazdığı şaka yollu manzumesinin aşağıdaki beytinde Refî', Sütlice Körfezi'nin Sürûrî'ye derya gibi görüldüğü için onun yaradılış kayığına Öküzlimanı'nın uygun olacağını düşünmektedir. Şair, semtin adını kullanarak muhatabına hakaret ettikten başka Öküzlimanı'nın öküzlerin nakledildiği bir yer olduğuna da “fûlk” kelimesi ile işaret etmektedir:

Fûlk-i tab'ına münâsibdir Öküzlimanı

Südlice Körfezi kim çeşmine deryâ görünür

Refî' (Alpaydın, 2007: 401)

Vâsıf ise Paşalimanı suyunda gezdiği sevgilisi ile kavuşma limanında bir gece geçirdiklerinden bahsetmektedir. Beyitten, kayıkla yapılan deniz sefalarının duraklarından birinin de Paşalimanı olduğu anlaşılmaktadır:

Gezinirken Paşalîmânı suyunda ikimiz

Yanaşıp bir gece lîmân-ı visâle yadık

Vâsıf (Gürel, t.y.: 325)

1.1.1.42. Rami

Haliç suyolunun güney kıyısında ve Boğaziçi suyoluna göre İstanbul'un batı yakasında yer alan Rami, Eyüp'e bağlı büyük ve tarihî bir semttir. Adını, II. Mustafa döneminde reisülküttap ve sadrazamlık görevlerinde bulunan Rami Mehmed Paşa'dan ve paşanın buradaki "Rami Çiftliği"nden aldığı söylenmektedir. III. Mustafa döneminde inşa ettirilen Râmî Kışlası veya Râmî Kışlası Çiftliği semtin en mühim tarihî yapısıdır. Kışla, II. Mahmud döneminde de Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye için yenilenmiştir. Rami tepelerinde yerleşim, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve bilhassa II. Abdülhamid devrinde devlet ricalinin bu civara iskân edilmesi ile başlamıştır. II. Abdülhamid'in devlet ricaline hediye ettiği Rami arazileri sahipleri tarafından konaklarla süslenmiştir (Kara, 1994a: 305).

İzzet, tercî-bend formunda kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki bentlerinde Ruslar'ın Edirne'ye kadar ilerledikleri 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında II. Mahmud'un, albay rütbesi alarak askerî üniformasıyla bir yıldan fazla süre Rami Kışlası'nda yatıp kalktığından (Beydilli, 2003: 355) bahsetmektedir. İki bentte de okçulukla ilgili meselelerin söz konusu edilmesinden hareketle sultanın, kışlada kaldığı müddet zarfında okçuluk faaliyetleriyle meşgul olduğu veya sıkıntısını bu şekilde gidermeye çalıştığı anlaşılmaktadır:

Bu sûya mevkibini sevk eden cenâb-ı Hudâ

Ve mâ rameyteyi Râmîden eyledi îmâ

Olur mu'âvin o sâhib-kırâna nass-ı *ramâ*

Bu beytimi okusun havf-ı cân ile a'dâ

Eyâ şehenşeh-i gâzî sefer mübârek bâd

Nesîm-i nusret ile bârgâhıñ ola güşâd

O pehlevâna makarr oldı sâha-i Râmî
Görünce ditredi Behrâm-ı çarhıñ endâmı
Felekler olsa sezâ mevkibinde hayyâmı
Bu beytim eyledi is‘âd menzil-i Sâmi
Eyâ şehenşeh-i gâzî sefer mübârek bâd
Nesîm-i nusret ile bârgâhıñ ola güşâd

İzzet (Şahin, 2004: 783)

1.1.1.43. Sarıyer/Sular

Çatalca Yarımadası'nın doğu kesiminde yer alan Sarıyer, adını semtin kuzeybatısında yer alan Maden Mahallesi civarındaki sırtların bakır madeni ve kil sebebiyle sarı renkte olmasından aldığı sanılmaktadır. Sarıyer, 16. ve 17. yüzyıllarda gelişmiş bir köy hâline gelmiştir. Saraya yakın bazı şahıslara ait yalıların 18. yüzyıldan itibaren Sarıyer kıyılarında belirmeye başlamasıyla semtin rağbet görerek yerleşmenin arttığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yüzyılda padişahın özel izniyle gayrimüslimlerin de bu bölgeye yerleştikleri bilinmektedir. Sarıyer, 18. yüzyıldan itibaren Karadeniz'den gelebilecek saldırılar için bir savunma mevki olarak da düşünülmüş ve bu noktada bölgeye I. Abdülhamid tarafından Delice Tabya ve III. Selim tarafından tahkimatlar kurdurulmuştur. Hassaten meşhur ve şifalı suları¹², etrafının yeşilliği, güzelliği ve havasının temizliği ile tanınan Sarıyer, her dönem mergup bir mesire yeri olmuş; 19. yüzyılın sonlarına kadar da eğlence ve sayfiye yeri olma hüviyetini korumuştur. Çırçır, Fındık, Hünkâr, Kestane suları mesirelerinde sahneler kurularak dönemin ünlü ortaoyuncularının buralarda gösteri yaptıkları bilinmektedir (Aysu, 1994e: 465-466). Sermet Muhtar Alus Sarıyer'in meşhur suları ve bu sular etrafında oluşan mesire kültürü hakkında şu bilgileri vermektedir:

*“Sarıyer gerilerinin toplu adı “Sular”dı. Yakışık almıyor da değil.
Hünkâr, Çırçır, Kestane, Fındık, Sultan veya Kambur ve daha birçoğunun
sürüsüne bereket... Bu sulara da İstanbul'da nadir tesadüf edilir,*

¹² Ahmet Hamdi Tanpınar *Beş Şehir*'de, aralarında Sarıyer sularının da bulunduğu İstanbul sularının şifalı olduğuyla alakalı olarak şu anısını paylaşmaktadır: “Çocukluğumda bir Arabistan şehrinde ihtiyar bir kadın tanımiştık. Sık sık hastalanır, humma başlar başlamaz İstanbul sularını sayıklardı: Çırçır, Karakulak, Şifa Suyu, Taşdelen, Sırmakeş... Bir gün damadı babama: Bu onun ilacı gibi bir şey... Onları sayıklayınca iyileşiyor, demişti” (2013: 120).

mesanelerinden zoru olan, taş düşüren, kum sancısı çeken kesesi dolgun kişiler bilhassa uşak gönderip konaklarına getirtirlerdi. Bunların da her birinin membası birer mesiregâh. Hünkâr'da, Çırçır'da saz, hokkabaz, tiyatro da mevcut; gelgelelim oralara gidiş de derdin derdi” (2021: 311).

Alus, başka bir yazısında da Sarıyer’e gitmenin usul ve erkânı¹³ olduğunu belirtmektedir. Buna göre her hâlükârda “sardalya balığı, kaşar peyniri, alafranga turşu gibi hararet hâsıl edecek tuzlu şeyler beraberde getirilecek veyahut oranın çarşısından tedarik edilecek” (Alus, 2023: 158) ve yeme içme faslının arkasından sulara gidilerek bardak bardak su içilecektir.

Aşağıdaki beytinde Hamîd, Sarıyer’e gidebilmek için rehberlere dahi rehber gerektiğini söyleyerek söz konusu semte gidebilmenin ne kadar zor ve meşakkatli olduğuna dikkat çekmektedir:

Rehberlere rehber gerek ol menzile ersin

Uğramaya Sarıyere sahrâ-yı muhabbet

Hamîd (Yavuz, 2019: 281)

Râşid, dostlarının sulara gitme teklifine yağmur yağmazsa masrafı da kendisinin karşılayacağını söyleyerek mukabele etmektedir:

Gidelim mi dediler sulara yarın yârân

Yağmur olmazsa dedim masrafı benden hay hay

Râşid (Çetin, 2006: 290)

Başka bir beytinde Râşid, dostlarıyla daha evvel çok yiyip içtikleri Sular ve Göksu’da eğlence masraflarını artık çekebilecek maddi imkânlarla sahip olmadığını ifade ederken bahsedilen eğlencelerin hayli masraflı olduğuna vurgu yapmaktadır:

Sularda Göksuda ahbâb ile çok ‘ayş u nûş etdik

O harc u sarfa şimdi karşılık îrâdımız yokdur

Râşid (Çetin, 2006: 205)

Vapurda karşılaştığı ve “kapudan-zâde” diye tavsif ettiği güzel ile Sarıyer sularında bir gece boyunca eğlendiklerinden bahsettiği beytinde Râşid, vapurların toplum hayatında

¹³ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Alus, 2021: 312-317.

birer sosyalleşme/eğlence mekânı hâline geldiğinden bahsederken Sarıyer'e ulaşımın da artık vapurla sağlandığına işaret etmektedir:

Dün bir kapudân-zâdeye vâpûrda çatdık

Gitdik Sarıyerde sulara bir gece yattık

Râşid (Çetin, 2006: 231)

1.1.1.44. Sirkeci

Eminönü ile Sarayburnu arasındaki sahil çevresinde konumlanan Sirkeci, Osmanlı'da Topkapı Sarayı'na yakınlığı ve hükümet merkezinin iskelesi olma yönüyle önemli bir konuma sahiptir. Semt hem ulaşım hem de ticaret bakımından Babıali'nin denize doğru bir uzantısı hüviyetindedir. Sirkeci Garı ile demiryollarının 19. yüzyılın sonuna doğru faaliyete geçmesiyle semt daha da önem kazanmıştır (Komisyon, 1994f: 11-12).

Galata, mağlata ve galat kelimeleri ile Sirkeci ve serd (soğuk) hava arasında anlamsal bağ kurduğu aşağıdaki beytinde Vâsıf, Galata'nın eğlence noktasında bir merkez oluşuna vurgu yaparken Sirkeci'nin soğuk havasını da söz konusu etmektedir. Şairin, Sirkeci ismindeki “sirke” kelimesi ile semtin -iklimsel yahut duygusal olarak- havasının soğukluğu arasında çağrışım oluşturduğunu düşünmek de mümkündür:

Mağlata etme Galata zevkine gitmiş deyü

Sirkeciye çıkdı serd imiş hevâ bundan galat

Vâsıf (Gürel, t.y.: 320)

1.1.1.45. Sötlüce

Haliç suyolunun kuzeydoğusunda ve Haliç'in kıyısında yer alan bir semt olan Sötlüce, Osmanlı döneminde kurulmuş bir eski bir yerleşim yeridir. Semtin adının kökeni hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Söylentilerden biri Bizans döneminde bu bölgeye “Galatyani” dendiği ve bunun da Rumca “süt” anlamına gelen “galatea”dan geldiğidir. Bölgeye sötle ilgili bir isim verilmesinin nedeni ise burada annelerin sütünü arttıran bir ayazma bulunmasıdır. Bir diğer rivayet ise bitki ve havasının güzelliği sayesinde bölgede üretilen sütün halis olmasından dolayı buraya Sötlüce ismi verildiğidir. Osmanlı döneminde yalılarla tezyin edilen kıyıları ve bağlar, bahçeler, zarif köşklele dolan gerideki sırtları ile 16. yüzyıldan itibaren Sötlüce, İstanbul'un en çok rağbet edilen

mesire ve sayfiyelerinden biri hâline gelmiştir. Semt, taşımacılık ve ticaret faaliyetleri açısından önemli bir iskeleye de sahiptir (Kara, 1994b: 117-118).

Zîver, henüz süttten kesilmemiş bir bebekken dahi Sütlüce’de “süt süt” diyerek âşığının kanını emen bir güzelden bahsettiği beytinde Sütlüce’nin meşhur sütlerine vurgu yapabilmek için semtin adıyla birlikte sütle ilgili tıfl, şîr- h’âre, em-, leben kelimeleri arasında tenasüp oluşturmaktadır:

O tıfl Sûdlicede dahi şîr-h’âre iken

Emerdi ‘âşıkı kanın leben leben diyerek

Zîver (Arslan, 2009: 269)

Sütlüce Körfezi’nin Sürûrî’ye deniz gibi gelmesinden hareketle Refî‘, onun yaradılış kayığına Öküzlimanı’nın daha uygun olacağını ifade eder. Refî‘ böylece Sütlüce’nin büyük bir limana sahip olduğunu da kaydetmiş olur:

Fûlk-i tab‘ına münâsibdir Öküzlimanı

Sûdlice Körfezi kim çeşmine deryâ görünür

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 401)

1.1.1.46. Şemsipaşa

Üsküdar’da bir semt olan Şemsipaşa, Üsküdar iskelesinin güneyinden başlayarak Salacak’a doğru uzanmaktadır. Adını, burada bir külliye inşa ettirmiş olan Şemsî Ahmed Paşa’dan aldığı söylenmektedir (İnciciyan, 2018: 165; Yenen ve Yenen, 1994: 500). Şemsipaşa sahilinden Kavak İskelesi’ne kadar olan kıyıda vaktiyle birçok saray ve çiçek bahçeleri olduğu kaydedilmektedir (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2017: 124). Semt, yüzyıllar boyu ünlü bir mesire yeri ve mehtap sefalarının önemli bir durağı olmuştur.

Tecrit sanatı çerçevesinde kendisini başka bir kişi yerine koyarak ona hitap ettiği beytinde Sermed, Şemsipaşa’yı başka bir zamana tehir ederek şimdi sevgili ile kırlarda eğlenmek isteğini ifade etmektedir. Beyitte, Şemsipaşa’nın da gezip eğlenilecek bir yer olduğu üzerinde durulmaktadır. Şairin, “gûşe-i sahrâda” eğlenme arzusunu belirtirken تنها bir yer seçmek istediği düşünülecek olursa bu noktada Şemsipaşa’nın rağbet gören ve kalabalık bir yer olduğuna hükmedilebilir:

Şems Paşayı bırak başka zamâna Sermed

Yâr ile eglenelim gûşe-i sahrâda bugün

1.1.1.47. Taksim

Semt, Taksim adını I. Mahmud tarafından burada inşa ettirilen tarihî su makseminden almaktadır. Civar semtlere yapılan su taksimi bu maksem ile sağlanmıştır. Son hâlini II. Mahmud döneminde almış olan maksem, Osmanlı'da yörenin en bilinen hususiyetidir.

İzzet, H 1235/M 1819-1820 yılında Sultan II. Mahmud'un Galata Sarayı'nı yenilenmesi üzerine kaleme aldığı "*Târîh-i Dîger Berây-ı Sarây-ı Vâlâ-yı Mezkûr Der-Bâb-ı Dâhileş Nüvişte*" başlıklı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde yenilenen bu yüce sarayın cihan halkına feyz dağıtma yeri oluşunu Galata'nın arka tarafının Taksim'e çıkması ile açıklamaktadır. Şair, civar semtlere su sevkiyatı yapılan Taksim'in bu özelliği ile Galata Sarayı'nın feyz dağıtma yeri oluşu arasında ilişki kurmaktadır:

Maksim-i feyz-i cihândır bu sarây-ı 'âlî

Semt-i Taksîme çıkar çünkü verâ-yı Galata

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 223)

1.1.1.48. Tarabya

Tarabya, Boğaziçi'nin kuzeyinde ve Rumeli yakasında aynı adla anılan koyun gerisinde yer almaktadır. Tarabya, antik çağda "zehirleyici ve ilaç" anlamına gelen Pharmacias veya Farmakeus adıyla tanınmış; daha sonra insan sağlığına iyi gelen bir havaya sahip olması sebebiyle Therapia (şifa, tedavi) adını almıştır. II. Selim, Tarabya'dan hoşlanarak buraya bahçeler ve serviliklerle süslü bir köşk inşa ettirmiş; bundan sonra yerleşme Tarabiye adını almıştır. Semt, 17. yüzyıl boyunca rağbet gören bir yazlık mesire hâline gelmiş hatta bazı yabancı elçilikler, 19. yüzyılın sonuna kadar hususi izinlerle burada yazlık edinmeye devam etmişlerdir. Koyun gerisindeki alanın 19. yüzyılın sonlarında dahi hâlâ her tarafı ağaçlık ve bahçelik canlı bir mesire yeri olduğu bilinmektedir (Aysu, 1994f: 207-208).

İzzet, meyhane/eğlence yeri şeyhinin kalender yaradılışlı kölesi olan rintlere Tarabya toprağının güzel geleceğini söylediği beytinde Tarabya ile içki, eğlence, zevküsefa mefhumlarını bağdaştırmaktadır:

Hoş gelir hâk-i Tarabya 'İzzetâ rindâna kim

Bende-i pîr-i harâbâtız kalender-tıynetiz

1.1.1.49. Tophane

Rumeli yakasında ve Galata ile Fındıklı arasında yer alan tarihî bir semt olan Tophane, Bizans döneminde çevresinin güzelliğine binaen Argiopolis (Gümüş Şehir) adıyla tanınmıştır. Osmanlı'da bu kıyı ile yamaçlarını canlandırıp iskâna açan ilk yapı, Fatih'in inşa ettirdiği tophane binasıdır. Yüzyıllarca yeni yapılarla genişleyip birkaç kez yangınla harap olup tekrar yapılan Tophane-i Âmire son hâlini Sultan Abdülaziz zamanında almıştır. Sultan II. Mahmud tarafından Tophane'de 1823'te başlanıp 1826 yılında bitirilen Nusretiye Camii de semtin 19. yüzyıldaki önemli yapılarından (Gülersoy, 1994a: 274-275).

Ramazaniye türünde ve II. Mahmud methinde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Zîver, halk arasında daha çok Tophane Camii olarak tanınan ve “24 Şubat 1823'teki büyük yangında yanan Top Arabacıları Kışlası ve Camii'nin yerinde yapılan Nusretiye Camii'nin” (Eyice, 2007: 274), ramazan geldikçe tezyin edildiğinden içine girenlerin Kadir gecesinin nurunu temaşa edebileceğini ve Tophane'yi aydınlattığını dile getirmektedir:

Öyle tezyîn olunur kim ramazân geldikçe

Nûr-ı Kadr'i görür elbette girince insân

...

Kalb-i Tophâneyi rûşen ideli ol câmi'

Tûb tûb etdi kanâdîl-i derûnum ferhân

Zîver (Arslan, 2009: 81)

1.1.1.50. Üsküdar

İstanbul'un Anadolu yakasında ve Paşalimanı ile Salacak arasında yer alan tarihî bir semt olan Üsküdar'ın, adını “altın şehir” anlamındaki Khrysopolis veya Roma hâkimiyeti döneminde “kalkan kenti” manasına gelen Scutarion'dan aldığı ileri sürülmüştür. Üsküdar adının, “eski” ve “dâr” (ev) kelimelerinden meydana gelmiş olabileceği de söz konusu edilmiştir. Üsküdar, Osmanlı'da Anadolu ve doğuya yapılacak yolculukların başlangıç noktası olması bakımında önemli bir yere sahiptir. Hacı adayları ile surre-i hümayunun her yıl törenlerle Üsküdar'dan uğurlanması “Hacı adaylarını ve sultanın Mekke şerifine gönderdiği armağanları taşıyan develerin oluşturduğu uzun konvoyun yola

çıkması öncesinde düzenlenen törenler, Üsküdar’a büyük bir canlılık getirmiştir” (Mazlum, 1994: 345). “Atı alan Üsküdar’ı geçti.” deyişinin de Üsküdar’ın, yolculukların başlangıç noktası olmasından kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Yolculukların hareket noktası olması dolayısıyla hızlı bir gelişim göstermiş olan Üsküdar’da padişah ve devlet ricalinin konaklamaları, dinlenmeleri için saray, kasır, köşk ve konaklar inşa edilmiştir. Bu sayede bir gezinti yeri hâline de gelen semt; koruları, Çamlıca tepesi, deniz kıyısındaki kayık sefalari ile ayrı bir eğlence mekânı olmuştur (Bostan, 2012: 364-368; Öztekin, 2006: 87).

İzzet, aşağıdaki beytinde kâm atını alanın Üsküdar’ı geçtiğini söyledikten sonra kendisinin de ümit kapısına gitmek için Üsküdar’dan hareket ettiğini belirtirken semtin, yolculuklar için hareket noktası oluşuna vurgu yapmaktadır:

Kümeit-i kâmı alan Üsküdârı geçmiş idi

Der-i ümîde ki biz Üsküdârdan geçdik

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 518)

Başka bir beytinde de İzzet, Üsküdar’a geçmeyince yolun Konya’ya çıkmayacağını söylemekte ve Konya’ya yolculuk edecek bir kimsenin rotasında başlangıç noktasının Üsküdar olduğunu ihtar etmektedir:

Çıkar mı Konyaya yol Üsküdâra geçmeyecek

Bu hâke râh-nümâ Hazret-i Hüdâyîdir

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 706)

Bir Üsküdar güzelinden bahsettiği beytinde Aynî, bu güzelin bakış doğasının aşkıyla Üsküdar’ın Doğancılar ilçesinde mesken tuttuğunu söylemektedir:

O şûh-ı Üsküdârîñ ‘aşk-ı şehbâz-ı nigâhıyla

Toğancılarda ‘Aynî lâne tutdum vahşetim yokdur

Aynî (Arslan, 2004: 122)

Şükrî, Üsküdar’da gördüğü Sultan Selim tarafından inşa ettirilen bir yapıdan bahsetmektedir. Bu yapının, 1801 yılında Sultan III. Selim’in tamamen şahsi servetiyle yaptırılan ve içinde “mescid, dârüttibâa, hamam, doksan yedi dükkân, on mesken, meşruta, dört çeşme, kerestehane, mumhâne, beş boyacı ile bir iplik ağartıcılar yeri, kırk sekiz-kırk dokuzar odalı yedi ayrı sandalcılar (ipekli dokuma) hanı, pınar esnafı hanı ve francala fırını” (Ramazanoğlu, 2009a: 434) bulunan Selimiye Külliyesi olduğu anlaşılmaktadır.

Şair, bina edilen külliye ile etrafında geliştiği caminin Mescid-i Aksa gibi olduğunu; süslemeleri ve tezyinatı ile benzersiz bir güzellik arz ettiğini; gökyüzünün dahi yukarısında olan kubbesi yanında bu camide namaz kılanların huzur bulduğunu; methetmek için hayli düşünmesine rağmen bu yapının övgüsünün mümkün ve muvafık olamayacağını şöyle ifade etmektedir:

Üsküdârda bir binâ gördüm hemân oldum ‘adîm

Câmi‘-i Aksâ-sıfat kılmış binâ Sultân Selîm

‘Akla sığmaz vasfa gelmez zîb ü zîynet bî-misâl

Böyle bir mümtâz câmi‘dir şerâfetlü ‘azîm

Kubbe-i tâkı erip fevkü’s-semâ berrâk nûr

Hoş salâtında bulur cânlar safâ kılıp selîm

Bir tefekkür kıldım ammâ medh mümkün olmadı

Bir zamân kaldım tahayyülde itirdim kendözüm

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 302)

1.1.1.51. Yakacık

Kartal’ın kuzeyinde yer alan bir semt olan Yakacık, üzeri ağaçlarla kaplı Yakacıktepe ile kıyıları piknik yapmaya müsait Yakacık Deresi dolayısıyla uzun bir dönem mesire ve eğlence yeri olarak bilinmiştir (Komisyon, 1995ç: 469). Yakacık’ın suyu ve bilhassa Ayazma suyu Osmanlı’da hayli rağbet görmüş; belli bir zamandan sonra ancak devlet ricali ve zengin kimselerin ulaşabildiği bir şifa hâline gelmiştir. Havaasının ise zayıf ve dermansızlara iyi geldiği düşünülmüştür (Alus, 2021: 311).

Şeref Hanım, Rıza Efendi’nin Yakacık’ta inşa ettirdiği konak hakkında kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde semtin suyunun lezzetli, havaasının yumuşak ve toprağının benzersiz olduğunu belirttikten sonra Yakacık kadar güzel görünüşlü başka bir mesire yeri olmadığını iddia etmektedir:

Âbı lezîz hevâsı latîf arzı bî-nazîr

Yok bir mesîre-geh Yakacık gibi hoş-nümâ

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 172)

“*Kıt’a Der-Medh-i Yakacık*” başlıklı bir başka kıtasında Şeref Hanım, yeryüzünde Yakacık’ın eşi benzeri bulunmayan bir mekân olduğundan ve Allah’ın; toprağı güzel, havası ılıman, suyu lezzetli olan bu yerin her köşesinde türlü zevkler yarattığından bahsetmektedir:

Yakacıkdır deyüp atma yakadan ‘ayn-ı dikkatle

Nazar kıl var mı bak mânend ü misli rûy-ı dünyâda

Zemîni hoş hevâsı mu‘tedil âbı güzel mutlak

Hudâ her gûşesinde eylemiş bir zevk âmâde

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 517)

Diğer bir kıtasında Şeref Hanım, Yakacık’ın kıyamete kadar methedilmesi gerektiği ile güzellik ve feraklık bakımından bütün gezinti yerlerinden üstün olduğu düşüncesindedir:

Yâda geldikçe gönül zevk u safâ-yı Yakacık

Haşre dek eyleyelim medh u senâ-yı Yakacık

Bu letâfet bu gûşâyış birisinde yokdur

Hep seyir yerlerini eyle fedâ-yı Yakacık

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 527)

Şeref Hanım, aşağıdaki kıtasında ise tek maksadının Yakacık’ın adını dillere pelesenk etmek olduğunu ve bu sebeple sözünü Yakacık’a hasrettiğini söyledikten sonra Yakacık’ın dostlarına, çevresine ve dağlarına sabah rüzgârı ile selam göndermektedir:

Yâd eylemek ismini merâmım Yakacığın

Evsâfına hasr oldı kelâmım Yakacığın

Ahbâbına etrâfına kuhsârına neşr et

Ey bâd-ı sabâ turma selâmım Yakacığıñ

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 527)

1.1.1.52. Yenibahçe

Fatih'te bulunan Yenibahçe, adını Bayrampaşa Deresi olarak bilinen derenin Yenibahçe Deresi olarak anılması dolayısıyla aldığı düşünülmektedir. İstanbul'un eski mesire ve sayfiye yerlerinden biridir.

Refî', muhatabına eskiden Yenibahçe'de geçirdikleri güzel vakitleri hatırlayıp hatırlamadığını sual ederken semtin bir eğlence yeri olduğuna da işaret etmektedir:

Hep hevâ mı yoluña bu dökdüğüm hûn-ı sirişk

Sen unuttuñ mı Yeñibakçede eski demleri

Refî' (Alpaydın, 2007: 385)

1.2. DİĞER YERLEŞİM YERLERİ

1.2.1. Ahıska

Gürcistan'da bir şehir olan Ahışa veya Ahıska, Lala Mustafa Paşa'nın Safevîler ile yaptığı Çıldır Savaşı'ndan sonra Osmanlı idaresine girmiştir. Önce Çıldır eyaletinin merkezi daha sonra da müstakil eyalet hâline gelen Ahıska, 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sonucunda imzalanan Edirne Antlaşması ile Rusya'ya bırakılmıştır (Bostan, 1988: 526).

Hâmid, aşağıdaki iki beytinde de gönül alıcı, can bağışlayıcı, dudağı şeker saçan ve nazik edalı Ahıska güzelleri gibi güzeli bulunan başka bir yer görmediğini söylerken şehri, güzelleri bakımından övmektedir:

Görmedüm Ahışa tek bir dilber-i dildâr var

Cân alur cânlar bağışlar la'l-i sükker-bâr var

Hâmid (Fidan, 2021: 344)

Görmedüm Ahışa tek bir âfet-i devrânı var

Bir 'aceb nâzûk-edâ mahbûbter-i hûbânı var

Hâmid (Fidan, 2021: 345)

1.2.2. Antep/Ay(i)ntâb

Tarih boyunca Beda, Diba, Siba, Tulub, Dolicheunus, Doliche, Doluk, Dülük, Telupa, Hatap, Hamtap gibi birçok isimle bilinen Antep veya bugünkü adıyla Gaziantep, 1516 yılında Osmanlı idaresine girmiştir (Tuğlacı, 1985: 38-39). Osmanlı idaresi sırasında önemli bir olaya sahne olmayan Antep, diğer Anadolu şehirleri gibi zaman zaman isyancı yahut ayaklanmacıların saldırılarına uğramıştır. Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın 1839'da şehri kısa süreli işgali de söz konusu olmuştur.

“*Kıt'a Der-Tezelzül-i Şehr-i 'Ayntâb u Haleb*” başlıklı kıtasında İzzet Molla, 1822 yılında meydana gelen ve Güneydoğu Anadolu ile Kuzey Suriye'yi vuran, civardaki pek çok kasaba ve köyü harabeye çeviren şiddetli depremi (Ayalon, 2020: 201) işiten İstanbul halkının, hep bir ağızdan Allah'a, “Bize yangın yeter, deprem verme yâ Rab!” diyerek niyazda bulunduklarını nakleder. Bu söylem anılan şehirlerde gerçekleşen depremin meydana getirdiği tahribatın büyüklüğüne işaret etmektedir:

Oldı İstanbul ahâlîsi harîka râzî

Yire geçdikde bu yıl şehr-i 'Ayıntâb u Haleb

Tutuşup her biriniñ dâmen-i sabrı dediler

Bize yangın yetişir zelzele virme yâ Rab

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 719)

“*Kıt'a Der-Tezelzül-i 'Ayıntâb*” başlıklı diğer bir kıtasında da İzzet, yine Antep'te meydana gelen depremden bahsetmektedir. Kabuk harap olduysa da özün yerinde durduğunu belirterek bir teselli ifadesiyle söze giren şair, depremin yarattığı kedere yörenin yetiştirdiği önemli şairlerden biri olan Aynî ile teselli bulacağını söylemektedir. Nitekim şehir yere geçtiyse de Antep adı meşhur şair Aynî'nin “Antepli” olarak anılması suretiyle berdevam olacaktır. Manzumede şair bir yandan depremin yarattığı yıkım karşısında teselli ararken diğer yandan da Antepli Aynî'yi, şehrin incisi sayarak methetmektedir:

İncüsi telef olmadı gitdiyse sade

'Ayniyle tesellî bulurum bu kedere

Ol şâ‘ir-i meşhûr ile kaldı nâmı

Geçdiyse ne gam şehir-i ‘Ayntâb yire

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 722)

1.2.3. Aydın

İlkçağlardaki adı Tralles olan Aydın, Türkler tarafından zaptedildikten sonra Güzelhisar adını almıştır. Osmanlı devrinde özellikle 17. asırda Menemen’in kuzeyinde yer alan Güzelhisar ile karıştırmamak için Güzelhisâr-ı Aydın veya Aydın Güzelhisarı adıyla meşhur olmuş ve kayıtlara geçmiştir. Şehrin, Güzelhisar isminin unutulup sadece Aydın adı ile anılmaya ise 19. yüzyılda başlamıştır (Emecen, 1991: 235).

Zîver, aşağıdaki kıtasında şehrin Aydın Güzelhisarı olarak tanındığına vurgu yaptıktan başka Aydın’ın meşhur zeybek kültürüne de değinmektedir. Bu şehirde gözüne güzel bir bakış değmeyen şair, sohbet edecek bir mekân dahi bulamadığından yakınmaktadır:

Aydın Güzelhisârı olaldan nazargehim

Çeşmim nigâh-ı hüsn ile hîç rûşen olmadı

Zeybek misâli paça sığar iken ülfete

Teşmîr-i sâk-ı sohbe bir mesken olmadı

Zîver (Arslan, 2009: 817)

Aydınlı bir güzelden bahsettiği aşağıdaki beytinde de Zîver, ilk mısradaki Aydın ile Şam şehirlerinin “aydınlık” ve “akşam” çağrışımları üzerinden tezat oluşturmaktadır. Ayrıca Aydın-gündüz ve Şam-gece kelimeleri arasında da çağrışımsal ilgi kurarak leff ü neşr sanatının ifade imkânlarından yararlanmaktadır.

Aydınlı güzelle edeli Şâmda ülfet

Vaslına anıñ çâre ararlar gece gündüz

Zîver (Arslan, 2009: 239)

Aynî, şehrin adının “aydınlık” çağrışımı üzerinden “siyah, karanlık, gece” gibi manalar ifade eden “zülf, Şam” kelimeleri ile tezat oluşturarak kurguladığı aşağıdaki

beytinde Aydın zeametinden bahsederken zeamet usulünün henüz uygulamada olduğunu da zımnen ifade etmektedir:

Aydın ze‘âmetiyle dili etdi ruh çerâğ

Verdi diyâr-ı Şâmdan ilhâkı zülf ü hat

Aynî (Arslan, 2004: 153)

1.2.4. Bağdat

Dicle nehrinin her iki yakasında yer alan ve tarih boyunca Medînetüsselâm, Buğdân, Medînetü Ebû Ca‘fer, ez-Zevrâ gibi adlarla da anılan Bağdat, 8. asırda Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından kurulmuştur. Abbâsîlerin yıkılışına (1258) kadar hilâfet merkezi, Osmanlı döneminde de Bağdat vilayetinin merkezi olmuştur (ed-Dûrî, 1991: 425-426). Irak’ın 1921 yılında krallık hâline gelmesi ile bu devletin merkezi yapılan Bağdat, 400 yıla yakın bir süre Osmanlı idaresinde bulunduğu sırada birçok ayaklanma, iç karışıklık salgın hastalıklar ve çeşitli doğal afetlere maruz kalmıştır (Halaçoğlu, 1991: 433-435). Kurulduğu tarihten itibaren Bağdat, büyük bir kültür ve bilim merkezi olması yanında ticari bakımdan da önemli bir konuma sahip olmuştur.

Nevres, “ey Bağdâd” redifli gazelinde Dicle Nehri’nin sürekli taşmasıyla meydana gelen sel baskınlarının şehri harap etmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirir. Şair, surlarını çevirdiği Bağdat’ı yine sel baskını ile tahrip etme düşüncesinde olan Dicle Nehri’nin bu işten muradının ne olduğunu anlamaya çalışırken bir gün Bağdat şehrinin feryadıyla kendisinin de berbat olacağı fikrindedir. Bî-Sütûnda taşlar arasındaki Ferhad’ın Bağdat’ta seller içinde kaldığını söyleyen Nevres, Bağdat’ın sanki su üzerine nakşedilmiş gibi sürekli sel baskınlarına maruz kaldığını; yıkım ve tahrip konusunda âdeta Hülagü kesilen Dicle karşısında şehre mana ikliminden de bir yardım gelmediğini belirtir. Bunlardan sonra artık adı “belakeşlikle” meşhur olan Bağdat, hiçbir şekilde avlanmayan hüma iken şimdi Dicle timsahının avı olmuştur. Hâl böyle iken Nevres, Bağdat halkının bir daha gönlünün mesrur olabileceği yahut şehirdeki tahribatın telafi edilip edilemeyeceği konusunda pek ümitli olmamakla birlikte bir gün bu talihsizlik ve adaletsizliğin önüne set çekecek bir İskender’in çıkmasını temenni eder:

Çevirmiş yine Dicle sûr-ı sûr-âbâdın ey Bağdâd

Harâb etmek dilermiş seyl ile bünyâdın ey Bağdâd

Murâdı Dicleniñ bundan nedir endîşe kılmaz mı
Ki bir gün eyleye berbâd anı feryâdıñ ey Bağdâd

Vefâsız Bî-sütûn Ferhâd'ı dağda seng-sâr etdi
Seniñ seyl içre kaldı gavta-zen Ferhâd'ıñ ey Bağdâd

Su üzre sâbit olmaz nakş cârî bir meseldir bu
Niçün âb üzre nakş etmiş seni Bihzâd'ıñ ey Bağdâd

Hülâgû mu kesildi Dicle yohsa sed çekip takdîr
Kesildi mi ricâl-i gaybdan imdâdıñ ey Bağdâd

Dirîğâ hayl-i seyl-i hâdisâta pây-mâl olduñ
Belâ-keşlikle meşhûr oldı gitdi adıñ ey Bağdâd

Cihâna sayd olunmaz bir Hümâ-pervâz iken hayfâ
Neheng-i Dicle oldı 'âkıbet sayyâdıñ ey Bağdâd

Suyumca devr eder mi bir dahi dolâbı gerdûnuñ
Olur mı yine ebnâ-yı vatan dil-şâdıñ ey Bağdâd

Telâfî bir dahi mümkün midir "yâ leyte mâ-fâte"
Olur mı tûtiyâ hâkiñ eser mi bâdıñ ey Bağdâd

Çeker zencîr sedd-i hükmüne elbet bir İskender
Felekdir alır ol bî-dâd-gerden dâdıñ ey Bağdâd

Nevres (Kaya, 2020: 200-201)

Bir beytinde de Nevres; havası kötü, suyu keder verici ve toprağı ateş saçan Bağdat'ta ikamet etmenin çok zor olduğunu vurgulamaktadır:

Hevâsı muhtelif âbı mükedder hâki âteş-hîz

İkâmet ba'dezîn düşvârdır şehrinde Bağdâdîñ

Nevres (Kaya, 2020: 281)

Aşağıdaki beytinde ise Nevres, Dicle Nehri'nin suyunun köselik hastalığına sebep olduğu inancını paylaşmaktadır:

Tutalım çeşme-i hayvân imiş âb-ı Dicle

'İllet-i tehlike-i kûsecine çâre nedir

Nevres (Kaya, 2020: 205)

Zihnî, harap olmuş gönlünü Bağdat'a benzettiği beytinde bir yandan gönlündeki tahribatı şarap keyfiyle onarma niyetini dile getirirken diğer yandan da Bağdat'ın çeşitli sebeplerle sürekli yıkıma uğradığı gerçeğini ortaya koymaktadır:

Donadıp neş'e-i meyle bu harâb-âbâdı

Yeñiden mülk-i dile bânî-i Bağdâd olalım

B. Zihnî (Erbay, 2014: 365)

Bahariye türüne yaklaşan ve Bağdat'ın güzelleri ile güzelliklerinden bahsettiği manzumesinde Şükrî, bahar mevsiminin gelişiyile birlikte güllerin açılmaya bülbüllerin şakımaya başladığını ifade ettikten sonra elma çeneli ve gül yanaklı güzellerle bezenen Bağdat'ın büyük kapısındaki bağlarda gezinti ve eğlencelerin başladığını dile getirmektedir. Daha sonra sarı ve kırmızı elbiseleriyle gezintiye çıkan ay yüzlü güzeller karşısında âşıkların feryat edip hayretler içinde kaldığını söyleyen Şükrî, içilen içkiler sebebiyle yanakları lale bahçesi gibi kızaran ay yüzlülerin nazlanmaya başladıklarını; rebap ve çeng çalgıları eşliğinde yükselen hanende seslerinin âlemi doldurduğunu; her yeri âşık ve maşukların süslediğini, artık sabır ve tahammül hanesinin yıkıldığını; Bağdat'ın büyük meydanında da sevgilisi ile içki içtiklerini söz konusu etmektedir. Manzumeden anlaşılacağı üzere Şükrî, Bağdat'ta eğlence kültürünün bir panoramasını çizmektedir:

Bi-hamdillâh erişdi mevsim-i gül hoş bahâr oldı

Figâna başladı derd-ile bülbül dâğdâr oldu

Bezendi şehir-i Bağdâdîñ kamu sîb-i zenahdânı

Mu‘azzam kapusunda seyr-i bâğ u gül-‘izâr oldu

Libâs-ı zerd ü surh-ile çıkıp seyrâna mehveşler

Yine ‘âşıklara feryâd-ile hayret yarar oldu

Girişme nâz u istiğnâya girdi mâh-tal‘atlar

Piyâle oldu nûş-â-nûş yanağlar lâlezâr oldu

Rebâb u çeng ile gûyendeler dünyâyı pür kıldı

Dil-i bî-çâre ‘âşıklar yıkıldı hâksâr oldu

Müzeyyen oldu ‘âlem yer yerin mahbûbla ‘âşıklar

Nice sabr u tahammül hânesi hem târumâr oldu

Bugün Bağdâd şehrinde yine Şükrî ciger yakdîñ

Velî meydân-ı a‘zamda biraz mey nûş-ı yâr oldu

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 450-451)

Bağdat methiyesi olarak değerlendirilebilecek kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Şükrî, şiirini çağdaşı ve aynı coğrafyada yaşamış bir şair olan Şeyhoğlu’na nazire olarak kaleme aldığını belirttikten sonra Bağdat’ın nurlarla dolu kasırları ve köşklerinde tarih boyunca binlerce veliyyullahın ikamet ettiğini söylemektedir. İlaveten Bağdat’ın ve burada yaşayan Müslümanların darmadağın olduğunu; Hicaz dışında Belh, Çin, Maçin, Hint, Kirman, Acem, Rum vb. hiçbir yerin Bağdat’a teşbih edilemeyeceğini belirtmektedir:

Bu dem yegdir kasîde söyleyem vasf-ile Bağdâdı

Nazîre olsun ol Şeyhoğlına ma‘zûr dut anı

Berü gel diñle Bağdâdîñ ne gûne tâli‘i vardır

Doludur mâl-a-mâl pür-nûr olup her kasr u eyvânı

Görünmüşdür tevârîhde buyurmuş müctehidler kim

Hezârân biñ veliyyullâh kılıpdır bunda sükkânı

...

Perâkende edip Bağdâdı ol sifle sipihr âyâ

Dağıldı her taraf bu beldeden nesl-i müselmânî

...

Bu burc-ı evliyâ Bağdâd ile her kim eder rahne

Anı elbette ser-gerdân eder hakkıñ gazabyânı

...

Buñla Bağdâd diyerler ‘âlem içre ey peder cânı

Nedir iklim-i Belh ü Çîn Maçîn şol Hind u Kirmânî

Bu şehre teşbih etme belde-i Rûm u ‘Acem hergiz

Velâkin bir Hicâzı söyleyem beynü‘l-harem kânı

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 589-590)

Manzumesine Bağdat’ın kuzeyden esen rüzgârlarının gönlü ve canı ihya ettiğini belirterek devam eden Şükrî, yağan yağmurlar sayesinde yer yer açılan reyhan, gül vb. çiçeklerin kokusunun yeryüzünü sardığını; Bağdat’ın turunç, şeftali, ayva, elma, nar gibi meyve ve yemişlerin yetiştiği bir cennet parçası olduğunu; Mısır, Şam ve Hicaz’ı dolaştığını ancak Bağdat’ın mahbuplarının benzerini hiçbir yerde bulamadığını da şöyle anlatmaktadır:

Eger ta‘rîf edem bâd u hevâsın diñle gör bir bir

Gelir bâd-ı şimâl her dem eder ihyâ dil ü cânı

Gelir emr-i Hudâ ile aña lücmen eger bârân

Dokunur berk-i eşcâra cihân andan bulur şânı

Çiçekler açılır yer yer bezer arzı gül ü reyhân

Dökülür rûy-ı arz üzre mu‘attar eyler evtânı

Fevâkihler biter her il behiştten kıt‘adır Bağdâd

Turunc u şeftalu hayva vü elma nahl-i rümmânı

...

‘Aceb mahbûb olur ebnâsı Bağdâdıñ gel ey ‘ârif

Hicâz u Mısır u Şâmı seyr kıldım yokdur akrânı

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 592-593)

H 1246/M 1830-1831 yılında baş gösteren ve âdeta insan soyunu kurutan veba salgını yüzünden Bağdat’ta neccar (marangoz), âlim ve ârif zümresinden hiç kimsenin kalmadığını dile getiren Şükrî, bu tehlikenin yeryüzünde Müslüman neslini tükettiğine de değinmektedir. Mezkûr salgının sadece Bağdat’ı değil Şam ve Mısır gibi memleketleri de etkisi altına aldığını söyleyen şair, diğer yerlere göre Bağdat’ın durumunun daha iyi olduğu teşhisini de paylaşmaktadır. Ayrıca Şükrî, başlarına gelen bu musibeti ahir zamanda bulunmaları ve yalan ile yalancılığın had safhaya çıktığı bir dönemde hayat sürüyor olmaları ile ilişkilendirmektedir:

Biñ iki yüz eger kırk altıda buldı hâlel Bağdâd

Bu bir emr-i Hudâdır geldi tâ‘ûn emr-i Yezdânî

Kırıldı ‘itret-i insân alıp meydânı cehl ehli

Kesildi zümre-i neccâr u ‘âlim ehl-i ‘irfânî

Erişdi varta-i kübrâ cihânı eyledi vîrân

Dükendi rûy-ı arz üzre bugün nesl-i müselmânî

Yine sâ'ir memâlikden iñen ıslahdır Bağdâd

Yüri gör sâ'ir iklîmi eger Şâm u Mısır kanı

Bu bir hükm-i İlâhîdir erişdi vakt-i âhir uş

Erâcif vaktine geldik budur takdîr-i Rabbânî

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 593)

Manzumesinin bundan sonraki beytlerinde Dicle, Şâhî, Hüseyin-i Kerbelâ, Mühennâ, Muhâvîl, Hâlıs, Mehrûtî nehirleri ile Hilletü'l-feyhâ, Basra, Ba'kûbe, Fedik, Kaddâh, Hânîkin şehirlerinin belli başlı hususiyetlerini zikreden Şükrî bu şekilde Bağdat'ın coğrafi konumunu da resmetmektedir. Bağdat'ın övgüsünde kaleminin aciz kaldığını söyleyen şair; Allah'a, Bağdat ve memleketi olan Kerkük'ü kazalardan emin eylemesi için dua ederek şiirine son vermektedir:

Nedir ol Hilletü'l-feyhâ nedir de Dicle-i Bağdâd

Şümâr olmaz münâfi'ler husûsâ 'avd-i hırmânî

Görürsün ol Fırât üzre akan âb-ı hayât anda

Hıtâmı söyleyem kevser hayâta erdi Basrânı

Nedir ol Dicle-i Bağdâd eder ceryân ara yerden

Yapılmış iki cânibden münakkaş kasr-ı sultânî

Nedir hem Nehr-i Şâhî ol şümâr olmaz anıñ nef'i

Nedir Nehr-i Hüseyin-i Kerbelâ lutf etdi seccânı

Mühennâ Nehrini söyle Muhâvîl Nehrine karşı

Nedir ol Nehr-i Hâlîs eyledi ihyâ Horâsânı

Nedir yâ Nehr-i Mehrûtî akar Ba‘kûbeye şeb rûz

Nedir yâ ol Fedik şehri ki ırs-i Hayder ol kânî

Nedir ya adına kûy-ı behîştâsâ verir Kaddâh

Mekân etmişdir anda şol Kemâleddîn-i Rûhânî

Nedir yâ Hânîkin derler misâl-i cennetü’l-a‘lâ

Fakîr ü miskine dâ’im sebîlillâh durur nânı

Kalem ‘âciz kalıp medh etmede Bağdâdı şakk oldu

Mürekkeb hem hicâbından akarsu tek azıp cânı

...

Îlâhî sakla Kerkük-ile Bağdâdı kazâlardan

Aña zulm eyleyen rûz-ı kıyâmet bula nîrânı

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 594-595)

H 1246/M 1830-1831 yılında baş gösteren veba salgını hakkındaki bir başka manzumesinde Şükrî, merkadi Bağdat şehrini ihyâ eden Şeyh Abdülkadir-i Geylânî’den istimdatta bulunduktan sonra salgınla beraber kıtlık, ölüm, su sıkıntısı ve kavga belalarının da meydana geldiğini dile getirmektedir. Salgın sürecinde bölgede siyasi karışıklıklara ve Bağdat’ın harap olmasına sebebiyet veren Davut Paşa’nın tenkili için devlet tarafından görevlendirilen Ali Rıza Paşa askeriyle birlikte bölgeye gelerek yönetime el koymuş; halk tarafından da memnuniyetle karşılanmıştır:

Meded yâ Şeyh ‘Abdülkâdir ismiñ sırr-ı mâ-evhâ

Mübarek merkadiñ Bağdâd şehrini eylemiş ihyâ

Biñ iki yüz yine kırk altı târîhinde bir tâ'ûn

Erişdi 'âleme emr-i Hudâdan varta-i kübrâ

Ne hikmetler zuhûr etdi gelip dört dürlü belvâlar

Biri kaht u biri merg ü biri su birisi gavgâ

Alıp çâr cânib-i şehri ser-â-ser leşker-i hünkâr

'Alî Paşa erişdi leşkeriyle kudret-i mevlâ

Dutup Dâvûd Paşayı oturdı mesnede kendi

Derûn-ı şehri-i Bağdâdı harâb etdi dil-i süflâ

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 131-132)

Söz konusu salgın sebebiyle binlerce insanın hayatını kaybettiğini bildiren Şükrî, ekmek kıtlığı ve suda boğulma nedeniyle ölenler olduğundan da bahsetmektedir. Köşklerde oturan nice beylerin kefensiz suya atıldıklarından da söz eden şair, dervişlerin Şeyh Abdülkadir-i Geylânî'nin kabrinde feryat edip ağlayarak dua etmeleri üzerine zatın himmetinin yettiğini söylemektedir. Akabinde Şükrî, Bağdat şehrinin baştan başa suya gark olduğunu, saray ve köşklere yıkıldığını ancak suyun, şeyhin kabrinden içeri girmediğini ve bu kerametın herkes tarafından açıkça görüldüğünü de kaydetmektedir:

Nice yüz biñ meh-i hurşîd-tal'at gark-ı âb oldu

Vebâ vü gark-ı âb u kaht-ı nân ile olup ifnâ

Nice kasr-ı kusûr içre oturan nâzenîn begler

Kefensiz suya atıldı dirîğâ olmadı sütrâ

Derâvişler zarîh içre figân [ü] zâr kıldılar

Erişdi himmetiñ yâ bâzü'l-eşheb oldılar ihyâ

Ser-â-ser şehri-i Bağdâdı Hudâ gark eyledi âba

Yıkıldı kasr [u] eyvânlar kıyâmet kopdı vâveylâ

Kerâmet hârikü'l-âde göründi 'âleme zâhir

Durup bâb-ı hümâyûnda su içre girmede aslâ

Gire bir katre ol sudan zarîha görmedi kimse

Bu besdir Seyyidim Şükrî kerâmet mürşid-i kübrâ

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 131-132)

1.2.5. Bayburt

Ermeni, Bizans, Arap, Selçuklu, Akkoyunlu vb. devlet ve toplumların kaynaklarında Payberd, Payper, Baberd, Paypert; Paipurth, Baiburt; Bâbirt Baypirt; Pâpirt olarak muhtelif şekillerde geçen şehrin adı, Osmanlı kaynaklarında bugünkü gibi Bayburd biçiminde kaydedilmiştir. Anadolu'nun kuzeydoğusunda ve Çoruh vadisinde yer alan Bayburt, 1514 yılında Osmanlı idaresine girmiştir. Doğu sınırına yakın bir kale/shehir olarak stratejik önemini bir müddet koruyan Bayburt'ta, 19. yüzyıla kadar mühim bir olay olmamıştır. 1828-1829 ve 1878 Osmanlı-Rus savaşları sırasında Rusların işgaline uğrayarak büyük ölçüde tahrip edilmiştir (Miroğlu, 1992: 225-226).

Zihnî, Bayburt methiyesi olarak kaleme aldığı gazelinde Bayburt'un, mecaz ve hakikatlere aşına, ilim öğrenme ve yayma konusunda Mısır ve Hicaz gibi olduğunu söyledikten sonra sümbülü ve gülü olmasa da gül seyri zamanında Şiraz'a benzediğini söylemektedir. İlim ve din fasıllarının icra olunduğu Bayburt'ta yılın yarısı kış ise yarısının da yaz olduğunu belirten şair, kılı kırk yaran Oslu Hacı Hasan Efendi gibi bir âlim yetiştiğini ve onun tefsir ilmindeki vukufiyeti dolayısıyla Bayburt'un da bu yönden meşhur olduğunu ifade etmektedir. Son beytinde ise Zihnî, şehrin takvalı, dürüst ve dindar âlimleri gibi şahsiyetlerin sair şehirlerde azdan az olduğu iddiasını ortaya koymaktadır:

Âşinâ-yı hakâyık u mecâzdır Bayburd

Neşr ü tahsilde Mısır u Hicâzdır Bayburd

Sünbülü yok gülü yok 'andelîbi var ammâ

‘Ahd-i gül-geştde şehir-i Şîrâzdır Bayburd

‘İlm ü edyânîñ olur anda fusûli icrâ

Nısf sermâ ise de nısf da yazdır Bayburd

Bir kılı kırk yarar Oslu gibi ‘âlim var

‘İlm-i tefsîr ile hilkat-tırâzdır Bayburd

‘Ulemâsında ki Zihnî vera‘ u zühd ü salâh

Belde-i sâ’irede azdan azdır Bayburd

B. Zihnî (Erbay, 2014: 252)

1.2.6. Bender

Eski adı Tighina olan şehir, Farsça “nehir kıyısında liman” veya Arapça “pazar, ticaret ve mübadele yeri” anlamlarına gelen Bender adını Türk hâkimiyetine geçtikten sonra almıştır. Boğdan’ın (Moldava) kuzeyinde bulunan Dinyester Irmağı’nın kıyısında Osmanlı tarafından inşa edilen Bender Kalesi çevresinde gelişen bir kenttir. Osmanlı idaresine 1538 yılında geçen Bender, 1770-1774 ve 1788-1792 yılları arasında kısa sürelerle Rusların eline geçmiş; 1812 yılında Bükreş Anlaşması ile kesin olarak kaybedilmiştir (Eyice, 1992b: 431-432).

Cesârî, “diyâr-ı Benderi” tasvir ettiği aşağıdaki manzumesinde memleketi olan şehrin gayet güzel olduğunu ve gönle ferahlık verdiğini ifade ederek sözlerine başlamaktadır. Daha sonra şair, havası ve suyundaki saflık/güzellik dolayısıyla ruh bağışlayıcı ve cana can katıcı bir diyar olarak gördüğü Bender’in gaza ehli cengâverlerin de mekânı olduğunu dile getirmektedir. Halkının gece sabaha kadar “Yekdir Allah” zikriyle Hakk’ı tespih hâlinde bulunduğu Bender, sanki bir kaya gibi surları ile kalesi mükemmel olup padişahın güzel nazarı sayesinde başka bir güzelliğe sahiptir:

Dûstum gâyet ‘alâ gördüm diyâr-ı Benderi

Hoş makâm-ı dil-güşâ gördüm diyâr-ı Benderi

Vardır ol âb u hevâsında anıñ kesb-i safâ
Rûh-bahş u cân-fezâ gördüm diyâr-ı Benderi

Münderic olmuş derûnında nice cengâverân
Hâliyâ ehl-i gazâ gördüm diyâr-ı Benderi

Yekdir Allâh savtı her şeb subha dek eksik degil
Zikr-i Hakka iktizâ gördüm diyâr-ı Benderi

Burc u bârûsı mükemmeldir temâşâ eyledim
Sanki bir yirlü kaya gördüm diyâr-ı Benderi

Pâdişâhıñ hüsn-i inzârıyla var anda eser
Başka bir tavr u edâ gördüm diyâr-ı Benderi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1137)

Manzumesinin devamında Cesârî, insanların yüksek beğenisine mazhar olan Bender'in, yeni binalarının tarzına denecek bir söz bulunmayan ve yaşanabilecek güzel bir şehir olduğunu dile getirmektedir. Daha sonra şair, ince/güzel sözler söyleyebilen şairlerce daima övülmeye layık bir şehir ve "ehl-i İslâm" yurdu olarak gördüğü Bender'i, sinisini düşmana karşı gerip duran bir serhat beldesi olarak tasvir etmektedir. Şiirinin makta beytinde Cesârî, Bender'i paha biçilemez bir şehir olarak nitelemektedir:

Bârekallâh sözüm yok resm-i nev-bünyâdına
Hoş-mekân-ı mültecâ gördüm diyâr-ı Benderi

Dilde vasfin etsin anıñ şâ'ir-i nâzik-sühan
Dâ'imâ medhe sezâ gördüm diyâr-ı Benderi

Mekr-i düşmândan emîn etsin anı Bârî Hudâ

Ehl-i İslâm-ı bekâ gördüm diyâr-ı Benderi

Sedd olup a‘dâya karşı sînesin germiş turur

Serhade intihâ gördüm diyâr-ı Benderi

Hazret-i Sultân Selîmiñ kal‘a-i tecdîdidir

Ey Cesârî bî-bahâ gördüm diyâr-ı Benderi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1138)

Cesârî, bir murabbasında da Bender’in Ferlidan Bahçesi ve mesiresini söz konusu etmektedir. Şaire göre Ferlidan Bahçesi, gönül kaynaklarının toplandığı (rağbet gören); bülbüllerin aşına olduğu, huri gibi güzellerin her zaman gezintiye çıktığı cennet bağının alameti sayılan bir bahçe ve mesire yeridir. Bu bahçe kiraz, kaysı, şeftali gibi envaiçeşit meyvelerin kaynağı olup sazlı sözlü içki âlemleri ile eğlenceler için güzel bir mekândır. Ferlidan, Bender çevresinde bulunan ve gönle ferahlık veren bir köydür. Her yeri mesire ve gölgelik ağaçlarla kaplı olan bu köy ve bahçe sanki cennet bahçesi gibidir. Sıkıntı ve kederini gidermek için yaşlı, genç, ağa, paşa farketmeksizin herkesin bu bahçeye akın ettiğini söyleyen Cesârî, Ferlidan Bahçesi’nin bütün bu güzellikleri ile “özge” bir yer olduğunu ifade etmektedir:

Mecma‘-ı kân-ı dilândır Ferlidânîñ bakçesi

Âşînâ-yı bülbülândır Ferlidânîñ bakçesi

Hûrîveş mahbûblara her dem teferrücgâh olur

Bâğ-ı cennetden nişândır Ferlidânîñ bakçesi

Mîvegânîñ kânıdır anda pek miyâh olur kiraz

Kaysı şeftâlûların görmüş degil ehl-i Hicâz

Zevk ü ‘işret anda mevcûddur hemîşe söz ü sâz

‘Ârifâna hoş-mekândır Ferlidânîñ bakçesi

Bender etrâfında a‘lâ karyedir ol Ferlidân
Cây-ı ferah dil-güşâdır nâmı dilde dâsitân
Her yiri anıñ mesîre her dıraht bir sâyebân
Gûyâ firdevs-i cinândır Ferlidânıñ bakçesi

Def‘-i gam etmek için pîr ü civân anda gider
Hem ağa paşa alay ile gelip ahkâm ider
İtmeyip evsâfın ehl-i dîl anıñ âyâ n’ider
Ey Cesârî özge kândır Ferlidânıñ bakçesi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1428)

Bir başka şiirinde Cesârî, Bender şehrinde yaşanan kıtlıktan bahsetmektedir. Kış günlerinde başlayan bu kıtlık yüzünden şehir halkının bir ekmeğe muhtaç hâle geldiğini belirten şair, Allah’ın lütfuyla yağan yağmurlar sayesinde her mezrada ekinlerin bitip nimet ve ekmeğin bollıştığına şükretmektedir:

Var idi ezel gamdan eser bay u gedâda
Çekmişdi nice zahmeti halk sayf u şitâda

Bir sâl-i kah(ı)t bizlere olmuş idi vâki‘
Muhtâc idik nân-ı ‘azîz rûha gıdâda

Çok kimseniñ ahvâli perîşân idi lîkin
Lutf etdi Hudâ bâb-ı kerem oldı güşâde

Göklerde de bârân-ı sehâb eyledi îsâr
Dâd eyledi Hak hâsıl-ı bürr bunca ‘ibâda

Her mezra‘ada buldı kemâl bitdi ekinler

Şükr eyleyelim ni‘met ü nân oldu ziyâde

Cesârî (Akkuş, 2010: 1044)

1.2.7. Bursa

Antik çağda Bithinya krallarından Prusias tarafından kurulduğu düşünüldüğünden Prusa adı verilen Bursa, Pontus Kralı Mithradates’in yenilgisi sonucunda Romalılar’ın eline geçmiş ve Roma İmparatorluğu parçalandıktan sonra da Doğu Roma hâkimiyetinde kalmıştır. Daha evvel de Türkler tarafından dönem dönem ele geçirilen Bursa 1326 yılında Osmanlı idaresine girmiştir. Orhan Gazi döneminde devletin merkezi hâline gelen kent, Timur’un istilas ve sonrasında yaşanan fetret devri ile büyük bir yıkıma şahit olmuştur. Fatih’in ölümünden sonra gerçekleşen Şehzade Cem hadisesinden başka büyük bir olay yaşamayan Bursa, her zaman Osmanlı’nın üç büyük şehrinden biri olarak anılmıştır. Osmanlı için siyasi, iktisadi, mimari, kültürel ve coğrafi açıdan çok önemli olan şehir, özellikle milletlerarası bir ticaret merkezi olması, ticaret yolları üzerinde bulunması, ipek ticareti ve endüstrisi, mimari dokusu, iklimi, kaplıcaları, yetiştirdiği birçok âlim, mutasavvıf, tarikat şeyhi, şair ve edip ile her dönemde kıymetini muhafaza etmiştir (İnalcık, 1992: 445-448).

Bursa methiyesi olarak yazdığı “Bursa” redifli gazelinde Vasfî, Bursa’nın irfan mektebinin kendisine hoş geldiğini ve Bursa güzellerinin meşrebinin kendi meşrebine uygun olduğunu söyleyerek sözlerine başlamaktadır. Şehrin kırlarını gezip güzel yerlerini temaşa eden şair, içine Bursa’ya yerleşme arzusu düştüğünü belirttiği ikinci beyitten sonra havası ve suyunun makbul olduğuna da II. Murad’ın Muradiye Külliye’sinde metfun olmasını delil göstermektedir. Bursa’nın mahalle, çarşı ve pazarlarında yer alan binaların tamir edilmesiyle şanınin daha da arttığını belirten Vasfî, yüz bin sene misafir olarak Bursa’da kalsa dahi kaplıcalarına doyamayacağını söyleyerek sözlerine son vermektedir:

Hoş geldi baña mekteb-i ‘irfân-ı Bursa

Tab‘ımca bütün meşreb-i hûbân-ı Bursa

Sahrâları gezdik ne güzel yerleri vardır

Oldum hele h‘âhişger-i iskân-ı Bursa

Şâyân-ı kabûl olmasa ger âb u hevâsı
Yatar mı Murâdiyyede sultân-ı Burusa

Ta‘mîr olunup ebniye-i sûk u mahallât
Gitdikçe tezâyüd buluyor şân-ı Burusa

Aslâ toyamam kaplucalar zevkine Vasfî
Olsam nice yüz biñ sene mihmân-ı Burusa

Vasfî (Köksal, 2016: 190-191)

Sultan Abdülmecid’in H 1260/M 1845 yılında gerçekleştirdiği Bursa gezisinden bahsettiği tarih manzumesinde Fatîn, payitahttan Bursa’ya giden padişahın, şehrin her tarafını gezip dolaşarak selamlık merasimi yaptıktan sonra vapur ile Sultaniye Kalesi’ne doğru yola çıktığını belirtmektedir. Şiirden hareketle sultanın hangi gün geldiği anlaşılmayan Bursa’dan selamlık merasimi yapılması dolayısıyla bir cuma günü ayrıldığını söylemek mümkündür:

‘Azm edip Bursaya şâh-ı devrân
Eyledi her tarafın geşt ü güzâr

Bir selâmlık edip andan soñra
Oldı vâpûra selâmetle süvâr

Hâfız-ı kal‘a-i Sultâniyye
Ol şehe muntazır idi her bâr

Fatîn (Erdoğan, 2007: 144)

Sultan Abdülmecid’in Bursa gezisinden bahseden Zîver de “*Müseddes Berây-ı Tehniyet-i ‘Avdet-i Şâhâne*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki bendinde Bursa’ya giden padişahın İstanbul’a dönüşünü büyük bir sevinçle karşılamaktadır:

Burusa semtine ol şâh-ı zamân gitmiş idi

Mülki tenvîre o hurşîd-i cihân gitmiş idi

Hızr u İlyâs berâber o zamân gitmiş idi

İtmege hayr-du‘â bu dil ü cân gitmiş idi

Rûh-ı ‘âlem denilen şâh-ı cihân-bân geldi

Hamdû lillâh Sitanbula yine cân geldi

Zîver (Arslan, 2009: 755)

İffet, Çin ve Keşmir’in utanmaz ve hayâsızlarını görenlerin anlattıkları kadarıyla Bursa güzellerinin de güzel yüzlü ahalisi ile meşhur ve maruf olan Halluh ile Nevşâd dilberlerinden geri kalmayacağını düşünmektedir:

Görenler vasf iderler lûliyân-ı Çîn ü Keşmîri

Nigâristân-ı Bursa Halluh u Nevşâddan kalmaz

İffet (Arslan, 2005: 63)

Diğer bir beytinde ise İffet, değerli şeylerin kadrini bilecek kimse kalmadığı için artık Bursa’da söz söylemenin yahut şair olmanın bir kıymetiharbiyesi olmadığı düşüncesindedir:

Söz söylemek Burûsada isrâf makûlesi

Dizmek mehâra gevheri itlâf makûlesi

İffet (Arslan, 2005: 104)

Bir başka beytinde de İffet, önceden güzel sözler söyleyenlerin mekânı iken daha sonradan faiz ve altın yerine döndüğünü söyleyerek şehirdeki yozlaşmayı eleştirmektedir:

Evvelî Bursa sühan-perver yeri

Şimdi meydân-ı ribâ vü zer yeri

İffet (Arslan, 2005: 104)

Leylâ Hanım, telif ettiği muammayı halledene Bursa şehrini malikâne yapacağına dair söz verdiği beytinde dolaylı olarak Bursa’nın güzelliği ile değerine de imada bulunmaktadır:

Kim ki hall eylerse Leylâ bu mu‘ammâyı baña

Mâlikâne eylerim şehr-i Burûsâyı aña

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 340)

Sermed, “Bursada” gördüğü gül yanaklı bir güzelden bahsederek başladığı gazelinde şehrin çeşitli hususiyetlerini bahis konusu etmektedir. Bursa’da çok beklediği - sözünde durmayan- sevgilisini bulamadığını; her ne kadar Bursa’da kumaş ticaretiyle çok kâr edenler olsa da ömür kumaşını onun yolunda boş yere ve bedava verdiğini; bazen memleketini bazen de sevdiğini hatırlayarak iki gözünden pınar gibi yaş akıttığını pişmanlık ve üzüntü içerisinde dile getirmektedir. Şair, bir yandan kendi hâinden bahsederken diğer yandan da Bursa’nın güzellerini, kumaş ticaretini ve meşhur pınarlarını şiirinde anmaktadır:

Geçdi de seyr eyledim bir gül-‘izârı Bursada

Eylemişdim gûyiyâ evvel bahârı Bursada

Bilmedim yardan uçurmuş kuş gibi ağyârını

Bulmadım çok gözledim hercâyî yâri Bursada

Kâle-i ‘ömrümi ben bî-hûde verdim müftine

Eyleyenler eylemiş vaktiyle kârı Bursada

Geh vatan geh yâri der-hâtır edip hayretle ben

Yaş akıtdım iki çeşmimden pıñarı Bursada

Sermed (Yıldız, 2002: 198)

Bursa’nın Pınarbaşı mahallesinden söz ettiği aşağıdaki beyitlerinden ilkinde İffet, Hâfız’ın şiirlerinde methettiği Şiraz’ın meşhur nehirlerinden biri olan Rûknâbâd ile Pınarbaşı’nın, güzellik bakımından denk olduğu kanısındadır. İkinci beytinde ise Pınarbaşı’nın ay yüzlü güzellerinden söz etmektedir:

Ne rûtbe hâce Hâfız vâsf iderse şehr-i Şîrâzı

Pıñarbaşı bizim de âb-ı Rûkn-âbâddan kalmaz

İffet (Arslan, 2005: 63)

Pınarbaşında serve sâye-endâz olsa meh-rûyân

Kenâr-ı havz-ı sâfi ‘ayn-ı mir’ât-ı cemâl olsa

İffet (Arslan, 2005: 94)

Başka bir beytinde İffet, Bursa’nın Hançerli köyünü mevzubahis etmektedir:

Dilde etdim dâne-i hâlûñle müjgânuñ hayâl

Karye-i Hançerliyi ben iltizâm etdim hele

İffet (Arslan, 2005: 100)

Leylâ Hanım, muhatabının ayrılığıyla gözlerinin hasret pınarına döndüğünü ve bu ayrılıktan dolayı Bursa’nın Pınarbaşı’na dahi minnet etmeyeceğini dile getirdiği aşağıdaki beytinde bu yerin güzelliğine de işaret etmektedir:

Burûsânıñ Pınarbaşına itmeme ser-fürû şimdi

Dü-çeşmim iftirâkıñla pınar-ı hasret olmuşdur

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 246)

İzzet Molla ise Pınarbaşı’nın sularıya meşhur olduğuna dikkat çekmektedir:

Sirişk -i ‘âşıkı aındırdığı için cûlar

Pınarbaşında akar dâ’imâ cefâ-cûlar

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 736)

1.2.8. Cum‘a

Bulgaristan’ın kuzeydoğusunda yer alan küçük bir kasaba hüviyetindeki Cum‘a, bugün Târgovişte adıyla bilinmektedir. Osmanlı dönemi kaynaklarında “Cum‘a-i Atfık” ismiyle de geçen yerleşim yeri, “Osmanlı hâkimiyeti döneminde teşekkül etmiş olup bir kaza merkezi özelliği kazanmıştır. Ayrıca önemli bir pazar yeri ve İslâmî merkez olarak da dikkati çeker” (Kiel, 1995: 396).

Cum‘a kasabasına methiye olarak kaleme aldığı murabbasında Cesârî, sözlerine Cum‘a’nın güzel yerde kurulmuş bir kasaba olduğunu, Allah’ın yaratıcı kudretinin burada temaşa edilebileceğini, etrafının bağ ve bahçelerle süslendiğini dile getirerek başlamaktadır. Daha sonra şair, dillerinde daima “Hû” zikri olan niyaz ve muhabbet ehli kişilerin toplandığı Cum‘a’nın içinden coşkun bir şekilde akan Karasu Nehri’nden de söz etmektedir. Suyu dertlere deva olan bu ırmak üzerinde gerek yüzüp eğlenmek gerekse de

temel ihtiyaçlar için kullanılmak adına iki bina tesis edildiğini söyleyen Cesârî, ılıman iklimi ve suyu ile her yeri ayrı bir güzelliğe sahip olan Cum‘a‘da yaşı, genç herkesin zevkle yaşam sürdüğünü belirtmektedir. Şiirinin dördüncü bendinde Cum‘a‘da yetişmiş olan şair Sun‘ ‘den bahseden Cesârî, onun k mil ve güzel sözler söyleyebilen bir şair olduğunu; gezdiği yerlerde ona benzer başka bir kimse görmediğini; kendisinin hem bir şeyh hem de hal ehli olduğunu; Cum‘a‘nın, onun varlığıyla şeref bulduğunu ifade etmektedir:

Olsun ey dil işbu dem vasfı bey nı Cum‘anı 

Hoşça yerde  n yapılmışdır mek nı Cum‘anı 

Kudret-i sun‘-ı  l h  anda z hir görünür

B ğ u bost nla müzeyyen evre yanı Cum‘anı 

Gördüm erb b-ı muhabbet anda derc olmuş kamu

Hep niy z ehlidir anlar dillerinde zikr-i H 

Y zini h ke sürüp gitmekdedir ol Karasu

Turmayup ağlar akar  b-ı rev nı Cum‘anı 

B -hus s iki bin sı var suyu derde dev 

Var soyun anda dilerse  etmege zevk u saf 

Dilkeş- r  her mak mı mu‘tedil  b u hev 

Zevk kesb eyler kamu p r   civ nı Cum‘anı 

Ő ‘ir-i n zik-s handır anda Sun‘  p r-kem l

Görmedim ben gezdigim yerlerde h  a a mis l

Kendisi bir tekye şeyhidir dahi hem ehl-i h l

Bulmış anı la şeref fi‘l-cümle c nı Cum‘anı 

Ces r  (Akkuş, 2010: 1270)

1.2.9. Diyarbakır

Eski adı Amida, İslami dönemde Âmid olan şehir, Dicle Nehri'nin sağ yakasında, önemli ticaret ve ulaşım yollarının kesiştiği bir noktada kurulmuştur. Osmanlı döneminde önce Kara Âmid daha sonra da Diyârbekr/Diyâr-ı Bekr olarak anılmıştır. Safevîler ile yapılan Çaldıran Savaşı'ndan sonra Osmanlı idaresine giren Diyarbakır, bu dönemde önemli bir ticaret merkezi olmuştur. Şehir, 18. ve 19. yüzyıllarda salgın hastalıklar, kuraklıklar, iç karışıklıklar, asayişsizlik sebebiyle hayli sıkıntılı zamanlar geçirmiştir. Osmanlı'da Diyarbakır'ın tarım mahsulleri, kuyumculuğu, bıçak, kılıç, hançer işçiliği, kırmızı bezi ile “gülşeftâlû” sahtiyanı meşhur olmuştur (Göyünç, 1994: 464-468). Yetiştirdiği birçok âlim, mutasavvıf, tarikat şeyhi, şair ve edip ile de Diyarbakır, Osmanlı tarih ve kültürü için büyük bir öneme sahiptir.

Diyarbakır'ın Hamravat Suyu'nu Dicle ile mukayese ettiği aşağıdaki beytinde Nevres, Hamravat Suyu'nun Dicle'ye göre yakıcı/acı olduğu düşüncesini paylaşmaktadır:

Hamravâtı bizi yakmışdı Diyâr-ı Bekriñ

Hele düşdük heves-i Dicleye dil-şâd olduk

Nevres (Kaya, 2020: 263)

Bir başka beytinde de Nevres, bir maksada binaen gittiği Diyarbakır'da çıkan gürültüler/dedikodular sebebiyle üzüntü içinde tekrar Irak'a geri döndüğünü söylediği beytinde Diyarbakır'ı Âmid ismiyle anmaktadır:

Emelle geldi Nevres Âmid'e lâkin şemâtetden

Yine döndi esefle 'âzim-i semt-i 'Irâk oldı

Nevres (Kaya, 2020: 367)

Şükrî, aşağıdaki manzumesinde Diyarbakır'ın kaplıcalarıyla meşhur Çermik ilçesinden bahsetmekte ve Allah'ın kudretiyle Çermik içinde sıcak su akan bir pınarı söz konusu etmektedir. Bir arada kaynayıp çıkan iki çeşmeyi görenlerin, Allah'ın yaratıcı kudretine hayran kalacağını belirten Şükrî sıcaklığı insanı kebab edecek derecede olan bu suyun zemzem gibi temiz olduğunu da vurgulamaktadır. Bahsi geçen su üzerine Çermik hâkimi Seyfullah Bey tarafından bir kubbe/bina/hamam yaptırıldığını ve içine de 10x10 ölçülerinde kare biçimli birine erkeklerin diğerine de kadınların gireceği iki havuz inşa ettirildiğini kaydetmektedir. İçeri girenlerin “Kesin cennete girdim.” dediği bir mekân olarak tasvir edilen bu hamam, huri ve gılman misali tellakların içinde gezdiği bir yerdir.

İnsana sıhhat veren bu su ve hamam, tendeki sızıyı giderdiği gibi bedene ve ruha da şifa olmaktadır. Bir tahta üzerinde oturan tellak nazırının dört paraya lif ve sabun da kendinden olmak üzere hizmet ettiği bu hamam aynı zamanda yeni yetişmiş ay gibi güzel dilberlerin kahve ve nargile ile keyif ve eğlence yaptıkları bir mekândır:

Kudretullâh Çermik içre bir povar ıssı çıkar

Hâcî Bektâş-ı Velî remzin diyor mîr ü kibâr

İki çeşme bir aradan çûş urup kaynar ‘ayân

Görüben hayrân kalır insân be-sun‘-ı Kirdgâr

Bir harâret anda vardır âdemi eyler kebâb

‘Ayn-ı zemzem gibi bir pâkîze su eyler nisâr

Bir ‘acâyib kubbe yapmış üstüne Seyfullâh Beg

Hâkim-i Çermik velî gâyetle bir sâhib-vakâr

İki havz etmiş anı ‘aşren fî ‘aşren çâr-sû

Birine ünsâ girer birine hem erler a yâr

Dâhili oldukda dersin cennete girdim yakîn

Hûr u gılmân tek gezer etrâfına tellâkkâr

Bir safâ kesb eyler insân tîz bulur sıhhat beden

Kânûn olmuşdur niyâr-bâre-i vâhid-i nisâr

Tende olsa bir sızı def’ eyler anı ey ‘azîz

Girdiğñ dem râhat eyler cism ü cân kalmaz buhâr

Nâzır-ı dellâk eder hıdmet saña dört pâreye
Lîf ü sâbûn kendiden bir tahta üzre ber-karâr

Kahve-i ahmer elinde gonce-femler nâz-ile
Nargile destinde dutmuş nev-resîde mâhvâr

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 211-212)

1.2.10. Doğubayazıt

Ağrı Dağı'nın güneybatısında yer alan ve Ağrı ilinin bir ilçesi olan Doğubayazıt, 1514 yılında Osmanlı topraklarına katılmıştır. "Osmanlı-İran sınırının çok yakınında bulunması bir kale şehri olarak önemini arttırmış ve zaman zaman ortaya çıkan Osmanlı-İran sınır anlaşmazlıklarında adı devamlı gündemde kalan sınır şehirlerinden biri olmuştur" (Tuncel, 1994: 492).

Doğubayazıt hâkimi Behlûl Paşa hakkındaki manzumesinin aşağıdaki beytinde Şükrî, Allah'ın takdiri ile yolu düştüğü Doğubayazıt'ı güzel bir şehir olarak niteledikten sonra adı Bâyezîd olan bu yerin bir kale (şehir) olduğundan bahsetmektedir:

Çü takdîr-i Hudâ düşdi yolum bir şehir-i zîbâya
Aña ism-i mekândır Bâyezîd bir kal'adır gâye

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 431)

1.2.11. Edirne

Tunca Nehri'nin Meriç ile birleşmeden evvel ortaya çıkardığı kavis içinde yer alan Edirne, tarih boyunca Orestia, Odrisya, Orestia, Orestias, Uscudama, Hadrianopolis gibi adlar almış; İslami kaynaklarda ise Hadrianopolis'ten mülhem Edrenos, Edrenaboli benzeri isimlerle anılmıştır. Osmanlı döneminde Edrene/Edrine adı benimsenmiş ve muhtemelen 18. yüzyıldan itibaren "Edirne" olarak telaffuz edilmeye başlanmıştır. Osmanlı'nın Edirne'yi ne zaman fethettiği ihtilâflı olup fetih yılı olarak 1361, 1362, 1367 ve 1369 gibi değişik görüşler öne sürülmüştür. Asıl gelişimini Osmanlı döneminde gerçekleştiren şehir, Rumeli'nin fethi için bir harekât üssü olmuş ve İstanbul'un fethini de kolaylaştırmıştır. Ankara Savaşı'nda alınan mağlubiyetten sonra Emir Süleyman'ın hazine ve resmî evrakı Edirne'ye taşınmasıyla devletin başkenti olmuştur. İstanbul'un başkent olmasından sonra da

“payitaht-ı kadîm” olarak anılan ve ehemmiyet verilen Edirne’nin, 17. yüzyılda başta I. Ahmed olmak üzere II. Osman, IV. Murad ve bilhassa IV. Mehmed tarafından ikinci bir merkez olarak kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca birçok padişah av eğlenceleri, sünnet düğünleri, evlilik törenleri, tahta çıkış merasimleri, yabancı elçilerin kabulü gibi çeşitli sosyal ve siyasi faaliyetler için Edirne’yi tercih etmiştir. Şehir, 18. yüzyılda yaşanan büyük yangın (1745) ve depremle (1751) ciddi manada zarar görmüş; 19. yüzyılda da devlet tarafından gerçekleştirilen ıslahatlara karşı olanlar tarafından çıkarılan iç karışıklık ve ayaklanmalara sahne olmuştur. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşında Rusların istilasına uğrayan Edirne yüzyılın ikinci yarısında meydana gelen Rus ve Balkan harplerindeki Bulgar işgalleri ile tarihinin en acı günlerini yaşamıştır (Gökbilgin, 1994: 425-427). Anadolu ile Avrupa’nın birbirine bağlandığı ana yol üzerinde bulunması, zengin sosyal hayatı, güzelleri ve güzellikleri, yeme içme ve giyim kuşam kültürü, yapıları, yöreye özgü mahsulleri gibi birçok bakımdan Edirne, hassaten Osmanlı’da büyük bir öneme sahip olmuştur.

Cesârî, aşağıdaki gazelinde Edirne’nin güzelleri methetmektedir. Şaire göre “Edirne dilberi”; nur gibi temiz ve parlak, beyaz ve dolgun yüzlü, göz ucuyla bakan âşıklarına meyilli, her biri güzellikte zamanının meşhuru, vuslat gecesinde uyanık olmak isteyen ve herhangi bir kayda bağlı olmayan, pek çok âşığı olan bir afettir:

Nûrveş berrâk olur cânâ Edirne dilberi

Sâde-rû ablak olur cânâ Edirne dilberi

Göz ucuyla bir nigâh etdiklerin fehm eyleyip

Mâ’il-i ‘uşşâk olur cânâ Edirne dilberi

İçlerinde gâyetâ çok âfet-i devr ü zamân

Şöhreti âfâk olur cânâ Edirne dilberi

Vuslatın leylinde bîdâr olmak ister her biri

‘Âlem-i itlâk olur cânâ Edirne dilberi

Ey Cesârî eyle evsâfın lisân-ı hâl ile

Câmi'ü'l-müş tâk olur cânâ Edirne dilberi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1065)

Murabba formunda ve Edirne methiyesi olarak kaleme aldığı manzumesinde ise Cesârî, Edirne'nin; gönül ferahlatan bir mekân, padişahın tahtgâhı, bahtı kara âşıkların kalp aynalarının nuru ve pek parlak bir şehir olduğunu söyleyerek övgüsüne başlamaktadır. Ne kadar övülürse o kadar övgüye layık olması, güzel bir yerde bina edilmesi, eşi benzeri olmayan Selimiye Camii'nin güzelliği ve ibadet ehline sığınak olması Cesârî'nin Edirne'ye dair gördükleri arasındadır. Dikkatle bakanların türlü hâller göreceği bir şehir olan Edirne, tekkelerinde dervişlerin sema ettiği ve mana ehline aşına bir dosttur. Pek çok sanat erbabı ve hüner ehline ikâmet yeri olan Edirne, Sezâ'î-i Gülşenî gibi birçok erin metfun olduğu ve bu anlamda da övülmeye layık bir yerdir. Şiirinin son bendinde Cesârî, her türlü mal ve eşyanın mevcut olduğu Ali Paşa Çarşısı'ndan bahsederek bu çarşının vasıflarının anlatmakla bitmeyeceğini belirttikten sonra Edirne'yi paha biçilemez bir şehir olarak tavsif etmektedir:

Bir makâm-ı dil-güşâ gördüm Edirne şehrini

Tahtgâh-ı pâdişâ gördüm Edirne şehrini

Kara bahtlu 'âşıkıñ mir'ât-ı kalbiñ nûrıdur

Hak bilir pek rûşenâ gördüm Edirne şehrini

Her ne deñlü medhi olursa sezâ lâyıkh mahal

Hoş-zemîn üzre aña üstâd kurmuşdur temel

Câmi'-i Sultân Selîmiñ misli yok resmi güzel

'Âbidâna mültecâ gördüm Edirne şehrini

'Ârif-i cân çeşm-i im'ân ile etdikçe nigâh

Dürlü hâletler görür seyrân ile bî-iştibâh

Tekyelerde bir nice dervîşler eyler semâh

Ehl-i hâle âşinâ gördüm Edirne şehrini

Nice san‘at sâhibi var anda etmişdir makar
Ma‘rifet icrâ ederler cümle erbâb-ı hüner
Anda medfûndur Sezâ’î Gülşenî bir nice er
Medh olunmağa sezâ gördüm Edirne şehrini

Var ‘Alî Paşaya gör çarşusu nûr gibi ‘ayân
Her metâ‘ mevcûd bulunur istediğîñ al hemân
Ey Cesârî biñde bir vasfı anîñ olmaz beyân
Bildigim ben bî-bahâ gördüm Edirne şehrini

Cesârî (Akkuş, 2010: 1395-1396)

Raşid, Sultan Abdülmecid’in Edirne’yi teşrifi münasebetiyle tertip edilen törende mektep çocuklarının padişahın arkasında sıralanıp aşağıda iki bendine yer verilen “*Huld-âşiyân Sultân ‘Abdülmecîd Hân Edirneyi Teşriflerinde Sıbyân-ı Mekâtib Bu Manzume ile Âmîn-h‘ân Olmuşlardır*” başlıklı murabba formundaki manzumesini okuduklarını haber vermektedir:

Oldı teşrifiñle sükkân-ı Edirne şâd-kâm
Pâdişâhım şevketiñ efzûn ide Rabbü’l-enâm
Hâsılı şimdi budur vird-i zebân-ı hâs u ‘âm
Pâdişâhım şevketiñ efzûn ide Rabbü’l-enâm

İhtiyâr-ı zahmet ile böyle ‘azm-i şevketiñ
Oldı kesb-i ıttılâ‘-ı hâl ü şânı milletiñ
Şübhesiz ilhâm-ı Hakdır cümle fikr ü niyyetiñ
Pâdişâhım şevketiñ efzûn ide Rabbü’l-enâm

Râşid (Çetin, 2006: 135)

Nevres ise yağı da çıkarılan meşhur Edirne gülünü andığı beytinde söz konusu çiçeğin “gül-i sûrî” olarak anıldığına da işaret etmektedir:

Gidersem hasret-i ruhsâr u müjgânıñla ger hâke

Gül-i sûrî biter peykân olur nâbit zemîninden

Nevres (Kaya, 2020: 329)

1.2.12. Eğin (Kemaliye)

Erzican’ın Kemaliye ilçesinin eski adı olan Eğin, Fırat/Karasu Nehri’nin batı kıyısında kurulmuştur. Çelebi Mehmed döneminde Osmanlı topraklarına katılan Eğin’de mutlak hâkimiyet Çaldıran Savaşı’ndan sonra gerçekleşmiştir. Sarp dağlarla çevrili ulaşımı çok zor olan şehrin meyveleri, bağ ve bahçeleri, yaylaları ile meşhur olduğu bilinmektedir (Akkan ve Tuncel, 2002: 236). 8 Nisan 1839 tarihinde Eğin’i ziyaret eden Alman mareşali Helmuth von Moltke güzellik bakımından Amasya ile mukayese ettiği Eğin hakkında şunları söylemektedir: “Bu şehirle [Eğin] Amasya benim Asya’da gördüğüm en güzel yerler. Amasya daha garip ve hayret verici, fakat Eğin daha muhteşem ve hayret verici; burada dağlar daha muazzam, nehir daha önemli. Aslında Eğin birbirine ulaşmış bir sürü köylerden meydana geliyor. Bütün evler ceviz ve dut ağaçları, kavaklar ve çınarlarla gölgelenmiş bahçelerin ortasında olduğu için şehir büyük bir alanı kaplıyor” (1969: 246-247). Yazar, ağaçların çiçek açma zamanında bu şehrin manzarasının anlatılamayacak kadar güzel olacağını da sözlerine eklemektedir.

Eğin’in coğrafi koşullarını eleştirel bir üslupla anlattığı aşağıdaki şiirinde Şükrî, bir gün Eğin şehrine yolunun düştüğünü söyleyerek manzumesine başlamakta ve şehrin yolunun çok kötü olduğunu belirttikten sonra herhangi bir iz, işaret bulunmayan bu yolda ayağı kaymadan yürüyebilen kişinin Sırat üzerinde de tökezlemeyeceğini dile getirmektedir. Yörede bulunan Deliktaş adlı dar geçitten Allah’a sığınan şair, oraya kimsenin yolunu düşürmemesi için de dua etmektedir. Allah’ın, bir kulunu kahredeceği zaman yolunu buraya düşürmesinin yeterli olduğu kanaatinde olan Cesârî, kervancıların bile burada yollarını kaybedip Allah’tan aman dilediklerine dikkat çekmektedir. Şaire göre bir rüzgâr girdabı olan Eğin’i görenler gezmekten ikrah etmekte ve göğe kadar yükselen taşlarla çevrili olan bu şehirde güzel bağ, bahçe, mesire yeri vb. bulunmamaktadır. İki taş ortasına bu şehri yapan kişiyi “ahmak” olarak niteleyen Cesârî, Yağıştaş ve Nurşin köylerini de cehennem gibi olduğu yönüyle ele almakta ve kimseyi buralara düşürmemesi için Allah’a yakarıшта bulunmaktadır. Son olarak şair; Hicaz, Şam Mısır ve İstanbul

şehirlerini gezdiğini lakin Eğin gibi her tarafı taş ve kaya olan bir başka yere rastlamadığını
da şehre dair izlenimleri arasında zikretmektedir:

Eğin nâmında bir şehre yolum düştü benim nâ-gâh

Harâb olasıya bir yolu vardır esta'iz billâh

Sırât üzre ne mümkündür tahayyür anı geçdikde

Şaşar insân ayak kaypar görünmez iz gidesin râh

Deliktaş adlu bir derbend vardır el-'iyâz andan

Hudâyâ hıfz kıl hîç kimseye gösterme yâ Allâh

Hele mevlâ kulına kahr ederse ol yolu görür

Amân yâ Rabbî der kârvâncılar kalmış katı güm-râh

Sezâdır söylesem billâh Eğin gird-âb-ı eskendir

Gören bir kez anı elbet olısar gezmeden ikrâh

Hemân bir taş kimisi cümle etrâfı semâ üzre

Ne bir bâğ-ı bahâr anda ne bir ziynetlü seyrân-gâh

İki taş ortasında şehir yapmış kâhin-i ahmak

Müneccim hakkına kezzâb buyurdı şol resûlullâh

Yağıştâş Nurşin adlu köyleri misl-i cehennemdir

Düşürme kimseyi yâ Rab bu gird-âba olur efvâh

Hicâz u Mısır u Şâm İslâmbolu gezdim Seyid Şükrî

Egin tek görmedim bir taş kimisi esta'iz billâh

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 422)

1.2.13. Erzurum

Bilinen ilk adı Theodosiopolis olan Erzurum, Türkler tarafından fethedildikten sonra önce Erzen daha sonra da Erzenü'r-Rûm, Erzen-i Rûm, Erz-i Rûm, Arz-ı Rûm ve nihayet bugünkü Erzurum adıyla anılmıştır. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra Osmanlı idaresine girdiği düşünülen şehir, bu devre kadar Moğol ve Safevî tahribatı yanında bölgedeki güçlü bey(lik)lerin kanlı hâkimiyet mücadelelerine şahit olarak büyük bir yıkıma uğramıştır. Kanuni döneminde yeniden imar ve iskân faaliyetleriyle canlandırılmaya çalışılan Erzurum bilhassa İran seferlerinde de askerî bir üs olarak kullanılmıştır. İran ile yapılan savaşlarda her zaman stratejik bir öneme sahip olan şehir, 19. yüzyılda Rus tehdidiyle karşı karşıya kalmış; Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra ilk defa istilaya uğramıştır. Bu yüzyılda iç karışıklıklar, asayiş sorunları, isyanlar, Rus tehdidi vb. sıkıntılar sonucu Erzurum'un neredeyse harap olduğu bilinmektedir (Küçük, 1995: 321-324). Yörede yetişen tarım ürünlerinin en önemli pazarı konumundaki Erzurum, aynı zamanda kuyumculuk, mücevhercilik, silah endüstrisi, arıcılık, demircilik, dökümcülük gibi üretim alanlarında da ön plana çıkmıştır.

Erzurum övgüsünde kalame aldığı gazelinde Zihnî, delikanlıları nazlı olan Erzurum'un, toprağının da âşıkların gözüne çektiği İsfahan sürmesi gibi kıymetli olduğunu dile getirmektedir. İşveli güzellerin elinde kadehlerle dolaştığı bir işret mekânı olarak tavsif ettiği Erzurum, servi gibi düzgün endamlı Ardahanlı güzellerin bol olduğu ve tatlı sözlerle şeker saçan bir yerdir. Erzurum, cilveli Şiraz gibidir ancak şîri/sütü azdır; aşk çocuğunun dadısı gibi müşfik olanlardandır. Fakirleri soğuk/kış sermayesiyle zengin eden bir şehir olmasına rağmen yağmur ve karı ile gökyüzünden inen bela gibidir. Burada gönül ehli bir kimse yoktur ve gelirse de halk tarafından kovulduğu için Erzurum, Allah dostlarına bir imtihan yeridir. Zihnî'ye göre burada bulunan bir kişi övünecek olursa Erzurum ile övünmeli çünkü bu şehir cennet gibidir:

Nev-civânı nâz-perver bir mekândır Erzurûm

Dide-i 'uşşâka kuhl-ı İsfahândır Erzurûm

Şîve-peymâ hûblar destin gezer peymânesi
Bir mücessem şehir-i 'işret-âşiyândır Erzurûm

Anda çok servî revânî Ardahânî hûblar
Kandehâr güftârla sükker-feşândır Erzurûm

Nâzenîn Şîrâzdır ammâ ki şîri azdır
Tıfl-ı 'aşka dâyesi ez-müşfikândır Erzurûm

Bây ider yohsulları sermâye-i sermâ ile
Berf ü bârânı belâ-yı âsumândır Erzurûm

Lîk yokdur ehl-i dil gelse sürerler beldeden
Ba'zı ehl-i şevke dâr-ı imtîhândır Erzurûm

Anda bir zât fahr iderse fahr anıñla eylesün
Ol şerefle Zihniyâ dâr-ı cinândır Erzurûm

B. Zihnî (Erbay, 2014: 362-363)

1.2.14. Girit

Batı kaynaklarında Krete, Creta, Crète; Arap kaynaklarında ise İkrîtiyye, Akrîtiş, İkrîdiş, İkrîtiş adlarıyla anılan Girit, Akdeniz'i Ege Denizi'nden ayıran ve Akdeniz'in Kıbrıs'tan sonraki ikinci büyük adasıdır. Bir yerleşim yeri olarak tarihi MÖ 4. binlere kadar uzanan ada, MÖ 67-66 yıllarında Roma hâkimiyetine girmiştir. Roma İmparatorluğu ikiye ayrılınca Doğu Roma sınırlarında kalan Girit daha sonra Venediklilere satılmıştır. Uzunca bir müddet Venedikliler elinde bulunan ada, Fâzıl Ahmed Paşa kumandasındaki ordunun yaklaşık iki buçuk yıl süren muhasarasından sonra 1669 yılında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Merkezi Kandiye olmak üzere ayrıcalıklı bir eyalet hâline getirilerek Kandiye, Hanya ve Resmo sancaklarına ayrılan adanın başta gelen ürünleri

arasında zeytin ve narenciye yer almaktadır. Mısır-İstanbul ticaret yolu üzerinde bulunan Girit limanları ticari hayatın canlı olduğu önemli bir uğrak yeri olmuştur. Ayrıca Girit yoğun müslüman cemaatiyle kültürel bir merkez hâline gelmiş ve burada pek çok âlim, şair ve sanatkâr yetişmiştir (Tukin, 1996: 85, 87-88).

Zîver, “*Girîdde Kâ’in Suda Lîmânını Teşrîf-i Şâhâne Vukû‘ Bulduğında Teşekküren Levhaya Yazdırılmak İçin Girîd Vâlîsi Paşa Hazretleriniñ İş‘ârıyla Bi’l-inşâd Gönderilen Târîhdir*” başlıklı kıtasında Sultan Abdülmecid’in H 1266/M 1850 yılında gerçekleştirdiği Girit ziyaretini söz konusu etmektedir. Girit valisi olan paşanın isteği üzerine kaleme aldığı manzumesinin ilk beytinde şair, sultanın Cezayir seyahatinden sonra Girit’i ziyaret ettiğini söylemektedir. Akabinde padişahın çıktığı Bursa, Midilli Adası, Rumeli ve Tuna seyahatlerinden bahseden Zîver, aynı yıl içinde Girit’e gittiğini ve daha önceki Osmanlı padişahların hiçbirinin Girit’i ziyaret etmediğini belirtmektedir. Abdülmecid’in Girit seyahatinde Kandiye ile Hanya’ya vapur ile ulaşım sağladığına da değinen şair, sultanın gittiği yerlerde halka bol bol ihsan ve lütufta bulunduğunu da vurgulamaktadır. Son olarak sultanın, Girit’in meşhur Suda Limanı’nı da bir cuma günü teşrif ettiğini bildiren Zîver, burada cuma alayı yahut selamlık resm-i âlîsi (padişahın cuma namazına gidiş merasimi) icra edildiğini de kaydetmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bân-ı zamân ‘Abdülmecîd Hândır

İden himmet Cezâyir mülkini şevketle seyrâne

O şâhıñ oldığı-çün maksadı âsâyış-i ‘âlem

Ahâlî hâlini teftîşe eyler lutf-ı şâhâne

...

Mukaddem Anadolu mülkini teşrîfe ‘azm edip

Burûsa ülkesin kıldı kudûmı ma‘delet-hâne

O esnâda Midillü Atasın teşrîf kıldıkda

Kudûmıyla ahâlî oldu nâ’il birr ü ihsâna

Edince Rûmiliyi soñra sevk-i mevkib-i teşrîf

Ziyâretde du‘âlar kıldı nâs ol zıll-ı Yezdâna

Tuna Nehri kenârına akıp âb-ı hayâtâsâ

Kudûm-ı feyzi ile Tuna döndi nehr-i rıdvâna

Bu sâl içre Girîdi müjde teşrîf etdi şevketle

Selefde olmamış bir lutfdur şâyândır i‘lâna

İdince Kandiyeyle Hanyayı vapur ile teşrîf

Kudûmıyla ahâlî erdiler lutf-ı firâvâna

Suda Lîmânını bir cum‘a gün teşrîf kıldıkda

Selâmlık resm-i ‘âlîsin görüldi şehriyârâne

...

Zamânü’l-‘adl biñ iki yüz altmış altı sâlinde

Hümâyûn-bâd bu teşrîf-i şâhâne bu lîmâna (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 606-608)

1.2.15. Humus

Orta Suriye’de, “Lübnan dağı ile Ensâriye dağını ayıran alçak alandan geçen deniz ikliminin etkisinde kalan, antik devirden itibaren çok gelişmiş sulama şebekelerine sahip bir şehir” (Mantran, 1998: 370) olan Humus, MÖ 64 yılında Roma İmparatorluğu idaresine girdikten sonra Emesa adını almıştır. Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Hâlid b. Velîd kumandasındaki İslâm ordusu tarafından 637 yılında fethedilmiştir. Fetihten sonra birçok - bazı kaynaklara göre beş yüz- sahabenin Humus’a yerleştiği bilinmektedir. Yavuz Sultan Selim’in Suriye-Mısır seferi sırasında 1516 yılında Osmanlı topraklarına katılan şehir, Osmanlı döneminde bir tarım merkezi konumundadır. Bilhassa üzümü ile meşhur olmuştur. Hâlid b. Velîd’e atfedilen türbe de Humus şehrinde (Mantran, 1998: 371-373).

Şükrî, Humus şehrini sahabe kabirlerinin yer aldığı bir mekân olarak ele aldığı manzumesinde Allah'ın kılıcı olarak tavsif ettiği Hâlid b. Velîd'i Humus şehrinin hamisi olarak görmekte ve onun temiz makamını ziyaret etme imkânı bulduğu için memnuniyet duymaktadır. Baba 'Ömrî, 'Amr bin Ma'dîkerib, Ebû Hureyre başta olmak üzere kırk bir sahabenin Humus'ta tavattun ederek şehri nurla doldurduklarını söyledikten sonra Şükrî, bu sahabelerin kabirlerini ziyaret edebilmesini Allah'ın kendisine nazar kılmasına bağlamaktadır:

Merhabâ ehlen saña yâ hâmî-i şehr-i Humûs

Seyf-i Rahmân Hâlid ol ibni Velîd sâhib-nüfûs

Hak nasîb etdi makâm-ı tâhiriñ bu bendeye

Şu'le-i nûr-ı makâbirden bulup çeşm-i şümûs

Eylemiş evtân Humûsda hem bile kırk bir sahâb

Baba 'Ömrî kim anı etmişdi ol hazret câsûs

'Amr bin Ma'dîkerib hem Bû Hureyre hazreti

Bunda dutmuşlar vatan nûr-ile dolmuşdur Humûs

Şükriyâ Bârî te'âlâ çok nazar kılmış saña

Bu ziyâretler nasîb olmuş saña besdir nüfûs

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 249)

1.2.16. Irak

Adını “kıyı” yahut “aşağı memleket” anlamındaki Arapça ‘ırâk veya yine aynı manalara gelen Farsça îrâh/îrâf/îrâk kelimesinden aldığı düşünülen (Küçüktaşçı, 1999: 85) Irak, 16. yüzyılda bölge bölge ve peyderpey Osmanlı idaresine girmiş; Osmanlı ile Safevîler arasında 1555 yılında yapılan Amasya Anlaşması neticesinde Irak üzerindeki Osmanlı hâkimiyeti resmen tanınmıştır (Mantran, 1999: 91). Osmanlı döneminde İpek yolu üzerinde bulunması ve ticaret yollarının kavşağında yer alması dolayısıyla önemli bir ticari

merkez olan Irak, zirai ürünleriyle de mühim bir tarım havzası hüviyetine sahiptir. Bölge, Osmanlı idaresi boyunca ayaklanmalar, iç karışıklıklar neticesinde devlet ile halk, aşiretler, yerel yöneticiler arasında sürekli bir mücadele sahnesi hâline gelmiş; bilhassa 19. yüzyılda bu bakımdan hayli sancılı bir dönem yaşamıştır.

Bağdat, Kerh, Rasâfe, Basra, Ma‘mûre şehirleri ve Dicle ile Fırat nehirlerinden bahsettiği şiirinde Irak’ın her yanındaki karışıklıklar yüzünden fitnelerle perişan olduğundan bahseden Nevres, Irak ahalisini bölgedeki zulümden koruması için Allah’a dua etmektedir. Irak halkının başına gelenler karşısında yüreğinin yandığını dile getiren şair, insanların gömleklerinin kendilerine kefen olduğunu söyleyerek bu coğrafyada ölümün kol gezdiğine işaret etmektedir:

Bağdâd ki ‘uşşâk-ı vefâ-kîşe vatandır

Eñ köhne dihi gayret-i Çîn reşk-i Hotendir

Fikr-i eser-i Kerh ü Rasâfe ile dâ’im

Çeşmimde temessül eden atlâl u dimendir

Hâk-i siyehin tîb-i zebâda bedel etmem

Erbâbına her zerresi bir dürr-i ‘Adendir

Yok misli hele Dicle ile âb-ı Fırâtın

Kim her birisi kuvvet -i cân kût-ı bedendir

Basra ki vahâmet ile darbu’l-mesel olmuş

Bakılsa yine gayret-i San‘â-yı Yemendir

Ma‘mûresi lâyıf mı yıkılmak o yeriñ kim

Vîrâneleri bile mahabbet ile şendir

Yâ Rab ne belâdır başına geldi ‘Irâkîñ
Kim her yanı âşûb ile pâ-mâl-i fitendir

Allâh ahâlîsini hıfz eyleye yoksa
Şimdi o havâlîde sitem pençe-şikendir

Billâh yanar gönîlüm ahâlî-i ‘Irâka
Kim cümlesiniñ pîreheni şimdi kefendir

Gâ’ib ideli Yûsuf-ı Bağdâdını Nevres
Ya’kûb gibi mu‘tekif-i beyt-i hazendir

Nevres (Kaya, 2020: 407)

1.2.17. Ilıca

Ilıca, Karacadağ’ın güney kesimindeki verimli ovanın kenarına kurulan ve 14. yüzyılda Osmanlı idaresine girip uzun süre Edirne’ye bağlı kalan Zağra şehrinin bir kasabasıdır. Bugün Bulgaristan’da bulunmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere kasaba, suları ile meşhurdur.

Cesârî, övülmeye layık bir yer olarak vafettiği Ilıca’nın, temiz suları ile Allah’ın sanatının bir göstergesi olduğunu söylemektedir. Cesârî’ye göre gönül ehli ve arif kimselerin gezip eğlenebileceği huzurlu, zevkli bir mekân olan Ilıca; hastalara, sağlamlara, cümle dert(li)lere şifa kaynağı olarak kabul edilmektedir. Buradan şehrin ünlü kaplıcalara sahip olduğunu anlamak da mümkündür. Zağra’nın insanı için bir övünç kaynağı ve Allah’ın sonsuz kudretinin feyiz gösteren eseri olma vasıflarını haiz Ilıca, şiiirlere konu edilecek kadar da “özge” bir yapıdır:

N’ola vaf eyler isem medhe sezâdır Ilıca
Âb-ı tâhir heme masnû‘-ı Hudâdır Ilıca

Ehl-i dil anda gidip teferrüc eyler

‘Ârife eglenecek cây-ı safâdır Ilıca

Var anıñ hâsiyyeti sağlar ile hastelere

Dediler derdlere fi’l-cümle devâdır Ilıca

Zağranıñ âdemi anıñla tefâhür etsin

Kudretullâh eser-i feyz-nümâdır Ilıca

N’ola dîvânçeye kayd eyler isem ben anı

Nazma şâyeste olan özge binâdır Ilıca

Cesârî (Akkuş, 2010: 1392)

1.2.18. İslimye

Çeşitli kaynaklarda İstlivos ismiyle de anılan şehir, Osmanlı döneminde adını Slavca “erik şehri” anlamına gelen Sliven’den almıştır. Bulgaristan’ın güneydoğusunda yer alan şehir, Novoselska ve Asenovska ırmaklarının birleştiği noktada ve Balkan dağlarının eteklerinde kurulmuştur. Osmanlı hâkimiyetine 1370’lerde geçmiş olan İslimye, 1834’te kurulan dokuma fabrikası sayesinde Balkanlar’daki ilk endüstri şehri olarak gelişim göstermiştir. Özellikle 17. yüzyılda önemli bir yerleşim yeri olarak teşekkül eden kasaba, bağlar ve bahçelerle çevrili meyveleri ve suları bol bir şehir olarak bilinmektedir. Yılda bir defa kurulan meşhur panayırı da bilhassa yöreyi ziyaret eden seyyahların üzerinde durduğu hususiyetlerdendir (Kiel, 2001a: 73-74).

Cesârî, bir dönem İslimye’de bulunduğunu ifade ederek başladığı aşağıdaki manzumesinde şehrin çeşitli güzelliklerinden bahsetmektedir. Eşi benzeri bulunmaz melek gibi güzelleri, yaz günlerinde havasının ılımanlığı, bağ ve bahçelerle süslü çevresi, dertlilere abıhayat gibi şifa ve can bahşeden suyu, gönle ferahlık veren güzel bir yer olması, hepsi birbirinden ünlü ve marifetli sanat ehli, sürekli gelip giden tüccarlarla şehrin esnafları arasındaki dostluk gibi hususiyetlerle İslimye’yi metheden Cesârî, şair olan kişinin burayı övmekten başka bir şey yapamayacağını ve İslimye’nin ahabına diyecek söz olmadığını şu şekilde anlatmaktadır:

Dâhil oldum ben de çün kim bâbına İslimyenin

Râst geldim dilber-i nâ-yâbına İslimyenîñ
Göz ucuyla bakdı geçdi bu dil-i bî-çâreye
Mâlik oldum san melek âdâbına İslimyenîñ

Yaz güninde gâyet ile mu‘tedil anda hevâ
Çevre yanı bâğ [u] bakçe kesb ederler çok safâ
Dertlüler nûş eyleyince lâ-cerem bulur şifâ
Ben hayât-ı cân dedim ol âbına İslimyenîñ

‘Âşıkâ cây-ı safâ vü dil-güşâ mevsûfdur
Ehl-i san‘at anda tekmîl cümlesi ma‘rûfdur
Gûne gûne ma‘rifetle ekserî me‘lûfdur
‘Akl erişmez kesb ü kâr dülâbına İslimyenîñ

Her taraf ehl-i ticâret çok gelir anda gider
Cümle esnâf anları gördükde âşnâlık eder
Şâ‘ir olan ol yeri medh etmeyip âyâ n’ider
Ey Cesârî var mı söz ahabbına İslimyenîñ

Cesârî (Akkuş, 2010: 1273)

1.2.19. İzmir

İzmir’in, adını bir amazon olan Symirna’dan aldığı kabul edilmekte olup MÖ 3000 yılına kadar şehrin varlığı bilinmektedir. MÖ 2. yüzyılda Roma hâkimiyetine giren şehir, Roma İmparatorluğu’nun ikiye ayrılmasından sonra Doğu Roma sınırları içinde kalmıştır. İzmir, 14. yüzyıldan itibaren zaman zaman kaybedilmekle birlikte Türk hâkimiyetine girmiş; 1424 yılında da kesin olarak Osmanlı idaresine dâhil olmuştur. Tarih boyunca pek çok deprem, yangın ve salgın hastalıkla da karşılaşan şehir, 17. yüzyılda 1626, 1639, 1653, 1654, 1663 depremlerini yaşamış, en şiddetli ve büyük yıkıma sebep olanı ise 1688’deki deprem olmuştur. Depremin hemen ardından çıkan yangın ikinci bir felâkete sebep olmuş,

Frenk sokağı ile Ermeni mahallesi çok ciddi zarar görmüştür. Şehrin yaklaşık yarısının yok olduğu bu yangından, taştan inşa edilen hanlar, kiliseler, camiler dahi tahrip olmuştur. Bütün resmî kayıtları yok eden yangınla birlikte şehirde salgın hastalık tehlikesi meydana gelmiştir. Yangınlar ve depremler 18. ve 19. yüzyıl boyunca da aralıklarla şehre tahribat vermeye devam etmiştir. İzmir’de veba ve kolera salgınları da çok sık görülmüş; 1676 yılındaki veba salgını büyük can kaybına neden olmuştur. Yine 1709, 1724, 1728, 1734-1744 de salgın yılları olarak kayıtlara geçmiştir. Mısır, İstanbul ve İskenderiye’den gelen gemilerde çıkan veba 1748, 1754, 1788 ve 1792 salgınlarına sebep olmuş ve pek çok kayıp verilmiştir. İzmir’de salgınlar 19. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiş; 1809 yılında meydana gelen salgın atlatılamadan 1812’de başlayıp üç yıl süren salgın ortaya çıkınca şehir âdeta boşalmış, kırk binden fazla İzmirli hayatını kaybetmiştir. Aynı şekilde 1831’de çıkan kolera salgını da büyük can kaybına yol açmıştır. İzmir, Osmanlı döneminde tarımı ve limanı ile çok önemli bir ticaret merkezi olup 17. yüzyıldan itibaren büyük ve sürekli bir iktisadi gelişme göstermiştir. İlâveten sarayın üzüm, incir nar, badem, armut, zerdali gibi gıda maddeleriyle sabun ve bal mumu gibi ihtiyaç maddeleri yanında daha pek çok gereksinimleri 16. yüzyıldan itibaren İzmir ve çevresinden temin edilmiş; deniz yoluyla da İstanbul’a ulaştırılmıştır (Kütükoğlu, 2001: 515-521).

Zîver, “*Kasîde Der-Medh-i Vâlî-i Eyâlet-i Seb’a Hasan Paşa*” başlıklı kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde H 1238/M 1822-1823 yılında yeniçeriler ve bazı eşkıyaların İzmir’de çıkardıkları isyanın Hasan Paşa tarafından bastırılması ve şehrin rahata kavuşturulmasını konu etmektedir. Şair, İzmir şehrine sevinç nurunu bahşeden Hasan Paşa’nın, eşkıyaları itaate mecbur ederek şehirde asayîşi sağladığını şöyle ifade etmektedir:

Ki ya’nî subh-ı kerem hazret-i Hasan Paşa

Olur bu hıttâ-i İzmir’e nûr-bahş-ı sürûr

...

O verdi kişver-i İzmir’e zîb-i âsâyiş

O kıldı ehl-i şekâyı itâ’ate mecbûr

Zîver (Arslan, 2009: 134)

Yine Hasan Paşa övgüsünde ve bahariye türünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde de Zîver, Hasan Paşa sayesinde İzmir’in ticaret limanının rahat

kumaşıyla dolup taşıdığını söylerken şehrin ticaret ve kumaş ticaretindeki önemine de işaret etmektedir:

Pür etdi bender-i İzmîri kâle-i râhat

Kumâş-ı himmetin etdikde gıpta-bahş-ı peren

Zîver (Arslan, 2009: 137)

“İzmir” redifli gazelinde ise Zîver, hazinesi eğlence nakdiyle dolu olan İzmir’in bir çalgı/eğlence limanı olduğunu dile getirmektedir. Şair, İzmir’de bulunduğundan beri gönül hümasının daima muhabbet doruğuna uçma arzusunda olduğunu, dost sohbetinin verdiği gönül rahatlığı sayesinde İzmir efsanesi ile gam çocuğunu uyuttuğunu, mizacına aşk nağmesi muvafık gelince vefa sazında İzmir ezgisinin çalındığını, sevgilinin kâkülü gibi gönül düğümünün de İzmir tarağı ile açıldığını söylerken İzmir’i insanlara sevinç ve mutluluk veren bir mekân olarak tasvir etmektedir. Ayrıca şiirini dostlarla yapılan sohbet, muhabbet ve sazlı sözlü eğlenceleri çağrıştıracak şekilde kaleme alan Zîver, İzmir’in eğlence hayatına dair bazı ipuçları da sunmaktadır:

Tolı nukûd-ı tarabdır hızâne-i İzmîr

Çegâne benderidir kâr-hâne-i İzmîr

Hümâ-yı dil eder evc-i mahabbete pervâz

Mekânımız olalı âşiyâne-i İzmîr

Gelince râhat-ı dil sohbet-i ahibbâdan

Uyutdı tıfl-ı gumûmı fesâne-i İzmîr

Olunca tab‘a hem-âheng nağme-i ülfet

Çalındı sâz-ı vefâda terâne-i İzmîr

Açıldı ‘ukde-i hâtır misâl-i kâkül-i yâr

Hayâlim üzre bulundukda şâne-i İzmîr

Olur cevâhir-i şevk ile kâm-rân Zîver

Tolı nukûd-ı tarabdır hızâne-i İzmîr

Zîver (Arslan, 2009: 218-219)

1.2.20. Kağızman

Şehir, 1534 yılında Osmanlı idaresine girmiş; 1579’da Kars eyaletine bağlanmıştır. Bağ ve bahçeleri ile güzel bir yerleşim yeri olan Kağızman bilhassa kokusu ve tadı ile eşsiz balı ile meşhurdur. Ayrıca bölgede altın ve gümüş madenlerinin bulunduğu da kaydedilmektedir. Kağızman, 19. yüzyılda iki defa Rus işgaline uğramış ve yaşanan mezalim yüzünden burada yaşayan Türklerin çoğu bölgeyi terk etmiştir. Göçen Türkler yerine de Ermeni, Rum ve Rus köylüler yerleştirilmiştir (Tuğlacı, 1985: 186).

Hâmid, cennet bahçesine benzettiği Kağızman Bağı’ndaki gönül açan kasırlardan söz etmektedir:

Bâğ-ı Kağızman mı bu ya ravza-i Rıdvân mıdır

Anda kasr-ı dil-güşâlar küngür-i Keyvân mıdır

Hâmid (Fidan, 2021: 212)

Hâmid, Kağızman Bağı’nda dudakları hünnaba benzeyen yüzlerce güzel gördüğünden bahsederken yaşadığı şehirde böyle güzellerin bulunmadığına dikkat çekmektedir:

Şehrimizde âh ayvâ gül yanaklı bir de yok

Bâğ-ı Kağızmanda gördüm lebleri ‘unnâb yüz

Hâmid (Fidan, 2021: 354)

1.2.21. Karlova/Karlıova

Adını, Şehzade Cem’in (Cem Sultan) lalası ve şehrin kurucusu olan Karlozâde (Karlzâde) Ali Bey’den aldığı düşünülen Karlova/Karlıova, Bulgaristan’da 15. yüzyılın başından itibaren ağırlıklı olarak Türk ve yörük nüfusun yerleştiği Balkan dağları ile Sredna Gora dağları arasındaki bölgede kurulmuştur. Bir yerleşim yeri olarak 16. yüzyıldan itibaren gelişme gösteren Karlova; Osmanlı döneminde gülyağı üretimi, bazı tekstil ürünleri, altın işlemeciliği ve deri imalatı gibi ticari faaliyetlerle temayüz etmiştir

(Kiel, 2001b: 508). Şehrin yanında Suuçurum yahut Suçurum adı verilen bir çağlayan da bulunmaktadır (Tuğlacı, 1985: 361).

Cesârî, Karlova övgüsünde kaleme aldığı gazelinde şehrin güzelleri ve güzelliklerinden söz etmektedir. Çok güzel ve gönül alıcı bir şehir olduğunu söyleyerek övgüsüne başlayan şair; lale, gül, sümbül, şakayık gibi yüz binlerce çiçeğin şehri güzel kokularla donattığını, bağ ve bahçelerinde gezmeye doyum olmayan Karlova'nın sanki bir cennet bahçesi gibi her tarafında çağlayıp akan sularıyla âşıklar için çok güzel bir eğlence mekânı olduğunu; bir bakışıyla âşıkları cezbeden güzellerin kaynağı olan bu şehri tatlı sözler söyleyen şairlerin defalarca methettiğini şu şekilde dile getirmektedir:

Murg-ı dil-ârâmına hoş âşiyândır Karl'ova

Dil-rübâ bir turre-i perçem-nişândır Karl'ova

Lâle gül sünbül şakâyık sad hezâr üşkûfteler

Cân dimâğın 'ıtr eder 'anber-feşândır Karl'ova

Hîç doyulmaz bâğ u bakçe bûstânı seyrine

Gûyiyâ dehr içre firdevs-i cinândır Karl'ova

Çağlayıp her bir taraftan suları akmaktadır

Ehl-i 'aşk eglenmege hoşça mekândır Karl'ova

Hûblarınıñ bir nigâhı 'âşıkânı cezb eder

Hâliyâ bir mecma'-ı kân-ı dilândır Karl'ova

Şâ'ir-i şîrîn-edâlar vasfın etmişdir anıñ

Ey Cesârî diller içre râygândır Karl'ova

Cesârî (Akkuş, 2010: 359-360)

1.2.22. Kars

Bugün Doğu Anadolu’da bir şehir olan Kars’ın yerleşim yeri olarak tarihi Paleolitik çağlara kadar uzanmaktadır. Adını tam olarak nereden aldığı bilinmeyen şehir, Orta çağ yerel kaynaklarında Karuts ve Karuc şekillerinde anılmaktadır. Adı, Arap ve Osmanlı belgelerinde bugünkü imlasıyla Kars olarak kaydedilen yerleşim yeri coğrafyacılar tarafından sağlam bir kaleye sahip şehir olarak tavsif edilmiştir. Sultan Melikşah döneminde kesin olarak Selçuklu hâkimiyetine giren Kars, Osmanlı idaresine 1537 yılında dâhil olmuştur. Gerek Anadolu üzerinden İran, Azerbaycan ve Gürcistan’a yapılacak seferlerde gerekse buralardan Anadolu’ya gelecek saldırılarda mühim bir stratejik konuma sahip olan Kars bu sebeple sık sık baskına ve tahribata uğramıştır. Şehir, 1639 yılında Osmanlı ile İran arasında yapılan anlaşmayla beraber uzun bir sükûnet dönemine girmişse de 1664’te meydana gelen depremle büyük bir yıkım yaşamıştır. 1828, 1855 ve 1877’de Rus işgaline uğrayan Kars, 1878 Berlin Antlaşması ile Rusya’ya bırakılmış; 1918’e kadar Rus hâkimiyetinde kalmıştır. 17. yüzyılda Erzurum’dan gelen Acem kervanlarının uğrak yeri olan Kars, 19. yüzyılın sonuna kadar iç ve dış ticaretiyle önemli bir üretim ağına da sahiptir (Gündüz, 2001: 515-518). Bulunduğu konum itibarıyla sürekli savaflara ve birtakım mücadelelere sahne olan Kars sık sık tahribata uğramış ve yeniden imar edilmiştir.

Hâmid, şitaiyye türündeki kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Kars’ta yaşanan şiddetli kıştan söz etmektedir. Kış askerlerinin baharı yağmalayarak şiddetli bir şekilde ortaya çıktığını dile getirdikten sonra şair, kar oklarıyla zengin fakir herkesin yaralandığını belirtmektedir. Kışın şiddetiyle yeryüzünün karla kaplandığını ve çiçeklerin solup gittiğini ifade eden Hâmid, yaşanan kışın şiddetini gözler önüne sermek için soğuktan ırmaklar ile ağaçların buz tuttuğunu da kaydetmektedir. Bir kar tufanı meydana geldiğini de sözlerine ekleyen şair, şiddetli soğuktan perişan olan Kars’ın bu derdine çare olacak bir tabip olmadığına da değinmektedir:

İtdi yağmâ nev-bahârı ‘asker-i cünd-i şitâ

Zahmdâr oldı hadeng-i berf ile bay u gedâ

Hep sefid-i câme-pûş oldı zemîn-i mürde-dil

Düşdi dûş-ı sebzelerden lâle-i la‘lîn-kabâ

Mâcerâ-yı cûybârı kesdi tîğ-ı berd ü yah

Pây-ı servi urdı zencîre yine bâd u hevâ

Böyle tûfânı şitâda dil tutar mı söylesem

Kûh u sahrâlardayım yalın ayak başı kabâ

Sorma Karsı niçe pâ-mâl oldu kim tâ haşre dek

‘Akl gelmez başına yok bir tabîb etsin devâ

Hâmid (Fidan, 2021: 249)

1.2.23. Kerkük

Kuzey Irak’ın doğusunda yer alan tarihî bir şehir olan Kerkük’ün, ilk olarak Asur kralı Sarnabal tarafından MÖ 800’lü yıllarda Medyalılar’a karşı koyacak bir kale olarak kurulduğu düşünülmektedir. Bundan dolayı şehir “Sarnabal’ın şehri” anlamında Kerh suluh adını almıştır. Bundan başka Arrapkha, Seleukos, Kermakân, Beyt-i Kermay, el-Kerh adlarıyla da anılan yerleşim yeri, 14. yüzyılın sonlarına doğru Kerkük ismini almıştır. Tarih boyunca Asur, Pers, Emevî, Abbâsî, Hamdânî, Ukaylî, Büyük Selçuklu, Begteginli, İlhanlı, Celâyirli, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevî gibi devletlerin hâkimiyetine giren Kerkük, Kanuni Sultan Süleyman döneminde ve 1534 yılında kesin olarak Osmanlı idaresine girmiştir. Musul ve Bağdat arasındaki ticaret yolunun önemli bir durağı olan Kerkük, Osmanlı için doğudan gelebilecek saldırılara karşı mühim bir savunma merkezi olmuştur. Osmanlı döneminde bilhassa iç karışıklıklara ve siyasi mücadelelere sahne olsa da 18. ve 19. yüzyılda hâlâ güzel bir şehir olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Daha çok petrol kaynakları ile tanınmış olan Kerkük, 1830 yılında büyük kayıplara sebep olan bir veba salgını da yaşamıştır. Misakımillî sınırları içinde yer alan Kerkük, 1926 yılında İngiliz mandasındaki Irak Devleti’ne bırakılmıştır (Gündüz, 2002: 290-292).

Şükrî, H 1246/M 1830-1831 yılında Kerkük’ün, Kürtler ile yağmacıların fitneleri yanında veba salgınıyla da mücadele ettiğini söylemektedir:

Biñ‘ki yüz kırk altı târîhinde Kerkük içre tâ

Fitne-i Kürrâd ü cerrâd hem vebâ şân eyliyor

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 187)

Bir seyyah gibi şehir şehir gezdiğini belirttiği manzumesinde Şükrî, Kerkük kadar insanı keder dolu ve azgın başka bir memleket görmediğini şöyle dile getirmektedir:

Ey dirîğâ bir ‘aceb seyyâh oldum der-be-der

Şehrden şehre vilâyetden irak u havl be-ser

Urfayâ geldim kerem kılmış Hudâ zevk ü safâ

Lîk Kerkük gibi her dem ceng ederler yek-diger

...

Şükriyâ seyyâh-ı devrân olmuşam Mısır u Hicâz

Görmedim Kerkük gibi insânı tuğyân pür-keder

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 206)

Başka bir manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Şükrî, güzel bir şehir olan Kerkük’ün ilim ve edep kaynağı, cennet gibi bir yer olduğunu vurguladıktan başka dört tarafı vilayetlerle dolu olmasına rağmen hepsinin şahı olan şehrin fakirlere yol ekmeği olduğunu da söylemektedir. Bu tılsımlı hazine gibi olan şehre nazar edenin uğursuz talihinin değişeceğini vurgulayan şair, Kerkük’e Kal’a, Kavs, Sûse, Korkûb, ‘Irâk, Reşîd ve Şehrizar olmak üzere yedi ayrı isim daha verildiğini de kaydetmektedir:

H’âr bakma buña bir şehir-i güzeldir Kerkük

Menba’-ı ‘ilm ü edeb ‘adne bedeldir Kerkük

Çâr etrafı vilâyet velî bu cümleye şâh

Fukarâya heme dem nân-ı sebîldir Kerkük

Kim ki bu genc-i tılisma gider etse nazarı

Yıkılıp baht-i nigûn oldu meseldir Kerkük

Ol kesîñ bahtı yanar bahtına taş etse bunuñ

Kim ki hüsn-i nazar eyler aña müldür Kerkük

...

Kal‘a Kavs Sûse denir nâmına Korkûb dahi

Ne güzel ism-ile gör burc-ı hameldir Kerkük

Dediler adına beşinci ‘Irâk ya‘nî Reşîd

Şehr-i zûr dahi yine yeddi temeldir Kerkük

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 278-279)

Kerkük methiyesi olarak kaleme aldığı bir diğer şiirinde Şükrî; Kerkük’ü, söz erbabının kaynağı, gönül bülbüllerinin ruhuna ten, hüner ve sanat ehlinin misk kokusuyla dolu yer, putperestlere eski bir kilise, Yemen’in gül renkli şarabı ve kahvesi, âşıkların gönlüne fitne salan güzellerin kaynağı, beyaz yüzlü güzellerle dolu, havası ve suyunun güzelliği ile cennet bahçesi, Yasemin bahçesi gibi bembeyaz olması yönlerinden övmektedir:

Menba‘-i zümre-i erbâb-ı sühandır Kerkük

‘Andelîbân-ı diliñ rûhına tendir Kerkük

Bundadır râyiha-i nâf-ı ma‘ârif bunda

Söylesem sanma hatâ bil ki Hotendir Kerkük

Teng-sûretdir eger câm gibi mâni‘i yok

Büt-perestâna bugün deyr-i kühendir Kerkük

Bunda neş’et eder ey sâkî ‘akîk-i ‘ummân

Kahve vü bâde-i gül-reng-i Yemendir Kerkük

Şûrezâr-ı leb-i deryâsı yakındır Bağdâd

Hûblar menşe’i pür-şûr-ı fitendir Kerkük

Suver-i sâde-ruhân-ile leb-â-leb memlû

Bir büt-i tâze-res-i gonçe-dehendir Kerkük

Hüccet-i hikmet ile âb u hevâsı şâhid

Ki letâfetde ‘aceb bâğ-ı ‘adendir Kerkük

Şükriyâ bunca medâyih dedi ammâ dahi var

Yâsemenzâr gibi sîm-bedendir Kerkük

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 286-287)

Diğer bir manzumesinde Şükrî, Kerkük halkını içine düştükleri dalalet sebebiyle ağır bir şekilde eleştirmektedir. Buna göre dünyada irfan kalmadığı ve vakit tükenip ahir zaman geldiği için surette insan gibi görünen çok olsa da sirette insan bulunmadığını, H 1249/M 1833-1834 yılında Kerkük şehrinin ifsat tohumları eken cahillerin elinde kaldığını mahzun bir şekilde anlatmaktadır. Akabinde belde de meskûn olan kâmil insanların kimisinin gizlendiği kimisinin de ahirete irtihal ettiğinden söz eden şair, meydanı şarapçı bilgisiz ve cahillerin aldığını, ümmet içinde kâmil imana sahip binde bir kişinin bile kalmadığını dile getirmektedir. Hâkimlerin adaletsiz olduğunu, âlimlerin ilmiyle âmil olmadığını, dervişlerin Hak yolundan azdığını, mürşitlerin insanları irşat edecek düzeyde bulunmadığını, Deccal ile mehdinin gelişinin yakın olduğunu söyledikten sonra Şükrî, sapkınlık zamanı imanı muhafaza etmenin müşküllüğünden bahsederek bütün dünyayı azgınlara kapladığını belirtmektedir. Şehirde çarşı ve pazarları edepsiz oğlanların doldurduğunu da söz konusu eden şair, dinin zayıflayıp âlimlere hürmetin kesildiğini, bu cahil topluluk arasında dinin farzları ve usullerine riayet edilmediğini, ilim ve amele ehemmiyet gösterilmeyip bilgisiz kimselerin elinde şeriatın başının kesildiğini şöyle anlatmaktadır:

Dilâ nâlân u giryân ol cihânda kalmadı ‘irfân

Dükendi vakt âhirdir bulunmaz sîretâ insân

Dirîğâ biñ‘ki yüz kırk tokuzunda belde-i Kerkük

Ne dürlü mefsedet izhâr olup mesned bulup nâ-dân

Kamu ihfâya ser çekdi fenâdan merdüm-i kâmil

Gülistân-i İrem yâd eyleyip ‘azm eyledi ihvân

Biraz nâ-dân-ı sifle aldı sadrı şürb-i hamr ile

Bulunmaz biñde bir ümmet içinde kâmil-i î mân

...

Ne hâkim ‘adl ü dâd eyler ne ‘âmil ehl-i ‘ilm içre

Ne dervîş râh-ı Hak dutmuş ne mürşid erşed-i insân

Fenâ-ender-fenâ oldu cihân deccâle iz geldi

Yakındır erişe ‘Îsâ erişdi mehdî-i devrân

...

Dalâlet vaktidir î mân selâmet olması müşkil

Dutupdur ser-te-ser dünyâ yüzini zümre-i tuğyân

...

Zelîl ü havl be-ser kaldık bu kavm-i bed arasında

Dutupdur çârşû bâzârı edebsiz bî-hayâ oğlan

...

Dirîğâ dîn za‘îf oldu kesildi hürmet-i ‘âlim

Bu câhil kavm arasında görölmez farz-ı dîn erkân

Dalâlet dutdı dünyâyı ne ‘ilm ü ne ‘amel hayfâ

Şerî‘at baş kesik kalmış elinde câhiliñ her yan

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 374-376)

İstanbul methiyesi olarak kaleme aldığı mesnevisinin 70. beytinden sonra Şükrî, memleketi Kerkük'ün içinde bulunduğu kötü durum hakkında eleştirel bir üslupla değerlendirmeler yapmaktadır. Şükrî'ye göre Kerkük; cahil kaynayan, nazar ehlini¹⁴ Mu'tezile'den saymayı hüner kabul eden, işinin ehli bir kişi bile bulunmayan, sarhoş cahiller yüzünden can emniyeti olmayan, fukarayı asma arzusu taşıyan gaddar emirlere sahip, evleri gece hırsızları tarafından sürekli soyulan ve su yolunu kesen yol kesici haydutlar yüzünden halkı sefil kalan bir şehirdir:

N'ideyim böyle imiş takdîrim

Beni mağbûn eder öz taksîrim

Yoksa ben kanda bu Kerkük kanda

Böyle nâ-dâne-i meslûk kanda

Böyledir Kerküküñ ancak hüneri

Mu'tezil bileler ehl-i nazarı

Kalmamış şimdi bu Kerkükde er

Oldı makfûl dükân-ı zerger

...

Bu vilâyetde kanı râhat-ı cân

Bir taraftan cühelâ hep sekrân

Bir taraftan ümerâsı gaddâr

İster etsin fukarâyı ber-dâr

¹⁴ Bu tabir başlangıçta Mu'tezile grupları için muarızları tarafından kullanılmış; onlar da sonradan benimsemiştir. Mu'tezile tarafından sistemleştirilen kelam ilmi ile bu ilmin kullandığı nazar metoduna selef ulemasından şiddetli tepkiler yükselmiş; bunun sonucunda "ehl-i nazar" tabiri "ehl-i hadîsin prensiplerine aykırı görüş beyan eden her zümreye, bu arada özellikle ilk Mu'tezile bilginlerine yöneltilen bir yergi ifadesi hâline gelmiştir. Ancak nazar, Ehl-i sünnet kelâm ekollerinin de benimsediği bir metot haline gelince ehl-i nazar ifadesinin taşıdığı bu ilk olumsuz anlam yerini müsbet mânalara bırakmıştır" (Yurdagör, 1994: 519).

Bir taraf düzd-i gece misl-i ka‘ab

Ev soyup böyle çeker renc u ta‘ab

Sanki gece çalışır tâ‘at için

Evimiz subha gibi gâret için

Bir taraftan kesilir râh-ı sebîl

Kattâ‘u‘t-turuk kılar halkı sefil

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 679-680)

Şükrî, aşağıdaki beyitlerinde Kerkük‘ün Eskiya kesiminde kale çevresinde bulunan Musalla ve Çay mahallelerinden bahsetmektedir. İlk beyitte şair, Musalla mahallesinde gezerken gördüğü bir güzeli söz konusu etmektedir. İkinci beyitte Musalla‘da arkadaşlarıyla birlikte gezerken ansızın Çay mahallesine geldiklerini söylemekte ve Musalla ile Çay mahallelerinin birbirine olan yakınlığına da işaret etmektedir:

Bugün gördüm Musallâda gezer bir dil-ber-i meh-rû

Sanasın kim Hotende geşt eder ‘unvân-ile âhû

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 388)

Çü takdîr-i Hudâ düşdi yolum bir gün Musallâya

Gezerken bir iki hemdem erişdik âniden Çaya

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 407)

1.2.24. Kıbrıs

Adını, bölgenin önemli yeraltı kaynaklarından biri olan bakırın Latincesi cyprum/cuprum kelimesinden aldığı düşünülen Kıbrıs, Doğu Akdeniz‘in kuzeydoğu köşesinde yer alan bir adadır (Gürsoy, 2002: 369-370). Osmanlı idaresine 1571 yılında giren şehir, devletin Akdeniz‘deki hâkimiyetini mutlak surette tesis için son derece önemli bir konuma sahip olmuştur. Ada, özellikle 17. yüzyıldan itibaren kaliteli tarım ürünleri, hayvani gıda ve eşyalar, birçok şarap ve içki çeşidi ile liman kenti olması sayesinde önemli bir ticaret merkezi hâline gelmiştir (Çiçek, 2002: 373-377).

Hilmî, Kıbrıs'ın temmuz sıcağının çok ağır olduğunu belirttikten sonra devlet adamı ve yönetici kıtlığının da kalbini viran ettiğinden bahsetmektedir:

Kıbrısıñ tâb-ı temûzı sıkletinden el-amân

Siyyemâ kaht-ı ricâli kalbi vîrân etdi âh

Hilmî (Kesik vd., 2018: 116)

Başka bir beytinde Hilmî, Kıbrıs'ta yetişen sümbül cinsinin daha az kokulu olduğunu ve her taze sümbülün Kıbrıs bağında bitmediğini dile getirmektedir:

Bu ada sünbülüdür râyahası kemter olur

Bâğ-ı Kıbrısta ne mümkün bite her ter sünbül

Hilmî (Kesik vd., 2018: 48)

Hilmî, çenesinin altından/gerdanından nazlanarak bir öpücük veren güzelin gerdanı için parlak değilse bile “Kıbrıs elması gibidir” dediğini aktarırken Kıbrıs elmasının parlak olmayan bir elmas türü olduğuna da işaret etmektedir:

Sîb-i gabgabdan verip bir bûse nâz ile dedi

Âbdâr olmazsa da al Kıbrısıñ elmasıdır

Hilmî (Kesik vd., 2018: 82)

Sultan II. Mahmud'un övgüsünde yazdığı kasidesinin bir beytinde de Hilmî, Kıbrıs elmasının kıymetli bir elmas türü¹⁵ olmadığından bahsetmektedir:

Egerçi Kıbrıs elması gibi kem-kadr idim ammâ

Beni pırlanta elmâs etdi enzâr-ı cihân-bânî

Hilmî (Kesik vd., 2018: 191)

Aynî, aşağıdaki beytinde cilveli bir Sakız güzelinin ağzından Kıbrıs şarabının keyif verici olduğunu söylemektedir:

Dedi ‘Aynîye ol Sakız şûhı

Neşveverdir şarâb-ı Kıbrısımız

Aynî (Arslan, 2004: 145)

¹⁵ Madeni Kıbrıs'ta bulunan bu elmasın diğer elmaslardan yumuşak ve gümüş renkli olduğu ile pahada kıymeti bulunmadığı bilinmektedir. Daha ziyade mühür yapımında kullanılmıştır (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 864).

Rızâ (Rızâ'î), aşağıdaki beyitlerinden ilkinde Kıbrıs'ı güzellerin şahı olarak niteleyip şehrin güzelliğine vurgu yaptıktan sonra ikinci beyitte ise Kıbrıs ile eğlence mefhumunu beraber düşünmektedir:

Şâh-ı hûbân şehr-i Kıbrıs katlûme fermân yazar

Bu Rızâ'î böyle devlet düşküni şâh fırtına

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 186)

Şehr-i Kıbrısdâ Rızâ'î sanmañuz eglencesiz

Yok degildir göñlümün elbette var eglencesi

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 187)

1.2.25. Köysancak

Osmanlı'nın Şehrizor sancağında, Musul vilayetine bağlı bir kaza olan Köysancak, Erbil ovasında bir kalenin eteğinde yer almaktadır (Gündüz, 2002: 292).

Köysancak hakkındaki gazelinde Şükrî, gidenlere keder verdiği, suyu hamam suyu gibi pis olduğu için eleştirdiği şehre kimsenin yolunu düşürmemesi için Allah'a dua etmektedir. Düşünüp taşınmadan bu şehre gidenleri “ahmak” olarak niteleyen Şükrî, Köysancak suyunun gözdeki parlaklığı aldığını da söylemektedir. Yolu buraya düştüğü için kendisine sabır telkin eden şair, bir daha gelmeyeceğine dair de yemin eder:

Bir şehir var bu etrâfda denir Köysancak

Her giden gamgîn olur böyle şehirdir alçak

Kimseniñ düşmeye yolu bu vîrâna yâ Rab

Suyı necs âb-ı hamâmıñ aña derler el-hak

Fikr kılmaz benî âdem göreyim bir dahi kim

Nâ-geh ol cânibe gitdiyse eger bir ahmak

Hak te'âlâ kerem etse oña kim gitmeye hîç

Zîrâ gözden götürür suyu mu'ayyen revnak

Şükriyâ düşmüş ise râh bu yana sabr et

Tîz çıkarsın velî bir dahi yemîn et mutlak

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 272)

Bir başka şiirinde Şükrî, tesadüfen yolunun Köysancak denilen şehre düştüğünü ve elli bir yaşına gelmesine rağmen bu şehirde geçirdiği iki günün elli bir sene gibi uzun gelmesinden kaynaklanan bezginliği dile getirmektedir:

Düşüp takdîr ile Köysancağı dedikleri şehre

Bir iki gün müsâdif böyle düşdi sinn ü sâlimde

Erişdim sinn-ile elli birin târîh-ile tahkîk

İki gün andan artuk geldi bezdim bu menâlimde

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 435)

1.2.26. Kütahya

Adını, eski ismi Kotiaieion'dan alan Kütahya yerleşim tarihi antik çağa kadar uzanan eski bir şehirdir. Geniş bir ovada ve Yellice Dağı eteklerinde kurulmuştur. Germiyanogullarından sonra Osmanlı hâkimiyetine giren Kütahya, 1429 itibarıyla bir sancak hâline gelmiştir. Tarih boyunca bir seramik merkezi konumunda olan şehirde Osmanlı döneminde de seramik ve çinicilik faaliyetleri devam etmiştir. Bunun yanı sıra yakın çevresinde gümüş üretimi de yapılan Kütahya önemli bir ticaret şehri hüviyetine de sahiptir (Varlık, 2002: 580-582).

Vasfî, aşağıdaki manzumesinde Yorgi adlı -muhtemelen Rum- bir kalpazanın Kütahya'da piyasaya sahte para sürme macerasından bahsetmektedir. Şiire göre kalpazanlık yapıp gezen Yorgi Kütahya'da halkı dolandırmak isterken suç ortağı Moralı arkadaşının ihbarı üzerine yakayı ele vermiştir. Güya fakirlik ve açlık sebebiyle bu işe giren Yorgi, şaire göre kundura dikme yahut sicim bükme yoluyla çalışıp kazanmak yerine “kalp akçe dökmeyi” seçerek yanılmıştır. Yakalandıktan sonra kadı huzurunda yargılanan Yorgi'nin yaptıklarını inkâr ettiğinden de bahseden Vasfî, kalpazanlık için kullandığı aletlerin heybesinden dökülmesiyle foyası meydana dökülen Yorgi'nin hayâsız bir dolandırıcı olduğunu da vurgulamaktadır. Kanıtlar ortaya çıkınca Yorgi'ye artık

söyleyecek bir sözünün kalmadığını ve suçunun sabit olduğunu ifade eden şair, bundan sonra aletlerini düzüp oyun oynayabileceğini ve onca sahte altın ile gümüş kestikten sonra hapiste biraz da çivi kesmekle meşgul olabileceğini ihtar etmektedir. Son olarak Vasfî, bu olayı araştıran müfettişlerin de Yorgi'nin suçunu kesin bir şekilde ortaya koyduklarını ve onu avladıklarını söylemektedir:

Gezerken kalb-zenlikde tutulduñ añla yâ Yorgi

Münâdî destine esbiñ geçip kaldıñ yaya Yorgi

Tolandırmak dilerdiñ beldeyi san kim bu fikr ile

Eder kûtâh elbet 'ömrüñi Kûtâhiyâ Yorgi

Perî kaynar ararken bu revişle teng-destîden

Saña bildim ki teng oldı bilâd-ı Asya ya Yorgi

Hekîm añlamamış derdiñ toyurmaz karnıñ etmekci

Dek etdi Moralı muhbir refikiñ gûyiyâ Yorgi

'Aceb yetmez mi eski kuntura dikmek sicim bükme

Sağ adamsın da kalb akçe kesip dökmek ne ya Yorgi

Huzûr-ı hazret-i sâhib-kerâmetde hilâf olmaz

Nasıl inkâr edersin bunları ey bî-hayâ Yorgi

Döküldi hegbeden işte takımlar para boz gayrı

Tolaşdırma tamâmdır ipliğñ çöz de boya Yorgi

Daha var mı cevâbıñ buña zambak (?) sığmaz artık kim

Kusûruñ sen de bildiñ şimdi şekden ‘âriyâ Yorgi

Otur âlâtıñı düz koş da bir ta‘rif-i lu‘b eyle

Sıkı tut zımbayı ‘âr etme hîç katma riyâ Yorgi

Yeter altun gümüş kesdiñ biraz mahbesde eñser kes

Timürle ülfetiñ var zincîr al ‘âlem bu ya Yorgi

Zihî sayd etdi muhkem kuvve-i teftîş çün Vasfî

Dedim ben olta sal albariveş rûbiyâ Yorgi

Vasfî (Köksal, 2016: 209-210)

“*Târîh-i İrtihâl-i Tezyîl-i Ahvâl-i Kalb-zen*” başlıklı tarih kıtasında ise Vasfî, yukarıda serencamı anlatılan kalpazan Yorgi’nin H 1285/M 1868-1869 yılında ölümüne tarih düşürmektedir. Eskişehir’den kalpazanlık yapıp halkı dolandırmak amacıyla geldiği Kütahya’da yakalanan Yorgi’nin sala bindirilerek taşlık bir yerden aşağı atıldığı yahut taşlanarak öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Kendisi mezara giren Yorgi’den geriye kalpazanlık için kullandığı kalıpları kalmış; arzusuna erişmek için iklimden iklime yürüyen Yorgi’ye Vasfî, eritme yoluyla cevherden saf maden elde etme ilmini öğrenip cehennem ateşinde tatbik etmesini tavsiye etmektedir. Alaylı bir üslupla Yorgi’ye mezarda eline bir kemik geçerse maden bulma ümidiyle toprağı kazabileceğini öneren Vasfî, onun kalpazanlık konusunda aceleci ve sabırsız davrandığı dile getirir:

Gelip Eskişehirden bir yeñi san‘at yapam derken

Bu Kûtâhiyyede geçdi ele ol hâl ile Yorgi

Başında bir tuman kopdı buhûr-ı Meryeme beñzer

Süvâr olmuş salındı seng-sâra sal ile Yorgi

Kalıplar kaldı endâmıyla terk-i ma‘rifet kıldı

Girip zîr-i zemîne turmadı ağıl ile Yorgi

Karâr u sabrı yokdur kâm arar mahvî-i tâli‘le

Yürür iklîmden iklîme istikbâl ile Yorgi

Tarıldıñ ‘âleme bârî hoş ol nâr-ı cahîm ile

İzâbe ‘ilmin öğren kalma hâ ihmâl ile Yorgi

Geçerse destîne bir üstüh‘ân hafr-i türâb eyle

Zuhûr eyler ma‘âdin belki bu ikbâl ile Yorgi

Geçindikde esefle söyledim târîhini Vasfî

‘Acûl âh kalb-zenlikde tuhaf a‘mâl ile Yorgi

Vasfî (Köksal, 2016: 212)

Ömrü boyunca Ramazan ayının bir zevkini görmediğini söylediği aşağıdaki beytinde, geçen yıl sevdiği ile Aksu’da yaptıkları iftarı müstesna tutmaktadır. Beyitten anlaşıldığı kadarıyla Aksu, Kütahya’nın önemli bir mesire olup birtakım özel günlerde halkın çeşitli sosyal faaliyetler gerçekleştirdiği güzel bir alandır:

Şu eyyâm-ı sıyâmıñ görmedim bir zevkin ‘ömrümde

Geçen yıl yâr ile Aksudaki iftârdan gayrı

Vasfî (Köksal, 2016: 203)

Vasfî, Aksu’ya gitme niyetinde olan sevdiğine Aksu’nun sularını seyretmek yerine gelip gözünden akan yaşları seyrebileceği haberini göndermektedir. Buradan da Aksu’nun sularıyla meşhur bir yer olduğu ortaya çıkmaktadır:

Ne hâcet söyleyiñ gelsin aña Aksulara gitmek

Beni kılsın temâşâ eşk-i çeşmim şadumân etdi

Vasfî (Köksal, 2016: 206)

Aksu'dan bahsettiği başka bir beytinde Vasfî, yaz günlerinde Aksu'ya gitmek istediğini belirten muhatabına artık yaz mevsiminin geldiğini ve daha beklemeye lüzum olmadığını söylemektedir. Beyitte Aksu, yaz eğlenceleri ve gezileriyle ünlü bir yer olarak tasavvur edilmektedir:

Yaz günleri Aksuya gidem derdiñ efendim

Gayrı diyecek var mı aha geldi zamân gel

Vasfî (Köksal, 2016: 214)

Murabba formunda kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki bendinde Vasfî, Kütahya'nın Sultanbağı mesiresinden söz etmektedir:

Sultânbağı sahrâsının evsâfını diñle

Şerh eyleyecekdir kalemim lâfını diñle

Sem'iyile diliñ neş'elenir ârzû çekersin

Ol muğbeçeniñ medh-i mey-i sâfını diñle

Vasfî (Köksal, 2016: 80)

Aşağıdaki beyitlerinden ilkinde Vasfî, visali müşkül bir güzel vesilesiyle Kütahya'nın başka bir mesire yeri olan Şabhane'den; ikinci beyitte ise yine Kütahya'nın bir gezinti yeri, göl veya nehir kenarı olduğu anlaşılan Şehran¹⁶'da kucakladığı güzelden bahsetmektedir:

Visâl ümmîd eder Şâbhâneli bir şûhdan Vasfî

Meseldir çünkü meşhûr 'âşika Bağdâd ırağ olmaz

Vasfî (Köksal, 2016: 138)

Mukayyed defter-i dilde buña beñzer neler vardır

Ferâmûş eylemem Şehrân boyunda der-kenâr etdim

Vasfî (Köksal, 2016: 182)

Kütahya'nın Gediz ilçesinden bahsettiği gazelinde Vasfî, Gezdiz'den ikamet ettiği semte gelen güzel süslü bir güzele Gediz'in havasının nasıl olduğunu sorarak sözlerine başlamaktadır. Gidenlerin uzun zaman kalıp eğlendiği Gediz'in verdiği huzurun içene

¹⁶ Bu kelime divanın yazma nüshasındaki siliklik nedeniyle kesin bir şekilde okunamamıştır (Köksal, 2016: 20).

ölümsüzlük bahşeden abıhayat gibi olduğunu düşünen şair, söz konusu güzele kendi ticaretlerinin (âşık ile maşuk arasındaki münasebetin) can nakdiyle gerçekleştirildiğini belirttikten sonra Gediz'in alışverişinin nasıl olduğunu da sormaktadır. Daha evvel Şabhane'ye gitme arzusunda olan Vasfî artık gönlünün müptela olduğu Gediz'e doğru aktığını söylemektedir:

Bu semte geldi bir âhû-yı hoş-ârâ-yı Gedûs

Merâkım oldu 'aceb kim nasıl hevâ-yı Gedûs

Gidenler anda kalıp tûl müddet eyleniyor

Vücûda 'ayn-ı hayât aňladım safâ-yı Gedûs

Nukûd-ı cân iledir bizde dâ'im ahz u 'atâ

Ne gûnedir bilemem bey' u şîrâ-yı Gedûs

Geçende haylîce Şâb-hâne yolların aradım

Dil oldu şimdi de mecbûr u mübtelâ-yı Gedûs

O semte toğrı bu yıl Vasfîyâ gönül akıyor

'Azîmet etsem 'aceb var mıdır rızâ-yı Gedûs

Vasfî (Köksal, 2016: 182)

1.2.27. Malatya

Çivi yazılı metinlerde, Asur, Urartu ve Roma belgelerinde Melita, Malazia, Maldia, Maldija, Milidia, Melidia, Melitea, Melita, Melitene isimleriyle anılan Malatya adı, İslami dönemde eski imlasına yakın bir şekilde Malatiyye ve Malatya biçimine evrilmiştir. Malatya ovasının güney kesiminde kurulan şehrin tarihi MÖ 3600-3500 yıllarına kadar götürülmektedir. İlk defa 1399 yılında Yıldırım Bayezid tarafından hâkimiyet altına alınan Malatya mutlak surette Yavuz Sultan Selim döneminde Osmanlı idaresine girmiştir. Zaman zaman bazı siyasi ve içtimai hadiseler sahne olan şehir, bilhassa 16. ve 18. yüzyıllar arasında eşkıyalık olaylarına sıkça şahitlik etmiştir. Kavalalı Mehmed Ali

Paşa'nın Anadolu'ya gönderdiği ordu sebebiyle Osmanlı umumi karargâhının 1838 yazında Elazığ'dan Malatya'ya nakledilmesi, şehrin bugünkü yeri olan Aspuzu bağlarına taşınmasına neden olmuştur. "O sırada Aspuzu'daki yazlık evlerinde oturan Malatyalılar, ordunun şehirden ayrılmasından sonra harap hale gelmiş olan kışlık evlerine dönmemişler ve Aspuzu'da oturmayı sürdürmüşlerdir; böylece burası modern Malatya'nın çekirdeğini oluşturmuştur" (Göğebakan, 2003: 471).

Malatya, 1889 ve 1890 yıllarında iki büyük yangına maruz kalmıştır. Bu yangınlarda binlerce dükkân ile bazı cami, han, medrese vb. yapılar zarar görmüştür. Necâtî, "*Destân-ı İhrâk-ı Sâni*" başlıklı hece ölçüsüyle kaleme aldığı manzumesinde 6 Kasım 1890 tarihinde ve saat 20.00 sularında başlayıp bin civarında dükkân, iki cami, iki han ve yirmi kadar evi kül eden yangını tasvir etmektedir. Şaire göre Malatya halkını perişan eden bu yangın yaşlı ve genç herkesi sabah akşam ağlatmıştır. Neccârî adlı bir şahsın dükkânında başlayan yangın kısa sürede her tarafa dağılmış; bu sırada yanan yerlerdeki malları çalan hırsızlar da yangın söndürme bahanesiyle halkın arasına karışmıştır. Necâtî, yanan camilerden birinin Çınarlı Camii olduğunu kaydettikten sonra tozu dumanı göğe çıkan ibadethanenin bu durumuna çok üzölmüştür:

Diñle kelâmımı ey ibni insân

İhrâk-ı sâniyi edeyim beyân

Ehl-i Malatiyye oldu perişân

Rûz u şeb ağlatdı pîr ü cüvânı

Neccârî dükkânından tutuşdı

Yangın yanıp her tarafa yetişdi

Zâlim hırsız ara yere girişdi

Yağmalayıp mâlı tutdı pinhânı

Bu ednâ pendimi tut iki gözüm

Gerçi makbûl ise söyleyem sözüm

Çınarlı Câmi'e pek yandı özüm

Çıkdı âsumâna tozu dumanı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 187-188)

Malatya halkının başına gelen bu musibetin sebeplerinden de bahseden Necâtî, esnafın haksız kazanç elde ederek helale haram karıştırmayı, namaz vakti dükkânlarında yatıp camiye gitmemeleri gibi bozuklukları sıralamaktadır. Daha sonra tekrar yangının verdiği zararlardan söz etmeye başlayan şair, yanıp kül olan Malatya çarşısında dükkânlardan eser kalmadığını dile getirmektedir. Zina, zenginlerin kibri, dinin yasaklarının alenen çiğnenmesi vb. günahların artması yüzünden bu yangının başlarına geldiği düşüncesinde olan Necâtî, mezkûr hadiseyi Hak'tan gelen bir uyarı olarak algılamak ve kimseyi suçlamamak gerektiğini vurgulamaktadır:

Ziyâde aluban noksân satarlar

Harâm kesbi helâline katarlar

Vakt-i salâ dükkânında yatarlar

Girmez kulağına Tañrı ezânı

Kudret kalemiyle yazılmış yazı

Hakdan gayrı kime edek niyâzı

Malatya çârşûsı oldu bir yazı

Kalmadı dükkânıñ nâm u nişânı

Zuhûra gelmekde veled-i zînâ

Tekebbür oldılar cümle ağniyâ

Bilmem ne gidişdir gidişler fenâ

Kâffe menhiyyâtlar oldu ‘ayânî

Dikkatle efendim bir nazar kılın

Bakın şu ihrâka bir ‘ibret alın

Bu belâyı sizler ol Hakdan bilin

Bu yüzden kimseye kılmañ bühtânı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 188-189)

Manzumesinin devamında Necâtî, insanların namazı kıldıktan sonra duaya kalmaması, sadaka ve zekâtın verilmemesi, dilencilerin hâllerinin sorulmaması gibi etkenlerin de hadisenin saikleri arasında yer aldığını belirtmektedir. Daha sonra çarşının gece yandığına da değinen şair, bu yangının ikinci büyük yangın olduğunu da ifade etmektedir. Malatya halkını “Geliñ ey kardaşlar tevbe edelim” diyerek şeriat yolunu tutup Allah’ın yasak ettiklerinden ve günahlardan sakınmaya davet eden Necâtî, şehrin vali paşasına da bu durumu payitahta bildirmesi için ricada bulunmaktadır:

Kırlarlar namâzı du’âya turmaz

Beş para sadaka zekâtı vermez

Sâ’illeriñ kimse hâlini sormaz

Nazar kılıñ başa gelen tûfânı

Nazar kıl ‘ibretle kaldır nikâbı

Yokdur ‘âsîleriñ zerre sevâbı

Oldı bu çârşûnuñ leylen harâbı

Âh edip ağlatdı ihrâk-ı sâni

Geliñ ey kardaşlar tevbe kılalım

Şerî’at râhına toğrı gidelim

Hudânıñ nehyini gel terk edelim

Tefekkür kılalım ol kabristânı

...

Bu belâ kullardan degildir hâşâ

Te’sîr etdi ihrâk türâb u taş

Rahm eyle sultânım gel vâlî paşa

Haberdâr edegör âl-i ‘Osmânı

Önce Malatya halkının bağ, bahçe ve yazlık evlerinin bulunduğu bir yer olan Aspozi/Aspuzu sonradan bugünkü Malatya olarak gelişmeye başlamıştır. Helmut von Moltke 28 Mart 1838 tarihinde ziyaret ettiği Aspuzu’yu “Malatya yazın boştur. Herkes Asbuzu’ya göçer. Burası 5000 evceğizden meydana gelme bir köydür ve kiraz, elma, kayısı, ceviz, incir ağaçlarından iki saat boyunda bir ormanın içine gömülmüştür. Beyaz ve dümdüz gövdeli narin kavaklar bu ormanın üzerinden, tıpkı bir şehirdeki minareler gibi yükseliyor ve billur gibi duru sulu bir dağ deresi köyün bütün yolları boyunca şırıldıyor” (1969: 155) cümleleriyle tarif ve tavsif etmektedir. Necâtî, Aspuzu methiyesi olarak kaleme aldığı murabba formundaki manzumesine kâinatta eşi benzeri bulunmayan şehrin adeta cennet gibi bir yer olduğunu söyleyerek başlamaktadır. Güzellik bağının gül bahçesi olan Aspuzu; lale, sümbül ve erguvanlarla müzeyyen, âlimleri molla ve müderris derecesinde, zahitleri takva ehli, tüccarları cömert bir yerdir. Dilberleri huri gibi güzel ve narin, havası hafif esinti ve seher yeliyle serinleyen Aspuzu’nun; meyvesi çok ve bereketli, gündüzü bayram, gecesi Kadir gecesi gibi olup bu yer ibret gözüyle bakıldığında benzeri bulunmaz bir mesiredir:

Mihr-i dünyâyı tolaş bir misli yok Aspoziniñ

Cennet-i a‘lâ misâli misli yok Aspoziniñ

Kanı dünyâ olmasaydı ben direm bâğ-ı İrem

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Gülşen-i bâğ-ı letâfet lâle sünbül ergavân

‘Âlimi mollâ müderris ehl-i takvâ zâhidân

Gam yimez gamlar tağıdır bî-hesâbdır h‘âcegân

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Dil-beri hûrî misâli şöyle bir nâzik-edâ

Rûz u şeb feryâd iderler bülbülân eyler nidâ

Murg-ı ekberdir hevâsı tolanır bâd-ı sabâ

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Ni‘met-i tûbâ misâli mîve-i hikmet kesîr

Gündüzi bayram misâli gece leyle-i kadir

‘Ayn-ı ‘ibretle nazar kıl böyle sahrâ lâ-nazîr

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 109)

Aspuzu’da şehrin etrafını dolanan Deyr-Mesîh Nehri Kevser gibi, içinde vaaz ve nasihatler verilen camiler ile minareleri süslü, halkın konuştuğu dil ise gayet fasihtir. Her tarafında şehrin güzelliklerinin delilleri bulunan Aspuzu’nun suları da cennetteki Selsebil pınarının suyu gibidir. Battal Gazi’nin şehri olan Aspuzu çok emniyetli bir yer olmasına rağmen böyle bir yerde müşrik, münafık ve kâfirlerin bulunması uygun değildir. Bunun yanında Necâtî, nice padişahların gelip kaldığı bu şehrin mahlasının Aspuzu, asıl adının Malatya olduğuna da dikkat çekmektedir:

Bir taraftan devr ider kevser gibi şol Deyr-Mesîh

Zeyn olup mescid minâre olunur va‘z u nasîh

Ne ‘Arabdır ne ‘Acemdir dilleri gâyet fasîh

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Her taraf görmek dilerseñ al birâder bir delîl

Çeşm-i ‘ibretle nazar kıl aç gözüñ olma ‘alîl

Çağlayıp âb-ı revânı zann edersîñ selsebîl

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Belde-i Battâl Gâzî mesken-i sâhib-kırân

Ma‘den-i şer‘-i şer‘at her taraf emn ü emân

Âh n’olaydı olmasa müşrik münâfık kâfirân

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Ey mürüvvet kânı şâhım kıl sözüme i‘timâd

Aspozi mahlasda kâmil Malatiyye aña ad

Niçe şâhlar şâhı geldi bunda kıldılar cihâd

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 109-110)

Şiirinin devamında Necâtî, Aspuzu’nun Orduzi, Çarmuzi, A‘tafi, Banazı ve Tecde semtlerinden bahsetmektedir. Şehrin kuzey kesiminde yer alan Orduzi’nin çok güzel bir mekân olduğunu söyledikten sonra şair, Çarmuzi’nin de huzur ve neşe bakımından eşi benzeri bulunmadığını dile getirmektedir. Halkın her kesiminden insanın huzur ve emniyet içinde yaşadığı Adafı ılıman havası ve suyu ile Aspuzu’nun sağ tarafında bulunmaktadır. Banazı’nın da ferahlatıcı havası bakımından anılmaya değer olduğu görülmektedir. Zevküsefası herhangi bir yer ile mukayese edilemeyecek kadar güzel olan Tecde’nin ılıman havası ve suyu yanında güzel meyveleri ile ön plana çıktığı ayrıca Necâtî’nin de yaşadığı yahut doğduğu şehir olduğu anlaşılmaktadır:

Kudretiyle hûb yaratmış ol Kerîm-i Zü’l-celâl

Orduzi a‘lâ mekândır belde-i kurb-ı şimâl

Çok safâsı Çarmuziniñ misli yok olmak muhâl

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

A‘tafi bahr-ı safâdır hâs u ‘âm olmuş emîn

Mu‘tedil âb u hevâsı belde-i kurb-ı yemîn

Pek müferrihdir Banazı Hakk aña olsun mu’în

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Tecdeniñ zevk ü safâsı bir yere olmaz kıyâs

Mu‘tedil âb u hevâsı mîvesi gâyetde hâs

Kendi meskeniñ Necâtî kıl ziyâde iltimâs

Görmedim bir mislini emsâli yok Aspoziniñ

Necâtî (Yekbaş, 2016: 110)

1.2.28. Mardin

Nasıl ve ne zaman kurulduğu kesin olarak bilinmeyen Mardin'in eski adı Süryani kaynaklarında geçen Marde, Arap kaynaklarında ise Mâridîn şeklinde geçmektedir. Askerî ve ticari yönden önemli bir konuma sahip olan Mardin; Doğu Roma hâkimiyeti altında iken İslam ordusu tarafından fethedilmiş ve Abbâsî, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu, Artuklu, Karakoyunlu, Safevî gibi pek çok devletin idaresinde bulunduktan sonra 1516 yılında Osmanlı topraklarına katılmıştır. Osmanlı döneminde 19. yüzyıl istisna tutulacak olursa şehirde mühim bir hadise cereyan etmediği söylenebilir. Birtakım yerel isyanlar, Nizip mağlubiyeti, kolera salgınları, çete saldırıları, yangınlar vb. birçok faktör 19. yüzyılda Mardin'in kötü günler yaşamasına sebep olmuştur (Taştemiş, 2003: 43-45). Ele geçirilmesi zor kalesi ile bir kale şehir hüviyetindeki Mardin, hassaten mimari bakımdan dikkat çekici ve önemli bir şehir olmuştur.

Şükrî, aşağıdaki manzumesinde her âşığı güzelliğine meftun eden ve herhangi bir memlekette eşi benzeri bulunmayan Mardin güzellerinden bahsetmektedir. Kırmızı laleye benzeyen al dudakları, nazlı ve cilveli edaları ile temayüz eden bu güzeller aynı zamanda manaları anlayabilecek derecede idrak sahibidir. Hicaz, Mısır ve Şam dâhil birçok yeri gezmesine rağmen Mardin'deki görüş/anlayış kudretine sahip güzeller gibisini görmediğini dile getiren Şükrî, söz konusu güzellerin perçemleriyle meşhur olduğuna da değinmektedir. Son olarak şair, binaları taştan yapılan bu vilayetdeki güzeller ile güzelliklerin, Allah'ın bir lütfu olduğunu ifade etmektedir:

Bir memâlikde bulunmaz Mardiniñ hüsnâları

Hüsnine meftûn eder her 'âşık-ı ifnâları

Bâğ-ı hüsnünden derer 'âşık gül-i ter gunceler

Lâle-i hamrâya beñzer la'l-leb hınnâları

Nâz u cilve dâ'imâ eyler dil-i 'âriflere

Derk eder ilhâk kamusı şî'r ile ma'nâları

...

Gezmede yer kalmadı gezdim Hicâz u Mısr u Şâm

Görmedim Mardinde illâ kudret-i bînâları

Her taraftan nâz-ile perçem bırakmış dilberân

‘Anber-i pür-bû gibi cevân eder ra‘nâları

Şükriyâ bu taş vilâyetde bu hüsn-i nâzenîn

Lutf-ı Mevlâdır bu hüsn ü perçem ü îmâları

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 456)

Bir başka şiirinin aşağıdaki beyitlerinde de Şükrî, Mardin’de görüp merhabalaştığı ve tesiri altında kaldığı bir güzelden bahsetmektedir:

Dönüp bir merhabâ kıldı ‘afâkallâh dedim aña

Bırakdı külbe -i ahzânıma ol sâk-ı şehnâzı

Bugün Mardin içinde böyle bir bâzâr olup Şükrî

Duyurma epsem ol Allâh için bes çalma bu sâzı

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 457)

1.2.29. Niğde

Tarihi Hititler devrine kadar uzanan Niğde’nin, adını Hitit kaynaklarında geçen Naghita kelimesinden aldığı düşünülmektedir. Şehrin ismi orta çağ belgelerinde Nekîdâ veya Nekîde şekline dönüşmüş; Nîgde ya da Nîkde biçimini ise 14. yüzyılda almıştır. Orta çağ İslam kaynaklarında ise şehir Dârülpehlevâniyye ve Ma‘şûkıyye ünvanları ile anılmıştır. Tarih boyunca Frig, Pers, Makedon, Roma, Emevî, Abbâsî, Selçuklu, İlhanlı gibi birçok devletin hâkimiyetine girmiş olan Niğde, 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı idaresi altına alınmıştır. Niğde, 15. yüzyıl sonlarında Memlûk saldırısı ve 17. yüzyıl başlarında da Celali isyanları ile büyük tahribata uğramıştır. Çapanoğullarının etkisi/nüfuzu altında geçen 18. yüzyıldan sonra Niğde, 19. yüzyıldan itibaren her tarafı bağ ve bahçelerle çevrili bir görünüme kavuşmuştur (Ofraz, 2007: 92-94).

Niğdelilerin kendilerine minnet edilmesinden hoşlandığını belirterek başladığı Niğde ve halkı hakkındaki gazelinde Rızâ (Rızâ'î), şehrin elmasının meşhur ve büyük olduğunu, burada artık cirit atan kalmadığını söyledikten sonra halkın dili hakkında da bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Şair, gül kokusu gibi olan ince sözler dururken Niğdelilerin konuştuklarından bir şey anlamadığını belirtmektedir. Mesela yeni yetişmiş bir güzelin yanağına benzeyen güle “gul/gol” diyen Niğde halkının, siyah saç için de “bah ne gozeldir sırma saç” dediklerini kaydetmektedir. Şiirinin son beytinde şair, şehirdeki kargaşa bir tarafa bırakılacak olursa halkın pek çoğunun karnının aç olduğuna dikkat çekmektedir:

Ey birâder Nigdeliye âb-rûyuñ turma saç

Saçamazsan bu diyârdan çar çabuk ol sen ko kaç

Gerçi tüffâh nâm-ile dir hem nebâtûñ ismini

Cîrit atan bitmiş hele tavşan başı elma ağaç

İnce elfâz bûy-ı güldür ne bilem şol sözleri

Fehm ü idrâk etmedim mangalda gam kurı kakaç

Nev-cüvân ruhsârına beñzer güle gul dediler

Ol siyâh gîsûlara bah ne gozeldir sırma saç

...

Kâfiye teng oldu zîrâ ey Rızâ'î epsem ol

Kargaşalık şöyle dursun çoklarınıñ batın aç

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 101)

Bir gazelinde alınan aşağıdaki beyitlerinden ilkinde Rızâ (Rızâ'î), gönlünü düşürdüğü güzelin memleketinin Niğde'ye bir iki saat mesafede bulunan Fertek olabileceği hususunu söz konusu ettikten sonra kendisinin de “zillet vadisi” olarak değerlendirdiği Niğde'den ayağı zincirlenmiş gibi dışarı çıkmadığını dile getirmektedir.

Bir sanem sevdâsına düşdi gönül hem şimdilik

Nigdeye bir iki sâ‘at koyı Fertekli midir

...

Bilmezem kim vâdî-i hizlâna düşmüş çıkmıyor

Nigdeden hiç bu Rızâ’î sanki köstekli midür

Rızâ (Rızâ’î) (Onur, 2020: 102)

Niğde hakkındaki bir başka manzumesinde Rızâ (Rızâ’î), ilkbaharda güzel seslerin çok olduğu Niğde’de gerek zengin gerek fakir herkesin lale bahçeleri ve bağlarda gönlünce eğlendiğini ifade etmektedir. Havası ve suyu bir yerle mukayese edilemeyecek kadar güzel olan Niğde’nin eşi benzeri bulunmayan Kayaardı mevki ise İrem bağı gibidir. Elma, armut, gül ve gül bahçeleri ile her tarafı dolu olan Niğde’nin akarsuları da çok güzeldir. Maksadı eğlenip coşmak olanlara şöhretli ay yüzlü güzelleri de bulunan Niğde’nin; Fertek, Kurdunus, ‘Âduvân gibi bütün semtleri bağ ve bahçelerle donanmıştır. Şiirinin makta beytinde ise Rızâ (Rızâ’î), Niğde’nin insanından başka her şeyinin övülmeye layık olduğunu dile getirmektedir:

Nev-bahârda çok olurmuş hûb sadâsı Nigdeniñ

‘Aşk yolında bulunur hem cân fedâsı Nigdeniñ

Bâğ-ı hüsnüñ çevresinde lâleler olmuş küşâd

Gülşeni bekler hemîşe bâý gedâsı Nigdeniñ

Ger Kayaardına gitsen misli yok bâğ-ı İrem

Bir yere olmaz kıyâs âb u hevâsı Nigdeniñ

Şöyle tuffâh ile armud müşg-bûy-ı ber-taraf

Mâ’-i cârî gül gülistân var safâsı Nigdeniñ

Ger murâdıñ eglenüp kılmak ise cûş ey gönül

Şu diyârda şöhreti var meh-likâsı Nigdeniñ

Kıl temâşâ Nigde Fertek Kurdunus hem ‘Âduvân

Bâğ u bostân murgzârdır hep livâsı Nigdeniñ

Ey Rızâ’î sevdiğin cânâna ‘arz eyler iseñ

Medhe lâyük insânından mâ’adâsı Nigdeniñ

Rızâ (Rızâ’î) (Onur, 2020: 209)

Bir tarih kıtasında Eşref, Sultan Abdülaziz döneminde imar faaliyetleri kapsamında Niğde’ye gönderilen Said Paşa’nın, öncelikle emniyet ve asayiş için büyük bir dikkat gösterdiğini dile getirdikten sonra şehrin çarşı, çeşme, okul, mescit, cami vb. bütün yapılarını “resm-i cedîd” üzere H 1281/M 1864-1865 yılında imar ve inşa ettiğini şöyle dile getirmektedir:

‘Ömrin efzûn ide Hak pâdişeh-i devrânıñ

Nitekim mülkünüñ i‘mârına meftûr etdi

...

Bâ-husûs himmet için tab‘-ı hümâyûn üzre

Nigde sancağına bir âsafı me’mûr etdi

Hazret-i dâver-i zî-şân-ı Sa’îd Paşa kim

Emn ü âsâyiş için dikkat-i menfûr etdi

...

Sûk ile çeşmelerin resm-i cedîd üzre binâ

Mekteb ü mescid ü câmi‘leri pür-nûr etdi

...

Eşrefâ hâme-i şâbâş nukât-ı zer ile

Dürr-i târîhini bir beytde mestûr etdi

Yaşasın Nigdeye bir dâver-i devrân geldi

Câmi‘ vü çeşme vü çâr-sûsını ma‘mûr etdi

Eşref (Elmacı, 2016: 77-78)

1.2.30. Rusçuk

Bulgaristan’ın en büyük şehirleri arasında yer alan Rusçuk önemli bir endüstri ve kültür merkezidir. Hristiyan bir Bulgar köyü iken Osmanlı döneminde (1393-1878) Müslüman Türk nüfusunun çoğunlukta olduğu büyük kozmopolit şehirlerinden biri hâline gelmiştir. Evliya Çelebi şehir sakinlerinin ekserisinin tüccar olduğunu, ahalinin çok iyi giyindiğini, insanların zevk ehli ve konuk sever olduğunu kaydetmektedir. Şehir, 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda cereyan eden beş Osmanlı-Rus savaşında etrafı taş döşeli toprak istihkâm ile çevrili önemli bir kale-şehir hususiyeti kazanmıştır. Savaşlarda ve hassaten 1811 ve 1877-1878 yıllarında birçok defa bombalanmış ve tahrip edilmiştir. Osmanlı Devleti’nin ilk demiryolu da Rusçuk ile Varna arasında inşa edilmiştir. Osmanlı idaresinin son zamanlarında Rumeli’nin en hızlı gelişen modern bir şehri olmuştur (Kiel, 2008: 246-249). Rusçuk, Osmanlı hâkimiyetinde bulunduğu yaklaşık beş yüzyıl boyunca pek çok şair, edip, mutasavvıf, devlet adamı, âlim yetiştirmiştir.

Cesârî, “Urusçuklu” bir güzelin övgüsüyle başladığı aşağıdaki gazelinde kendisine dudağının saf şarabını sunup sarhoş gönlünü bitkin düşüren bu dilberin içki içme vaktinde ağırlama ve hoş ikramlarda bulunma adabını iyi bildiğini dile getirmektedir. Rusçuk dilberlerinin hep uzun ve düzgün boylu olduğunu, zamanında kendisinin de Rusçuklu bir güzel sevdiğini söyleyen şair, evelenecek bir güzel arayışında olduğunu belirttikten sonra zevcesinin de Rusçuklu olmasını Allah’tan niyaz etmektedir. Rusçuklu güzellerin bürümcük gömlek, ipekli ve sırmalı elbiseler giydiklerine de değinen Cesârî, Rusçukluların çoğunun tarikat ehli ve âşıklar meclisinde ahabap olduklarını kaydetmektedir. Son beytinde yaradılışının münşeati herkesçe beğenilen şair, Rusçuklulardan birçok elkap (ünvan) öğrendiğini bildirir:

Leb-i câm-ı musaffâdan sunar mey-nâb Urusçuklu

İder mahmûr iken mest-i dilim bî-tâb Urusçuklu

Dem-i ‘işretde tahsîl-i neşât olsun deyü her dem

Kılur i'zâz u hoş-ikrâm bilir âdâb Urusçuklı

Urusçuk dilberi serv-i semen hep kadd-i bâlâdır

Zamânı ile sevdim ben de bir meh-tâb Urusçuklı

Göñül bir nâzenîn ister te'ehhül eylemek kasdım

Baňa yâ Rab nasîb eyle 'ıyâl ensâb Urusçuklı

Seçilmez cism ü endâmı bürüncek pîreherlerden

Harîr ü sündüs istebrak giyer esvâb Urusçuklı

Tarîkat ehlidir anıñ kamusı şûh-meşrebdır

Gelirler bezm-i 'uşşâka olur ahebâb Urusçuklı

Cesârî münşe'ât-ı tab'ıma 'âlem pesend eyler

Baňa öğretti nazm ile hezâr elkâb Urusçuklı

Cesârî (Akkuş, 2010: 1091-1092)

1.2.31. Sakız

Ege Denizi'nin büyük adalarından biri olan Sakız'ın, bir yerleşim yeri olarak tarihi Tunç Çağı'na kadar uzanmaktadır. Kaynaklarda eski adı Chios/Khios, Chio/Scio, Khio şekillerinde geçen ada, “Hac yolu üzerinde bulunması, buradaki idarenin zayıflaması, halkın hoşnutsuzluğu, zaman zaman korsan yatağı hâline gelmesi, bilhassa Malta şövalyelerine Osmanlı donanması hakkında bilgi verildiğinin öğrenilmesi, verginin düzenli biçimde ödenmemesi” (Örenç, 2009: 6) gibi nedenlerle 1566 yılında Piyale Paşa tarafından Osmanlı hâkimiyetine altına alınmıştır. Ticareti ve esir pazarı ile meşhurdur. Sakız, “aynı zamanda en iyi cinsi burada yetiştirilen, ispirotlu içki ve tatlı imalinde kullanılan, tıpta ve hoş kokusu sebebiyle özellikle yerli halkın ağızda çiğnediği maddenin adı” (Örenç, 2009: 6) olup buna “mastaki/mastika” denilmiş; adanın, ismini bu maddeden aldığı düşünülmüştür. Sakız'ın gülü ve şarabı da meşhurdur.

İzzet, aşağıdaki beyitlerinin ikisinde de Sakız ile esirlik/kölelik arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. İlk beyitteki “levend” ve ikinci beyitte geçen “kalyoncu” kelimeleri ile şair, Sakız adasından esir edilenlerin denizciler eliyle payitahta ulaştırıldığına da değinmektedir:

Olmuş esîr bir kıza kendi esîr edip

Sakız cezîresindendir ol şeh-levend-i nâz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 452)

Muğ-beççegâı çekdi o kalyoncu dilberi

Varmış cezîre-i Sakızın tâ verâsına

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 605)

Bir başka beytinde henüz açılmamış gül tomurcuğunu meşhur Sakız gülünün örtülü kız kardeşi olarak tasavvur eden İzzet, diğer yandan da Sakız gülünün açılıp saçılması ile bilindiğini ima etmektedir:

Gonçe Sakız gülünin duhter-i mestûresdir

Görmedi bâğda bir bûlbûl-i şeydâ etegin

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 563)

Nûrî, yanakları sakız gülünden daha beyaz ve daha kırmızı olan bir güzelden bahsettiği beytinde Sakız bağında yetişen turunç meyvesinden de söz etmektedir:

Ruhları Sakız gülünden hem beyâz hem kırmızı

Añdırır pistânçe-i nârenci bâğ-ı Sâkızı

Nûrî (Yılmaz, 2010: 189)

Vâsıf, nazik gül yaprağı gibi olan sevgilisinden bahsettiği şarkısının aşağıdaki bentlerinde muhatabının kokusu ile Sakız gülünün güzel kokusu arasında benzerlik ilişkisi kurmaktadır. Sevgilinin kokusunun güzellik bakımından Sakız gülü ile eşdeğer görülmesi, bu gülün çok güzel bir kokuya sahip olduğunun işaretidir:

Gel ey gül-berg-i nâzik-hû

Saña nisbet gül-i hod-rû

Ruhuñ ey gonca-i gül-rû

Gül-i Sakız gibi hoş-bû

Saňa ayva güli şalvar

Yaraşır ey gül-i bî-hâr

Bulunmaz sende bir hâl var

Gül-i Sakız gibi hoş-bû

Vâsıf (Gürel, t.y.: 488)

Başka bir şarkısında Vâsıf, gönlünü çalan güzel sevgilisini Sakız gülüne benzetmektedir. Bu benzerlik ilişkisi de söz konusu gülün taravet bakımından ne kadar güzel bir görünüşe sahip olduğuna delalet etmektedir:

Bir gül-i zibânın oldum mâ'ili

Reng-i la'li mest ider câm-ı müli

Bağlanıp oldum esîr-i kâküli

Gönlümi bend etdi bir Sakız güli

Meyl edip bir kerre ol nev-res güle

Nâleler nevbet verir mi bülbüle

N'ola düşmezse elimden sünbüle

Gönlümi bend etdi bir Sakız güli

Vâsıf (Gürel, t.y.: 500)

1.2.32. Selânik

Selânik, MÖ 316 yılında Makedon Kralı (Diadok) Kassander tarafından karısı Thessalonike'nin adına kurulmuş; ismini de adına kurulduğu kişiden almıştır. Kimi kaynaklarda "İstanbul'un bir parçası" yahut "şehirlerin anası" olarak nitelenen şehir, 20. yüzyılın başlarına kadar kozmopolit yapısı ile dikkat çekmektedir. Selânik, II. Murad döneminde Osmanlı idaresine girmiştir. Osmanlı hâkimiyetinde sakin geçen ilk iki yüzyıldan sonra Selânik'te toplumu geren ve asayiş bozan karışıklıklar da meydana gelmiştir. Tuna üzerindeki Rusçuk ile 19. yüzyılda imparatorluğun en modern şehri (Kiiel,

2009: 352-355) konumunda bulunan Selânik'te birçok şair, edip, devlet adamı, mutasavvıf, âlim yetişmiş ve bu bakımdan şehir imparatorluğun önemli kültür merkezlerinden biri olmuştur.

Selânik'ten de bahsettiği manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Cesârî, güzelliği dolayısıyla arzu edilen bir yer olan şehrin bir Akdeniz semti, başka şehirlerle mukayese edilemeyecek kadar güzel, alışveriş ve ticaret merkezi, eşi benzeri bulunmayan bir sığınma yeri olduğunu vurgulamaktadır. Selânik derviş yaratılışlı olan güzellerinin her söylenen şeye uyumlu bir tavır sergilediklerine de değinen Cesârî; âşıkların, sevdiklerinin beline bir şal gibi dolanabildiği Selânik'te güzellerin dikbaşı olmadığı için sevildiğini ve bu şehirde yoldan azmışların bulunmayacağını dile getirmektedir:

Hele matlûb olunan Akdeñiz semtidir

Bulamaz şehir-i Selânik idüğün ol âgâh

Fırsat el virse biz ol iskeleye işler idik

Orayı gayra kıyâs eylemek olmaz billâh

Anda alış veriş olur o ticâret yeridir

Görmemiş çeşm-i felek aña bedel cây-ı penâh

Tab'-ı dervîşmiş anda güzelün çoğı dilâ

Her ne dirseñ söze uyar saña dir eyvallâh

Hele 'âşık pûşîveş ince miyâna sarılır

Bulunur giymege anda kimine hoşça külâh

...

Sevilir hûblar ol yirde degildir ser-keş

Olamaz şehir-i Selânikde sipâh-ı gümrâh

Cesârî (Akkuş, 2010: 1041-1042)

1.2.33. Sinop

Bir kale-şehir olarak kurulmuş ve liman şehri konumunda bulunmuş olan Sinop'un eski adı Yunanca Sinopolli'dir. Bir yerleşim yeri olarak tarihi MÖ 5500'lü yıllara kadar uzanmaktadır. Osmanlı kaynaklarında adı Sinâb yahut Sinûb şeklinde geçen şehir, Fatih Sultan Mehmed döneminde 1461 yılında Osmanlı hâkimiyeti altına alınmıştır. Osmanlı idaresinde Karadeniz'de önemli bir üs hâline gelen Sinop, Galata ve Gelibolu tersanelerinden sonra deniz savaşları sırasında faaliyete geçirilen tersanesi ile ön plana çıkmıştır (Öz, 2009: 252-253). Uzun bir müddet ticaret şehri olma hüviyetini muhafaza eden Sinop'un, 19. yüzyılda Samsun limanının önem kazanmasıyla ticaret potansiyeli zayıflamış ve kereste ile meyve ihracatı yapan bir liman derekesinde kalmıştır.

Aşağıdaki gazelinden bir dönem Sinop'ta bulunduğu anlaşılan Hâmid, şehirden ayrılırken hissettiği duyguları terennüm ettiği manzumesinde Sinop'un bağındaki bülbüle ve gül bahçesindeki goncaya “Allah’a ısmarladık” diyerek sözlerine başlamaktadır. Rızık (iş) sebebiyle şehirden ayrılmak zorunda kaldığını söyleyen şair, nimetlerini çok yiyip iltifatını ziyadesiyle gördüğü Sinop'un cana can katan güzelliklerinin dilde ve gönülde yer edindiğini belirtmektedir. Allah'a Sinop halkını bütün afet ve belalardan muhafaza etmesi için dua ettikten sonra Cesârî, Sinop'taki dostlarına da kendisini gönüllerinden çıkarmamaları ricasında bulunmaktadır:

El-vedâ‘ ey ‘andelîb-i bâğ-ı Sinob el-vedâ‘

El-vedâ‘ ey gonce-i gülzâr-ı Sinob el-vedâ‘

Âb u dâne atdı sûy-ı hâk-i pâkinden bizi

Sen de atma bizleri yâbâna Sinob el-vedâ‘

Çok yedik ni‘metleriñ bisyâr gördük iltifât

Kaldı dilde zevk-i rûh-efzâ-yı Sinob el-vedâ‘

Cümle âfât u belâdan cümle düşmenden müdâm

Hıfz ede Rabbim sizi ey halk-ı Sinob el-vedâ‘

Siz de Hâmid tek gönüllerden çıkarmañ bir zamân

El-vedâ‘ ey zümre-i ahhâb-ı Sinop el-vedâ‘

Hâmid (Fidan, 2021: 364)

Cesârî, murabba nazım şekliyle yazdığı manzumesinde Sinop şehri ile kalesini tasvir etmektedir. İskeleli bir liman kenti olan Sinop’ta gece gündüz çalışan marangozların gemi ile kalyon yaptıkları bir tersanenin bulunduğunu ifade ettikten sonra Cesârî, kalenin de dört bir yanı burç ve hisarla çevrili sarp bir yerde olduğuna değinmektedir. Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilen ve adını I. Alaeddin Keykubat’tan alan Alaaddin Camii’nin de Sinop’ta hâlâ ayakta durduğunu belirten şair, caminin kimi için ibadetgâh kimine de dergâh hüviyetinde olduğunu dile getirmektedir. Abdest almak için şehrin birçok akarsuyu bulunduğundan bahseden Cesârî, Sinop’ta bulunan Seyyid Bilal Türbesi’ni de ziyaret etmek gerektiğine dikkat çekmektedir. Şaire göre Sinop, gönle ferahlık veren birçok yeri olduğu gibi boyu göğsü kadar uzanan serviler ile nihayetsiz zeytin ve incir ağaçlarının yer aldığı güzel bir yerde kurulmuştur:

İskeledir pâdişâhıñ anda ters-hânesi var

Rûz u şeb turmaz marangozlar gemi kalyon yapar

Dîvler kurmuş binâsın dört yanı burc u hisâr

Şöyle sarp adaya düşmüşdür Sinâbıñ kal‘ası

Câmi‘-i Sultân ‘Alâ’eddîn anda câh olur

‘Ârif-i billâh olan zâta ‘ibâdetgâh olur

Minber ü mihrâbı hâcet ehline dergâh olur

Maksad-ı a‘lâya düşmüşdür Sinâbıñ kal‘ası

Mâ‘-i âb-dest için ol yirde akar âb-ı zülâl

Üç yüz altmış altı ırmak cümlesi bulmuş kemâl

Türbesin eyle ziyâret andadır Seyyid Bilâl

Ravza-i ‘uzmâya düşmüşdür Sinâbıñ kal‘ası

Ey Cesârî anda mevcûddur makâm-ı dil-güşâ

Serviler eflâke ser çekmiş durur kaddi ‘ulâ

Zeytûn incîr ağacınıñ seyrin eyle bî-nihâ

Hoş-zemîn-i mâye düşmüşdür Sinâbıñ kal‘ası

Cesârî (Akkuş, 2010: 1429)

1.2.34. Şumnu

Şumnu platosunda yer alan Bokluca (Projna) çayının iki yakasında kurulmuş olan şehir, Bulgaristan’ın en eski yerleşim yerlerinden biridir. Eski kaynaklarda Sumen yahut Simeonis şeklinde adlandırılan Şumnu, 1388-1389 yılında Osmanlı idaresine girmiştir. Haçlı ordusu tarafından 1444 yılında ele geçirilip tamamen yok edilmiştir. Bu yıkımdan sonra şehir, 16. yüzyılda Bokluca çayının dar vadilerinde yeniden gelişmeye başlamıştır. Şumnu, 17. ve 18. yüzyıl boyunca da demografik ve iktisadi gelişimini sürdürmüş ve hatta 18. yüzyılda büyük bir Müslüman merkezi hâline gelmiştir. Yine 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meydana gelen ve aralıklarla 19. yüzyılın son çeyreğine kadar süren Osmanlı-Rus savaşlarında Şumnu, Osmanlı’nın askerî üssü olmuştur. Şumnu, 18. ve 19. yüzyıllarda tasavvufi yaşamın hareketli bir merkezi olup Bektaşî, Celvetî, Cerrâhî, Kâdiri, Nakşibendî ve Rifâî tarikatlarının yayılma sahası hüviyetindedir (Kiel, 2010: 227-229).

Şumnu methiyesi olarak kaleme aldığı murabba şeklindeki manzumesinde Cesârî, Şumnu’nun çeşmeleri ile her taraftan çağlayıp akan ırmaklarının pek çok, havası ile suyunun ılıman ve ferahlatıcı, seher vaktinde rüzgârı latif esen çok güzel bir yer olduğuna değinerek övgüsüne başlamaktadır. Baktıkça insanı kendinden geçiren gül yanaklı, ruha gıda olan tatlı sözleriyle nazlı ve işveli güzelleri uğrunda âşıklar can ile başlarından geçerler. Devlet adamları ve seçkinlerinin gül yüzlü saki elinden içki içmeye meyilli olduğunu söyleyen Cesârî, şehirde zevküsefa yapılabilecek çok mesire yeri bulunduğuna değindikten sonra Şumnu’nun bahçe ve meyveleriyle cennetten bir köşe gibi olduğunu dile getirmektedir. Yaşlı genç herkesin muhabbet ehli olduğu Şumnu, çok değerli ve eşi benzeri bulunmayan bir yer olup güzel bir yerde kurulmuştur. Son olarak Cesârî, Şumnu’nun güzel niteliklerinin binde biri bile olmayan bu yazdıklarını şehir halkının mazur görmesini temenni ederek methiyesine son vermektedir:

Çokdur ey dil her tarafda çeşme-sârı Şumlunuñ

Çağlayıp akar firâvân cûy-bârı Şumlunuñ
Dil-güşâ a‘lâ mekân âb u hevâsı mu‘tedil
Hoş eser vakt-i seherde rûzigârı Şumlunuñ

Vâkıf olduk anda biz bir nice sırr-ı mübheme
Cezbe-i hâlet virir bakdıkça hûbı âdeme
‘Andelîb efgân ider vakt-i seher gonca-feme
Açılır elvân elvân gül-‘izârı Şumlunuñ

Bulunur ba‘zı mahalde dilber-i şîrîn-edâ
Lebleri şekker misâli sözleri rûha gıdâ
‘Âşık olan vaslına cân u serin eyler fedâ
Hoş söyler nâz-perver şîve-kârı Şumlunuñ

‘İşrete mâ’ildir anda hep ricâl ile kibâr
Sâkî-i gül-çehre rindân ehline sâgar sunar
İtmege ahkâm-ı zevki çok mesîre yiri var
Bâğ-ı cennetden nişândır bakçe bârı Şumlunuñ

Nice vasf itmez anı dilde gürûh-ı ‘âşıkân
Hep muhabbet ehlidir anda olan pîr ü civân
Gezdigim yirlerde yokdur öyle bir ‘âlî-mekân
Hoş-zemîn üzre kurulmuşdur diyârı Şumlunuñ
...

Biñde bir vasfı degildir Şumlunuñ işbu kelâm
Bu kadar ma‘zûr tutsun nutk u şi‘rim hâss u ‘âmm

Gûn-a-gûn olur yazılsa dilde nazm-ı intizâm

Hîç tükenmez bu beyânı ey Cesârî Şumlunuñ

Cesârî (Akkuş, 2010: 1271-1272)

Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatinden dönerken Şumnu'ya uğrayacağı söylentisi üzerine tanzim ettiği kasidesinin aşağıdaki beytinde Nevres, Şumnu'yu bahtı yar ve ikbali yaver; dönen feleklerle aynı yücelikte bir şehir olarak tasvir etmektedir:

Ne bahtı yâr imiş ikbâli yâvermişsin ey Şumnu

Ki teşrîfiyle kadriñ hem-firâz-ı çarh-ı gerdândır

Nevres (Kaya, 2020: 62)

Başka bir manzumesinde Nevres; Hocend ve Kokand görünüşünü seyretmek, Amu[derya] suyundan tatmak, Taşkent havasını teneffüs etmek ve Kırım dilberlerinin âdeta bir Tatar şehrine çevirdiği Şumnu'nun Buhara tarzını temaşa etmek isteyenleri Şumnu'ya davet etmektedir. Şair, Şumnu'nun bir Türk iline dönüşmüş olduğuna vurgu yapmaktadır:

Şumnu'da evzâ'-ı Kokand u Hocendi gel de gör

Âb-ı Âmûy ü hevâ-yı Taşkendi gel de gör

Rûm ilin Tâtâr ili etmiş Kırım dilberleri

Şumnu'da tarz-ı Buhârâyı efendi gel de gör

Nevres (Kaya, 2020: 228)

Diğer bir şiirinde Nevres'in, mecburiyetler sebebiyle Şumnu'ya gitmek zorunda kaldığı ve bu durumdan pek mutlu olmadığı anlaşılmaktadır. Nihayetinde orası da vatandır diyerek şehre karşı gönülsüz bir tavır sergileyen Nevres, Şumnu'nun baharını "köhne" olarak nitelemektedir. Karamsar bir ruh hâliyle yazdığı şiirinde şair, ikinci beyitte muhtemelen kendini bu şehirde içkiye vereceğini ima etmektedir. Üçüncü beyitte rast geleceği bir su kaynağına çene çukuru diyerek göz dikeceğini söyleyen Nevres, burada şehrin güzel ve güzellik mefhumları bakımından yoksun kaldığına işaret etmektedir. Bağdat'ı yâd ederek ağlayıp gezeceğinden bahseden şair, son beyitte Şumnu'nun suyunun hazmedilmesi zor ve acı olduğuna da vurgu yapmaktadır:

Yüz çevirdik yine Şumnuya vatandır diyerek

Özledik köhne bahârını çemendir diyerek

Çekeriz nâzını her vechile duht-ı reziniñ

Ayağın bûs ederiz berg-i semendir diyerek

Kangı ser-çeşmesine râst gelirsek min-ba‘d

Dikeriz çeşmimizi çâh-ı zekandır diyerek

Yâd-ı Bağdâd ile ağlar gezeriz geşt ederiz

Yüce balkanlarını reb‘ ü dimendir diyerek

Nâ-güvâr olsa dahi âb-ı revânı Nevres

Ederiz nûş anı sahbâ-yı kühendir diyerek

Nevres (Kaya, 2020: 273)

Kıta formunda kaleme aldığı aşağıdaki şiirinde Nevres, Şumnu’nun kışı ve soğuşundan bahsetmektedir. Şehrin soğuşunun şiddetini bir arslanın ceylana saldırması mesabesinde gören şair, bu soğukta cehennem nefes alsa ateşinin buz kesileceğini iddia etmektedir. Güneşin dahi bir buz topuna dönerek fayda etmediği bu şiddetli soğuk şairi de deyim yerindeyse canından bezdirmiştir:

Şumnunuñ şiddet-i sermâsı buña nisbetle

Aña beñzer ki bir âhûya hücûm eyleye şîr

Şiddet-i berdi o merkezde ki yah-beste olur

Bir nefes karşulasa anı eger nâr-ı sa‘îr

Kurs-ı yah-pâre gibi hiss olunurdı şemsiñ

Şiddet-i berdden etmezdi ziyâsı te'sîr

Nevres (Kaya, 2020: 403)

Şumnu ile Bağdat'ın kışını mukayese ettiği kıtasında da Nevres, Bağdat'ta kışın söğüt ağacının gölgesine/altına girmeye bile lüzum görmezken Şumnu'da karakışın şiddetli soğuğu yüzünden neredeyse ateş ocağının içine girme derecesine geldiğini dile getirmektedir:

Nevres tenezzül etmez iken vakt-i sayfa

Bağdâd ilinde sâye-i bîdiñ otağına

Şumnuda şiddet-i eser-i zemherîrden

Şimdi dehâlet eyleriz âteş ocağına

Nevres (Kaya, 2020: 421)

Şumnu'nun şiddetli kışının şairlik yeteneği ile kalemini dondurduğundan bahsettiği aşağıdaki kıtasında ise yazı kâğıdı soğuğa dayanamadığı için şehrin dondurucu havası hakkında daha fazla bir şey yazamadığını söyleyen Nevres, Şumnu'nun soğuktan şiir yazamayacak hâle geldiğini belirtmektedir:

Şumnunuñ şiddet-i şitâsından

Müncemid tab' u müncemid hâme

Bardini serd ederdim olsa eger

Mütehammil sahîfe-i nâme

Nevres (Kaya, 2020: 422)

Bir müfredinde de Nevres, denizden ıslananların yağmurdan korkmayacağını söyleyenlere “Şumnu'ya gelsinler de görsünler” diyerek cevap vermekte ve Şumnu'nun yağmurlarının da şiddetli olduğuna değinmektedir:

Deñizde ıslanan pervâ-yı bârân eylemez derler

Diyenler bu sözü Şumnuya gelsinler de görsünler

Nevres (Kaya, 2020: 424)

Hamîd, H 1232/M 1816-1817 yılında Şumnu âyanı olan Çavuşoğlu Hasan Bey'in âyanlıktan azledilerek yerine hayırsız ve cahil kimselerin tayin edilmesi münasebetiyle kaleme aldığı şiirini âdeta bir Şumnu mersiyesi olarak tanzim etmiştir. İlk bentte şair, kâmil insanların terk ettiği şehrin; çakal, cahil, köylü ve dağ ayısı olarak tavsif ettiği âyanların elinde kaldığına yakınmaktadır. Hamîd'e göre eski hanedanları, beyleri, ağaları, yüksek yaradılışlı yöneticileri vb. nitelikli devlet adamı kalmayan Şumnu, yırtıcı hayvanlara benzeyenlerin hükmüne girmiştir. Önceden beldeler içinde adı gül bahçesi ve mamur bir yer olarak anılan Şumnu, şimdi hazan rüzgârlarının berbat ettiği, bülbül yuvalarına kargaların oturduğu bir harabeye dönmüştür. Şumnu'nun ezelden beri - muhtemelen adındaki "şum" hecesinden dolayı- uğursuzlukla şöhret bulduğundan da bahseden Hamîd, burada muhabbet ehli ve eski zevkli sohbetlerin kalmadığını ifade ettikten sonra arslan ormanı vasfını haiz yerin tilki yatağına döndüğünü belirtmektedir. Şiirinin son bendinde Şumnu'ya olan kızgınlığını dile getiren Hamîd; şehrin merhametsiz, vefasız, zalim, fena bir yer ve hanedanın (Osmanlı'nın) başına büyük bir bela olduğuna değinerek Çavuşoğlu Hasan Bey'i terk ettiği için ona lanet etmektedir:

Saña etsem su'âl etrâke kalmışsın sen ey Şumnu

'Acep bilmem ne hâl etrâke kalmışsın sen ey Şumnu

Çıkup ehl-i kemâl etrâke kalmışsın sen ey Şumnu

Saña deyr-i muhâl etrâke kalmışsın sen ey Şumnu

Deliorman misâl etrâke kalmışsın sen ey Şumnu

Hayıf misl-i çakal etrâke kalmışsın sen ey Şumnu

Çünîn dübb-i cibâl etrâke kalmışsın sen ey Şumnu

Kanı n'oldı seniñ bunca kadîmî hânedânânıñ

Nic'oldı begleriñ ağalarıñ vâlâ-nejâdânıñ

Dolupdur heft kişver hânedân ile seniñ şânıñ

'Acep fehm etmeyip mikdârını insân u hayvânıñ

Niçin verdiñ sibâ'a meskeniñ miskîn cîrânıñ

Hayıf misl-i çakal etrâke kalmışsın sen ey Şumnu

Çünîn dübb-i cibâl etrâke kalmıssın sen ey Şumnı

Bilâd içinde nâmıñ yâd olurdı gülşen ü âbâd

Hezârân güllerine eyler iken rûz u şeb feryâd

Gelip bâd-ı hazân ezhâr-ı bergiñ eyledi berbâd

Budur erbâb-ı ‘irfâna egerçi bir ‘azîm irşâd

Kıla zâğ-ı siyehler âşiyân-ı bülbüle ik‘âd

Hayıf misl-i çakal Etrâke kalmıssın sen ey Şumnı

Çünîn dübb-i cibâl Etrâke kalmıssın sen ey Şumnı

...

Ezelden şöhretiñde vardı şûmiyyet ‘ayân oldu

Sezâ esmâ müsemmâ cümle ‘indiñde beyân oldu

Kanı sende olan ehl-i muhabbetler nihân oldu

Derûnuñda edilen zevk-i sohbetler yalan oldu

‘Aceb kim mîşegâh-ı şîr rûbâha mekân oldu

Hayıf misl-i çakal Etrâke kalmıssın sen ey Şumnı

Çünîn dübb-i cibâl Etrâke kalmıssın sen ey Şumnı

Felek gibi niçün kim bî-terahhum bî-vefâ olduñ

İyi mi oldu zann etdiñ be hey zâlim fenâ olduñ

Serinde hânedânıñ sen de bir a‘zam belâ olduñ

Hasan Beg gibi zâtı terk edip terk-âşinâ olduñ

Hamîdden la‘net ü nefrine anıñ-çün sezâ olduñ

Hayıf misl-i çakal Etrâke kalmıssın sen ey Şumnı

Çünîn dübb-i cibâl Etrâke kalmıssın sen ey Şumnı

Hamîd (Yavuz, 2019: 259-260)

1.2.35. Tanta

Tanta, Mısır'ın kuzeyinde bir şehir olup daha çok “Kuzey Afrika ve Mısır'ın en büyük velîsi olarak kabul edilen mutasavvıf, Bedevîyye tarikatının kurucusu” (Kara, 1989: 47) Ahmed el-Bedevî ile meşhur olmuştur. Ayrıca Sultan Kayıtbay döneminde Ahmed el-Bedevî adına kurulan Ahmediyye Medresesi'nde gerek Memlûkler gerekse Osmanlılar devrinde birçok âlim yetişmiştir (Kara, 1989: 48).

Şükrî, Tanta hakkındaki manzumesine şehrin Mısır'a iki menzil (iki günlük yol) mesafede bulunduğunu ve meşhur âlim, mutasavvıf Seyyid Ahmed Bedevî'nin burada mekân tuttuğunu yahut türbesinin Tanta'da olduğunu belirterek başlamaktadır. Şaban ayının beşinde ve çarşamba günü batıdan gelen ziyaretçilerin çokluğunu belirtmek için Şükrî, hiçbir velinin makamında böyle bir kalabalık görmediğini söylemektedir. Buna mukabil kalabalıkta erkek ve kadınların birbirine karıştığını, boynu uzun (haddi aşan) kızlar ile tatlı sözlü sazandelerin çarşıda raks ederek dini harap ettiklerini söyleyen Şükrî, doğu ve batının bütün güzellerinin burada toplandıklarından da bahsetmektedir:

Tanta şehrine erişdim iki menzil Mısra râh

Anda dutmuşdur makâm ol Seyyid Ahmed Bed(e)vî şâh

Hikmetullâh ol gün aña geldi züvvâr garbdan

Ol beşinde şehir-i şa'bân erbi'â günü refâh

Görmedim cümle makâm-ı evliyâda böyle cem'

'Ar'ar-ı şimşâdlar âgâz ederler âh u vâh

Biñ ayak bir barmak üzre mâh-tal'atlar beher

Lîk er 'avratla karışmış ağavât u sipâh

Duhter-i gerden-dırâz şîrîn-sühan sâzendeler

Raks eder çârşûda gâyet dîni eylerler tebâh

Şark u garbîñ cümle mahbûbı olur cem‘ anda kim

Neş’e-i dîdâr-ı Yûsuf anda elgin fî‘l-i fâh

Hayf bu iklimde gâyet dîn za‘îf olmuş dirîğ

Mısr tek dârü’s-selâm böyle gılâle bî-hayâ(h)

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 421)

1.2.36. Tırnova

Bulgaristan’ın kuzeydoğusunda ve Yantra suyunun yamaçlarında kurulmuş bir şehir olan Tırnova’nın tarihi Roma dönemine kadar uzanmaktadır. Osmanlı devrinde (1393-1878) Niğbolu sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Tırnova, 17. ve 18. yüzyıllarda kalabalık bir Müslüman Türk nüfusuna sahiptir. Şehir, 19. yüzyılda büyük bir hızla gelişerek önemli bir refah seviyesine ulaşmıştır (Kiel, 2012: 118-119, 121).

Hamîd, “*Der-Medh-i Tırnova*” başlıklı gazelinde Tırnova’nın güzelliklerinden söz etmektedir. Şair, Tırnova’nın gül bahçesinde menekşe, lale ve gülleri açılmış gören gönül bülbülünün burayı mesken tuttuğunu söyledikten sonra şehrin; etrafı bağ, bahçe ve akarsularla çevrili ferahlık, sevinç ve huzur veren bir yer olduğuna değinmektedir. Zarifleri ve şairleri çok olan Tırnova’nın muhabbet ehli olan ahalisi de kadını ve erkeği ile gam ölüsünün kalbine taze can bağışlayan üstün nitelikli insanlardır. Güzel ve düzgün söz söyleyenleri, âlimleri, salihleri çok olan Tırnova’nın madenleri ilim ve marifet gevherleriyle doludur. Meyhaneye nazlanarak gelen sâkînin sunduğu Tırnova küpündeki şarabı içen rintlerin başka bir keyif aldığından bahseden Hamîd, şehrin güzellerinin de gül tenli, servi boylu ve gonca dudaklı olduğunu belirtmektedir:

Yine bülbül-i dile oldı lâne-i zîb-i mesken-i Tırnova

Göricek şüküfte menefşe lâle vü verd-i gülşen-i Tırnova

Edip etrâfîñi ihâta bâğ ile bâğçe cûy-ı revân kamu

Ferah u sürûr u safâ verir dile seyr-i emken-i Tırnova

Zurefâsı çok şu‘arâsı çok heme ehl-i ülfet ahâlîsi

Yeñi cân verir dil-i mürde-i gama şevher ü zen-i Tırnova

Zurefâsı çok fusahâsı çok ‘ulemâsı çok sulehâsı çok

Dolu dürr ü gevher-i ‘ilm ü ma‘rifetle ma‘den-i Tırnova

Gele bezm-i mey-kedeye kirişme ile bu sâkî-i hûb-mest

Vire rind-i ‘ârife keyf-i dîgeri bâde-i den-i Tırnova

Tutulup gönül kuşu dâm-ı zülfe o dâne-hâl-i ruhuñ görüp

Leb-i gonce bir kad-i servi dilber-i şûh-ı gül-ten-i Tırnova

Yakasın kolay idemez halâs meger eyleye o şeh-i cefâ

Geçer ise dest-i Hamîde lutf ile vasl-ı dâmen-i Tırnova

Hamîd (Yavuz, 2019: 261)

1.2.37. Urfa

“Kutsal şehir”, “peygamberler şehri” gibi ünvanlarla da anılan Urfa, halk söylentilerinde Hz. İbrahim ve Nemrûd hikâyelerine konu olan ve Nemrûd tarafından kurulduğuna inanılan kadim bir şehirdir. Asur, Med, Pers, Makedonya ve Roma hâkimiyetine giren Urfa, Roma İmparatorluğu’nun Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmasıyla Doğu Roma sınırları içerisinde kalmıştır. Hz. Ömer zamanında İyâz b. Ganm tarafından 639 yılında fethedilen şehir, 1517 yılında Osmanlı idaresine geçmiştir. Ruha adıyla Osmanlı sancağı statüsünde Diyarbekir eyaletine bağlanan Urfa, 16. yüzyılın sonlarında Celali isyanlarından etkilenmiş; 17. ve 18. yüzyıllarda ise ufak çaplı sosyal olaylar dışında büyük bir vukuat yaşamamıştır. 19. yüzyılda da kısa süreliğine Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın oğlu İbrahim Paşa’nın kontrolüne giren Urfa (Turan, 2010: 336-338), bir ticaret merkezi olarak asırlar boyunca ehemmiyetini muhafaza etmiştir.

Bir seyyah gibi şehir şehir gezdiğini belirttiği manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Şükrî, Allah’ın zevküsefa ihsan ettiği Urfa’ya yolunun düştüğünü söyledikten sonra

Kerkük gibi burada da insanların birbirleriyle sürekli mücadele içinde olduklarını ve şehrin, Allah'ın güzellik bahsettiği bir yer olduğunu şöyle dile getirmektedir:

Ey dirîğâ bir 'aceb seyyâh oldum der-be-der

Şehrden şehre vilâyetden ırak u havl be-ser

Urfayâ geldim kerem kılmış Hudâ zevk ü safâ

Lîk Kerkük gibi her dem ceng ederler yek-diger

Hüsn ü ân bahş eylemiş bârî te'âlâ şek degil

Şâma vermiş nısfını hem Urfada rub'ı kadar

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 206)

Urfa'nın sağlam bir kale gibi olan Siverek şehrinde bulunduğundan bahsettiği başka bir şiirinde ise Şükrî, burada birkaç gün istirahat ettiğini ve dostlarıyla beraber gezinti yaptıklarını dile getirerek söze başlamaktadır. Şehirde gezerken temiz ve mübarek bir yere varan Şükrî, bir mağara içinde yedi meyyit (Ashâb-ı Kehf) gördüğünden söz etmektedir. Tabut içinde yatan bu ölüler nur gibidir ve sanki yeni uyumuş gibi saçları sakalları gayet müzeyyendir. Bedenleri yeşil örtülerle örtülmüş olan bu meyyitlerden birinin örtüsünü kaldırıp selam veren Şükrî'nin vücudu hazan yaprağı gibi titremiştir. Selam verdiği kişinin heybetinden zerre takati kalmayıp sanki ruhunu teslim etmişçesine bitap düştüğünü belirten şair, yanındaki arkadaşlarının da gördükleri karşısında kendilerinden geçip dilsiz kaldıklarını ifade etmektedir. İlaveten Şükrî, Hoca Darîr İşkalânî ve Müseyyeb Gazi'nin makamlarını da H 1231/M 1815-1816 yılında hacca giderken ziyaret ettiğini kaydetmektedir:

Düşdi takdîren yolum bir şehir üzre nâ-gehân

Siverek derler efendim kal'a-i muhkem 'ayân

Kaç gün andaistirâhat eyledim kıldım karâr

'Azm-i seyrân eyledik birkaç muhibb ü sâdıkân

Geldi râhım bir mübârek buk‘a-i pâkîze
Bir mağâra gördüm anda yeddi meyyit bî-gümân

Tâbût içre hâliyâ yatar mübârek cism-i nûr
Saç u sakalı müzeyyen sanki_uyumuşlar hemân

Hâliyâ câyında sâkin cümle endâmân-ı pâk
Yaşıl örtülerle örtülmüş dururlar pâk-i cân

Perdeyi açdım yüzünden ekberîn verdim selâm
Ditredi cümle vücûdum nice kim ditrer hazân

Heybetinden kalmadı bir zerre tâkat bende gör
Sanki uçdı bu kafesden murg-i rûh ender-zamân

Kaldım anda kend’özümde bî-haber mevtâ gibi
Hem refikler kaldı cümle anda hayrân bî-zebân

Târîhin gördüm iki yüz birde olmuşlar şehîd
Kal‘a-i zerrîn kadehde sâkin olmuşlar bidân

Hoca Darîr İşkalânî nâm-ı ekber şâhidiñ
Şâh Müseyyeble gazâ kılmış ber-â-ber ey civân

Şükriyâ târîh otuz birde ziyâret eyledim
Siverek şehrinde ben hacca giderken nâ-tüvân

1.2.38. Üsküp

Vardar Nehri'nin iki yakasında yer alan şehir, Kosova-Priştine, Selânik, Ege Denizi, Niş, Belgrat, Sofya ve İstanbul'a bağlanan yollar üzerinde önemli bir güzergâhta bulunmaktadır. Yerleşim tarihi Roma dönemine kadar uzanan Üsküp, Batılı müverrihlere göre 1392 yılında Osmanlı idaresine girmiştir. Kısa zamanda Osmanlı'nın önemli uç şehirlerinden biri hâline gelen şehir, Osmanlı tarihçisi Kemalpaşazâde tarafından cennet bahçesi ve Rumeli'nin Bursa'sı olarak anılmıştır. Bir ticaret merkezi olarak 17. ve 18. yüzyıllarda ciddi bir gelişme göstermiştir. Üsküp, bilhassa 19. yüzyılda açılan Belgrat-Selânik demir yolu hattı üzerinde yer alması sayesinde dikkat çekici bir ticaret potansiyeline sahip olmuştur (İnbaşı, 2012: 377-380). Üsküp, Osmanlı tarihi, mimarisi, kültürü, edebiyatı vb. pek çok bakımdan çok önemli bir yere sahip ve kaynaklarda övgüyle bahsedilen güzel bir şehirdir.

Sihhatname türünde kaleme aldığı mesnevisinin aşağıdaki beyitlerinde Şeref Hanım, Üsküp'te sıtma hastalığına yakalanan muhatabının kendisine gönderdiği mektupta Üsküp'ün şaşırtıcı durumu hakkında söylediklerine cevaben taşra ile İstanbul'u ve taşra halkı ile İstanbul halkını mukayese etmektedir. Şair, bir hayvan ile insan arasındaki münasebet nasılsa bir taşralı ile İstanbullu arasındaki yakınlığın da ancak o kadar olabileceğini söyledikten sonra Üsküp'te bulunan kişiye -İstanbul'dan taşra bulunması nedeniyle- acıdığını da dile getirmektedir:

Eylemişsiñ baña ey tab'-ı zarîf

Üskübüñ tavr-ı 'acîbiñ ta'rîf

Zevkime gitdi okurken ammâ

Acıdım gâyet ile soñra saña

Nic'olur anlar ile ünsiyyet

İtmez insân ile hayvân ülfet

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 488)

Cesârî, murabba formunda kaleme aldığı Üsküp methiyesine şehrin, bakana seyir zevki verdiği, halkının muhabbet ehli ve insanların mert olduğu hususiyetlerini ifade ederek başlamaktadır. Vardar suyu gibi meşhur bir çağlayan ırmağı, cennet gibi bahçe ve bağları yanında her tarafında yer alan mesire alanları ile Üsküp çok güzel bir gezinti mekânıdır. Marifet gösterip itibar sahibi olmuş hüner ehli sayısız esnafı ve şehirde metfun keramet sahibi pek çok evliyası ile meşhur olan Üsküp aynı zamanda talep edilen her metanın bulunduğu dükkânlarla dolu bir ticaret şehridir:

Hoşdur ey dil yek nazar seyrânı Üsküp şehriniñ

Hep muhabbet ehlidir insânı Üsküp şehriniñ

Görseler bir ‘âşık u cânı iderler râğbeti

Çok hakikat-kânıdur merdânı Üsküp şehriniñ

Âb-ı Vardar nâmı meşhûr çağlayan ırmağı var

Cennetâsâ bakçe ile bostânı hem bâğı var

Her taraf seyr ü mesîre yüce yüce dağı var

Bir teferrücgâhdır mekânı Üsküp şehriniñ

Bî-‘aded esnâfı vardır cümlesi ehl-i hüner

Ma‘rifet ‘arz eyleyip olmuşdur anlar mu‘teber

Sâhib-i ehl-i kerâmet anda medfûn nice var

Evliyâlarla dolu her yanı Üsküp şehriniñ

Ey Cesârî böyle şehriñ vasfı elbet olunur

Herkesiñ mi‘yârı ma‘lûm kadr u kıymet bilinir

Neyki matlûb eyler iseñ anda mevcûd bulunur

Her metâ‘ ile tolu dükkânı Üsküp şehriniñ

Cesârî (Akkuş, 2010: 1269)

1.2.39. Yalova

Marmara denizinin doğusunda, İzmit körfezinin güney kıyısında ve Safran deresinin denize ulaştığı kesimde yer alan Yalova, tarihi çok eski dönemlere kadar giden ünlü kaplıcaları ile bilinmektedir. Şehrin gelişip önem kazanmasında kaplıcaların da önemli bir etkisi bulunmaktadır. Başşehir olan İstanbul'a Bursa'dan daha yakın olan Yalova kaplıcaları Bizans döneminde meşhur olmuştur. Şehir, 1326 yılından itibaren Osmanlı idaresine girmiştir. Osmanlı döneminde de kaplıcaları ile ünlünen Yalova ve çevresi 19. yüzyılda Bizans dönemindeki şöhretine yeniden kavuşmuştur. Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan'ın da bu kaplıcalarda şifa bulduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Bilhassa Sultan II. Abdülhamid döneminde gerçekleştirilen imar faaliyetleri kapsamında Yalova'daki kaplıcalarla ilgili çeşitli tesislerin ihya ve inşa edildiği bilinmektedir (Tuncel, 2013: 306-307).

Osmanlı tarihçisi Jeseoph V. Hammer, Yalova'nın şifalı kaplıcaları ile ilgili şu bilgileri kaydetmektedir: “Kaplıcaların bulunduğu vadinin adı ise Yalakabad veya Yaliova'dır. Bursa'ya komşu olmasına rağmen İstanbul'a daha yakın olmaları nedeniyle kaplıcaları günümüzde hâlâ itibarını korumaktadır. İstanbul sakinleri yazın burayı sıkça ziyaret edip gölgeli vadide 40 günlük bir kaplıca kürünü yaparlar veya kiraz zamanında eğlence olsun diye burada birkaç hafta zaman geçirirler” (Hammer, 2020: 155). Hammer, kaplıca kürü olarak bahsettiği uygulamayı da şöyle tarif etmektedir: “Üç gün boyunca her türlü tuzlu yiyecek ve etten uzak durulur. Dördüncü günü sabah şifalı sudan bir tas içilir ve vücut sıcak tutulur. Bu, üç gün boyunca böyle devam eder. Daha sonraki üç gün boyunca günde üç kez şifalı sudan içilir ve sadece tuzsuz pirinç lapası ve tavuk yenir. Bu böyle on dört veya on beş kez tekrarlandıktan sonra, limonata veya limonlu çorba içilir. Sudan dolayı üstten ve alttan yapılan boşaltımlar bu şekilde telafi edilir” (2020: 162).

Zîver, “*Kıt'a Der-Sitâyîş-i Medh-i 'Ulyâ-yı Saltanat Vâlide Sultân-ı 'Aliyyetü's-şân*” ve “*Zât-ı Şâhâneye Takdîm Olunan Kıt'adır*” başlıklı iki kıtasında da kaplıcalarda tedavi olması için Sultan Abdülmecid tarafından üç defa Yalova'ya gönderilen (Bezmiâlem) Valide Sultan'ın orada sıhhat bularak İstanbul'a dönüşünü söz konusu etmektedir:

Yalovada kaplıca içre müdâvât etmege

Vâlide Sultân-ı zî-şân kıldı teşrîf-i kudûm

Vâlide Sultânı tekrîme şehen-şâh-ı zamân
Saldı üç def'a o semte mevkib-i şevket-rüsûm

...

Hamdû lillâh kesb-i sıhhat ederek İstanbul
Eyledi teşrîf kılsın bendegân def'-i gumûm

Zîver (Arslan, 2009: 822)

Olduğuyçün Yalovada kaplıca 'aynü's-şifâ
Mâder-i şâh-ı cihân teşrîf etmişdi geçen

Şâh-ı 'âlem mâder-i zî-şânını tekrîm için
Kıldı üç def'a o semti mevkib-i 'âliyle şen
...

Hamdû lillâh kesb-i sıhhat ederek İstanbul
Eyledi teşrîf kılsın bendegân def'-i hazen

Zîver (Arslan, 2009: 823)

BÖLÜM II

DEVİRİN ÇEŞİTLİ ULAŞIM VE HABERLEŞME ARAÇLARI

Ulaşım ve haberleşme, kadim dönemlerden beri bireyler ve toplumlar için sosyal hayatın en temel meseleleri arasında yer almıştır. İnsanoğlunun tarihsel süreçteki uzun serüveninde hem ulaşım hem de haberleşme olgusu, içinde bulunulan içtimai, ekonomik, siyasi, askerî, teknolojik vb. şartlara bağlı olarak sürekli bir değişim ve gelişim göstermiştir. İptidai şartlarda yaşayan ilkel insanların ferdî çabalarından göçebe toplumların müşterek ihtiyaçlarından doğan birikimlere, yerleşik hayatla birlikte değişime uğrayan yaşam tarzının gereksinimlerinden teknolojik gelişmelerle elde edilen kazanımlara değin insanlık, binlerce yıl boyunca ulaşım ve haberleşme konusunda muazzam bir bilgi birikimi vücuda getirmiştir. Ateşin bulunması, atın evcilleştirilmesi, tekerleğin icadı, yazının bulunması gibi -ulaşım ve haberleşme bakımından dönüm noktası sayılan- önemli hadiseler neticesinde evrensel bir ulaşım ve haberleşme ağı ortaya çıkmıştır.

Ulaşım ve haberleşme tarihte büyük uygarlıklar meydana getirmiş olan toplumlar için önemli birer medeniyet göstergesi olarak kabul edilmiş; diğer bir deyişle medeniyetlerin gelişmişlik düzeylerinin sarıh bir ifadesi sayılmıştır. Üç kıtada çok geniş sınırlara erişen ve dünyanın en büyük devletlerinden biri olan Osmanlı da ulaşım ve haberleşme hususuna büyük bir ehemmiyet göstermiştir. Osmanlı ulaşımını ana hatlarıyla kara ve deniz ulaşımı olmak üzere iki; katedilecek mesafe bakımından da şehir içi ve şehir dışı/şehirler arası olmak üzere yine iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bu minvalde devlet, “yayılmış olduğu geniş coğrafi sahanın muhtelif bölge ve merkezlerini birbirine bağlayan; muvâsala (ulaşım), münâkale (taşımacılık) ve muhâbere (haberleşme) imkânı sağlayan yolların inşa ve ıslahı ile bu şebekenin meydana geliş ve işleyişini düzenlemek ve kolaylaştırmak” (Şentürk, M. H., 2019: 132) adına çeşitli müesseseler meydana getirmiştir. Devletin hem karada hem de nehir ve denizlerde ulaştırma ve haberleşme ağını tesis için teşkil ettiği müessese ve hizmet grupları sayesinde ulaşım, posta ve haberleşme faaliyetleri salimen yürütülmüş ve -özellikle hac zamanlarında- seyahat edenlere güvenli ve nispeten kolay seyrüsefer imkânları temin edilmiştir (Şentürk, M. H., 2019: 132). Söz konusu müesseselerin temelini derbentçilik, köprücülük, gemicilik ve kaldırımcılık olmak üzere dört ana hizmet grubunun teşkil ettiğini söylemek mümkündür (Orhonlu, 1984: 27). Hizmetleri karşılığında vergi muafiyeti elde eden bu meslek erbapları yolların hem yapım, bakım ve onarımını hem de muhafaza ve asayişini üstlenmiştir.

Kendisinden önceki uygarlıkların coğrafi ve kültürel mirasları üzerinde zengin bir medeniyet inşa eden Osmanlı; merkezinde İstanbul'un yer aldığı geniş ulaşım ve haberleşme sistemiyle de kurduğu medeniyetin teşkilatını sağlam bir yapıya oturtmuştur. Osmanlı'da resmî haberleşme, esas itibarıyla “ulak-menzil sistemi” adı verilen bir posta teşkilatı kanalıyla sağlanmıştır. Genellikle aynı güzergâhları izleyen askerî yollar ve posta yolları, Anadolu'yu baştanbaşa kat ederek İstanbul'da son bulur; “Anadolu ve Rumeli yönlerine giden üç ana yol (sağ, orta ve sol kol), Osmanlı ulaşım ve haberleşme sisteminin temelini oluştururdu” (Hut, 2015: 537). Osmanlı'da devlet haberleşme müessesesi olarak teşekkül eden “Ulak-Menzilhane” sistemi, bazı düzenlemeler geçirse de işlevi ve esas düzeninde büyük bir değişikliğe uğramamış, varlığını Posta Nezareti'nin kuruluşuna kadar devam ettirmiştir. 23 Ekim 1840 tarihinde kurulan Posta Nezareti, devlet yanında halkın mektup ve posta eşyalarını devlet güvencesi altında gideceği yere ulaştırmasıyla toplumun ihtiyaçlarına da cevap vermeyi hedeflemiştir. Bu noktada Osmanlı haberleşme müessesesini, yalnızca devlet için çalışan “Ulak-Menzilhane” dönemi ve hizmet alanına halkın da dâhil edildiği “Posta Nezareti” dönemi olmak üzere iki devreye ayırmak mümkündür (Yazıcı, 1992: 140-141). Posta Nezareti de daha sonra Telgraf Müdürlüğü ile birleşerek (21 Eylül 1871) Posta ve Telgraf Nezareti şeklini almıştır.

Osmanlı Devleti'nde haberleşme, ulaşım ve taşımacılık; karada umumiyetle kağnı, yaylı vb. muhtelif araba çeşitleri yanında at, deve, katır, merkep gibi yük ve/veya binek hayvanları vasıtasıyla sağlanmıştır. Gerekli görülen durumlarda deniz ve nehir yoluyla da ulaşım, haberleşme ve taşımacılık faaliyetleri yürütülmüştür. Bu noktada yerine, yöresine ve amacına göre ince donanma, şayka, işkampoye, üstüaçık, çekeleve, kancabaş, at gemisi ve kayığı, borazan gemisi, geç gemisi ve kayığı, melekse, kelek, firkate, kırlangıç, kalita vb. adlarla anılan deniz ve nehir araçları da kullanılmıştır. İlaveten bilhassa halkın ve ulakların geçişini sağlamak amacıyla üzerinde köprü olmayan nehirlerde “gemici” adıyla kayık veya sal işleten kişilerin görevlendirildiği bilinmektedir (Şentürk, M. H., 2019: 158). Osmanlı ulaşım ve haberleşme ağının merkezi konumunda olan İstanbul'un nüfus yoğunluğundaki artışa bağlı olarak zamanla şehir içinde ulaşım sorunu meydana gelmiştir. Fetih'ten 18. yüzyılın ortalarına kadar kara ulaşımında halkın araba kullanması yasak olduğundan ve yolların dar olması sebebiyle şehir içi ulaşımında araba kullanımı yaygınlaşmamış; netice itibarıyla da 18. yüzyılın ortalarına kadar kent içi kara ulaşımı yaya olarak veya ata binmek suretiyle sağlanmıştır. Bilhassa “II. Mahmud döneminden itibaren arabaya binme konusundaki sınırlamaların azaldığı ve memurlarla gayrimüslimlerin de

araba kullanmaya başladıkları” (Engin, 2015: 393) görülmektedir. Osmanlı toplumunda arabanın yaygınlaşması Sultan Abdülmecid döneminde olmuştur.

Tanzimat Fermanı ile esmeye başlayan değişim rüzgârı yanında Kırım Savaşı nedeniyle İstanbul’da bulunan İngilizler ve Fransızların yaşam tarzları da İstanbul halkı üzerinde müteessir olmuş; buna bağlı olarak Avrupaî bir alışkanlık olan araba İstanbul ulaşımında hızla yaygınlaşmıştır. Netice itibarıyla İstanbul’da iki yönlü bir araba pazarı meydana gelmiş; bir tarafta “koçu, kâtip odası, talika gibi her birinin kökeninde Batı’dan gelen teknolojiler olsa da Osmanlı şartlarında yeniden üretilen; diğer tarafta ise bir bölümü Doğu’dan ithal edilen, bir bölümü İstanbul’da yapılan fayton, kupa, landau, paşarol gibi Batılı modelde arabalar” (Engin, 2015: 393) ortaya çıkmış ve kullanılmıştır. Zamanın Batı modelleri lehine gelişmesiyle 19. yüzyıl sonunda koçu ve kâtip odası gibi Osmanlı arabaları tedavülden kalkmıştır. Arabalar yanında şehir içinde toplu taşıma amacıyla kullanılan ve atlar tarafından çekilen büyük arabalar olan omnibüsler, atlı tramvaylar, şehirler arası yük ve yolcu taşımacılığında kullanılan trenler de 19. yüzyılda Osmanlı’nın ulaşım ağında yer alan diğer araçlardandır.

Osmanlı’da dönemin kara yollarının zor ve nispeten güvensiz olması nedeniyle deniz ulaşımı daha rahat, hızlı ve vazgeçilemez bir ulaşım yolu olarak kabul görmüştür. Askerî seferler dışında ticaret ve yolcu nakli amacıyla da kullanılan deniz yolu, 19. yüzyıldan evvel, daha ziyade ticari eşya ile yolcu taşımada tercih edilmiştir. Yakın mesafeler söz konusu olduğundaysa sadece yolcu taşıma uygulaması yapılmıştır. Buharlı gemilerden önce daha çok kürekli ve yelkenli gemilerle yolcu taşımacılığı yapılmıştır (Ertuğ, 2015: 414). İlaveten özellikle Osmanlı şehir içi ulaşımında küçük deniz araçları olan kayıklar da büyük bir öneme sahiptir. Bilhassa 18. yüzyılda payitahtın hızla artan nüfusu yanında şehrin yollarının ulaşım açısından gelişmemiş olması nedeniyle ulaşımında daha ziyade deniz yolu ve kayıkların tercih edildiği görülmektedir. Kayıklar, ulaşım yanında “mehtap seyri, donanma şenliği, zafer kutlaması, padişahın cülusu, şehzadelerin sünnet töreni gibi pek çok sosyal olay vesilesiyle” (Öztekin, 2006: 143) düzenlenen eğlencelerde önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı sularında 1828’den itibaren buhar gücüyle çalışan vapurların Boğaziçi’nde seyrüsefere başlaması ile deniz ulaşımında yeni bir dönem başlamıştır.

Bu bağlamda 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde elde edilen ulaşım ile ilgili malzeme “Kara Ulaşımı” ve “Deniz Ulaşımı” olmak üzere iki

başlık hâlinde tasnif edilmiş; haberleşme ile ilgili malzeme ise “Haberleşme” ana başlığı altında değerlendirilmiştir.

2.1. ULAŞIM

2.1.1. Kara Ulaşımı

2.1.1.1. Demiryolu

Dünyada ilk tren, İngiliz mühendisi Stephenson’un girişimiyle İngiltere’nin Liverpool ve Manchester şehirleri arasında 1830 yılında işlemeye başlamıştır. Bundan kısa bir müddet sonra demiryolu ulaşımı, diğer devletler gibi Osmanlı Devleti’nin de gündemine girmiştir. Osmanlı’da, evvela devlet imkânları ile demiryolu yapma düşüncesiyle hareket edilmiş; yeterli sermaye ve teknik eleman bulunmadığı için kendilerine çeşitli imtiyazlar verilen yabancı şirketler eliyle demiryolu yapımına başlanmıştır (Engin, 2008: 235). Bu noktada imparatorluğun ilk demiryolu hattı, İngiliz sermayesi ile 1856’da tamamlanan 211 kilometrelik İskenderiye-Kahire hattıdır. Daha sonra yapımına 1856’da eş zamanlı olarak başlanan 66 kilometrelik Köstence-Çernavoda (Boğazköy) hattı 1860 yılında; 130 kilometrelik İzmir-Aydın demiryolu ise 1866 yılında tamamlanmıştır. Söz konusu hatlar Osmanlı’nın Asya, Avrupa ve Afrika kıtalarındaki ilk demiryolu hatlarıdır. Yine 1861’de başlayan Rusçuk-Varna hattı ile 1863’te başlayan İzmir-Kasaba (Turgutlu) demiryolu hatları da İngiliz sermayesi ile 1866 yılında bitirilmiştir. Bu hatlara sonradan çeşitli ilaveler yapılarak menzilleri uzatılmıştır (Engin, 2008: 235; Kütükoğlu, 2020: 384-385). Daha sonra modern ve süratli bir ulaşım ağı kurmak, Avrupa ile bağlantıyı sağlamak, savaş ve isyanlar için cephelere hızlı asker ve mühimmat sevkiyatı, İstanbul’u Basra Körfezi’ne bağlayacak bir demir yolu hattı ile Süveyş Kanalı’na duyulan ihtiyacı azaltmak, hac yolculuğunu kolaylaştırmak ve Hicaz bölgesinde Osmanlı nüfuzunu arttırmak gibi birçok saikle Anadolu ve Bağdat Demiryolları, Rumeli Demiryolları, Hicaz Demiryolu gibi büyük ve uzun soluklu projeler hayata geçirilmeye çalışılmış, lâkin gerek yapım gerekse hedeflere ulaşma noktasında tam bir başarı sağlanamamıştır (Kütükoğlu, 2020: 385-389).

Demiryolu ulaşımının, 19. yüzyılda oldukça önem kazanmış olmakla birlikte dönem şairlerinin hayalhanelerinde aynı derecede ilgi görmediği anlaşılmaktadır. Taranan divanlarda sadece Memdûh’un ilgisine mazhar olabilmektedir. Sultan Abdülaziz’in vefatı üzerine kaleme aldığı mersiye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Memdûh, padişah

tarafından Timur'un ülkesine gidebilmek için büyük dağlar üzerine demiryolları yap(tır)ıldığını söylemektedir:

Geçip gitmekdi 'azmi belde-i Tîmûr-ı mağrûra

Açıp timür yollar mülkde kûh-ı girân üzre

Memdûh (Yavuz, 2016: 200)

2.1.1.2. Fayton

Fransızca *phaéton* kelimesinden dilimize geçen fayton, “dört tekerlekli, körüklü, karşılıklı oturma yerleri olan atlı binek arabası[dır]” (Ayverdi, 2011: 372). Halk arasında “payton” şeklinde adlandırılan bu arabanın, genellikle çift atla nadiren de tek atla çekildiği bilinmektedir. Ön tekerlekleri küçük, arka tekerlekleri büyük olmak üzere dört tekerleği bulunan faytona, ön ve arka tekerlekler arasına yerleştirilmiş olan basamakla binilmektedir. Dört kişilik bir araba olup binenlerin karşılıklı oturduğu bir oturum düzenine sahiptir. Yağmurlu havalarda açılan körük ve bacakların ıslanmaması için diz üstüne kadar çekilebilen muşamba ile yolcuların hava koşullarına karşı muhafaza edilmesi sağlanmaya çalışılmıştır (Koçu, 1971: 5585). Sürücü için ön kısmında yüksekçe bir yer bulunan faytonun körüğü ise arabanın yarısından fazlasını örtecek kadardır (Pakalın, 1993/I: 590). Osmanlı'ya Avrupa'dan gelmiş; 1825 yılına kadar yalnızca padişahların kullanabileceği bir taşıt iken daha sonra saray ileri gelenleri ile devlet erkânı tarafından da kullanımına müsaade edilmiştir (İpşirli, 1991: 244). Abdülmecid ve özellikle Abdülaziz döneminde kapalı arabalarla (lando, kupa) birlikte körüklü ve açık faytonlar, devletin tek nakil vasıtası konumundadır. Fayton, konak ve saray arabası olarak geldiği Osmanlı topraklarında bir müddet sonra kira faytonları olarak halkın ulaşımında da önemli bir rol oynamıştır. Söz konusu kira faytonları ise her gün piyasaya çıkanlar ile lüks bir yapıya sahip olup sadece varlıklı ve özel müşteriler için çalışanlar olmak üzere iki kısımdır. Başlangıçta gayet süslü, pırıl pırıl arabalar olan bu faytonların sürücüleri de aynı nispette çehresi güzel, hoş giyimli delikanlılardan seçilmiş; sonraları faytonlar da sürücüleri de pejmürde bir hâl almıştır (Koçu, 1971: 5585-5586).

Sultan II. Mahmud'un, su bentlerini ziyareti münasebetiyle yazdığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Zîver, padişahın söz konusu mahalle önden su nâzırını/bakanını gönderdikten sonra kendisi de faytonla arkasından geldiğini söylemektedir. Beyitten, faytonu bizzat II. Mahmud'un idare ettiğini anlamak mümkündür:

Şevket icrâ eyleyip fayton-süvâr olmuş o şeh

Pîş-gehde lutf için su nâzırın kılmış revân

Zîver (Arslan, 2009: 86)

2.1.1.3. Saltanat Arabası

Padişahların, genellikle resmî gün ve törenlerde veya gezinti için bindikleri gösterişli ve çok süslü arabalara Osmanlı'da *saltanat arabası*, *gerdûne-i iclâl* yahut *gerdûne-i saltanat* adları verilmiştir. İki ya da dört atla çekilen bu arabalar, nadiren saray mensupları tarafından da kullanılmıştır. Sultanın, bazen yanına oğullarından veya paşalarından birini aldığı da olmuştur. Padişahın bindiği arabayı umumiyetle “başta serasker olmak üzere yaverler ve mızraklı süvari askerler atla takip ederdi” (Pakalın, 1993/III: 107). Yapımında, süs ve ihtişam açısından her türlü imkânın seferber edildiği saltanat arabalarının, “sandukaları, çuha örtüleri, mefruşatı, perdeleri, ipek kumaş, yastık ve minderleri, püskülleri ve tezhipleri, çeşitli renklerdeki boyaları, sanduka içerisinin altın işlemesi, kadifeleri, nakışları, koşum mühimmatı, saraç, nakkaş, zerger vb. ücretleri” (İpşirli, 1991: 244) bakımından son derece maliyetli olduğunu söylemek mümkündür. Tanzimat dönemiyle birlikte Avrupa'da bulunan devlet adamlarının orada gördükleri alafranga arabaları kendi devletlerinde de görme ve kullanma arzuları neticesinde Avrupai tarzda araba merakı baş göstermiştir. Mesela Sultan Abdülmecid, çeşitli vesilelerle Avrupaî arabalara binmiş; 1844'te Mekteb-i Tıbbiyye'de yapılan imtihanları takip etmeye bizzat kendisi kullandığı ve dört beyaz atın çektiği araba ile gitmiştir. Aynı padişah, İngiltere elçiliğinde verilen baloya (1856) da saltanat arabasıyla iştirak etmiştir. Avrupa dönüşünden sonra ciddi derecede araba merakı başlayan Sultan Abdülaziz'in, Avrupa hükümdarlarına özenerek saltanat arabaları koleksiyonu oluşturma faaliyetlerinde bulunduğu bilinmektedir. Bu koleksiyon için Fransa ve İngiltere'den örnekler getirtilmiş; İtalya kralının da hususi olarak yaptırdığı bir arabayı padişaha gönderdiği malumdur (İpşirli, 1991: 244). Bu konuda II. Abdülhamid devrinde bir adım daha ileri gidilerek padişahların, cuma selâmlığına at üzerinde gitme âdetine son verilmiş; Sultan Abdülhamid cuma selâmlığına dört atlı bir saltanat arabasıyla çıkmaya başlamıştır. Padişahın, bazen namazdan sonra gezintiye çıktığı ve dönerken de arabayı bizzat kendisinin kullandığı kaynaklarda zikredilmektedir (İpşirli, 1991: 245).

Zîver, miraciye türünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde miraç hadisesinin vuku bulduğu gece feleğin boğasının (boğa burcu), peygamberimizin yücelik arabasına çekici olunca nurlar âleminde koşabildiğini dile getirmektedir. Beyitte tasvir edilen araba, Osmanlı sultanlarının da zaman zaman kullandığı ve *gerdûne-i iclâl* adıyla da

bilinen saltanat arabasıdır. Şair, yaşadığı toplumun gündelik hayatında yer alan araba kullanma kültürü ve ulaşım anlayışını dinî inançları ile harmanlayarak soyut mevzuları somutlaştırmaktadır:

Sevr-i gerdûn ki gerdûne-keş-i iclâlîñ

Olıcak ‘âlem-i envârda oldu pûyâ

Zîver (Arslan, 2009: 60)

Sultan II. Mahmud tarafından H 1239/M 1823/1824 yılında top arabacıları için inşa ettirilen kışla hakkında kaleme aldığı tarih manzumesinde Aynî, söz konusu kışlanın sultan tarafından güzel bina edildiğini ve arabacıların da bu kışlaları güzellik ve ihtişam bakımından saltanat arabalarına benzettiklerini ifade etmektedir:

Kıldı güzel kışla binâ ‘âlî-himem Mahmûd Hân

Gerdûne-keşler kışlayı beñzetdiler gerdûnlara

Aynî (Arslan, 2004: 343)

2.1.1.4. Gerdûne

Farsça “araba” anlamındaki gerdûne; büyük yük arabası, at arabası veya top arabası gibi geniş bir kullanım alanına sahiptir (Şentürk, 2021: 152).

Felek arabasının dönüşünün, sonunda insanı içinden çıkılmaz bir çukura atacağını söylediği aşağıdaki beytinde Aynî, feleği insan taşıyan bir araba olarak tasavvur etmektedir:

Seni bir vartaya ilkâ idecekdir âhir

Gerdiş-i hey’et-i gerdûne-i gerdûn çapariz

Aynî (Arslan, 2004: 137)

Sultan III. Selîm tarafından H 1220/M 1805/1806 yılında inşa edilen topçu kışlası için kaleme aldığı tarih kıtasında Aynî, topçular için yapılan kışlayı göğün en yüksek katı olan arşa benzettikten sonra bu kışlanın topunun yıldırım, top arabasının felek ve askerinin de dört büyük melek olduğunu ifade ederken gerdûne kelimesini top arabası anlamında kullanmaktadır:

Topları sâ‘ika gerdûnesi gerdûn oldu

Kudsiyân leşkeridir ‘arş-ı mu‘allâ kışla

Aynî (Arslan, 2004: 334)

Aynî, 1 Mart 1823 tarihinde Firuz Ağa Camii civarında başlayıp geniş bir alanda büyük tahribata sebep olan yangında zarar gören top arabacılarının kışlasının H 1239/M 1823-1824 yılında Sultan II. Mahmud tarafından yeniden inşası münasebetiyle kaleme aldığı “*Top-hânedede Müceddeden İnşâ vü İhyâ Olunan Kışlaya*” başlıklı tarih kıtasının aşağıdaki beyitlerinde, yapılan sultanın zamanında yüce kışla ile arabacı askerlerin ihya olduğunu, bu kışlanın cennet gibi sekiz kapısı bulunduğunu ve bu kapılardan girenlerin bu dünyada cenneti temaşa edebileceğini dile getirdikten sonra kışlanın tamamlandığını müjdelemektedir. Manzumeden, “gerdûne” veya “gerdûne-keş” tabirlerinin top arabası ve top arabacısı anlamlarıyla tarihî/askerî terim hâline gelmiş olduğu anlaşılmaktadır:

Yapdı ez-cümle bu vâlâ kışlayı gerdûn-misâl

Oldılar devrinde ihyâ cünd-i gerdûne-keşân

...

Cenneti dünyâda seyr etsin cünûd-ı müslimîn

Dâhil oldukça sekiz dâne kapusından hemân

...

Müjde gerdûne-keşânın bitdi ‘âlî kışlası

Tâkı vâlâ kışla yapdı Hân Mahmûdü’z-zamân

Aynî (Arslan, 2004: 340-341)

Sultan Abdülmecid’den ihsan istemek için yazdığı “*Kasîde Berây-ı Ümniyye-i İhsân*” başlıklı kasidesinin bir beytinde Zîver, padişahın topraklarında tarım yapan çiftçiler hayvan beslediği müddetçe öküzlere feleğin arabasıyla samanyolu (çokluktan kinaye olarak araba araba saman) ihsan edileceğini söylerken gerdûneyi bir yük arabası olarak zikretmektedir:

Zirâ’at ehli hayvân besledikçe arz-ı mülkinde

Olur gerdûne-i çarh içre sevre kehkeşân ihsân

Zîver (Arslan, 2009: 72)

2.1.1.5. Koçu

Macarca *kocsi* kelimesinden dilimize giren koçu; oda biçiminde, üzeri kapalı, dışı süssüz ve dört tekerlekli bir araba çeşididir. Kapıları arkadan açılan, pencereleri kafesli, içine üç dört basamakla girilen koçunun, umumiyetle cevizden yapılan iç kaplamaları da oymalı, çiçekli ve altın yaldızlıdır. Genellikle iki at tarafından çekilen koçu, Osmanlı'da yalnızca kadınların kullandığı bir ulaşım aracıdır. Devlet görevlileri arasında sadece şeyhülislamın ve kazaskerlerin koçuya bindiği bilinmektedir. Şeyhülislamın bindiği koçu kırmızı çuha ile kazaskerin bindiği koçu ise yeşil çuha ile kaplanmıştır. Saray mensuplarının, sadrazam ve vezirlerin, kibarların hususi harem koçuları mevcuttur. Koçu, Osmanlı'da şehirlerarası ulaşımında da kullanılmış; karayolu ile gelen elçilerin başka şehirlerden İstanbul'a gelmesi hususunda elçilere -gerek eşyalarının taşınması gerekse kendi ulaşimleri için bu arabalardan tahsis edilmiştir (Pakalın, 1993/II: 286).

Vâsıf, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumeye kızının annesine verdiği cevapları içeren nazire niteliğindeki şiirinin aşağıdaki bendinde kızın, “on beş yaşında kendine oynaş” bulma isteğini koçuya binerek gerçekleştirme gayesinde olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Ben gülsitân-ı şîvede bir nahl-i nev-resim
Bâğlarda türkû söylemeden kalmadı sesim
Giyip başıma pul donatıp nev-zuhûr fesim
Girip koçunuñ içine öyle kırık kesim
On beş yaşında kendime bir oynaş arayım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 545)

2.1.1.6. Tahtirevan/Mahmil

“Katır ve develer veya insanlar tarafından taşınan, üstü kapalı, yanlarında pencereleri bulunan, ufak bir oda şeklindeki tekerleksiz taşıt” (Ayverdi, 2011: 1191) olarak tarif edilen tahtirevan; genellikle padişahların, devlet ricalinin yahut da valide sultanların bir yerden başka bir yere nakli için kullanılmıştır (İpşirli, 1991: 244; Pakalın, 1993/III: 380). Arapça bir kelime olan mahmil de tahtirevan ile aynı anlama gelmektedir. Bu araç, Osmanlı'nın son döneminde padişahların, “Haremeyn (Mekke ve Medine) halkına dağıtılmak üzere özel bir alay tertip ederek gönderdikleri para ve hediyeler[in]” (Ayverdi,

2011: 1136) yerine ulaştırılmasıyla görevli surre alayının emini tarafından kullanılmıştır (Pakalın, 1993/III: 381).

İzzet Molla, surre emini Hayrullah Efendi övgüsünde kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beyitlerinden ilkinde Hayrullah Efendi'nin mahmilinin hizmetçiler tarafından taşındığını, ikincisinde de Osmanlı edebiyatında feleğin kadısı yahut hatibi olarak tasavvur edilen Müşterî yıldızının, elindeki meşalesiyle Hayrullah Efendi'nin mahmiline yol gösteren bir hizmetçi olduğunu söylemektedir:

Bendegân pîş ü pesinden tutarak mahmiliniñ

Fer verip zerrelere mihr-i dırahşân geliyor

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 201)

Müşterî mahmiliniñ meş'ale-keş 'akkâmı

Midhatinde olarak Zühre recez-h'ân geliyor

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 202)

Şükrî, "Mehmed Ali Paşa'nın Hicaz'ı Vehhâbîler'den temizlemesinin ardından, H 1231'de Mısır'dan başlayarak yaptığı Hac yolcuğunu" (Yalçınkaya, 2019: 202) anlattığı kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Rîşvân Aşireti lideri Hüseyin Bey adlı bir zatın surre eminliğinden övgüyle söz ettikten başka surre alayının, önünde hilafet sancağı ile Şevval ayının yirmi üçüncü gününde Mısır'dan hareket ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca şair, surre emininin içinde bulunduğu mahmilin dışı deveye yüklendiğini ve üzerinde güzel bir örtü bulunduğunu da kaydetmektedir:

Şehr-i şevvâliñ igirmi üç gününde mîr-i hac

Çekdi mahmil nâkasın taşraya ey cân-ı peder

Çıkdı mahmil Mısır şehrinden yüzünde hoş-nikâb

Sancağ-ı fahr-i cihân önce yine cevân ider

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 202)

Memdûh (Fâ'ik), dinî bir hassasiyetle kaleme aldığı aşağıdaki beytinde cismini, ağır bir emanet olarak nitelediği ve padişaha benzettiği ruhun tahtirevanı olarak tasavvur etmektedir. Beyitten zaman zaman padişahların da tahtirevan kullandıkları anlaşılmaktadır:

Dağlar kaldıramaz bâr-ı emânetdir bu

Cism olur pâdişeh-i rûha velî taht-ı revân

Memdûh (Yavuz, 2016: 105)

2.1.2. Deniz Ulaşımı

2.1.2.1. Firkate

İtalyanca *fregata* kelimesinden dilimize geçen firkate, buharlı gemiler icat edilmeden önce Osmanlı'nın haberleşme, gözetleme, büyük gemileri çekme gibi işlerde kullandığı on ila on yedi çift kürekle veya yelkenle hareket eden uzun, dar, bir ambarlı ve süratli teknelere verilen isimdir (Ayverdi, 2011: 388). Çektiri türünden ve ince donanmadan olup altı düz ve hafif bir gemidir. Süratinden dolayı savaş esnasında genellikle karakol olarak yahut irtibatı sağlamak için kullanılmıştır (Sertoğlu, 1986: 114).

Gemicilik terminolojisi ile kaleme aldığı beytinde Hamîd, ne zaman sevinç sularına demir atacak bir liman bulsa ayrılık firkatesinin kontrolden çıktığını dile getirirken firkatenin, demirlenerek limanlarda bekleyebilen bir deniz aracı olduğuna da işaret etmektedir:

Dümen almazdı ne dem firkate-i firkatimiz

Lenger-endâz-ı sürûr olmağa lîmân geldi

Hamîd (Yavuz, 2019: 130)

2.1.2.2. Fülke/Filika

İtalyanca *feluca* veya Arapça *fulk* kelimesinden dilimize geçmiş olduğu düşünülen fülke veya filika, yelken ve kürekle hareket eden güvertesiz küçük bir sandal çeşididir (Ayverdi, 2011: 386; Sertoğlu, 1986: 113-114; Şemseddin Sami, 2010: 1004). Osmanlı döneminde üç tür filika kullanıldığı bilinmektedir. Bunları, ticari taşımacılıkta kullanılan “ticari filika”; “filika-i hümâyûn” denen ve saltanat kayıkları arasında yer alan kadirga veya kemane başlı adıyla maruf kürekli kayıklar; askerî gemilerin metaforalarına asılı olarak taşıdıkları “askerî filika” şeklinde tasnif etmek mümkündür. Asıl kullanım alanı donanma olan filikalara; sandal, işkampaviya, cankurtarma filikası, tahlisiye filikası, davlumbaz filikası, kik, bot ve patalya gibi adlar verilmiştir (Baykal, 2021: 52-53).

Hurşid Ahmed Paşa için mersiye ve Hüsrev Muhammed Paşa için medhiye türünde kaleme aldığı kasidesinin Hüsrev Muhammed Paşa'nın övgüsünü ihtiva eden aşağıdaki

beyitte İzzet Molla, paşanın fülkesini denize çıktığında su perisi olacaktı gibi tahayyül etmektedir:

Çıksa deryâya olur fülkesi su mâlikesi

Rahş-rân olsa döner tevseni ejderhâya

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 172)

Diğer bir beytinde İzzet Molla, mihnet limanının tüccarına benzettiği gönlüne hitap ederek cevher dolu göz fülkesinin ona haşre dek yardım edeceğini ifade etmektedir. Burada fülkeden, limanlarda yük taşımak için kullanılan ticari filika olarak bahsedilmektedir:

H'âce-i bendergeh-i mihnetsin ey dil el verir

Haşre dek şu fülke-i çeşm-i güher-meşhûn saña

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 351)

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde ise gözlerini aynı deniz üzerinde aynı iş için çalışan iki filikaya teşbih etmektedir:

Cevher-i bahr-i derûnı getirir dîdelerim

İşler ol fülkelerin ikisi bir deryâya

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 607)

Zîver de İzzet Molla gibi ticari bağlamda ele aldığı fülkenin, yelkenli bir gemi olduğuna işaret etmektedir:

Hevâ-yı şevk-i dilim yem-nüvâz-ı kâr oldu

Yol aldı fülke-i matlab bu rûzgâr olalı

Zîver (Arslan, 2009: 355)

2.1.2.3. Kanca(baş)

“Özellikle kereste ve yük taşımaya yarayan, baş tarafı kanca veya kartal gagası gibi geriye kıvrık, ticârî mal taşımaya mahsus büyük kayık” (Ayverdi, 2011: 617) olarak tarif edilen kancabaş, Osmanlı’da genellikle nehirlerde ve sığ sularda mühimmat ve asker sevkiyatı için kullanılan ince donanma gemilerindendir (Taştamir, 2012: 20). Ayrıca sultanların, gezinti için bindikleri müzeyyen ve “sandal-ı hümâyûn” adıyla bilinen kayıklarına da baş biçimlerinden dolayı kancabaş adı verilmiştir (Baykal, 2021: 54;

Sertoğlu, 1986: 170). Özellikle kolyoz, uskumru ve sardalya tipi balıkların avlanmasında kullanılan balıkçı kancabaşı ile asker, erzak ve cephane taşımada kullanılan donanma kancabaşı, kürek ya da yelkenle hareket eden kancabaşlardan bazılarıdır. Balıkçılar tarafından Moda’da kancabaş tekneleriyle kürek çekme yarışları düzenlendiği de olmuştur (Baykal, 2021: 54-55). Dokuz oturaklı ve her küreğini iki hamlacının çektiği kancabaşın, tekneler arasında en hızlısı olduğunu da kaydetmek gerekir (Koçu, 1963: 2979).

Cesârî, “sivri sinekler” redifli gazelinin aşağıdaki beytinde denizde gezen Fransız gemisine benzettiği sivrisineklerin bir kanca(baş) ile kendilerine çattığından bahsetmektedir:

Deryâda gezer gûyâ Fıransız gemisidir

Bir kanca ile çatdı bize sivri sinekler

Cesârî (Akkuş, 2010: 1437)

2.1.2.4. Kayık/Zevrak/Zevrakçe

Türkçe “*kaymak*” fiilinden türemiş olan kayık kelimesi Farsça, Bulgarca, Sırpça gibi komşu dillere de geçmiş olup göl, nehir ve denizlerde gezmek, yük taşımak gibi amaçlarla kullanılmak için yapılmış; kürek yahut yelkenle hareket ettirilen küçük teknelerin genel adıdır (Ayverdi, 2011: 644; Gülersoy, 1983: 12). Arapça bir kelime olan zevrak da kayık anlamına gelmektedir. Zevrak kelimesinin Farsça küçültme eki almış hâli olan zevrakçe ise normal boyutlardaki kayıklardan biraz daha küçük olanlar için kullanılmış olup sözlükte “küçük kayık” anlamına gelmektedir.

Osmanlı’da kayıklar, taşıdığı yüke göre odun kayığı, kömür kayığı, funda, kireç, buz, at, mezbele, müşkirat, pereme, mavna; kürek sayısına göre piyade, iki çifte, üç çifte, dört çifte; kullanıcılarına ya da özel yolcularına göre saltanat kayığı, hünkâr kayığı, sefir kayığı, saz kayığı, hanım iğnesi kayığı, mabeyn; yaptığı iş veya kullanım amacına göre de pazar kayığı, dalyan kayığı, dolap kayığı, menzil kayığı, balıkçı kayığı, ateş kayığı, dolmuş kayığı gibi çeşitli şekillerde isimlendirilmiştir (Baykal, 2021: 66). “Askerî amaçla kullanılanlar dışında genel olarak kayıkları yolcu taşımacılığında kullanılan umumi kayıklar, hususi kayıklar ve ticari kayıklar olarak üç sınıfa ayırmak mümkündür” (Baykal, 2021: 33). Binen kişilerin görev ve yetkilerine göre kayıkların büyüklükleri, biçimleri, konfor özellikleri ve kürek sayıları değişiklik göstermektedir. Taşımacılıkta taşıma ücretleri, zorunlu hizmet sınıfına girdiği için devlet tarafından tespit edilmiştir.

Osmanlı'nın son döneminde, Haliç'te ve Boğaziçi'nde yolcu ve/veya eşya taşımacılığı yapan kayıkçı ve mavnacı esnafı, Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretine bağlı olarak faaliyetlerini yürütmüştür.

Kayıklar, özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren deniz üzerindeki diğer vasıtalarla üstünlük sağlamış; yolcu, yük, eşya vb. taşımacılığında önemli bir konum elde etmiştir. Bağlı olmakla mükellef olduğu iskelelerin yolcusunu veya yükünü taşımak zorunda olan her kayık, ehil ve kefillik şartını yerine getiren kayıkçılarca idare edilmiştir. İstanbul iskeleleri arasında en önemli trafik hatları olarak Mudanya Boğazı, Üsküdar Boğazı, Galata Boğazı, Haliç ve Boğaziçi zikredilebilir (Orhonlu, 1966: 110-111). 15. yüzyılın ortalarından itibaren deniz taşımacılığında yaygın olarak kullanılan dolmuş sistemindeki dolmuş kayıkları, devlet tarafından belirlenen tarife ücretiyle yolcu alıp Eyüp, Eminönü, Galata, Üsküdar ve Kadıköy istikametinde ulaşımı sağlamışlardır (Baykal, 2021: 52, 67). Kıyılarda ve sayfiye yerlerinde oturan devlet büyüklerinin ve zenginlerin gösterişli kayıkları bulunur, ulaşım ve çeşitli taşıma işlerini bu kayıklar vasıtasıyla sağlarlardı (Baykal, 2021: 67).

Osmanlı İstanbul'unda kayık ve kayıkçıların sayılarına dair kayıtların yer aldığı bazı defterlere göre 1680'de kayıkçı sayısı 1295, kayık ve pereme sayısı 1400; 1751'de - tertip edilen deftere göre yalnız 15 iskeledeki- kayıkçı sayısı 1274; 1802'de kayıkçı sayısı 6572, kayık sayısı 3995; 1844 kayıkçı 24000, kayık sayısı 19000'dir. Bu kayıtlardan anlaşılacağı üzere imparatorluğun en uzun asrında payitahttaki kayık ve kayıkçı sayısı, diğer asırların toplamından çok daha fazladır. Bu durumun başlıca nedeni ise çeşitli saiklerle 18. yüzyılda başlayan göç dalgasının 19. yüzyılda da etkisini devam ettirerek İstanbul nüfusunu ziyadesiyle arttırması neticesinde ortaya çıkan ulaşım sorunudur (Orhonlu, 1966: 126-127).

Kayıklar, bilhassa 19. yüzyılda seyyar satıcılar için de önemli bir araç hâline gelmiştir. Daha çok Boğaziçi kıyılarını süsleyen yalıların zengin yahut aristokrat sahiplerine hizmet eden kayıklı satıcılar arasında en fazla manavlar yer almıştır. Mevsimine göre meyve ve sebzelerle doldurdıkları kayıklarıyla sattıkları ürünlerin isimlerini bağırarak yalıların pencereleri önünden geçerlerdi. Kayıklı seyyar satıcılar arasında Rum tuhafiyeciler de bulunmaktadır. Kayıklarına koydukları birkaç top muhtelif cinsten kumaşla yalıların diplerinden geçer; hem sürekli müşterileri olan yalı sahiplerine siparişlerini takdim eder hem de yeni getirdikleri kaliteli ürünleri sergilerlerdi. Böylelikle yalı sahiplerinin küçük şeyler için merkeze gitmesine gerek kalmazdı (Koçu, 1963: 2885).

İrlandalı din adamı, tarihçi ve tıp doktoru Robert Walsh, İstanbul'da bulunduğu 1821-1824 ve 1831-1832 yılları arasındaki II. Mahmud dönemine dair izlenimlerini kaleme aldığı *Residence at Constantinople during the Greek and Turkish Revolutions* (Yunan ve Türk Devrimleri Sırasında İstanbul'da İkamet) adlı eserinde kayıkların deniz üzerindeki pitoresk görüntüsünü şu şekilde tasvir etmektedir:

“Mezarlığın hemen dibindeki Haliç ya da liman muhteşem bir göl oluşturuyor, durgun camsı yüzeyi binlerce kayıkla dolu. Bunlardan daha pitoresk ya da zarif tekneler olabileceğini hayal etmek bile imkânsız; baş ve kıçları epeyce uzun bir çıkıntı yaparak büyük bir zarafetle yukarı doğru kıvrılıyor, sandal sanki tek bir noktada suya hafifçe dokunuyor. Kayıklar, Amerikan yerlilerinin kanolarından daha kalın olmayan çok hafif malzemeden yapıldıkları için suyun yüzeyinde dokunduğu küçük alanda fazla bir dirençle karşılaşmıyor ve kayın ağacından yapılmış geniş esnek kürekleri büyük bir zarafetle kullanan kayıkçıların becerisiyle bir kırlangıç gibi uçarcasına hızlı ve yumuşak hareketlerle su yüzünde adeta kayıyor. İçinde genellikle bir veya ikiden fazla yolcu olmuyor, beyaz sarıklı ya da yüksek kalpaklı bu kişilerin üstlerine giydikleri kırmızı ya da başka renkteki dökümlü cüppeleri de bu hiç durmayan hareketli görüntü içinde devamlı olarak değişen renk ve biçim cümbüşleri yaratıyor” (Walsh, 2021: 54).

Gerek ulaşım gerekse eğlence veya gezinti için kullanılan kayıkların 19. yüzyılda şekli, kürek sayısı ve inşa tarzı ile sahibinin içtimai durumunu yansıtan bir gösterge hâline geldiğini söylemek mümkündür. Bu husus bir protokol nizamı gibi tespit ve tayin edilmiştir. Buna göre sadrazam on iki çifte kayık; şeyhülislam ve diğer yüksek rütbeli devlet memurları on çifte kayık; Anadolu ve Rumeli kazaskerleri ile İstanbul, Üsküdar, Galata kadıları, hekimbaşı ve diğer memurlar sekiz çifte kayık; sancakbeyi ve diğer aşağı rütbeli memurlar ise üç çifte kayık kullanma hakkına sahiptir. Payitahtın en zarif ve hızlı kayıklarına sahip olan devlet ricali yanında elçilik vazifesiyle İstanbul'a gelen memurların kullanabileceği kayıkların yapısı da yazılı olarak tespit edilmiştir. Önceleri çifte kayık kullanma iznine sahip olan bu elçilerin 1844'ten sonra on çifteye kadar kayık kullanabildikleri görülmektedir (Orhonlu, 1966: 128-129).

Kayıklar, Osmanlı toplum hayatında yalnızca ulaşım veya taşıma aracı değil, aynı zamanda yaş, rütbe, din, yaşam tarzı fark etmeksizin her kesimden insanın iştirak edebildiği önemli bir eğlence ve kültürel aktivite hüviyetindeki mehtap sefalarının da en

mühim vasıtasıdır. Bu noktada Abdülhak Şinasi Hisar, kayık ile daha çok Boğaziçi'nde gerçekleştirilen mehtap sefaları arasındaki ilişkinin 19. yüzyıldaki görünümünü şu şekilde tasvir etmektedir:

“Mehtabı tertip eden kimsenin saz takımı için, oturduğu köyün Pazar kayığını kiralaması da bu anane iktizasıydı. Bu kayıkların arka taraflarındaki düz ve hayli uzunca kısımları hânende ve sâzendelerin oturmalarına, saz aletlerinin bir de işret tepsilerinin konmasına pek elverişliydi. (...) Zevk için dolaşan bütün öteki sandallar yalnız ay ışığı ile aydınlanırken hizmetteki Pazar kayığı mumları yanmış üç dört fener taşıyarak gelir ve o geceki saz sahibinin yalısından, mesela Valde Paşa'nın Bebek'teki veya Said Halim Paşa'nın Yeniköy'deki yahut Suphi Paşazade Sami Bey'in Kanlıca'daki yalısından hânende ve sâzendeleri alır, açılır giderdi. (...) Sazın asıl toplantı yerinin Kalender'in önü olması da bir Boğaziçi ananesiydi. Boğaz'ın hemen her köyünden yavaş yavaş buraya gelen kayıklar ve sandallar saz kayığının etrafında, ışığın çevresinde dolaşan ve ondan ayrılamayan pervaneler gibi dolaşmaya başlar, onu kuşatarak ve ona âdeta yapışarak teşkil ettikleri kafiye su üstünde yekpare büyük bir sal gibi bir kütle olurdu (Hisar, 2022: 81-82). Kayık ve sandallara bakılsa içtimaî sınıfların hepsinden kadınlar ve erkekler, gençler ve hatta söz dinleyecek yaşa gelmiş çocuklar ve devirden daha büsbütün meyyus olmamış ihtiyarlar ve bunların yanında hatıra gelmeyecek her türlü insanlar vardı” (Hisar, 2022: 90).

Kayıklar, Sultan II. Abdülhamid dönemine kadar Boğaziçi'nin yegâne hâkimi olmuş; kayığa göre daha dayanıklı, çok yolcu alan, dümeni olması hasebiyle kontrol edilmesi daha kolay, geniş olduğu için inip binmesi daha rahat olan sandalın bulunmasıyla kayığın hâkimiyeti yavaş yavaş son bulmuştur (Hisar, 2022: 83-84).

Leylâ Hanım, Anadolu Yakası'nda yer alan Beykoz'un kuzeyindeki meşhur Beykoz Çayırı'nın Hünkâr İskeleyi adıyla bilinen kıyısından (Sertoğlu, 1986: 156) denize açılarak sevgilisi ile kayık sefası yapma arzusunda olduğunu dile getirmektedir:

Var ise rahmîñ efendim bu dil-i bîmâra

Kayığı çekdirelim İskeley-i Hünkâra

Açmadan tîr-i kazâ dilde cigerde yâre

Kayığı çekdirelim İskele-i Hünkâra

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 325)

Yeniköy civarında kayıkla çıkılan bir gece gezintisinde sevgilisinin kendisine verdiği sözü hatırla(t)maya çalışan Vâsıf; Yeniköy'ün, kayık sefaları noktasında önemli duraklardan biri olduğunu da sezdirmektedir:

Kanı ey mâh geçen şeb Yeñiköyden beride

Bir kayıkda iki meh var idi bizden geride

O vesîleyle söz açdım saña geldi yeri de

O sözi yazmış idim kalmış öbür 'anteride

Va' diñiz bûse mi vuslat mı efendim ne idi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 524)

Kalender Bahçesi, mehtap eğlencesi müptelalarınca vazgeçilmez ve şairane bir yerdir. Mehtap seyrinde musiki faslı, saz kayığının Kalender Bahçesi'nin önüne gelmesiyle başlar; burada icra edilen ilk fasıllardan sonra yüzlerce kayık ve sandal hareket ederek Yeniköy'den İstinye önlerine ulaşır ve oradan da karşıya, Kanlıca Körfezi'ne geçerlerdi. Nitekim Kanlıca'daki Mihrâbâd tepesi, mehtabın Boğaziçi'nde en güzel görüldüğü yer olarak kabul edilmiştir (Hisar, 2022: 101-103). Vâsıf, sevgilisini Göksu'dan başlayarak Kalender Bahçesi'nde karar kılınacak bir mehtap sefasına davet ederken dönemin iki önemli eğlence merkezi olan Göksu ile Kalender Bahçesi'ni birlikte zikretmektedir:

'Âlem-i âb eyle Göksudan olup zevrak-süvâr

K11 Kalender Bağçesin tâ subha dek cây-ı karâr

Sen safâ-yı mâh-tâb etdikçe hû çeksin hezâr

Seyre çık gülzâra serviler gibi eyle hırâm

Vâsıf (Gürel, t.y.: 431)

Başka bir manzumesinde Vâsıf, İstinye Koyu'ndan kayığa binerek Kandilli sularında işret etmek istediğini dile getirdikten sonra mavi gözlü sevgilisini Göksu'da, su kenarında tertip edilecek eğlenceye davet etmektedir:

Bahriñ bu şeb emvâc-ı safâ aşdı boyından

Vâsıf binelim kayığa İstinye Koyundan

Sâgar çekelim şevk ile Kandilli suyından

Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

Vâsıf (Gürel, t.y.: 395)

Bahar mevsiminde geceleri dostlarla tertip edilen mehtap eğlencelerinden bahsettiği manzumesinde Vâsıf, kayıkta içki yanında çalgı olarak ney bulundurulduğunu söylemektedir:

Eyyâm-ı bahâr oldı açıldı gül-i şâd-âb

Sen dahi açılmaz mısın ey gonca-i âdâb

Hâzır mey ü ney işte kayık muntazır ahab

Mehtâb edelim bu gece ey mâh-ı felek-tâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 388)

Muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı, annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden şiirine kızının annesine verdiği cevapları içeren nazire niteliğindeki manzumesinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, “on beş yaşında kendine bir oynaş” bulmak isteyen ve güneşte geze geze yandığını söyleyen kızın eline yelpazesini alıp kayıkta serin bir gezinti yapma isteğini dile getirmektedir:

Sevdâm sarıldı çırpıdaki penbezâr beze

Yandım güneşde bezdim usandım geze geze

Alıp kayıkda destime bir tirşe yelpaze

Bir baş çekilip eltim ile sûy-ı Körfeze

On beş yaşında kendime bir oynaş arayım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 545)

Aşağıdaki beytinde de Vâsıf, bir veya iki çifte kayıkla iskelede bekleyeceği sevgilisine bir sonraki gün saat üç sularında gelip gelemeyeceğini sormaktadır:

Beklesem bir iki çift kayık ile iskelede

Yarın eyler misiñiz üç sularında teşrîf

Vâsıf (Gürel, t.y.: 322)

Tarabya sularında mehtap sefası yapmak istediği ay parçası gibi güzel olan sevgilisine bütün hazırlıkların tamam olduğunu söyleyen Vâsıf, eğer isterse kayıkla yalıya sessizce yanaşıp kendisini alabileceğini ifade etmektedir. Şairin kullandığı, kayığı hareket ettirirken ses çıkarmamak için küreklerin suyun dibine doğru çekilmesi anlamına gelen “hırsız küreği” tabirini dönemin gündelik diline dair önemli bir kayıt olarak görmek mümkündür:

İşte mey ü mahbûb u tarab cümle müheyyâ

Meh-pârecigim gel edelim ‘azm-i Tarabya

Hırsız küregiyle yanaşıp yalıya tenhâ

Bir ‘âlem-i mehtâb edelim biz de felekde

Vâsıf (Gürel, t.y.: 477)

Küçük bir kayığın arka kısmında keyif yapan on üç yaşında ay gibi bir güzelden bahseden Vâsıf, onu içki ve meyvelerle dolu kayıkla su kenarında âlem yapmaya çağırmaktadır:

Bak ol meh-i tâbendeye zevrakçe kışında

Beñzer ayıñ on dördüne ammâ on üçünde

Dolu kayığıñ câm u mey ü mîve içinde

Gel ‘âlem-i âb edelim ey meh bu hevâda

Vâsıf (Gürel, t.y.: 466)

İzzet Molla, Hüsrev Muhammed Paşa’nın övgüsüne yer verdiği kasidesinin aşağıdaki beytinde “kapudanlık” payesi alan paşanın, ikbal kayığını güvence altına aldığını ve artık onun ayağına su (mâî) dîbaları serilse layık olacağını ifade etmektedir. Bir devlet büyüğünün, geçeceği yere kıymetli kumaşlar serilerek tazim edilmesi esasına dayanan ayağa kumaş serme âdetinin de söz konusu edildiği beyitte, paşanın ayağına su dîbalarının serilmesi ve talihinin küçük bir kayığa teşbih edilmesi ile alınan “kapudanlık” rütbesi arasında -denizle ilgili olmak bakımından- ilişki kurulmaktadır:

Olsa şâyeste su dîbaları pâ-y-endâzı

Yine zevrakçe-i ikbâline saldı sâye

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 172)

Sermed, maşuğunu üç çifte kayıkla mehtap sefasına çıkarma isteğini izhar ederken önceki gece yapılan eğlencenin zevkini de ikna için ihtar etmektedir:

Geçen ahşamki gelir mi yâda

Öyle zevk oldu mı bir esnâda

Yine üç çifte kayık âmâde

Bu gece gel bize meh-tâb edelim

Sermed (Yıldız, 2002: 227)

Diğer bir manzumesinde de Sermed “önceki hafta” Çubuklu’dan kayıkla geçtiği sırada o civarda gezerken gördüğü sevgilisine kendisinden habersiz gezmeye çıktığı için sitem etmektedir:

Geçen hafta kayıkla ben geçerken

Çubuklıda seni gördüm gezerken

‘Aceb bilsem ne olur gizlemekden

Çubuklıda seni gördüm gezerken

Sermed (Yıldız, 2002: 248)

Zîver; sarhoşların, küçük bir kayıkla su kenarında âlem yapmak amacıyla açıldıkları şarap denizin dalgalanması nedeniyle demir atıp kenara çıktıklarını söz konusu etmektedir:

Çıkıp mestâneler zevrakçe ile ‘âlem-i âba

Atılsın mevc-i sahbâdan kenâra lenger-i mînâ

Zîver (Arslan, 2009: 163)

Kabataş Limanı’nın H 1267/M 1850-1851 yılında Sultan Abdülmecid tarafından yeniden inşası üzerine kaleme aldığı “*Kabataşda Müceddeden İnşâ vü Îcâd Buyurulmuş Olan Lîmânın Târîhi*” başlıklı tarih manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Zîver, havanın fırtınalı olduğu zamanlarda Kabataş’tan kayıkla geçen insanların güvensizlik korkusuyla büyük bir dehşete düştüğünü, lâkin limanın yapılmasıyla birlikte hem kayıkların hem de yolcuların emniyete kavuştuğunu ifade etmektedir:

Bu sûlardan geçince furtuna hengâmı kayıklar

Hatar havfı ile nâsa gelirdi dehşet-i ‘uzmâ

...

Bu lîmânı o cevher-rîz-i îhsân edicek îcâd

Kabataş oldu gevher-pâre-i emniyyet-i deryâ

Zîver (Arslan, 2009: 620)

Kabataş Limanı’nın inşası hakkında yazdığı diğer şiirinde Zîver, lodos ve gün doğrusu rüzgârları estikçe mezkûr mahalden geçmenin kayıkçılar için de tehlikeli olduğunu ancak inşa edilen liman sayesinde söz konusu tehlikenin bertaraf edildiğini belirtmektedir:

Kayıkçıya lodos gün toğrısı esdikçe geçmekde

Hatar varken bu lîmân kıldı bak icrâ-yı emniyyet

Zîver (Arslan, 2009: 621)

Es‘ad Paşa medhinde kaleme aldığı kasidesinin tegazzül bölümünde yer alan aşağıdaki beytinde Aynî, sevgilisinin kavuşma arzusunun, ona daha hızlı ulaşabilmek için kalp kayığına yelken ve dümen taktığından bahsetmektedir:

Kulzüm-i ‘aşka girip suyına yârîñ gideriz

Zevrak-ı kalbe hevâ yelken açıp takdı dümen

Aynî (Arslan, 2004: 65)

Aynı kasidenin bir başka beytinde Aynî; Es‘ad Paşa’nın kayığında bulunan sancağın, sabahın aydınlık ve kızılığına benzediğini; gönderinin de güneşin ilk ışıklarını andırdığını söylemektedir:

Felek etmiş şafak u nûr-ı ‘amûd-ı subhı

Zevrak-ı satvet ü iclâlîne sancâğ u seren

Aynî (Arslan, 2004: 67)

Sultan III. Selîm övgüsünde ve denize gemi indirme töreni vesilesiyle yazdığı tarih kasidesinin dua bölümünde yer alan aşağıdaki beytinde Aynî; Allah’tan, feleğin yeşil denizinde ay kayığı ve parlak güneş filikası durdukça padişaha, vezire, kapudan paşaya, tersane eminine ve cümle devlet büyüklerine uzun ömür ile mutluluk temennisinde bulunmaktadır:

Tâ ki zevrakçe-i meh fülke-i mihr-i enver

Eyleye lücce-i hadrâ-yı felekde devrân

Aynî (Arslan, 2004: 63)

Ramiz Paşa'nın H 1223/M 1808/1809 yılında kapudân-ı derya rütbesini alışı vesilesiyle yazdığı tarih kıtasında Aynî, memduhunun bindiği kayığın hızına yetişmenin mümkün olmadığını mübalağalı bir dille şöyle ifade etmektedir:

Bindigi zevrakıñ irmez suyına murg-ı hayâl

Kâfdır cismi metânetde velî 'ankâdır

Aynî (Arslan, 2004: 252)

Fatîn, mavi gözlü sevgilisini üç çifte kayıkla sabaha kadar denizde mehtap sefası yapmaya davet ederken artık mevsimi geldiği için Göksu'ya gitmeyi de teklif etmektedir:

Zevk-i meh-tâb edelim subha kadar deryâda

Virelim mâ-hasal-ı derd ü gamı bir bâda

İşte üç çifte kayık iskelede âmâde

Mevsimidir gidelim Göksuya ey çeşm-i kebûd

Fatîn (Erdoğan, 2007: 229)

Memdûh, sevgilisinin yataklı bir kayık olduğunu söylerken bazı kayıklarda yatak bulundurulması hususiyetine de işaret etmektedir:

Ol âfetin ki zevrak-ı faslı dōşeklidir

Deryâ-yı nâz akındısı vardır yedeklidir

Memdûh (Yavuz, 2016: 336)

Râşid, sürekli başkalarıyla kayığa binip mehtap sefasına çıkan güzel sevgilisine sitem etmektedir:

Olur zevrak-süvâr ağyâr ile meh-tâbda ol şûh

Nasıl 'âşık boğulmaz çekdiği dâ'im kürekdir hep

Râşid (Çetin, 2006: 184)

Orucu uykuya tutturmasını salık verdiği sevgilisini akşam Göksu’da iftar yemeğine davet eden Kâmî, davet mekânına iştiraki için muhatabına çifte kayık kullanmasını tavsiye etmektedir:

Orucu tutdur uykuya verme ‘aciz o gül-hûya

Çifte kayıkla Göksuya ahşâm iftâra buyur

Kâmî (Arslan, 2018: 218)

Cesârî, boğazdan yelkenleri rüzgârla şişmiş olarak geçip büyük denizlere açılma gayesinde olan şiir kayığından bahsederken bu kayığın yelkenli olduğunu da ifade etmektedir. Buradan hareketle küçük kayıklara da yelken takılabildiğini söylemek mümkündür:

Boğazdan çıkdığı demde hevâ ile pupa yelken

Benim zevrakçe-i nazmım düşüp ‘ummâna dönsün mi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1102)

2.1.2.4.1. Ateş Kayığı

Bir çeşit gemi olarak da kabul edilen ateş kayığı, sadece yelkenle hareket eden ve Osmanlı donanmasında yangın tulumbaları ile tulumbacıları taşımak için kullanılan bir tür yangın söndürme aracı olarak tarif edilebilir. Savaşlarda düşman gemilerinde yangın çıkarmak için de kullanılmış; ateşle balık avında kullanılan kayıklara da ateş kayığı adı verilmiştir (Baykal, 2021: 48; Sertoğlu, 1986: 22).

Şükrî, bir gazelinde yer verdiği aşağıdaki beyitlerinde H 18 Muharrem 1236/M 26 Ekim 1820 tarihinde İstanbul’da bulunduğunu, babühümayun tarafına da denizden bir ateş kayığına binmek suretiyle geçtiğini söylemektedir. Buradan hareketle ateş kayıklarının ulaşım amacıyla da kullanılabildiğini düşünmek mümkündür:

Dü-şenbe günü İslâmbolda düşdüm bahr-ı ‘ummâna

Muharrem on sekizinde şaşırdım kendim el-âne

Biñ iki yüz otuz altıda ol dergâh-ı ‘âlîde

Bir âteş kayığıyla geçer idim bâb-ı sultâna

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 436-437)

2.1.2.4.2. Saltanat Kayığı

“Osmanlı padişahlarının deniz gezilerinde bindikleri on üç çifte kürekli, çok süslü, kış tarafında padişahın altında oturduğu kırmızı çuhadan sırma saçaklı bir gölgelik bulunan kayık[lara]” (Ayverdi, 2011: 1056) saltanat kayığı adı verilmiştir. Bu kayıklar sadece padişahın değil bütün saray mensuplarının kullanabildiği vasıtalarlardır. Tekne olarak başarda, kadirga, filika, sandal, kayık ve piyade şeklinde sınıflandırılan saltanat kayıklarına, yapılarına göre de filika-i hümayun ve sandal-ı hümayun gibi isimler verilmiştir. Padişahın, gezi ve resmi ziyaret amacıyla kullandığı kayıklara hünkâr kayığı; tanınmadan gezmek veya şehirde olup bitenleri teftiş etmek istediğinde merasim yapılmadan bindiği kayığa tebdil kayığı denilmiştir (Baykal, 2021: 60).

Döşemesi, yapısı, uzunluğu, kürek adedi, süslemesi ve köşklü oluşları ile benzerlerinden hemen ayırt edilebilen saltanat kayıklarında köşk bulunması yalnızca sultana özgü bir husustur. Nitekim bu kayıklara köşklü kayık da denmiştir. Umumiyetle 30-32 metre uzunlukta, 2,5-3 metre genişlikte ve 2,5-3 metre yükseklikte olan bu kayıklar, saltanatın ve devlet kudretinin birer simgesi olarak kabul edilmiştir (Baykal, 2021: 60; Gülersoy, 1983: 14-16). Saltanat kayıklarının bütün gövdesi çeşitli süslemelerle bezenmiş; tezyinat bakımından bilhassa baş ve kış noktaları müzeyyen bir sanat eseri hüviyetinde tasarlanmıştır. Kılıç gibi düz ve uzun yahut yukarı doğru kıvrımlı olan başlarına genellikle gümüşten ya da altın yaldızlı tahtadan bir figür yerleştirilmiştir. Bu figürler bir kartal ya da deniz kuşu olduğunda kayığa da “kuşlu kayık” adı verilmiştir (Gülersoy, 1983: 14; Şehsüvaroğlu, 2005: 136). Saray kadınlarının kullanımına tahsis edilen hafif yelkenli ve hızlı hareket eden kayıklara da kırlangıç adı verilmiştir (Şehsüvaroğlu, 2005: 134).

Daima bir merasim eşliğinde saraydan ayrılan saltanat kayıklarının hareketi, kıyıdan ve bilhassa Kız Kulesi’nden yapılan top atışlarıyla bütün şehre ilan edilirdi. “Sandalye” adı verilen altı büyük kayık, yol açmak için köşklü saltanat kayığının önünde giderdi. Padişahın hizmetçilerini taşıyan bu kayıklardan sonra “Sarık Sandalye” adıyla bilinen ve padişahın destarını taşıyan kayık yer alırdı. Bundan sonra mabeyncilerin yer aldığı altı kayık daha saltanat kayığının önünden gider; alayın iki tarafına daha birçok kayık da dizilirdi. Dönüşte de limandaki toplu gemilerden yapılan top atışlarıyla bir tür selamlama merasimi icra edilirdi (Gülersoy, 1983: 16-18; Pakalın, 1993/III: 108).

Batı tesiriyle hayatın her alanında yaşanan değişimler saltanat kayıklarının inşa ve tezyinatı noktasında da kendini göstermiş, 19. yüzyılda rokoko ve ampir üsluplarının

etkisiyle söz konusu kayıkların çehresi neredeyse tamamen başkalaşmıştır¹⁷. Köşkler, geleneksel ve doğal malzemeler yerine altınlanmış tahtadan imal edilirken II. Mahmud ile Abdülmecid için yapılan kayık köşklerinin alnına ışınlar saçan güneş yaldızlaması yapılmıştır. Sütunlarda burma gümüş yerine altın varaklı ahşap kullanılmış; köşkün, yeri eski konumundan geriye alınarak çatısı da daha yüksek yapılmıştır. Kubbe biçimli çatılar bile yapılmıştır. Kapalı kutu hüviyetindeki kayık köşkleri de bu dönemde daha ferah ve açık bir yapıya kavuşturulmuştur. Perdeleri dahi Batılı stillere benzer şekilde hazırlanmıştır (Gülersoy, 1983: 14).

Üç ambarlı bir geminin denize indirilmesi münasebetiyle Sultan III. Selim övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Aynî, deniz gezintisine çıkmak isteyen padişahın sandalı, ay; filikası da güneş olsa buna şaşılmayacağını söylerken saltanat kayıkları arasında filika ve sandalların da yer aldığını dile getirmektedir:

Bahren etse biniş ol dâveriñ olursa n'ola
Sandalı mâh-ı felek fülkesi mihr-i rahşân

Aynî (Arslan, 2004: 61)

Aynî, III. Selim için saltanat kayığı olarak yapılan fülke/filika hakkında yazdığı “*Fülke-i Hazret-i Sultân Selîme*” başlıklı kıtasında bu filikanın çok kıymetli ve hayret verici olduğunu, gönül cezbeciliği ile dünyada benzerinin olmadığını söyledikten sonra filikayı şeref ayının doğuş yeri olarak tavsif etmektedir:

Fülke-i ‘âlem-bahâ hey’eti hayret-fezâ
Dil-keş ü dil-cû-edâ misli cihânda ‘adîm

‘Aksini yemde görüp söyledi ‘Aynî târîh

Mâh-ı şeref matla‘ı fülke-i Sultân Selîm

Aynî (Arslan, 2004: 365)

2.1.2.4.3. Yağlı Kayık

Denizde daha hızlı gitmesi için suyla temas eden kısımları eritilmiş yağ ile sıvanarak kaygan hâle getirilen bir kayık çeşidi olup genellikle yan kenarları da tamamen beyaz boyalıdır (Baykal, 2021: 63; Gülersoy, 1983: 141).

¹⁷ Kayık ve saltanat kayıklarının tarihî süreçteki değişim ve dönüşümü hakkında geniş bilgi için bk. Şehsüvaroğlu, 2005: 133-137.

İzzet Molla, su geçirmeyen/süsten vareste dünya gemisinin deniz üzerinde de yağlı kayak gibi hızlı hareket ettiğinden bahsetmekte ve yağlı kayıkların su üzerindeki hızına vurgu yapmaktadır:

Fülk-i ‘âlem kalafâtıdan ‘ârî

Yağlı kayak gibi oldu cârî

İzzet (Şahin, 2004: 791)

2.1.2.4.4. Piyade

Düz dipli mavna anlamına gelen İtalyanca *piata* ve Yunanca *piyata* kelimelerinden dilimize, Farsça *piyâde* şeklinde geçmiştir. Kayık çeşidi olarak piyade; zarif, süslü bir deniz aracı olup (Baykal, 2021: 59) genellikle bir çift kürekli ve hafif yapılıdır. Piyadeler kullanım ve tezyinat bakımından kabaca iskele piyadeleri ve yalı piyadeleri olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. İskele piyadesi, isteyen herkesin kiralayabildiği bir çifteden üç çifte küreğe kadar olan sade ve gösterişsiz bir kayıktır. Yalı piyadesi ise kullanan veya sahibi olan kişinin görevinin önemine yahut içtimai durumuna uygun süslemeleri bulunan ve bir çifteden beş çifte küreğe kadar olabilen bir kayıktır. Boyları kürek sayılarına göre değişen bu kayıkların küçüğü beş metre iken, çifteler dokuz metre civarında olabilmektedir (Baykal, 2021: 59). En hafifleri kayakçıdan başka iki yolcu alabilen piyadelerin daha büyük olanları altı yolcuya kadar taşıyabilmektedir. Yolcu taşımacılığında da kullanılan piyadeleri dolmuştan ziyade deniz taksisi olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Sarayın hizmetinde bulunan süslü ancak saltanat kayıklarına oranla daha sade tekneler için de (Gülersoy, 1983: 76-78) piyade tabiri kullanıldığı bilinmektedir. “İncelik, hafiflik, sür’at, su ile ülfetin en ileri derecede bir oynaklığa eriştirilmiş olması, piyadelerin başlıca özellikleri idi” (Gülersoy, 1983: 79). Bu kayıklar Osmanlı sosyal hayatının özellikle gezinti ve mehtap sefaları için vazgeçilmez bir vasıtası olmuş; sandalların çoğalması ve ulaşımında buharlı gemilerin revaç bulması neticesinde 19. yüzyılın sonlarından itibaren yük taşıma aracı hâline gelerek zarafet simgesi olmaktan çıkıp yavaş yavaş tedavülden kalkmıştır (Ertuğ, 2015: 422).

Hurşid Ahmed Paşa için mersiye ve Hüsrev Muhammed Paşa için medhiye türünde kaleme aldığı kasidesinin Hüsrev Muhammed Paşa’nın övgüsünü ihtiva eden aşağıdaki beyitte İzzet Molla, paşanın kaptan olduğu gün denizdeki piyadelerin gözüne kalyon kadar büyük görüldüğünü ifade etmektedir.

Her piyâde gözüme girdi üç anbarlı kadar

Geldigi gün nazar etdim taraf-ı deryaya

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 172)

Vâsıf, kısa hırkasıyla meclise gelen ve çok hoşuna giden güzel ile üç çifte piyadeye binip beraberce yalıya giderken sık sık bakarak gönlünü ona zorla meftun ettiğini söylemektedir:

O Şâmkârî şetârî ince telli nîm libâdeyle

Gelince bezme tenhâ zevkime gitdi ziyâdeyle

Giderken yalıya ikimiz üç çifte piyâdeyle

Saña sık sık bakıp zûr ile gönlüm mübtelâ etdim

Vâsıf (Gürel, t.y.: 437)

2.1.2.4.4.1. Yağlı Piyade

Su üzerinde hızlı gitmesi için suyla temas eden kısımları eritilmiş yağ ile sıvanarak kaygan hâle getirilen bir piyade çeşididir (Baykal, 2021: 63; Gülersoy, 1983: 141). Bu vasıtaların, devlet görevlileri tarafından da kullanıldığı, mesela mektupçuların beş çifte piyade ile seyahat ettikleri bilinmektedir (Gülersoy, 1983: 91).

Vâsıf, gizlice yağlı piyadeye binip Boğaz'da mehtap sefasına çıkarak beraber tavşankanı şarap içmek istediği nazlı sevgilisine, bu arzusunu gerçekleştirmek için yalvarma fikrindedir. Şiirden hareketle yağlı piyadelerin, mehtap sefalarının vasıtaları arasında da yer aldığını düşünmek mümkündür:

Tavşan kanı mey dolduralım câm-ı niyâza

Yalvaralım ol mest-i mey-i gamze-i nâza

Mahfî koyalım yağlı piyâdeyle Boğaza

Bir 'âlem-i meh-tâb edelim biz de felekde

Vâsıf (Gürel, t.y.: 477)

Sermed, Çubuklu'da gezerken gördüğü sevgilisinin, yağlı piyadededen karaya çıkarken yanındaki güzel ile el ele tutuştuklarından bahsettiği manzumesinde yağlı piyadelerin halk tarafından gezinti amacıyla kullanılabildiğine temas etmektedir:

Gelip yağlı piyâde ile hâlâ

Yanında var idi bir şûh-ı ra'nâ

Dutuşup el ele çıkıp da hattâ

Çubuklıda seni gördüm gezerken

Sermed (Yıldız, 2002: 248)

2.1.2.4.4.2. Yılandilli Piyade

İnce, uzun, narin ve süratli bir kayık (Pakalın, 1993/III: 635) çeşidi olup şeklinden dolayı bu adı almıştır.

Vâsıf, ay gibi güzel sevgilisi ile mehtap sefası yapma arzusunu dile getirdiği manzumesinin aşağıdaki bendinde söz konusu eğlence için vasıta olarak yılan dilli piyâdeyi tercih etmektedir. Şiirdeki ısmarlamak kelimesi gerektiğinde bu deniz aracının kiralanabildiğini göstermektedir:

Germiyyet-i nûş-ı mey ile yandı irâde

Cûlar gibi Vâsıf akalım sûy-ı murâda

İsmarlayıp üç çifte yılan dilli piyâde

Mehtâb edelim bu gece ey mâh-ı felek-tâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 389)

2.1.2.5. Mavna

Arapça erzak nakline mahsus gemi anlamındaki *ma'ûne* kelimesinden dilimize girmiş olan mavna, “Limanlarda kıyı ile gemiler arasında yük taşımakta kullanılan büyük kayık, güvertesiz tekne” yahut “Ticârî işlerde kullanılan, baş tarafı uzun, arkası düz yelkenli gemi, ticâret yelkenlisi” (Ayverdi, 2011: 779) olarak tarif edilmektedir. Osmanlı’da genellikle “İstanbul ile Marmara ve Karadeniz limanları arasında kereste, buğday, kömür ve eşya” (Baykal, 2021: 34) taşımacılığında kullanılan mavnaların; cephanе mavnası, ticaret mavnası, dalyan mavnası gibi kullanıldığı işe, taşıdığı yüke ve ebatlarına göre isimler verilen çeşitleri bulunmaktadır. Donanmada yüksek bordalı savaş gemilerine de mavna adı verilmiştir (Baykal, 2021: 34).

Refî‘, Sürûrî hakkında kaleme aldığı tehzilinde mavna ile hayvan gübresi de taşındığından bahsederken söz konusu aracı “fışkı mavnası” olarak adlandırmaktadır:

Pâyzende çok kürek çekmiş babañ pâyzen gibi

Tâ koyunca Ermeni sen gibi bir ters aneye

Ey Sürûrî fûlk-i ma‘nâ bağlanır sâhildir ol

Fışkı mavnasın yanaşdırmazlar ol tersâneye

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 411)

2.1.2.6. Sandal

Yunanca *sandalion* kelimesinden dilimize girmiş olan sandal, kürekle hareket ettirilen ve birkaç kişi taşıyabilecek şekilde yapılmış olan küçük deniz vasıtalarının genel adıdır (Ayverdi, 2011: 1058; Baykal, 2021: 32). Kayığa göre daha ağır bir ulaşım aracıdır. “Arka tarafında yan yana oturabilen iki kişi müstesna olmak üzere, diğerlerini arkasını sahillerin birine dönmüş olarak oturmaya mecbur eder. Fakat suya incecik kayıklardan ziyade dayanarak onlar kadar çabuk eskimez. Dört kişi yerine daha fazla adam alır. Girilip çıkışı, oturup kalkışı daha kolaydır. Hele daha kurnazdır: Dümeni vardır! Bu sayede daha çabuk döner, yanaşır, ayrılır” (Hisar, 2022: 84). Sultan II. Abdülhamid devrinde ortaya çıkan sandallar hızla çoğalmış ve kullanım amaçlarına, biçimlerine, yapıldıkları yere ve gemide bulundukları konuma göre isimler almıştır. Ayna kışlı sandal, balıkçı sandalı veya oltacı sandalı, Ayvansaray sandalı, kış sandalı veya kış filikası Osmanlı dönemi sandal isimlerinden bazıları olarak zikredilebilir (Baykal, 2021: 33).

Tâhir Paşa’nın kaptanıderya rütbesini alması dolayısıyla onun övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin dua bölümünde yer alan aşağıdaki beytinde Zîver, paşanın kaptanıderyalığı döneminde gemisinin güneş; sandalının hilal; sabahının Akdeniz; akşamının da Karadeniz olması temennisinde bulunmaktadır. Beyitte şair, “sandâl-ı hilâl” terkihiyle hilal şeklinde yapılmış sandalları hatıra getirmektedir:

Keşî-i mihr ile sandâl-ı hilâle tâ kim

Ola deryâ-yı sefid ile siyeh subh ile şâm

Zîver (Arslan, 2009: 123)

Meşhûrî, Ömer Paşa’nın yaptırdığı gemi hakkındaki “*Târîh-i Sefîne-i Müşârun ileyh Hazret-i Ömer Paşa*” başlıklı kıtasında feleğin hilal kayığının, paşanın gemisine nispetle sandal kadar olduğunu söylemektedir. Beyti; feleğin hilal kayığının, paşanın gemisinin yanındaki sandal bile olamayacağı şeklinde anlamak da mümkündür. Buradan hareketle büyük gemilerin yanında sandal bulundurma âdetine işaret edildiği de söylenebilir:

Nice vâlâ sefine zevrak-ı mâh-ı nev-i gerdûn

Yanında sandal olmaz sâyir olsa çarh-ı mînâda

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 64)

Sultan Abdülaziz döneminde donanmaya dâhil edilen zırhlı savaş gemileri hakkındaki kıtasının aşağıdaki beytinde Nevres, mübalağalı bir ifadeyle mezkûr gemiler yanında feleğin sandal kadar küçük olduğunu ifade etmektedir. Beyitten, donanmada sandalların da çeşitli amaçlarla kullanılabildiğini anlamak mümkündür:

Gel bak ki yanlarında felek sandal olamaz

K'anlara nisbet ile cibâl âb-gîneler

Nevres (Kaya, 2020: 132)

Üç ambarlı bir geminin denize indirilmesi vesilesiyle Sultan III. Selim övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Aynî, deniz gezintisine çıkmak isteyen padişahın sandalı, ay; filikası da güneş olsa buna şaşılmayacağını söylerken saltanat kayıkları arasında filika ve sandalların da yer aldığını şöyle dile getirmektedir:

Bahren etse biniş ol dâveriñ olursa n'ola

Sandalı mâh-ı felek fülkesi mihr-i rahşân

Aynî (Arslan, 2004: 61)

Râşid, sevgilisine dolunay vaktinde sandal ile denize açılıp balık tutmasını tavsiye ederken sandalın kullanım sahasına dair bilgiler de vermektedir:

Yemdir seni sayd etmege dirler ise ağyâr

Sandâl ile meh-tâba çıkıp yemde semek tut

Râşid (Çetin, 2006: 185)

Başka bir beytinde Râşid, balık avına çıkan bir balıkçı güzelini seyretmek için herkesin sandala binip koydan koya dolaşarak onu aradığını söylemektedir:

Seyr etmege ol mâhı bu şeb sayd-ı semekte

Pek çok kişi sandal ile koydan koya gitdi

Râşid (Çetin, 2006: 289)

Aşağıdaki beytinde ise Râşid, yeşillik yerlerde yapılan eğlencelerden bıkkınlık geldiğinde sandala sazende alıp denize açılarak eğlendiklerinden bahsetmektedir:

Geldikçe gınâ seyr ü temâşâ-yı çemenden

Sâzende alıp sandala deryâya çıkardık

2.1.2.7. Sefîne

Arapçada “gemi” anlamına gelen sefine, Osmanlı’da deniz araçlarına verilen genel bir ad olup gemilerin tipik hususiyetlerini belirtmek için kelimenin önüne genellikle bazı sıfatlar eklenmiştir. “Bu bağlamda yolcu sefinesi, zırhlı sefine, sahil sefinesi, sefine-i Nuh, ahen sefine (çelik veya demir gemi), vapur sefinesi (buharlı gemi), ceng vapur sefinesi (buharlı savaş gemisi), vapur-ı hümayun sefinesi (padişahın buharlı gemisi), kebir vapur sefinesi (büyük buharlı gemi), kompozit sefinesi ve tüccar sefinesi” örnek olarak verilebilir (Baykal, 2021: 39).

Meşhûrî, “*Târîh-i Sefîne-i Müşârun ileyh Hazret-i Ömer Paşa*” başlıklı kıta formundaki manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde deniz seferlerinde gemiye ihtiyaç olduğunu gören Ömer Paşa’nın H 1249/M 1833-1834 yılında büyük bir gemi yaptırdığını, bu geminin padişaha hediye edilebilecek kadar güzel olduğunu ve gemiye Rehber adı verildiğini şu şekilde anlatmaktadır:

Görünce ihtiyâcı keştîye esfâr-ı bahrîde

Getirdi cûşa bahr-ı himmetin hakkâ bu esnâda

Cihân tersânesinde bir sefine yaptı kim şâyân

Hediyye eylese şâhenşeh-i Nûşîn-revân-dâda

...

Adın Rehber kodı tevîk-i rehber olduğundan hem

Muvaffak oldu el-hak bunda da nâm-ı Hudâ-dâda

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 64-65)

2.1.2.8. Tekne

Nehir, göl gibi iç sularda ve denizlerde seyreden her boyda kürekli, yelkenli, buharlı ve motorlu deniz taşıtlarına verilen genel bir isimdir.

İzzet Molla, eski bir teknenin idaresi için dahi kaptan gerektiği gibi dünya gemisinin de Allah olmadan sevk ve idare edilemeyeceğini dile getirmektedir. Beyitte, dümenli ve kaptanlar tarafından idare edilen teknelere işaret edilmektedir:

Bî-Hudâ keştî-i cihân olamaz

Bir çürük tekne nâhudâ ister

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 410)

2.1.2.9. Tombaz

Başta Tuna Nehri olmak üzere nehirlerde kullanılan güvertesiz ve altları düz teknelere tombaz adı verilmiştir. Çok fonksiyonlu olan tombazlar, kullanım amaçlarına göre tombaz mavna, tombaz köprü ve tombaz kayık gibi adlarla anılmıştır. Erzak ve asker taşımada kullanılabildiği gibi kolaylıkla köprüye de dönüştürülebilmektedir (Baykal, 2021: 63).

Cesârî, gölde ördek veya kaz avlamak yahut Akdeniz yalılarını gezebilmek için bir tombazı olmadığından dem vurmaktadır:

‘Aceb sayyâd olurum gölde ördek kazım olsaydı

Gezerdim Akdeñiz yalılarının tombazım olsaydı

Cesârî (Akkuş, 2010: 1097)

2.1.2.10. Vapur

Latince “buhar” anlamındaki *vapor* kelimesinin Fransızca *vapeur* şeklinden dilimize geçen vapur, bir deniz aracı olarak buhar gücüyle çalışan gemi anlamına gelmektedir. Sanayi Devrimi ile birlikte hızla yaygınlaşan makineleşme olgusu bir müddet sonra ulaşım araçlarında da etkisini göstermiş ve ilk buharlı gemi “1807 yılında Amerika’da [Robert] Fulton tarafından yapılmış; ahşap bir gemiye makine, kazan, çark ve diğer aksamalar eklenerek buharlı gemi, teknoloji sahnesinde görünmüştü[r]” (Çapar ve Düzcü, 2022: 1058). Deniz taşımacılığı ve ulaşımında yeni bir dönemi başlatan bu ilk adımdan sonra 1819’da Amerikalılar, 1822’de İngilizler ve 1823’te Fransızlar tarafından uzun mesafeler katedebilen buharlı vapurlar icat edilmiştir. Yandan çarklı ve buharlı vapurların kullanımı da böylece yaygınlaşmıştır (Baykal, 2021: 86).

Osmanlı’da, buharlı gemiye geçişin ilk adımları II. Mahmud döneminde atılmış ve Swift adlı ilk buharlı vapur, İngiltere’den 1828 yılında; Hilton Joliffe isimli ikinci buharlı vapur ise 1829 yılında satın alınmıştır (Çapar ve Düzcü, 2022: 1059). Bu yıllardan itibaren Osmanlı sularında seyrüsefere başlayan vapur, çıkardığı buhardan dolayı halk arasında Buğu adıyla anılmıştır. Sultan II. Mahmud, bazı yurt içi gezilerini -satın aldıktan sonra adını Sagîr olarak değiştirdiği- Swift ile yaparak bu ulaşım aracının Osmanlı toplum hayatına girişinde önayak olmuştur. Başlangıçta satın alma yoluyla tedarik edilen buharlı

gemiler, II. Mahmud döneminin sonlarına doğru makineleri İngiltere’den getirtilerek Osmanlı tersanesinde de inşa edilmeye başlanmıştır (Akyıldız, 2015: 436). Osmanlı’da ilk buharlı gemi 1837 yılında inşa edilmiş ve Eser-i Hayr adını almıştır. II. Mahmud döneminden başlayarak Tanzimat döneminde hızla çoğalan ilk vapurlar yandan çarklı olarak tasarlanmış; 1860’lara kadar gerek donanmada gerekse sivil denizcilikte vapurların çoğu bu şekilde üretilmeye devam etmiştir (Çapar ve Düzcü, 2022: 1059).

İhtiyacı ve boşluğu erken farkedenden yabancı girişimciler tarafından başlatılan Boğaziçi’nde vapurla yolcu taşımacılığı, Tanzimat’tan sonra iki vapurun faaliyetleriyle başlamıştır. Buradaki kazanç ve imkânları gören pek çok girişimci de bilhassa kendi ülkelerinin sefaretleri aracılığıyla Osmanlı sularında çalışma ruhsatı talep etmiştir. Bu fiili girişimler, devlet kanadında da yankı bulmuş ve 1844 yılının hemen başında tersaneye ait Eser-i Hayr isimli vapur, Boğaz’ın Rumeli yakasında yolcu taşımacılığına tahsis edilmiştir. Eser-i Hayr’ın güzergâhı ise her akşam Bahçekapı’dan hareket ederek Arnavutköy, Rumelihisarı, Yeniköy, Tarabya ve Sarıyer’e gidecek ve ertesi sabah aynı yolu takip ederek Bahçekapı’ya geri dönecek şekilde belirlenmiştir. Yolcu taşımacılığında kullanılan kayıkların devrilme veya batma sonucu yaşanan boğulma hadiseleri halkın güvenli bir şekilde yolculuk edebilmesi için taşımacılık faaliyetlerinde vapurun önemini bir kat daha arttırmıştır. Bunun yanında Marmara havzasındaki ticaretin güvenle yapılabilmesi için Gemlik, İzmit, Bandırma ve Tekirdağ gibi İstanbul’un ihtiyaç ve tüketimi için gerekli eşya ve emtianın nakledildiği önemli iskeleler ve civar yerlere de vapur çalıştırılması zaruret hâlini almıştır. “Nitekim bu bağlamda Tersane’ye ait Mesir-i Bahrî isimli vapurun her hafta pazartesi günü Gemlik’e, perşembe İzmit’e ve cumartesi de Silivri, Bandırma ve Tekirdağ’a gidip ertesi günü İstanbul’a dönmesi kararlaştırıl[mış]tır” (Akyıldız, 2015: 436). Vapurların çoğalması, deniz trafiğinin önemli bir sorun hâline gelmesine neden olmuş ve 1851 ile 1853 yıllarında kayıkçılarla yolcuların uymaları gereken kurallar nizamnamelerle yürürlüğe konulmuştur. Vapurların, trafiğin yoğun olduğu köprü ve iskelelere yanaşırken yavaş hareket etmeleri; kayıkların kıyıya yakın, vapurların ise açıkta seyretmeleri; seyir hâlinde bulunan kayıkçıların etraflarını gözetmeleri; havanın sisli olduğu günlerde vapurların iskelelerde bekletilmeleri mezkûr nizamnamelerin yolcu taşımacılığına getirdiği esaslardan bazılarıdır (Akyıldız, 2015: 438).

Osmanlı’da vapurla yapılan taşımacılık faaliyetlerinde 1840’lardan itibaren bireysel teşebbüslerden ziyade yerli ve yabancı şirketlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda İstanbul’un Marmara havzası, Karadeniz ve Akdeniz kıyılarıyla bağlantısını

sağlayan Hazine-i Hassa Vapur Kumpanyası, yabancı nakliye kumpanyalarına karşı şirket noktasında Osmanlı'nın ilk yerli taşımacılık girişimidir. Bu kumpanya zamanla “Fevaid-i Osmaniye, İdare-i Aziziye, İdare-i Mahsusa-i Aziziye, İdare-i Mahsusa ve Osmanlı Seyr-i Sefain İdaresi isimlerini alarak Türkiye Cumhuriyeti'ne intikal eder” (Akyıldız, 2015: 438). Hazine-i Hassa Vapur Kumpanyası'ndan başka İstanbul ile diğer Osmanlı limanları ve hatta yabancı ülkeler arasında yolcu, eşya ve posta seferleri yapan bazı yabancı şirketlere Messagerie (Fransa), Regular (Alman), Fraissinet (Fransa), Lloyd (Avusturya), Papayanni (Yunan), Florio ve Rubattino (İtalya) örnek olarak verilebilir. Mecidiye adıyla Sultan Abdülmecid döneminde Mısır'da kurulup Sultan Abdülaziz döneminde Aziziye Kumpanyası ve daha sonra da Hidiviyet-i Mısır Kumpanyası ismiyle bilinen yerli işletme de İstanbul'a seferler düzenlemiştir (Akyıldız, 2015: 442).

Osmanlı'nın yolcu taşımak amacıyla kurulan ilk yerli anonim şirketi olan Şirket-i Hayriye'nin kuruluş amacı “Avrupaca büyük servet ve mâmuriyeti mûcib olan ve anonim denilen şirket-i i'tibâriyyeler hakkında bir örnek göstermek ve Boğaziçi'nde oturanların şehre geliş gidişlerini kolaylaştırmak olarak açıklanmıştır” (Akyıldız, 2010: 201). Böyle bir şirket kurma fikri Keçecizâde Fuad Paşa ile Ahmed Cevdet Paşa tarafından ortaya atılmış ve şirket, altı yolcu vapuruyla işe başlamıştır. Zaman içerisinde imkâna ve ihtiyaca göre filosunu peyderpey genişleten Şirket-i Hayriye, 1866-1895 yılları arasında Hüseyin Hâki Efendi'nin müdürlüğü döneminde en parlak zamanlarını yaşamıştır. Hüseyin Hâki Efendi döneminde şirketin vapur sayısı on altıdan kırk altıya çıkarılmıştır. Yine Hâki Efendi'nin tarifleriyle İngiliz mühendisler eliyle yapılan Suhulet adlı ilk araba vapuru da 1870'te taşıma faaliyetlerine başlamıştır. Bu araba vapuru, ilk seferini Kabataş-Üsküdar arasında yapmış; her geçen gün sayıları artmakta olan bu araba vapurlarının yanaşabilmesi için özel iskeleler inşa edilmiştir. Sirkeci de bir araba vapuru iskelesi yapılarak sefer güzergâhına dâhil edilmiştir. Yandan çarklı vapurlar yerine 1900 yılından itibaren pervaneli (uskur) vapurlar kullanılmaya başlanmıştır (Akyıldız, 2010: 201; Akyıldız, 2015: 449-450).

Sultan Abdülmecid'in H 1260/M 1844-1845 yılındaki Bursa gezisi hakkında kaleme aldığı tarih manzumesinde Fatîn, padişahın bu geziye bir merasim eşliğinde bindiği vapur vasıtasıyla çıktığını söylemektedir. Beyitten, yeri geldiğinde ulaşım için sultanların da vapura bindiği açıkça anlaşılmaktadır:

Bir selâmlık edip andan soñra

Oldı vâpûra selâmetle süvâr

Fatîn (Erdoğan, 2007: 144)

Kâmî, bedenini gözyaşı denizinde seyreden bir gemiye benzetirken gözlerini bu geminin iki yanında bulunan çarklara teşbih etmektedir. Göğe yükselen ah dumanıyla birlikte ten gemisinin vapur suretine büründüğünü söylemektedir:

Ten sefine bahr eşkimdir döner çeşm-i dü çarh

Dûd-ı âhım ser çeker vâpûr şeklin gösterir

Kâmî (Arslan, 2018: 209)

Nevres, vapurun çıkardığı duman ile kendi ah dumanı ve yakıt olarak kömür kullanılan vapurların ateşi ile kendi içindeki ateş arasında benzerlik ilgisi kurduğu beytinde söz konusu aracın mucidinin muhakkak kendisinden ilham almış olduğunu iddia etmektedir:

Tasavvur etmiş elbet dûd-ı âh u âteş-i sînem

Bu şekl ü vaz‘ ile îcâd eden üstâd vâpûr

Nevres (Kaya, 2020: 378)

Zîver, kırmızı/parlak yanaklı güzeli naz gemisinde gördüğünden beri ah dumanının yükselmekte olduğundan ve bu yönüyle vapur suretine büründüğünden bahsetmektedir:

Görelî ol âteşîn ruhsârı fûlk-i nâzda

Dûd-ı âhım ser çekip vâpûr şeklin gösterir

Zîver (Arslan, 2009: 222)

Başka bir beytinde Zîver, derunu aşk ateşinden ocağa dönen her kişinin, gözyaşı denizinde seyrüsefer eden vapur gibi olacağını söylemekte ve vapurların içinde yer alan ateş ocağına da göndermede bulunmaktadır:

Vâpûr gibi bahr-ı sirişk içre seyr ider

Bir kimseniñ derûnı olursa ocağ-ı ‘aşk

Zîver (Arslan, 2009: 264)

Kabataş Limanı’nın H 1267/M 1850-1851 yılında Sultan Abdülmecid tarafından yeniden inşası üzerine kaleme aldığı “*Mezkûr Lîmânın Taraf-ı Deryâyâ Nâzır Olan Mahalline Hakk Olunmak Üzere İnşâd Olunan Diğer Târîhi*” başlıklı tarih manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Zîver, inşa edilen liman sayesinde deniz korkusunun bertaraf

edildiğini ve sultanın, Boğaziçi ile Üsküdar’a yolcu taşımacılığı için vapur tahsis etmesiyle herkesin emniyete kavuştuğunu ifade etmektedir:

Deñiz havfı o şâhıñ sâyesinde ber-taraf şimdi
Olup deryâda her cây-ı hatar ülkâ-yı emniyyet
...
Vapurlar kıldı ta’yın Üsküdâra Boğaziçine
Ahâlîye bu ihsân eyledi ifâ-yı emniyyet

Zîver (Arslan, 2009: 620-621)

Zîver, Fu’âd Paşa’nın H 1275/M 1858-1859 yılında Pâris’ten dönüşü vesilesiyle vapurda takdîm etmek üzere kaleme aldığı manzumesinde paşanın hastalığı sebebiyle bu gayesini yerine getiremediğini söylemektedir. Beyitten vapurun, devlet büyükleri için yapılan karşılama merasimlerine mekân olacak kadar önem verilen bir araç olduğunu anlamak da mümkündür:

Bi-hamdillâh Fu’âd-ı cism-i devlet eyledi teşrîf
Fu’âd-ı bendegân oldu güşâde yümn ü ferhatle

Vapurda sürmege yüz hâk-i pâya niyyet etmişdim
Müsâ’id olmadı ‘azm-i beden evcâ’ u ‘illetle

Zîver (Arslan, 2009: 855)

Zihnî, tüten dumanı ve dönen çarklarıyla su yüzündeki vapurun, sanki kendi yansıması gibi olduğunu dile getirirken vapur ile âşığın benzer yanlarını söz konusu etmektedir:

Hem tüter mânend-i âhım hem yanar döndükçe çarh
‘Aks-i cismimdir meger vâpûr rûy-ı âbda

B. Zihnî (Erbay, 2014: 388)

Râşid, vapurda karşılaştığı “kapudan-zâde” ile Sarıyer sularında bir gece boyunca eğlendiklerinden bahsettiği beytinde vapurların, toplum hayatında birer sosyalleşme/eğlence mekânı hâline geldiğinden bahsetmektedir:

Dün bir kapudân-zâdeye vâpûrda çatdık

Gitdik Sarıyerde sulara bir gece yattık

Râşid (Çetin, 2006: 231)

Vasfî, ateşli vapurların hızlı hareket ettirildiğinde çarklarının zarar gördüğüne işaret etmektedir:

Râhına âheste git âteşli vâpur olma hâ

Çarhını eyler perîşân dehre mağrûr olma hâ

Vasfî (Köksal, 2016: 85)

Sa‘îd; coşkun gözyaşı denizinde, yanan bağı ve başında tüten ah dumanı ile Nil Nehri üzerinde seyreden bir ateşli vapura benzediğini söylerken vapurların ateşle hareket ettirilmesine ve bacalarından çıkan dumana vurgu yapmaktadır:

Sirişkim cûş ider bağrım yanar âhım tüter serde

Tenim âteşli bir vâpûrdur gûyâ ki Nîl üzre

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 96)

2.2. HABERLEŞME¹⁸

2.2.1. Telgraf

Fransızca *télégraphe* kelimesinden dilimize geçen telgraf, kararlaştırılmış işaretler yardımıyla iki merkez arasında yazılı haberlerin veya belgelerin iletimini sağlayan bir telekomünikasyon düzeni (Türkçe Sözlük, 1998: 2180) olarak tarif edilmektedir. Telgraf, 1837 yılında Samuel Morse tarafından icat edilmiş; kendisi de kısa süre sonra İstanbul’a davet edilmiştir. Telgraf makinesi, Paris’te icadının denemeleriyle meşgul olan Morse yerine ortağı Mr. Chamberlain eliyle İstanbul’a ilk kez 1839’da getirilmiştir. Chamberlain’in amacı, önce Osmanlı Devleti’nden bilahare Avusturya’dan bu icadın patentini almaktır. Fakat İstanbul’da yapılan denemelerde görülen bazı eksiklikler nedeniyle telgraf makinesinin, Viyana’da tekrar incelenerek İstanbul’a getirilmesi

¹⁸ Taranan divanlarda yer alan mektup gönderme, ulak gönderme, güvercinle haber yollama vb. haberleşme unsurlarının, divan şiirinin geleneksel hayal dünyası çerçevesinde diğer yüzyıllardan pek farklılık arz etmeyen bir şekilde işlendiği görülmüştür. Yaşanan teknolojik gelişmeler neticesinde hayatın daha hızlı cereyan ettiği bu asırda artık eski haberleşme usullerinden faydalanılmayacağı açıktır. Keza divanlarda da önceki yüzyıllara göre haberleşme etrafında geliştirilen örnek şiirler ile hayallerin azalarak yerini yeni araçlara bıraktığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla “Haberleşme” başlığına sosyal hayat bağlamında katkı sunmayacağı düşünülen söz konusu örnekler burada yer verilmemiştir.

kararlaştırılmışsa da “Chamberlain ve ekibinin bindikleri geminin Tuna Nehri’nde batması ve Chamberlain’in vefat etmesi üzerine” (Hut, 2015: 550) bu teşebbüs sonuçsuz kalmıştır.

Amerikalı jeolog Lawrence Smith tarafından 1847’de yapılan ikinci teşebbüs bizzat Sultan Abdülmecid’in huzurunda gerçekleştirilmiştir. Smith, İstanbul ile yakın bir şehir arasında bir telgraf hattı tesis etmek amacıyla Amerika’dan telgraf makinesi getirtmiştir. İlk deneme 9 Ağustos 1847’de Beylerbeyi Sarayı’nın bulunduğu yerdeki yapılmış; makineyi padişah da kullanmıştır. Daha sonra Abdülmecid tarafından Smith’e bir madalya verilmiş; Avrupa’nın ilk telgraf beratı ve madalyası da 22 Ocak 1848’de Morse’ye gönderilmiştir. Sultan Abdülmecid, Smith’e İstanbul’dan Edirne’ye kadar bir telgraf hattı tesis etmesini teklif etmişse de bir neticeye ulaşılamamıştır. Bu girişimler, Osmanlı Devleti’nin, telgrafa Avrupalı devletlerden önce ilgi gösterdiğinin açık bir delilidir (Hut, 2015: 550-551; Kaar, 1995: 47).

İcadından kısa bir müddet sonra İstanbul’a ulaşan telgraf, Osmanlı’da ilk kez Kırım Savaşı (1853-1856) esnasında sistemli bir şekilde kurulmuş ve kullanılmıştır. İngiliz ve Fransızlar tarafından İstanbul-Edirne (19 Ağustos 1855) ve Edirne-Şumnu (6 Eylül 1855) telgraf hatları tesis edilmiştir. Bu hat da daha evvel Fransızlar tarafından kurulan Şumnu-Varna hattına bağlanarak Avrupa ile irtibat sağlanmıştır. Kırım Harbi’nden sonra da Osmanlı’da telgraf hattı yapımına devam edilmiş; Üsküdar-İzmit, İstanbul-Selânik, Selânik-Yenişehir-Tırhala, İstanbul-Tekirdağ, İslimye-Edirne, Bombay-Bağdat-İstanbul gibi birçok telgraf hattı projesi gerçekleştirilmiştir. Bu hatların yönetimi amacıyla 1855 yılında Osmanlı Telgraf İdaresi kurulmuş ve bu idare “1871’de Posta Nezareti’yle birleşinceye kadar Dâhiliye Nezareti’ne bağlı olarak hizmet” (Hut, 2015: 552) verdikten sonra Posta ve Telgraf Nezareti adı altında faaliyetlerine devam etmiştir. Telgraf, haberleşme noktasında getirdiği müthiş kolaylık sayesinde hem devlet hem de millet kanadında büyük bir rağbete mazhar olmuş ve kısa zamanda devrin en önemli iletişim aracı hâline gelmiştir. Toplum hayatına tesir eden her yeni gelişme ve olay gibi telgraf da edebî metinlerde kendine hızlıca bir konum tayin etmeyi başarmıştır.

Osman Nevres, sevgilinin saç telleri ile telgraf telleri arasında benzerlik ilişkisi kurduğu aşağıdaki beytinde dönemin muhabere anlayışına uygun olarak telgrafın Avrupa ile haberleşme noktasındaki önemine işaret etmektedir:

Târ-ı zülfün uzadıp hatt-ı telegrâf gibi

Avrupa ile haberleşmede hâl-i Habeşi

Nevres (Kaya, 2020: 369)

“Telgraf” redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinde Rızâ, yeni yetme güzellerin şahı olarak nitelediği ve “nev-resîde” terkibiyle nevzuhur bir icat oluşuna işaret ettiği telgrafın, cana canan olduğunu; kalp gibi sürekli işleyen makinesinin harfî harfine sultana haber gönderdiğini ve yeryüzünde her yanı kapladığını şöyle dile getirmektedir:

Nev-resîde çâr-ebrû şâh-ı hûbân telgrâf

Nîm-nigâhın ile mebzûl câna cânân telgrâf

...

Kalb-i meşgûlüm gibi işler makîne dâ'imâ

Harf-be-harf eyler keşîd-i kurb-ı sultân telgrâf

...

Telgrâf-ı silkveş rûy-ı zemîn-i kalbimiz

Çün ihâta eylemiştir gerçi pûyân telgrâf

...

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 139)

“Diyârbekir’de Telgraf Temdîdine Târîhdir” başlıklı tarih beytinde Sa‘îd, H 1276/M 1859-1860 yılında şehre çekilen telgraf hattını izleyen Diyarbakır halkının hep birlikte Sultan Abdülmecid’e dua ettiğini söylerken telgrafın toplum nezdinde de önemli bir hizmet olarak karşılık bulduğunu da zımnen ifade etmektedir:

Ehl-i Âmid kim telegraf hattını seyr eyledi

Etdiler hep sıdk ile ‘Abdülmeçîd Hâna du‘â

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 125)

Fuad Paşa’nın Paris’te bulunması münasebetiyle kaleme aldığı kıta formundaki manzumesinin aşağıdaki beyitlerinden ilkinde Zîver, telgraf sayesinde uzaklık ve yakınlık mefhumları içinde zamanın an ve şimdi olarak tasavvur edildiğini; ikincisinde ise telgrafın, ışık hızından bile daha süratli olduğunu belirtmektedir:

Telgraf telleri üstünde gezer şimdi bu söz

Kurb u bu‘d içre zamân âna dönüp olalı hâl

Telgraf seyrde bu mertebe sür‘atde iken

Esra‘-ı seyr-i ziyâ verse n’ola aña kelâl

Zîver (Arslan, 2009: 854)

Bahariye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Eşref, soğuk sebebiyle çekilen sıkıntılardan kurtulmanın zamanı geldiğini ifade ederken nevruzun geliş müjdesinin telgraf vasıtasıyla kendilerine ulaştığından bahsetmektedir. Beyitten, telgrafın yaygın ve güvenilir bir iletişim aracı hâline gelmiş olduğunu anlamak mümkündür:

Bi-hamdillâh erişdi telgrâf-ı müjdeler nâ-gâh

Ne müjde şâh-ı nev-rûzuñ kudûm-ı pâki i‘lânı

Eşref (Elmacı, 2016: 101)

BÖLÜM III

DEVİRİN MUTFAK KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR

Kültürün en değişken unsurlarından biri olan yeme içme; doğal koşullar, iklim, inançlar, kimi zaman güç sahiplerinin şahsi tercihleri gibi faktörlere bağlı olarak değişim gösterebilir (Sakaoğlu, 2016: 35). İslamiyet'in kabulünden sonra Türklerin yeme içme kültüründe bazı değişiklikler yaşandığı, Müslüman toplumlarla kurulan temaslar neticesinde mutfak kültürü yönünden etkileşimlerin arttığı bilinmektedir. Kaynaklara göre daha çok hayvansal gıdalarla beslenen Türklerin Orta Asya kökenli yeme içme alışkanlıklarının Anadolu'da yerleşik hayata geçilmesiyle köklü bir değişime uğradığı da bilinen bir husustur. Türklerin yeme içme pratiklerindeki bu değişimde, Anadolu coğrafyasında yaşayan halkların mevcut mutfak kültürü ile daha önce Anadolu'da yaşamış olan halkların mutfakla ilgili geleneklerini kendi birikimiyle birleştirmiş olmasının çok önemli etkileri olduğu söylenebilir (Şavkay, 2000: 11). Öte yandan her türlü meyve ve sebze yetiştirmeye uygun toprak ve iklim koşulları ile balık kültürünün kıyılarda yaygın olması (Belge, 2001: 128), değişim sürecindeki Türk/Osmanlı mutfağını geliştiren ve zenginleştiren hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk toplumunun en temel gıdalarından biri olan et, Anadolu'ya gelindiğinde beslenme konusunda listenin başında yer alsa da bu coğrafyada yetişen sebze ve baklagillerin hızla mutfığa girmesi sebebiyle daha az tüketilir hâle gelmiştir. Besin değeri açısından ve yemeklere lezzet katması yönüyle sebze ve baklagillerle hazırlanan sulu yemeklerde yan ürün olarak tüketilmeye başlanmıştır. Önemli devlet törenlerinde verilen şöenlerde et yemeklerinin hâlâ yeri ve önemini muhafaza ettiği görülmekle birlikte toplumun gündelik yaşamında ikinci plana düştüğü anlaşılmaktadır (Şavkay, 2000: 11). Buna karşın gerek doğrudan gerekse yemek, tatlı vb. yapımında kullanılmak suretiyle süt ve süt ürünlerinin tüketiminin artarak devam ettiği söylenebilir.

Dünyanın en büyük mutfak kültürlerinden biri olan Osmanlı mutfığı, temelde zengin yöresel mutfaklar ve merkezî imparatorluk mutfığı yanında devletin çok uluslu bir imparatorluk olması hasebiyle çeşitli ulusal mutfak unsurlarının da harmanlandığı bir yapı arz etmektedir (Belge, 2001: 127). Et, pastırma, süt, yoğurt, mantı, ekmek gibi göçebe Türk toplumunun temel gıdaları sayılabilecek besinlerin zamanla yeniden yorumlanmasıyla (Öztekin, 2006: 170) farklı şekillerde üretilip tüketilmesi de Osmanlı mutfığındaki lezzet çeşitliliğinin önemli bir tarafını oluşturmaktadır.

Bu noktada 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde elde edilen yiyeceklerle ilgili malzeme “Çorbalar”, “Et Yemekleri”, “Sebze Yemekleri”, “Pilavlar”, “Deniz Ürünleri”, “Tatlılar, Şekerlemeler ve Reçeller”, “Unlu Mamuller”, “Süt Ürünleri”, “Meyveler”, “Sebzeler”, “Salatalar” ile “Çerezler ve Diğer Besinler” olmak üzere on iki başlık hâlinde tasnif edilmiş ve örnek metinler ışığında açıklamalara yer verilmiştir. İçeceklerle ilgili elde edilen malzeme ise “Alkolsüz İçecekler” ve “Alkollü İçecekler” olmak üzere iki başlık hâlinde sınıflandırılarak değerlendirmeye alınmıştır.

3.1. YİYECEKLER

3.1.1. Çorbalar

Farsça *şûrbâ* kelimesinden dilimize geçen çorba, sebze, tahıl, et vb. ile sulu olarak hazırlanıp umumiyetle sıcak tüketilen bir yemek çeşididir (Ayverdi, 2011: 240; Türkçe Sözlük, 1998: 500). Osmanlı döneminde bütün temel ihtiyaçları devlet tarafından karşılanan ordu için beslenmenin temel direği mesabesinde olan çorba halk ve saray için de daima büyük bir öneme sahip olmuştur. Birçok türü yapılan bu yemeğin 15. ve 16. yüzyıllarda sarayda kırktan fazla çeşidinin pişirildiği kaynaklarda kayıtlıdır. Bu çeşitliliği ile zengin sofralarının süsü olan çorba, ziyafetlerin de vazgeçilmez unsurlarından biridir. Sıcak çorbalar yanında özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda soğuk çorbaların yapıldığı da bilinmektedir (Işın, 2017: 86-87).

Fatîn, tatsız tuzsuz söz söyleyenlerle çekişmemek gerektiğini, şekerli/tatlı yiyecekler varken tuzlu çorbanın yenmeyeceğini dile getirmektedir:

Fatîn îrâd-ı lafz-ı bî-mezeyle düşme da‘vâya

Ta‘âm-ı sükkerîn varken yemezler tuzlu şûrbâyı

Fatîn (Erdoğan, 2007: 195)

3.1.1.1. Kefal Çorbası

Zeytinyağı, soğan, maydanoz, taze nane, sirke, yumurta sarısı, safran, tuz, limon ve tarçın katılarak tuzlanmış kefal ile hazırlanan, tarçın atıldıktan sonra bir müddet dinlendirilip sıcak balık suyu ilavesiyle servis edilen çorba çeşididir (Şavkay, 2000: 54). Osmanlı mutfağında önemli bir yere sahip olan balık ve balık yemeklerinin 17. yüzyıldan itibaren çeşitliliği ve tüketimi hızla artmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde pazarlarda balık çeşitliliğinin kaydadeğer oranda artış göstermesi balık pişirme usul ve tekniklerindeki

incelme ve uzmanlaşmayı beraberinde getirmiş; bu durum sofralara kebab, yahni, çorba, pilav, turşu (Kahraman ve Sönmezdağ, 2017: 3) gibi farklı tatlar ihtiva eden zengin bir balık menüsü olarak yansımıştır.

Sermed, baharın gelişyle birlikte coşan duygularını terennüm ve Kâğıthane’de yapılan eğlenceyi tasvir ettiği mesnevisinde kefal çorbasından bahsetmekte ve çorbanın tadına, lezzetine diyecek bir söz olmadığını ifade etmektedir:

Hîç kefâl şûrbasına olmaz söz

Hacı Ayvazı kaçırdı Karagöz

Sermed (Yıldız, 2002: 81)

3.1.1.2. Köfteli Çorba

Kaynaklarda bu çorbanın muhtevası ve hazırlanışıyla alakalı ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Refî‘-i Kâlâyî’nin ramazaniyye türündeki kasidesinde iftarda yenen yemekler arasında zikredilmesinden hareketle dönemin yemek kültüründe önemli bir yere sahip olduğu, aynı şairin diğer beytinden hareketle de sıcak yenen bir çorba olduğu söylenebilir.

Refî‘, ramazaniyye türündeki kasidesinde Ramazan ayı ve faziletlerinin bahis konusu edildiği nesib bölümünden sonra yiyecek ve içeceklerin bol bol ikram edildiği bir iftar davetini tasvir etmektedir. Söz konusu davete memleketi Adana’da iken Hüznî mahlasıyla şiir yazan Sürûrî’nin de katıldığını beyan ettikten sonra Sürûrî’nin evde köfteli çorba yerim demesini alaya alarak yediği çorbada köfte olmadığını bilindiğini dile getirmektedir:

Dimesin köfteli şorba yerim evde ben kim

Yediginiñ biliriz köftesi yokdur elbet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 105)

Refî‘, Adanalı Sürûrî hakkında kaleme aldığı mizahi manzumesinde yer alan aşağıdaki beyitte onun sözleri her ne kadar soğuk ve münasebetsiz olsa da yine ısıtıp ortaya getirdiğini çünkü mazmun sofrasının ona köfteli çorba gibi görüldüğünü söylemektedir. Cinaz sanatı ile “güfte-köfte” kelimeleri arasında bir alaka kuran şair “bârid-ısıtmak” kelimeleri arasındaki tezat ilişkisi vasıtasıyla okuyucunun dikkatini çorbaya yöneltmekte ve köfteli çorbanın ısıtılarak yenilmesi gerektiğine işaret etmektedir:

Isıdır bir ne kadar güfte-i bârid olsa

H'ân-ı mazmûn aña bir köfteli şorba görünür

Refi' (Alpaydın, 2007: 401)

3.1.1.3. Kulak Çorbası

Kıyma, ince bulgur, yoğurt ve unun yoğurularak hamur hâline getirildikten sonra elde edilen hamur nohut büyüklüğünde parçalara ayrılarak yağda kızartılır ve kaynayan et suyunun içine atılır. Bir miktar yoğurt ilave edildikten sonra üzerine tereyağında kavrulmuş nane katılarak hazır hâle getirilir.

Malatyalı Necâtî'nin Ramazan ayının övgüsü ve oruç tutmanın fazileti ile erkânından bahsettiği bir girişle başlayan destanında daha sonra Malatya'da, Ramazan ayında yenen yemekler ve tatlılar ile içilen içecekler tek tek sayılmıştır. Söz konusu destandan alınan aşağıdaki dörtlükte kulak çorbasının sofrada birinci yemek olduğu söylendikten başka pirinç ve taze yufka da anılarak bunlar olmazsa iftar olmayacağı ihtar edilmektedir:

Cem' eyle h'ânında pirinc torbasın

Birinci sofrada kulak çorbasın

A'lâ olur hinta tâze yufkasın

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180)

3.1.1.4. Mercimek Çorbası

Kaynaklarda bu çorbanın ismi zikredilmekle birlikte muhteva ve yapılışına dair ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. İsminden ana malzemesinin mercimek olduğu anlaşılan çorbanın hangi mercimek türüyle yapıldığı belli değildir.

Refi', ramazaniyye türündeki kasidesinde yer alan bu beytinde iftar yemeğine davet edilenlerden biri için mercimek çorbası ve kuskus pilavı bulursa Şam usulüyle yapılmış olsa dahi onun için cennet yemeği mesabesinde olacağını dile getirirken Şam usulü yemek pişirmenin makbul bir durum olmadığına da işaret etmektedir:

Mercimek şurbası kuskus pilavı bulsa eger

Olsa da Şâm işi dir aña ta'âm-ı cennet

Refi' (Alpaydın, 2007: 103)

3.1.1.5. Sütli

Sütli veya sütli aş olarak bilinen bu çorba süt, kış kabağı, mercimek ve köftelik bulgur ile yapılmaktadır. Yöresel bir yemek olan sütli aş, sıcak yenen bir çorbadır (Kılıç vd., 2013: 234).

Necâtî, tas kebabı ve kızartma yanında sütliyi de iftar sofrasının vazgeçilmezleri arasında zikretmektedir:

Tas kebâbı kurulmuş bıyıkın bükür

Kızartma nâz edip kendüye çeker

Südlü her dem fitne tohumın eker

Pes bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 181)

3.1.1.6. Tarhana Çorbası

Farsça *terhâne* kelimesinden dilimize geçen tarhana, genellikle içine domates, biber, soğan, kokulu otlar, süt veya yoğurt katılan, bulgur, mayalanmış ve kurutularak ufalanmış hamurdan (Türkçe Sözlük, 1998: 2139) yapılan bir çorba(lık) çeşididir. Protein oranının yüksek olması bakımından önemli bir yiyecek olan tarhananın et suyu, salça, nohut gibi ilavelerle besin değeri daha da yükseltilmiştir. Zamanla çarşılarında alım satımı dahi yapılan tarhananın yarma buğday ve yoğurt; yoğurtsuz olarak bulgur ve koruk suyu veya süt; buğday, yoğurt, tarhun, nane ve maydanoz; et suyu, rendelenmiş dolma kabağı, hamur ve süt gibi malzemeler kullanılarak çeşitli şekillerde yapıldığı kaynaklarda kayıtlıdır. Fatih Sultan Mehmed için yapılan tarhanaya yumurta ve peynir katıldığı (Ünver, 1952: 13), 18. yüzyıla gelindiğinde kaymak, tulum peyniri, tereyağında kızartılmış ekmek, tarçın ve biber gibi farklı malzemelerin ilave edilmesiyle de tarhana yapıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 375). Güce tarhanası, tatlı tarhana, francala tarhanası ve kızılıklı tarhana gibi çeşitleri zikredilmektedir.

İzzet, Allah'tan büyüklerin meclisinde elmasiye tatlısı olup donmaktansa fukara yiyeceği olan tarhana gibi sıcak kalmayı niyaz etmektedir:

Doñmayım bezm-i kibâra olup elmâsiyye

Eyle yâ Rab fukarâ lokması tarhâna gibi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 640)

Necâtî, hece vezniyle kaleme aldığı destanının aşağıdaki dörütlüğünde tarhana çorbası yanında lahana dolması ve şekerli katmeri de zikrederek bu yiyecekler olmadan iftar yapılamayacağını dile getirmektedir:

Tarhana çorbası geride tursun

Lahana dolması dişimi kırsun

Şol şekerli katmer elime girsün

Pes bunlar olmasa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.1.7. Tutmaç

Dîvânu Lugatî't-Türk'te adı geçen bu yemek mezkûr eserde “Türklerin tanınmış yemeği” olarak nitelendirilmektedir. Bu tavsiften sonra tutmaç hakkında bir efsaneye yer verilmiş, buna göre söz konusu yemeği Türklere Zülkarneyn (Büyük İskender) armağan etmiştir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 197). Tutmaca renk vermek için “tagna yava” denen maydanozgillerden yapılma bir tür reçine katıldığı (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 188), çorbaya katılan hamurlu malzeme “şış” ile yendikten sonra (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 399) suyunun içildiği (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 197) gibi bilgiler de yine Dîvânu Lugatî't-Türk'te yer almaktadır. Türk toplumunun kadim yemeklerinden biri olduğu anlaşılan tutmaç, kesme hamur ve et veya kıyma ile pişirildikten sonra üzerine yoğurt dökülerek yenen (Işın, 2017: 392) bir çorba çeşididir. Fatih döneminde divana gelen paşalar için yoğurtlu tutmaç hazırlandığı bilinmektedir (Ünver, 1952: 27).

Keçecizâde İzzet Molla, kanaat sofrasındaki kuru lokmanın çok lezzetli olduğunu ve buna bağılı olarak da tutmaç bile olsa kuru ekmeğin yerini tutmayacağını ifade ederken zımnen mevzubahis çorbanın rağbet gören bir yemek olduğuna işaret etmektedir:

Lokma-i h'ân-ı kanâ'atde 'aceb lezzet var

Nân-ı huşkûn yerini tutmaz efendi tutmac

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 380)

3.1.2. Et Yemekleri

3.1.2.1. Ciğer

Osmanlı'da sarması, çorbası, dolması, kavurması, köftesi yapılarak çeşitli şekillerde tüketilen ciğer hem halk arasında hem de sarayda rağbet gören sakatatlar arasındadır. Daha

çok küçükbaş hayvanların ciğer takımlarını bir sırığa asarak sokak sokak gezen seyyar satıcılar eliyle alım satımı yapılmıştır. Gerek seyyar ciğer satıcıları gerekse ciğer yemeklerinin yapımında öne çıkan mutfak personelinin büyük çoğunluğu Arnavutlardan oluştuğu için (Yerasimos, 2019: 93) bir müddet sonra ciğer ile Arnavut birbirini çağrıştıran iki unsur hâline gelmiştir (Onay, 2013: 60). Ciğer yemeklerinin yapıldığı yerler arasında aşevleri, imarethaneler ve meyhaneler önemli bir yere sahiptir.

İzzet Molla, II. Mahmud övgüsünde yazdığı kasidesinde ciğer satıcılarının bir sırığa astığı ciğerleri omuzlarında gezdirerek satmalarından hareketle padişahın kahır mızrağını onların (Arnavutların) omuzuna saplayarak Yanyalı Arnavut'un ırkına ciğer sattırdığını söylemektedir:

Saplayıp her biriniñ dûşına rumh-ı kahrın

Yanyalı Arnabuduñ 'ırkına satdırdı ciğer

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 127)

Başka bir beytinde de İzzet Molla, Arnavut'un amacının marifet kalemini ciğer sırığı gibi omzuna yüklemek olduğunu söylemekte ve ciğer satma eylemiyle Arnavutlar arasındaki ilişkiyi canlı bir tasvirle ortaya koymaktadır:

Hâme-i ma'rifeti çûb-ı cigerveş 'İzzet

Garazı Arnavuduñ dûşına tahmîl gibi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 634)

3.1.2.2. Dolma Köfte

Yöresel bir yemek olan dolma köfte; kıyma, kuru soğan, tereyağı, karabiber, bulgur ve tuz ile yapılan bir içli köfte çeşididir. Kıyma, bulgur ve su yoğurularak hamur hâline getirildikten sonra elde edilen hamur yumurtadan biraz daha büyük parçalara ayrılarak içleri oyulur. Önceden kıyma ve baharatlarla hazırlanan içten hamurun içine doldurularak biraz tereyağı ilavesiyle ağzı kapatılır. Suda haşlanarak, buharda haşlanarak, suda haşlanıp tereyağında kızartılarak ve yumurtaya bulanıp tereyağında kızartılarak yenabilir (Kılıç vd., 2013: 301).

Necâtî, hangi yiyeceklerle iftar yapılacağı hususunda Malatya yöresine özgü pek çok yemeği zikrettiği manzumesinin bir dördlüğünde dolma köfteyi anarken okuyucusunu bu yemeği sıcak yerse ağzının yanabileceği noktasında uyararak bu tür yemekleri

yiyeilmek için para olması gerektiği aksi hâlde iftar bile yapılamayacağı hususunda serzenişte bulunmaktadır:

Sıcak ekil etme ağzını yakar
Dolmanın köftesi boğazın dıkar
Bunların cümlesi paraya bakar
Ki akçeñ olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 181)

3.1.2.3. Hindi

Amerika kökenli bir kümes hayvanı olan hindi, İspanyollar tarafından Avrupa'ya getirilmiş ve Türkiye üzerinden kuzey Avrupa'ya geçtiği için İngiltere'de “Turkey fowl yani Türkiye tavuğu” olarak adlandırılmıştır. Osmanlı'da ise egzotik şeylerin kaynağının Mısır olduğu kabul edildiğinden “Mısır tavuğu” adı verilmiştir. Kaynaklarda kebabının ve dolmasının yapıldığı kayıtlı olan hindinin derisinden de çorba pişirilmiştir (Işın, 2017: 154).

Refî‘, ramazaniyyesindeki bu beytinde yağlı hindi yemenin şehveti arttırdığından bahsetmektedir:

Kahve geldikde Yemen dedigi içmem deme der
Yağlı hindiyle gelir Türke kemâl-i şehvet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 106)

Necâtî ise Şam kebabı ve Mısır tavuğu olmadan iftar yapılamayacağını belirttiği dörtlüğünde hindiyi “Mısır tavuğu” olarak anmaktadır:

Rahm eyle efendim kebâb-ı Şâma
Mısır tavuğuna gönder bir nâme
Yemek tedârik et kalma ahşâma
Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 183)

3.1.2.4. İslam Kubbesi

Ulaşılabilen kaynaklarda bu yemeğe dair ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte bir tür kaburga dolması olduğu düşünülmektedir.

Necâtî; baklava, börek, çörek gibi yiyeceklerle birlikte İslam kubbesini de zikrettiği dörtlüğünde bakla ve pancar ile iftar yapılamayacağını söylemektedir:

Bir taraf baklava bir taraf börek

İslâm kubbesiyle yumuşak çörek

Bakla ile pancar ile gel görek

Sür çıkar bunlarla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180)

3.1.2.5. Kadınbudu Köfte

Soğan, pirinç ve kavrulmuş kıyma ile yapılan ve yumurtaya bulanarak kızartılan bir köfte çeşididir (Şemseddin Sami, 2010: 1019; Işın, 2017: 229). Burhân-ı Kâtî‘ ve Tercüme-i Kenzû’l-İştihâ‘da kıyma, tere ve yumurta ile hazırlandığı belirtilmektedir (Öztürk ve Örs, 2009: 83; Kahraman ve Işın, 2006: 91).

Refî‘, ramazaniyyesinde yer alan aşağıdaki beytinde iftar davetine katılanlar arasında bulunan Adanalı Sürûrî‘den bahisle onun iftar için kuvvet verecek bir yiyecek aradığını çünkü karısının evde sahur için kadınbudu köfte hazırladığını söylemektedir:

Bunda iftâra mukavvî şey arar kim zîrâ

Evde sâhûra kadınbudı hâzırlar ‘avret

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 105)

3.1.2.6. Kaz Dolma

Osmanlı mutfağında dol(dur)ma kültürü çok geniş bir yere sahiptir. İçi doldurulabilecek meyve, sebze, kuzu, balık, sakatat, kümes ve av hayvanları gibi her şeyin dolması yapılmıştır (Işın, 2017: 100). Kaz da zengin çevrelerde ve sarayda davet ve ziyafetlerde çevirme, yahni, dolma vb. şekillerde tüketilmektedir. Kaz dolması, kişinin damak tadına göre farklı malzemelerle hazırlanan iç harcının kazın içine doldurulup çeşitli yollarla pişirilerek hazırlanmaktadır.

Çeşitli yiyeceklerin anıldığı aşağıdaki dörtlüğünde Necâtî, muhtemelen büyükçe bir tepside servis edilen kaz dolmasının etrafına kavun karpuz döşenmesini temenni ettikten sonra bunlar yanında Sudak (Kırım) elması olmadan iftar yapılamayacağından bahsetmektedir:

Kerem kıl terk eyle söz ile sâzı

Lutf eyle da‘vet it gel toldur kazı

Döşe etrâfına kavun karpuzu

Sodaklık olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180)

3.1.2.7. Kebap

Orta Doğu mutfak kültüründe önemli bir yere sahip olan kebab; kuzu, keçi, koyun, av ve kümes hayvanlarının etlerinin terbiye edilmesi akabinde ateş üzerinde ya da ızgarada çömlek içinde “susuz” pişirilmesiyle hazırlanan bir et yemeği çeşididir. Et, Osmanlı yemek kültüründe yüksek besin değeri yanında toplum nezdinde itibarı da yüksek bir yiyecektir. Et yemek ve ikram etmek Türkler için Orta Asya’dan beri bir ayrıcalık ve üstünlük ifadesi sayılmıştır (Yerasimos, 2019: 85). Et, “kızartılarak, kavrularak ve haşlanarak çeşitli biçimlerde yenir. Arapça adıyla kebâb, Farsça adıyla biryân olarak bilinen etin kızartılarak yapılmasına Türkler söğülme, kebab şişi için söğlük, kebab etmek için de söğülme” demiş, sonraları kebab kelimesini kabul etmişlerdir (Kut, 2021b: 182). Osmanlı’da davetler, ziyafetler, törenler ve şenliklerde listenin başında yer alan kebab için sığır etinden yumuşak olması yönünden genellikle koyun ve kuzu eti tercih edilmiştir. Mesirelerde ve bağlarda iki ağaçtan orman şişine geçirilerek ya da demir kebab şişine geçirilip ateş üzerinde çevrilerek pişirilen kebabın su ile çevrilen kebab dolaplarında veya tandırda pişirildiği de bilinmektedir (Yerasimos, 2019: 88). Kaynaklarda elliye yakın kebab çeşidinin kaydedildiği, bunların hazırlanmasında da farklı malzeme ve pişirme yöntemlerinin kullanıldığı görülmektedir (Işın, 2017: 204-208). Avcı kebabı, orman kebabı, tas kebabı, Hacı Osman kebabı, çömlek kebabı, kuyu kebabı, süt kebabı şiş kebabı, bildircin kebabı, kasap kebabı, kâğıt kebabı, Kefe kebabı, yaprak kebabı, yufka kebabı söz konusu kebab çeşitlerinden bazı olarak zikredilebilir. Kebabların isimlendirilmesinde içindeki ana malzeme, meşhur olduğu ve/veya ilk ortaya çıktığı yer, yapanı, içinde pişirildiği kap, pişirme yöntemi gibi hususların dikkate alındığı görülmektedir.

Vasfı, sevgilinin ayrılık ateşinin şiddetinden vücudunun ciğer yağıyla yanıp kavrulduğunu dolayısıyla kebabın ne olduğunun/nasıl yapılması gerektiğinin kendisine sorulmasını tavsiye ederken kebab yapacak olanlara ciğer yağı kullanmalarını salık vermektedir:

Vücûdum şiddet-i sûz-ı firâk-ı yâr ile yandı

Ciğer yağım la kavrıldı kebâbı baña sorsunlar

Vasfî (Köksal, 2016: 124)

İzzet Molla ise aşağıdaki beytinde kebabın tuzlanarak tüketildiğine işaret etmektedir:

Olmaz mı ‘aceb sînemize kimse nemek-pâş

Ser-bezm-i ezelden beri âteşde kebâbız

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 463)

Vâsıf, sevgilinin yokluğuyla şarap içmenin artık kendisine haram olduğunu, ızdırıp şişinin bir yanından öbür yanına geçtiğini, ateş üzerindeki kebabın çıkardığı sesler gibi ağlayıp sızladığını çünkü sevgilinin canına ateş bıraktığını söylemektedir:

Sensiz ey meh-rû harâm oldu baña nûş-ı şarâb

İşledi bir yanadan bir yana sîh-i ıztırâb

Ağlayıp sızlanmayım mı dahi mânend-i kebâb

Sen benim ey bî-vefâ âteş bırakdın cânıma

Vâsıf (Gürel, t.y.: 467)

Kâmî, sevgiliye seslenerek mihnet şişiyle bağrını döndürerek kebab yaptığını söylerken ateş üzerindeki kebabın döndürülerek pişirildiğini belirtmektedir:

Sızlar ağlar sîh-i mihnetle bırakduñ âteşe

Döndürüp bağrum kebâb kanum şarâb itdün bu şeb

Kâmî (Arslan, 2018: 189)

Zîver ise sevgilisinin, aşk ateşiyle gönül kuşunu sitem şişinde kebab ettiğini ifade ederken kuş etinden de kebab yapıldığına işaret etmektedir:

‘Aşk âteşiyle sîh-i sitemde

Murg-ı derûnum biryân idersin

Zîver (Arslan, 2009: 304)

3.1.2.7.1. Bildircin Kebabı

Selçuklu ve Osmanlı mutfağında en çok rağbet gören av kuşlarından biri olan bildircin, bol olduğu için sadece saray çevresinde değil halkın da yiyebileceği bir yemek olmuştur (Işın, 2017: 55). Kanuni Sultan Süleyman’ın oğulları Bayezid ve Cihangir için

1539 yılında yapılan sünnet düğününde davetlilere verilen yemekler arasında bildirgin kebabının da yer alması (Kut, 2021a: 77) bu kebaba gösterilen değer ve alakayı ortaya koyması bakımından önemlidir. Bildirgin kebabı yanında pilavı ve dolması da yapılmıştır (Işın, 2017: 55).

Cesârî, avcı olup bildirgin kebabını; gamını defetmek için de üzüm şarabını arayıp bulduğunu dile getirmektedir:

Olup sayyâd bildirgin kebâbın aradım buldum

Bu gam def ine hem engûr şarâbın aradım buldum

Cesârî (Akkuş, 2010: 1304)

3.1.2.7.2. Cızbız Kebabı

Günümüzde bir çeşit köfte olarak bilinen cızbız kebabı, ismini pişerken ızgaraya damlayan yağların çıkardığı sestten almıştır. Et veya kıyma ve kuru ekmeğin yoğrulması ile elde edilen karışımın köfte şeklinde ızgara üzerinde pişirilerek hazırlandığı bir kebab çeşididir.

Âşıkların sevgiliye olan muhabbetlerinden cızbız kebabı gibi daima yansalar bile rakibi görünce bu durumu ona belli etmemek için titiz davrandıklarını söyleyen Zîver, âşıkların yüreklerinin de sevgilinin muhabbetiyle mangal/ocak üzerinde pişen cızbız kebabı gibi sesler çıkararak kavrulup yandığını tahayyül etmektedir:

‘Âşıkân görse rakîbi olur elbetde titiz

Olsa da za‘f-ı mahabbetle müdâmâ cızbız

Zîver (Arslan, 2009: 243)

3.1.2.7.3. Ciğer Kebabı

Koyun veya kuzu ciğeri orta küçüklükte doğranarak şişlere geçirilip üzerine içyağı sarılarak yumuşayana kadar ateşte pişirilir. Daha sonra iki üç diş sarımsak bir iki fincan sirke, su ve tuz ile iyice ezilerek üzerine dökülür ve bir müddet küllenmiş ateşte bekletilerek hazır hâle getirilir (Mehmed Kâmil, 2015: 69). Ciğer kebabı özellikle meyhanelerde rağbet gören bir yemektir.

Leylâ Hanım, sakiden saf şarap isterken yanında yiyecek olarak da ciğer kebabının yeterli olduğunu söylemektedir:

Sâkî getür ol şarâb-ı nâbı

Besdir bize de ciger kebâbı

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 313)

İzzet Molla da gam şişindeki gönlünün dönüp dönüp kendisine baktığını görünce ciğerinin kebab gibi sızladığını söylerken “dönüp dönüp” ikilemesiyle ciğer kebabının ateş üzerinde döndürülerek pişirildiğini, “sızlamak” kelimesiyle de pişirilen ciğerden damlayan yağların ateşe üzerine düşünce çıkardığı sesi tasvir etmektedir:

Dönüp dönüp baña bakdıkça sîh-i gamda gönül

Yanıp yürek cigerim sızladı kebâb gibi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 633)

İzzet Molla başka bir beytinde sevgilisine, eğer tabiatına uygunsa kirpik şişiyle kendi gönlünde ciğer kebabı yapmasına müsaade ettiğini söylemektedir:

Laht-i ciger mizâca muvâfıkse sevdiğim

Dönsün gönülde sîh-i müjeñle kebâbımız

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 458)

Cesârî de sevdiğine kuzum şeklinde hitap ederek ona ciğerim demesinin sebebini ciğer kebabının lezzetli olması ile açıklamaktadır:

Cigerim dir isem sakın alınma

Kuzum biryân olur cigerden lezîz

Bâğ-ı dehr içinde dimem salınma

Kâmet-i şimşâdîñ ‘ar‘ardan lezîz

Cesârî (Akkuş, 2010: 1184)

Eşref, kalp tekkesinin gam seyyahına tahsis edildiğini ve orada gönül kanı içirip ciğer kebabı yedirdiklerinden bahsetmektedir ki buradan hareketle ciğer kebabının tekkelerde de tüketildiğini ve konuklara ikram edilen bir yemek olduğunu anlamak mümkündür:

Hânkâh-ı kalbimiz vakf oldu gam seyyâhına

Hûn-ı dil iskâ ciger büryânı it‘âm eyleriz

Eşref (Elmacı, 2016: 193)

3.1.2.7.4. Döner Kebap

Osmanlı mutfağında 17. yüzyılın başlarından itibaren görülmeye başlanan döner kebab, baş kısımları ince ortası kalın olacak şekilde şişe dizilen etin yatay konuma getirilip ateş üzerinde döndürülerek pişirilmesiyle hazırlanan bir yemek türüdür. Önceleri daha çok mesirelerde tercih edilen döner, bir müddet sonra dükkânlarda veya seyyar kebabçılar eliyle sokakta hazırlanıp satılmaya başlanmıştır. Şişin daha az yer kaplaması için dik konuma getirilmesinin, kebabçılar tarafından yapılan bir uygulama olduğu düşünülmektedir. Döner şişinin dik konumda olduğundan ilk bahseden 19. yüzyılın ortalarında İstanbul’u ziyaret eden meşhur seyyah Théophile Gautier’dir (Işın, 2017: 205).

Sevgilisinin gamze şişiyle kendisini (ateş üzerinde) döndürdüğünü söyleyen Refî‘, buna rağmen yine de feryat etmesine izin vermediğini ifade ederken feryat etmekle döndükçe kebaptan ateş üzerine damlayan yağların çıkardığı sesi kastederek döner kebabın pişirilme sahnesini tahayyül etmektedir:

Sîh-i gamzeñle yine döndürdüñ ey zâlim beni

Yine vermezsin baña feryâda ruhsat dem-be-dem

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 364)

Zihnî de sevgilisinin hasretiyle gece gündüz yandığını ve aşk ocağında dönen pervanelerin onun kebabı olduğunu, döner ve kebab kelimelerini bir arada kullanarak döner kebabına işaretle şu şekilde dile getirmektedir:

Hasretinde rûz u şeb yanmakda dil pervâneler

‘Aşk ocağında döner dâ’im kebâbındır seniñ

B. Zihnî (Erbay, 2014: 339)

3.1.2.7.5. Kuzu Biryen

Bir kuzunun veya oğlağın bütününün ya da bir bölümünün şişe geçirilip ateş üzerinde kızartılarak hazırlandığı kebab çeşididir. Osmanlı’da düğünler, şenlikler, ziyafetler ve kutlamalarda en fazla rağbet gören yemeklerden biridir.

Miraciye türündeki kasidesinde Zîver, miraç gecesi koç burcu tarafından Peygamberimizin keramet sofrasındaki tepsinin içine kuzu büryan sunulduğunu söylemekte ve bu vesile ile kuzu büryan yemeğinin Osmanlı toplum hayatındaki önemine de işaret etmektedir:

Eyledi çarh-ı hamel bir kuzu biryânın o şeb

Süfre-i hân-ı kerâmâtına ‘arz u ihdâ

Zîver (Arslan, 2009: 60)

Cesârî, kasaplık işiyle meşgul ve gönül ehlinin dostu olan birinden büryan/kebab yapmak için kuzu kesip göndermesi talebinde bulunmaktadır:

Eyâ kassâblık kârı olan ehl-i diliñ yârı

Kebâb biryân idem bârî bize bir kuzu kes gönder

Cesârî (Akkuş, 2010: 620)

Kuzu büryan yiyenin şarap da içeceğini dile getiren Cesârî, kuzu büryanın erkekleri pehlivan gibi kuvvetlendireceğini söylemektedir:

Ekl eden biryân kuzu nûş itmesin mi bâdeyi

Pehlevânâsâ hemân kuvvetlenir merdânımız

Cesârî (Akkuş, 2010: 715)

Sermed de kuzu söğüşü varken başka bir yemeğe bakamayacağını şu şekilde ifade etmektedir:

Eylemem et‘ime-i gayra nazar

Söğüşü ol kuzunuñ baña yiter

Sermed (Yıldız, 2002: 81)

3.1.2.7.6. Sülün Kebabı

Osmanlı mutfağında eti en makbul sayılan av hayvanlarından biri olan sülünden de diğer av ve kümes hayvanları gibi kebab yapılmıştır. Yahni olarak da tüketildiği bilinen sülün, İstanbul’da daha çok Belgrad Ormanı’nda Anadolu yakasında avlanarak Pera ve Galata’da satılmıştır (Işın, 2017: 354).

Zîver, bakışının sıcaklığı ile sâkînin yanağını ateşlendirdiğini/utancından kızarttığını söyleyerek onun, işret meclisinin kebabını göz sülününden yaptığını belirtmektedir:

Ruh-ı sâkîyi âteşlendirip germ-i nigâhımla

Tezerv-i dîdeden eyler kebâbın ‘işret-i mînâ

Zîver (Arslan, 2009: 164)

Mutribin, nağmenin etkileyici sıcaklığıyla gönül sülünlerini içki meclisinde kebab hâline getirdiğini söyleyen Zîver, bu durumu şaşkınlıkla şu şekilde ifade etmektedir:

‘Aceb ki âteş-i te’sîr-i nağmeden mutrib

Tezerv-i dilleri eyler kebâb-ı ‘âlem-i âb

Zîver (Arslan, 2009: 174)

3.1.2.7.7. Şam Kebabı

Kıyma, yumurta, karabiber pul biber, tuz, reyhan, ekmek içi, yağ, un, maydanoz ve kuru soğan ile yapılan Şam kebabı, mezkûr malzemeler hamur hâline gelinceye kadar yoğrulduktan sonra yumurta büyüklüğünde parçalara ayrılıp yağ veya tereyağında kızartılarak sunulmaktadır ve Malatya’da et köftesine Şam kebabı denmektedir (Kılıç vd., 2013: 257).

Necâtî, Şam kebabı ve Mısır tavuğunu (hindi) anarak sofrada bunlar olmazsa iftar yapılamayacağını şu şekilde ifade etmektedir:

Rahm eyle efendim kebâb-ı Şâma

Mısır tavuğına gönder bir nâme

Yemek tedârik it kalma ahşâma

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 183)

3.1.2.7.8. Şiş Kebabı

Kuşbaşı doğranan etin soğan, tuz, biber ve tarçın ile yoğrulduktan sonra bir müddet dinlendirilip daha sonra şişe dizilerek ateşi yanından vermek suretiyle pişirilen kebab çeşididir (Işın, 2017: 207; Mehmed Kâmil, 2015: 65). Melce’ü’t-tabbâhîn’de et piştikçe üzerine domates veya soğan suyu dökülmesinin, hazırlanan kebabın lezzetini arttıracığı kaydedilmekte ve ne kadar yavaş pişirilirse o kadar güzel bir tat alacağı belirtilmektedir (Mehmed Kâmil, 2015: 65).

Zîver, sevgilinin lal taşı gibi kırmızı dudağının kavuşma meclisindeki renkli (kırmızı) şarap olduğunu söyledikten sonra kendi gönlünün de ayrılık ateşinin şişinde yapılan şiş(de) kebab olduğundan bahsetmektedir:

La’liñ ki bezm-i vasl da rengîn şarâbdır

Dil sûz-ı sîh-i hecr ile şişde kebâbdır

Zîver (Arslan, 2009: 198)

Zihnî, gönlünün pervane gibi yarin yanağının mumu etrafında dönmekte olduğundan ve ciğerinin ise aşk ateşiyle şiş kebabına döndüğünden bahsederken ciğer ile de şiş kebabı yapılabileceğine işaret etmektedir:

Dilim pervâneveş şem’-i ‘izâr-ı yâra dönmekde

Ciger ‘aşk odına yanmakda mânend-i kebâb-ı sîh

B. Zihnî (Erbay, 2014: 248)

3.1.2.7.9. Tas Kebabı

Kuşbaşı doğranmış yağsız et, soğan, pirinç, patates vb. malzeme küçük bakır veya toprak bir tasın içine konup büyük bir sahan ya da tava içine baş aşağı çevrilerek yerleştirildikten sonra arada bir kenardan su eklenerek pişirilen yemektir (Türkçe Sözlük, 1998: 2145; Işın, 2017: 207).

Tas kebabı, kızartma ve sütlü yemeklerini teşhis sanatı çerçevesinde bir arada zikreden Necâtî, bu yemekler olmadan iftar yapılamayacağından bahsetmektedir:

Tas kebâbı kurulmuş bıyıkın bükür

Kızartma nâz edip kendüye çeker

Südlü her dem fitne tohumın eker

Pes bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 181)

3.1.2.8. Keklik

“Tavukgillerden, eti için avlanan, tüyleri boz, ayakları ve gagası kırmızı, güvercin büyüklüğünde bir kuş” (Ayverdi, 2011: 651) olan keklik, ziyafetlerde kebabı ve/veya dolması sunulan ve Selçuklu ile Osmanlı mutfağında önemli bir yere sahiptir (Işın, 2017: 212). Kuş etinin hafif, sindirimi kolay ve besleyici olması bakımlarından özellikle hastalara verilecek yemekler arasında ayrı bir ehemmiyeti bulunmaktadır (Yerasimos, 2019: 95).

Necâtî, aşağıdaki dörtlüğünde iftarda yemek için tavuğun içinin pirinç ile doldurulmasını söyledikten sonra keklik etini de anmakta ve tarhana çorbasının artık ayağa düşmesi dolayısıyla bu çorba ile iftar yapılamayacağını dile getirmektedir:

Dolsa pirinc ile tavuğuñ genci

Kekliğñ eti vermiyor sancı

Tarhana çorbası olmuş dilenci

[Söyleyiñ] anıñla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.2.9. Keşkek

Farsçadan dilimize geçen keşkek, iyice dövüldükten sonra uzun süre birlikte kaynatılmış et ve buğday ile yapılan (Türkçe Sözlük, 1998: 1284) bir yemektir. Türkçe adı “döğme aşı” olan keşkek hazırlandıktan sonra üzerine “biberli yağ ve kimyon, bazen de sumak veya tarçın ekilerek” yenmiştir (Işın, 2017: 216). Osmanlı mutfağının çok rağbet gören kış yemelerinden biri olan keşkek, özellikle düğünlerde yapılan bir yemektir (Ayverdi, 2011: 662).

Refî‘, ramazaniyyesinde iftar davetlileri arasında gördüğü iri yarı bir Türk’ten bahsederken yanılıp da ona keşkekten elini çekmesini söylememek gerektiğini, aksi hâlde keşkeği kimseye bırakmayacağını alaycı bir dille şu şekilde ifade etmektedir:

Destini keş dime keşkekden aña sen yañılıp

Soñra keş meş diyerek hîç saña vermez nevbet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 105)

3.1.2.10. Kızartma

Koyun but eti, tereyağı, salça, domates, kuru soğan ve tuz ile yapılan kızartma, koyun etinin diğer malzemelerle aromalandırılarak kızartılması yoluyla hazırlanır ve özellikle düğünlerde tercih edilen bir yemektir (Kılıç vd., 2013: 253).

Necâtî, hangi yemeklerle iftar yapılacağı veya hangi yemekler olmazsa iftar yapılamayacağı hususunda bilgiler verdiği manzumesinin aşağıdaki dörtlüğünde yemeklere insani vasıflar yükleyerek dikkat çekici bir anlatım yaratmaya; okuyucunun ilgisini yemekler üzerine yönlendirmeye çalışmıştır. Bu itibarla tas kebabı, kızartma ve sütlü yemeklerini teşhis sanatı çerçevesinde şu şekilde zikretmektedir:

Tas kebâbı kurulmuş bıyıkın bükür

Kızartma nâz edip kendüye çeker

Südlü her dem fitne tohumın eker

Pes bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 181)

3.1.2.11. Külbastı

Kemiksiz et veya balığın küllü ateş üzerindeki ızgarada pişirilerek hazırlandığı bir et yemeği çeşididir (Işın, 2017: 237). Ekmek ve başka yiyeceklerin aynı işlemle pişirilmesine de külbastı dendiği kaydedilmektedir (Kahraman ve Işın, 2006: 42).

Muhatabına, külbastı isterse ekmeği küle batırmasını öneren Refî‘, gerekirse hastalıklı et yemesini ama yine de kasaba minnet etmemesini salık verirken küle batırmak, lahm, kasap gibi kelimelerle külbastı yemeğine dikkat çekmektedir:

Etmegi küle batır ister iseñ külbastı

Lahm-ı zâ’id yi de kassâba gel etme minnet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 100)

3.1.2.12. Mumbar

Farsça mebâr, mubâr kelimesinden dilimize geçmiş olan mumbar; büyükbaş veya küçükbaş hayvanların kalın bağırsağına ciğer, kıyma, pirinç veya bulgur doldurularak (Türkçe Sözlük, 1998: 357; Devellioğlu, 1998: 114) haşlandıktan sonra dilimlenen ve bazen yumurtaya bulanarak tereyağda kızartılan bir yemektir (Işın, 2017: 66). Dîvânü Lügati’t-Türk’te “togrı” olarak geçmekte ve “et ve baharatla doldurulmuş bağırsak” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 210) şeklinde tanımlanmaktadır. Osmanlı’da iftar sofralarının vazgeçilmez yemeklerinden biridir.

İftar sofrasında mumbar ile Refî‘nin parmağını fark etmeyen vaizin elinden parmağını alana kadar çok zahmet çektiğini Refî‘ şu şekilde dile getirmektedir:

Şöyle munbâr ile parmağımı fark eylemeyip

Kapdı alınca elinden katı çekdim zahmet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104)

3.1.2.13. Paça

Koyun, keçi, sığır gibi hayvanların ayaklarından yapılan (Ayverdi, 2011: 971) bir tür sulu et yemeğidir. Osmanlı mutfağının önemli lezzetlerinden biri olan paçanın kelle paça, işkembeli paça, sirkeli ve sarımsaklı paça, terbiyeli paça, paça yahnisi, paça böreği, paça dolması, ekşili paça, düğün paçası, kefal paçası (Işın, 2017: 295) gibi çeşitli malzeme

ve yöntemlerle hazırlanan birçok çeşidi mevcuttur. 19. yüzyılda halk arasında Beykoz paçasının meşhur ve makbul olduğu bilinmektedir (Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, 2017: 126).

İzzet Molla, padişahın asi olan Arnavutların kellesinden kelle paça yaparak zafer sofrasında gazilere sunduğunu dile getirirken aynı zamanda kelle paçanın törenler, kutlamalar, ziyafetler gibi önemli meclislerde tüketilen bir yemek olduğuna da işaret etmektedir:

Pâçe-i h'ân-ı zafer kıldı guzâta serini

Eyleyip Arnavudı kendi eliyle i'dâm

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 140)

Bir başka beytinde İzzet Molla, sufinin sadece paçaya nefis düşürüp kuru kuruya masraf etmeyeceğini belirtmektedir:

Ancak miyân-ı pâçeye iskât-ı nefis edip

Sûfî kurı kurıya ider mi mesârifi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 637)

3.1.2.14. Pastırma

Kaşgarlı Mahmud'un Dîvânü Lügati't-Türk'ünde sonbaharda baharatla karıştırılıp doğranan, ilkbaharda yenen ve “yazuk et” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 354) olarak adlandırılan yiyeceğin pastırma olduğu düşünülmektedir. Arnavutça, Rumca, Bulgarca, Sırpça gibi Balkan dillerine de alıntı olarak geçen ve ağırlık altında birkaç gün bekletildiği için aslı Türkçe “bastırma” olan pastırma, “üzerine çemen, tuz, kırmızıbiber ve sarımsak karışımı sürülmüş etin güneşte veya iste kurutulması sûretiyle yapılan meşhur” bir yiyecektir (Ayverdi, 2011: 980). İlaveten baharatsız ve çemensiz hazırlanan pastırma çeşitleri (Işın, 2017: 299-300) yanında meşe odunu isiyile yapılan pastırma türü de mevcuttur (Yerasimos, 2019: 91). Osmanlı mutfağında et deyince koyun ve kuzu eti anlaşılmış, özellikle üst sınıflar sığır etinden yumuşak ve lezzetli olduğu düşüncesiyle söz konusu hayvanların etini daha fazla tüketmişlerdir (Yerasimos, 2019: 90). Osmanlı'da pastırma yapımı için daha çok sığır ve keçi eti kullanılmıştır. Ayrıca manda, geyik, tavuk ve balık etiyle de pastırma yapılmıştır (Işın, 2017: 299). Padişahın askere, devlet yöneticilerinden halkın en alt tabakasına varana dek toplumun her kesimine hitap eden bir yiyecek türü olan pastırma, “geniş üretim alanı ve canlı pazarıyla ekonomik değeri yüksek

bir üründü” (Yerasimos, 2019: 90). Mutfakta meze olarak veya yemekleri tatlandırmak için kullanılan pastırmanın en meşhurları Kayseri, Ankara ve Kili şehirlerinde üretilmiştir.

Refî‘, ramazaniyyesinde iftar davetlileri arasında bulunan Hacı Şaban adında bir şahıs hakkında söylediği aşağıdaki beytinde onun gözlerinin lokma tavasası gibi yağlı olduğunu, pastırmaya da kedi gibi hayran hayran baktığını dile getirmektedir:

Gözleri tâbe-i lokma gibi şîrûganlı

Şöyle pasdırmaya hayrân bakınır hirre-sıfat

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 103)

Bir başka beytinde de Refî‘, ayrılık orucunun kendisini pastırma gibi kuruttuğundan bahisle sevgilisine artık bayram geldiğini ve dudaklarının şarabıyla eğlence/meclis tertip etme teklifinde bulunmaktadır. Beyitte bastırma ile rûze (oruç) ve ‘îd (bayram) kelimelerinin bir arada verilmesi tesadüfî değildir. Pastırma hem ramazan ayında verilen iftar yemeklerinin hem de bayramlarda verilen ziyafetlerin vazgeçilmez yiyeceklerindendir ki şair seçmiş olduğu kelime kadrosu ile bu hususiyete vurgu yapmaktadır:

Bizi basdırma gibi rûze-i hicr etdi kadîd

Mey-i la‘liñ ile tertîb edelim geldi çü ‘îd

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 344)

3.1.2.15. Tavuk

Osmanlı mutfağının önemli bileşenlerinden biri olan tavuk; çorba, çevirme, kebab, dolma vb. şekillerde tüketilmektedir. Tavuk satılan dükkânlar dışında 16. yüzyılda müstakil bir tavuk pazarının bulunması gerek saray için gerekse halk açısından tavuğun ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Söz konusu dükkânlarda dünyanın her yerinden gelen tavuk cinslerinin alım satımı yanında hem canlı hem de pişirilmiş (Işın, 2017: 378-379) olarak tavuk ticaretinin yapıldığı bilinmektedir.

Refî‘, aşağıdaki beytinde kaz derisi gibi tavuk derisini yemenin de cilde sıklet vereceğini belirtmektedir:

Tavuğuñ hep derisin yutduğudur kaz gibi kim

Ebedî gitmez o cildindeki anıñ sıklet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104)

3.1.2.16. Tavuk Dolma

İçi doldurulabilecek her şeyin dolmasının yapıldığı Osmanlı mutfağında tavuk dolması, tüketicinin toplumsal statüsü ve damak zevkine göre çeşitli malzemelerle hazırlanan harcın tavuğun içine doldurularak çeşitli yöntemlerle pişirilmesi ile hazırlanmaktadır.

Necâtî, aşağıdaki dörtlüğünde iftarda yemek için tavuğun içinin pirinç ile doldurulmasını söyledikten sonra keklik etini de anmakta ve tarhana çorbasının artık ayağa düşmesi dolayısıyla bu çorba ile iftar yapılamayacağını dile getirmektedir:

Dolsa pirinc ile tavuğın genci

Kekliğin eti vermiyor sancı

Tarhana çorbası olmuş dilenci

[Söyleyin] anıyla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.2.17. Tefşere

III. Selim devri tarihçilerinden Ahmed Cavid'in Ebû İshâk Hallâc-ı Şîrâzî'den tercüme ettiği *Tercüme-i Kenzü'l-İstihâ*'da (Kahraman ve Işın, 2006: 27) “tefşele” şeklinde madde başı yapılan bu yemek, bir kavurma türüdür. Et; yumurta, havuç ve bal veya pırasa, kuşüzümü ve kişniş ile kavurularak hazırlanmaktadır.

Râşid, aşağıdaki beytinde ihlas, samimiyet kavurmasını sevgiliye sunmak istediğini ve belki hoşuna gidebileceğini söylerken yemek ile soyut bir kavramı somutlama yoluna giderek gündelik hayatın içinden bir sahne sunmaktadır:

Yâra ‘arz eyleyelim tefşere-i ihlâsı

Zevkine belki gelir bağlayalım yağlayalım

Râşid (Çetin, 2006: 246)

3.1.2.18. Yahni

“Kavrulmuş soğan ve salça ile pişirilen, sade veya sebzeli et yemeği” (Türkçe Sözlük, 1998: 2366) olan yahninin, Osmanlı’da özellikle 16. yüzyıldan itibaren koyun eti, dana eti, sakatat, kümes hayvanları veya balık kullanılarak birçok çeşidinin yapıldığı bilinmektedir. Bunlara 16. yüzyılda kuzu, ördek, kaz, tavuk yahnileri; 17. yüzyılda şığır, koyun, gübel, tatlı, ekşi yahnileri; 18. yüzyılda ciğer, incik, tarak, tavşan, yaka yahnileri ve

19. yüzyılda uskumru, işkembe, mantar, domates yahnileri örnek olarak verilebilir (Işın, 2017: 413).

Vâsıf, ramazaniyye türündeki kasidesinde sofuyu eleştirirken ona sofrada yahni göstermemek gerektiğini, aksi hâlde pilav gelene kadar sabredemeyip yahniyi kapacağını dile getirmektedir. Yahni kapan tabiri aynı zamanda tarihî bir terimdir ve fiilen ocakta bulunmayıp hizmet ettikleri efendilerinin konaklarında yiyip içen yeniçeriler (Pakalın, 1993/III: 601) hakkında kullanılmaktadır. Yahni kapanlık yeniçeriler arasında hoş karşılanan bir durum olmadığı için burada sofunun yahni kapan olması yönünden de eleştirilmesi söz konusudur. Sofrada yahni kapan sofuya yemek göstermemek gerektiği salık verilmekte ve tersi bir durumda onun pilav gelene kadar sabretmeyip yahni dâhil her şeyi yiyip bitireceği dile getirilmektedir:

Gösterme sakın sofrada bir sûfiye yoksa

Dil-sîr olamaz tâ-be-pilav yahni kapandır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 271)

3.1.3. Sebze Yemekleri

3.1.3.1. Hünkârbeğendi

“Közlenmiş patlıcanın üzerine salçalı et konularak yapılan bir yemek türü” (Türkçe Sözlük, 1998: 1014) olan hünkârbeğendi, özellikle son dönem Osmanlı mutfağının gözde yemeklerinden biridir. Bir rivayete göre Sultan IV. Murad zamanında, başka bir rivayete göre de Sultan Abdülaziz devrinde (Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, 2017: 323) ortaya çıkmıştır.

Kâmî, sevdiğine güzeller arasında tavırlarının şen şakrak oluşundan dolayı hünkârbeğendi dendiğini/söylendiğini ifade etmektedir. Şair, hem hünkârbeğendi yemeğinin yumuşak ve lezzetli yapısı ile sevgilinin cilveli tavırlarını hem de “hünkârbeğendi söylemek” ifadesiyle sevdiğine güzellerin söz konusu yemeği ısmarladıklarını çağrıştıracak şekilde beytini kurgulamakta ve her hâlükârda hünkârbeğendinin rağbet gören bir yemek olduğunu düşündürmektedir:

Saña hünkârbeğendi söylenir hûbân-ı ‘âlemde

Kıyâs it hüsn-i etvârîñ ne gûne şûh u şeng olmuş

Kâmî (Arslan, 2018: 229)

3.1.3.2. Ispanak

Anavatanı İran ve Kafkasya olarak bilinen ıspanak, “sonbahar ve kış sebzesi olarak yenen, terkinde demir, vitaminler ve enzimler bulunan” (Ayverdi, 2011: 529) bir bitkidir. 11. yüzyılda Orta Asya Türk mutfağında bilinen bir sebze olan ıspanak, Osmanlı mutfağında da beğenilerek tüketilmiştir. Osmanlı’da ıspanağın kavurması, kalyesi, pidesi, boranisi, sarması, mücveri, yahnisi ve marinası gibi çeşitli yemekleri yapılmıştır (Işın, 2017: 162-163).

Necâtî, kalbur hurması ve kadı lokması gibi yiyeceklerden bahsettikten sonra çok yendiği takdirde ömrü azaltacağını söyleyerek ıspanakla iftar yapılamayacağını şöyle anlatmaktadır:

Kalbur hurmasına tayanmaz dişin

Kadı lokmasına artar savaşın

Çok yeme ıspanak dükedir yaşin

[Söyleyin] anıyla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.3.3. İmambayıldı

Kızartılmış ve ortası yarılmış patlıcanın içine soğan, sarımsak ve domatesli iç konularak yapılan zeytinyağlı bir yemek olan imambayıldı tarifinin 19. yüzyılda yemek kitaplarına girdiği görülmektedir (Işın, 2017: 164).

Refî‘, iftarı bekleyen bir kişiyi tasvir ettiği ramazaniyyesindeki bir beytinde, o şahsın aklını tatar böreğinin yağmaladığını ve dolayısıyla kendinden geçmiş bir vaziyette beklediğini ancak sofraya gelen imambayıldıyı görünce ayılmasına şaşılmayacağını şu şekilde dile getirmektedir:

N’ola ayılsa görünce o imambayıldı

Nakd-i ‘aklını tatar böreği etmiş gâret

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104)

3.1.3.4. Kalye

Arapçadan dilimize giren kalye, yağ ile pişirilmiş etsiz ya da az etli bir sebze yemeğidir (Şemseddin Sami, 2010: 1082; Ayverdi, 2011: 613). Osmanlı’da bakla, patlıcan,

lahana, ıspanak, kabak, şalgam, turp, pırasa, tavuk (Işın, 2017: 186) yanında ayva, erik gibi meyvelerin de kalyesi yapılmıştır (Öztekin, 2006: 179).

Hâtif, Sultan I. Abdülhamid tarafından Beşiktaş'ta tertip edilen donanma-yı hümayunu tasvir ettiği kasidesinde Tophane halkına kalye dağıtıldığından bahsetmektedir:

Tıfl-ı endîşe n'olur 'azm-i Beşiktâş eylese

H'âhiş-i tab'ım olur hem-râh-ı şevkim rehberi

...

Bu donanmâ-yı hümayûndur felek görmüş değil

Mâhdan hûrşîdden olsa güşâde manzarı

...

Kalye verdiñ semt-i ağyâra düşüp Tobhânede

Olmadan sûzân fitîl-i şem'-i baht oldu berî

Hâtif (Önal, 2010: 89)

3.1.3.5. Lahana Dolması

Yunancadan dilimize geçmiş olan lahana, turpgiller familyasından olup güz ve kış sebzesi olarak yetiştirilmektedir. Turşu, dolma, kalye, çorba, salata vb. şekillerde tüketilen lahana, Osmanlı mutfağının en sevilen sebzelerinden biridir. 19. yüzyılda sarma şeklindeki dolmasından başka tüm lahanadan bir tür lahana dolmasının yapıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 240).

Necâtî, tarhana çorbası ve şekerli katmerle birlikte lahana dolmasından da bahsederek bunlar olmazsa iftar yapılamayacağı kanısındadır:

Tarhana çorbası geride tursun

Lahana dolması dişimi kırsun

Şol şekerli katmer elime girsün

Pes bunlar olmasa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.3.6. Pancar

Şeker pancarı, sebzelik pancar ve yem pancarı gibi cinsleri bulunan, zengin vitaminli ve otsu bir bitki (Ayverdi, 2011: 974) olan pancarın Osmanlı mutfağında kökünden turşu yapılmış, yaprakları da pazı ve ıspanak gibi pişirilerek tüketilmiştir (Işın, 2017: 297).

Necâtî; baklava, börek, çörek ve İslam kubbesi gibi yiyecekleri zikrettiği dörtlüğünde bakla ve pancar ile iftar yapılamayacağını söylemektedir:

Bir taraf baklava bir taraf börek

İslâm kubbesiyle yumuşak çörek

Bakla ile pancar ile gel görek

Sür çıkar bunlarla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180)

3.1.3.7. Soğan Dolması

“Zambakgillerden, kat kat kabuktan ibâret yumrusu ve şerit şeklindeki uzun yeşil yaprakları yemeklerde, salatalarda kullanılan, keskin kokulu ve acı otsu bitki” (Ayverdi, 2011: 1118) olan soğan, Osmanlı mutfağında hemen her yemeğe konulması yanında soğan dolması, soğanlı yumurta gibi bazı yemeklerin de ana malzemesi olmuştur (Işın, 2017: 348). Soğan dolmasının 15. yüzyıldan itibaren yapılan bir yemek olduğu kaydedilmektedir (Işın, 2017: 100).

Adanalı Sürûrî’den bahsettiği aşağıdaki beytinde onun tatsız sözlerini soğan dolmasına benzeten Refî‘, Sürûrî’nin kendi sözlerini tatlı zannettiğini ve insanların da bu sözlere hasret kaldığı düşüncesinde olduğunu eklemektedir. Bu beyitten hareketle soğan dolmasının pek sevilmeyen ya da her damağa hitap etmeyen bir yemek olduğu söylenebilir:

Sühan-ı bî-mezesi sanki soğan tolmasıdır

Şöyle tatlu sanıyor kim sanır ‘âlem hasret

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 105)

3.1.4. Pilavlar

Osmanlı mutfağında zerde, pirinç çorbası, herise, sütlü aş, lapa ve boza gibi çeşitli yiyecek ve içeceklerin ana malzemesi olan pirinç, daha çok pilav olarak tüketilmiştir

(Yerasimos, 2019: 114). Farsça *pelâv* (Kanar, 2019: 415) kelimesinden dilimize geçmiş olan pilav çoğunlukla pirinçten yapılmakla birlikte bazen de bulgurdan yapılmıştır. Domatesli, bezelyeli, şehriyeli, nohutlu, tavuklu, etli vb. farklı pilav çeşitleri yanında su ve yağ ile sade olarak da pişirilmiştir (Araz, 2000: 15; Belge, 2001: 46; Öztekin, 2006: 180). On altıncı ve 17. yüzyılda saray ziyafetlerinde sarı dâne, yeşil dâne, kızıl dâne şeklinde adlandırılan pilavlar; safran, ıspanak suyu ve nar suyu ile renklendirilerek sadece damağa değil göze de hitap eden rengârenk bir yemek cümbüşü oluşturmuştur. Sade pilava yerine ve isteğe göre kızartılmış badem, fıstık ya da kuşüzümü ilave edildiği de kaynaklarda kayıtlıdır. Kırmızı üzümlü, lahanalı, helileli, meyveli pilavlar da yapılmış; yemeğin sonunda pilavla birlikte hoşaf ve bazen de tatlı soslarla hazırlanan pilavlar ikram edilmiştir (Işın, 2017: 313).

Ramazaniyye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, sofuya sofrada yahni göstermemek gerektiğini, aksi hâlde pilav gelene kadar sabredemeyip yahniyi kapacağını söylemektedir:

Gösterme sakın sofrada bir sûfiye yoksa

Dil-sîr olamaz tâ-be-pilav yahni kapandır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 271)

3.1.4.1. Kuskus Pilavı

Mercimek küçüklüğünde ve toplar hâlinde hazırlanan bir hamur (Işın, 2017: 233; Ayverdi, 2011: 718) olan, yemeği ve çorbası da yapılan kuskus Osmanlı'da çoğunlukla pilav olarak tüketilmiştir. Evliya Çelebi kuskus pilavının Mısır'a özgü bir yemek olduğunu kaydetmektedir (Yerasimos, 2019: 354).

Ramazaniyye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Refî', iftar yemeğine davet edilenlerden biri için mercimek çorbası ve kuskus pilavı bulursa Şam usulüyle yapılmış olsa dahi onun için cennet yemeği mesabesinde olacağını dile getirirken Şam usulü yemek pişirmenin makbul bir durum olmadığını da ima etmektedir:

Mercimek şorbası kuskus pilavı bulsa eger

Olsa da Şâm işi dir aña ta'âm-ı cennet

Refî' (Alpaydın, 2007: 103)

3.1.4.2. Nohutlu Pilav

Osmanlı mutfağında su ve yağ ile sade olarak pişirilen pilavın domatesli, bezelyeli, nohutlu, etli vb. farklı çeşitleri de (Belge, 2001: 46; Öztekin, 2006: 180) hazırlanmıştır. Çeşitli yemiş ve baklagiller katmak suretiyle pilava farklı lezzet ve görünümler kazandırmış olan Osmanlı'da pilavın üzerine pişmiş tavuk, et veya yumurta konduğu da belirtilmektedir (Işın, 2017: 313).

Eşref, göçebenin önüne pekmez de gelse yiyeceğini; Türklerin ise çorbadan hoşlandığını söyledikten sonra pilavlarında esnafın et; imamların da nohut istediklerinden bahsetmektedir:

‘Aşâ’ır gelse bekmez yir ider Türk çorbadan hazzı

Eti esnâf imâmlar hem pilâvında nohûd ister

Eşref (Elmacı, 2016: 310)

3.1.4.3. Şe’riyeli Pilav

Şehriye, makarna hamurundan çeşitli şekil ve ebatlarda kesilmiş çorbalık ve pilavlık küçük hamurlar (Ayverdi, 2011: 1161; Işın, 2017: 359) olup Arapça *şa’riyye* kelimesinden dilimize şehriye şeklinde geçmiştir. Dîvânu Lugatî’t-Türk’te *sarmaçuk* adı verilen ve hamuru nohut büyüklüğünde kesilen bir tür şehriyeden bahsedilmesinden (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 229) hareketle şehriyenin eskiden beri Türk mutfak kültürünün bir parçası olduğundan söz edilebilir. Tel şehriye, arpa şehriye, yıldız şehriye gibi çeşitleri bulunan şehriye daha çok pilavlarda ve çorbalarda kullanılmıştır. Önceleri evlerde yapılan şehriye, Osmanlı’nın son döneminde hazır satılmaya başlanmıştır (Işın, 2017: 360).

Necâtî, bir iftar sofrasında olmazsa olmazlar arasında su böreği ve zeytinyağlı pathıcan böreği ile birlikte şehriyeli pilavı da dinin direği olarak şu şekilde zikretmektedir:

Âh ele girer mi suyuñ böreği

Şe’riyeli pilav dîniñ direği

Zeytûn yağı ile balcan böreği

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.4.4. Yağlı Pilav

Tereyağı veya sadeyağ ile hazırlanan bir pilav çeşididir (Işın, 2017: 314).

İzzet Molla, mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı manzumesinin orucun gelişini anlattığı kısmında şeyhleri eleştirmekte ve oruçtan bahsederken bile yeryüzünün şeyhinin arkasında yağlı pilav bulunan bir zembil yer aldığını, hırkasının ise kurutulmuş meyve ezmesi ile yapılan pestilden olduğunu söylemektedir:

Arkada yağlı pilavlı zenbîl

Hırkası şeyh-i zemîniñ pestil

İzzet (Şahin, 2004: 791)

3.1.4.5. Zerde Pilav

Zerde pilav, “safranla koku ve renk verilmiş şekerli pirinç tatlısı” (Ayverdi, 2011: 1384) olan zerdenin pilav ile arka arkaya ya da birlikte yenilmesi âdetiyle alakalı bir tabirdir. Bunun yanında 19. yüzyılda Osmanlı topraklarına gelen bazı seyyahların “üzerine safranlı sos dökülmüş pilav” (Işın, 2017: 315) tarifini yapmalarından zerde pilavın safranlı bir pilav türü olduğu da söylenebilir.

Aynî, medrese talebesinin çorba ve ekmek ile kanaat etmeyip medresede zerde pilav yediğinden cahil olduğunu söylerken aslında medrese talebelerine bulundukları konumun boğaz derdine düşülecek yer olmadığını ihtar etmektedir:

Şûrbâ vü fodula ile kanâ‘at etmez

Sûhteyi medresede câhil eden zerde pilav

Aynî (Arslan, 2004: 196)

Zîver, Hasîb Paşa’nın H 1274/M 1857-1858 yılında altıncı defa evkaf nazırı oluşu münasebetiyle yazdığı tarih kıtasında paşanın ihsanda bulunmayı seven cömert kişiliğine işaret ederek her esnafı pilav zerde gibi lütuf ve ihsanlarıyla doyurduğunu dile getirmektedir. Beyitten, zerde pilavın hayır için dağıtılan yemekler arasında yer aldığını anlamak mümkündür:

Pilav zerde gibi dil-sîr eder in‘âm u ihsânla

Ni‘am-hârân-ı ihsânı sezâdır olsa her esnâf

Zîver (Arslan, 2009: 700)

Cesârî ise kendine seslenerek yaşlandığından dolayı artık kuru ekmek yerine zerde pilav yemesi gerektiğini dile getirmekte ve bu vesile ile zerde pilavın ihtiyarlara güç veren bir yemek olduğuna işaret etmektedir:

Ey Cesârî kurı nân ile geçinme böyle

İhtiyârsiñ saña elbetde gerek zerde pilav

Cesârî (Akkuş, 2010: 981)

3.1.5. Deniz Ürünleri

3.1.5.1. Balıklar

Balık, Osmanlı'da özellikle İstanbul ve saray mutfağı için önemli besinlerden biridir. Sarayda 15. yüzyıldan itibaren balık tüketimi olduğunu gösteren kayıtlar mevcuttur. Saray için balık tutan görevliler ve bu görevlilerin bağlı olduğu balıkçıbaşı makamı da bulunmaktadır. İlâveten saray için bazı göllerde tatlı su balıkçılığı yapıldığı da bilinmektedir. Çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu Osmanlı toplumunun balık tüketimini yönlendiren en temel hususlardan biri dinî kaygılardır. Mezheplere göre farklılık gösteren bu kaygılar hangi deniz ürününün yenilip hangisinin yenemeyeceğinin hatta hangi ürünün nasıl yenmesi gerektiğinin belirlenmesinde önemli rol üstlenmiştir. Bu durum, deniz mahsullerinin tüketim miktarını ve çeşitliliğini etkilese de Kuran'da, denizde avlanmanın ve “denizden gelen yiyeceğin helâl olduğunu (Mâide 5/96) ve buradan taze et yendiğini (Fâtır 35/12) ifade eden âyetler” (Şener, 1998/17: 95) bulunması her mezhepten Müslümanın deniz ürünü yiyebilmesini sağlamıştır. Gayrimüslim tebaa ise her türden deniz ürününü tüketmiştir. Tavası, ızgarası, buğulaması, çorbası, dolması, yahnisi, pastırması, tuzlaması, kurutması, fırınlaması vb. yapılan balık (Araz, 2000: 15; Işın, 2017: 45-46) hem lezzet hem de besin değeri bakımından önemli bir yere sahip olmakla birlikte koyun, kuzu ve kümes hayvanları gibi birincil derecede görülmemiştir. Lüks yaşamın bir göstergesi (Reindl-Kiel, 2016: 88) olarak kabul edilmiş ve sunulmuştur. 17. yüzyılda balığa bakışın 19. yüzyılda da çeşitli mezeler ve ramazan sofralarında iftariyelik olarak hazırlanan balık yemekleri dışında hemen hemen hiç değişmediği, dolayısıyla da balığın et ve tavuğa karşı ikinci planda kaldığı ve daha hafif bir yemek olduğu algısının aynen devam ettiği söylenebilir (Samancı, 2016: 207-208). Osmanlı gündelik hayatında balık yemeklerinin daha çok meyhanelerde içki yanında meze olarak tüketildiği bilinmektedir.

Kâmî, aşağıdaki beytinde suda balık satan bir tellaldan bahsetmekte ve Osmanlı'daki açık artırma usulüyle balık satımına dikkat çekmektedir:

Renci yokdur bize dellâl-i fenâ verdiginiñ

Satdğı gûyâ anıñ suda semekdir bilimiz

Kâmî (Arslan, 2018: 222)

3.1.5.1.1. Çiroz

Yumurtladıktan sonra zayıflamış veya kurutulmuş uskumru balığı (Ayverdi, 2011: 237; Işın, 2017: 85; Türkçe Sözlük, 1998: 490) olan çiroz, Osmanlı mutfağının en çok rağbet gören mezelerinden biridir. Özellikle çiroz salatası kır gezileri ve içki sofraları için vazgeçilmez bir yiyecektir (Işın, 2017: 85). Balıkhâne Nazırı Ali Rıza Bey, sonbaharda avlanan uskumrunun taze tüketildiğini, nisan ve mayıs aylarında avlananların ise çiroz yapıldığını söylemektedir (2017: 284).

Râşid, kurutulmuş çirozla mezelenmeyip bazen bıldırcın etinden bile bıktıklarını dile getirdiği aşağıdaki beytinde dönemin içki meclislerinde rağbet gören yiyeceklerini (çiroz ve bıldırcın eti) zikrederek artık bunların bile usanç verdiğinden bahsetmektedir:

Pasdırma çirozla mezelenmez idik aslâ

Bıldırcın etinden bile gâhîce bıkardık

Râşid (Çetin, 2006: 230)

3.1.5.1.2. Gelincik/Kırlangıç

Mezgitgiller familyasından, taşlı ve yosunlu kıyı sularında yaşayan, gövdesi ince uzun, eti lezzetli fakat dayanıksız, yılan balığına benzer kemikli bir balık (Ayverdi, 2011: 410) olan gelincik, eti hafif ve lezzetli olduğu için Osmanlı'da beğenilen bir balıktır (Işın, 2017: 127). Balıkhâne Nâzırı Ali Rıza Bey, bu balığın özellikle Museviler tarafından rağbet gördüğünü ve tavaşının çok lezzetli olduğunu bildirmektedir (2017: 283).

İri başlı, pullu, gövdesi üçgenimsi, kemikli ve eti lezzetli bir balık olan kırlangıcın Osmanlı döneminde haşlaması, tavaşı, çorbası ve pilakisi yapılmıştır (Işın, 2017: 219).

Sermed, gelincik balığının sanki (bir gelin gibi) naz ettiğini, kırlangıç balığına ise (kırlangıç kuşu gibi) uçmanın yakışacağını söylemektedir:

İdiyor sanki gelincik bir nâz

Düşe kırlangıca şâyân pervâz

Sermed (Yıldız, 2002: 81)

3.1.5.1.3. Kefal

“Orta büyüklükte, mekik biçiminde, büyük başlı, üzeri pullu, gümüş renginde, acı suları seven, eti beyaz ve lezzetli kemikli” bir balık olan kefalın Osmanlı’da çorbası, pilakisi, külbastısı ve paçası yapılmıştır (Işın, 2017: 210). Al kefal, altınbaş kefal, bodur kefal, sivri burunlu kefal, topbaş kefal gibi birçok türü mevcuttur.

Sermed, Kâğıthane’de yapılan eğlenceyi tasvir ettiği mesnevisinde kefal çorbasından bahsetmekte ve çorbanın tadına, lezzetine diyecek bir söz olmadığını ifade etmektedir:

Hiç kefal şurbasına olmaz söz

Hacı Ayvazı kaçırdı Karagöz

Sermed (Yıldız, 2002: 81)

3.1.5.1.4. Kolyoz

“Uskumrugillerden, Karadeniz, Marmara ve Akdeniz’de yaşayan, uskumruya çok benzeyen kemikli” (Ayverdi, 2011: 690) bir balık olan kolyoz, pek makbul sayılan bir balık değildir (Işın, 2017: 226). 19. yüzyılda tuzlandıktan sonra verdiği güzel koku dolayısıyla tazesini uskumruya tercih edilmiştir (Balıkhâne Nazırı Ali Rıza Bey, 2017: 283).

Vâsıf, Mısır’ın Fransızlardan geri alınması münasebetiyle yazdığı tarih manzumesinden alınan aşağıdaki beytinde Osmanlı askerinin baskı ve hücumu neticesinde Fransız kâfirine kolyoz balığı yerine solozun yiyecek olduğunu belirtirken söz konusu balığın Mısır’da bilinen ve tüketilen bir deniz ürünü olduğuna da işaret etmektedir:

Tazyîk ü hücum oldu ki şol rütbe acından

Kolyoz yerine oldu soloz kâfire manca

Vâsıf (Gürel, t.y.: 573)

3.1.5.1.5. Levrek/Lüfer

Beyaz etli, üzeri pullu, avlanması çok zor, lezzetli ve makbul, iri kemikli bir balık (Ayverdi, 2011: 742) olan levrekten Osmanlı mutfağında çorba, pilaki, tava, pilav, dolma ve turşu yapılmıştır. Avrupa mutfağının etkisiyle 19. yüzyılın sonlarında mayonezli levrek modası ortaya çıkarak saray ve saray çevresinde hayli yaygınlaşmıştır (Işın, 2017: 244).

Sırtı koyu, eti ve karnı beyaz, hafif pullu, kemiklive lezzetli bir balık (Ayverdi, 2011: 748; Türkçe Sözlük, 1998: 1473) olan lüfer, İstanbul Boğazı ile özdeşleşmiş bir

balıktır. Bütün denizlerde bulunabilen lüferin özellikle İstanbul sularında avlananları lezzet açısından diğerlerinden daha üstün tutulmuştur. Büyüklük ve küçüklüğüne göre farklı isimler alan bu balığa küçükten büyüğe doğru şu isimler verilmiştir: Defneyaprağı, beşparmak, çinakop, sarıkanat, lüfer, sırtıkara ve kofana (Işın, 2017: 249; Türkçe Sözlük, 1998: 1473). Hususen ızgarası tercih edilen lüferin pilavı ve turşusu (Işın, 2017: 249) da makbul sayılmıştır.

Sermed, taze lüfer ve levreği yerken kimsenin zahmet çekmeyeceğini söylerken balığın taze olması ve zahmet vermemesi gibi kriterleri ön plana çıkarmaktadır:

Tâze lüfer ile cânım levrek

Yeme de kimse anı çekmez emek

Sermed (Yıldız, 2002: 81)

3.1.5.1.6. Mercan

Osmanlı mutfağında tavası, yahnisi ve dolması yapılan mercan, izmaritgillerden açık kırmızı renkte bir balık olup eti lezzetli ve hafiftir (Işın, 2017: 264; Türkçe Sözlük, 1998: 1536).

Sermed, Kâğıthâne civarlarında yapılan bir eğlenceyi tasvir ettiği ve padişah II. Mahmud'a hitaben kaleme aldığı mesnevisinde ateş gibi kızartılmış mercan balığına can dayanmayacağını şöyle dile getirmektedir:

Âteşâsâ kızarılmış mercân

Sabr ider mi yemeyince anı cân

Sermed (Yıldız, 2002: 81)

3.1.5.2. Diğer Deniz Ürünleri

3.1.5.2.1. Istakoz/Teke (Karides)

Yunanca *astakos* ya da *stakoz* kelimesinden dilimize geçen ıstakoz, “eti beyaz ve çok makbul, koyu yeşil veya koyu mâvi rengi pişirilince kıpkırmızı olan kabuklu” (Ayverdi, 2011: 529) bir deniz hayvanıdır. Osmanlı mutfağında haşlanarak veya fırında kızartılarak maydanoz ve dereotu ile birlikte yapılan salatası meşhurdur (Işın, 2017: 163).

Tuzlu ve tatlı sularda yaşayan, eti lezzetli, kabuklu bir böcek olan teke (karides), 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı mutfağında yer alan bir deniz mahsulüdür (Ünver, 1952:

13). Salatası ve çorbasına dair tarifler 19. yüzyılda kaleme alınan yemek kitaplarında mevcuttur (Işın, 2017: 192).

II. Mahmud’a hitaben kaleme aldığı ve Kâğıthâne civarlarında yapılan bir eğlenceyi tasvir ettiği mesnevisinde Sermed, ıstakozla karidese kimsenin bakmadığından çünkü konuklara başka mezelerin sunulacağından bahsetmektedir:

Istakozla tekeye kim bakacak

Başka çok şey mezelenip çıkacak

Sermed (Yıldız, 2002: 81)

3.1.6. Tatlılar, Şekerlemeler ve Reçeller

3.1.6.1. Ağız Miski

Ağız ve nefes için parfümlü bir şekerleme çeşidi olan ağız miskinin, 19. yüzyılda kaleme alınan bir yemek risalesinde şeker, nişasta, kitre (reçine), misk ve gülsuyu ile hazırlanan karışımın lokum şeklinde parçalara ayrılıp kurutularak yapıldığı kaydedilmektedir (Işın, 2019: 97).

Cesârî, sevdiğinin vuslat sofrasının tepsisini ağız miskine, yüzündeki benini de karabibere benzetirken onun vuslatının ağız miski gibi hem ferahlık hem de lezzet taşıdığına işaret etmektedir:

Sofra-i h’ân-ı visâliñ bir ağız miski midir

Yohsa ol hâl-i siyâh dâneye fülful mi disem

Cesârî (Akkuş, 2010: 877)

3.1.6.2. Baklava

Osmanlı’da kutlamalar, bayramlar ve Ramazan sofralarının en gözde tatlılarından biri olan baklava, “ince yufkadan yapılmış, içine ceviz, bâdem, fıstık veya kaymak gibi şeyler konan, meşhur” (Ayverdi, 2011: 108) bir hamur tatlısıdır. Osmanlı toplumu için baklava Ramazan ayı ile özdeşleşmiş bir tatlıdır. Ramazan ayının 15. günü hırka-i şerif ziyaretinden sonra yeniçerilere verilen ve alay ile götürülen baklava hakkında “baklava alayı” tabiri kullanılmış (Pakalın, 1993/I: 149) ve bu âdet neredeyse yeniçerilik müessesesi kaldırılana kadar devam etmiştir. Yine Ramazan’da medresede kalan talebelere sırayla konaklardan büyük tepsilerle baklava gönderilmesi (Abdülaziz Bey, 1995: 78) de dönemin yaygın bir âdetidir. Tüccar, esnaf ve Osmanlı toplumunun önde gelenlerinin de Ramazan

ayında müslim ya da gayrimüslim fark etmeksizin bütün ahabplarına baklava gönderdikleri dönemin kaynaklarında kaydedilmektedir (Abdülaziz Bey, 1995: 273). 17. yüzyılda bademli; 18. yüzyılda fındıklı, börüceli, taze peynirli, kaymaklı ve çeşitli muhallebili içlerle yapılmıştır. 19. yüzyılda yazılan bir yemek kitabında kavunlu baklava tarifi kaydedilmiştir (Işın, 2017: 42-43).

İzzet, şeyh tipini eleştirdiği bu beytinde bir ev sahibinin sofrasında üzeri şekerli baklava olmaması şeyhe göre utanç sebebidir ve ev sahibinin yüzü hiç ağarmaz:

Eger üsti şekerli baklava yoksa ta‘âmında

Haceldir mîzbân şeyhiñ yanında yüzi ağ olmaz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 463)

3.1.6.3. Bal

Arıların öz topladıkları bitkiye göre kestane, çam, çiçek, kekik, pamuk ya da geldiği yöreye farklı şekillerde tasnif ve tavsif edilen bal, Osmanlı mutfağının önemli tat(lı)larından biridir. Toplumun her kesiminin yerine göre tek başına tükettiği bir gıda olan bal, bazı et yemeklerinde, tatlı, şerbet, marmelat ve pelte yapımında da sıkça kullanılmıştır. 17. yüzyılda Eflak, Boğdan, Vidin, Temeşvar, Semendir, Atina, Mora ve Girid gibi şehirlerden dünyanın her tarafına bal ihraç edildiğini kaydetmekte ve bu ballar arasında en kaliteli olanların beyaz renkliler olduğunu vurgulamaktadır (Yerasimos, 2019: 184).

Şükrî, kaşı hilal gibi, dudağı şeker gibi, gerdanı bal gibi olmayan güzeli istemediğini söylerken beyaz renkli balın diğerlerine göre daha muteber olduğunu da ima etmektedir:

İstemem bir güzeli kaşı hilâl olmayıcak

Dudağı şehd [ü] şeker gabgabı bal olmayıcak

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 275)

Aynî, İzzet Molla, Mâhir, Nevres ve Sa‘îd divanlarında da bal ve başl ile ilgili unsurlar benzetmelik olarak kullanılmış olup yeme içme kültürüyle doğrudan ilgili örnekler olmadığı için burada değerlendirilmemiştir.

3.1.6.3.1. Atina Balı

Osmanlı mutfağının en muteber bal çeşitlerinden biri olan Atina balı, neftî renkli bir bal olup özellikle bayramlarda ve törenlerde şerbet yapımı için tercih edilmiş; hamur

tatlılarında ve helvalarda şeker yerine tatlandırıcı olarak da kullanılmıştır. Evliya Çelebi, dünyanın dört bir tarafına giden ballar arasında Atina balını da zikrederken en güzel balların beyaz renkli olduğunu, bunun tek istisnasının Atina balı olduğunu dile getirmektedir (Yerasimos, 2019: 184).

İzzet Molla, kıta nazım şekliyle kaleme aldığı manzumesinin ilk beytinde gazilerin reşîdiyye helvası yediğinden bahsettikten sonra ikinci beyitte söz konusu helvanın Atina balından yapıldığını ifade etmektedir:

Destûr-ı gazâ-meşkûr seyr etdi dilrânı

Ekl eyledi gâzîler na‘mâ-yı Reşîdiyye

Târîh-i mücevherdir Hak göstere emsâlin

Etdik Atina balın helvâ-yı Reşîdiyye

İzzet (Şahin, 2004: 746)

3.1.6.3.2. Deli Balı (Acı Bal)

Arıların orman gülü, zifin gibi zehirli çiçeklerden topladıkları özlerle yaptıkları bir bal çeşidi olup biraz fazla yendiğinde zehirlenme sonucu ölüme sebebiyet verebilmektedir.

İzzet Molla, zehir bulaşmış makam şekerinin deli balı gibi ya ölüme ya da zihinsel problemlere sebep olacağını şu şekilde dile getirmektedir:

Ya öldürür yahud eyler dimâğı rahne-pezîr

Deli balı gibidir kand-ı câh-ı zehr-âlûd

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 389)

Râşid ise aşk helvasının sanki deli baldan yapılmış gibi acı olduğunu söylemektedir:

Varsa yapmışlar deli baldan gibi zann eylerim

İşte gel halvâ-yı ‘aşkı sen dahi bir kerre tat

Râşid (Çetin, 2006: 186)

Başka bir beytinde Râşid, deli balın yerken tatlı gelmesine rağmen acı tadının sonradan ortaya çıktığını veya sebep olduğu zehirlenmenin verdiği acıyı aşk acısı üzerinden şöyle anlatmaktadır:

Tatlı gelirse de deli baldır soñı acı

Helvâ-yı ‘aşkı ‘âkil olan kimse tatmasın

Râşid (Çetin, 2006: 265)

Zîver, acı/deli balın verdiği sancının insanı yerlerde kıvrandırdığını Ferhâd ile Şîrîn hikâyesine atıfta bulunarak şöyle ifade etmektedir:

Ne acı bal imiş kim ‘aşk-ı Şîrîn sancı verdikçe

Kazıtdı yerleri Ferhâd-ı zâra kûh-kenlikde

Zîver (Arslan, 2009: 326)

3.1.6.3.3. Gömeç Balı (Mumlu Bal)

Gömeç balı, süzülmemiş, petekli baldır. 16. yüzyılda kutu içerisinde satıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 44).

Cesârî, ayrılığın zehirden de acı olduğunu ancak sabır gösterilmesi durumunda gömeç balı gibi tatlı olacağını söylemektedir:

Zehrden de evvelâ acı gelirmiş ayrılık

Lîki sabr ile olur tatlu soñı bal-ı gömeç

Cesârî (Akkuş, 2010: 450)

Diğer bir beytinde Cesârî, sabah keyifli bir kahvaltı için canının gömeç balı ve süzme bal çektiğinden bahsederken gömeç balının sabah kahvaltılarında rağbet gördüğüne de işaret etmektedir:

Cesârîveş iki la‘l-i lebin emmek murâd eyler

Sabâh keyfî gömec balı revâk ister gönül şimdi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1101)

Kâmî, sevgilinin yanağının lezzet yönünden gülbeşekeri utandıracağını; bıyıklarının terlemesiyle de yuvarlak dudağının mumlu/petekli bal gibi olacağını şöyle dile getirmektedir:

Şimdi lezzetde ruhuñ gül-şekkeri eyler hacîl

Gird-i la‘liñ de hatıñ geldikde mumlu bal olur

Kâmî (Arslan, 2018: 206)

3.1.6.3.4. Oğul Balı

Oğul balı, “bey denilen dişi bir arı ile birlikte kovandan ayrılıp ikinci bir kovan kuran” (Ayverdi, 2011: 945) arıların yaptıkları ilk bal olup Osmanlı döneminde çok makbul sayılan beyaz renkli bir bal çeşididir (Işın, 2017: 44).

Necâtî, selvi boylu ve dal gibi olan güzellere bakanda mecal kalmayacağını söyledikten sonra bu güzellere birinin gerdanına oğul balı serdiğinden bahsetmektedir. Oğul balı ile gerdan arasında hem renk hem de kıymet yönünden bir anlam ilgisi kurulmuştur:

Bir demde bakanañ kalmaz mecâli

Kimi şol çenârîñ selviniñ dalı

Sermiş gerdânına ol oğul balı

Seyr eden ‘âşıkı bî-cân iderler

Necâtî (Yekbaş, 2016: 178)

Memdûh ise “*Bal Arısı*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki bendinde bal arılarına hitaben oğul balı yaparlarsa insanların bu baldan kâse kâse şerbet yapıp içeceğini söylemektedir:

Bir oğul eylesen eger peydâ

Kâse kâse cihân içre şerbet

Tatlı geçmez mi her demin elbet

Münhasırdır safâ-yı bâl saña

Hâneñ içre müdâm zevk ü sürûd

Lîk bîgâneye kapıñ mesdûd

Memdûh (Yavuz, 2016: 181)

3.1.6.3.5. Süzme Bal (Şehd-i Musaffâ/Revâk)

Süzülerek peteğinden ayrılmış bir bal türüdür. Osmanlı mutfağında tatlı ve şerbet yapımında sıklıkla süzme bal kullanılmıştır.

Mâhir, söz çiçeğinden tat alan arının süzme balı -muhtemelen daha tatlı olduğu düşüncesiyle- kamış şekerine çevireceğini söylemektedir:

Şükûfe-i sühanımdan olaydı zâ’ika-senc

İderdi şehd-i musaffâyı ney-şeker zenbûr

Mâhir (Batğı, 2017: 49)

İzzet Molla, güneşin süzülmüş balını ayın altın tepsisine koyarak helva hazırladığını ve gökyüzünde helva sohbetinin o gece tertip edildiğini dile getirirken bal helvasına süzülmüş bal konduğunu ifade etmektedir:

Revâk-ı mihri zerrîn tabla-i mâha koyup gerdûn

O şeb tertîb olundı âsumânda sohbet-i helvâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 57)

3.1.6.4. Benefşe Hamîresi

Çiçek yaprakları veya baharatların şekerle yoğurulması sonucu elde edilen karışıma hamîre adı verilmektedir (Işın, 2017: 141; Yerasimos, 2019: 191-192). Özellikle menekşe, zambak gibi kokulu çiçeklerin tercih edildiği bu şekerlemeler ziyafet yemekleri arasında da yer almış; lezzetli olmaları yanında tıbbi faydaları dolayısıyla da tüketilmiştir. Menekşe hamîresinin öksürüğe iyi geldiği bilinmektedir (Işın, 2017: 141). Osmanlı kibarlarının menekşe hamîresini sabah kahvaltıda limon sıkıp lor peyniriyle yedikleri bilinmektedir (Işın, 2017: 263).

İzzet, sevdiğinin dudağının üzerinde yeni çıkan tüyleri menekşe hamîresine dudağını da gülbeşeker tatlısına benzeterек zevk ehline iki tatlının bir araya geldiği müjdesini vermektedir. Gülbeşeker ile menekşe hamîresinin yapılış usullerinin benzer oluşu da dikkate değerdir:

Ehl-i mezâka müjde ki geldi hat-ı lebi

Mezc oldu gül-şekerle benefşe hamîresi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 651)

Zîver ise bahar gelince mesire alanlarında yapılan eğlencelerde tüketilen yiyecekler arasında menekşe hamîresinin de bulunduğunu şöyle anlatmaktadır:

Hattûn bahârı Hüsreviñ olsa mesîresi

Şîrîn-lebiñ olurdu benefşe hamîresi

Zîver (Arslan, 2009: 354)

3.1.6.5. Çilek Şekerlemesi

Çilek, Osmanlı'nın son dönemlerinde tanıdığı bir meyvedir. Beykoz, Ortaköy, Yeniköy ve Arnavutköy'de çilek tarımı yapılmış, geniş çilek bahçeleri kurulmuştur. Osmanlı mutfağında gerek kokulu çiçeklerin yapraklarından gerekse meyvelerden pek çok şekerleme, reçel, çevirme vb. yapıldığı bilinmektedir. Çilek şekerlemesi de bu türden besinler arasındadır. Çilek ile yapılan yiyecekler 19. yüzyılda artış göstermiştir.

Vâsıf, sevdiğinin dudakları ve göğüsleri kendisine sorulacak olursa çilek şekerlemesi ya da yasemin reçeline benzediği şeklinde cevap vereceğini söylemektedir:

Sorulsa Vâsıf-ı zâra lebân u pistânî

Çilek şekerlemesi ya semen hamîresidir

Vâsıf (Gürel, t.y.: 679)

3.1.6.6. Dolandırma

Un, yumurta, yoğurt, ceviz, nişasta, tuz, şeker, tereyağı ile yapılan ve şerbetli bir tatlı olan dolandırma, hazırlanan hamur bezelerinin ince açılıp tereyağı ile yağlandıktan sonra içine ceviz koyup oklavaya sarılarak büzülüp istenen büyüklükte kesilmesi şeklinde hazırlanır. Daha sonra fırında kızartılarak şerbetlenir (Kılıç vd., 2013: 415). Yapılışı ve ihtiva ettiği malzemeleri itibarıyla baklavaya benzemektedir.

Necâtî, tatlılardan bahsettiği aşağıdaki dörtlüğünde şeker helvası ve dolandırma tatlılarını ağızlara layık olarak zikrettikten sonra tavukgöğsünün bütün tatlılardan üstün olduğunu ve bunlar olmadan iftar olmayacağını söylemektedir:

Şekkeriñ helvâsı ağzıña lâyıq

Nâzlı tolandırma aña mutâbık

Gör ki tavuk gögsi cümleye fâ'ik

Pes bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 181)

3.1.6.7. Elmâsiye

Kaynatılmış incik veya paça suyu yahut balık tutkalı ile yapılan; şeker, meyve şurupları, çiçek suyu veya meyve taneleri ile tatlandırılıp kalıplarda dondurulan ve bugün jöle denen bilinen bir tatlı türüdür. Osmanlı mutfağında 17. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır (Işın, 2017: 112).

İzzet, Allah'tan büyüklerin meclisinde elmasiye tatlısı olup donmaktansa fukara yiyeceği olan tarhana gibi sıcak kalmayı niyaz etmektedir:

Doñmayım bezm-i kibâra olup elmâsiyye

Eyle yâ Rab fukarâ lokması tarhâna gibi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 640)

3.1.6.8. Gülbeşeker

Osmanlı mutfağında en çok rağbet gören reçel çeşitlerinden biri olan gülbeşeker, bir çeşit gül reçeli olup özel sırlanmış kâselerde muhafaza edilmiştir. Güneş altında pişirildiğinden dolayı 19. yüzyılda “gülbeşeker şemsiyesi” adını aldığı kaydedilmektedir (Işın, 2019: 134). Musahipzade Celâl (1946: 115), gülbeşekerin hazmı kolaylaştırdığını ve insana yumuşaklık verdiğini söylemektedir. Özelde gülbeşekerin genelde de hemen bütün reçel türlerinin tüketilirken tıbbî faydalarının da gözeltiği bilinmektedir (Işın, 2019: 134-135). Osmanlı kibarının sofralarında sıklıkla yer alan, misafirlere ikram edilen, su ile karıştırılarak şurubu yapılan, kahveden önce veya kahve ile sunulan gülbeşeker özel gülbeşeker tabakları ve kaşıkları ile tüketilmiştir.

Kâmî, gülbeşeker çeşitlerinin verdiği lezzet ve zevkin aynı olmadığını sevgilinin dudağının ve yanağının lezzetlerinin aynı olmayışıyla açıklarken gülbeşekerin çeşitli türlerinin olduğunu da dile getirmektedir:

Neş'esi hîç bir midir envâ'-ı gül-şekkerleriñ

Aslı bir ammâ değil lezzetde bir ruhsâr u leb

Kâmî (Arslan, 2018: 189)

Bir başka beytinde Kâmî, gülbeşekerin iftar sofralarında yer bulan bir yiyecek olduğundan bahsetmektedir:

La'l-ter gül-şekeriñ hâzır-ı iftâr eyle

Rûze-i vaslını tutdum irişüp evvel-i 'îd

Kâmî (Arslan, 2018: 313)

Zîver, sakinin dudağındaki tebessümü gülbeşekere benzeterek onun bu gülümseyişiyle sanki sohbet meclisine tatlı yiyecekler hazırladığını söylerken gülbeşekerin sohbet meclislerinde de tercih edilen bir tatlı olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

Gül-şekker-i tebessüme bak la'l-i nâbda

Sâkî ki bezm-i sohbeta şîrîn nevâle kor

Zîver (Arslan, 2009: 214)

Meşhûrî ise “berg-i gül-i ter” ile gül-şekker” terkiplerini bir arada kullanarak gülbeşeker yapımında taze gül yaprağı kullanılması gerektiğine işaret eder gibidir:

Leb-i nâzik-teri berg-i gül-i terden mi ‘aceb

Yoksa gül-şekkeri yâ kand-i digerden mi ‘aceb

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 130)

Bir başka beytinde Meşhûrî, sürahinin papağan gibi güzel söz/latife söyleyebilmesini şarap testisinin onu gülbeşeker ile beslemesine bağlarken Musahipzade Celâl’in bahsettiği gülbeşekerin insana yumuşaklık/mülayimlik vermesi özelliğine de vurgu yapmaktadır:

Tûtî gibi sürâhî olur mıydı bezle-gû

Gül-be-şekerle beslemeseydi eger sebû

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 171)

İzzet, gülbeşekerin yumuşak olması gerektiğini dile getirmektedir:

Seng olamaz hâsılı bâğı kosañ gül-şeker

Mâye-i nermî gerek reng ala tâ her sefid

İzzet (Şahin, 2004: 764)

Aynî, sevgilinin dudağı ile gülbeşeker ve yüzündeki tüyler ile amber arasında benzerlik ilişkisi kurduğu beytinde amberli gülbeşeker yapılabileceğini ima etmektedir:

Bahs idersem ne zamân la’l ü hat-ı dilberden

Cûş ider çâşni-i gül-be-şeker ‘anberden

Aynî (Arslan, 2004: 194)

Memdûh (Fâ’ik), aşağıdaki beytinde sabah aydınlığını billur kâseye güneşi de kâsenin içindeki gülbeşekere benzetirken gülbeşekerin değerli malzemelerden yapılmış özel takımlarla sunulma âdetine de göndermede bulunmaktadır:

Olur billûr kâse subh-ı şeffâf

Sanırlar mihri anda gül-be-şekker

3.1.6.9. Güllaç

Farsça gulâc kelimesinden dilimize giren güllaç, nişastadan yapılan ince yufka ile hazırlanan bir tatlı çeşididir. Osmanlı döneminde genellikle şeker şerbetiyle yapılan güllaca gülsuyu, misk, kaymak, Şam fıstığı, badem veya fındık da ilave edilmiştir (Işın, 2017: 136). Baklavası ve paludesi de yapılan güllacın yumurta güllacı, tava güllacı, kaymaklı güllaç gibi çeşitleri de bulunmaktadır (Işın, 2019: 227-232). Özellikle 19. yüzyılda Ramazan sofralarının vazgeçilmez tatlısı (Araz, 2000: 17) hâline gelmiştir.

İzzet, Allah’a güllaç olmazsa yufka da olur diyerek kendisine rızık vermesi için niyaz ederken güllaç tatlısının yufka ile yapıldığına işaret etmektedir:

Sen vir de yufka olsun olmazsa dahi güllâc

Rûzî-resânım Allâh gayrıya etme muhtâc

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 378)

Cesârî ise muhatabının konuşmasını şekere sözünü de güllaca benzeterek bunların ruhuna gıda olduğundan bahsetmektedir:

Rûhuma gıdâlar verir ol nutk [u] kelâmîñ

Şîrîn sözüñ olmaktadır sükker [ü] güllâc

Cesârî (Akkuş, 2010: 450)

Vâsıf, III. Selim övgüsünde yazdığı kasidesinin tegazzülünden alınan aşağıdaki beytinde sevgilinin dudağını güllaca, dudağının kenarındaki benleri de güllaç satıcısına benzeterek bu benlerin hâl diliyle uzaktan müşteri çağırdığını söylemektedir. Beyitte sokakta veya dükkânında güllaç satan birinin hâlleri tasvir edilmektedir:

Bak lisân-ı hâl ile gerd-i lebinde beñleri

Çağırır güllâc-fürûşân gibi dûrdan müşteri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 215)

3.1.6.10. Helva

Ana malzemeleri genelde un veya irmik, yağ, şeker, kaymak ve süt olan helva (Araz, 2000: 18); Osmanlı mutfağının en çok rağbet gören tatlılarından biridir. Helva, başlangıçta tatlı yiyecekler ve şekerlemelerin genel adı (Yerasimos, 2019: 189) olmakla birlikte daha sonra bugün anladığımız manada bir tatlıya ad olmuştur. Unsuz veya un,

nişasta ve irmik ile birçok farklı türde helva yapıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 149-150). Doğum, ölüm, askere gitme, hac dönüşü, çocukların okula başlamaları, yağmur duası, kuzunun sütten kesilme günü, düğün, sünnet, bayram, kazanç, hoşluk vb. akla gelebilecek bütün özel günlerde ve durumlarda Osmanlı ahalisi her zaman helva pişirerek eşine dostuna dağıtmıştır (Araz, 2000: 18-19). Aralarında kırgınlık bulunan arkadaşların da helva pişirilerek barıştırıldığı yemekler düzenlenmiştir (Kahraman ve Işın, 2006: 7).

Helva sohbeti denilen arkadaş toplantılarının asıl gayesi hâline gelmiş olan helva, yüzyıllar boyunca süregelen bir kültürel etkinliğin mimarı olarak da kaynaklarda zikredilmiştir. Mehmed Tevfik, bu tür sohbetlerin yapılmasının temel sebebini akran ve emsal olan kişilerin bir yere toplanarak uzun kış gecelerini eğlence ile geçirmek (1987: 32) şeklinde açıklamaktadır. Çeşitli oyunların da oynandığı bu toplantılarda yârân arasındaki sohbetlere hem yazılı hem de sözlü edebiyatın birçok ürünü dâhil edilmiştir.

Vasfî, yabancılarla yapılan helva toplantısından bahsettiği aşağıdaki beytinde kendisinin de o toplantıya intikal etmek üzere yola koyulduğunu dile getirmektedir:

Yapılmış bir takım ağyâr ile cem'iyet-i helvâ

İşitdim ben de dergâh pîşgâhından güzâr etdim

Vasfî (Köksal, 2016: 181)

İzzet Molla, dünyada bazen matem bazen düğün hâlinin yaşandığını ve matem zamanlarında şerbet içildiğinden, düğün vakitlerinde de helva yendiğinden bahsetmektedir:

Tâ ki dünyâda olup gâhîce mâtem gehî sûr

Suna dest ehl-i şikem şerbete geh helvâya

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 174)

Bir başka beytinde İzzet Molla, muhatabına sohbet erbabı ile hem düğünde hem de matemde beraber olmak için insanlar arasında helva gibi rağbet bulmasını öğütlerken helvanın düğün ve matem günlerinin vazgeçilmezi olduğunu da belirtmektedir. Ayrıca miyâne kelimesinin helva yapımıyla ilgili bir tabir (Işın, 2017: 267) olduğunu da belirtmek gerekir:

Helvâ gibi miyâne-i 'âlemde bul revâc

Hem-bezm-i sûr u mâtem-i erbâb-ı sohbet ol

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 539)

Aşağıdaki beytinde de İzzet Molla, helva sohbetlerinde mutat olarak oynanan oyunlara (Mehmed Tevfik, 1987: 33-34) ve yeni yeni oyunlar icat edildiğine işaret etmektedir:

Sunmuş rakîbe sohbet-i helvâda lebleriñ

Ol şûh bir oyun çıkarıp adı mâ saña

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 353)

Vâsıf, aşağıdaki dörtlüğünde helva sohbetlerinin kış aylarında yapıldığından ve bu sohbetlerin uzun kış gecelerinde eğlenmek için önemli bir etkinlik olduğundan bahsetmektedir:

Vâsıf dedim ol mâhveşe eyleyip alkış

Pek cânım usandı soğumam gelse de pek kış

Halvâ aşî oldukda tamâm herkese kış kış

Fırsat düşürüp vuslatı sardım hele sardım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 433)

Cesârî, sevgilinin dudaklarının canıgönülünden hasta olan aşk müptelasına ağız tadı vermek için helva sattığını söylemektedir. Buradan hareketle hastalığı sebebiyle ağız tadı bozulmuş olan hastalara helva yedirildiği şeklinde bir yorum yapmak mümkündür:

Vermek için mübtelâ-yı ‘aşka ağız dadını

Haste-i cân u dile la‘l-i lebi helvâ satar

Cesârî (Akkuş, 2010: 509)

3.1.6.10.1. Bal Helvası

Yağ, un ve balla yapılan bir helva çeşididir. İçine isteğe göre safran, haşhaş, gülsuyu, badem ve fıstık da konulmuştur (Işın, 2017: 45).

Aynî, şeker gibi tatlı dudaklı sevgilinin helva gecesinde aralarında geçen sohbeti ballandırarak ortaya döktüğünü söylerken bal ile helvayı bir arada zikrederek helva sohbetlerinde bal helvası da yapıldığına işaret etmektedir:

Fâş eyledi ballandırarak âh o şeker-leb

Halvâ gecesî etdigimiz sohbeti mahsûs

Aynî (Arslan, 2004: 151)

İzzet Molla, büyüklerin tertip ettiği helva sohbetine kendisinin vesile olduğundan ve bundan dolayı da sinek gibi şöhret balına düştüğünden bahsederken söz konusu sohbetlerde bal helvası da yendiğini ima etmektedir:

Olduk medâr-ı sohbet-i helvâ kibâra biz

Düşdük meges gibi ‘asel-i iştiâra biz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 463)

Başka bir beytinde İzzet Molla, güneşin süzölmüş balını ayın altın tepsisine koyarak helva hazırladığını ve gökyüzünde helva sohbetinin o gece tertip edildiğini dile getirirken bal helvasına süzölmüş bal konduğunu şöyle ifade etmektedir:

Revâk-ı mihri zerrîn tabla-i mâha koyup gerdûn

O şeb tertîb olundı âsumânda sohbet-i helvâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 57)

3.1.6.10.2. Efrûşe

Un, yağ ve şekerden ibaret gaziler helvası (Hüseyin Remzî, 2018/1: 93) şeklinde tarif edilen efrûşe, bulgur pilavı kıvamında üzerine toz şeker ve tarçın serpilerek yenen bir helva türüdür (Işın, 2017: 128). Mehmed Tevfik, helva sohbetlerinde ekseriyetle gaziler helvası pişirildiğini de kaydettikten sonra bu helvaya neden “gaziler helvası” dendiğini merak edip bir hakîmden sual edince helvanın ağırlığından dolayı “yiyen âdem kurtulursa sahihan gazidir” (1987: 32) cevabını aldığını söylemektedir. Esasen savaştan sonra şehit olan askerler için gazi askerler tarafından pişirilmesi dolayısıyla bu ismi aldığı sanılmaktadır (Işın, 2017: 128). Abdülaziz Bey (1995: 254), Osmanlı kibarları arasında iftar sofrasında gaziler helvası bulundurmanın ayıp sayıldığını bildirmektedir.

İzzet, sofraya gaziler helvası geldiğini duyunca yerinden fırlayan gözleri gibi zahidin de münzevi olduğu yerden fırlayacağını dile getirmektedir:

Eyler hücûm savma‘adan gözleri gibi

Zâhid duyarsa sofraya efrûşe geldigin

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 582)

3.1.6.10.3. Keten Helvası

Un, yağ ve şeker ile yapılan bir helva çeşididir. Hazırlanan şeker ağdası çember hâline getirilir ve bu çember tel tel olana kadar üç dört kişi tarafından sürekli genişletilip tekrar katlanır. Helvanın inceliği ile katlama sayısı birbirine paraleldir (Işın, 2017: 217). Helva sohbetlerinde ikram edilen en gözde helva çeşididir. Toplantıya katılanlar bir yandan keten helvasının yapımını izlerken diğer yandan da eğlenmeye devam etmişlerdir (Işın, 2019: 182; Musahipzade Celâl, 1946: 90-91).

Karın, yeryüzüne büyük bir sofra serdiğini ve bu sofra üzerinde şekerden kar gibi beyaz keten helvası yaptığını söyleyen Aynî, kışın yapılan helva sohbetlerini, bu sohbetlerde sıklıkla keten helvası yapıldığını, keten helvasının şekerden imal edildiğini aşağıdaki beytinde şu şekilde ifade etmiştir:

Tarh edip rûy-ı zemîne sofra-i işgerf berf

Yapdı sükkerden keten halvâsı hem-çün berf berf

Aynî (Arslan, 2004: 159)

Cesârî ise aşağıdaki beytinde keten helvasının tel tel olan görüntüsünden bahsetmektedir:

O şâh-ı hüsne sevdâyı gönül ben bî-bedel verdim

Keten helvâsıveş çekdim cefâsın tâ ki tel verdim

Cesârî (Akkuş, 2010: 912)

3.1.6.10.4. Leb-i Dilber Helvası

Osmanlı mutfağında nişasta ile yapılan bir helva çeşidi olan leb-i dilber helvası veya dilberdudağı, pişirildikten sonra kaşıkla dudak şeklinde parçalara ayrıldığı için bu adı almıştır (Işın, 2017: 99). Rumeli’de “yengem duymasın helvası” adıyla bilinmektedir.

İzzet hem sevgilinin dudağı hem de leb-i dilber helvası anlaşılabilecek şekilde kurguladığı beytinde bunlara şeker mi, gül mü yoksa gülbeşeker mi diyeceğini bilemediğini ancak yine de sevgilinin dudağında/leb-i dilber helvasında ayrı bir lezzet olduğunu söylemektedir:

Sükker mi desem gül mi disem gül-be-şeker mi

Var başkaca bir zevk leb-i dil-bere mahsus

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 481)

3.1.6.10.5. Reşîdiyye Helvası

Şeker ve nişasta ile yapılan taneli bir helva çeşidi olan reşîdiyye, safranlı ve bademli olarak da yapılmıştır. Bazı yemek kitaplarında üzerine gülsuyu, karanfil veya tarçın serpilerek sunulması önerilmektedir (Işın, 2019: 155).

İzzet Molla, kıta nazım şekliyle kaleme aldığı manzumesinin ilk beytinde gazilerin reşîdiyye helvası yediğinden bahsettikten sonra ikinci beyitte söz konusu helvanın Atina balından yapıldığını ifade etmektedir:

Destûr-ı gazâ-meşkûr seyr etdi dilrânı

Ekl eyledi gâzîler na‘mâ-yı Reşîdiyye

Târîh-i mücevherdir Hak göstere emsâlin

Etdik Atina balın helvâ-yı Reşîdiyye

İzzet (Şahin, 2004: 746)

3.1.6.10.6. Şeker Helvası

Şeker helvası; şeker, un, süt ve kuyrukyacağı ile yapılan bir helva türüdür. Düğün helvası adıyla da bilinen bu helva özellikle düğünlerde tercih edilen bir tatlıdır (Işın, 2017: 106).

Aynî, sevgilinin dudağının öpücüğünün tadının aşçıya sipariş ettiği şeker helvasının lezzeti ile birbirine uymadığından bahsetmektedir:

Uymadı hiç çâşnî-i bûse-i la‘l-i lebe

Sükkerî helvâ sipâriş eylemişdim âş-peze

Aynî (Arslan, 2004: 214)

Memdûh (Fâ’ik), Nân u Helvâ isimli Farsça esere Sâ’ib Efendi tarafından H 1276/M 1859-1860 yılında yazılan şerhin konu edildiği kıtasında şeker helvasının süzme bal ile yapılabileceğine işaret etmektedir:

Al safâ-yı bal olur gel Nân u Helvâ Şerhini

Basdılar şehd-i musaffâyı şeker halvâ gibi

Memdûh (Yavuz, 2016: 435)

Zîver, muhammes formunda yazdığı manzumesinin aşağıdaki bendinde “helvâ-yı kasab” ter kibini kullanarak şeker helvasının kamış şeker iyle de yapıldığından bahsetmektedir. Zira, “kasab” kelimesi kamış şeker i anlamına gelmektedir. Bend boyunca tatlılık ve lezzet vurgusu yapılmasından hareketle kamış şeker iyle yapılan şeker helvasının beğenilen bir tatlı oldu ğu yorumu yapılabilir:

Ney-şeker mi ‘acebâ Mısr-ı ma‘ânîde Reşîd

Verdi halvâ-yı kasabveş sühana zevk-i mezîd

Tatluluk saldı mezâk-ı dile bî-misl ü nedîd

Lezzet-i tab‘ımı etmekde cihân içre bedîd

Bak halâvet-dih-i tab‘-ı bülegâdır hâmem

Zîver (Arslan, 2009: 752)

Eşref de aşağıdaki beytinde şeker helvasının herkes tarafından beğenildiğini dile getirmektedir:

Kuvvet-i cân u dil imiş la‘l-i leb-i yâr lezîz

Şübhesiz herkese helvâ-yı şeker-bâr lezîz

Eşref (Elmacı, 2016: 159)

3.1.6.10.7. Ter Helva

Un veya nişasta ile yapılan bir helva türü olan ter helvanın bilinen kaynaklara göre en eski tarifi 15. yüzyılın ikinci yarısına ait olup safran ve un ile yapılmıştır. 16. Yüzyılda saray için adetle ter helva satın alınmasından hareketle bu helvanın kalıp hâlinde imal edildiği anlaşılmaktadır. Mütercim Âsım tarafından 18. yüzyıl sonlarında verilen bir tarife göre nişasta, şeker ve fesleğenle de yapılmıştır (Işın, 2017: 384).

İzzet Molla, can dimağına tevhit halkasının ter helva topu gibi olduğunu söylerken bir yandan tevhit halkasının verdiği zevki ter helva ile somutlaştırmış diğ er yandan da ter helvanın lezzetine vurgu yapmıştır. İlaveten “top helvâ-yı ter” ter kib iyle ter helvanın kalıplar hâlinde yapıldığına işaret edilmektedir:

Mezâk-ı cânâ top helvâ-yı terdir halka-i tevhîd

Sirişk-i çeşmle şîr ü şekerdir halka-i tevhîd

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 389)

3.1.6.10.8. Top Helva

Türlü malzemelerle yapılan helva çeşitlerinin top hâline getirilmesiyle hazırlanan bir tatlıdır. Top helva içine konan malzemeye göre değil, şeklen bu ismi almıştır. Top helvayla ilgili helva sohbetlerinde bir sonraki toplantıyı tertip edecek olan kişinin önüne top helva konduğu şeklinde bir âdetten de bahsedilmektedir (Işın, 2017: 151).

İzzet Molla, sevgilinin rakiple gece helva sohbeti yaptığını ve bundan dolayı gönül şehrine top atmış gibi hâtırının yıkıldığını ifade etmektedir. Tenviriye sanatı çerçevesinde beytini kurgulayan şair, aynı zamanda kendisinin helva sohbetine çağrılmayıp sadece bir top helvaya layık görülmesinden duyduğu üzüntüyü de sitemli bir üslupla dile getirmektedir:

Rakîb ile bu gece sohbet-i helvâ edip cânân

Yıkıldı hâtırım şehir-i dile bir tûb gönderdi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 640)

Hâtif, yanağının parlaklığıyla geceyi aydınlatan güzel yüzlü sevgiliyi elindeki taze nöbet şekerinden yapılmış helva topuyla sohbe davet etmektedir:

Geceyi gündüz eden şem‘-i ruh-ı dilberdir

Elde helva topumuz kand-i nebât-ı terdir

Böyle günlerde bizim sohbetimiz ekserdir

Nâzenînim buyurun hâne-i vîrânemize

Hâtif (Önal, 2010: 223)

3.1.6.11. Kadayıf

3.1.6.11.1. Ballı Kadayıf/Ekmek Kadayıfı/Yassı Kadayıf

Kaynaklarda ballı kadayıf hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte hazırlanan kadayıfın bal ile tatlandırılması nedeniyle bu ismi almış olduğu düşünülebilir.

Ekmek kadayıfı, “pide biçiminde yapıp bir tarafı kızartıldıktan sonra kurutulmuş olan kadayıfın üzerine ateşte koyu şerbet içirilmesi suretiyle hazırlanan ve genellikle kaymak ilâvesiyle yenen” (Ayverdi, 2011: 330) bir tatlı çeşidi olup önce yassı kadayıf anlamına gelirken 19. yüzyılda kuru ekmekle yapılan tatlıya isim olmuştur (Işın, 2017: 179).

Yassı kadayıf, tatlı yapılmak üzere yuvarlak ve kalınca hazırlanan hamurların sac veya tavaya yayılarak yağda kızartıldıktan sonra şuruba atılmasıyla yapılan bir tatlıdır (Ayverdi, 2011: 1340; Işın, 2017: 180). Yassı kadayıf tarifleri Osmanlı dönemi yemek kitaplarında 18. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır (Işın, 2019: 247).

Necâtî, ekmek kadayıfının başların tacı; yassı kadayıfın dertlerin ilacı; ballı kadayıfın ise Rum ahalinin haraç vergisi olacak kadar değerli bir yiyecek olduğunu söyledikten sonra bunlar olmadan iftar yapılamayacağını ifade etmektedir:

Etmek kadayıfı başlarıñ tâcı

Yassı kadayıf derdleriñ ‘ilâcı

Ballı kadayıf Rûmuñ harâcı

Pes bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 181)

3.1.6.11.2. Tel Kadayıfı

“Özel kalıplardan ince tel biçiminde dökülerek sıcak sac üzerinde kurutulan hamur” (Türkçe Sözlük, 1998: 2180) ile yapılan bir tatlı türü olan tel kadayıfın Osmanlı mutfağına 15. yüzyılda girdiği düşünülmektedir (Işın, 2017: 179). Osmanlı’nın en çok rağbet gören tatlılarından biri olup bir müddet sonra kadayıf denince tel kadayıf akla gelmiştir (Işın, 2019: 250).

Ramazan’da yiyecek ve içeceklere yapılan gereksiz harcamaların borcu ödenirken sıkıntı çekileceğini vurgulayan Refî‘, sofrasını her akşam tel kadayıfla süsleyen kimsenin bakkala olan borç düşüncesiyle bayramdan sonra kadayıf yerine sürekli kendi sakalını yiyeceğini dile getirirken tel kadayıfın bakkallarda satıldığını, bayram sofralarında yer aldığını, her akşam yenebilecek kadar rağbet gördüğünü de vurgulamaktadır:

Fikr-i bakkâl ile hep rîşîni yer ba‘de’l-‘îd

Tel katayıfla veren sofraya her şeb zînet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 101)

3.1.6.11.3. Yağlı Kadayıf

Kaynaklarda bu tatlının tarifi ve yapılışı hakkında bilgi bulunmamakla birlikte sahana dizilen yassı kadayıf üzerine şeker, süt ve kaymak ilave edilerek hazırlanan yağsız kadayıfın (Işın, 2017: 180) yağlı şekli olduğu düşünülebilir. 18. yüzyılda has fırında

padişah için pişirilen ekmeğin kabuklarından yapılan yağlı saray ekmeğinin bir kadayıf türü sayılmasından (Işın, 2017: 179) hareketle yağlı kadayıfın bu kadayıf türü olabileceği de muhtemeldir.

İzzet, Divan şiirinin olumsuzlanan tiplerinden biri olan zahidi anarken onun yakasına dökülenin sakal değil gece katıldığı ziyafette yediği yağlı kadayıf kırıntıları olduğunu eleştirel bir üslupla dile getirmektedir. Beyitten hareketle yağlı kadayıfın ziyafet sofralarında yer alabilen bir tatlı olduğunu söylemek mümkündür:

Gitmiş idi ziyâfete zâhid değil sakal

Dökmüş yakasına gece yağlı katâ'ifi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 637)

3.1.6.12. Kadı Lokması

Lokma-i halîfe olarak da bilinen (Kahraman ve Işın, 2006: 60) kadı lokması, küçük top veya halka şeklinde yapılan bir tür hamur tatlısıdır. Osmanlı mutfağında yağda kızartıldıktan sonra bal veya şerbete batırılarak hazırlanmıştır (Işın, 2017: 246).

Necâtî, aşağıdaki dördlüğünde kalbur hurması ve kadı lokması gibi tatlılardan bahsettikten başka çok yendiği takdirde ömrü azaltacağını söyleyerek ıspanakla iftar yapılamayacağını da belirtmektedir:

Kalbur hurmasına tayanmaz dişin

Kadı lokmasına artar savaşıñ

Çok yeme ıspanak dükedir yaşıñ

[Söyleyin] anıñla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.6.13. Kalbur Hurması

Kalburabastı tatlısının yöresel ismi olan kalbur hurması, kalbura bastırılarak üzeri süslenen şekerpare benzeri şerbetli bir hamur tatlısıdır. Kalbur yerine sepete bastırıldığında “sepet çekmesi” ya da “hurma tatlısı” adı verilmektedir (Işın, 2017: 185).

Necâtî, kalbur hurması ve kadı lokması gibi tatlılardan bahsettikten sonra çok yendiği takdirde ömrü azaltacağını söyleyerek ıspanakla iftar yapılamayacağını şöyle dile getirmektedir:

Kalbur hurmasına tayanmaz dişin

Kadı lokmasına artar savaşıñ

Çok yeme ısbanak dükedir yaşıñ

[Söyleyiñ] anıñla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.6.14. Köfter

Üzüm şırasıyla nişasta karışımının kaynatılıp dökülerek kesildikten sonra kurutulmasıyla hazırlanan bir tür pestil (Türkçe Sözlük, 1998: 1375) olan köfter, 15. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun birçok yerinde üretilmiştir. Bademli, cevizli, fıstıklı vb. çeşitlerinin yapıldığı bilinmektedir. Evliya Çelebi, 17. yüzyılda köfterci esnafının 40 dükkân ve 200 neferden müteşekkil olduğunu bildirmektedir (Yerasimos, 2019: 186). 19. yüzyıla ait bir yemek risalesinde ayva, elma ve ağaç kavunundan da köfter yapıldığı kayıtlıdır (Işın, 2019: 196-200).

Hamisi Dürrîzâde Seyyid Abdullah Efendi'ye sunduğu niyâznâme türündeki kasidesinden alınan aşağıdaki beytinde Refî', daima onun övgüsünü yaptığını söyledikten sonra talebinin yerine getirilmesini rica ve kendisini fındık, üzüm, köfter satacak kadar zor durumda bırakmamasını temenni etmektedir:

Dâ'imâ âlûde-i güftâr-ı medhiñken kuluñ

Görme lâyık bey' idem fındık üzüm ya köfteri

Refî' (Alpaydın, 2007: 229)

3.1.6.15. Kudret Helvası

Kudret helvası (menn), “Kur'an-ı Kerîm'de İsrâiloğulları'nın çöldeki hayatı nakledilirken üç yerde (Bakara 2: 57; A'râf 7: 160; Tâhâ 20: 80)¹⁹ onlara verilen nimetlerden” (Harman, 2004: 108) biri olarak anılmaktadır. Dîvânu Lügati't-Türk'te de *yandak çeker* (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 367) tesmiye edilen kudret helvası, asırlarca Orta Asya'da şeker kaynağı olarak kullanılmıştır. Göktürkler zamanında Çin'e ihraç edildiği ve Çinlilerin kudret helvasına “diken balı” adını verdikleri bilinmektedir (Işın, 2017: 372). Bazı böcek türleri tarafından muhtelif bitkilerin öz suyu emilerek üretilen tatlı bir salgı (Işın, 2017: 223) yahut çeşitli “bitkilerden sızan şekerli öz suyunun kurutulmasıyla elde edilen tatlı mâcun” (Ayverdi, 2011: 708) şeklinde tarif edilmektedir. Bîdengübin, gezengübin/gezo, terengübin, balsıra, asel-i rims, kadılar helvası, menn-i

¹⁹ İlgili ayetlerin meali için bk. Kur'an-ı Hakîm Meâli, 2020: 46, 196, 348.

Efrecî, şîr-huşk, kudret buğdayı, çis gibi birçok çeşidi ve ismi kaynaklarda zikredilmektedir (Işın, 2014: 152-153). Osmanlı döneminde İtalya'dan kudret helvası ithal edildiği; İzmir, Malatya, Diyarbakır gibi şehirlerde de bazı kudret helvası çeşitlerinin üretildiği bilinmektedir (Işın, 2014: 156; Işın, 2017: 126).

Refî‘, sevgilinin dudağını kudret helvasına benzeten ham sofunun o lezzete ulaşabilme ümidiyle sürekli şeker çiğnediğini ifade etmektedir:

Lebiñ helvâ-yı kudretdir deyü zâhid şeker çigner

Çekince çeşme zenveş sürmeler seyr eyle etvârîñ

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 359)

3.1.6.16. Lokum (Râhat-ı Hulkûm)

Asıl adı boğaz rahatlığı anlamında râhat-ı hulkûm/râhatü'l-hulkûm olup önce latilokuma sonra da lokuma dönüşmüştür. “Hafif ağdalaştırılarak pişirilip küçük parçalar hâlinde kesilen, şekerli nişasta eriyiğinden yapılmış şekerleme” (Ayverdi, 2011: 746) olan lokum, Osmanlı mutfağının geç bir buluşu olmasına rağmen özellikle 19. yüzyılda geniş bir coğrafyada şöhret kazanmıştır. Osmanlı topraklarına gelen yabancı seyyahlar eliyle pek çok ülkeye tanıtılan ve taşınan lokumun Batılı şekerciler tarafından da yapımı denenmesine rağmen Türk lokumcular kadar başarılı olunamamıştır (Işın, 2019: 213-215). Bunun sonucunda da Batılılar, lokuma “Türk lokumu” anlamında “Turkish delight” adını vermişlerdir. Düğünlerde, şenliklerde, resmî ve dinî törenlerde, sohbet meclislerinde sofraların süsü hâline gelmiş olan lokumun birçok çeşidi üretilmiştir. Friedrich Unger, en âlâ ve sarayda en çok sevilen lokum çeşidinin Şam fıstıklı lokum olduğunu belirtmektedir (2020: 108).

Sa‘îd, sevgilinin dudağını lokuma gerdenini de gülbeşekere benzettiği beytinde iki tatlı için de lezzet vurgusu yaparken tercihini gülbeşekerden yana kullanmıştır:

Birisi râhat-ı hulkûm öbürü gül-be-şeker

Lebi de gerçi lezîz gerdeni ammâ ne lezîz

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 67)

İzzet, padişahın hekimbaşının Rumeli kazaskerliğine tayini vesilesiyle yazdığı tarih kıtasında onun yaradılışının gülbeşekeri zehiri terbiye etmek istese zakkum tanesinin lokum lezzeti vereceğini söylemektedir:

Murâd etse şerengi terbiyet gül-şekker-i tab‘ı

Virirdi râhat-ı hulkûm zevkin dâne-i zakkum

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 285)

3.1.6.17. Mâfiş

Adını, Arapçada “hiçbir şey yok” anlamına gelen *mâ-fi-şey* ibaresinden aldığı düşünülen mâfiş, bir çeşit hamur tatlısıdır. Ağızda eridiği için bu ismi alan tatlı; yumurta akı, nişasta, susam yağı ve asfurdan yapılan hamurunun ince ve küçük yufkalar hâline getirildikten sonra rulo şeklinde sarılıp yağda kızartılması yoluyla hazırlanmaktadır. Şerbete atılarak yenmektedir (Işın, 2017: 253).

Ramazaniye türündeki kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Refî‘, kırmızı renkli şerbet içine Şam kakı kırıldığını ve bu hâliyle tam bir mâfiş tatlısı olduğunu ifade ederken hem mâfiş tatlısının mahiyetine hem Şam kakının şerbete kırılarak tüketilebildiğine hem de mâfiş tatlısında şerbete kırılacak hamur olarak Şam kakı kullanılabildiğine dikkat çekmektedir:

Şems-i rûyî ile Şâm kâkına dönmüş bedeni

Şerbet-i la‘le kırılmış gibi bekler nevbet

Faddal ey Hâcî ki mâfiş buña derler deseler

Dir ola mâfiş efendi bu kadar şevk ni‘met

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 103)

3.1.6.18. Pâlûde/Pâlûze

Farsça pâlûde kelimesinden dilimize pelte şeklinde geçen, ana malzemesi nişasta olan ve içine genellikle gülsuyu, safran, kâfur veya badem konulan yumuşak bir tatlı çeşididir (Işın, 2019: 204). Osmanlı’da üzüm suyuyla yapılanlar yanında zengin evlerinde bal veya şekerle de pâlûde yapıldığı bilinmektedir. 19. yüzyılda çeşitli meyve sularından da pâlûde yapılmıştır (Işın, 2017: 297).

İzzet, ne kadar güzel olmuş diyerek helvayı midesine gönderen zahidin korkusundan pâlûdenin tir tir titrediğini dile getirirken aynı zamanda adı geçen tatlının yumuşak oluşuna vurgu yapmaktadır:

N’ola pâlûde tir tir titrese havfından ol şûhuñ

Ne hûb olmuş deyip helvâyı zâhid hûb gönderdi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 640)

Vâsıf da aşağıdaki dörtlüğünde bir güzelin her yerinin pâlûde gibi titrediğinden bahsederken söz konusu tatlının yumuşak yapısını benzetme unsuru olarak kullanmaktadır:

Her yeriñ pâlûdeveş titrer seniñ

Şûh-ı şensin çalmadan oynar teniñ

Kandadır câyıñ ne yerdir meskeniñ

Kangı şem‘iñ bezmine pervânesin

Vâsıf (Gürel, t.y.: 460)

Eşref, sevgilinin beyaz gerdanının yer yer siyah benlerle süslenmiş olmasını, üzerine karabiber serpilmiş şeker pâlûdesine benzeterек tasvir ederken hem bir pâlûde çeşidinden (şeker pâlûdesi) hem de bu pâlûdenin üzerine karabiber ekilerek yenilebildiğinden bahsetmektedir:

Müzeyyen hâl-i Hindûlarla yir yir gerden-i kâfûr

Şeker pâlûdedir kim rîhte olmuş fûlfûl üstinde

Eşref (Elmacı, 2016: 289)

Başka bir beytinde de Eşref, yine pâlûde-karabiber ilişkisine atıfta bulunmaktadır:

Gûyâ o bütûñ gerdeni pâlûdedir ammâ

Hâl-i siyehi ni‘met-i hüsn üzre biberdir

Eşref (Elmacı, 2016: 181)

3.1.6.19. Pekmez

“Üzüm, dut vb. meyvelerin koyuca bir kıvama gelinceye kadar kaynatılmasından elde edilen tatlı sıvı” (Ayverdi, 2011: 985) olan pekmez, Osmanlı mutfağında genellikle helva ve tatlı türlerinde tatlandırıcı olarak kullanılmıştır. Çalma pekmezi, ekşi pekmez, güllü pekmez, şeker pekmezi gibi birçok türü bulunmaktadır (Işın, 2017: 303-304).

Refî‘, Adanalı Sürûrî’yi eleştirdiği aşağıdaki beytinde onu ağzı mühürlü/kapalı bir ayran fiçisine benzeterек tabiatındaki soğukluğa ancak pekmezle sıcaklık geleceğini söylemektedir:

Gûyiyâ ağzı mühürlü o bir ayran fuçısı

Serdî-i tab‘ına bekmezle gelir germiyyet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 105)

Zîver, sevgilinin dudağının şerbetine pekmez yakıştırmasını yapan sofuyu eleştiren âşıkların ona bu benzetmesinden dolayı çok kızdıklarını söylerken pekmezin sıcaklık verme hususiyetine kızmak kelimesi ile işaret etmektedir:

Şerbet-i la‘liñe sûfi dedigi-çün bekmez

‘Âşıkânîñ kızıp ol ahmaka artık ne dimez

Zîver (Arslan, 2009: 242)

Vâsıf ise 18. yüzyılın meşhur şairi Nedîm’e nazire olan ve şair Hâtif hakkında hezlamiz bir üslupla kaleme aldığı şiirinde kırmızı aş boyasının ona al yanak olduğunu bakkaldaki pekmezin de acıyarak (acı) bal olduğunu dile getirmektedir. Pekmez, bal gibi tatlı yiyeceklerin o dönemde bakkallarda da satılmakta olduğu anlaşıyor:

Kırmızı aş boyası rûy-ı âl olmuş saña

Acıyıp bakkalda bekmez soñra bal olmuş saña

Vâsıf (Gürel, t.y.: 280)

3.1.6.20. Pestil

Pestil, ince tabaka şeklinde kurutulmuş meyve ezmesidir. Erik, kayısı, dut, üzüm, ayva, kuşburnu gibi meyvelerin ezilerek nişasta ile koyulaştırılıp kurutulması gibi işlemlerle hazırlanan pestil, genellikle çerez olarak tüketilmiştir. Ayrıca eritilerek içecek yapılabildiği gibi bazı yemeklere katıldığı da görülmektedir (Işın, 2017: 306).

İzzet Molla, mesnevi nazım şekliyle kaleme aldığı manzumesinin orucun gelişini anlattığı kısmında şeyhleri eleştirmekte ve oruçtan bahsederken bile yeryüzünün şeyhinin arkasında yağlı pilav bulunan bir zembil bulunduğunu, hırkasının ise kurutulmuş meyve ezmesi ile yapılan pestilden olduğunu söylemektedir. Esnaf şenliklerinde meyvecilerin pestilden imal ettikleri giysiler giymeleri ile beyitteki pestilden hırka arasında bir ilişki olduğu söylenebilir:

Arkada yağlı pilavlı zembil

Hırkası şeyh-i zemîniñ pestil

3.1.6.21. Reçel

Farsça *rîçâl* kelimesinden dilimize geçen reçel, önceleri çerez olarak tüketilen tuzlu ve tatlı yiyecekler için kullanılmıştır. Osmanlı mutfağında ise şeker veya pekmezle pişirilen meyve, sebze ve çiçekten (Işın, 2017: 322) yapılan tatlı bir yiyecek anlamını kazanmıştır. Osmanlı'da 15. yüzyıldan itibaren reçel türleri artış göstermiş, özellikle kahvaltı sofralarının öncelikli çeşitlerinden biri olmuştur. Ayrıca birçok reçel çeşidinden sulandırılarak şurup da yapılmıştır.

Zâhîde cennet hayalinden, yeme ve içmeden vazgeçmesini söyleyen Cesârî, gömeç balı ve reçelden feragat edip sevgilinin dudağını öpmesini salık vermektedir. Ekl ü şürb ترکیبی ile gömeç balı ve reçel arasında ilgi kuran şair, gömeç balı petekli oluşundan dolayı yiyecek; reçeli de sulandırılabilmesinden sebep içecek olarak tasavvur etmektedir:

Behişt ü ekl ü şürbden zâhidâ gel fâriğ ol bu dem

Lebin bûs eyle dildârîñ gömec balı reçelden geç

Cesârî (Akkuş, 2010: 456)

3.1.6.22. Revani

Yumurta, irmik veya un, şeker ve sadeyağ ile yapılarak fırında pişirilen bir tür hamur tatlısı olan revani, Farsça *revganî* kelimesinden muharreftir. Osmanlı'da, evlerde yapılan revani genellikle unlu ve bol yumurtalı; sokakta satılanlar ise irmikli ve az yumurtalı veya yumurtasız olarak hazırlanmıştır (Işın, 2017: 324).

Zîver, sevgilinin aşk sofrasında vuslatın lezzetli tatlısı olduğundan beri gönlü için onun bir öpücüğünün yüz lokma revaniden daha lezzetli olduğundan bahsetmektedir ki revani ile sevgilinin öpücüğünün mukayese edilmesini söz konusu tatlının o dönemde rağbet gördüğü şeklinde yorumlamak mümkündür:

Gönül hılvü'l-mezâk-ı vasl olaldan h'ân-ı 'aşkında

Elez yek bûs-ı la'liñ baña sad lokma revânîden

Zîver (Arslan, 2009: 299)

3.1.6.23. Samsa

Farsça üçgen anlamındaki *senbûse* kelimesinden dilimize geçen samsa, baklava benzeri bir tür hamur tatlısıdır (Ayverdi, 2011: 1057; Musahipzade Celâl, 1946: 90). İçine

kıyma, soğan, sumak vb. malzemeler konularak tuzlusu yapılabildiği gibi şeker ve badem konulup kızartıldıktan sonra şerbete atılarak tatlısı da hazırlanmıştır (Işın, 2017: 334). “Eskiden iftarda kibar sofralarının pek meşhur tatlıları baklava, samsa, revani, şekerpare, dilberdudağı idi” (Abdülaziz Bey, 1995: 254). 19. yüzyılda daha çok tatlı olarak yapılan samsanın helva sohbetlerinde de tüketildiği kaydedilmektedir (Musahipzade Celâl, 1946: 90).

Vâsıf'ın, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumeye kızının annesine verdiği cevapları içeren nazire niteliğindeki şiirinin aşağıdaki bendinde akıllı havada koca düşkünün bir tip olan kız yufka ve makarna yapma bahsinin açılmamasını, samsa baklava gibi hamur işlerinden anlamadığını söyledikten sonra konakta verilen davete giderek kendine bir koca bulmak istediğinden bahsetmektedir.

Yufka makarna açmasını açmayıñ baña
Ben bilmem öyle hamur işi samsa baklava
Sayıp bir iki türlü yemecik kaba saba
Da‘vet için konağa çıkıp yarın ibtidâ
On beş yaşında kendime bir oynaş arayım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 543)

3.1.6.24. Semen Hamîresi

Osmanlı mutfağında çiçek yaprakları veya baharatların şekerle yoğurulması sonucu elde edilen karışıma hamîre adı verilmiştir (Işın, 2017: 141; Yerasimos, 2019: 191-192). Özellikle kokulu çiçeklerin tercih edildiği bu şekerlemeler ziyafet yemekleri arasında da yer almış; lezzetli olmaları yanında tıbbi faydaları dolayısıyla da tüketilmiştir. Hamîresi yapılan çiçeklerden biri de yasemindir.

Vâsıf, sevdiğinin dudakları ve göğüsleri kendisine sorulacak olursa çilek şekerlemesi ya da yasemin reçeline benzediği şeklinde cevap vereceğini söylemektedir:

Sorulsa Vâsıf-ı zâra lebân u pistânîñ
Çilek şekerlemesi ya semen hamîresidir

Vâsıf (Gürel, t.y.: 679)

3.1.6.25. Sünbülüyye

Ulaşılabilen kaynaklarda bu isimde bir yiyeceğe ve yapımına dair bilgi bulunmamaktadır.

Aşağıdaki beyitte sünbülüyyenin süt ile anılmasından sünbül ve süt ile yapılan boz renkli bir tatlı veya şekerleme olduğu düşünülebilir:

Kirli fesden perçemiñ çıkmış dürülmüş lif gibi

Sünbülüyye kır bıyık süd ak sakal olmuş saña

Vâsıf (Gürel, t.y.: 281)

3.1.6.26. Şeker(leme)ler

3.1.6.26.1. Akide Şekeri

Akide şekeri kullanımının galat olduğunu söyleyen Şemseddin Sami (2010: 944), doğrusunun ağda şekeri olduğunu belirtmektedir. “Ağdadan yapılan, çeşitli renkte, kokulu, katı, ağızda güç eriyen bir şeker çeşidi” (Ayverdi, 2011: 30) olan akide, Osmanlı’nın hemen her döneminde gerek saray çevresinde gerekse halk arasında çok rağbet edilen bir şekerleme olmuştur. Ulufe törenlerinden bayram merasimlerine, mevlid gecelerinden sünnet düğünlerine kadar geniş bir tüketim alanında kendine önemli yer edinmiştir. 16. yüzyılda artan akide talebi karşısında şekercilerin üretimi yetmeyince kaçak şekerciler ortaya çıkmış, bu durumun bir neticesi olarak şeker fiyatları fırlayınca kaçak şekerciliğe yasak getiren bir ferman çıkarılmıştır (Koçu, 1958: 521-522; Işın, 2019: 90-91). Evliya Çelebi, 17. yüzyılda akideci esnafının 70 dükkân ve 200 çalışandan teşekkül ettiğini belirttikten sonra bir de dükkânları olmayan 313 seyyar satıcı olduğundan bahsetmektedir (Yerasimos, 2019: 198). Miskli, güllü, limonlu, portakallı, çaylı, kahveli, kaymaklı vb. olmak üzere pek çok türü yapılmış ve günümüzde maruf akide kesme şekli 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Yine 19. yüzyılda yassı, yuvarlak ve ortası çukur şeklinde akideler imal edilmiştir.

Gönlünün, Ramazan ayında iftarını sevgilinin dudağının şekerini umarak akide şekeriyle yaparsa buna şaşılmayacağını söyleyen Zîver, akidenin iftar sofralarında yer aldığını da bu vesile ile şöyle dile getirmektedir:

Sükker-i la‘li ümîdiyle meh-i rûzede dil

Zevk-i iftârı ‘akîdeyle iderse şâyân

Zîver (Arslan, 2009: 83)

Vâsıf da oruç ve akide şekerini bir arada zikrettiği beytinde akide ile iftar yapma veya iftar sofrasında akideye yer verme âdetini hatırlatmaktadır:

Mânend-i ‘akîde lebini itmeye mi bûs

Savm-ı emeli söyleyemem mühr-i dehândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 275)

Cesârî, aşağıdaki beytinde akide şekerinin miskli gülsuyuna katılarak tüketilebileceğinden bahsetmektedir:

Tena‘‘um eyler idim sofra vü h‘ân-ı visâliñden

‘Akîde şekkerin müşgî gül-âba katmak olmaz mı

Cesârî (Akkuş, 2010: 1092)

Zîver, sevgilinin dudağının şekere benzetildiğini söyleyerek onun âşıklarının kan dolu gözlerinin de akide rengini alması gerektiğini dile getirirken kırmızı renkli akide şekerlerini benzetme unsuru olarak kullanmaktadır:

‘Akîde rengin alsun dîde-i pür-hûn-ı ‘uşşâkıñ

Ki gördüm la‘l-i nâbı sükkere tasvîr olunmuşdur

Zîver (Arslan, 2009: 196)

Aynî, leff ü neşr sanatı çerçevesinde kurduğu beytinde sevgilinin dudakları ile akide şekerini; benleri ile amber ve yüzündeki tüyleri ile kahve arasında benzetme ilişkisi kurmaktadır. Dolayısıyla onun için sevgilinin dudağını öpme arzusu akide şekerini yemek; yüzündeki tüyler ve benlerinin aşkı da amber ile kahve içmek gibidir:

Ârzû-yı bûs-ı la‘l ü ‘aşk-ı hâl ü hattına

Gel ‘akîdeyle şeker yi kahve ile ‘anber iç

Aynî (Arslan, 2004: 102)

3.1.6.26.2. Badem Şekeri

“Kavrulmuş bâdem içinin ince bir şeker tabakası ile kaplanması suretiyle yapılan bir şeker çeşidi” (Ayverdi, 2011: 102) olan badem şekerinin, Osmanlı’da sosyal toplantılarda içki veya şerbet yanında ikram olarak sunulması âdet hâline gelmiştir. Şekerle kaplanmış fındık, kahve çekirdeği, badem, leblebi gibi şekerlemelere nukl/nokul veya mülebbes denen bu çerezler arasında en sevileni badem şekeridir (Işın, 2019: 105).

III. Selim övgüsünde kaleme aldığı bir kasidesindeki şu beytinde Vâsıf, camilerde halka badem şekeri dağıtıldığından bahsetmektedir:

Perde-i nâmûs-ı bâb-ı i'tikâfî çâk edip

Tağdırlar halka câmi'lerde bâdem şekkeri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 216)

Eşref, cilveli bir güzele hitap ederek ondaki tatlı dudak ve dil varken kendisi için badem şekerine gerek olmadığını söylemektedir:

Şîrîn-leb ü bu tatlu lisân sende tururken

Ey şûh bize şekker-i bâdâma ne hâcet

Eşref (Elmacı, 2016: 128)

3.1.6.26.3. Frenk Şekeri

Avrupalılar tarafından üretilen bir şeker türüdür. 15. yüzyılda Kıbrıs ve Sicilya gibi iklimi şeker kamışı yetiştirmeye müsait olan yerlerde üretilmiş daha sonra sömürgeleştirilen ülkelerde üretilmeye başlanmıştır. Osmanlı saray mutfağında da 15. yüzyılda girdiği bilinmektedir.

Gece karanlığının şekerleme için menekşe gibi koyulaştığından bahseden Zîver; mehtabın, ayı da Frengin kelle şekeri gibi yaptığını dile getirmektedir:

Benefşe zulmet-i şeb oldı bak hamîre için

Ki mâhı kelle-i kand-i Fireng ider mehtâb

Zîver (Arslan, 2009: 103)

Zîver III. Selim övgüsünde kaleme aldığı kasidesinde o tatlı sözlü padişah söze tazelik ve letafet verirse mehtabın da dünyayı Frenk şekeri kaynağına çevireceğini söylerken Frenk şekerinin rengi ile gece ay ışığının görüntüsü arasındaki ilişkiye işaret etmektedir:

Kelâma verse o şîrîn-makâl revnak u fer

Cihânı menba'-ı kand-i Fireng eder mehtâb

Aynî (Arslan, 2004: 58)

3.1.6.26.4. Kand-i Mükerrer

Kand-i mükerrer, şeker kamışı suyunun üç defa kaynatılmasıyla elde edilen rafine beyaz şeker (Onay, 2013: 244) veya defaten tasfiye olunmuş şeker (Pakalın, 1993/II: 160) çeşidi olarak bilinmektedir. Osmanlı mutfağında kand-i mükerrer ve bu şekerle yapılmış yiyecekler elit kesime özgü bir lüks olmuştur (Yerasimos, 2019: 187).

Kâmî, sakinin güzellik sözünün neşesinin şaraptan; elmaya benzeyen gerdanının da kand-i mükerrerden daha leziz olduğunu dile getirirken sakinin gerdanının beyazlığı ile kand-i mükerrer arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir:

Neş'e-i güftâr-ı hüsnüñ sâkî sâgardan lezîz

Sîb-i nukl-i gabgabîñ kand-i mükerrerden lezîz

Kâmî (Arslan, 2018: 201)

Sa'îd, dudaklar üzerine yeni bir şiir yazdığını ve okuyanlara kand-i mükerrer gibi tatlı geldiğini söylemekte; bir hususta tatlılık mevzubahis olduğunda mukayese unsuru olarak akla kand-i mükerrerin geldiği anlaşılmaktadır:

Añdırdı okuyanlara kand-i mükerreri

Bir nazm-ı tâze yazdı Sa'îd lebler üstüne

Sa'îd (Erdoğan, 2004: 95)

Refî', II. Mahmud'un oğlu şehzade Abdülmecid'in doğumu münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumesinde gelişiyile dünyanın acısını, kederini tatlı edip âleme kand-i mükerrerden fazla lezzet verdiğini ifade etmektedir:

Makdemiyle telh-kâm-ı dehri şîrîn eyleyip

Verdi lezzet 'âleme kand-i mükerrerden mezîd

Refî' (Alpaydın, 2007: 299)

Aynî ise o tatlı ağızlığının lal gibi kırmızı dudağını kimseden sormamak gerektiğini, lezzetinin kand-i mükerrerde olduğunu dile getirirken tat ve tatlılık yönünden yine bir mukayese yapılmaktadır:

Kimseden sorma leb-i la'lin o şîrîn-deheniñ

Lezzetin kand-i mükerrerde kodı cilve-i 'aşk

Aynî (Arslan, 2004: 162)

3.1.6.26.5. Kelle Şeker

Kelle şeker, büyük külah şeklinde toprak kalıplarda yapılan beyaz bir şeker türüdür (Işın, 2017: 361-362). Öncelikle şeker kamışı kaynatılıp posası alınır ki buna süleymânî, süleymânî de tekrar kaynatılıp konik şekilli bir kaba dökülür ki buna da kelle şeker adı verilir (Onay, 2013: 254). Avrupa ve Avrupa sömürgelerinde üretilen kelle şekerler kâğıtlara sarılarak satılmıştır. 19. yüzyılda Rusya'dan kelle şeker ithal edildiği bilinmektedir (Musahipzade Celal, 1946: 47). Külçe hâlinde üretilen kelle şekerden parça almak için özel kerpetenler kullanılmış, toz şeker elde etmek için havanda dövülmüştür.

Kâmî, papağan gibi tatlı sözler söyleyen sevdiğinin kırmızı dudaklarının gül gibi narın ve tatlı öpüşüyle gönlünün çam fıstığı kozalağı şeklinde bir kelle şekere dönüştüğünden bahsetmektedir:

Lezzet-i gül-bûse-i la'liñle ey tûtî-dehen

Dil sanavber-şekl ile bir kelle sükkerdir baña

Kâmî (Arslan, 2018: 175)

Zîver, gece karanlığının şekerleme için menekşe gibi koyulaştığından bahsetmekte ve mehtabın, ayı Frengin kelle şeker hâline getirdiğinden söz etmektedir:

Benefşe zulmet-i şeb oldı bak hamîre için

Ki mâhı kelle-i kand-i Fireng ider meh-tâb

Zîver (Arslan, 2009: 103)

3.1.6.26.6. Mısır Şekeri

Mısır şeker; Mısır'da üretilen, pekmezinden tam olarak arındırılmamış toz hâlinde bir şeker çeşididir (Işın, 2017: 362). Kelle şeklinde de üretimi yapılan Mısır şeker kahverengi ve biraz nemlidir (Işın, 2019: 29). 18. ve 19. yüzyıllarda kamış şeker kadar beyaz olmamakla birlikte tadının daha lezzetli oluşu ve ucuzluğu bakımlarından kamış şekerine nispetle halk arasında daha çok rağbet görmüştür (Işın, 2017: 362; Işın, 2019: 35). Hindistan'da *Mısrî*, Osmanlı'da *kand* veya *nebât* denen ve Mısır şekerinin bir türü olan şekerden de kaynaklarda bahsedilmektedir (Işın, 2019: 35). Musahipzade Celâl (1946: 47), bu şekerin Mısır şeker diye satıldığını, nöbet şekerine benzeyen küçük küçük cam parçaları gibi şeffaf bir şeker olduğunu söylemektedir.

Nevres, aşağıdaki beytinde sevgilisinin dudağının balını Mısır şekerine (nebâtına) değişmeyeceğini söylemektedir:

Ben nebât-ı Mısır'a tebdîl eylemem şehd-i lebin

Sen çal ey şehir-i Buhârâ başına Hokandıñı

Nevres (Kaya, 2020: 384)

Aynî, sevgilinin dudağının lezzetini şekerden sormak için Kandehar'a gidip oradan Mısır'a sapacağını dile getirirken Mısır şekerinin tat bakımından diğer şekerlere göre üstün ve revaçta olduğuna imada bulunmaktadır:

Lezzet-i la'î-i lebin sormak içün sükkerden

Kandehâra varırız da girü Mısra saparız

Aynî (Arslan, 2004: 133)

Hâtif, Mısır şekerini sözlerinin lezzetiyle kendine hayran eden sevgilinin yanağının aynasına da papağanı misafir ettiğinden bahsetmektedir. Mısır şekeri ile sevgilinin sözlerindeki tatlılığın mukayese edilmesi söz konusu şekere gösterilen teveccühe işaret etmesi bakımından önemlidir:

Lezzet-i güftârı kand-i Mısırı hayrân eylemiş

Tûtîyi mir'ât-ı ruhsârına mihmân eylemiş

Hâtif (Önal, 2010: 457)

3.1.6.26.7. Nöbet Şekeri

Esasen ismi nebât şekeri olup sonradan nöbet şekeri şeklinde bozulmuş ya da halk arasında öyle yaygınlaşmıştır. Şeker kamışından elde edilen arıtılmış beyaz kristalize şeker olan nöbet şekeri, halk arasında bilhassa öksürüğe ilâç olarak kullanılan (Ayverdi, 2011: 938) ve Osmanlı döneminde en güzeli Şam'da üretilen bir şeker çeşididir (Işın, 2019: 44). Tıbbî uygulama ve tedavilerde sıkça kullanıldığı bilinmektedir. Pahalı bir ürün olması sebebiyle sarayda ve zengin çevrelerde tatlı yapımında kullanılırken halk arasında daha çok tıbbî gayelerle tüketilebilmiştir (Işın, 2019: 44).

İffet, müftü Âsım Efendi methinde yazdığı kasidesinde yer alan aşağıdaki beytinde nöbet şekerinin onun tatlı gülüşüne susamış; ham amberin de tabiatının güzel kokusuna meftun olduğunu söylerken bir yandan memduhunu överken diğer yandan da nöbet şekerinin tadına vurgu yapmaktadır:

Şekkerîn handesiniñ teşnesidir kand-i nebât

Nühket-i hulkunuñ âşüftesidir 'anber-i hâm

İffet (Arslan, 2005: 27)

Zihnî, Trabzonlu Hafız Zühdi Efendi'nin sesinin güzelliğinden hayranlıkla bahsettiği aşağıdaki beytinde onun sesindeki lezzetin nöbet şekerinde bile bulunmadığını dile getirmektedir:

Nebât-ı kandda yokdur te'âlallâh bu lezzet

Ne demdir tâk-ı gerdûna çekilmiş kesb edip hey'et

B. Zihnî (Erbay, 2014: 55)

Vâsıf, sabah yeline ay gibi güzel olan sevgilinin zülfünün siyah rengini ve dudağının şekerinin lezzetini Şam ehline sorması, kendisine sormaması ikazında bulunurken en güzel nöbet şekerinin Şam'da üretilmesi hadisesini de hatıra getirmektedir:

Ol mehiñ şeb-reng-i zülf ü lezzet-i kand-i lebin

Ey sabâ uğrarsañ ehl-i Şâma sor sorma baña

Vâsıf (Gürel, t.y.: 279)

3.1.6.27. Tavukgöğsü/Cennet Sıvası

“Tavuğun didiklenmiş göğüs etinin süt ve şekerle pişirilmesi suretiyle yapılan” (Ayverdi, 2011: 1213) tavukgöğsü, bir muhallebi türüdür. Osmanlı'da Fatih Sultan Mehmed için tavuk etiyle muhallebi yapıldığı kaydedilmektedir. Bu muhallebi 19. yüzyıldan itibaren tavukgöğsü adıyla anılmaya başlanmıştır (Işın, 2017: 380). Kazandibi ile birlikte uzun süre esnaf tarafından çarşılarda üretilen bir tatlı olmuştur (Araz, 2000: 17).

Necâtî, iftar için şeker helvası ve dolandırma tatlılarını ağızlara layık olarak zikrettikten sonra tavukgöğsünün bütün tatlılardan üstün olduğunu ve bunlar olmadan iftar olmayacağını şöyle ifade etmektedir:

Şekkeriñ helvâsı ağızña lâyıık

Nâzlı tolandırma aña mutâbık

Gör ki tavuk gögsi cümleye fâ'ik

Pes bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 181)

Kaynaklarda cennet sıvası adında bir tatlı bulunmamakla birlikte Tâhirü'l-Mevlevî, Refî'-i Kâlâyî hakkındaki makalesinde açgözlü sofuların tavukgöğsüne cennet sıvası

dediklerinden bahsetmektedir (2020a: 270). Refî‘, ramazaniyye türündeki kasidesinde yer alan ve vaiz tipini eleştirdiği aşağıdaki beytinde onun enginarı cehennem topuzu diyerek yediğini, cennet sıvası/tavukgöğsü bulursa kimseye fırsat vermeden kendinin bitireceğini ifade etmektedir. Söz konusu tatlıya kendi aralarında bir isim bile bulmalarından hareketle tavukgöğsünün sofularca beğenilen bir tatlı olduğunu söylemek mümkündür:

Enginara diyerek yer o cehennem topuzu

Bulsa cennet sıvası kimseye vermez nevbet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104)

3.1.6.28. Zerde

Mevlî, ramazan, bayram, düğün, cuma günleri, zafer kutlamaları gibi önemli sayılan günlerde (Ünver, 1952: 27) “pilâvla berâber ikram edilmesi âdet hâline gelmiş olan, safranla koku ve renk verilmiş şekerli pirinç tatlısı” (Ayverdi, 2011: 1384) olan zerde, Osmanlı mutfağının önemli tatlarından biridir. Sütü, tarçınlı, karanfilli, kuru üzümlü, kavunlu vb. zerde çeşitleri yapılmıştır (Işın, 2017: 425; Yerasimos, 2019: 186). Zerdenin 15. yüzyıldan itibaren pilav ile arka arkaya veya birlikte yenmesi âdet hâline gelmiştir.

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde şeyhin her pilav ve zerde gününde divan toplantısının düzenlendiği alana konduğunu ve sanki bir akbaba gibi istediği her sofraya dâhil olduğundan bahsederken pilav ve zerdenin birlike yenme âdetine de işaret etmektedir:

Her pilav zerde günü sâha-i dîvâna konar

Şeyhimiz akbabadır istediği h’âna konar

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 428)

Bir başka beytinde İzzet Molla, Leyla’nın düğününde benzi sararan Kays’ın bu durumunu aşk cilvesinin onun tablasına zerde koymasına bağlamakta ve zerdenin düğünlerde de tüketilen bir tatlı olduğunu hatırlatmaktadır:

Sûr-ı Leylâda sararmış idi Kaysıñ beñzi

Tabla-i derde ‘aceb zerde kodı cilve-i ‘aşk

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 510)

3.1.6.29. Zül(û)biye

Sulu hamurun kızgın susamyağına çeşitli şekiller oluşturularak akıtılıp kızartılması ile elde edilen bir tatlı türü olan zülbiyye, eski bir Arap tatlısı olup 10. yüzyılda kaleme alınmış Arapça bir metinde ziyafet tatlısı olarak geçmektedir (Işın, 2017: 428). Sermet Muhtar Alus, zülbiye kelimesinin Arapça *zülûbiyeden* galat olduğunu belirttikten sonra bu tatlının “padişah sarayında çok pişirilen bir nevi hamur tatlısı” olduğunu bildirmektedir (2021: 106). Tercüme-i Kenzü'l-İştihâ'da ise bir helva çeşidi olduğu belirtilmektedir (Kahraman ve Işın, 2006: 39). Zamanla tatlının safran katılarak sarı; şarap tortusu veya enlik katılarak kırmızı renkte çeşitleri yapılmıştır. Düğünlerde, şenliklerde ve özel günlerde ikram edilen tatlılar arasında yer alan zülbiye, 19. yüzyılda da yapılmaya devam etmiş; sokaklarda ya da mesire alanlarında seyyar satıcılar tarafından ticareti de yapılmıştır (Musahipzade Celâl, 1946: 125).

İzzet, gösterişe kapılıp sofraya zülbiyye çekmeyi de büyüklerden olup hizmetçi kaygısı gütmeyi de hoş görmediği bu beytinde zülbiyyenin gösteriş yapma noktasında kıymetli bir tatlı olduğunu dile getirmektedir:

Ne tekellüf it ta'âma sofraya zülbiyye çek

Ne kibâr olup cihânda kayd-ı huddâmiyye çek

Vâsıf (Gürel, t.y.: 325)

3.1.7. Unlu Mamuller

3.1.7.1. Börek

“Hamur veya yufkanın içine kıyma, et, peynir, tavuk gibi çeşitli şeyler konulup tava, saç yâhut fırında pişirilerek yapılan” (Ayverdi, 2011: 167) börek, çeşitle(n)me noktasında son derece elverişli bir yiyecektir. Osmanlı mutfağında 15. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanan ve birkaç çeşidi yapılan börek, 16. ve 17. yüzyıllarda kaydadeğer derecede çeşitlenmiştir. Bohça böreği, çarşı böreği, çırcır böreği, fincan böreği, kapak böreği, kol böreği, Laz böreği, lokma böreği, paça böreği, patlıcan böreği, perde böreği, su böreği, Tatar böreği gibi daha birçok türü olan börek malzemesi, formu, pişirilme şekli ve yapıldığı yöreye göre farklı isimlerle anılmıştır.

Hilmî, düşünce mutfağında pek çok şey hazırlayan şairin bütün bu hazırladıklarının toplamından bir börek dahi olmayacağını söylerken börek yapabilmenin maharet işi olduğuna da göndermede bulunmaktadır:

Matbah-ı endîşede şâ‘ir neler tertîb ider

Cümlesinden olmaz ammâ dikkat etseñ bir börek

Hilmî (Kesik vd., 2018: 67)

3.1.7.1.1. Fincan Böreği

Üst üste konduktan sonra fincan ile daire şeklinde kesilen yufkaların arasına peynir, maydanoz veya dereotu ile hazırlanan bir iç konarak yağda kızartılarak ya da fırında pişirilerek hazırlanan bir börek türüdür. Osmanlı mutfağında 17. yüzyıldan itibaren yapıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 60).

Refi‘, ramazaniyye türündeki kasidesinin iftar davetlilerinin hâllerini anlattığı bölümünde keyf ehli bir şahıstan bahsederken bu kişinin iftarda iki fincan böreği yemek istediğini ancak birini yiyip diğerini elinde tuttuğunu belirtmektedir:

İştihâsı da o deñlü ki ta‘âma anda

İki fincan böreği ekline etmiş niyyet

Birini yerse eger ol birini elde tutar

Bakar afyonı kızıp mi‘deye gelsin kuvvet

Refi‘ (Alpaydın, 2007: 102)

3.1.7.1.2. Su Böreği

Taze açılan kalın yufkaların suda haşlanarak tepsiye dizildikten sonra arasına peynir ve maydanoz konulup fırında pişirilmesiyle yapılan bir börek çeşididir.

Necâtî, aşağıdaki dörtlüğünde iftar yapabilmek için su böreği, şehriyeli pilav ve zeytinyağlı patlıcan böreği olması gerektiğinden bahsetmektedir:

Âh ele girer mi suyuñ böreği

Şer’iyeli pilav dîniñ direği

Zeytûn yağı ile balcan böreği

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.7.1.3. Tatar Böreği

Kalın yufka parçalarının içine kavrulmuş kıyma konarak üçgen şeklinde kapatılıp suda haşlandıktan sonra üzerine kızgın yağ gezdirilmesi sûretiyle yapılan ve sarmısaklı yoğurtla yenen (Ayverdi, 2011: 1210; Işın, 2017: 62) bir tür hamur yemeğidir. Melce'ü't-tabbâhîn'de hamuruna yumurta konulursa daha lezzetli olacağı ve genellikle evlerde pişirildiği kaydedilmektedir (Mehmed Kâmil, 2015: 92). Yine aynı eserde dereotu ve maydanozlu peynir ile yapılan ve piruhi denilen bir türünün olduğundan da bahsedilmektedir.

Refî‘, aklını tatar böreği ile bozup kendinden geçmiş olan vaizin imambayıldı görünce ayılmasına şaşılmayacağını söylerken imambayıldı ile birlikte tatar böreğinin de dönemin iftar sofralarını süsleyen yemekler arasında yer aldığından bahsetmektedir:

N’ola ayılsa görünce o imambayıldı

Nakd-i ‘aklını tatar böreği etmiş gâret

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104)

3.1.7.1.4. Zeytinyağlı Patlıcan Böreği:

Bu böreğin nasıl yapıldığına dair kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ancak isminden hareketle börek hamurunun arasına patlıcanlı bir harç konularak zeytinyağı ile kızartılarak hazırlandığı düşünülebilir.

Necâtî, aşağıdaki dörtlüğünde iftar yapabilmek için su böreği, şehriyeli pilav ve zeytinyağlı patlıcan böreği olması gerektiğinden bahsetmektedir:

Âh ele girer mi suyuñ böreği

Şer’iyeli pilav dîniñ direği

Zeytûn yağı ile balcan böreği

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.7.2. Çörek

“Yumurtalı, az yağlı, şekerli veya şekersiz muhtelif şekilde yapılmış, ufak hamur işi yiyeceklerin ortak adı” (Ayverdi, 2011: 242) olan çörek, eski bir türk yiyeceği olarak Dîvânu Lugatî’t-Türk’te de yuvarlak ekmek tanımlamasıyla geçmektedir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 167). Osmanlı sarayında bir çörekhaneye bulunması, saray mensuplarının

çöreğe verdiği kıymeti göstermesi bakımından önemlidir. Evliya Çelebi 17. yüzyılda İstanbul çörekçi esnafının 200 dükkân ve 2000 çalışandan müteşekkil olduğunu kaydetmektedir (Yerasimos, 2019: 77). Osmanlı’da bilhassa bayramlarda çörek hazırlanmış hatta bazı bayramlarda çörek yağması dahi yapılmıştır (Işın, 2017: 89).

Fransa tarafından işgal edilen Mısır’ın geri alınmasına yazdığı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf’ın, açgözlülük eden Fransa’nın çöreklenmiş yılanı çörek zannedip yiyerek zehirlendiğini ve Allah’ın o nankörlere artık çörek değil çöreklenmiş engerek bile vermediğini dile getirirken özellikle çörek vurgusu yapması dikkat çekicidir:

Çörek sanıp acından halka-i mârı zehirlendi

Hudâ muhtâc-ı kurs-ı engerek etdi o nân-kûrı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 571)

Necâtî; aşağıdaki dörtlüğünde iftar yapmak için baklava, börek, çörek ve İslam kubbesi gibi yiyecekleri zikrederken bakla ve pancar ile iftar yapılamayacağını da dile getirmektedir:

Bir taraf baklava bir taraf börek

İslâm kubbesiyle yumuşak çörek

Bakla ile pancar ile gel görek

Sür çıkar bunlarla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180)

3.1.7.3. Ekmek

Un, tuz ve suyun yoğurulmasıyla elde edilen hamurun mayalı veya mayasız olarak fırın, sac veya tandırda pişirilmesiyle yapılan ekmek (Ayverdi, 2011: 330), Osmanlı beslenme alışkanlıklarının en önemli unsurlarından biridir. Hemen her toplumda temel besin maddeleri arasında yer alan ekmek, Osmanlı’da genellikle buğday, arpa ve çavdar unundan yapılmıştır. Zaman zaman ekmek hamurunun içine bakla unu, nohut, şeker vb. malzemeler konmuş; üzerine çörek otu, hahaş tohumu, susam, rezene gibi tohumlar serpilmiştir (Işın, 2017: 109). Evliya Çelebi’nin, İstanbul’daki esnaf alayına katılan ekmekçileri “dinin direği” olarak anmasından (Yerasimos, 2019: 72) ekmeğe ve ekmekçiliğe verilen değer ne boyutta olduğu anlaşılmaktadır.

Vâsıf, ramazâniyye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde açgözlülerin gökyüzündeki hilali feleğin baş sofrasındaki ekmek parçası zannedeceklerini dile getirirken ekmeğin ne kadar öncelikli bir gıda olduğunu da dolaylı olarak ifade etmektedir:

Gördükçe hilâl-i felegi gürsene-çeşmân

Ser-sofra-i çarh üzre sanır pâre-i nândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 271)

Aynı kasidenin sonraki beytinde de Vâsıf, yuvarlak ekmeğe benzeyen aya o açgözlülerdeki diş bileme varken onları ayın ekmek olmadığına inandırmanın her yiğidin harcı olmadığını söylemektedir. Bu beyti de ekmeğin toplumdan gördüğü itibar noktasında yorumlamak mümkündür:

Kurs-ı mehe bu diş bileyiş var iken anda

Mehdir o degil nân deyü gel erseñ inandır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 271)

Aynî, baştan sona zamane insanını eleştirdiği manzumesinde evine açlıktan ölecek duruma gelmiş bir insan gelse dahi zamanenin ona yarım ekmek vermeyeceği değerlendirmesini yapmaktadır. Beyitte yardıma muhtaç olana ekmek vermek, bir merhamet alameti olarak ele alınmıştır:

Acından ölür hânesine gelse bir âdem

Bir nîme-i nân vermez o mihmâna zamâne

Aynî (Arslan, 2004: 211)

İffet ise aldığı ekmeğin güveli çıkmasından yakınıp talihsizliğinden dem vururken ekmeğin iyi muhafaza edilmemesi durumunda güvelenebileceği hususuna vurgu yapmaktadır:

Nice kez tecrübe etdim hîred-i pâkim ile

Güvelidir alınan hubz yed-i hâkim ile

İffet (Arslan, 2005: 98)

3.1.7.3.1. Fodula/Fodla

Genellikle kepekli undan yapılmış pide şeklinde yassı bir ekmek çeşidi olan fodla veya fodula (Ayverdi, 2011: 390), Yunanca pıdecik veya ufak pide anlamına gelen *pitula* kelimesinden dilimize geçmiştir (Işın, 2017: 123; Yerasimos, 2019: 72). İmâretlerde fakirlere, medreselerde talebelere ve görevlilere, yeniçeri ocaklarında askerlere dağıtılan fodla yumuşak olduğu ve çabuk parçalandığı için özlü undan yapılmamış (Pakalın, 1993/I: 634) ve fodla yapılacak unun kalitesi tüketici kitlesine göre belirlenmiştir (Yerasimos, 2019: 72).

Aynî, medrese talebesinin çorba ve fodla ile kanaat etmeyip medresede zerde pilav yediğinden cahil olduğunu söylerken aslında medrese talebelerine bulundukları konunun boğaz derdine düşülecek yer olmadığını ihtar etmektedir:

Şûrbâ vü fodula ile kanâ‘at itmez

Sûhteyi medresede câhil eden zerde pilav

Aynî (Arslan, 2004: 196)

Zîver, Hasîb Paşa’nın H 1274/M 1857-1858 yılında altıncı defa evkaf nazırı oluşu münasebetiyle yazdığı tarih kıtasında paşanın ihtiyaç ve fazilet sahibi olan insanlara fodla dağıtarak onlardan cömertliğini esirgemediğini dile getirmektedir:

Fodula her fuzûla verdiğin ‘ilme’l-yakîn aña

Dirîğ eyler mi cûdın ehl olandan eyle sen insâf

Zîver (Arslan, 2009: 700)

3.1.7.3.2. Kâk

Dayanıklı, kuru ve gevrek bir ekmek çeşididir. Halka veya çörek şeklinde olup en meşhuru Şam’da yapılanıdır. Toz hâline getirilerek saray lokması yapımında da kullanılmıştır (Işın, 2011: 211).

Zîver, na‘t türündeki kasidesinin bu beytinde peygamberimizin dünyaya gelişinin nurunun nimetleriyle bütün âlemin dolduğunu söyledikten sonra onun, ayı gökyüzü sofrasında yuvarlak kâk ekmeği hâline getirdiğini ifade etmektedir:

‘Âlemi ni‘met-i envâr-ı kudûmuñ pür edip

Eyledi kurs-ı mehi h‘ân-ı sipihr üzre kâk

Zîver (Arslan, 2009: 47)

3.1.7.3.2.1. Şam Kâkı

Yuvarlak, kuru ve küçük bir ekmek çeşidi olan Şam kâkının şöhreti, yapımında kullanılan cins buğdaydan kaynaklanmaktadır. 19. yüzyılın başlarında ekmek kadayıfı yapımında kullanılmıştır (Işın, 2017: 211).

Refî‘, ramazâniyyesinin aşağıdaki beytinde iftar davetlilerinden birinin bedenini Şam kâkına benzetirken Şâm kâkı ile beden arasında kuruluk yönünden bir ilgi kurmakta ve bu yiyeceğin şerbet içine kırılarak da tüketilebildiğine işaret etmektedir:

Şems-i rûyı ile Şâm kâkına dönmiş bedeni

Şerbet-i la‘le kırılmış gibi bekler nevbet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 103)

3.1.7.3.3. Peksimet

Dilimize Yunanca *paksimadi* veya Farsça *beksimât* kelimesinden geçtiği düşünülen peksimet, “pişirildikten sonra dilimler hâlinde kesilerek ısı ile kurutulmuş, uzun süre dayanabilen” (Türkçe Sözlük, 1998: 1785-1786) bir ekmek çeşididir. Bozulmaya karşı dayanıklı bir yiyecek olduğundan özellikle askeriye mensupları için önemli besin maddesidir. Osmanlı’da her asker ve denizciye bir miktar peksimet tayını verilmiştir. Sadece dayanıklı olduğu için değil lezzetli olduğu için de rağbet gören peksimetin, saray mensupları için yapılacağı zaman hamuruna biraz tereyağı da konmuştur (Işın, 2017: 304).

Kâmî, sevgilinin kavuşma arzusunun peksimetini demirden leblebiye benzetirken kendi dişlerinin de bu leblebiyi çiğneyebilecek nitelikte mermer ve çelikten olduğunu dile getirmektedir. Sevgilinin kavuşma arzusunun peksimete benzetilmesini peksimetin hem dayanıklı hem de lezzetli oluşuyla açıklamak da mümkündür:

Beksimât-ı iştîyâkuñ kim demürden leblebi

‘Aşk ola dendânlarum fûlâd u mermerdür baña

Kâmî (Arslan, 2018: 314)

3.1.7.3.4. Tırnak Pidesi

“İnce hamur üzerine tırnakla izler yapılarak pişirilen” (Ayverdi, 2011: 1256) bir pide çeşididir. Üzerine yumurta sürülerek ya da çörekotu veya susam serpilerek de yapılmıştır.

Refî‘, ramazaniyyesinde yer alan aşağıdaki beytinde iftar davetlileri arasında yer alan vaizin sofradaki paçaya yapışıp hizmetçilerle yaka paça olsa dahi kimseye vermeyeceğini söylemektedir. Beyitten hareketle şairin, “tırnak iliştmek” deyimini tevriye sanatı çerçevesinde tırnak pidesini de kastedecek şekilde kullandığını ve bu minvalde paça çorbasına tırnak pidesi bandırma hadisesinden bahsettiğini düşünmek de mümkündür:

Paçaya tırnak ilişdirse elinden aslâ

Alamaz yaka paça olsa da ehl-i hıdmet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104)

3.1.7.4. Gözleme

“Kızgın saç üzerinde pişirilen veya yağda kızartılan yuvarlak, yassı, tatlı veya tuzlu hamur işi yiyecek” (Ayverdi, 2011: 438) olan gözleme, ucuz ve yapımı kolay bir yiyecek olduğu için Osmanlı’da hem evlerde yapılmış hem de çarşılarında gözlemeciler tarafından satılmıştır. 19. yüzyılda peynirli, kıymalı, otlu ve sade gözlemeler yapıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 133).

Refî‘, yediğinin gözleme olduğunu söyleyen Aynî’nin yalan söylediğini düşünerek ancak annesinin pişirdiği ne ise onu yiyebildiğini dile getirmektedir:

Köftehor ‘Aynî de dirse yidigim gözlemedir

Hep yalan anası bişirdigini yir nekbet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 106)

3.1.7.5. Makarna

“Yumurtalı un veya ırmik hamurunun çeşitli şekillerde kesilip kurutulmasıyla elde edilen” hamur işi olan makarna, İtalya menşeli bir yiyecektir. Özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısında makarna yapma makinası icat edildikten sonra önemli bir ihraç malı hâline gelmiştir (Işın, 2017: 254). Osmanlı’da kadınlar tarafından evlerde yapılan ve çeşitli şekillerde kesildikten sonra kurutulan hamurlara da makarna denmiştir.

Vâsıf’ın, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumeye kızının annesine verdiği cevapları içeren nazire niteliğindeki şiirinin aşağıdaki bendinde akıllı havada koca düşkünün bir tip olan kız, yufka ve makarna açmaktan bahsedilmemesini, samsa baklava gibi hamur işlerinden

anlamadığını söyledikten sonra konakta verilen davete giderek kendine bir koca bulmak istediğini ifade etmektedir:

Yufka makarna açmasını açmayıñ baña
Ben bilmem öyle hamur işi samsa baklava
Sayıp bir iki türlü yemecik kaba saba
Da‘vet için konağa çıkıp yarın ibtidâ
On beş yaşında kendime bir oynaş arayım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 543)

3.1.7.6. Şekerli Katmer

İnce katlardan oluşan ve çeşitli yöntemlerle hazırlanıp pişirilen bir tür hamur işi (Işın, 2017: 196; Kılıç vd., 2013: 389) olan katmerin iki tarafı kızartıldıktan sonra üzerine şeker serpilerek yapılanına şekerli katmer denmektedir. Kızarmış katmerin arasına peynir konularak tuzlu olarak da tüketilmiştir.

Aşağıdaki dörtlüğünde Necâtî, tarhana çorbası yanında lahana dolması ve şekerli katmeri de zikrederek bu yiyecekler olmadan iftar yapılamayacağını dile getirmektedir:

Tarhana çorbası geride tursun
Lahana dolması dişimi kırsun
Şol şekerli katmer elime girsün
Pes bunlar olmasa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.1.7.7. Yufka

Türkçe bir kelime olan ve Dîvânü Lügati’t-Türk’te “her şeyin incesi” (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 362) anlamına geldiği kaydedilen yufka, oklava ile açılan ince ve yuvarlak (Türkçe Sözlük, 1998: 2468) hamur yaprağı veya mayasız bir ekmek çeşididir. Osmanlı mutfağının önemli ürünlerinden biri olan yufka başta börek ve baklava olmak üzere pek çok yemek ve tatlı yapımında kullanılmıştır.

Vâsıf, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumeye kızının annesine verdiği cevapları içeren nazire niteliğindeki şiirinin aşağıdaki bendinde aklı havada koca düşkünün bir tip olan kızın, yufka ve makarna

açma bahsinin açılmamasını, samsa baklava gibi hamur işlerinden anlamadığını zikrettikten sonra konakta verilen davete giderek kendine bir koca bulmak iste(di)ğini dile getirmektedir:

Yufka makarna açmasını açmayıñ baña

Ben bilmem öyle hamur işi samsa baklava

Sayıp bir iki türlü yemecik kaba saba

Da‘vet için konağa çıkıp yarın ibtidâ

On beş yaşında kendime bir oynaş arayım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 543)

Aşağıdaki beytinde de Refî‘, ramazan ile özdeşleşmiş olan güllaç tatlısını anarak güllaç yapabilmek için yufka açmak gerektiğine işaret etmektedir:

Ben bu gülzâr-ı cihânda çok gül açdım geceler

Sen de rûz-ı rûzedir bu yufka aç ya bir gülâc

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 396-397)

Necâtî’nin Malatya’da, Ramazan ayında yenen yemekler ve tatlılar ile içilen içeceklerin sayıldığı destanından alınan aşağıdaki dörtlüğünde kulak çorbasının sofrada birinci yemek olduğu söylendikten başka taze buğday yufkasının tadının güzelliği de zikredilerek bunlar olmazsa iftar yapılamayacağı ifade edilmektedir:

Cem‘ eyle h‘ânında pirinc torbasın

Birinci sofrada kulak çorbasın

A‘lâ olur hinta tâze yufkasın

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180)

3.1.8. Süt Ürünleri

3.1.8.1. Ağız

Yeni doğum yapan hayvanın ilk gün verdiği sarı renkli ve koyu kıvamlı süt olan ağız, Osmanlı mutfağında özellikle taze peynir yapımında maya olarak kullanılmıştır. İçindeki maddelerden dolayı ısıtıldığında hemen kesilmektedir (Işın, 2017: 23).

Vâsıf, sevgilinin gerdanı ve göğsü ile süt ve ağız arasında benzerlik ilgisi kurarak zikredilen bu iki unsurun aynı tatta olduğunu söylemenin saçmalamaktan başka bir şey olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

Hîc gerdenine sînesi teşbîh olunur mı

Hem-çâşnî kim dirse yoğurtlar süd ağızla

Vâsıf (Gürel, t.y.: 349)

3.1.8.2. Kaşkaval/Kirlihanım Peyniri

Genellikle Balkanlar ve Trakya bölgesinde koyun sütünden yapılan, sarı renkli ve tekerlek biçiminde kaşara benzeyen bir peynir türüdür (Işın, 2017: 310; Türkçe Sözlük, 1998: 1234). Kaynaklarda Çorlu’da yapılan kaşkaval peynirinin diğer yerlerde yapılanlardan üstün olduğu ve padişahlara hediye olarak yollandığı kaydedilmektedir (Işın, 2017: 310).

Kirlihanım peyniri, genellikle Ege bölgesinde yapılan beyaz, yumuşak, yağlı ve dışı küflü lezzetli bir fiç peyniridir (Ayverdi, 2011: 682; Işın, 2017: 310).

Vâsıf, Nedîm’e hezl/nazire olarak kaleme aldığı ve şair Hâtif Ali’yi hicvettiği gazelinin aşağıdaki beytinde kirlihanım peynirinin Hâtif’e kaşkaval gibi olduğunu söylerken küflü bir peynir çeşidi olmasından dolayı kirlihanım peynirinin koktuğuna işaret etmektedir:

Dâl-kelle tâs destînde tulumbacı iken

İçi kokmuş kirli hanım kaşkaval olmuş saña

Vâsıf (Gürel, t.y.: 281)

3.1.8.3. Kaymak

“Sütü yayvan kaplar içinde ve hafif ateşte tutarak elde edilen koyu, yağlı öz” (Türkçe Sözlük: 1998: 1250) olan kaymağın, Türklerin Orta Asya’dan beri bildikleri bir yiyecek olduğu Dîvânu Lügati’t-Türk’te geçmesinden anlaşılmaktadır (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 361). Osmanlı mutfağında daha çok tatlıların yanında ya da içine konularak tüketilmiştir. 19. yüzyılda kahvaltı sofralarında da bulundurulmuştur (Işın, 2017: 202). Özellikle manda ve koyun sütünden yapılan kaymaklar rağbet görmüştür. İstanbul’da Sütlüce, Eyüp ve Üsküdar kaymağı meşhur olup şehrin her yerinden bu semtlere kaymak yenmeye gidilmiştir. Düğünlerde içgüveyi olan bir kimsenin kayınpederinin evine kaymak

göndermesi, Osmanlı toplumunda önemli âdetlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Abdülaziz Bey, 1995: 131).

Sa'îd, işveli bir güzelin gerdanını renginin beyaz oluşu münasebetiyle kaymağa benzetirken koyun sütünü de kaymak ile aynı beyitte zikrederek lezzetli kaymağın manda sütü yanında koyun sütünden de yapıldığını dile getirmektedir:

Kaymak deyü 'arz eyleyerek gerdenin ol şûh

Pek çoğını sütlü koyunâsâ sağıverdi

Sa'îd (Erdoğan, 2004: 103)

Cesârî ise kahvaltı için sofraya kaymak getirildiğinden bahsetmektedir:

Ey Cesârî h'ân-ı vaslından tena'um etmege

Çın seher kahvaltıya kaymak geldi karşıma

Cesârî (Akkuş, 2010: 1000)

Vâsıf, cilveli bir güzeli muhatap aldığı beytinde ona Sütlüce'de kaymak yiyebileceğini tavsiye etmektedir:

Yakdñ süd iken ağzım inanmam saña ey şûh

Kaymak yi varıp Südlüceye sen bu ağızla

Vâsıf (Gürel, t.y.: 349)

Başka bir beytinde Vâsıf, bir güzelin gerdanını yalarcasına öpen zahide uyarıda bulunurken ona güzelin gerdanının kaymak olmadığını hatırlatmaktadır. Beyitten hareketle kaymağa gösterilen rağbetin derecesini de tahmin etmek mümkündür:

Bu nasıl bûs idiş ey zâhid-i bed harcasına

O büt-i gonca-femiñ gerdeni kaymak degil a

Vâsıf (Gürel, t.y.: 348)

Râşid, aşağıdaki beytinde güzel kokulu kaymağın kalbe ferahlık vereceğini ima etmektedir:

Gil-i dîvârı kaymak-ı müdehhen mi 'aceb bilmem

Ne hikmet yâre-i kalbe yarar germâbe-i Cerrâh

Râşid (Çetin, 2006: 193)

3.1.8.4. Yoğurt

Orta Asya kökenli bir yiyecek olan yoğurt, sütün mayalanması ile yapılmaktadır. Osmanlı mutfağında 15. yüzyıldan itibaren öne çıkan yoğurt ile pazılı yoğurt çorbası, yoğurtlu patlıcan kavurması, tutmaç, mantı, pazı ve kabak boranisi gibi yemeklerin yapıldığı bilinmektedir. Ayrıca bazı tatlıların hamuruna da yoğurt katılmıştır. Yapıldığı süte ve kaba koyun yoğurdu, inek yoğurdu, çanak yoğurdu, tulum yoğurdu, torba yoğurdu gibi isimler almıştır. Eyüp'ün çanak yoğurdu, Kasımpaşa'nın kaymaklı yoğurdu, Kanlıca yoğurdu, Hacı Hasan yoğurdu, torba yoğurdu, fıçı yoğurdu gibi İstanbul'un birçok meşhur yoğurdu kaynaklarda zikredilmektedir (Işın, 2017: 419). Yazarı bilinmeyen bir yabancı seyyahın söylediğine göre 16. yüzyılda özellikle sıcak havalarda torba yoğurdundan ayran yapılarak tüketilmiştir. İlaveten bu seyyah Türklerin yoğurdu süttten daha çok sevip tükettiğini ve ilk mayanın incir sütü ile yapıldığını kaydetmektedir (Kanuni Döneminde İstanbul, 1964: 172). 19. yüzyılda süttten kesilecek çocuğu avutmak için diğer besinlerle birlikte yoğurt yedirildiği (Musahipzade Celâl, 1946: 24); esrarı fazla kaçırın ve durumu fenalaşın esrarkeşlerin bol miktarda ekşimiş yoğurt yedirelerek tedavi edildiği bilinmektedir (Abdülaziz Bey, 1995: 328).

Refî', Sürûrî'nin şairliğini eleştirdiği aşağıdaki manzumesinde onun şiirlerini bir torbaya topladığını ve bunları seçerek/süzerek bir divan tertip etmek istediğini söyledikten sonra söz konusu şiirlerin torba yoğurduna benzediğini ve suyla birleşince ayran olacağını alaycı bir dille ifade etmektedir:

Sürûrî şî'rini tobraya cem' etdiñ nice demdir

Süzüp tertîb-i dîvân etmege olduñ ise hayrân

Anı yaz pîş-i dîvân-hânedede mecmû'a-i bahre

Ki o torba yoğurdudur suyu görse olur ayran

Refî' (Alpaydın, 2007: 421)

3.1.9. Meyveler

3.1.9.1. Armut

Farsça emrûd kelimesinden dilimize geçen (Türkçe Sözlük, 1998: 135) armut, gülgiller familyasından, beyaz çiçekli meyve ağacının sarı veya yeşil renkli meyvesidir (Ayverdi, 2011: 68). Osmanlı mutfağında daha çok pekmezi, tatlısı, hoşafı ve turşusu

yapılan armudun anavatanı Kafkasya ve Anadolu'dur. Kış için kurutması da yapılmış; meyhanelerde meze olarak müşterilere sunulmuştur. Osmanlı'da Akça armudu, Ankara armudu, bey armudu, bozdoğan armudu, gökçe armudu, kış armudu, Şam armudu gibi pek çok çeşidi yetiştirilmiştir.

Vâsıf, aşağıdaki beytinde peri gibi güzel olan sevgiliye kendisinin canını verirken zavallı Türk/köylünün ise armut kurusu sunduğunu söylemektedir. Merkez-taşra bağlamında eleştirel bir dil geliştiren şair, kuru/armut kurusu gibi yiyeceklerin köylü kesimi için bir kıymet ifade ettiği mesajını da vermektedir:

Beñzer mi baña ey perî üftâde-i etrâk

Ben cânımı ‘arz etdim o emrud kâkı verdi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 367)

İzzet Molla, yeniçeri ocağının kaldırılması münasebetiyle yazdığı aşağıdaki kıtasında başıbozuk yeniçerilerden biri olduğu anlaşılan ve Bekrî Mustafa'nın vekili sayılan Şarhoş Mustafa için beddua ederken armudun içki sofralarında meze olarak tüketildiğinden de şöyle bahsetmektedir:

Câ-nişîni idi Bekrî Mustafânîñ bir habîs

Şîşe-i nâmûsı kırdı kahr olunca eşkıyâ

Sofasında nukl-i emrûd ola ahker pâreler

Şu‘leden sahbâ içe dûzahda Serhoş Mustafâ

İzzet (Şahin, 2004: 786)

Rızâ'î ise Niğde'nin akarsuları, gülü ve gül bahçeleri yanında güzel kokulu elma ve armutlarından da bahsetmektedir:

Şöyle tuffâh-ile armud müşg-bûyı ber-araf

Mâ'-i cârî gül gülistân var safâsı Nigdenîñ

Rızâ'î (Onur, 2020: 209)

3.1.9.2. Ayva

Ayva, gülgiller familyasından, kışın yapraklarını döken ve iri pembe çiçekli ağacın “iri armut biçiminde üstü tüylü, sarı, sert, ufak çekirdekli, buruk bir tadı” (Ayverdi, 2011:

95-96) olan meyvesidir. Osmanlı'da ayvanın tatlısı, reçeli, murabbası yanında dolması ve kalyesi gibi etli yemekleri de yapılmıştır.

Râşid, sevgilisinin ayrılığından ayva gibi sarardığını, bu sebeple dışı çürük gibi görünse de içinin sağlam olduğunu söylerken ayvanın sararmışının makbul olmakla birlikte çürümemiş olması gerektiğini de dile getirmektedir:

Çehrem ayva gibi hicriñle sarardı lâkin

Pek çürük sanma beni 'aşkıñ ile sağdır özüm

Râşid (Çetin, 2006: 251)

Cesârî ise hasret ateşiyle sararan benzini gören müşterilerin ayva sattığını zannedeceklerini ifade ederek ayvanın renginin alışverişte belirleyici olduğuna imada bulunmaktadır:

Zer gibi rûyum sarardı nâr-ı hasretle benim

Müşterîler görse beñzim zann ider ayva satar

Cesârî (Akkuş, 2010: 580)

Vâsıf, her yönüyle kendisini etkileyen güzelin göbeğinin ayva gibi çukur olmasını kusur addederken aynı zamanda ayvanın şekli yapısını ön plana çıkarmaktadır:

Hüsni hûb ülfeti hoş tavrı güzel meşrebi şûh

Yok kusûrı fakat ince beli ayva gibi nâf

Vâsıf (Gürel, t.y.: 321)

3.1.9.3. Çilek

Güllgillerden, beyaz çiçekli, yabânî olarak üreyen bitkinin kırmızı veya pembe, etli, güzel kokulu ve lezzetli meyvesi olan çilek, Osmanlı mutfağında genellikle reçel ve şekerleme yapımında kullanılmıştır. Çiğ meyve olarak tüketilmiştir.

Vâsıf, yüzündeki tüyler sebebiyle sevgilinin güzellik nevbaharının yer yer yeşillendiğini, dudağının ise bu yeşillikler arasındaki çileğe benzediğini dile getirmektedir. Beyitte yeşil yapraklı bir bitkinin meyvesi olan çileğin dalındaki görüntüsü canlı bir şekilde tasvir edilmiştir:

Hat nev-bahâr-ı hüsnüñ edip sebz câ-be-câ

Dönmüş arada mîve-i la'liñ çileklere

Vâsıf (Gürel, t.y.: 356)

Başka bir beytinde Vâsıf, sevgilinin kıvrıcık saçlarının telinin kırmızı dudaklarına kadar uzanması sonucu oluşan görüntüyü bir dalda yetişen iki çileğe benzetmektedir:

Bağlamışdı tel-i turayla o la‘l-i alın

Sanki bir târa iki tâze çilek beste idi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 364)

Cesârî ise yaz gelince kırlarda gezerken çilek toplamaktan bahsetmektedir. Kırlarda çilek toplama faaliyetini toplum hayatına yeni giren dinamiklerin sosyal yaşamı nasıl değiştirip dönüştürerek şekillendirdiği noktasında değerlendirmek de mümkündür:

Cesârî ‘Âşıkıñ yokdur ziyânı

Getirme gönölüne şekk [ü] gümânı

Kırlarda gelince yazıñ zamânı

Devşiririz seniñle çilek kahveci

Cesârî (Akkuş, 2010: 1423)

3.1.9.4. Dut

Dutgiller familyasından olan dut ağacının beyaz, kara, koyu pembe renklerinde yaş ve kuru olarak yenen; şurubu, pekmezi ve pestili yapılan tatlı meyvesidir (Ayverdi, 2011: 309). Kaynaklara göre 19. yüzyılda karaduttan hoşaf, pelte, dut rakısı ve dondurma yapılırken beyaz dutun genellikle kurutularak pestili yapılmıştır (Işın, 2017: 105).

Necâtî, meyveler arasında birincinin kiraz olduğunu söyledikten sonra dut ve cevizi de önemli yiyecekler olarak anmaktadır:

Dilberiñ şöhreti nâz ile niyâz

Evvelâ mîveniñ birinci kiraz

Gel tuduñ başına uralım pervâz

Cevizi her demde kalkan ederler

Necâtî (Yekbaş, 2016: 179)

3.1.9.4. Elma (Sîb/Tüffâh)

Gülgiller familyasından, dişli yapraklı, açık pembe çiçekler açan ağacın “engi kırmızı ile açık yeşil arasında değişen, sert ve parlak kabuklu, hoş kokulu, ufak çekirdekli, ekşi, mayhoş veya tatlı, vücûda yararlı birçok hassalar taşıyan gevrek meyvesi” (Ayverdi, 2011: 338) olan elma Osmanlı mutfağında önemli bir yere sahiptir. Elmadan, reçel, hoşaf gibi tatlılardan başka etli elma dolması, elma kalyesi, tüffahiye gibi elmalı et yemekleri ve turşu da yapılmıştır. Birçok çeşidi de bulunan elmanın 19. yüzyılda en makbul olanları arasında Sinop, Ferik, Trabzon, Canik, Amasya, misket, Kalkandelen ve Ankara elmaları zikredilebilir (Işın, 2017: 111).

Kâmî, sevgilinin yüzündeki izin dağ yarası olmadığını ve bunun bir olumsuzluk içermediğini öne sürerken bağda elmanın en güzelinin zedelenmiş olanlar olduğu şeklinde bir argüman geliştirmektedir. Beyitte hasar görmüş elmanın daha lezzetli olacağı dile getirilmektedir:

Dâğ zann etme ruh-ı yârda ol kâ‘idedür

Sîbüñ a‘lâsı olur bâğda ekser zedeli

Kâmî (Arslan, 2018: 284)

İffet, aşağıdaki beytinde yemekten sonra şeftali ve elma gibi meyvelerin yenmesinin hoşluğundan bahsetmektedir:

O şûh-ı pür-nemek ile yemekle semt-i bâlâda

Biraz da olsa mîve bezme şeftâlû vü sîbâsâ

İffet (Arslan, 2005: 39)

Nevres ise sevgilinin güzellik bağındaki yeşillik, gül ve taze elma gibi unsurlar karşısında onu sevmemenin mümkün olmadığından bahsederken bağda yetişen taze elmanın toplum nezdinde rağbet gördüğüne de işaret etmektedir:

Mümkün mi sevmemek seni kim bâğ-ı hüsnüñüñ

Hem sebze-zârı hem gülü hem tâze sîbi var

Nevres (Kaya, 2020: 220)

Sa‘îd, sevgilinin güzellik bağında yetişen (çene altı) elma(sı)nın âşıklarının ağzını sulandırıldığını söylerken lezzetli bir elmanın, yiyenin ağzını sulandırıldığı gerçeğini de şöyle ifade etmektedir:

Gabgabın bûs eden üftâdeniñ ağzı sulanır

Bâğ-ı hüsnünde yetişmiştir o elma ne leziz

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 67)

Rızâ (Rızâ’î), aşağıdaki beytinde sevgilinin kızışmış yanaklarını kızarmış elmaya benzetmektedir:

Sîbveş ruhlar kızarmış dürr-i dendân dil-rübâ

Medhe şâyestem civândur hâsılı zîbâ güzel

Rızâ’î (Onur, 2020: 120)

İzzet Molla, elma ile ısırma fiilini birlikte kullanarak sanki elma yiyormuş gibi bir görüntü çizmektedir:

Elbet kulin efendimi bir yirde görmüşüm

Sîb-i ruhun gözüm ısırır nerde görmüşüm

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 548)

Cesârî, acı şarap ile birlikte tüketilebilecek en lezzetli yiyeceğin elma²⁰ olduğunu söylemektedir:

Ruhlar ile gabgabın sordum dedi dilber baña

Hîç mey-i telh üzre olmaz nesne elmadan leziz

Cesârî (Akkuş, 2010: 500)

Bir başka beytinde de Cesârî turfanda yetiştirilmiş taze elmadan bahsetmekte ve dolayısıyla 19. yüzyılda turfandacılık yapıldığını da ortaya koymaktadır:

Bir hâlet ile gabgabının sırrına irdim

Turfânda vü tâze durur elma-yı mülezzez

Cesârî (Akkuş, 2010: 501)

3.1.9.4.1. Çoban Elması

Kaynaklarda bu elma türüne dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.

²⁰ Elma ile şarap içme hadisesine Arap kültüründe de rastlanmaktadır ve bu konuda “Elma ile şarap içen nasıl ölür?” anlamında bir özlü sözleri dahi bulunduğu kaydedilmektedir (Cevat Rüştü, 2016: 21).

İzzet Molla, Seyyid Mehmed Ali Paşa övgüsünde yazdığı kasidesinin fahriye bölümünde muhatabının, vasıflarının yüzüğündeki mücevheri köylünün elindeki çoban elması gibi hakir bir durumda bırakmayacağını söylemektedir. Şiirini bir yüzükteki kıymetli mücevhere benzeten şairin sözlerinden çoban elmasının kıymetli bir meyve olmadığı anlaşılmaktadır:

Dest-i etrâkde kor mı çoban elması gibi

Cevher-i hâtem-i evsâfin eder mi pâ-mâl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 178)

3.1.9.4.2. Isfahan Elması

Isfahan’da yetişen ve meşhur bir meyve olan Isfahan elması hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Tarihçiler Isfahan’da yetişen elma ve armudun tat ve kokusunun güzelliğini; Hindistan ve Anadolu’ya buradan meyve götürüldüğünü bildirmektedir (Özgüdenli, 2000: 498). 18. yüzyıl şairi Nedîm’in bir beytinde (Halil Nihad; 1338-1340: 26; Gölpınarlı, 1951; 28; Macit, 2016: 43) de geçmesinden hareketle bu elma türünün Osmanlı’da 19. yüzyıldan önce de tüketiliyor olduğunu söylemek mümkündür.

Şükrî, yeni yetişmiş bir güzelin Isfahan elması gibi pembeleşmiş yanağının güzelliği karşısında âşıkların takatten kesildiğini söylemekte ve böylelikle Isfahan elmasının pembe renkli bir elma olduğu bilgisini paylaşmaktadır:

Lâle-reng olmuş yanağıñ misl-i sîb-i Isfahân

Nice sabr etsin dil-i ‘uşşâk aña ey nev-civân

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 354)

3.1.9.4.3. Misket Elması

Güzel kokulu, küçük bir elma çeşidi olan misket elması, 16. yüzyılda “mis elması” adıyla anılmıştır (Işın, 2017: 111). Amasya elması da bir misket elması çeşididir. Evliya Çelebi’ye göre misket elması Kocaeli şehrine özgü bir meyvedir (Yerasimos, 2019: 159). Misket elmasından hoşaf ve reçel yapıldığı bilinmektedir (Kut, 2000: 43; Mehmed Kâmil, 2015: 131-132).

Hamîd, sevgilinin gerdanını öpmenin misket elması yemekten daha lezzetli olduğunu söylerken misket elmasının küçüklüğü ve tatlı oluşuna da vurgu yapmaktadır:

La‘liñ ey hûr ‘âşîka gülnâr-ı cennetden lezîz

Gabgabıñ bûs etme ekl-i sîb-i misketden leziz

Hamîd (Yavuz, 2019: 291)

Memdûh (Fâ'ik), H 1272/M 1856 yılında Osmanlı ile Ruslar arasındaki savaştan bahsettiği kıtasında Rusların, Elmalı bölgesindeki çarpışmalarda Osmanlı ordusunun attığı misket kurşunlarını elma gibi yediğini dile getirirken misket elmasının küçüklüğünü kurşunlarla benzerlik ilgisi kurarak tasvir etmektedir:

Görsün Elmalı ile satvetiniñ encâmın

Şimdi eyvâ diyecek nekbet ile ol menhûs

İstemezlerse bu târîhi çıkarsın şu'arâ

Yedi misketleri Elmalıda elma gibi Rûs

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 433)

Vâsıf da sevgilinin gerdanını küçüklüğü ve lezzetli oluşu bakımlarından misket elmasına benzetmektedir:

Gerden üzre zülf o nahvet-pîşede

Sanki sünbüldür açılmış şîşede

Meclis-i meyhâne-i endîşede

La'li mül elma-yı misket gabgabı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 496)

3.1.9.4.4. Sudak (Kırım) Elması

Evliya Çelebi'nin övgüyle bahsettiği sarı renkli bir elma çeşidi olup Kırım'da yetiştirildiği ve dönemin en meşhur elmalarından biri olduğu kaydedilmiştir (Yerasimos, 2019: 169).

Necâtî, kaz doldurmasının etrafına kavun karpuz döşeyip yanında da Sudak elması olmazsa iftar yapılamayacağından bahsetmektedir. Evliya Çelebi'nin Malatya Aspuzu bağının elmasından dahi üstün tuttuğu (Yerasimos, 2019: 169) Sudak elmasından, Malatyalı bir şair olan Necâtî'nin de aynı şekilde övgüyle bahsetmesi ve Malatya yöresinde yetişen elmalardan hiç bahsetmemesi Çelebi'nin haklılık payı bulunduğu delalet etmektedir:

Kerem kıl terk eyle söz ile sâzı
Lutf eyle da‘vet it gel toldur kazı
Döşe etrâfına kavun karpuzı
Sudaklık olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180)

3.1.9.5. Hurma

Tatlı ve etli bir meyve olan hurmanın Osmanlı mutfağında genellikle reçeli, tatlısı ve şerbeti yapılmıştır (Işın, 2017: 159). İsteğe göre aşureye de hurma konmuştur (Abdülaziz Bey, 1995: 246). Evliya Çelebi, hurmadan pekmez, rakı, helva, sirke ve turşu yapıldığından bahsetmektedir (Yerasimos, 2019: 155). Hususen Ramazan ayında iftar sofralarının vazgeçilmez yiyeceklerinden biri hâline gelmiş olan hurma, hacca gidip dönen hacıların ahabplarına getirdiği hediyeler arasında da yer almıştır (Abdülaziz Bey, 1995: 272).

Memdûh (Fâ‘ik), aşağıdaki beytinde Kâbe’den dostlara hurma götürme veya gönderme âdetinden bahsetmektedir:

Tab‘-ı şekker-senc-i Fâ‘ik nazma âgâz eylemiş
Ka‘beden ahabbâba nağz-ı mağz-ı hurmâdır gider

Memdûh (Yavuz, 2016: 335)

Memdûh ve Cesârî tarafından kaleme alınan aşağıdaki iki beyitte hurmanın Osmanlı topraklarında Habeş çocukları tarafından satılıyor olduğu dile getirilmektedir:

La‘liniñ zevkin cihâna hâl-i ‘anber-sâ satar
Hande-rû tıfl-ı Habeşdir Ka‘bede hurmâ satar

Memdûh (Yavuz, 2016: 327)

Hüsni bâzârında dilber mîve-i a‘lâ satar
Beñleri gûyâ Habeş oğlanıdur hurmâ satar

Cesârî (Akkuş, 2010: 579)

Diğer bir beytinde Memdûh (Fâ‘ik), boyunu servi ağacına, yürüyüşündeki tatlılığı da hurmaya benzettiği sevgilinin yürüdükçe âşıklarına verdiği zevki ağacın etrafına dökülen hurmalar şeklinde tasavvur etmektedir:

Hoş halâvetle hırâmândır o bâlâ-kâmet

Ne ‘aceb servdir etrâfına hurmâ dökülür

Memdûh (Yavuz, 2016: 306)

Cesârî ise sevgilinin yanağındaki benin siyah ve lezzetli bir hurma gibi olduğunu söylemektedir:

Rûyuñda seniñ nokta-i hâliñ göricek ben

Bildim anı oldur kara hurmâ-yı mülezzez

Cesârî (Akkuş, 2010: 501)

3.1.9.6. İncir

Dutgiller familyasından, asıl yurdu Akdeniz kıyıları olan, geniş ve dilimli yapraklı ağacın etli ve tatlı, içinde küçük çekirdekler bulunan meyvesi (Ayverdi, 2011: 561) olan incirin Osmanlı mutfağında hem kuru hem de taze olarak tüketildiği bilinmektedir. Özellikle aşure, zırbaç²¹, ve hoşaf yapımında kuru incir kullanılmıştır. Son dönemlerde reçeli de yapılan incirden Rumların rakı yaptığı kaydedilmektedir (Işın, 2017: 167).

İzzet Molla, rakının acılığını giderdiği için rakı içenin incir yemekten zevk alacağını ifade ederken toplumdaki tatlı meyve veya mezelerin, alkolün zehrini ortadan kaldırıp vücuttaki tahribatını önleyeceği konusundaki düşüncesine de işaret etmektedir:

Zehrini def’ etmege şekker gibi dârûsı var

Hazz ider câm-ı ‘arak nûş eyleyen incîrden

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 574)

Nûrî, güzellik bağında incir yetiştiren bir sevgiliden bahsettiği beytinde bu bağı pek çok incir hırsızının gözetlediğini de söyleyerek fırsat bulduklarında sevgilinin incirlerinden çalacaklarını şöyle ifade etmektedir:

Dem-be-dem kollaşdırır bâğ-ı hayâl-i hüsnini

Nûriyâ ol nâzenîniñ nice incir hırsız

Nûrî (Yılmaz, 2010: 190)

²¹ Pelte kıvamında, kuru meyvelerle yapılan bir tatlı türüdür (Işın, 2017: 427).

3.1.9.7. Karpuz

Kabakgiller familyasından bir bitki olup bu bitkinin “çeşitli büyüklükteki iri, yuvarlak veya basık, dış kabuğu kalın ve yeşil renkte, içi kırmızı, etli ve sulu, çok çekirdekli meyvesi” (Ayverdi, 2011: 632) olan karpuz, Osmanlı’da özellikle yaz aylarında kavun ve salatalıkla birlikte en çok tüketilen meyvelerden biridir. Öyle ki bu durumu şaşkınlıkla izleyen Avrupalılar, veba gibi hastalıklara sebep olduğunu düşünmüşlerdir. Osmanlı mutfağında reçeli ve dolmasının yapıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 193).

Hâmid, kapuzun kırmızı yakut gibi gönülden gamı sileceğini ve insana ferahlık vereceğini dile getirmektedir:

Husûsâ sûret-i bittîh-i ahzar

Dil-i gamdan siler yâkût-ı ahmer

Hâmid (Fidan, 2021: 308)

Hâmid, aşağıdaki beytinde de sıcak havalarda yenen karpuzun gayet güzel olduğundan bahsetmektedir:

Hâk-i pâya karpuz yuvarlamaz Hâmid begim

Vakt-i germâlarda gâyet şîrîn olur karpuz

Hâmid (Fidan, 2021: 354)

3.1.9.8. Kavun

Kabakgiller familyasından, içi sulu ve etli, güzel kokulu, pembeye kaçan sarı renkli (Ayverdi, 2011: 642) bir meyve olan kavun Osmanlı’da yaz aylarında sıkça tüketilen meyvelerden biridir. Uzun süre tazeliğini muhafaza eden kış kavunu da rağbet görmüştür. Osmanlı mutfağında kavundan zerde, reçel, baklava ve dolma yapılmıştır. Çekirdekleri de sübye²² yapımında kullanılmıştır (Işın, 2019: 198).

Necâtî, muhtemelen büyükçe bir tepside servis edilen kaz dolmasının etrafına kavun karpuz döşenmesini temenni ettikten sonra bunlar yanında Sudak elması olmadan iftar yapılamayacağından bahsetmektedir:

Kerem kıl terk eyle söz ile sâzı

Lutf eyle da‘vet et gel toldur kazı

²² Badem, kavun çekirdeği, hıyar çekirdeği, pirinç, kuru üzüm gibi malzemelerden yapılan bir şerbet çeşididir (Işın, 2017: 353).

Döşe etrâfına kavun karpuzı

Sudaklık olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180)

Cesârî, hâlinden şikâyet ettiği aşağıdaki beytinde karpuz ve kavun yiyenler karşısında kendi hissesine kelek düştüğünü bahtsızlığından kinaye olarak şöyle dile getirmektedir:

Kime şekvâ ideyim hâl-i dîger-gûnumdan

Kimi yer karpuz u kavun baña da düşdi kelek

Cesârî (Akkuş, 2010: 813)

3.1.9.9. Kelek

Olgunlaşmamış kavun veya karpuz kelek denmekle birlikte daha çok kavunun olgunlaşmamışına bu ad verilmiştir. Osmanlı mutfağında kelekten dolma ve reçel yapıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 212).

Eşref, dostlarını kendi bağına davet eden sevgilinin nergis gibi olan gözlerini öptürdüğü sırada yanılıp göğüslerini bir kez açmasıyla bağdaki cümle portakal, karpuz ve keleğin yandığından bahsetmektedir:

Yâr da‘vet eyleyip bostânına dostânını

Tayy-ı tûmâr eylemişdi fırkatîñ destânını

Lutf edip bûs etdirirken nergis-i mestânını

Yañılıp açmış bulundı bir kezin pistânını

Portakallar cümle karpuzlar kelekler yandılar

Eşref (Elmacı, 2016: 326)

3.1.9.10. Kiraz

Gülgillerden ve genellikle yapraklanmadan önce çiçek açan ağacın kırmızı renkli, tek çekirdekli, etli ve sulu meyvesi (Ayverdi, 2011: 682) olan kiraz, Anadolu’da dünyaya yayılmıştır. Osmanlı’da Rumelihisar ve Üsküdar’ın kirazları meşhur olup ilkbahar mevsiminde kiraz bahçelerine gidilerek hem taze meyve tüketimi sağlanmış hem de bir tür eğlence kültürü oluşturulmuştur. Fatih Sultan Mehmet için kirazlı turşu yapıldığı, 16. Yüzyılda kiraz kurusu satıldığı kaynaklarda zikredilmektedir. 19. yüzyılda ise kiraz reçeli,

kirazlı ekmek kadayıfı ve kirazlı çağla turşusu gibi tariflere rastlanmaktadır (Işın, 2017: 223).

İzzet Molla, sürgün gittiği Keşan'da bir türlü havaların ısınmadığı ve ilkbahar gelmesine rağmen sevgilinin kiraz gibi dudaklarından eser olmadığından bahsederek hâlâ kirazların yetişmemiş olduğunu dile getirmektedir:

Kirâs-ı la‘l-i cânândan nişân yok nev-bahâr oldı

Ne güç geldi bu yıl şehr-i Keşâna mevsim-i gülzâr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 437)

Başka bir beytinde İzzet Molla, sâkînin içki kadehine bir iki tane kiraz koyduğunu söylerken içki meclislerinde şarabın içine kiraz konularak içilme âdetinden bahsetmektedir:

Piyâlede leb-i dildârı gösterip ‘İzzet

Komuş derûnına sâkî bir iki dâne kirâs

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 469)

Zîver, bahar meclisinde vuslat içkisine erişince sevgilinin kiraz gibi olan dudaklarını da işret sofrasında meze yaptığını söylemektedir:

İrince bezm-i bahâr içre ‘işret-i vasla

Kiraz dudağını kıldım nevâle-i gül-reng

Zîver (Arslan, 2009: 274)

Vâsıf, bağban güzelinin dudaklarını kiraza benzeterek kendisinden bu kirazların yerli olup olmadığını sorduktan sonra yerli ise bir miktar kiraz tartmasını istemektedir:

Mîve-i la‘lin görüp ol bâğbân şûhuñ dedim

Şu kirâz yerli midir cânım baña bir kıyye çek

Vâsıf (Gürel, t.y.: 325)

Sevgilinin dudaklarını kiraza benzeten Vâsıf, onun dudaklarını öpmek için sanki yeni yetişmiş fidana yapılan yaprak aşısı gibi iki dudağı da koymak gerektiğinden bahsederken kiraz ağaçlarına yapılan aşılama yöntemlerinden birine de değinmektedir:

Öpmek için kirâs-ı lebiñ vaz‘-ı şefeteyn

Gûyâ nihâl-i tâze-rese yaprak aşıdır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 299)

Şeref Hanım, içindeki ıstırabı dile getirdiği aşağıdaki kıtasında kanlı gözyaşlarıyla donanmış olan cismini kiraz fidanına benzetirken kırmızı renkli kirazların ağaçtaki görünümünü tasvir etmektedir:

Yakañı çâk ederek var Yakacıkda söyle

Şerefiñ hâlini ey nâme ahibbâyâ biraz

Dâne-i hûn-ı sirişkiyle donandı cismi

İtdi bî-çâreyi ‘aynıyla felek nahl-i kiraz

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 517)

3.1.9.11. Muşmula

Köken itibarıyla Rumca olan ve halk arasında *döngel* ve *beşbüyük* olarak da bilinen muşmula; gülgiller familyasından olup ancak iyice olgunlaşıp çürüdükten sonra yenebilen buruk tatlı, etli ve beş bölmeli” bir meyve çeşididir (Ayverdi, 2011: 856; Türkçe Sözlük, 1998: 1595). Osmanlı döneminde reçel yapımında kullanıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 277).

Cesârî, sevgili ile şarap içerken meze olarak şeftali isteyince onun da kendisine muşmuladan meze sunduğunu ifade etmektedir. Söz konusu meyveden içki meclisleri için meze yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca muşmula kelimesinin “asık surat” için kullanıldığı göz önünde bulundurularak sevgilinin mezkûr isteği hoş karşılamamış olabileceğini söylemek de mümkündür:

Yâr ile bâde içerken kanı şeftâlû dedim

Ağzıma sundı o dem bir meze muşmuladan

Cesârî (Akkuş, 2010: 925)

3.1.9.12. Rümân

Nargillerden, düzgün ve parlak yapraklı ağacın portakal büyüklüğündeki sert kabuklu meyvesi (Ayverdi, 2011: 914) olan nar, Osmanlı mutfağında genellikle şerbet, nar ekşisi ve çevirme yapımında kullanılmıştır. Maraş’ın fırında kurutulan ve ülkenin her

tarafına gönderilen narları yanında Urfa, İstanbul ve Gemlik'te yetiştirilen narlar da Osmanlı'nın meşhur narları arasında zikredilebilir (Işın, 2017: 283).

Fatîn, sevgilinin dudağını nara, çenesini de elmaya benzettiği beytinde bunların içki meclisindeki elma ve narı andırdığını söylemektedir:

La‘l-i lebi ile zekan-ı nâziki Fatîn

Bezm-i tarabda sîb ile rümmânı andırır

Fatîn (Erdoğan, 2007: 80)

Eşref ise maksat ağacının dibinde göz açıp sulayarak istek narını yetiştirmek istediğini dile getirirken gözlemek, sulamak gibi zirai anlamları bulunan kelimeleri de kullanmaktadır:

Gözlendi sulandı şecer-i maksadım âyâ

İnbât ide mi matlab-ı rümmânı o gözler

Eşref (Elmacı, 2016: 167)

Şükrî, cennetden bir parça olarak tavsif ettiği Bağdat'ta her yıl nar yanında portakal, şeftali, ayva, elma gibi meyvelerin yetiştirdiğinden bahsetmektedir:

Fevâkihler biter her yıl behiştten kıt'adır Bağdâd

Turunc şeftâlu [vü] hayva vü elma nahl-i rümmânı

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 592)

3.1.9.13. Şeftali

Farsça *şeft-âlû* birleşik kelimesinden dilimize geçen şeftali, gülgiller familyasından sıcak iklimlerde yetişen ağacın sulu, güzel kokulu, lezzetli ve makbul meyvesidir (Ayverdi, 2011: 1160). Dîvânu Lügati't-Türk'te "tüylü erik" olarak zikredilen (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 33) şeftali, Osmanlı döneminde çiğ hâlde tüketilmesi yanında şurup, tatlı, çevirme, reçel yapımında da kullanılmıştır. Ayrıca kurutularak hoşafı da yapılmıştır (Işın, 2019: 359).

Zîver, şeftalinin elma ile beraber içki meclislerinde meze olarak tüketildiğinden bahsetmektedir:

Nuklveş meclisde şeftâlûsını almak için

Sîb gabgablı cüvân olsun derim meşreb bu ya

Zîver (Arslan, 2009: 162)

Vâsıf, tüylenmesi bakımından sevgilisinin yüzü ile tüylü bir meyve olan şeftali arasında benzerlik ilişkisi kurarak bağdaki ham meyvelerin değil olgunlaşmış olanların pazara getirildiğini söylemektedir. Şair, yüzünde sakal çıkmaya başlayan sevgilisinin de tüylenmiş şeftali gibi olgunlaşmış olduğuna işaret etmekte ve tüylenme hadisesinin şeftali için bir yetkinlik emaresi olarak kabul gördüğüne değinmektedir:

Degil sevdâ-yı hâm ümmîd-i şeftâlû hat-âverden

Gelir elbetde mîve bâğdan bâzâra oldukça

Vâsıf (Gürel, t.y.: 347)

Eşref, ilk beytinde taze şeftali ikinci beytinde de mevsim başında yetiştirilen (turfanda) şeftali yemek istediğini dile getirmektedir:

Tâze şeftâlûlarıñ ihsân it Eşref bendeñe

Bu meseldir sevdigin herkes öper der-ân-ı ‘îd

Eşref (Elmacı, 2016: 153)

Yine fasl-ı bahâr oldu irişdi Eşref-i evkât

Dil-i vîrân[1] yap şeftâlû vir turfanda turfanda

Eşref (Elmacı, 2016: 291)

Meşhûrî, sevgilinin güzellik bağında yetişen sulu şeftalilerin başkaları tarafından yolundğunu dile getirirken şeftalilerin sulu olma özelliğini özellikle vurgulamaktadır:

Bâğ-ı hüsnünde yetişmiş sulu şeftâlülerin

‘Aceb ey tâze nihâlim yine kimler yoldı

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 177)

Vâsıf da aşağıdaki beytinde şeftali seçerken makbul olanın sulu olması gerektiğini ifade etmektedir:

Şeftâlû alırken edip ‘arz ‘ârızın ol şûh

Dedi saña al işte bir a‘lâ sulı buldum

Vâsıf (Gürel, t.y.: 331)

Cesârî, hediye edilecek şeftalilerin de sulu olması gerektiğine işaret etmektedir:

‘Âşık-ı câna sulu şeftâlûler ihdâ olur

Bâğda ol nahl-kaddim mîvedâr olsun da gör

Cesârî (Akkuş, 2010: 519)

Burada verilen örneklerden başka Aynî, Zihnî, Şükrî ve Hamîd divanlarında da şeftali ile ilgili beyitler bulunmakla birlikte bu beyitlerde şeftali sadece bir benzetmelik olarak geçmektedir.

3.1.9.13.1. Dürrâkî

Tüysüz bir şeftali cinsi (Şemseddin Sami, 2010: 604) olan dürrâkî, Osmanlı döneminde yaygın olarak yetiştirilen şeftali çeşitlerinden biridir.

İzzet Molla, sevgilinin yüzünde çıkan tüyleri yanlış yetiştirme sebebiyle tüylenen dürrâkî şeftaliye benzetmektedir:

Galat-ı nâmiyeden hattı gelip tüylendi

Bâğ-ı hüsnindeki şeftâlû-yı dürrâkîsi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 646)

3.1.9.13.2. Hülû

Sulu, tüysüz ve lezzetli bir şeftali çeşidi olan hülû, Osmanlı döneminde Bursa’da yetiştirilmiştir. Kaynaklarda İsfahan’dan getirildiği söylenmekte olup sarı, alyanak, yarma ve tüysüz olmak üzere dört çeşidi bilinmektedir (Işın, 2017: 157).

İffet, aşağıdaki beytinde sevgilinin elmaya benzeyen çenesinin kendisine keder verdiğini söyledikten sonra ondan gelen cennetin hülû şeftalisi bile olsa çiğnenmiş lokma mesabesinde olacağını ifade etmektedir. Bursalı bir şair olan İffet’in beytinde hülû şeftalisini zikretmesi, bu şeftalinin tadını ve toplum nezdindeki değerini bildiğine dair bir işaret olarak kabul edilebilir:

Baňa âsîb-i gamdır mîve-i sîb-i zenahdânuñ

Hülû-yı cennet olsa lokma-i hâyîdedir senden

İffet (Arslan, 2005: 85)

3.1.9.13.3. Şeftereng

Sözlüklerde genellikle tüysüz bir şeftali çeşidi olduğu belirtilmekle birlikte Burhân-ı Kâtî’da (2009: 716) şeftaliye benzeyen, sarıya yakın beyaz ve kırmızı renkte, şeftali ile

zerdalinin birbirine eşlenmesiyle elde edilen bir meyve olduğu zikredilmektedir. Kızıl şeftali veya elma eriği olarak bilindiği de kaydedilmektedir.

Râşid, yeni yetişmiş bir fidanda iki şeftereng şeftalisi bulunduğunu ve onları koparabilmek için merdiven dayamak gerektiğini dile getirmektedir:

Ol nev-nihâl-i ‘işvede kim var dü şeftereng

Mevc-i nigh koparmak için nerdübân kodı

Râşid (Çetin, 2006: 278)

3.1.9.14. Turunç

Turunçgiller familyasından, güzel kokulu ve beyaz çiçekli ağacın buruk lezzetli, portakala benzer, sarı turuncu renkli meyvesi (Ayverdi, 2011: 1271) olan turunç, Osmanlı mutfağında reçel, tatlı, şerbet, turunç suyu, ekşi, kalye vb. yiyeceklerin yapımında kullanılmıştır. İstanbul’da kurulan bahçelerde yetiştirilenler yanında deniz yoluyla başka şehirlerden tatlı ve ekşi turunçlar da payithata getirilmiştir (Işın, 2017: 392-393).

Kâmî, içki sofrasında meze olarak elma ve turunç bulunması içki içenin iştahını tazeleyeceğini dile getirmektedir:

Turunc u sîb-i gabgab sâkiyâ rindân-ı nukl olsa

Olur elbetde meyde iştihâsı tâzeden tâze

Kâmî (Arslan, 2018: 261)

İzzet Molla ise turuncun -ekşimsi tadı ile- ağız sulandırma hassasından bahsetmektedir:

Görünce ağzı sulandı dü çeşm-i giryânî

Bu rütbe eşkime bâ‘is turunc-ı gabgabdır

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 431)

Nûrî, Sakız Bağı’nda yetişen turuncun tazelik ve lezzet bakımından halk arasında rağbet gördüğünü şöyle ifade etmektedir:

Sakız bânğında mı beslenmiş ol büt yapışır kalır

Gören pistânçe-i nârenciye solunda sağında

Nûrî (Yılmaz, 2010: 184-185)

Zîver, kiraz ve elma ile birlikte turuncun da ziyafet sofrasında yer alabilecek meyveler arasında olduğunu söylemektedir:

Leb-i gülânâr u sîb-i gabgab u nârenc-i bustânla

Ziyâfetgâh-ı vasla yâr ‘arz-ı ni‘met etmiştir

Zîver (Arslan, 2009: 193)

3.1.9.15. ‘Unnâb

Arapça ‘unnâb kelimesinden dilimize geçmiş olan hünnab, iki çenekliler sınıfından sarı çiçekli, dikenli yaprakları uzun ve mızrak biçiminde olan ufak ağaç ve çalı şeklindeki bitkinin zeytin büyüklüğünde, önce yeşil, sonra kırmızı olan, çekirdekli, tatlı ve etli meyvesidir. Yaş veya kuru olarak tüketilebilmektedir (Ayverdi, 2011: 524). Osmanlı’da genellikle şerbet ve reçel yapımında kullanılmıştır (Işın, 2017: 161).

Hâmid, Kağızman Bağ’ında dudakları hünnaba benzeyen yüzlerce güzel gördüğünden bahsederken aynı zamanda hünnabın renk ve lezzetine de vurgu yapmaktadır:

Şehrimizde âh eyvâ gül yanaklı bir de yok

Bâğ-ı Kağızmanda gördüm lebleri ‘unnâb yüz

Hâmid (Fidan, 2021: 354)

Vâsıf da sevgilinin dudağına dikkatle bakanlara, onun dudaklarını renk ve koku yönünden hünnaba benzetmenin uygun olup olmadığını sorarken mezkûr meyvenin öne çıkan özelliklerini dile getirmektedir:

Ol la‘l-i yâra dikkat-i tâm eyleyen zevât

Reng ü bûy ile dâne-i ‘unnâb ne dersiniz

Vâsıf (Gürel, t.y.: 313)

3.1.9.16. Üzüm

Asma adı verilen ağaççığın salkım durumunda ufak taneli, çekirdekli, ince kabuklu, sulu, yetiştiği yere göre pek çok çeşidi bulunan meyvesi (Ayverdi, 2011: 1302) olan üzüm Osmanlı’da taze veya kuru olarak tüketilmiştir. Şerbet, hoşaf, ekşi aş, aşure, pilav, şıra, helva, ağda, turşu, pekmez, palude, pestil, tatlı sucuk gibi pek çok yiyecek ve içecek yapımında kullanılmıştır. Osmanlı döneminde İstanbul’da Bozcaada, Üsküdar, Kadıköy ile Malatya, Konya, Bursa şehirlerinde ve Trakya bölgesinde yetiştirilen üzümler meşhurdur. Altıntaş üzümü, beylerce üzümü, çekirdeksiz üzüm, dürbili üzüm, fıçı üzümü, sultani

üzümü, razakı üzümü, çavuş üzümü, misket üzümü gibi birçok üzüm türü yetiştirilmiştir (Işın, 2017: 404-407).

Râşid, hastaya bir salkım üzüm vermenin sevabı ile cennet bağının alınabileceğini söylerken hasta ziyaretine meyve götürme âdetine işaret etmektedir:

Bâğ-ı cennet alınır karşılığında Râşid

Zâyi‘ olmaz virilen hasteye bir salkım üzüm

Râşid (Çetin, 2006: 251)

3.1.10. Sebzeler

3.1.10.1. Bakla (Fûl)

Arapça *bâkilâ* kelimesinden dilimize geçen bakla, iri taneleri kabuksuz olarak veya fasulye gibi yeşil kabuğu ile pişirilip yenen bir sebzedir (Ayverdi, 2011: 108). Osmanlı’da acı bakla, ak bakla, at baklası, İngiliz baklası, sakız baklası, yahûdi baklası gibi birçok çeşidi vardır. Sarayda, 16. yüzyılda çorbası ve kalyesinin yapıldığı bilinmektedir. 18. ve 19. yüzyıllarda zeytinyağlı ve sadeyağlı yemekleri ile salatası yapılmış; turşu, tarator, piyaz ve ezme yapımında da kullanılmıştır (Işın, 2017: 42).

Refî‘, Aynî’yi eleştirdiği gazelinin aşağıdaki beytinde onun laleye bakmayacağını, baksa da gözüne humkâ (aptal) baklası gibi görüneceğini dile getirmektedir:

Lâleye bakmaz o gülşende fetânet taslar

Baksa da çeşmine hep bakla-i humkâ görünür

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 401)

3.1.10.2. Basal/Peyvâz/Piyâz (Soğan)

Zambakgillerden, kat kat kabuktan ibaret yumrusu ve şerit şeklindeki uzun yeşil yaprakları yemeklerde, salatalarda kullanılan (Ayverdi, 2011: 1118) bir sebze olan soğan, Osmanlı mutfağında birçok yemekte kullanıldığı gibi soğan dolması ve soğanlı yumurta gibi bazı yemeklerin de ana malzemesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Işın, 2017: 348).

Refî‘, cahil sözünü kâmil sözüne tercih edenlerin durumunu soğanda şeker tadı arayan kişinin hâline benzetirken soğanın acı tadına da vurgu yapmaktadır:

Câhil sühaniñ kim ki ider kâmile tercîh

Ol çâşnî-i sükker arar sanki basalda

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 374)

Rızâ (Rızâ’î), bir süredir ekmek ve soğan ile beslendiğini dile getirmektedir:

Çün seyâhat ‘âleminde hufre-i keşkûl yeter

Nân u peyvâz eklimizdir bir zamân şimden girü

Rızâ’î (Onur, 2020: 109)

Râşid, başkalarının pişmemiş soğanının sevdiğine tatlı geldiğini söyledikten sonra pişmiş soğanın helva sohbeti gibi lezzetli olacağını belirtmektedir:

Tatlı geldi saña nâ-puhte piyâz-ı ağyâr

Hele pişsin bakalım sohbet-i helvâ ne imiş

Râşid (Çetin, 2006: 220)

İzzet Molla ise büryan ve soğanı bir arada zikrederek bu yiyeceklerin beraber tüketilmesi alışkanlığına işaret etmektedir:

Büryân idip derûnumı lâyük mî nâza çek

Lutf eyle rîş-hand ile yâri piyâza çek

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 524)

3.1.10.3. Cehennem Topuzu (Alabaş Turpu)

Kıbrıs’ta cehennem topuzu olarak bilinen ve bir tür turp olan bu sebzenin asıl ismi alabaş turpudur. Görünüşü ve lezzeti şalgama benzese de şalgamdan çok daha büyük olan mezkûr sebzenin dış rengi alaca olduğu için alabaş adı verilmiştir (Işın, 2017: 25).

Refî‘, enginarı cehennem topuzu diyerek yiyen vaizin cennet sıvasını bulunca kimseye fırsat vermeden hepsini yiyip bitireceğini şöyle dile getirmektedir:

Enginara diyerek yir o cehennem topuzu

Bulsa cennet sıvası kimseye vermez nevbet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104)

3.1.10.4. Enginar

Osmanlı mutfağında 15. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan (Işın, 2017: 112) enginar, dikenli bir bitkinin iç kısmı sebze olarak yenen, özellikle karaciğere faydalı iri ve topuz biçimindeki çiçeğidir (Ayverdi, 2011: 345). Turşusu, musakkası, baklalı

zeytinyağlısı, zeytinyağlı ve etli dolmaları, yahnisi ve cacığı yapılan enginar (Işın, 2017: 112) kendisinden yapılan geniş bir yemek yelpazesine sahiptir.

Refî‘, enginarı cehennem topuzu diyerek yiyen vaizin cennet sıvasını bulunca kimseye fırsat vermeyeceğini şöyle anlatmaktadır:

Enginara diyerek yir o cehennem topuzu

Bulsa cennet sıvası kimseye vermez nevbet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104)

3.1.10.5. Kestane Kabağı

Helvacı kabağı olarak da bilinen, “tatlısı yapılan dışı boz, içi sarı renkli iri bir tür kabak” (Türkçe Sözlük, 1998: 977) olan kestane kabağına yoğunlukla Çerkezlerin yerleştiği Adapazarı’nda bol miktarda yetiştiği için Çerkez kabağı da denmiştir (Işın, 2017: 176).

Hâmid, kestane kabağı redifli gazelinde baştan sona söz konusu sebzeyle seslenerek içini dökmektedir. Gazelin sadece dördüncü beytinde kestane kabağının bir yiyecek olarak ele alındığı görülmektedir. Birileri, içkinin verdiği sıcaklığı kestane kabağının gidereceğini söylemişlerse de söyleneni uygulayan Hâmid beklenen sonucu alamadığını şöyle anlatmaktadır:

Âbiş-hor-ı nânı dediler def‘-i harâret

Eyvâ oda yakdı beni kestâne kabağı

Hâmid (Fidan, 2021: 391)

3.1.10.6. Limon

Turunçgiller familyasından, sarı renkli, kokulu, suyu ekşi, yumurta biçimindeki bir sebze olan limonun (Ayverdi, 2011: 744), Osmanlı mutfağında çorbası, reçeli, turşusu, çevirmesi ve şerbeti yapılmış; bazı yemeklerde de ekşilik vermesi için kullanılmıştır (Işın, 2017: 245).

Vâsıf, Ramzaniye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde ağgözlülerin gökteki yıldızları nısfıye sandıklarını dile getirirken bir limon çeşidi olan nısfıyeyi rengi dolayısıyla söz konusu etmektedir:

Nısfıyye sanır encümi encümse felekde

Memdûhuma zerrîn tabak sîni-i h‘ândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 271)

Cesârî, sevdiğinin yanaklarında limona da elmaya da benzemeyen değişik bir tat olduğunu ifade ederken iki unsuru da eşitlik bağlamında değerlendirmektedir:

‘Acâ’ib câşnî var ruhlarında

Ne beñzer dadı lîmûna ne sîbe

Cesârî (Akkuş, 2010: 1048)

Şükrî, dişini inciye benzettiği güzelin limona benzettiği dudağından bir su isteyerek limon suyu içmek istediğini dile getirmektedir:

Diş incü lebi lîmû göricek söylerem yâ hû

Lebiñden kıl kerem bir su yoluñda terk kıldım ser

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 230)

3.1.10.7. Tere

“Turpgillerden, yapraklarından salata yapılan ve çeşitli türleri bulunan baharlı bir bitki” (Ayverdi, 2011: 1239) olan tere, Osmanlı mutfağının önemli sebzelerinden biridir. Salata yanında çeşitli yemeklere katılarak tüketildiği de bilinmektedir.

Zîver, nefsin kirli suyu şehvet sebzesine akınca dünya bahçesinde yeşeren teresinin gübre yeşilliği olduğundan bahsetmektedir:

Sebze-i şehvete feyz olalı çirk-âb-ı hevâ

Oldı hadrâ-yı dimen ravza-i dehrîñ teresi

Zîver (Arslan, 2009: 359)

Zihnî ise lügaz türündeki manzumesinin aşağıdaki beytinde şiirde buldurmaya çalıştığı şeyin kıymetine nispetle altın ve gümüşün onun yanında tere sayılacağını söylemektedir:

O sayılmaz kıymet-i sîm ü zere

Sîm ü zer aña sayılmakdır tere

B. Zihnî (Erbay, 2014: 414)

3.1.11. Salatalar

3.1.11.1. Hıyar Salatası

“Çiğ ot ve sebzelere patates ve havuçla limon veya sirke, tuz, zeytinyağı, soğan vb. lezzet verici maddeler karıştırılmak sûretiyle yapılan ve yemeklerle birlikte yenen” (Ayverdi, 2011: 1053) bir yiyecek olan salatanın, Osmanlı döneminde şekerli salata, sirkeli salata, sarımsaklı, yumurta salatası, karnabahar salatası, ıstakoz salatası vb. birçok türü yapılarak tüketilmiştir. Osmanlı toplumunun çiğ sebzeleri bol miktarda tüketmesi, sağlığa zararlı olduğunu düşünen Batılı seyyahları mütemadiyen hayrete düşüren bir durum olmuştur (Işın, 2017: 331-332). Hıyar salatası da Osmanlı mutfağında hazırlanan salata türlerinden biridir. Ana malzemesi salatalık olan bu salatnın yapımı ve diğer malzemelerine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

Necâtî, zerde ve pilav yanında hıyar salatası olmazsa iftar yapılamayacağını söylemektedir:

Necâtî pâre hû düşme efkâra

Zerde ko pilavın getir katâra

Yanında salata olsun hıyara

Pes bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 183)

3.1.12. Çerezler ve Diğer Besinler

3.1.12.1. Badem

İki çenekliler sınıfının gülgiller familyasından ağacın çağla hâlinde iken tamamı, dış kabuğu sertleşince ise içi yenen meyvesi olan badem, Osmanlı mutfağında pelte, helva, kadayıf, baklava gibi birçok tatlı ve şekerleme yapımında kullanılmıştır. Şerbeti ve sübyesi yapılan bademin börek, pilav, dolma gibi bazı yemeklere ilave edildiği de bilinmektedir (Işın, 2017: 38).

Zihnî, aşağıdaki manzumesinde beyaz bedenini lacivert peştamal ile örten bir güzelden bahsederken bu görüntüyü menekşeler içine düşen kabuğundan soyulmuş bademe benzeterек tasvir etmektedir:

Nâz-perver tenini seyr eden ol cânânîñ

Oldı meydân-ı ene'l-Hak'da Nesîmîsi anîñ

Dağıdup gerdenine kâkûl-i müşk-efşânî

Nîlgûn fûtaya sardı beden-i ‘üryânın

San benefşe içine düşdi mukaşşer bâdâm

B. Zihnî (Erbay, 2014: 92)

Cesârî de sevgilinin dudağını kabuğu soyulmuş ve kızılaştırılmış/kızartılmış bir badem şeklinde tahayyül etmektedir:

La‘lîñ sanemâ bâdesin ahmerlediler mi

Nukl-i leb-i bâdâmı mukaşşerlediler mi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1083)

3.1.12.2. Hindistan Cevizi

Tropikal bölgelerde yetişen palmiye cinsinden ağacın “portakaldan büyük çok sert kabuklu, tadı fındığı andıran, yağı yemeklerde ve sabun yapımında kullanılan meyvesi” (Ayverdi, 2011: 509) olan Hindistan cevizinin Osmanlı mutfağındaki kullanımı çok sınırlıdır. Fatih Sultan Mehmed için şerbet yapıldığı, geç Osmanlı döneminde de keşkûl-i fukara adlı süt tatlısına konduğu bilinmektedir (Işın, 2017: 154).

Zîver, miraciyye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde peygamberimizin nuruyla Mescid-i Aksâ’nın Hindistan cevizi gibi beyaz ve ferahlatıcı bir macuna çevrildiğinden bahsederken Hindistan cevizinin yenilen iç kısmının mahiyetine dair bilgiler de vermektedir. Ayrıca beyitten hareketle Hindistan cevizinden bir tür macun yapıldığını söylemek de mümkündür:

Cevz-i Hindû gibi havrâyı o şeb eylediler

Mezc-i envâr ile ma‘cûn-ı müferrih a‘lâ

Zîver (Arslan, 2009: 60)

3.1.12.3. Fülful

Anayurdu Hindistan olan tırmanıcı ağacın baharat olarak kullanılan mercimek büyüklüğündeki yuvarlak, koyu renkli ve kuru taneleri ile bu tanelerden çıkarılan toz (Ayverdi, 2011: 625) olan karabiber, Osmanlı mutfağında en çok kullanılan baharatlardan biridir. Genellikle dövülerek toz hâline getirilmiş şekli kullanılmakla birlikte tane olarak bazı yemeklerde ve pilavlarda kullanıldığı da olmuştur.

Aynî, ciğer etinden bir kebab yaparak üzerine tuz ve karabiber ektiğini dile getirirken ciğer kebabının tüketiminde karabiberin yerine vurgu yapmaktadır:

İdüp laht-ı ciğerden bir kebâb-ı mâ-hazar peydâ

Tuz ekdim yâre-i dilden süveydâ fülful olmuşdur

Aynî (Arslan, 2004: 129)

Başka bir beytinde Aynî, sevgilinin dudağını şişedeki şaraba, yüzündeki benini de kebab üzerindeki karabibere benzeterek kebab-karabiber ilişkisini şu şekilde anlatmaktadır:

Dîdede la'liñ hayâli dilde hâl-i 'ârızıñ

Şîşede bâde kebâb üstündeki fülful gibi

Aynî (Arslan, 2004: 219)

3.1.12.4. Kak

Türkçe bir kelime olan kak, kurutulmuş yiyecekler ve özellikle kurutulmuş meyveler için kullanılan bir tabirdir. Dîvânü Lügati't-Türk'te de “kurutulmuş şeyler” için kullanıldığı belirtilmektedir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 318). Osmanlı döneminde kaysı, üzüm, erik, armut, elma ve kavun gibi meyvelerin kurutulmuşuna kak denilmiştir.

Vâsıf, aşağıdaki beytinde peri gibi güzel olan sevgiliye kendisinin canını verirken zavallı Türk/köylünün ise armut kurusu sunduğunu söylemektedir. Merkez-taşra bağlamında eleştirel bir dil geliştiren şair, kuru/armut kurusu gibi yiyeceklerin köylü kesimi için bir kıymet ifade ettiği mesajına da beytinde yer vermektedir:

Beñzer mi baña ey perî üftâde-i Etrâk

Ben cânımı 'arz etdim o emrud kakı verdi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 367)

3.1.12.5. Kestane

Kayingillerden ve ılıman iklimlerde yetişen uzun boylu ağacın yenilebilen kabuklu meyvesi olan kestane, Osmanlı döneminde yemeklerde ve tatlılarda sıkça kullanılan bir yemiştir. Şekeri ve helvası da yapılan kestanenin tavuk çorbası, yahni, bulgur pilavı gibi yemeklerde yan ürün olarak kullanıldığı bilinmektedir (Işın, 2017: 215). Özellikle Bursa'nın meşhur kestanelerine rağbet gösterilmiştir.

İzzet, ateş üzerine konulan kestanenin çatladıktan sonra soyularak yenilebileceğinden bahsetmektedir:

Kül iderler soyup etfâl-i cihân âhir-i kâr

Âteş-i ‘aşka düşüp çatlama kestâne gibi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 640)

İlk beyitte Cesârî, ikinci beyitte de Zîver içki içenlerin sofralarında meze olarak kestanenin de yer aldığını dile getirmektedir:

Olur ‘uşşâk [u] ‘ayyâşa mekân ney-hâne mey-hâne

Gerekdir bâde-nûşâna meze kestâne mestâne

Cesârî (Akkuş, 2010: 1022)

Olalı hân-kâh-ı ‘âşıkân şeyhâna mey-hâne

Süveydâ-yı dil oldu nukl için kestâne mestâna

Zîver (Arslan, 2009: 317)

Vâsıf ise gönlünün, sevgiliyi başkalarıyla içki içerken gördükçe kabuklu veya kabuksuz olarak ateşte pişirilen kestane kebabı gibi çatladığını söylemektedir:

Gayr-ıla mey gördüğün gördükçe çatlar reşk ile

Sûz-ı gayretle kebâb kestâne kim gönlümdür ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 328)

3.1.12.6. Leblebi

Farsça *leblebî* kelimesinden dilimize geçmiş olan leblebi, nohudun kabuğu çıkarıldıktan sonra fırında kavrularak hazırlanıp çerez olarak yenen bir yiyecektir. Tahtakale’de 16. yüzyılda Leblebici Hanı’nın inşa edilmesi leblebinin tüketim miktarını ve toplumun leblebiye gösterdiği rağbeti anlaşılır kılması bakımından önemlidir. Evliya Çelebi 17. yüzyılda 100 dükkânda 400 leblebici çalıştığından bahsetmektedir. Şekeri ve helvası meşhurdur. 19. yüzyılda tavuk kebabı yapılırken damlayan yağı çekmesi için tavuğun üzerine leblebi unu serpildiği kaydedilmektedir (Işın, 2017: 243).

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde leb ve leblebi sözcükleri arasında kelime oyunu yaparak ayyaşların içki yanında fazla meze istemediklerini söyledikten sonra leblebi kelimesinde iki defa geçen leb kelimesini kastederek bize bir tanesi yeter diyerek leblebi değil leb (dudak) istediğini söylemektedir:

İstemezler nukl-i zâ‘id sâkiyâ ‘ayyâşlar

Kâni‘iz biz bir lebe kalsın tabakda leblebiñ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 522)

3.1.12.7. Piste (Fıstık)

Çam fıstığı, yer fıstığı ve Antep fıstığı denilen yemişlere verilen genel bir isim olan fıstık, kişinin damak zevkine göre yemeklerde de ilave ürün olarak kullanılmıştır. Tatlı yemeklerde Şam fıstığı, tuzlu yemeklerde ise çam fıstığı kullanılmıştır. Tatlılarda kullanımının daha yaygın olduğu söylenebilir. Fıstıktan, genellikle helva, herise ve şekerleme yapımında faydalanılmıştır (Işın, 2017: 122).

İlk beyitte İffet, ikinci beyitte de Nevres kabuğu çatlamış fıstıktan bahsederken söz konusu yemişin kabuklu olması ve zamanla bu kabuğun kendi kendine çatlaması hassalarına işaret etmektedir:

Böyle vakt-i pür-tarabda gelmese şâyestedir

Piste-i pür-handeveş dendân dendân üstine

İffet (Arslan, 2005: 99)

Nevrese nâz ile göz süzdüğünü gûş ideli

Çatladı piste gibi çeşmiñe bâdâm senin

Nevres (Kaya, 2020: 273)

3.1.12.8. Sakız

Sakız ağacı ile bazı ağaçların kabuklarından sızan, sarımtırak beyaz renkli, hoş kokulu reçine (Ayverdi, 2011: 1051) olan sakıza Osmanlı döneminde “gıcır” denen bir madde ilave edilerek çiğnenmiştir. Ağız kokusunu gidermesi ve diş sağlığına yararlı olması bakımından önemli derecede rağbet görmüştür. Sakızlıların sakız üretimi yaptıkları için gayrimüslimlerin ödediği haraç vergisinden muaf tutulmaları da sakıza verilen önemi göstermesi bakımından kayda değerdir (Işın, 2017: 330). Yemek ve tatlılara tatlandırıcı olarak ilave edilebilen sakız, çeşitli rahatsızlıklara faydalı olması dolayısıyla hekimler tarafından tıbbi gayelerle ilaç yapımında da kullanılmıştır (D’ohsson, t.y.: 65).

Sakız, özellikle genç kızlar için her zaman bir eğlence vesilesi olmuştur. Osmanlı’nın 18. yüzyıldaki örf ve âdetlerini anlatan bir kitap kaleme alan D’ohsson (t.y.: 65-66), bu yüzyılda kadınlar arasında sakız çiğnemenin çok yaygın olduğunu, sakız çiğneyerek çalışıp konuştuklarını, sakız çiğneyerek sokağa çıkıp gezdiklerini

söylemektedir. Abdülaziz Bey (1995: 338) de 19. yüzyılda koltuk denen evlerde müşterilerini eğlendiren kadınların ağızlarında sakızla erkeklere cilve yaptıklarından bahsetmektedir.

Sevdiği, kavuşma vaadinin sakızını çiğnerse kendisi de ona uyarak demirden leblebi çiğneyebileceğini söyleyen Nûrî, bir yandan kavuşmanın demirden leblebi çiğnemek kadar zor olduğunu beyan ederken öbür yandan da sakız çiğneyen bir güzelin cazibesine dayanmanın çok kolay olmadığını ima etmektedir:

İktidâ'en ben de çiğnerdim timürden leblebi

Çiğneseydi va'de-i vuslat gibi bir sakızı

Nûrî (Yılmaz, 2010: 189-190)

Hâtif, yeni yetişen güzel vuslat anında sakız çiğnerse yakıcı ahının dumanından bütün Çamlıca'nın yanacağını söylerken sakız çiğnemenin de 19. yüzyılda âşıkları baştan çıkaran cilve ve naz göstergesi olduğuna işaret etmektedir:

Hîn-ı vuslatda sakız çiğnerse ol nev-res baña

Dûd-ı âh-ı âteşinimden yanarsın Çamlıca

Hâtif (Önal, 2010: 539)

Memdûh (Fâ'ik), baştan sona sakız hakkında yazdığı “*Sakız Adası'nda Matmûr-nişin Olarak Söyledim*” başlıklı aşağıdaki gazelinde ömründe sakızı hiç sevmese de kısmetinin kendisini Sakız'a düşürdüğünü söyledikten sonra ikinci beyitte sakız çiğneyen güzelin verdiği zevki temaşa ettikçe şarap içtiği zamanlarda aldığı hazzı hatırladığını; üçüncü beyitte eteğine yapıştığı güzelin sakız gibi yumuşak ve narin olduğunu; dördüncü beyitte amberiye şarabının verdiği sarhoşluk hâlini bulamayan rint meşrepli kişilerin çaresizlikten amberli sakız istediklerini; beşinci beyitte sesin daha güzel çıkması için çalgıcılar tarafından kanunun telleri üzerine sakız yapıştırıldığını; altıncı beyitte de uygun olmasa da mecliste bazı düşüncesiz kişilerin sakız çiğnediğini şöyle dile getirmektedir:

Sevmemişken müddet-i 'ömrümde hîç ter sakızı

Eyledi kısmet baña devrân şu bed-ter Sakızı

Hâtıra bintü'l-'ineble sürdüğüm demler gelir

Ağzına aldıkça nâz ile o duhter sakızı

Dün gece şöyle yapışdım dâmen-i dildâra kim

Sardı zann etdim bütün bâlîn ü pister sakızı

‘Anberiyye neş’esin bulmazsa gâhî rind olan

Çâresizlik hâlidir anberli ister sakızı

‘Âdet-i râmiş-gerândır revnak-ı âheng için

Tarh iderler târ-ı kânûn üstüne ter sakızı

Bir vücûdî çiğnemek Memdûh olmazsa bile

Kullanır meclisde seyret ba‘zı ebter sakızı

Memdûh (Yavuz, 2016: 419)

3.1.12.9. Yumurta

Kümes hayvanları tarafından yumurtlanan, beslenmede önemli bir yeri olan ve protein bakımından çok zengin (Ayverdi, 2011: 1366) bir besin olan yumurta, Osmanlı döneminde yemeklerde ve tatlılarda kullanılan veya doğrudan pişirilerek tüketilen mühim bir yiyecektir. Çorba, lapa, tarhana, kalye, patlıcan kavurması, pırasa, pide, yahni gibi daha birçok yemeğe konduğu bilinmektedir. Muhallebi, börek, çörek, kurabiye vb. tatlıların yapımında kullanıldığı da kaynaklarda geçmektedir (Işın, 2017: 421).

Cesârî’nin, lügaz türünde kaleme aldığı aşağıdaki manzumesinde okuyucuya buldurmak istediği cevap yumurtadır. Şaire göre yumurta nurlu bir kale olup içi altın (yumurtanın sarı kısmı) ve gümüş (yumurtanın ak kısmı) ile doludur. Sayısız müşterisi olan yumurta elma gibi elden ele gezmektedir. Ateşte pişirilince beyaz helva gibi yumuşak ve lezzetli olan yumurtadan Allah’ın izniyle can peyda olmakta, kümes hayvanları veya kanatlı hayvanlar zuhura gelmektedir:

Bir münevver kal‘a gördüm lü’lü’-i yektâ gibi

Sîm [ü] zer memlûdur anda dahme-i kübrâ gibi

Halk anı alır satarlar müşterîsi bî-‘aded

Gezdirirler dâ’imâ elden ele elma gibi

Nârı görse şiddetinden katre katre ter döker

Ol zamân olur dediler anı ak helvâ gibi

İzn-i Hakla kimisi hem femlenir hem demlenir

Her ne bulsa yir içre gâhî uçar ‘ankâ gibi

Ey Cesârî bu lugazdan kim vire şâfi haber

Mürdeler ihyâ ider bir nutk ile ‘Îsâ gibi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1124)

3.2. İÇECEKLER

3.2.1. Alkolsüz İçecekler

3.2.1.1. Ayran

Türkçe bir kelime olan ayran, süt veya yoğurdun yayıkta çalkalanarak yağı alındıktan sonra geriye kalan sulu kısım ya da yoğurdun sulandırılıp çalkalanması ile hazırlanan bir içecek (Türkçe Sözlük, 1998: 178) olarak tarif edilmektedir. Eski Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan ayrandan, tulum içinde bekletilerek “ayran rakısı” (Ögel, 1978: 29) adında bir çeşit içki yapıldığı da kaynaklarda zikredilmektedir. Osmanlı döneminde de gerek sıcak havalarda harareti yatıştırmak için gerekse yemeklerin yanında bol miktarda ayran tüketildiği bilinmektedir. Ayran, beslenme konusunda çok fazla alternatifte sahip olmayan taşralı/köylü ve işçi sınıfı için de ayrı bir ehemmiyete sahiptir.

Necâtî, iftar yapacağı sofrada ayranı değil şeker şerbetini tercih edeceğini şöyle dile getirmektedir:

Al şeker şerbetin koyma ayranı

Tîz gelsün sofraya kuzı biryânı

Her yerde artırır şöhreti şânı

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 181)

Refî‘, Sürûrî’nin şairliğini eleştirdiği aşağıdaki manzumesinde onun şiirlerini bir torbaya topladığını ve bunları seçerek/süzerek bir divan tertip etmek istediğini söyledikten sonra söz konusu şiirlerin torba yoğurduna benzediğini ve suyla birleşince ayran olacağını alaycı bir dille ifade ederken ayranın nasıl yapıldığına dair küçük bilgiler de vermektedir:

Sürûrî şi‘rini tobraya cem‘ etdiñ nice demdir

Süzüp tertîb-i dîvân etmege olduñ ise hayrân

Anı yaz pîş-i dîvân-hânede mecmû‘a-i bahre

Ki o torba yoğurdudur suyu görse olur ayran

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 421)

3.2.1.2. Badem Sütü

Bademin soyulup dövüldükten sonra astardan geçirilmesiyle elde edilen sıvıdır ki Osmanlı’da şekerle karıştırılıp şerbet yapılarak süt gibi içilmiştir (Işın, 2017: 39; Ayverdi, 2011: 102). Badem sübyesi olarak bilinen bu içeceğe bazen arpa suyu da katılmıştır. Sıcak içildiğinde badem sübyesi adını aldığı belirtilmiştir (Işın, 2017: 39).

Vâsıf, tecrit sanatı çerçevesinde kendisine seslenerek zamane insanların eleştirilerine kulak asmadan güzel sevip mey içmek gerektiğini söyledikten sonra badem sütü içmekle uğraşmamayı tavsiye etmektedir:

Geç ilişme ta‘n-ı ebnâ-yı zamâna Vâsıfâ

Tıfl-ı dilber sev mey iç kayd etme süd-i bâdemi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 370)

3.2.1.3. Çay

Çin kökenli bir bitki olan çay, bu bitkinin yapraklarının kurutulup haşlanmasıyla hazırlanan bir içecek türüdür. Osmanlı’nın son dönemlerine kadar çok fazla ön plana çıkmamış olan bu içeceğin 17. yüzyılda sarayda çeşitli baharatlar katılarak tüketildiği bilinmektedir. Avrupa kültürünün etkisiyle 18. yüzyıldan itibaren çaya ilgi artmış, devletin üst kademelerdeki yöneticileri tarafından yabancı misafirlere özel çay takımlarıyla çay ikramında bulunulmuştur. Yine 18. ve 19. yüzyıllarda çay şerbeti, yeşil çay çevirmesi ve

ay akidesi yapıldığı kaydedilmektedir. Rus etkisiyle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çay tüketiminde semaver kullanımının yaygınlaştığı görölmektedir (Işın, 2017: 78).

Vâsıf, şekersiz çay içmenin hoş olmayacağını söylediğı aşağıdaki beytinde hastalara -belki bir tür şerbet sayılan- şekerli çay verildiğini de ima etmektedir:

Bûse-i kand-ı lebin kılsam niyâz eyler ‘itâb

Haste-i hicrâna fikr it bu şekersiz çay ne güç

Vâsıf (Gürel, t.y.: 285)

3.2.1.4. Hoşaf

Farsça birleşik bir kelime olan *hoş-âbdan* dilimize geçmiş olan hoşaf, “bütün veya dilimler hâlindeki kuru meyvenin şekerli suyla kaynatılmasıyla yapılan” (Türkçe Sözlük, 1998: 1005) bir tür kompostodur. Osmanlı döneminde her çeşit taze ve kuru meyveden yapılmakla birlikte en fazla tercih edilen kuru üzüm hoşafı olmuştur. Dut kurusu, armut kurusu, vişne kurusu, elma kurusu, kayısı kurusu, badem, Şam fıstığı ve taze ceviz ile hoşaf yapıldığına da kaynaklarda rastlanılmaktadır. Tat vermek ve kokusunu güzelleştirmek adına misk, amber, gülsuyu veya iek suyu ilave edilmiştir. Zamanla kendine has bir tüketim şekli oluşturan hoşafın zenginler tarafından hususi hoşaf takımlarında yenilip içildiğı bilinmektedir (Işın, 2017: 156-157). 19. yüzyılda Osmanlı saraylarında hoşaf yapılan özel hoşafhaneler bulunması hoşafa verilen ehemmiyeti göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Refi‘, ramazaniyye türündeki kasidesinin Adanalı Sürûrî’yi tarif ve tenkit ettiğı aşağıdaki beytinde onun, sofranın etrafında dönerek hoşaf aradığını ancak hoşaf kâsesinin boş olduğunu görünce hayal kırıklığına uğradığını dile getirirken iftar sofralarında ve ziyafetlerde hoşafın yeri ve önemini de ortaya koymaktadır:

Şöyle devr etdi ki dîvân-ı simâtı anda

Gördi tâ kâse-i hoş-âba yazılmış temmet

Refi‘ (Alpaydın, 2007: 105)

Nûrî, zahidin hoşaf içmesine karşın kendisine şarap içmeyi telkin ederken şarap ile mukayese ettiğı hoşafı “bir kaşık su” şeklinde basit bir içecek olarak tavsif etmektedir:

Nûriyâ sâgarı çek hoş-âb içerken zâhid

Bir kaşık suda boğulsun ko o kâfir lık lık

Necâtî ise üzüm hoşafını ramazan ayına kavuşmanın göstergesi olarak değerlendirirken dostlar için verilecek davette bu hoşaf olmazsa iftar olmayacağını söylemektedir:

Cem‘ eyle ahbâba bir tuhfe ‘âlî

Döşe misâfire güzelce halı

Üzüm hoşâbı savmıñ visâli

Egerçi olmazsa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

3.2.1.5. Kahve

Köken itibarıyla Arapça bir kelime olan kahve, “sıcak iklimlerde yetişen kök boyasığillerden bir ağaç, bu ağacın meyve çekirdeği, bu çekirdeklerin kavrulup dövülmesiyle, çekilmesiyle elde edilen toz ve bu tozla hazırlanan içecek” (Türkçe Sözlük, 1998: 1159) şeklinde tarif edilmektedir. Kahve kelimesi ilk zamanlar şiiirde şarap²³ ve hatta şarabın aşağılayıcı sıfatlarından biri manasına gelecek şekilde kullanılmış; 14. yüzyılın sonlarına doğru kahve tanelerinden yapılan bir içecek manasını kazanmıştır (Arendonk, 1977/6: 95; Hattox, 1988: 16). Sözcüğün türetildiği Arapça *k-h-v/y* kökü, bir şeyi tiksindirici hâle getirme ya da bir şey için duyulan isteği azaltma fikrini ihtiva etmektedir. Şarabın, insanı yediği şeylerden soğutması ya da iştahını kesmesi özelliği ile kahvenin uykuyu giderme hassası arasında bağlantı kurularak yeni bulunan içeceğe bu sebeple kahve denmiş olabileceği ifade edilmektedir. İsimlendirmeye alakalı bir başka varsayım da kahvenin ilk ortaya çıktığı ya da tüketilmeye başlandığı yerlerden biri olarak düşünülen Etiyopya’nın bir bölgesi olan Kaffa’nın telaffuz bakımından kahve kelimesine yakın olması dolayısıyla kahve adının Kaffa’dan gelmiş olabileceğidir (Hattox, 1988: 16).

Kahve hakkındaki en eski bilgilere 16. yüzyılda Abdülkâdir el-Cezîrî tarafından Şehabeddin ibn Abdülgaḥḥâr’ın eserine dayanarak kaleme alınan *Umdetü’s-safve fî Hilli’l-kahve* adlı risalede rastlanılmaktadır. Bu içeceğin Yemen’de büyük bir ilgi gördüğüne dair rivayetler, yine 16. yüzyılın başlarında Kahire’ye ulaşmıştır. Orada, sufilerin gece yapılan dinî ayin ve ibadetlerde zihni uyanık ve bedeni zinde tutan kahvenin uyarıcı özelliğinden

²³ Mevlânâ’nın, kahve kelimesini şarap anlamıyla şiiirlerinde kullanmasından hareketle 13. yüzyılda Anadolu coğrafyasında da söz konusu kelimenin kullanımında olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda bk. Ayvazoğlu, 2019: 22-23.

istifade ederek daha uzun süre ayakta kalıp ibadet ettikleri rivayet edilmiştir (Arendonk, 1977/6: 95; Desmet-Grégoire, 2022: 14). Tüketimi gittikçe yaygınlaşan kahvenin ortaya çıkması ve kullanımı hakkındaki anlatı ve efsanelerin de aynı oranda artış gösterdiği anlaşılmaktadır. el-Cezîrî'nin kaydettiği bir söylentiye göre kahve, bir müddet istemeyerek Afrika sahillerinde kalan el-Zabhânî tarafından öğrenilerek Habeşistan'dan Aden'e götürülmüştür. Aynı yazarın aktardığı başka bir rivayete göre kahvenin Yemen'e ithali daha çok Şeyh Şâzilî olarak anılan Ali b. Ömer eş-Şâzilî²⁴ (öl. 656/1258) eliyle olmuştur (Arendonk, 1977/6: 95; Ayvazoğlu, 2019: 17; Hattox, 1988: 13-15). Kahvenin mucidi hususunda birçok farklı kişinin daha adı kaynaklarda geçmekle birlikte Osmanlı toplumunda Şeyh Şâzilî kahvecilerin piri olarak kabul edilmiştir.

Kahvenin tarihi ve kültürü üzerine en kapsamlı çalışmalardan birini yapan Ralph S. Hattox, merkezî İslam coğrafyasında kahve içmenin başlangıcı hakkında günümüze ulaşan hikâye ve efsanelerin tamamında genellikle iki hususun kabul gördüğünü söylemektedir. Bunlardan birincisinin, kahvenin tüketim geçmişinin hemen bütün anlatılarda Yemen'e kadar götürülmesi; ikincisinin ise hikâyelerin çoğunda ibadet açısından kahvenin kısa sürede önem kazanmasındaki temel faktörün sufi çevrelerinden bir kişi ya da kişilerce bulunduğu düşünülmesi olduğudur (1988: 11). Bu hususlar hem coğrafi hem de toplumsal olarak kahvenin yayılmaya başladığı çevreleri göstermesi bakımından önemlidir. Kahve ile ilgili anlatılarda vurgulanan bir diğer husus da bu içeceğin sağaltım amacına binaen ortaya çıkmış olabileceği düşüncesidir. Kısaca söylemek gerekirse eldeki verilerden hareketle kahve, ilk olarak sufi çevreler tarafından içilmeye başlanmış ve İslam dünyasına Yemen'den yayılmıştır. Bazı hastalıkların tedavisinde etkili olduğuna dair söylenenlerin ise kahve tüketimini meşrulaştırmak için sonradan üretilmiş hikâyeler olması muhtemeldir.

İslam dünyasında kahve tüketiminin 16. yüzyılda hızla yaygınlaştığı hemen bütün kaynakların üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Buna mukabil kahve hakkında bilinenlerin bilinmeyenlerden daha az olması dolayısıyla fayda ve zararlarının neler olduğu, dînen caiz olup olmadığı vb. pek çok mesele üzerinden kahve tüketimine karşı çıkanlar da olmuştur. Mekke'de 1511 yılında yaşanan yasaklama ve içenlerin ibret-i âlem için dövülme hadisesi kahve tarihinin ilk kayda değer muhalefet tepkisidir. Bu hadiseden sonra da kahveye karşı çeşitli bölgelerde benzer tepkilerle karşılaşmış; 1543 yılında Tophane Limanı'na yanaşan

²⁴ Ali b. Ömer eş-Şâzilî'nin kimliği hakkında muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bu konuda bk. Hattox, 1988: 15-19.

kahve yüklü gemilerin şeyhülislam fetvasıyla batırılması olayı (Ayvazoğlu, 2019: 15-16) muhalif görüşün kahveye karşı ilk yaptırımını olarak kayıtlara geçmiştir.

Yemen ve Mısır bölgesinin 16. yüzyıl başlarında Osmanlı hâkimiyetine girmesi ile kahve de Osmanlı toplum hayatına doğrudan bir giriş yapmıştır. Meşruiyetini tasavvuftan alan kahve, Osmanlı topraklarında da tarikat mensuplarınca himaye edilmiştir (Ayvazoğlu, 2019: 25). Mevlevî, Halvetî, Bektaşî, Kalenderî gibi zümrelerin önemli bir unsuru hâline gelen kahve (Ayvazoğlu, 2019: 23-26; Saraçgil, 2022: 28), karşılaştığı tepkilere rağmen Osmanlı'da da kısa sürede yaygınlaşarak kendi müesseseleri olan kahvehanelerin kurulmasını sağlamıştır.

Osmanlı döneminde kahve tüketimi ya da sunumu daima bir teşrifat dâhilinde gerçekleştirilmiş; zengin evlerinde değerli kahve fincanları, zarflar, tepsiler ve ibrikler kullanılmıştır. Tüketilmeye başlandığı zamandan itibaren kahve etrafında çeşitli gelenek, âdet ve ritüeller oluşmuş; sadece kahvehanelerde değil sokaklarda seyyar satıcılar tarafından da ticareti yapılmıştır. Toplum yaşantısındaki yerini iyice sağlamlaştırdıktan sonra dostluk ve misafirperverlik göstergesi hâline gelerek her fırsatta tüketilmesi nedeniyle dönem dönem piyasada kahve bulma konusunda sıkıntı da çekilmiştir. Böyle zamanlarda fırsatçılar ortaya çıkarak karaborsa tezgâhlarda nohut ve arpa mahlûtu kattıkları kahveleri yüksek fiyatlarla halka ve bilhassa tiryakilere satmışlardır. Avrupa ülkelerinin 18. yüzyılın ilk yarısında sömürgelerinde yetiştirdikleri Frenk kahvesinin 19. yüzyılın başlarında Osmanlı topraklarına gelip hızla yaygınlık kazanması da kahve tedarikinde yaşanan sıkıntıların bir sonucudur. Zamanla makbul ve meşhur olan Yemen kahvesinden daha çok tüketilmeye başlanan bu kahvenin en önemli özelliği diğerinden ucuz olmasıdır. Lezzet olarak hiçbir zaman Yemen kahvesinin yerini alamamıştır.

Toplum hayatında ve hafızasında böylesine önemli bir yer edinmiş olan kahvenin edebî metinlerde kendine yer bulması ile hayatın bir parçası hâline gelmesi birbirine koşturur. 16. yüzyıldan günümüze değin her tür ve formdan edebî eserde bir şekilde yer almış, bazen metinlerde bahis konusu edilirken bazen sadece kendisini konu edinen şiir, hikâye ve deneme gibi kalem mahsullerinin tek mevzusu olmuştur. 19. yüzyıl şairlerinin şiirlerini topladıkları divanlarında da gerek beyit gerekse müstakil bir şiir olarak kahveden bahsedildiği görülmektedir.

Vâsıf, kaleme aldığı beş beyitlik gazelini kim tahmis ederse ona kahve ısmarlayacağını söylemektedir. Ödülün kahve olması, kahvenin kıymetini göstermesi

bakımından önemlidir. Beyitteki bir diğer husus kahve kelimesi ile kavrulmuş ve çekilmiş kahve anlamına gelen tahmis kelimesinin aynı beyit içinde verilerek ödülün bir diğer hususiyetine yani ısmarlanacak kahvenin kavrulmuş ve çekilmiş kahveden yapılmış olacağına vurgu yapılmaktadır:

Caba bir kahve-i tahsîn aña benden Vâsıf

Kim uyup keyfe bu beş beytim iderse tahmis

Vâsıf (Gürel, t.y.: 315)

Zîver, Sultan II. Mahmud övgüsünde yazdığı kasidesinin aşağıdaki beytinde kavrulmuş ve çekilmiş kahvenin yüzü beyazlaştırdığı düşüncesini dile getirmektedir:

Yüzümi kahve-i tahmîs ağardırsa n'ola

İtdiñ o emr ile bu bende-i fermânı çerâğ

Zîver (Arslan, 2009: 94)

Cesârî, yapılan fasıldan sonra sevgilisi ile karşılıklı kahve ısmarlamak istediğini söylerken bu direktifin kahveciye sevgilisi tarafından verilmesi ricasında bulunmaktadır:

Söyle lutf it faslıñ itmâmında her dem kahveci

Kahveyi virsin caba senden baña benden saña

Cesârî (Akkuş, 2010: 368)

Aynî, kahvecibaşının verdiği kahvenin kahve değil siyah su olduğundan şikâyet ederek fincana da fincanın içine konduğu madeni kaba da yuh çekip muhatabına olan kızgınlığını bu şekilde aşıkâr etmektedir. Beyitte kahve pişirmenin maharet istediği, müşteriye verilen kahvenin tadı ve kıvamının ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır:

Verdiği kahve değil bir kara sudur billâh

Kahvecibaşımıñ zarfına mazrûfına yuf

Aynî (Arslan, 2004: 159)

Kâmî, baştan sona kahve ile ilgili hususiyetleri söz konusu ettiği 14 beyitten müteşekkil kahve redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinde kahvenin Şeyh Şâzelî tarafından bulunduğunu ve onun değiştirip dönüştüren nazarı sayesinde böylesine şöhret ve şerefe sahip olduğunu, hakkında şehveti azalttığı yönündeki söylentilerin doğru olmayıp aksine kuvveti arttırdığını dile getirmektedir. İlaveten padişah meclislerine layık bir içecek olarak

sabah akşam devletliler tarafından sevilerek tüketildiğini, uykuyu giderip hazmı kolaylaştırdığını, ziyafetlerin şahı olduğunu ve binbir çeşit yiyecek ortaya konsa da ehli için kahve olmayınca güzel bir ziyafet olmayacağını söylemektedir:

...

Bu şerâfetle letâfet aña leb-sîr derler
Hazret-i Şâzelîye olmada nisbet kahve

Kîmyâ-yı nazara uğramasaydı böyle
Bulamazdı bu cihân içre şerâfet kahve²⁵

...

Gerçi hakkında anıñ kâtı‘-ı şehve meşhûr
Hâlbuki tab‘a virir kesret-i kuvvet kahve

...

Meclis-i şehlere şâyeste bulundu cânâ
Nûş ider subh u mesâ sâhib-i devlet kahve

...

H‘âbdan dîde açıp hazm-ı ta‘amdur el-hak
Dinse şâyeste eger şâh-ı ziyâfet kahve

...

Kılsan envâ‘-ı ni‘am hüsn-i ziyâfet olmaz
İçmese Kâmî eger ehl-i tabî‘at kahve

Kâmî (Arslan, 2018: 272-273)

Aynî, sevgilinin kendisine saf şarap diye hile yaparak şekerli kahve verdiğini söylerken kahve kelimesinin eskiden şarap anlamında kullanıldığına da göndermede bulunmaktadır. Beyitten şekerli kahvenin, kahve sevenler için tercih edilmediği de anlaşılmaktadır:

²⁵ Gelibolulu Mustafa Âlî de *Mevâ‘idü’n-nefâ‘is fî Kavâ‘idi’l-mecâlis* adlı eserinin kahvehanelerden bahsettiği bölümünde kahvenin, gönüllerin sevgilisi bir içecek hâline gelmesini Şeyh Şâzelî gibi Allah dostu birinin uğurlu nazarına uğraması sebebine bağlamaktadır (Gökyay, 1978: 180-181).

...

Hele ben keyf sâhibi iderim tercîh-i cihân

Beñzer her katresi bûs-ı leb-i nâziktere kahve

...

Hilmî (Kesik vd., 2018: 54)

Vâsıf, Yemen’den yeteri kadar gelmemesi sebebiyle çekilen kahve sıkıntısının insanları birbirine düşürme noktasına geldiğini söylemektedir:

Rindâna böyle göz mi karardırđı ehl-i keyf

Her yıl geleydi kahve Yemenden ziyadece

Vâsıf (Gürel, t.y.: 353)

Zîver, padişahın kahvaltıda yemekten sonra şekerli kahve içtiğini; yine padişahın içeceği kahvenin fincanı ısıtacak kadar sıcak olması gerektiğini; kokulandırılmış kahvenin fincan fincan içilecek kadar lezzetli olduğunu dile getirmektedir:

Kahvealtı meylin etdikçe şeh-i şevket-nizâm

Sükkerîn kahveyle bu fîncân tola ba‘de’t-ta‘âm

Zîver (Arslan, 2009: 880)

Kahveniñ sıcağı geçse n’ola fîncâna yine

Girdi bak pençe-i mihr-i yed-i hâkâna yine

Zîver (Arslan, 2009: 880)

‘Anber-i hâl-i lebi kıldı mümessek tab‘ım

İçse ol şevk ile kahve n’ola fincan fincan

Zîver (Arslan, 2009: 888)

Cesârî, kahve hakkında kaleme aldığı gazelinin şu beyitlerinde herkesin kahve üretmeye başladığını, hekimler tarafından tıbben de faydalı bulunduğunu; insanın gönlüne girmek isteyen hüner sahibi kahvecinin ona kahve ısmarlaması gerektiğini ifade etmektedir:

Kahve îcâdına râğbet eyledi hep hâs u ‘âm

Añlayan keyfiyyet esrârına dediler belî

Nef' var kavl-i hakîm 'indinde de makbûldür

Anî için nûş iderler kahveyi ve'l-hâsılı

...

Halka âsâr-ı muhabbet gösterür lafz-ı caba

Âdemiñ göñline girer kahveciniñ kâmili

Cesârî (Akkuş, 2010: 1123)

Baştan sona kahve ile tütün içmenin verdiği haz ve lezzetten bahsettiği “kahve duhân” redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinde Cesârî, keyif ehlinin kahve ve tütünü birlikte içerek keyiflerini tazelediğini, kahve ve tütünü beraber içebilmenin masraflı olduğunu, gönül ehli için sarhoşluk veren şaraptan ziyade kahve ve tütünün itibarlı olduğunu şu şekilde anlatmaktadır:

Ehl-i keyfiñ keyfini hoş tâzeler kahve duhân

Anî için nûş iderler ser-be-ser kahve duhân

...

Lûle-i dilber çubukda olmalıdır pek zarîf

Masraf için istiyor çok sîm [ü] zer kahve duhân

...

N'itmeli şürb [ü] şarâbı âdemi ser-mest ider

Ehl-i dil yanında oldu mu'teber kahve duhân

Cesârî (Akkuş, 2010: 1337)

Kahve redifli bir gazeli de bulunan Eşref, bahariyye türünde kaleme aldığı tercî-bendinin aşağıdaki bendinde Ramazan ayının sona ermesiyle birlikte artık eğlence faaliyetlerine başlamak gerektiğinden, ilkbaharın gelişiyle bağa gidip sazlı sözlü eğlenceler tertip etme isteğinden bahsederken kahveyi anmayı da unutmamıştır:

Güzerân eyledi ez-cümle mübârek Ramazân

Va'de-i zevke dahi şimdi ne mâni' ne zamân

İşte bu gün de geçip gelmeden evvel yaz amân

‘Avk u te’hîr ederek keyfe keder virme hemân
Senden ümmîd fakat bir kez irâde fermân
Yohsa her hıdmete huddâm heme ân beste-miyân
Ney ü mey sâz u söz âmâde gerek nağme-künân
İder îcâb bulunsun da biraz kahve duhân
‘Aklîñı başıña al sâkî sakın gelme yayan
Sözüme ister inanma n’ideyim ister inan
Nev-bahâr oldu buyur sâha-i bâğa gidelim
Gidelim def’-i gam u zevk ü temâşâ edelim

Eşref (Elmacı, 2016: 331)

Eşref, “öksürük” redifli manzumesinin aşağıdaki bendinde ise sesi kısılan bir dostunun sesinin tekrar açılmasında burçak kahvesinin etkili olduğunu söyleyerek bu faydalı bilgiyi herkesle paylaşma niyetindedir. Görüldüğü gibi burçak kahvesinin öksürük marazına iyi geldiği malumatı tecrübe edilmiş tıbbi bir bilgi olarak okuyucuya veya muhatabına sunulmaktadır:

Dün işitdim kim güşâd olmuş bir ahbâbîñ sesi
Ben de âgâh eylerim işte bugünden herkesi
Gâlibâ zannım müfîd olmuş ki burçak kahvesi
Olmuyormuş zâtîñizdan çokça sâdır öksürük

Eşref (Elmacı, 2016: 341)

3.2.1.6. Şerbet

3.2.1.6.1. Amberli Şerbet

İçine amber konularak yapılan bir şerbet türüdür. Osmanlı sarayında ve zengin çevrelerde amberin, güzel kokusu ve tıbbi faydaları nedeniyle şerbet, şekerleme, lokum, macun, kahve ve çaya katılarak sıkça tüketildiği kaydedilmektedir (Işın, 2017: 26). Bu şerbetin amber çiçeği adı verilen ve mimoza ağacının güzel kokulu çiçeği olan bitkiden yapıldığı da bilinmektedir.

Zîver, sevgilinin dudağı ile benini amberli şerbete benzetirken amberin şerbete verdiği kırmızı renge de işaret etmektedir:

O la‘l-i nâbını ‘anberli şerbet etmiş hâl

Bu zevki meşrebe hâl-i visâl ider işrâb

Zîver (Arslan, 2009: 178)

3.2.1.6.2. Bal Şerbeti

Balın sulandırılarak içecek hâline getirilmesiyle hazırlanan ve özellikle yaz aylarında kar veya buz ile soğutularak içilen bir şerbet türüdür. Yapımı kolay olduğu için çokça tüketilen bir şerbet olduğu söylenebilir.

Aynî, şiirinin güzelliği ile bal şerbeti arasında lezzet yönünden benzerlik olduğundan bahsettiği beytinde aynı zamanda bal şerbetinin sevilen bir içecek olduğuna da işaret etmektedir:

Lezzet-efşân ol kadar kim nazm-ı şîrînîm benim

Şerbet-i şehd-âbe ağzında lu‘âb-ı âfitâb

Aynî (Arslan, 2004: 87)

3.2.1.6.3. Gül Şerbeti

Osmanlı mutfağında gül; reçel, şerbet, çevirme, gülsuyu ve gül yağı gibi birçok ürünün yapımında başat unsur olarak kullanılmıştır. Gül şerbeti, bazen doğrudan gül yaprakları ile yapılırken bazen de gülsuyu ile yapılmıştır.

İzzet Molla, Topkapı Sarayı’nın soğuk suyu vasfında kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde söz konusu suyun içine konulan bir parça kor ateşin taze gül şerbeti gibi buz tutacağını dile getirirken gül şerbetinin soğuk içilmesi gerektiğine imada bulunmaktadır:

Misâl-i şerbet-i gül-ter olurdu yah-beste

Konulsa cevfine bir pâre kırmızı ahker

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 126)

İzzet Molla, sevgilinin dudaklarını gül şerbetine ve benini de amber tanesine benzeterek gül şerbeti içine atılan amberin daha güzel olacağını ifade etmektedir:

La‘lîñ hayâli keyf virir fikr-i hâlîñe

Gül şerbetiyle neş’elenir habb-ı ‘anberîn

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 562)

Vâsıf, “*Târîh Berây-ı Vürûd-ı Sâl-i Cedîd*” başlıklı Sultan II. Mahmud’un yeni yılını tebrik etmek için kaleme aldığı kasidesinin tegazzül bölümünde yer alan aşağıdaki beytinde sevdiğinin/memduhunun dudağını; lezzeti saf şeker kadar tatlı, kokusu güzel, rengi hoş amberli gül şerbetine teşbih etmektedir. Sevgilinin/memduhun dudağı ile şerbet arasında renk, koku ve lezzet yönünden kurulan bu benzerlik ilişkisi aynı zamanda amberli gül şerbetinin aynı hususlar bağlamında rağbet gören bir içecek olduğuna da zımnen işaret etmektedir:

Lezzeti kand-ı musaffâ bûyî hoş rengi latîf

‘Anberîn gül şerbeti gûyâ lebiñ bu hâl ile

Vâsıf (Gürel, t.y.: 252)

3.2.1.6.4. Hummâs Şerbeti

Ağaç kavunu, hummâz limonu ekşisi veya kuzukulağı ile hazırlanan bir şerbet türüdür. Sarayda yapılan hummâs şerbetine misk, amber ve şeker de katılmıştır. Güzel kokması için çeşitli kokuların ilave edildiği de bilinmektedir (Işın, 2017: 158).

Hâmid, bir rind için meyhanede içeceği bir yudum şarabın padişah meclisinde içeceği hummâs şerbetinin tadından daha lezzetli olduğunu dile getirirken mezkûr şerbetin ekâbir meclislerinde konuklara ikram edildiğinden de bahsetmektedir:

Yek kadeh mül rinde nûş etmek hele meyhânede

Bezm-i şehde sükker-i hummâs-ı şerbetden lezîz

Hamîd (Yavuz, 2019: 291)

Vâsıf ise sevgilinin dudağının tatlı öpücüğüne kanamayacağını çünkü aşkın, kendisini hummâs şerbetine alıştırdığını ifade ederken söz konusu şerbetin hafif ekşimsi bir tadı olduğunu da ima yoluyla akla getirmektedir:

Kanamam bûse-i kand-i dehen-i dildâra

‘Aşk bu şerbet-i hummâsa dadandırdı beni

Vâsıf (Gürel, t.y.: 372)

Hazinedar Cevrî Usta tarafından H 1225/M 1810 yılında inşa ettirilen çeşme için kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde de Vâsıf, çeşmenin içene şifa veren suyunun tatlılık bakımından hummâs şerbetine benzediğini dile getirirken kendisine

benzetilen olarak bir kıymet arz etmesi bakımından düşünüldüğünde mezkûr şerbetin halk nezdinde beğenilen bir içecek olduğuna da vurgu yapmaktadır:

Bu mâ’-i zemzemi nûş edene şifâlar ola

Misâl-i şerbet-i hummâsdır halâvetle

Vâsıf (Gürel, t.y.: 599)

3.2.1.6.5. Limon Şerbeti

Osmanlı mutfağında daha çok çorbası, turşusu, çevirmesi, reçeli ve şerbeti yapılan limon, ekşilik vermesi için yemeklere de katılmıştır. Limon, şeker ve su ile hazırlanan limon şerbeti, hem limonla hem de limon suyuyla yapılmıştır. İstanbul şerbetçilerinin 19. yüzyılda limon suyunu toprak kapta üçte biri kalıncaya kadar kaynatıp kalan öz suyu şerbet yapımında kullandıkları (Işın, 2017: 245) kaynaklarda zikredilmektedir.

Sevgilinin vuslatını limon şerbetine benzeten şairlerin ona kavuşma zevkini ekşittiklerini dile getiren Zîver, limon şerbetinin ekşiliğine vurgu yapmaktadır:

Teşbîh ederek şerbet-i lîmûna visâliñ

Bu vasf ile zevki şu‘arâ ekşideyazdı

Zîver (Arslan, 2009: 360)

3.2.1.6.6. Sirkeli Şerbet

Bala sirke karıştırılmak suretiyle yapılan ekşi bir şerbet olan sirkeli şerbet, Osmanlı’da çok meşhur ve yaz aylarında sevilerek tüketilen bir içecektir (Mehmed Kâmil, 2015: 138). İstanbul’da, 18. yüzyılda imbikten geçirilen sirkeye şeker katılarak hazırlanmıştır (Işın, 2017: 346).

Zîver, muamma türünde kaleme aldığı aşağıdaki beytinde mecliste kendisi için yapılacak sirkeli şerbetin kalbine türlü türlü ferahlıklar vereceğini söylemektedir:

Sirkeli şerbet benim-çün yapılırsa bezmde

Dûstum zâhir olur kalbimde envâ’-ı ferah

Zîver (Arslan, 2009: 898)

3.2.1.6.7. Şeker Şerbeti

Şeker kamışının öğütülmesi suretiyle elde edilen ham şeker şurubudur (Işın, 2017: 364). Osmanlı’da hacdan dönen hacılar tarafından hanelerinde kendilerini ziyarete gelenlere, doğumdan sonra gelen misafirlere ve çeşitli amaçlarla verilen ziyafetlerde

konuklara yapılan ikramlar arasında şeker şerbeti de yer almaktadır. Fatih Sultan Mehmed'in oğulları Bayezid ve Sultan Mustafa'nın 1457 yılındaki sünnet düğünlerinde gülsuyu, amber ve misk ile yapılan şeker şerbetinden (Kut, 2021c: 223) ikram edildiği bilinmektedir.

Hilmî, sevgilinin dudağındaki tadın şeker şerbetinde bile bulunmadığını söylemektedir. Şairin, sevgilinin dudağının tadı ile şeker şerbetini kıyaslaması söz konusu şerbetin beğenilen bir içecek olduğunu düşündürmektedir:

Leb-i la'l-i şekerîniñ gibi lezzet vermez

İçse de su yerine şerbet-i sükker sünbül

Hilmî (Kesik vd., 2018: 50)

Aynî, saf şaraba şeker şerbeti katıp içtiğini ancak yine de sâkînin dudağı ile aynı lezzeti alamadığını dile getirmektedir. Beyit, şaraba şerbet katıp içildiğiyle alakalı malumat vermesi bakımından önem arz etmektedir:

Hem-çâşni-i bûs-ı lebiñ olmadı sâkî

Katdım mey-i nâb içre şeker şerbeti mahsûs

Aynî (Arslan, 2004: 151)

Başka bir beytinde Aynî, sevgilinin dudağını öperken saçlarını koklamayı şeker şerbetine amber katıp içmek şeklinde tasavvur etmektedir:

La'lin öpdüm o bütün şemm ederek kâkülîni

Biz şeker şerbetine 'anber-i sârâ katdık

Aynî (Arslan, 2004: 164)

3.2.1.7. Şıra

Şıra, Farsça *şîre* kelimesinden dilimize geçmiş olup genellikle üzüm olmak üzere çeşitli meyvelerden çıkarılan su veya üzüm suyunun hafif ekşitilmesiyle yapılan bir içecek (Ayverdi, 2011: 1170; Işın, 2017: 366) olarak tarif edilebilir. Üzüm şırasından pekmez, şıralı reçel, murabba ve tatlı sucuk yapımında faydalanılmıştır.

Mâhir, bitmek bilmeyen gamın gönül mengenesinde daha ne kadar sıkılacağını; düşünce şırasını sıkmanın ise mümkün olmadığını söylerken şıra yaparken üzümün mengene yardımıyla sıkıldığını da dile getirmektedir:

Niçe bir mengene-i dilde gam-ı dūr-â-dūr

Ne revâ şîre-i endîşeyi etmek ta'sîr

Mâhir (Batğl, 2017: 55)

Gökyüzünün, üzüm salkımına benzeyen Ülker takımyıldızını bin kere sıkıldığını söyleyen İzzet Molla, kendi kadehine/kısmetine bir damla şıra düşmediğinden yakınmaktadır:

Biñ kerre sıkıdı hûşe-i Pervîni âsumân

Düşmez benim piyâleme bir katre şîresi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 651)

3.2.1.8. Turunç Sıkması

Turunçgiller familyasından, güzel kokulu beyaz çiçekler açan ağacın buruk lezzetli, portakala benzer, sarı turuncu renkli meyvesi olan turunç (Ayverdi, 2011: 1271), Osmanlı'da daha çok reçel ve şerbet yapımında faydalanılmıştır. Ayrıca turunç suyu ve ekşisi yanında kalye ve tavuk çorbasında da kullanılmıştır.

Ay kâsesine güneş turuncunu sıkın feleğin sıkma işlemini yaparken sıkılan meyvenin sıçraması nedeniyle atlasında yer yer turunç izleri kaldığını söyleyen Memdûh (Fâ'ik), atlas kelimesini hem gökyüzü hem de atlas kumaş anlamına gelecek şekilde kullanmaktadır. Beyitte sıkması yapılan turunçtan çıkan suyun etrafa sıçraması ile güneşin batarken gökyüzüne yansıyan ışınlarının ortaya çıkardığı sahne beraber tasvir edilmiştir:

Kâse-i mâha turunc-ı mihri sıkmış dest-i çarh

Atlasında lîk yer yer katreler kalmış nişân

Memdûh (Yavuz, 2016: 113)

3.2.1.9. Vişnâb (Vişne Şurubu)

Bulgarca *vişna* ve Farsça *âb* kelimelerinin birleşmesiyle oluşan vişn-âb, bir tür vişne şerbeti olup Balkanlarda hafif alkollüsü de yapılmıştır. Melce'ü't-tabbâhîn'de iki çeşit vişne şurubu tarifine yer verilmiştir (Mehmed Kâmil, 2015: 137).

Vâsıf, sevgilinin dudağını vişnaba benzettikten sonra onu içen kişiyi sarhoş edip etmeyeceğini sorarken bu içeceğin hem alkollü hem de alkolsüz olarak üretiminin yapıldığına da değinmektedir:

Kim nûş iderse câm-ı leb-i yârı dem çeker

Serh  ş ider mi   demi vi  n-  b ne dirsi  niz

V  s  f (Gürel, t.y.: 313)

R    id ise sevgilinin vi  naba benzeyen duda  ğını istedi  ğini, şarap istemedi  ğini söyleyerek acı şarap yerine ondan daha tatlı olan vi  nab   tercih etmektedir:

Dil b  s-ı la‘l-i dilberi ister mey istemez

Vi  n-  b i  er o tatlıca acı şey istemez

R    id (  etin, 2006: 213)

Başka bir beytinde R    id, elindeki vi  nap k  sesini gören riyak  r kimsenin kendisinin şarap i  ti  ğini zannetmesine kızmaktadır. Beyitte   arap ile vi  nabın renk bakımından birbirinden ayırt edilemez olması söz konusu edilmektedir:

Behey s  l  s elimde k  se-i vi  n-  b   gördükde

An  n ol sürh renginden beni mey-n     m   zann etdi  n

R    id (  etin, 2006: 238)

3.2.2. Alkollü İçecekler

3.2.2.1. Arpa Suyu (Bira)

  erbet  i otu ve arpanın mayalandırılması sonucu elde edilen az alkollü hafif bir içki çeşidi olan bira (Ayverdi, 2011: 153), Osmanlı döneminde az tüketilen alkollü içeceklerden biridir. Evliya   elebi’nin belirtti  ğine göre 17. yüzyılda İstanbul’da arpa suyu satan     d  kk  n bulunmaktadır (Yerasimos, 2019: 221). Önceleri Avrupa’dan ithal edilen bira 1862 yılından itibaren yurtiçinde de imal edilmeye ba  lanmı  tır. İstanbul’da birahanelerin a  ılması da 19. yüzyılda olmuş; bu asırda satılan biranın siyah renkli olanına “siyah arpa suyu”, beyaz renkli olanına da “beyaz arpa suyu” adı verilmiştir (Işın, 2017: 57). D’ohsson’un, 18. yüzyılda Müslüman Türklerin birayı tanımadı  ğını söylemesinden hareketle bu içkinin 19. yüzyılda rağbet bulduğunu söylemek mümkündür (t.y., 50).

  zzet Molla, aşağıdaki beytinde şaraba bira katılarak i  ildi  ğinden bahsederken aynı zamanda alkollü içkilerin etkisini arttırmak için birbirine karıştırılarak tüketilme   detine de işaret etmektedir:

Uzun kulakdan işitdim ki s  f  -i har-g    

  u arpa suyunı tavşan kanı   ar  ba katar

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 745)

Memdûh (Fâ'ik), şarabın değerini inkâr etmediğini ancak arpa suyu (bira) içmeyen kaba sofunun eşek gibi olduğunu söylemektedir:

İnkâr idemem hürmet-i sahbâyı ben ammâ

İçmezse eger arpa suyun zâhid eşekdir

Memdûh (Yavuz, 2016: 316)

3.2.2.2. Boza

“Arpa, darı, mısır, buğday vb. tahılların hamurunun ekşitilmesiyle yapılan koyuca, tatlı veya mayhoş içecek” (Türkçe Sözlük, 1998: 340) olarak tarif edilen bozanın Farsça *bûze* kelimesinden dilimize geçtiği düşünülmektedir. Osmanlı’da alkollü olmayan bozaya “tatlı boza” denilmiş, Arnavutlar tarafından “mırmırık” adı verilen alkollü bir boza çeşidi de üretilmiştir (Işın, 2017: 59). Ahmet Talat Onay, pirinç ve ekmek içinden yapıp içine şeker karıştırılan bozanın sarhoş edeceğini söylemektedir (2013: 94).

İzzet Molla, bozanın verdiği sarhoşlukla isyan bayrağını çeken asilerin kendilerini yiğit zannettiklerini dile getirirken bozanın sarhoş eden çeşidinden bahsetmektedir:

Boza keyfiyle edip ref'-i livâ-yı 'isyân

Kendini merd-i cigerdâr kıyâs etdi meger

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 127)

3.2.2.3. Punç

Limon, çay, şeker, tarçın karışımı, üzerine konyak veya rom konularak yapılan bir ısıtıcı ve alkollü bir içki (Ayverdi, 2011: 1006; Şemseddin Sami, 2010: 364) türüdür. Hindistan’da beş maddenin karışımından elde edilen içkinin ve Farsça beş anlamında olan penç adıyla bilinen puncun, Avrupalılar tarafından kendi kültürlerine göre uyarlanması sonucu ortaya çıktığı düşünülmektedir. İstanbul’da 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren punç satan dükkânlar açıldığı bilinmektedir. Bu yüzyılda yabancılara verilen ziyafetlerde ikram edilen içecekler arasında punç da yer almaktadır (Işın, 2017: 319).

Vasfî, içinde bulunduğu perişan hâli atlatabilmek için şarap ve punç içmemenin mümkün olmadığını söylemektedir:

İçmemek mümkün mi Vasfî elde mey pûnc u şarâb

Ben helâk oldum helâkim kendi kendimden helâ

3.2.2.4. Rakı ('Arak)

Arapça *'arakî* kelimesinden dilimize geçen rakı, “üzüm, incir, erik vb. meyvelerin alkolle mayalanarak damıtılmasıyla elde edilen” (Türkçe Sözlük, 1998: 1843) bir içki türüdür. Aslansütü veya imamsuyu olarak da bilinen rakının, Osmanlı döneminde genellikle üzüm ve kuru incirden yapıldığı bilinmektedir. Kimi zaman şıra için sıkılan üzümlerin posasından yapılmıştır. Bir kez imbikten çekilen rakıya “kaba rakı” ya da “soma” adı verilirken asıl rakı anason ve sakız gibi kokulandırıcı maddelerle birlikte ikinci kez imbikten çekildikten sonra elde edilmiştir. İhlamur, tarçın, anason, karanfil, dut, elma, erik, armut, kayısı vb. pek çok bitki ve meyveden rakı imal edilmiştir. Anason ve sakız ile aromalandırılan rakılar, en makbul olanlardır (Işın, 2017: 321). Anasonlu rakıya mastikâ, sakızlı rakıya dûziko denmiştir (Onay, 2013: 59). Ayrıca Osmanlı toplumunda kayık düzü, Namyas düzü, Hamursuz rakısı, Omurca, Mihyoti (Alus, 2021: 379-380) tesmiye edilen rakı çeşitleri de maruf ve meşhurdur.

İzzet Molla, şarap varken rakıyı tercih etmenin mantıklı bir davranış olmayacağını söylemektedir:

Patlamaz gamdan o çatlarsa 'arakdan bârî

Bâdeden 'aklı olan ölse de eyler mi ferâğ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 492)

Başka bir beytinde İzzet Molla, rakının beyaz rengini sevgilinin yüzünden şarabın kızılığını da dudağından aldığını ifade etmektedir:

Rûyuñ safâsıdır 'arakı eyleyen sefid

La'liñ hicâbıdır sebab-i humret-i şarâb

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 357)

Zîver ise papazkarasının (şarabın) yaradılış sayfasında kara yazı olduğunu ve rakı kâğıdının artık akyazılı²⁷ ünvanını alması gerektiğini dile getirirken şarap ve rakının kırmızı ve beyaz renklerini söz konusu etmektedir. Beyitte hem papazkarası ve akyazı

²⁷ Akyazılı tabiri, Bektaşî zümrelerce hem bir Bektaşî büyüğünü hem de kendi aralarında rakıya verdikleri ismi karşılamaktadır. Muhabbet meclislerinde rakı içtikleri bilinen Bektaşîler, Bektaşî olmayan kimseler yanında konuşurken rakı içtiklerini belirtmek için “Akyazılı görmek” deyimini kullanmışlardır (Gölpınarlı, 1977: 17).

üzümlerinin renkleri hem de üzüm isimlerindeki kara ve ak kelimeleriyle şarap ve rakı arasında renk bakımından ilgi kurulmaktadır:

Safha-i tab‘a Papaskarasıdır nakş-ı sevâd

Bulsun Akyazılı ‘unvânını kırtâs-ı ‘arak

Zîver (Arslan, 2009: 261)

Aynî de içki meclisinde rakı ve şarap içildiğinden bahsettikten sonra sarhoşluğun tesiriyle sevgilinin bazen nur gibi beyaz bazen de ateş gibi kırmızı renge gireceğini söylerken nur-rakı ve nar-şarap arasında renk yönünden ilgi kurmaktadır:

Bezm-i ‘işretde ‘arak nûş eyleyip gâhî şarâb

Tâbiş-i neşveyle nûr u nâr olur sandım seni

Aynî (Arslan, 2004: 218)

Nevres, rakı içenlerin gözlerinde beliren kızarıklığa mecliste sevgili olmadan içilen rakının onun hasretiyle kan olup göz imbiğinden damıtılacağı şeklinde işaret etmektedir:

Eylesem nûş-ı ‘arak meclisde sensiz hasretiñ

Kan edip inbik-i dîdemden anı taktîr ider

Nevres (Kaya, 2020: 205)

3.2.2.4.1. Cin Rakısı

Arpa, buğday ve yulaf gibi tahılların damıtılmasıyla elde edilen bir içki çeşidi olan cin rakısı, ardıç vb. bitkilerle kokulandırıldığı için ardıç rakısı olarak da bilinmektedir (Ayverdi, 2011: 200; Işın, 2017: 29).

Zîver, çemen meclisindeki peri gibi güzelin gül rakısının oluşundan cin rakısı akıtan sâkîye çarpıldığını ifade etmektedir. Beyitte gül ile aromalan verilmiş cin rakısını içen güzelin söz konusu rakının sertliğinden müteessir oluşu “çarpılma” olarak dile getirilmiştir. Dolayısıyla cin rakısının sert bir içecek olduğu da anlaşılmaktadır:

Bezm-i çemende sâkîye çarpıldı bir perî

Cin rakısın akıdalı mîzâb-ı gül-‘arak

Zîver (Arslan, 2009: 264)

3.2.2.4.2. Gül Rakısı

Osmanlı döneminde üretilen rakılar genellikle turunc, menekşe, gül, limon gibi güzel kokulu çiçeklerle aromalandırılmıştır. Gül ile tatlandırılmış bir rakı çeşidi olan gül-‘arak veya gül rakısı da bu türden bir alkollü içkidir.

İzzet Molla, sakiden meze olarak elma getirmesini çünkü yakıcı gül rakısının sade içilemeyeceğini söylemektedir:

Sâkiyâ sîb-i ruhuñdan meze kıl âmâde

Âteşin gül-‘arak-ı la‘liñ içilmez sâde

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 611)

Aynî ise gül rakısının etkili bir içki olduğundan ve içeni kolayca sarhoş edeceğinden bahsetmektedir:

Çemende bülbül ü nergis ‘aceb mi mest olsa

Pür oldı gül-‘arak-ı jâleden sebû-yı bahâr

Aynî (Arslan, 2004: 119)

Aynî, gül-‘arak redifli gazelinin bir beytinde de sâkinin yanağını gül rakısına, şarap kadehini ise güneşe benzettikten sonra şarap ile gül rakısının aynı sofrada bulunmasını dolunayın güneşe parlaklık vermesi şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca şarap ile rakıyı karıştırarak içme âdetine de gönderme yapılmaktadır:

Sâkîniñ etdi ‘ârızı câm-ı şarâba ‘aks

Hurşide verdi şa‘şa‘a meh-tâb-ı gül-‘arak

Aynî (Arslan, 2004: 163)

Zîver, gül-‘arak redifli gazelinin aşağıdaki beytinde bahar mevsimi gelince tertip edilen eğlence meclislerinde tüketilen içecekler ve/veya içkiler arasında gül rakısının da bulunduğunu belirtmektedir:

Bedr-i ruhuñ bahârda keyf etdi pür-fürûğ

Etdikçe bezmi her gece meh-tâb-ı gül-‘arak

Zîver (Arslan, 2009: 264)

Zîver, ‘arak redifli gazelinin bir beytinde de içki meclisinin kurulduğu bağda birçok rakı çeşidi sunulsa da gül rakısının kendisi için ayrı bir yeri olduğunu dile getirmektedir:

Gül-‘arak keyfî verir zîb bahâr-ı tab‘a

Bâğ-ı ‘işretde revân olsa da ecnâs-ı ‘arak

Zîver (Arslan, 2009: 261)

3.2.2.5. Rom

“Şeker kamışından şeker elde edilirken çıkan öz suyu, posa ve artıklardan elde edilen alkollü sert içki” (Ayverdi, 2011: 1030) olan rom, bir İngiliz içkisidir (Onay, 2013: 349). Osmanlı’da Avrupa kültürünün baskın bir şekilde etkisini gösterdiği 19. yüzyıldan itibaren toplum hayatına dâhil olmuş ve edebî metinlerde de kendisine yer bulmuştur.

İzzet Molla, felek sâkîsinin şaraba rom katarak acı bir içki sunduğundan bahsederken zaten acı olan şarabın rom ile daha da acılaşıp sert bir içki hâline geldiğini ifade etmektedir:

Etdi sahbâya biraz rom katıp câminı telh

Sundı sâkî-i felek sâgar-ı encâmını telh

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 386)

Gam meclisini rom içmekten kurtarmak için meyhanelerin açılacağı bir sevinç vakti beklediğini söyleyen İzzet Molla, gam ile rom arasında “acılık” bakımından bir alaka kurmaktadır. Ayrıca rom yerine şarabı tercih ettiği anlaşılan şair, içki yasağı olduğuna ve piyasada yalnız rom bulunabildiğine de işaret etmektedir:

Bir dem-i neş’e gelip meykedeler açılsa

Romdan bezm-i gamı eylese ‘İzzet de halâs

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 480)

Başka bir beytinde İzzet, Rumlara mahsus olan meyhanelerin kapanması ile rom içmeye mecbur kalan sarhoşların iki kat belaya uğradıklarından söz etmektedir. Bu belaların, normal içkilerden daha acı olan roma mecbur kalınması ve meyhanelerin kapanmasıyla içki fiyatlarının artış göstermesi olduğu düşünülebilir:

Meyhâneler kapandı kalıp Rûma münhasır

Mestân iki kat uğradı rûmuñ belâsına

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 605)

Nûrî, Rum güzelinin bir kadeh rom ile sarhoş olması hâlinde Roma'nın bile gözden çıkarılacağını dile getirmektedir:

Bir kadeh rom ile râm olıcak ol Rûm-beçe

Bâda verilse gerek bâde-i rom ile Româ

Nûrî (Yılmaz, 2010: 108)

Râşid ise romun tez sarhoş eden bir içki oluşunu sâkînin dudağının öpücüğündeki zevkin verdiği sarhoşlukla denk tutmaktadır:

Tîz eder neşve-i bûs-ı lebi te'sîr-i dimâğ

'İşve-ger sâkî-i tersâ-beçeniñ rom gibi

Râşid (Çetin, 2006: 288)

3.2.2.6. Şarap

Arapça *şarâb* kelimesinden dilimize giren şarap, sözlükte “içilecek şey, içki” anlamlarına gelmekte olup üzüm ve çeşitli meyve sularından belli usuller çerçevesinde tahammür yoluyla elde edilen alkollü bir içki çeşidine verilen addır (Ayverdi, 2011: 1154; Işın, 2017: 358; Şemseddin Sami, 2010: 772; Türkçe Sözlük, 1998: 2075). İnsanlık tarihinde kendine yer edinmiş hemen her toplum ve uygarlığın şarabın tarihine az veya çok katkıda bulunduğu söylenebilir. Bir efsaneye göre mucidinin İran hükümdarı Cem veya Cemşîd olduğu rivayet edilmektedir. Türklerin Orta Asya'da 7. yüzyıldan itibaren şarap üretip tükettikleri Çin kaynaklarında mukayyettir. Şarap vb. sarhoşluk verici içecekleri yasaklayan İslam dininin Türkler tarafından kabulüyle bu türden içeceklere karşı bir tavır geliştirilmiş olmakla birlikte söz konusu yasağı delen bir kesimin hep var olduğunu da kaydetmek gerekir. Osmanlı döneminde de padişahlardan halka yüksek mevkilere gelmiş devlet adamlarında alt kademelerdeki memurlara kadar her kesimden insanın gizli veya aşikâr şarap tükettiği bilinmektedir. Belli dönemlerde katı tedbirler ve caydırıcı cezalarla şarap tüketimi yasaklanmış; buna rağmen bahsedilen içkinin yaygınlaşmasının önüne geçilememiştir. Özellikle başlarda Rum ve Yahudiler tarafından üretilen ve yine kendilerinin açtıkları meyhanelerde ticareti yapılan şarabın zamanla birçok çeşidi ortaya çıkmıştır. Osmanlı topraklarına gelen Avrupalı seyyahların 19. yüzyılda Burdur, Ünye ve Bitlis şaraplarından (Işın, 2017: 358) övgüyle bahsettikleri görülmektedir.

İzzet Molla, yaşadığı dönemde meydana gelen kıtlık sebebiyle artan şarap fiyatlarından dem vururken şarabın kıymet noktasında değerli bir taş olan yakutu geçtiği şeklinde ifade etmektedir:

Yok katre bâde la‘l-i bütânveş ‘ilâc için

Yâkûtı geçdi nedret ile kıymet-i şarâb

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 357)

Bir başka beytinde de İzzet Molla; yaşlıların sözünün, fikir zayıflığını kuvvetlendirse de yüzyıllık şarap gibi acı olduğunu söylemektedir. Beyitte, şarabın yıllandıkça tadında acılaşma ile sarhoşluk verme bakımından daha etkili olması da söz konusu edilmektedir:

Süstî-i râya verir takviye ammâ acıdır

Sühanı pîrleriñ bâde-i sad-sâle gibi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 647)

Memdûh (Fâ‘ik), bir şarabın etki ve kuvvetinin yıllandıkça artacağından bahsetmektedir:

Hurûşândır gönülde ‘aşk-ı hâlet artar eksilmez

Kühen bir bâdedir bu anda kuvvet artar eksilmez

Memdûh (Yavuz, 2016: 340)

Vâsıf ise yıllanmış bir şarabın bol köpüklü olacağını ve fıkır fıkır kaynayacağını dile getirmektedir:

Gönülde feyz-i mahabbet fıkır fıkır kaynar

Şarâb-ı köhnedir elbet fıkır fıkır kaynar

Vâsıf (Gürel, t.y.: 288)

Şaraba su katarak içme âdetinden bahsederek muhatabını harama hile katmaması konusunda uyararak İzzet Molla, sakiden de şarabı su katmadan içtikçe daha çok doldurmasını talep etmektedir:

Susuz nûş it harâma hîle katma bâde içdikçe

Gözün doysun biraz hürmetli doldur sâde içdikçe

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 605)

Şaraba rakı karıştırarak içme âdetinden bahseden Aynî, sevgilisinin çok sarhoş olmasını istemediği için sakıyı, ona sunacağı şaraba gül rakısı katmaması konusunda ikaz etmektedir:

Pek de mest olmasun ol dîdeleri mahmûrum

Sâkiyâ gül-‘arakı bâdeye mezc eyleme sen

Aynî (Arslan, 2004: 65)

Vâsıf da rakı ile şarabın karıştırılarak içilmesi sonucu sarhoşluk derecesinin artacağından bahsetmektedir:

Öyle keyf etdi beni kim ruh-ı hoy-kerde-i yâr

Mey-i al ü ‘arakı biri birine katdım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 331)

Aynî, sevgilinin gazap veren gözlerini acı bademe; dudağını da şaraba benzeterek acı bademle şarap içmekten bahsederken devrin mezelerine dair ipucu da vermektedir:

Fikr-i çeşm-i gazab-âlûd u lebiñ şevki ile

İçeriz biz acı bâdâm ile pey-der-pey mey

Aynî (Arslan, 2004: 217)

İzzet Molla, ilk beytinde içine tuz katılan şarabın sirke olacağından ve dolayısıyla bu şekilde şarap içmenin günah sayılmayacağından; ikinci beytinde ise buzlu şarap içmekten bahsetmektedir:

Şarâb-ı günâha nemekdir şefâ‘at

Olur rîze-i milh ile bâde sirke

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 713)

Pür-sûz ola bir mertebe kim mahv ide tâbı

Yah-pâre gibi sâgarı içre kosın âteş

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 683-684)

Aynî ise şaraba şeker katıp içme âdetine işaret etmektedir:

Leblerin yâd et o şûhuñ bâde ile sükker iç

Perçem-i ham-der-hamın fikr eyle zehr-i ejder iç

Aynî (Arslan, 2004: 102)

3.2.2.6.1. Anberiyye

Kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte güzel kokulu bir şarap cinsi olduğu belirtilmektedir (Işın, 2017: 27). Ayrıca amberiyyenin sarhoşlar arasında rakıya verilen isim olduğu da kaydedilmektedir (Koçu, 2015: 121).

Memdûh (Fâ'ik), amberiye şarabının verdiği sarhoşluk zevkini bulamayan rint meşrepli kişilerin çaresizliğinden amberli sakız istediklerini söylemektedir:

‘Anberiyye neş’esin bulmazsa gâhî rind olan

Çâresizlik hâlidir anberli ister sakızı

Memdûh (Yavuz, 2016: 419)

Cesârî, bir güzel için neler yapabileceğinden bahsettiği manzumesinin aşağıdaki bendinde içki meclisinin zevkini öğretebilmek için onun eline amberiye şişesi verdiğini dile getirmektedir:

Hizmetinde ben anıñ tergîb [ü] ta‘lîm eylesem

‘İşret-i bezm-i safâyı aña ta‘lîm eylesem

‘Anberiyye şişesin destine teslîm eylesem

Doldurup nûş etse câmı ol şeker dudağ ile

Cesârî (Akkuş, 2010: 1365)

3.2.2.6.2. Bal Şarabı

Darı unu, buğday unu ve balın birlikte fermente edilmesiyle elde edilen alkollü bir içki/şarap türüdür (Işın, 2017: 49). Necâtî Bey’in bir beytinde (Tarlan, 1963: 247) geçmesinden hareketle 15. yüzyılda bu şarabın tüketilmekte olduğunu söylemek mümkündür. Evliya Çelebi, içine hümül (şerbetçiotu) kökü konularak kaynatılan bal suyunun bir iki gün bekletilerek ağır ve etkili bir içkiye dönüştürüldüğünden bahsetmektedir (Yerasimos, 2019: 215).

Kâmî, arıların iğnesindeki zehrin acılığına dayanamayanın bal şarabındaki tadın zevkine varamayacağını dile getirirken bal şarabını elde etmenin zorluğuna da işaret etmektedir:

Tahammül etmeyen telhî-i nîş-i zehr-i zenbûra

Safâ-yâb-ı mezâkî-i şarâb-ı engübîn olmaz

Kâmî (Arslan, 2018: 221)

3.2.2.6.3. Erguvan Şarabı

Erguvan, kırmızıya mayil bir çiçek olup şerbetinin sarhoşları ayılttığı, şarabının ise içene ferahlık verdiği kaydedilmektedir (Onay, 2013: 160).

Kâmî, muhabbet meclisinde sevgili olmadan içilen erguvan şarabının zehir gibi olacağını belirtirken dolaylı olarak erguvan şarabının değerli bir içki olduğunu da ifade etmektedir:

Olmasa sâgar-keşî bezm-i mahabbetde o şûh

Ben şarâb-ı erguvân içsem eger semdür baña

Kâmî (Arslan, 2018: 176)

Şeref Hanım, erguvan şarabının humarı giderici özelliğine işaret etmektedir:

Meger neşv ü nemâ bulmuş şarâb-ı erguvân ile

Anıñçün çeşm-i dilber gibi nergis pür-humâr oldı

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 144)

Zihnî, içki meclisine giderken eli boş gidilmeyeceği için erguvan şarabı götürmeyi düşünmektedir. Dolayısıyla erguvan şarabının hediye olarak da bir değer taşıdığı anlaşılmaktadır:

Bezmine boş gitme bârî erguvânî mey götür

Nâzenînim meclisinde mey de var mey-cû da var

B. Zihnî (Erbay, 2014: 257)

İlk beyitte Hâtif, ikinci beyitte de Sermed erguvan şarabının bahar mevsiminde tertip edilen içki meclislerinde önemli bir yere sahip olduğuna değinmektedir:

Dirîğ etme ayâğın bezm-i rindân-ı muhabbetden

Bahâr eyyâmıdır tab‘ım şarâb-ı erguvân ister

Hâtif (Önal, 2010: 417)

Şarâb-ı erguvân âmâde mevsim de bahâr olsun

Dolaşdır durma sâkî lutf edip câm-ı dırahşânı

Sermed (Yıldız, 2002: 87)

Cesârî ise erguvan şarabının içene ferahlık verdiğini düşünmektedir:

Gelince bezm-i rindâna şarâb-ı erguvândan iç

Hızırveş zinde ol cânâ hayât-ı câvidândan iç

Cesârî (Akkuş, 2010: 455)

3.2.2.6.4. Frenk Şarabı

Bu şarap türü hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte ya Avrupa kökenli olduğu ya da Frenk üzümünden yapıldığı için bu adı aldığı akla gelmektedir.

Nûrî, kendince krallık taslayan rakibin üzümün kızını (şarabı) görünce kıpkızıl (koyu) Frenk olduğunu ifade ederken hem kırmızı tenli bir Frengi hem de koyukırmızı renkli Frenk şarabına göndermede bulunmaktadır:

Duhter-i rezi görünce olur kıpkızıl Frenk

Ağyâr kendi keyfine kalsa krallanur

Nûrî (Yılmaz, 2010: 134)

3.2.2.6.5. Gülnâr Şarabı

Vişne veya kiraz anlamına gelen gülnârdan yapılan şarap ile ilgili kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır.

Mâhir, vişne veya kiraz suyunu arıtarak saf şarap yapma düşüncesindedir:

Arıdıp suyunı gülnârın edip bâde-i nâb

Gül olup encümen-i gülşene câm-ı zerrîn

Mâhir (Batğı, 2017: 42)

3.2.2.6.6. Kıbrıs Şarabı

Komandarya adıyla da bilinen bu şarap, Kıbrıs'ın belli bölgelerinde yetiştirilen üzüm çeşitlerinin güneşte kurutulmuş olanlarından yapılan meşhur bir Kıbrıs içkisidir.

Aynî, işveli bir Sakız güzelinin kendisine Kıbrıs şarabının keyif verici olduğunu söylediğinden bahsetmektedir:

Dedi 'Aynîye ol Sakız şûhı

Neşveverdir şarâb-ı Kıbrısımız

Aynî (Arslan, 2004: 145)

3.2.2.6.7. Kumla Şarabı

Bu şarap hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte Kumla'nın, “şarabı ve rakısıyla meşhur Gemlik'e bağlı bir köy” (Gürel, t.y., 151) olduğu bilinmektedir.

Eski bir davet usulü olan mumun dibini kırmızıya boyayıp gönderme âdetinden (Onay, 2013: 300) bahsettiği beytinde Vâsıf, kırmızı Kumla şarabı içen güzelin, âşıklarını içki meclisine dibi kırmızı boyalı mum göndererek davet edeceğini söylemektedir. Beyitten, Kumla şarabının meclislerde rağbet gören bir içki olduğunu anlamak mümkündür:

Her gece o meh parladıp al bâde-i Kumla

Da‘vet ider ‘uşşâkı dibi kırmızı mumla

Vâsıf (Gürel, t.y.: 348)

3.2.2.6.8. Misket Şarabı

Beyaz, küçük taneli, kokulu ve genellikle Ege'de yetişen misket üzümünden yapılan bir şarap türüdür (Türkçe Sözlük, 1998: 1570).

Vâsıf, sevgilinin dudaklarını misket şarabına benzeterek âşıklarına benzersiz bir zevk/sarhoşluk verdiğini dile getirmektedir:

Lebleri beñzer şarâb-ı miskete

‘Âşık-ı zârı kor özge hâlete

Vâsıfâ tezyîn-i bezm-i ‘işrete

La‘li mül elma-yı misket gabgabı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 497)

3.2.2.6.9. Müselles

Arapça bir kelime olan müselles, kaynaklarda “üzüm sırasının üçte biri kalacak şekilde kaynatılmasıyla elde edilen ve haram sayılmayan bir nevi şarap” (Ayverdi, 2011: 886); “taze şaraba bazı otlar karıştırılarak üç kere tasfiye olunup çekilen şarap” (Onay, 2013: 305); “üç kere damıtılarak yapılmış özel bir şarap” (Türkçe Sözlük, 1998: 1612); “üçte biri kalıncaya kadar kaynatılmış şarap” (Arslan, 2003: 99) olarak tarif edilmektedir.

Evliya Çelebi, şer‘î müselles ve İstanbul müsellesi olmak üzere bu şarabın iki türünden bahsetmektedir (Yerasimos, 2019: 215). Cumhûrî veya cumhûrî şarap (Onay, 2013: 384) adıyla da bilinen müselles, şiirlerde daha çok haram helal olma yönüyle bahis konusu edilmektedir.

Zîver, halk arasında mübarek üç aylar olarak bilinen receb, şaban ve ramazan aylarında zariflerin müselles yerine üçer fincan kahve içtiklerinden bahsetmektedir:

Bu üç aylarda zarîfân müselles yerine

Kahve içmekdedir iftârda üçer fîncân

Zîver (Arslan, 2009: 83)

İzzet Molla, sevgiliye kavuşma şarabının verdiği baş ağrısını müselles okunun temrenine benzeterek buna dayanmanın çok zor olduğunu söylerken müsellesin ağız bir içki olduğuna işaret etmektedir:

Bu peykân-ı müsellesdir humâr-ı bâde-i vuslat

Tahammül güç şikâyet nâ-revâ tîr-i cefâ müşkil

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 540)

Cesârî, 5 beyitten müteşekkîl “müselles” redifli gazelinde müsellesin gönül ehli âriflere hafif sarhoşluk ile gönüldeki elemi giderip ayrı bir mutluluk verdiğini, haddinden fazla tüketildiği zaman insanı deliye döndüreceğini, ne kadar içilirse keyifli olacağını erbabının bildiğini ve son olarak da içene önce sıcaklık/hararet sonra da ağlama hissi vereceğini dile getirmektedir:

Sâkî yûri sun bezmde rindâna müselles

Hoş neşve vere ehl-i dil ‘îrfâna müselles

Âyîne-i tab‘ı açılır jeng-i elemden

Bir özge safâ bahş kılur câna müselles

Ol rind-i harâbât anı çok nûş ider ise

Elbette kılur serserî dîvâne müselles

Erbâbı bilür keyf ne mikdâr olur a‘lâ

Hâlet getirir hâsılı insâna müselles

İhvân-ı safâ içre seni germ edip âhir

Başlatsa Cesârî n’ola nâlâna müselles

Cesârî (Akkuş, 2010: 441-442)

3.2.2.6.10. Papaz Karası

Trakya’da yetişen ve siyaha yakın kırmızı renkli üzüm çeşidi olan papazkarasından yapılan bir kırmızı şarap çeşididir.

Zîver, rintlerin kahve içmeye yakınlık gösterdiğinden beri papazkarasını (şarabı) unuttuklarını söylerken kahvenin toplum hayatına iyice yerleşmesi ile şarabın hem meclislerdeki hem de müptelalar arasındaki konumunu sarstığına işaret etmektedir:

Nûş-ı kahve ile me’lûf olalıdan rindân

Almasın yâda papaskarasını pîr-i mugân

Zîver (Arslan, 2009: 887)

Zîver, papazkarasının (şarabın) yaradılış sayfasında kara yazı olduğunu ve rakı kâğıdının artık Akyazılı ünvanını alması gerektiğini dile getirirken şarap ve rakının kırmızı ve beyaz renklerini söz konusu etmektedir. Beyitte hem papazkarası ve Akyazı üzümlerinin renkleri hem de üzüm isimlerindeki kara ve ak kelimeleriyle şarap ve rakı arasında renk bakımından ilgi kurulmaktadır:

Safha-i tab‘a papaskarasıdır nakş-ı sevâd

Bulsun Akyazılı ‘unvânını kırtâs-ı ‘arak

Zîver (Arslan, 2009: 261)

İzzet Molla, papazkarası şarabını bulan ruhbana şöyle dua etmektedir:

Şu Papaskarasın îcâd kılan

Kangı ruhbânsa yüzi ağ olsun

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 579)

3.2.2.6.11. Rahîk

Kur’an’da cennet ehlinin içeceklerinden biri (el-Mutaffifîn 83/25-26) olarak bahsi geçen rahîk, “saf, duru ve kokulu şarap” (Ayverdi, 2011: 1011), “yıllanmış eski şarap, kızıl renkli duru ve temiz şarap, katıksız saf şarap, halis şarap” (Arslan, 2003: 101), “kaliteli şarap” (Bozkurt, 2000: 456; Işın, 2017: 321;) şeklinde tavsif edilen bir içki türüdür.

Meşhûrî, gam meclisinde gül yüzlü saki ve rahîk kadehi de dâhil kimsenin kendisine dost olamayacağını söylerken rahîk şarabının meclislerde kıymetli bir içki olduğunu ima etmektedir:

Bana hem-dem olamaz kimse bu bezm-i gamda

Meğer ol sâkî-i gül-çehre ile câm-ı rahîk

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 158)

3.2.2.6.12. Rummân Şarabı

Rummân, Arapça nar anlamına gelmekte olup Osmanlı döneminde daha çok nar ekşisi, şerbet ve çevirme yapımında kullanılmıştır. Bunun yanında şarabının yapıldığını da 17. yüzyılda Evliya Çelebi kaydetmektedir (Yerasimos, 2019: 369).

Memdûh (Fâ'ik)'in, tasavvufî bir terminoloji ile kaleme aldığı beytinde mayasındaki suyun sabah içilen nar şarabı olduğunu söylerken kullandığı remizler arasına nar şarabını da dâhil etmesi kaydadeğerdir. Aynı zamanda beyitten, nar şarabının daha çok sabah içilen bir şarap türü olduğunu anlamak da mümkündür:

Mest-i elestim verir nûkte-i *hammertu* feyz

Âb-ı hamîrim imiş bâde-i rummân-ı subh

Memdûh (Yavuz, 2016: 146)

3.2.2.6.13. Zencefil Şarabı

Arapça *zencebîl* kelimesinden dilimize giren zencefil, anavatanı Çin olduğu düşünülen ancak en fazla Hindistan'da yetiştirilen kamış görünümlü çok yıllık otsu bir bitkidir (Ayverdi, 2011: 1383; Işın, 2017: 424). Zencefil, Osmanlı mutfağında kısıtlı bir tüketim alanına sahip olup genellikle turşu, reçel, şerbet ve şarap yapımında kullanılmıştır. Ulaşabildiğimiz kaynaklarda zencefil şarabının Osmanlı yeme içme kültüründeki yeri hakkında ayrıntılı bilgiye rastlanmamıştır. Buna mukabil Kur'an'da İnsan Sûresi 17. ayette²⁸ cennet ehline “karışımında zencefil bulunan” bir içki içirileceğinden söz edilmektedir. Tefsirciler bu ayeti, umumiyetle Arapların içkiye zencefil karıştırma âdetine göndermede bulunarak tefsir etmiştir (Öztürk, 2013: 224-225). Dolayısıyla Osmanlı toplumunda da zencefil şarabı üretme yahut şaraba zencefil katma ameliyesinin zikredilen ayet ve âdetle ilişkili olduğu düşünülebilir.

²⁸ Söz konusu ayetin meali için bk. Kur'an-ı Hakîm Me'âli, 2020: 667.

Hilmî, II. Mahmud tarafından inşa ettirilen Beylerbeyi Sarayı övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde kasrın can bahşeden suyunun zencefil şarabıyla aynı lezzette olduğunu söylemektedir:

Âb-ı cân-bahşâsı hem-tab‘-ı şarâb-ı zencebîl

Hâk-i rûh-efzâsıdır hem-şîme-i müşg-şâr

Hilmî (Kesik vd., 2018: 72)

Hâmid, mersiye türünde kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde cennet meclisinin sakilerinin vefat eden kişiye Kevser havuzundan lezzetli şarap sunmaları niyazında bulunmaktadır. Beyitten zencefil şarabının tadı ve lezzeti ile rağbet gören bir içki çeşidi olduğu anlaşılmaktadır:

Zencebîl-i ke’s ile ey sâkiyân-ı bezm-i huld

Havz-ı kevserden verüñ aña şarâb-ı hoş-güvâr

Hâmid (Fidan, 2021: 214)

Eşref ise zencefil şarabının sarhoşluk verme ve kokusu itibarıyla diğer içkilerden daha etkili olduğunu ifade etmektedir:

Kâse-i gabgabda kâfûr kim mizâcî zencebîl

Cümleye sekr ile tîbde gâlib olmuş gâlibâ

Eşref (Elmacı, 2016: 114)

3.3. MUTFAK EŞYALARI

3.3.1. Âfitâbe

Matara ile eş anlamlı olmakla birlikte edebî metinlerde bilhassa “kavisli, kulplu ve gaga ağızlı ibrik” veya sūrahi (Şentürk, 2016: 109, 111) anlamında kullanılmıştır. Bakır, bronz, gümüş, altın vb. metaller yanında çini ve porselenden üretilen âfitâbeler de mevcuttur.

Vâsıf, sarhoş tavırlı bir güzelin elinde âfitâbe ile meclise gelişini cılve doruğundan doğan güneş olarak tasvir etmektedir. Burada sarhoşlukla ilişkilendirilen âfitâbenin şarap sūrahisi olarak kullanıldığı düşünülebilir:

Âfitâbe elde ol serhoş-edâ

Sâgar-ı mey pâş olur tâbiş-nümâ

Meclise geldikde sandım ibtidâ

Doğdı evc-i ‘ışveden ol âfitâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 394)

3.3.2. Bardak

Su, şerbet, meşrubat vb. içecekleri içmek için kullanılan ve umumiyetle camdan ve çeşitli şekil ve ebatlarda yapılan mutfak eşyalarına verilen addır (Türkçe Sözlük, 1998: 219).

Şeref Hanım, sevgiliye bardağın hazır olduğunu ve onunla ister su, ister şerbet isterse de kanını içebileceğini söylemektedir:

Helâl ü ‘aşk u sıhhat olsun işte bardak âmâde

Diler su iç diler şerbet dilerseñ kanım iç cânâ

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 532)

3.3.3. Bülbüle

Sözlüklerde ibrik gibi emzikli bardak (Hüseyin Remzî, 2018/I: 183); sūrahi veya emzikli su kabı (Ayverdi, 2011: 175); emzikli veya dar ağızlı sūrahi ya da bardak (Işın, 2017: 52) şeklinde tavsif edilen bir kap çeşididir.

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde muhatabına gönlünü tahkik şarabının bülbülesi gözetmeyi, gözünü ise meyhane kapısındaki oymalı ve yaldızlı büyük başlı bir çivi eylememesi gerektiğini salık verir:

Gönlüñi bülbüle-i bâde-i tahkîk gözet

Gözünü eyleme gül-mîh-i der-i meyhâne

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 593)

Adını söylemediği bir güzel övgüsündeki şarkısının aşağıdaki bendinde Vâsıf, eline bülbüle alan bu güzelin muhtemelen içtiği şarabın etkisiyle âlem meclisinde velvele kopardığını dile getirirken bülbülenin içki meclislerinde şarap içmek için kullanıldığına işaret etmektedir:

Bend edip dünyâyı Vâsıf kâküle

Bezm-i ‘âlemde kopardı gulgule

Destine aldıkça ol gül bülbüle

Gösterir bülbül güle gül bülbüle

Şöhretiñ verdi cihâna gulgule

Vâsıf (Gürel, t.y.: 520)

Memdûh (Fâ’ik), mecliste şarap dolu bülbüleden çıkan sesi bülbül nağmelerine benzetmektedir:

Meclisde açdı gül gibi cânânı kulkulüñ

Ey bülbüle terâne-i bülbül müsün nesin

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 384)

3.3.4. Cezve

Arapça bir kelime olan cezve, genellikle kahve pişirmek için kullanılan uzun saplı küçük bir kap çeşididir (Ayverdi, 2011: 195; Işın, 2017: 73; Türkçe Sözlük, 1998: 402).

Hilmî, kahvenin cezveye konularak ateş üzerinde pişirilmesi hususunu geleneğe özgü çeşitli benzetme ve hayal unsurları çerçevesinde ele almaktadır. Aşk cezvesindeki kahvenin âşığın ateşle dolu gönlüne dökülünce kaynaması ile bir yandan kahve pişirme hadisesi resmedilirken diğer yandan da âşığın sevgiliye beslediği aşkının gönlünde kahve gibi kaynadığı ifade edilmektedir:

Cezve-i ‘aşkı ile o âteş-i ruhsârîñ Hilmî

Kaynar dökülünce dil-i pür-âzere kahve

Hilmî (Kesik vd., 2018: 54)

3.3.5. Çanak/Çömlek

Çanak, pişirilmiş topraktan yapılan yayvan kâselerdir (Ayverdi, 2011:211). Çömlek ise topraktan mamul tencere, küçük küp vb. kapların genel adıdır (Ayverdi, 2011: 241).

Şeref Hanım, gönlünü kıran güzele kırdığı şeyin çanak çömlek değil Allah’ın nazar yeri olduğunu hatırlatırken çanak ve çömlek gibi topraktan yapılan kapların yere vurunca kırılacağı hususuna işaret eder:

Urup yere kırılma dirseñ ey şûh-ı ziyân-kârım

Çanak çömlek degil gönlüm nazar-gâh-ı İlâhî‘dir

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 506)

İzzet Molla ise feleğe baş eğmeyen şarap müptelalarının bir çanak şaraba asla meyletmeyeceğini dile getirirken şarabın çanakta bekletilme veya sunulma uygulamasına de işaret etmektedir:

Çarha itmez ser-fürû ‘aşk-âşinâ ser-hoşlar

Bir çanak sahbâya meyl eyler mi deryâ-nûşlar

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 429)

3.3.6. Çeşmibülbül Kadeh/Şişe

Farsça “göz” anlamındaki çeşm ve bülbül kelimelerinin terkibinden oluşan çeşmibülbül, “bülbül(ün) gözü” anlamına gelmektedir. Beykoz ve Paşabahçe’de Sultan III. Selim ve Abdülmecid zamanında açılan fabrikalarda üretilen çeşmibülbül cam mamuller, “helezonî çizgili veya hâreli, renkleri fevkalâde âhenkli, çok ince cam eşyâ” (Ayverdi, 2011: 226) olarak tavsif edilebilir. Üzerindeki desenler bülbül gözüne benzetildiği için bu ismin verilmiş olduğu düşünülmektedir. Bazı kaynaklarda III. Selim devrinde yaşamış bir cam ustasının Venedik’te yapım usulünü öğrendiği ve döndükten sonra ürettiği bu cam mamullerin çok rağbet görmesi üzerine fabrika kurulduğu bildirilmektedir. Divan şiirinde daha çok bir kumaş çeşidi olarak karşılaşılan çeşmibülbülün, 19. yüzyıl şairlerinin şiirlerinde camcılık bağlamında da kullanıldığı görülmektedir (Şentürk, 2017: 530).

Zîver, çemen meclisinde gül renkli şarap kadehe dolarsa şarap şişesinin süslemelerinin de çeşmibülbül olması gerektiğini dile getirmektedir:

Çü çeşm-i bülbül olur levn-i şişe-i sahbâ

Tolarsa bezm-i çemende piyâle-i gül-reng

Zîver (Arslan, 2009: 271)

Başka bir beytinde Zîver, çeşmibülbül şişelerin kandil olarak da kullanıldığını şu şekilde açıklamaktadır:

O gülün şem‘ine pervâne hezârân görelim

Çeşm-i bülbül şişeden yansın bezmde kandîl

Zîver (Arslan, 2009: 887)

Şeref Hanım ise söz konusu cam mamullerin çok rağbet görmesini çeşmibülbülün, sevgilinin önüne bir çiçek vazosu olarak götürüleceği sebebine bağlayarak açıklamaktadır:

Huzûruñda şükûfe şişesi olmak ümîdiyle

Ne rütbe şimdi çeşm-i bülbüle bak i‘tibâr oldı

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 146)

İzzet Molla, çeşmibülbül şişeye gül yakışacağını, zambağın sığmayacağını ifade ederken dönemin şişede gül saklama âdetine de işaret etmektedir:

Çeşm-i bülbüldür aña gül yaraşır

Hele bu şişeye zanbak sığmaz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 744)

3.3.7. Çînî Sifâl

Çin’e mensup, Çin ile ilgili anlamlarındaki *Çînî* kelimesinin günümüzde varlığını sürdürdüğü şekli olan çini, “pişmiş kilden yapılan, üstü sırlı ve süslü eşya” (Ayverdi, 2011: 236) olarak tarif edilmektedir. Farsça bir kelime olan *sifâl* ise genellikle topraktan yapılmış testi için kullanılmakla birlikte çanak çömlek anlamına da gelmektedir. Çînî sifâl de sırlanmış ve süslenmiş porselen testi anlamına gelmektedir.

İffet, yeni sevgilisi ile Eski Kaplıca köşkünde içki içme arzusunda olduğunu ve şarap testilerinin madenî olmazsa da çinili porselen olmasını ümit ettiğini belirtmektedir:

Yeñi yâr ile Eski Kapluca kasrında ey ‘İffet

Sebûlar ma‘den olmaz ise bir çînî sifâl olsa

İffet (Arslan, 2005: 94)

3.3.8. Fincan

“Çay, kahve gibi genellikle sıcak şeyler içmekte kullanılan küçük kap” (Türkçe Sözlük, 1998: 789) şeklinde tavsif edilen fincan, kulplu veya kulpsuz olarak umumiyetle porselen ya da camdan yapılmıştır. Osmanlı’da özellikle kahve kültürünün en önemli bileşenlerinden biridir. Edebî metinlerde de fincan, çeşitli benzetme ve hayal unsurları çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır.

Şükrî, dünyanın her kime fincanla şerbet içirdiyse ona tas ile zehir sunduğunu ifade etmektedir. Beyitten fincanın şerbet içmek için kullanıldığı da anlaşılmaktadır:

Her kimseye fincân-ile bir şerbet içirse

Agu sunısar ‘âkıbeti tâs-ile derdâ

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 561)

Zîver, padişahın dudağına yakınlaşmak isteyen fincanın, içini daima kahveyle doldurması gerektiğine vurgu yapmaktadır:

Leb-i şâhâneye kesb-i tekarrub etmege fincân

Derûnın kahve sevdâsıyla memlû eylesin her ân

Zîver (Arslan, 2009: 879)

Diğer bir beytinde Zîver kahvenin, padişahın dudağının şekerini lezzetlendirdiğinden beri fincanın da onun hizmetinde canla başla çalışmakta olduğunu söylemektedir:

Sükker-i la‘line lezzet vereli kahve müdâm

Eyler ol hıdmet-i şâhâneye fincân ikdâm

Zîver (Arslan, 2009: 879)

3.3.8.1. Fağfuri Fincan

Farsça bir kelime olan *fağfur*, Çin hükümdarlarına verilen ünvan iken fağfûrî kelimesi de bu anlamına binaen Çin işi veya Çin porseleni anlamında kullanılmıştır. Zamanla her türlü değerli porselen avani için kullanılmıştır.

Aşağıdaki şiirde geçen ferfiri kelimesinin, fağfurinin yöresel bir telaffuz şekli olduğu kanaatindeyiz. Zira fincan için de yine yöresel bir söyleyiş olan filcan kelimesi tercih edilmiştir. Buna göre Necâtî, aşağıdaki dörtlüğünde baharın gelişiyile birlikte yeşillik alanlardaki eğlencelerde şeker şerbeti ve Yemen kahvesi yanında Samsun tütününü içileceğini, kahvenin de fağfuri (porselen) fincanda pişirildiğini dile getirmektedir.

Otlar baş kaldırıp zeyn olur çemen

Şekeriñ şerbeti kahvesi Yemen

Samsun duhânına sarılsa kefen

Ferfiri filcânda ‘atşân ederler

Necâtî (Yekbaş, 2016: 179)

3.3.4.2. Köpük Fincan

Kaynaklarda bu fincan türü hakkında bilgi bulunmayıp üzerinde köpük şeklinde desenler bulunan fincanlara köpük fincan denildiği anlaşılmaktadır.

Şükrî, *Hikâyet-i Meker-i Nisvân* adlı mesnevisinde yer alan aşağıdaki beytinde bir güzelin billur gibi olan gerdanına benzettiği köpük fincandan şöyle bahsetmektedir:

Gerdeni billûr köpük fincân gibi

Memeler turunç lebi mercân gibi

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 571)

3.3.4.3. Yıldızlı Fincan

Eşyaya gümüş veya altın görüntüsü kazandırmak için kullanılan yıldız, “sıvı veya yaprak durumundaki altın, gümüş ve bunların taklidi olan madde” (Türkçe Sözlük, 1998: 2374) şeklinde tarif edilmektedir. Fincanlar Osmanlı döneminde kahve sunumunun en önemli unsurlarından biridir. Fincanların yıldızla süslenmesi, kahve sunumunda göze de hitap etme gayesinin bir tezahürüdür. Bunun yanında ev sahibinin ekonomik durumu ile misafirin sosyal statüsü de yıldızlı fincanla kahve içme hadisesinin belirleyici unsurlarındandır.

Cesârî, yıldızlı fincana gümüş zarf yakışacağını söyledikten sonra böyle bir sunumun insana zevk vereceğini de dile getirmektedir:

Yakışır yıldızlı fincâna gümüş zarflar hele

Olmayalım mı safânîñ biz o demde mâ’ili

3.3.9. Havan

Farsça *hâven* kelimesinden dilimize geçen havan, “toz hâline getirilmek veya ufalanmak istenen bir maddenin içine konulup dövüldüğü taş, tahta veya mâdenden” (Ayverdi, 2011: 484) yapılan ortası çukur bir kaptır.

Zîver; muhatabına kaderin, gökyüzü havanında beden parçalarını ilaçsız döverek un ufak edeceği uyarısında bulunup dikkat etmesini tembihlerken havanın nasıl ve ne amaçla kullanıldığını da izah etmektedir:

Sahk ider bir gün kazâ eczâ-yı cismiñ lâ-‘ilâc

Dikkat it tâs-ı sipihri kullanır hâven gibi

Zîver (Arslan, 2009: 362)

3.3.10. Kabak

Su kabağının kurutulup içinin çıkarılmasıyla elde edilen; tuz kabı, sirke kabı ve maşrapa olarak kullanılan ve muhtelif ebatlara sahip olan bir kaptır. Şişenin fazla bulunmadığı veya ancak zenginlerin ulaşabildiği bir meta olduğu dönemlerde Anadolu insanının ürettiği alternatif gereçlerden biridir. Büyük boyda olanlarla şarap taşınırken küçüklerinin kadeh olarak kullanıldığı bilinmektedir (Onay, 2013: 230).

Râşid, bir zaman billurdan başkasını kadeh saymadığını ancak şimdi kadeh yerine kabakla şarap içtiğini dile getirmektedir:

Neşvem yine o gam mı kabak olsa da mînâ

Vakt oldu ki ben sâgarı billûr sayandım

Râşid (Çetin, 2006: 259)

3.3.11. Kedû

Genellikle şarap içerken kullanılan içi oyulmuş kuru kabaktan mamul bir içki kabıdır (Ayverdi, 2011: 649).

İzzet Molla, gündüz ve gece mazmunlarını işlediği beytinde felek şahnesinin, güneş kodusunu kırdığını; kırılan kedudan akan saf şaraba Zühre yıldızının kadeh tuttuğunu söylerken kedunun ve güneşin rengi arasında benzerlik kurmaktadır:

Kedû-yı âfitâbı şahne-i gerdûn şikest etdi

Sülâf-ı sâfina peymâne tutdı encüm-i Zehrâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 56)

Memdûh (Fâ'ik), sakiden ırmak kenarında şarapla dolu kedu getirerek kölelerini mutlu etmesini istemektedir:

Sâkî yeter cefâlar zeyn eyle tarf-ı cûy

Şâd ola tâ gedâlar doldur getir kedûy

Memdûh (Yavuz, 2016: 412)

Aynî ise vahdet meclisinde baş ağrısı da keyif de denk olduğundan zerrin kadeh ile kedunun da aynı kıymette olduğunu belirtmektedir:

Humâr u neşve müsâvî bu bezm-i vahdetde

Müdâm-ı kâse-i zerrîn ile kedû birdir

Aynî (Arslan, 2004: 118)

3.3.12. Kupa

Köken itibarıyla Rumca bir kelime olan kupa; maden, cam veya seramikten mamul kulplu ve büyük bir bardak çeşididir.

Meşhûrî, gönül ehli için mey kupası, sevgilinin dudağı ve kadehin aynı kıymete sahip olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

Kupa-i meyle mihekk-i nazra-ı rindânda

Gevher-i yâkût-ı la'lin hem-ayârıdır kadeh

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 137)

3.3.13. Lokma Tavası

Çukur gözlü bir tava çeşidi olup iri lokma kızartmak için kullanılmıştır (Işın, 2017: 378).

Refî', ramazaniyyesinde bulunan ve Hacı Şaban adında bir şahıs hakkında söylediği aşağıdaki beytinde onun gözlerinin lokma tavası gibi yağlı olduğunu, pastırmaya da kedi gibi hayran hayran baktığını dile getirmektedir:

Gözleri tâbe-i lokma gibi şîrûganlı

Şöyle pasdırmaya hayrân bakınır hirre-sıfat

3.3.14. Nemekdân

Farsça tuz anlamına gelen *nemek* ile yine Farsça alet ismi yapan *-dân* ekinin birleşmesiyle oluşan nemekdân kelimesi tuzluk demektir.

Nûrî, aşağıdaki beytinde gönlünü sürekli mihnet zehriyle dolup boşalan bir tuzluğa benzeterek sevdiğinden bu tuzluğu lütuf şekeriyle doldurmasını istemektedir:

Göñül kim nîş-i mihnet ile çok tolmuş boşanmışdur

Leb-â-leb eyle kand-ı lutfuñ ile ol nemekdânı

Nûrî (Yılmaz, 2010: 71)

3.3.15. Sâtûr (Satır)

Genellikle et parçalamak ve kemik kırmakta kullanılan keskin ve geniş ağızlı ağır bir bıçak çeşididir (Ayverdi, 2011: 1066).

İzzet Molla, İstanbul ahalisinin et kıyacağı zaman birbirlerinden satır ödünç aldıklarından bahsetmektedir:

Biribirinden ahâlî-i şehri-i İstanbul

Alırdı et kıyacak olsa ‘âriyet sâtûr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 190)

Bayburtlu Zihnî ise sevgilinin süzgün bakışını silahtar yaptığını, elinde satırla gezen silahtarın halk için sürekli bir tehdit unsuru oluşturmasından dolayı kimsenin rahat edemeyeceğini dile getirmektedir:

Zihniyâ gamzesin ol şûh silâhdâr etmiş

Satır altında re’âyâ nice etsin iflâh

B. Zihnî (Erbay, 2014: 247)

3.3.16. Şeşhâne Kadeh

Şeşhane kadeh, altı köşeli bir kadeh çeşididir.

Sermed, bir türlü gelmek bilmeyen sevdiğine sitemli bir dille şeşhane kadehlerin şarapla dolduğunu ve beklemekten akşam olmasına rağmen onun gelmediğini şu şekilde dile getirmektedir:

Âfitâbım saña bilmem n'oldı

Bekleye bekleye ahşam oldı

Meyle şeşhâne kadehler doldı

Bekleye bekleye ahşam oldı

Sermed (Yıldız, 2002: 219)

3.3.17. Tabakçe

Bir çeşit iftariyelik küçük tabak (Işın, 2017: 370) olduğu bilinmektedir.

Mâhir, sevgilinin dudağını yakuttan mamul küçük bir tabağa benzettikten sonra üstündekinin (dışının) de alelade bir inci değil saf/katıksız bir inci olduğunu vurgulamaktadır:

Tâbende bir tabakçe-i yâkûtdur lebi

Üstünde sanma dür görünen dürr-i nâbdır

Mâhir (Batğı, 2017: 87)

İzzet Molla ise herkesin, ikbalin küçük tabağından şeker yediğini kendisinin ise talihsizliğinden ötürü bir şey yiyemediğini ifade ederken bu tür tabaklarda misafirlere ikramlıkların sunulduğuna işaret etmektedir:

Herkes yedi tabakçe-i ikbâlden şeker

Ser-süfre-i kazâda bulunduk ne çâre biz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 463)

3.3.18. Tencere

Genellikle madenden yapılmış, içinde yemek pişirilen kapaklı bir kap çeşididir (Ayverdi, 2011: 1234; Türkçe Sözlük, 1998: 2188).

Zîver, çeşitli benzetmeler vasıtasıyla ateş üzerinde çömlek gibi kaynayan tencereden bahsetmektedir:

Sihr ider germ-i nigâhıyla o çeşm-i câdû

Oldı çömlek gibi cûşîde gönül tenceresi

Zîver (Arslan, 2009: 359)

İzzet Molla ise dünya kadar mal mülk kazanmış kişilerin öldüğünde ruhu için bir tencere helva bile pişirilmediğinden bahsederken tencerenin helva pişirmek için de kullanıldığına işaret etmektedir:

Fevt olduğu dem pişmedi bir tencere helvâ

Gördük niçe kazgan gibi dünyâyı kazanmış

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 473)

3.3.19. Teng-i Şeker

Bosnalı Sûdî, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız adlı meşhur şerhinde teng-i şeker hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: “Ba‘zılar didiler ki teng-i şeker mu‘ayyen bir nesnedür ki şekeri anıñla sıkırlar ... ve ba‘zılar dediler ki şekeri içine dökdükleri kalıbdır” (2020: 1602). Bu bilgilerden teng-i şekerin, şeker sıkacak alet veya içine şeker dökülen kalıp olduğu anlaşılmaktadır. İlâveten mezkûr şerhinde “Murâd, şekeri ibtidâ sıkdıkda bir tar mekâna korlar ki sıkıla, ol tar mahalden halâs olup ve tekrâr kaynayup ol muzâyakayı görür, ba‘dehû halâvet ziyâde olur, teng buyurduğu ol mahall-i muzâyaka ola” (2020: 1602) bilgilerini de veren Sûdî, bu alet vasıtasıyla şeker üzerinde yapılan işlemlerin şekerin tadını arttırıcı bir niteliğe sahip olduğunu beyan etmektedir.

Gece yapılan helva sohbetinde bir güzelin Enderunlu Vâsıf’ı sorması ve uzun süredir kaleminin eserlerinden bir şey görmediğini söylemesi üzerine Vâsıf’ın zarif sözlerinin meclise teng-i şeker aleti gibi açıldığını söyleyen İzzet Molla, aynı zamanda bu aletin açılıp kapanan bir yapısı olduğuna da işaret etmektedir:

Dildâr sordı sohbet-i helvâda dün gece

Açıldı bezme teng-i şekerveş zarâ’ifi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 637)

Aynî, yeni çıkmaya başlayan sakal/bıyık ve saçın sardığı sevgilinin kırmızı dudağını karınca ve yılanın etrafını sardığı teng-i şeker aletine teşbih etmektedir. Beyitte sevgilinin dudağı darlığı/küçüklüğü yönünden teng-i şeker aletine benzetilirken söz konusu aletin boyutu hakkında da ipucu verilmektedir:

Kapladı gird-i leb-i la‘lini hatt u gîsû

Tutdı teng-i şekeri mûr ile mâr ikisi bir

Aynî (Arslan, 2004: 115)

Başka bir beytinde Aynî, sevgilinin dudağının altındakilerin yeni çıkan sakal ile çene çukuru olmayıp teng-i şeker aleti yanındaki karınca yuvasına benzediğini ifade etmektedir:

Zîr-i lebinde hatt ile çâh-ı zekan degil

Teng-i şeker yanında karınca yuvasıdır

Aynî (Arslan, 2004: 123)

3.3.20. Zarf

“Sıcak kahve veya çay gibi şeyleri rahat içebilmek için fincanın içine oturtulduğu tahta, maden, gümüş veya altından kap” (Ayverdi, 2011: 387) olan zarf, Osmanlı döneminde kahve sunum ve teşrifatında önemli bir yere sahiptir. Sarayda ve zenginlerin evlerinde genellikle değerli taşlarla süslenmiş zarflar kullanılmıştır (Işın, 2017: 423).

Cesârî, yaldızlı fincana gümüş zarf yakışacağını söyledikten sonra böyle bir sunumun insana zevk vereceğini de dile getirmektedir:

Yakışır yaldızlı fincâna gümüş zarflar hele

Olmayalım mı safânî biz o demde mâ'ili

Cesârî (Akkuş, 2010: 1123)

Şükrî, kahve redifli gazelinin aşağıdaki beytinde pişirilen kahvenin sunum aşamasıyla ilgili değerlendirme yapmaktadır. Buna göre kahveyi sunan sâkînin yeni yetişmiş bir çocuk, kahve fincanının zarfı da altın kozadan olursa rintlerin/gönül ehlinin zevkle kahve içebileceği söylenmiştir. Görüldüğü gibi kahve sunumunun bir teşrifata tabi olduğuna ve sunumun da kahve kadar önem arz ettiğine işaret edilmektedir:

Sâkîsi tâze püser zarfı ola pîle-i zer

Hoş safâ zevk-ile nûş eyleye rindân kahve

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 429)

Kahve redifli gazelinin bir başka beytinde Şükrî, kokusunu öd ağacına, zarfını ise beyazlığı yönünden bir tür nişasta helvası olan leb-i dilbere benzettiği kahvenin kendisini de çektiği acılardan ciğeri kanla dolmuş âşığa teşbih etmektedir:

Bûyî ‘ûd zarfı leb-i dil-ber-i pâkîze beyâz

Kendi ‘uşşâk-ı hazîn gibi ciger kan kahve

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 429)



BÖLÜM IV

DEVİRİN GİYİM KUŞAM KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR

Giyinme olgusu yahut kıyafet, insanlık tarihi kadar kadim ve aynı zamanda insanlığın tarihî süreçte sosyal, siyasi, ekonomik, tabîi vb. şartların tesiriyle geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümün de en önemli tezahür alanlarından biridir. İlkel topluluklardan medeni toplumlara geçiş sürecinin göstergelerinden biri ve maddi kültürün ayrılmaz bir parçası olan giyim kuşam unsurları, toplumdan topluma ve hatta bir toplumun içindeki fertten ferde değişkenlik arz etmektedir. Bu değişkenlik başlangıçta çevresel faktörler ve hava koşulları nedeniyle korunma amacına matuf olarak kendini göstermişse de daha sonra kıyafet(ler)in bir medeniyet nişanı ve/veya toplumsal bir alametifarika hâline gelmesiyle farklı bir mecrada ifadesini bulmuştur. Bireysel/toplumsal estetik ve değerler, dinî inanç ve uygulamalar, cinsiyet, yaş, sosyal statü, meslek, insanın medeni hâli, ölüm, doğum, ticaret, fetihler vb. birçok faktör, giyim kuşamın tarihî değişim ve gelişiminde başat rol oynamıştır (Tezcan, 1983: 255).

Korunma, süslenme, bir statüyü simgeleme, milli bir gösterge olma gibi pek çok işleve sahip olan giyim kuşam, ihtiva ettiği simgesel anlamlar itibarıyla “bir toplumda kadın, erkek ya da azınlık olmak gibi hâller yanında, gelenek ve görenek, siyasi işleyiş, kimlik inşası, zihniyet, maddi kültür, sosyal yapı, tüketim tarihi ve tekstil gibi konularda da bilgi verir” (İpşirli Argıt, 2015: 230). Bu bakımdan kumaş dokumacılığı ile giyim kuşam, bir uygarlığın yahut toplumun en mühim kültürel kodlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çatalhöyük kazılarında elde edilen ve MÖ 6000’li yıllara ait olan kumaş parçaları o devirlerde ve öncesinde kumaş dokumacılığının var olduğunun açık bir delilidir. Yine anavatanı Çin olan ipeğin, MÖ 2000’li yıllarda keşfedildiği bilinmektedir. Çivi yazılı Asur tabletlerinde MÖ 1950-1850 yıllarında kumaş ticareti yapıldığı kaydedilmektedir. Hattuşaş kazılarında da elbise ve kumaş fiyatlarının yazılı olduğu iki tablet bulunmuştur (Salman, 1999: 2-3). Bu minvalde Mısır’ın keten; Sümer ve Akad’ın yünlül kumaş; Çin, Sasanî ve Bizans’ın ipekli dokuma; Hindistan’ın pamuklu dokuma alanında ilerleme kaydetmesi giyim kuşam tarihindeki dönüm noktalarından bazılarıdır. Türkler de Orta Asya’dan Anadolu’ya taşıdıkları dokumacılık özelliklerini Selçuklunun renk ve motif gibi teknik hususlarıyla harmanlayarak zengin bir birikim oluşturmuş; bu birikim de Osmanlı dokuma ve giyim kuşam kültürünün temelini teşkil etmiştir (Öztekin, 2006: 215).

Kökeni Selçuklular devrinde teşekkül eden dokuma geleneğine dayanan Osmanlı kumaş sanatı, örnekleri günümüze ulaşmayan ve yalnızca tarihî kaynaklarda bahsi geçen beylikler dönemi kumaşları dışında tam anlamıyla “XV. yüzyılda Fâtih Sultan Mehmed’in merkeziyetçilik sistemine göre diğer kurumlarla beraber tesis ettiği esaslı bir teşkilâtla atılan temeller üzerinde gelişmiş ve XV-XVII. yüzyıllarda hiçbir ülkede görülmeyen bir düzeye ulaşmıştır” (Gürsu, 2002: 369).

“Önceleri yalnız Bursa’da gelişen dokumacılık sektörü zamanla Osmanlı Devleti’nin en köklü, en geniş ve en etkin teşkilâtına sahip oldu. “Hamcı” denilen ham madde temin edenler, “dolapçı” denilen atkı ve çözgü iplerini eğirenler ve “sabbah” denilen boyacılar ayrı ayrı hırfet veya loncalar oluştururlardı. Asıl tezgâhlarda çalışan dokumacılar ise dokudukları kumaşlara göre kadifeci, kemhâcı, vâleci, futacı gibi değişik loncalara ayrılırlardı; en geniş ve nüfuzlu lonca kadifecilerin loncası idi. Tereke defterlerine göre XV. yüzyılda sanayide çok sayıda esir çalıştırılırdı. Aynı zamanda saraya ait veya özel büyük dokuma atölyeleri (kârhâne) vardı. Kadınlar da evlerde bu işi sürdürüyorlardı. Sarayın ihtiyacı olan altın ve gümüş tellerle dokunan ağır lüks kumaşlar ancak devlet gözetimindeki atölyelerde üretilirdi.” (Gürsu, 2002: 369).

Kaplan çizgisi-üçlü pars benekli desen içeren Bursa çatmaları, 15. yüzyılın ikinci yarısına ait olup Osmanlı dokuma sanatının günümüze ulaşan ilk örnekleridir. Söz konusu kumaş parçalarının, dönemin motiflerini içeren kompozisyonlarla süslü desenlerinin daha çok rûmî, hatâyî ve üçlü benek - kaplan çizgisi motiflerinden oluştuğu görülmektedir. Bu motiflere daha sonraları Çin bulutu, yıldız, hilal, oval madalyon, natüralist çiçekler, dikey dalgalı dal ve rûmîli kompozisyonlar eklenmiş; sırasıyla kırmızı, zümrüt yeşili, filizî, fildişi, bal rengi, ender olarak da açık mavi ve dumanî gibi renkler kumaşlarda en çok kullanılan renkler olmuştur. Detaylarda da genellikle beyaz ve siyah renkler tercih edilmiştir. Osmanlı kumaş sanatı, 15 ve 17. yüzyıllar arasında devletin kudret ve zenginliğine koşut olarak en parlak dönemini yaşamıştır. İmparatorluğun en ihtişamlı asrı olan 16. yüzyılın ortalarından itibaren faaliyete geçen İstanbul kumaş atölyelerinde, umumiyetle devletin kontrolünde ve sarayın kumaş ihtiyacını gidermek amacıyla serâser ve zerbaft gibi altın ve gümüş tellerle dokunan değerli kumaşlar üretilmiştir. Kalitenin düşmesi ve kıymetli tellerin israf edilmesine mâni olmak için çıkarılan ferman ve kanunlar, bu yüzyılda imal edilen kumaş cinsleri hakkında geniş bilgiler içermektedir (Gürsu, 2002:

369). Karanfil, sümbül, çınar yaprakları, lale, iri çam kozalakları, narçiçeği ve nar, kıvrık dallar arasında hançer yaprakları gibi motifler, kumaş sanatında 16. yüzyılın en çok sevilen ve tercih edilen motifleridir. Bunun yanında üç benek, stilize bulut, mühr-i Süleyman ve güneş motiflerine de devrin kumaşlarında sıkça rastlanmaktadır (Salman, 1999: 58).

Osmanlı kumaşı, 17. yüzyılın ortalarına kadar muhteşem yüzyılını yaşamaya devam etmiş; teknik açıdan 16. yüzyılın gösterişli kumaşlarıyla aynı kıymet ve kalitede üretilmiştir. Geleneksel sanatın tutucu ve kaideci yapısına karşın bu yüzyılda nakkaşların muhayyilesi daha fazla önem kazanmış; renk ve kompozisyon bağlamında daha neşeli ve orijinal desenli kumaşlar imal edilmiştir. Yine bu yüzyılda İstanbul, kumaş dokumacılığı bakımından Bursa'yı geride bırakarak tam bir dokuma merkezi hâline gelmiştir. Kadife kumaşların kalitesi düşmüş; bir fermanla altın ve gümüş tel kullanımı en aza indirilmiştir. Diğer sanatlarda olduğu gibi kumaş sanatında da Batı tesiri kendini göstermeye başlamıştır. Desenlerdeki çözümler, madalyon ve yollardaki ayrılmalar yanında bir kökten ya da vazodan çıkan çiçeklerin, çiçek buketleri ve büyük bir yelpaze şeklini almış karanfillerin kumaş yüzeylerini doldurduğu görülmektedir. Yüzyılın sonuna doğru ithal kumaşların çoğalması, ustaların kısa sürede yetiştirilmesi, iş ahlakının kaybedilmesi vb. sebeplerle kumaş üretiminde kalite hayli düşmüştür (Salman, 1999: 80-81).

Sanat kollarının hemen tamamında olduğu gibi kumaş dokumacılığında da Batı etkisi arttığı 18. yüzyılda devletin zayıflayan ekonomik durumu dikkate alınarak “1715 yılında çıkarılan bir fermanla sarayın ihtiyaçları dışında kalan ağır sırmalı kumaş yapımının yasaklanması gibi sebeplerle tarihî Türk kumaşları, yerlerini desensiz veya Türk rokoku ve empire üslûbu motiflerle dokunan yeni kumaşlara bırakmıştır” (Gürsu, 2002: 369). Yollar oluşturan çiçek buketleri, serpme motifler ve geometrik düzenlemeler 18. yüzyıl kumaşlarında sıkça görülmektedir (Salman, 1999: 86). Üsküdar Selimiye’de 1758 yılında vakıf olarak kurulan dokuma atölyesinde imal edilen Selîmiye adlı, boyuna yollu, genelde kılaptanla dokunmuş spiral dal üzerinde stilize çiçek motifleriyle süslü ipekli bir kumaş türü, 19. yüzyılın sonuna kadar Türk kumaşının temsilcisi olmuştur (Gürsu, 2002: 369; Salman, 1999: 86). Ayrıca bir özel şirket tarafından 1843’te kurulup daha sonra Sultan Abdülmecid adına tescil edilen Hereke Kumaş Fabrikası da “ürettiği Doğu desenleri taşıyan mefruşat kumaşları, Batı zevkini yansıtan ipeklileri, Türk rokoku üslûbunda çiçek demetleri ve kompozisyonları ile süslü orijinal desenler içeren yünlü kumaşlarıyla Türk kumaşçılığının canlanmasına yardımcı olmuştur” (Gürsu, 2002: 369-370). Bursa ve İstanbul dışında Anadolu’nun birçok şehrinde ve imparatorluğun sınırları içinde yer alan

lkelerde başta atlas (saten), boğası, canfes, çatma, çitari, uha, d b , futa, hat y , kadife, kemh , kutnu, ser ser, seren, v le ve zerbaft olmak üzere her çeşit kumaş üretilmiş ve ihraç edilmiştir. Devletin sınırları d hilindeki dokuma merkezlerinin en önemlileri arasında Akşehir, Amasya, Ankara, Aydos, Bilecik, Denizli, Tokat ve Malatya ile Halep, şam, Yemen ve Sakız Adası'nı saymak mümkündür (Gürsu, 2002: 369).

Kurulduğu coğrafya itibarıyla köklü bir kültürün mirasçısı konumunda olan Osmanlı, bir yandan daha evvel Anadolu'da yaşamış ya da h lihazırda yaşayan çeşitli toplumların birikim ve etkilerini kendi yaşantısına uyarlayarak diğer yandan da Selçuklulardan devraldığı geniş kültürel mirası, çağının şartlarına muvafık h le getirerek zengin bir sentez oluşturmuştur. Bununla birlikte beylikten imparatorluğa geçilip devletin sınırlarının  kıtaya yayılması neticesinde etkileşimde bulunulan toplumların/devletlerin dokuma ve giyim kuşamla ilgili tecrübelerinden de istifade edilmiştir (Salman, 1999: 47). “Yüzyıllara, bölgelere ve din  inançlara göre farklılık gösteren Osmanlı toplum yapısı içinde giyim kuşamın şekillenmesinde statü ve din dışında dönemin sosyokültürel, ekonomik, siyasal koşulları ve yerel şartlar belirleyici olmuştur” ( pşirli Argıt, 2015: 230).

İmparatorluğun her bakımdan zirveye ulaştığı 16. yüzyılda giyim kuşam anlamında da en yüksek seviyeye ulaşılmış; Sultan Süleyman döneminde devletin kılık kıyafetini düzenleyen kanunlar yürürlüğe konulmuştur. Gelişip zenginleşen devletin himayesi altında bulunan her bir unsurun, çeşitli kılık kıyafetler vesilesiyle diğer gruplardan ayrıldığı görülmektedir. Divan-ı hümayun toplantıları, sefer, mevlit, bayram, ölüm, diğer merasimler ve muhtelif vesilelerle asker, sivil, memur, yönetici vb. padişahtan hademeye dek rütbe ve mesleklerine göre her tabakadan görevlilerin giyinmesi gereken kıyafet ve başlıklar ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir ( pşirli Argıt, 2015: 231).

“Osmanlı giyim kuşamında, temel belirleyici İslami esaslar olmakla birlikte, Bizans ve Yakın Doğu mirasının etkilerini de dikkate almak gerekir. Aynı şekilde zamanın akışı içerisinde önemli değişimler olmuş, Batı etkisi başta olmak üzere, bu değişimin en etkili ve en görünür şekilde yansımaları kıyafette tezahür etmiştir. Hatta bazı dönemlerde, mesela II. Mahmud devrinde kıyafete, köklü değişimlerin sembolü olma gibi belirleyici bir konum bile yüklenmiştir” ( pşirli Argıt, 2015: 230).

İmparatorluğun genelinde erkek kıyafeti sırasıyla birbiri üstüne giyilen *don*, *akşır/şalvar*, *gömlek*, *entari/dolama*, *kaştan*, *k rk* ve *başlıktan* müteşekkildir. Yüksek

zümre ile halk arasında kumaş kalitesi ve başlık şekli hariç model ve giysi çeşitliliği bakımından herhangi bir fark bulunmamaktadır. Farklılık, kullanılan aksesuar, kıyafetin kesim şekli ve başlıkta kendini göstermektedir. Osmanlı’da asırlar boyunca küçük değişikliklerle devam eden kadın giyim kuşamının en önemli unsurları ise *şalvar*, *çakşır*, *bürüncük gömlek*, *entari/dolama*, *hurka*, *kaftan* ve *gömlek*, *kaftan*, *kürk*, dışarıda *ferace* ve *yaşmaktır*” (İpşirli Argıt, 2015: 231, 240).

Osmanlı’da gayrimüslimlerin kıyafetleriyle ilgili de 16. yüzyılın ortalarından başlayarak Tanzimat’a kadar her dönemde birçok ferman çıkarılmış, bu fermanlarla kıyafetlerin rengi, cinsi ve kalitesi hakkında bazı kısıtlamalar yapılmıştır. 1568 yılında İstanbul kadısına gönderilen bir fermanla gayrimüslimlerin kıyafetleriyle ilgili şu hususlara dikkat edilmesi istenmiştir:

“Yahudi ve Hristiyan feracelerinin “sürmaî karaca çuha” olup içine boğası kumaşından içlik giymeleri, kuşaklarının pamuklu-ipekli karışımı olması, tülbentlerinin sade bir şekilde takılması, ayakkabılarının siyah ve yassı yüzlü ve içi astarsız olması, kadınların ferace giymemeleri, eskisi gibi “fahir ve Bursa kutnusu”ndan fistan, ayakkabı olarak da kundura ve Şîrvânî giymeleri, Müslüman kadınlara benzer kıyafet giymemeleri gerektiği belirtilmişti. Ermeniler de Yahudilerin giydiği gibi giyinecekler, ancak başlarına alaca kuşak saracaklardı. Ermeni kadınları ferace giymeyip fahir ve terlik, içlerine ise siyah ve sürmaî Bursa kutnusu, ayaklarına maî çakşır ve meşin iç edik ve Şîrvânî başmak giyeceklerdi” (İpşirli, 2002: 511).

Bu ve bundan önceki veya sonraki fermanlarda temel hassasiyet, gayrimüslim kıyafetlerinin Müslüman kıyafetleri ile benzerlik göstermesinin önüne geçmektedir. Gayrimüslim tebaanın kıyafeti hakkındaki bu ayrıntılı uygulamalar, “bazı araştırmacılar bunu onların çoğunluk içerisinde küçük düşürülüp eritilmesinin, böylece onları Müslüman olmaya zorlamanın bir yolu olarak izah ederken bazıları, kimliklerinin korunmasının ve böylece toplum içinde kendilerine tanınmış haklar çerçevesinde davranılmasının teminat altına alınması şeklinde yorumlamaktadır” (İpşirli, 2002: 511).

Osmanlı’nın her döneminde hassas bir sosyal mesele konumunda olan kıyafet, yalnızca gayrimüslim tebaanın değil askerî grupların kıyafetleri noktasında da önemli bir sorun teşkil etmiştir. Bihassa ıslahat hareketleri esnasında uygulanmaya çalışılan yeni kıyafet nizamı, her zaman muhalif kesimin tepki ve ayaklanma bahanesi hâline gelmiştir.

Bu duruma, Nizâm-ı Cedîd askerinin elbisesine karşı gösterilen sert tepkileri örnek vermek mümkündür. O kadar ki dönemin bazı müellifleri, söz konusu kıyafetlerin bir “küfür alâmeti” sayılamayacağı hususunu çeşitli dinî ve aklî delillerle açıklama gayretine girmişlerdir. Türk kıyafet tarihinde önemli bir yere sahip olan II. Mahmud dönemi (1808-1839), önce askerî kıyafetlerde, ardından da sivil memur kıyafetlerinde geleneksel tarz terkedilerek Avrupa tarzının benimsendiği bir dönem hüviyetindedir. Bu dönemde “kavuk yerine fes, cübbe yerine setre, şalvar veya çakşır yerine pantolon giyilmesi şartı getirilmiş, daha sonra Abdülmecid ve sonraki padişahlar zamanında bu Avrupaî giyim şekli giderek yaygınlaşmıştır” (İpşirli, 2002: 511). Gerek şekil gerekse kimlik olarak Osmanlı kıyafet tarihinde en dikkate değer hususiyetler başa giyilen külah, kavuk ve feslerde görülmektedir.

Divanlardan hareketle 19. yüzyıl Osmanlı giyim kuşam kültürü ile ilgili hususların ele alındığı bu bölüm, “Kumaş Çeşitleri” ve “Giyecekler” olmak üzere iki ana başlık hâlinde tasnif edilmiş ve kumaşlara dair elde edilen malzeme “İpekli Kumaşlar”, “Yünlü Kumaşlar”, “Sırmalı Kumaşlar” ve “Diğer Kumaşlar” olmak üzere dört başlık altında örnek metinler ışığında açıklanmıştır. “Giyecekler” kısmı ise “Başa Giyilenler”, “Vücuda Giyilenler” ve “Ayağa Giyilenler” şeklinde üç başlık hâlinde tespit edilerek incelenmiştir.

4.1. KUMAŞ ÇEŞİTLERİ

4.1.1. İpekli Kumaşlar

4.1.1.1. Atlas

Arapça “tüysüz, parlak” anlamındaki *talise* kökünden türeyen (Erdem, 1991: 80) atlas; kök anlamı gibi tüysüz, parlak ve ipekten dokunmuş sertçe bir kumaş çeşididir (Esiner Özen, 1982: 302). İncesi de kalını da serttir. Kırmızı, yeşil, sarı, mavi gibi çeşitli renklerde dokunmakla birlikte mütemadiyen düz renkli, tezyinsiz bir kumaştır. El ile dokunan atlaslar hışırtı çıkarır. Orta hâlli ailelerde incelerinden kızlar için gelinlik, “oğlanlar için sünnetlik entari kesilir, genç kadınlar ve delikanlılar için de entari altına giyilen şalvar yapıldı” (Koçu, 1967: 17). Bugün *saten* olarak bilinen atlas, “ipeğin parlaklığını en belirgin biçimde gösteren kumaş cinsidir” (Erdem, 1991: 80). İlk defa ipeğin anavatanı Çin’de dokunan atlas, Batı dünyasına -Endülüs pazarlarında- Araplar tarafından tanıtılmıştır. Batı’da da ciddi rağbet görmüş olan atlas, 15. yüzyıldan itibaren özellikle İtalyan ve Fransızlar eliyle dokunmaya başlamıştır. Kapitülasyonlarla birlikte bol miktarda yurda giren Avrupa atlasları karşısında 17. yüzyılda Türk atlas dokumacılığının

gerilediği görülmektedir. Buna rağmen Türk atlasçılığı yine aynı yüzyılın sonlarına doğru tekrar canlanmış ve “imparatorluğun Bursa, İstanbul, Alaşehir, Maraş ve Şam tezgâhlarında, özellikle 18. yüzyılda Acem ve Venedik atlaslarıyla rekabet etmek üzere atlas üretimine yoğunluk verilmiştir” (Erdem, 1991: 80).

Kâmî, bir güzelin kızaran yanağını çiçekli atlasa benzettikten sonra bu hâliyle Çin malına (atlasına) denk olduğunu da söyleyerek atlasın ilk üretim yerine işaret etmektedir:

Kızarmış hadd-i gülfâmîñ güzel bir tatlı reng olmuş

Çiçekli atlasa dönmüş metâ‘-ı Çîne deng olmuş

Kâmî (Arslan, 2018: 229)

Nevres, aşağıdaki ilk beytinde yeşil; ikincisinde siyah renkli atlastan bahsederken atlasın farklı renklerde dokunan çeşitlerinin bulunduğuna da değinmektedir:

Sebze-i hat başlamış tezyîne rûy-ı âlini

Ka‘bedir ammâ yeşil atlas ile kisvetlenir

Nevres (Kaya, 2020: 216)

Giydi felek atlas-ı siyeh-reng

Nâhîd sürûda kıldı âheng

Nevres (Kaya, 2020: 478)

Hamîd ise sarı atlastan yapılmış elbise içindeki güzelden şu şekilde söz etmektedir:

Çehre-i zerdüm görüp giymiş o gülfem sarılı

Sarı atlasla hemân nûr-ı mücessem sarılı

Hamîd (Yavuz, 2019: 354)

Vâsıf, ayağa kumaş serme²⁹ âdetinden bahsettiği aşağıdaki beytinde Bekir Paşa’nın sadrazam oluşundan şeref duyan sadaret makamının, onun ayağının altına altın sırma işlemeli atlas serdiğini dile getirmektedir:

Sadr teşrîf-i kudûmıyla edip kesb-i şeref

Makdem-i pâkine ferş atlas-ı zer-târ eder

²⁹ Padişah ve yüksek rütbeli devlet adamlarının seferden dönüşü veya bir şehri ziyareti sırasında ayak basacakları yere kumaş serilmesi âdetidir (Şentürk, 2016: 436).

4.1.1.2. Bezyûn

Burhân-ı Kâtî‘da çok güzel, ince ve kıymetli bir kumaş türü (Öztürk ve Örs, 2009: 83) olduğu belirtilen bezyûn, altın işlemeli atlas kumaştır.

Memdûh (Fâ‘ik), aşağıdaki beytinde bezyûn kumaşının ziynetinden bahsederken onun altın işlemelerine işaret etmektedir:

Bi-hamdillâh Fâ‘ik dâmen-i ‘İsmet nasîb oldu

Baňa târ-ı hebûndur nev-perend ü zînet-i bezyûn

Memdûh (Yavuz, 2016: 149)

4.1.1.3. Bürümcük

Ham ipekten az miktarda keten veya pamuk ipliği katılarak dokunan ince ve genellikle yazlık giyimde kullanılan eski bir kumaş türüdür. Tül gibi ince olan bu kumaşın şeffaf olmayıp açık krem renginde olduğu kaydedilmektedir (Esiner Özen, 1982: 306). Joseph V. Hammer, Osmanlı’da gömlek ve yelekler için “Kos (Sakız Adası) ipeğinden yapılmış yarı şeffaf ve yer yer tamamen şeffaf şeritlerle işlenmiş” (2020: 79) bürümcük kumaşının kullanıldığını ve bu kumaşın yıkanırken beyazlatılmayıp ham ipeğin sarımsı renginin muhafaza edildiğini söylemektedir.

Cesârî, bürümcük kumaşından mamul gömlek giymiş bir güzelin başına da Keşmir şalı örtmesinin uygun düşeceği kanaatindedir:

Vücûd-ı nâziki üzre bürüncek pîrehen giymiş

N’ola başına sarınsa gögez keşmîr şâl ince

Cesârî (Akkuş, 2010: 1028)

Ruşuklu bir güzelden bahsettiği gazelinin aşağıdaki beytinde Cesârî, onun bedeninin bürümcük kumaşından yapılmış bir gömlekten ayırt edilemeyeceğini söyledikten sonra bu güzelin ipekli sündüs ve istebrak kumaşlarından yapılma elbiseler giydiğini dile getirmektedir. Şair, bürümcük kumaşını güzelin bedenine benzeterek söz konusu kumaşın ince ve açık renkli oluşuna işaret etmektedir:

Seçilmez cism ü endâmı bürüncek pîrehenlerden

Harîr ü sündüs istebrak giyer esvâb Uruşuklu

Cesârî (Akkuş, 2010: 1092)

Bir kahveciye hitaben yazdığı manzumesinin aşağıdaki dördlüğünde Cesârî, kış gelince kahvecinin bürümcek gömlek üzerine yelek giymesini salık vermektedir. Beyitten hareketle bürümcükten yapılan gömleklerin esnaf tarafından da giyildiğini düşünmek mümkündür:

Harf-i nidâdandır çağırnak hey hey

Ba‘zılar ururlar na‘rayı pey pey

Kış günü olunca egniñe sen gey

Bürüncek pîrehen yelek kahveci

Cesârî (Akkuş, 2010: 1422)

4.1.1.4. Canfes

Yunanca *kannavis* kelimesinin Arapça *cunfâs* şeklinden (Ayverdi, 2011: 183) veya Farsça *cân-fezâ* kelimesinden dilimize geçtiği (Türkçe Sözlük, 1998: 384) düşünülen canfes, “parlak, ince, iki renkli gibi görünen ipekli kumaş” (Ayverdi, 2011: 183) cinsidir. Mat ve genellikle düz renkli bir kumaş olan canfesin; sarı, mor, yeşil gibi muhtelif renkleri arasında en makbulü al olanıdır. Osmanlı’da çoğunlukla zenginlerin kullandığı bir kumaş olup yazlık ferace, şalvar, mintan yapımında kullanılmıştır (Koçu, 1967: 50).

Râşid, canfes kumaşının bir bakışla zedelenen inceliği ile sevgilinin gülden yaralanan yumuşak teni arasında ilgi kurarken canfesin çok ince bir kumaş olduğunu vurgulamaktadır:

Dildâra gül atdım ten-i nermi berelendi

Cânfes gibi ruhsârı niğehden zedelendi

Râşid (Çetin, 2006: 279)

Nûrî, al canfes giymiş bir güzelle karşılaştığından bahsettiği beytinde atlas ve şeytan bezi diye tabir edilen (kadife) kumaşların canfes karşısında rağbetten düştüğünü dile getirmektedir:

Al cânfesler giyip ol hûr çıkdı karşıma

Çarh-ı atlas-pûş gözden düşdi çün şeytân bezi

Nûrî (Yılmaz, 2010: 190)

İzzet Molla renk renk canfes arayan heveslilere ölüm terzisinin sadece beyaz elbise biçtiğini ihtar etmektedir. Beyitten 19. yüzyılda mezkûr kumaşın her rengine rağbet gösterildiğini anlamak da mümkündür:

Sen yine ey bü'l-heves cânfes ara reng reng

Biçmede hayyât-ı merg câmeñi yekser sefid

İzzet (Şahin, 2004: 764)

Vâsıf ise yanan bir ateş gibi yanından geçen güzelin elbisesinin kırmızı canfes mi yoksa al hare mi olduğu konusunda kararsızdır:

Ya âteş-i canfesdi vü ya al hâre libâs

Fark idemedim geçdi yanımdan yanar âteş

Vâsıf (Gürel, t.y.: 674)

4.1.1.5. Çeşmibülbül

Çeşmibülbül kumaşı hakkında Burhân-ı Kâtî‘, gûr-çeşm maddesinde “Nitekim çeşm-i bülbül dedikleri parçanın çiçeğini bülbül gözü şeklinde tezvîk eylediler.” (Öztürk ve Örs, 2009: 302) bilgisini vermektedir. Buradan hareketle çeşmibülbül kumaşının göz göz desenli bir kumaş cinsi olduğu anlaşılmaktadır. Bu kumaş, yakın zamana kadar Hindistan’ın Keşmir ve Pencap bölgelerinde “chesm-e bulbul”, “chesme” veya “chasme” adıyla üretilmiştir. Daha çok kırmızı, pembe ve turuncu renklerin hâkim olduğu ince ve ağ desenli bir kumaştır. Umumiyetle yatak, yastık, döşeme vb. şeylerin yapımında kullanılmıştır (Şentürk, 2017: 530-531).

Aynî, aşağıdaki beytinde sevgilinin güzellik bağının köşkündeki yatağın koyu mor bir iplikle nakşolunmuş çeşmibülbül kumaşından yapılmış olduğunu söylemektedir:

Nakş olunmuş çeşm-i bülbül rişte-i şeb-bû ile

Kasr-ı bâğ-ı hüsne pisterdir o zülf ü hâl ü ruh

Aynî (Arslan, 2004: 107)

Saliha Sultan ile Halil Paşa’nın düğünü vesilesiyle Dolmabahçe Sarayı’nda verilen ziyafeti tasvir ettiği “*Târîh Berây-ı Sûr-ı Sâliha Sultân*” başlıklı tarih kıtasında Aynî, kurulan çadırlardaki döşemelerin atlastan; yastıkların ise çeşmibülbül kumaşından olduğunu belirtmektedir:

Oldı Tolmabağçe sahnında ziyâfet herkese

Haymelerde ferş atlas çeşm-i bülbülden visâd

Aynî (Arslan, 2004: 438)

Hâtif, yeni bir kumaş olan gül damarı ipliğinden dokunan bayramlık elbisenin çeşmibülbül kumaşından ayırt edilemeyeceğini söylerken çeşmibülbülün kıymetli bir kumaş olduğunu da ima etmektedir:

Dokunmuş câme-i ‘ıydiyyesi târ-ı reg-i gülden

Bu bir kâlâ-yı nevdir fark olunmaz çeşm-i bülbülden

Hâtif (Önal, 2010: 500)

Vâsıf ise kat kat elbiseleri arasında çeşmibülbülden yapılanın, sevgilinin güzelliğine ayrı bir süs verdiğini düşünmektedir:

Gerçi ey gonca-i ter câmeleriñ kat katdır

Çeşm-i bülbül de velî hüsne dîger zînetdir

Kurarım bender-i endîşede üç sâ‘atdır

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 394)

4.1.1.6. Dîbâ

Fransızlar tarafından *brocard* adı verilen çiçek nakışları ile dokunmuş lüks bir ipekli kumaş olup bazen türlü renklerdeki çiçeklerin arasına altın teller atılarak yapılmıştır (Esiner Özen, 1982: 311; Koçu, 1967: 89). Atkıları ve çözgüleri ipek ipliklerden yapılan dîbâların ilk defa Uzak Doğu ve Orta Asya’da dokunduğu bilinmektedir. Yazılı kaynaklara binaen Göktürk, Uygur ve Hazar Türklerinin bu kumaşı çokça kullandıkları belirtilmektedir. Şam ve Mısır’da da üretilen dîbânın nasıl dokunduğunu zaman içinde Avrupalılar da öğrenmiş ve *Frengî*, *Venedik heft-renk* gibi adlar verdikleri türlü dîbâ kumaşları üretmişlerdir (Şentürk, 2019: 183). Osmanlı topraklarında ve İran’da da çok güzel dîbâlar dokunmuş, Fransa ve İtalya’dan ithal edilenleri de olmuştur (Koçu, 1967: 89). Mehmet Zeki Pakalın, Başbakanlık Arşivi’nde kayıtlı bir belgeden hareketle dîbânın şu çeşitlerini tespit etmiştir (1993/I: 449): Heft-renk, Acem dîbâsı (a‘lâsı, ednâsı), Frengî ağır telli ve nakışlı mor dîbâ, Venedik heft-renk turfanda nakışlı dîbâsı, Venedik’in sair heft-renk sade telli dîbâsı, Frengî nakışlı telli dîbâ, İslambol’un telli al dîbâsı. Çiçekli süslemelerinin altın ve gümüş karıştırılarak işlenmiş olanlarına dîbâ-yı münakkaş adı

verilmiştir. Dîbâların, desenlerine göre su dîbâsı (mâî dîbâ) yahut şeh-benek, gülistânî (güllü dîbâ) gibi adlar aldığı da görülmektedir. Bu kumaştan külah, perde, yorgan yüzü ve zenginler ile saray halkına giysi yapıldığı bilinmektedir (Şentürk, 2019: 183).

İzzet Molla, Hüsrev Mehmed Paşa vasfında yazdığı kasidesinin aşağıdaki beytinde ayağa kumaş serme âdetine (pây-endâz) binaen Hüsrev Paşa'nın ayağına su dîbâları serilse layık olacağı düşüncesindedir:

Olsa şâyeste su dîbâları pâ-y-endâzı

Yine zevrakçe-i ikbâline saldı sâye

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 172)

Başka bir beytinde İzzet Molla, sade dîbâyı çıkarıp siyah sırmalı dîbâ giyen çarhın güneş taçlı başına siyah Abbâsî sarığının da yakıştığını dile getirmektedir:

Ser-i mihr-efser-i çarha yaraşdı tâc-ı 'Abbâsî

Çıkardı sâdesin giydi siyeh zer-beft bir dîbâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 56)

Aynî, sürekli sevgilinin beyaz yüzü ve kara zülfüne bakmaktan gözlerinin beyaz ve siyah renklerin karışık olduğu su dîbâsı giydiğini söylemektedir:

Sâde rûy u târ-ı zülf-i dilbere nezzâreden

Bir su dîbâsı giyindi çeşmim ağ u karadan

Aynî (Arslan, 2004: 188)

Vâsıf, aşağıdaki beytinde yeşil dîbâ giyinmiş bir güzel tasviri yapmaktadır:

Sebz dîbâlar giyinmiş serv-i bâlâlar gibi

Bâğdan kopmuş gelir gül-nahl-i zîbâlar gibi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 681-682)

Hâtif, Veyse'l-karanî medhinde yazdığı kasidenin aşağıdaki beytinde pullu dîbâ kumaşından söz etmektedir:

Felek yüz sürmege mihr ile mâhı itmeden rehber

Tebâşîr-i şafak hâk-i derinde pullı dîbâdır

Hâtif (Önal, 2010: 86)

Eşref ise sevgilinin yeni açmış güzellik goncasının, renginden dolayı allı dîbâ giymiş gibi olduğunu dile getirmektedir:

Gonca-i hüsnin ki açmış allı dîbâlar giyip

Bu cihetden de dige-gûn ‘arz-ı eşkâl eylemiş

Eşref (Elmacı, 2016: 198)

Rızâ (Rızâ’î), “şapkalı” redifli gazelinin aşağıdaki beytinde bazen âlâ Firengî dîbâ bazen de fistan giyen şapkalı bir güzelden bahsetmektedir:

Kadd-i ‘ar‘ar nev-nihâle dürlü renkler yaraşır

Geh giyer a‘lâ Firengî gâh fistan şapkalı

Rızâ’î (Onur, 2020: 173)

4.1.1.7. Fûta

Bir zemin rengi üzerine çubuklu veya çubuk kafesli olarak dokunan futa, ipekli bir peştamal kumaşdır (Koçu, 1967: 119; Salman, 1999: 134). Hamamda peştamal veya kadınlar tarafından önlük olarak kullanılmıştır. Esnaf ve esnaf çıraklarının iş yaparken bellerine bağlamaları yanında bir iş kolunda ustalaşan çırağın beline de ustalık göstergesi olarak futa bağlanmıştır (Koçu, 1967: 119). Aziziye, Selanik başı, Engürü çeşidi, sulu, çekmeli, damalı, taraklı gibi çeşitleri dokunmuştur (Salman, 1999: 134).

Zihnî, lacivert futaya sarınmış bir güzeli soyulmuş bademin menekşeler içine düşmesi şeklinde tahayyül etmektedir:

Nâz-perver tenini seyr eden ol cânânın

Oldı meydân-ı ene’l-Hakda Nesîmîsi anın

Dağıdıp gerdenine kâkül-i müşk-efşânın

Nîlgûn fûtaya sardı beden-i ‘üryanın

San benefşe içine düşdi mukaşşer bâdâm

B. Zihnî (Erbay, 2014: 92)

Hâtif, “*Târîh-i Tırâş-ı Şehzâde Sultân Mahmûd*” başlıklı II. Mahmud’un tıraş olması sebebiyle kaleme aldığı tarih kıtasında onun ahlakının şöhretinin parıltısı arış ve argaç olunca dokunacak kumaşın çeşmibülbülünden ziyade siyah renkli bir futa olacağından

bahsetmektedir. Beytin ikinci mısraını dokunacak kumaşın çeşmibülbülden yapılma siyah renkli bir futa olacağı şeklinde anlamak da mümkündür:

Olunca târ u pûdı şu‘le-i âvâze-i ‘ismet

Konulmak fûta-i müşgîn sezâdır çeşm-i bülbülden

Hâtif (Önal, 2010: 165)

4.1.1.8. Gezi

“Pamuk ve ipek karışımı sert ve hâreli makbul bir kumaş” (Ayverdi, 2011: 418) olan gezi, eni bir arşın olduğu için bu adı almıştır (Koçu, 1967: 124). Her rengi bulunan bu kumaşın özellikle açık renkleri makbul sayılmıştır. Eni çok dar olduğundan topla satılmış; Osmanlı döneminde kadın elbiseleri geniş ve uzun olduğu için iki top geziden ancak bir elbise yapılabilmektedir. Bağdat gezisi, Halep gezisi, Şam gezisi gibi çeşitleri olmakla birlikte en makbulü Hint gezisidir (Pakalın, 1993/I: 664).

Vâsıf, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde evlenme yaşına gelen kızın namaz bezi bürünüp gezmesinin ayıp olduğunu ve babasına elbiselik mavi bir gezi kumaşı aldırması gerektiğini annesinin ağzından şu şekilde aktarmaktadır:

Yüz suyu dökme kimseye şimdiden tezi

Aldır babaña ‘anterîlik mâvi bir gezi

Geldi tamâm herîfe varma merkezi

Gayrı ‘ayıbdır öyle bürünüp namaz bezi

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

4.1.1.9. Hatâyî

Eski bir ipekli kumaş olup zemini siyah ve sırmadandır (Esiner Özen, 1982: 316). Sert bir kumaştır. “Çözüğü ham ipekten olup kumaşa istenilen sertlik bununla verilir. Atkısı ise bükümlü iki ipek telli ve bir klaptanlıdır” (Salman, 1999: 135). Sade hatâyî, telli hatâyî ve nevezuhûr hatâyî gibi çeşitleri bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir (Esiner Özen, 1982: 316; Koçu, 1967: 129; Pakalın, 1993/I: 765).

Refî‘, “*Berây-ı Geçme*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki beytinde şalvar üzerine giyilen etekliğin hatâyî kumaştan olduğunu dile getirmektedir:

Bak o şalvara hatâyîden eteklik giyinip

Devr-i raks itmede mânende-i sâgar geçme

Refi‘ (Alpaydın, 2007: 122)

Vâsıf, “*Hem-çü tenzûyî hatâyî*” mısraının tekrar ettiği mütekerrir murabbainın bütün bentlerinde çeşitli benzetmeler yoluyla güzel(ler)i methediyormuş gibi görünse de aslında tenzûyî (neftî, koyu yeşil ile kahverengi arası) renkli hatâyî kumaşını övmektedir. Buna göre tenzûyî hatâyî kumaşı koklayan kişi gibi sevgilinin gülden daha güzel yüzünü koklayan da şifa bulur; tenzûyî hatâyî kumaşının dertlere deva olduğu gibi cilveli bir güzel de âşıklara derman olur; tenzûyî hatâyî kumaşının nazik olduğu gibi sevilmesi mümkün olmayan put gibi güzel dilber de pek nazlıdır:

Rûyuñ ey şûh-ı fedâyî

Gül deyip etmem hatâyî

Şemm eden bulur şifâyî

Hem-çü tenzûyî hatâyî

Dilber-i rengîn-edâdır

Meşrebimce dil-rübâdır

Derd-i ‘uşşâka devâdır

Hem-çü tenzûyî hatâyî

...

Ol büti mümkün mi sevmek

Çâresi yokdur ider dek

Dilber ammâ nâz ider pek

Hem-çü tenzûyî hatâyî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 508-509)

4.1.1.10. İstebrak

Yarım dîbâ da denen istebrak, “sırma tellerle dokunmuş kalın bir ipekli kumaş türüdür. Sündüsten daha az kaliteli ve yarısı ipek olan bir dîbâ çeşididir. Zemini teşkil eden

iplikler pamuk, motifler ipektir” (Salman, 1999: 137). Şam ipeklilerinin (dımışkî) Fransa ve İtalya’da dokunan taklitlerinin adı olan *damasko* kelimesinin, istebrakın diğer adı olduğu düşünülmektedir (Esiner Özen, 1982: 310). İstebrak önceleri Şam’da dokunmasına rağmen 19. yüzyılda Fransız ve İtalyan tezgâhlarında taklit edilerek tekrar Osmanlı’ya ihraç edilmiştir (Salman, 1999: 137).

Cesârî, sevgilinin sündüs ve istebrak kumaşlarından dikilmiş elbiseler giymesi arzusundadır:

Yâr giysin egnine sündüs ü istebrak libâs

Tûtî-gûyâlar gibi ahzar melâbis isteriz

Cesârî (Akkuş, 2010: 679)

Zihnî; sündüs, istebrak ve dîbâ kumaşlarının döşeme olarak da kullanıldığına işaret etmektedir:

Bih ki ferrâş-ı ezel hüsnüñi zîbâ döşemiş

Cennete sündüs ü istebrak u dîbâ döşemiş

B. Zihnî (Erbay, 2014: 308)

İzzet Molla, istebrak kumaşındaki tezyinatı dünyalık süslere/işlemelere benzetirken bunların istebraktan çıkarılması sonucu sade kefenden başka bir şey kalmayacağını dile getirmektedir:

Müstağrak-ı istebrak iseñ gider âhir

Al nakş-ı cihânı kalacak sâde kefenden

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 684)

4.1.1.11. Kemha

Elbiselik, altın ve gümüş tellerle nakışlı, ipekli bir kumaş cinsi (Koçu, 1967: 153) olan kemhanın “çözüğü ve atkısı ipek, deseni oluşturan takviye atkılar ise gümüş ve altın alaşımlı tellerden” (Salman, 1999: 140) dokunmuştur. Havsız kadife olarak da tarif edilen bu kumaş belli bir dönem ağır kaftan yapımında kullanılmış, II. Mahmud dönemindeki kıyafet inkılabından sonra kaftan giyimi terk edildiği için kemha da saray ve konaklar için ağır döşemelik kumaş hâline gelmiştir (Koçu, 1967: 153). Sarayda 15. yüzyıl sonlarına kadar en çok İran (Yezd) ve Avrupa (Frenk) kemhaları kullanılmıştır. İstanbul’da kemha atölyelerinin kurulması ve üretimin merkezinin payitahta kaydırılması ise 16. yüzyılda

gerçekleşmiştir. Kemha kumaşı asırlar boyunca gerek Osmanlı’da gerekse Avrupa’da büyük rağbet görmüş (Salman, 1999: 140), en güzel ve kıymetli kemhalar İstanbul ve Bursa’da dokunmuştur (Koçu, 1967: 153). Yekrenk, peşurî, müzehhep, dolabî, tâbî, güvez Bursa, kırmızı Amasya, benekli yest, alaca yest, altınlı rengâmiz, kuşaklık, sade yezîd, benek yezîd, kefirî ve gülistânî gibi çeşitleri olduğu bilinmektedir (Esiner Özen, 1982: 321).

Cesârî, baharın gelişiyile yılda bir yeşillenen doğanın bu durumunu feleğin, dağlara ve kırlara iftihar edilecek bir elbise giyebilmeleri için yılda bir kez yeşil kemha sattığı şeklinde açıklamaktadır:

Dağ u sahrâya libâs-ı fâhirî giysin deyü

Yılda bir kez bu felek ey dil yeşil kemhâ satar

Cesârî (Akkuş, 2010: 579)

Vâsıf da “*Târîh-i Sâl-i Nev Der-Sitâyîş-i Merhûm ve Mağfûr Sultân Selîm Hân*” başlıklı kasidesinin III. Selîm’i övdüğü aşağıdaki beytinde baharın gelişini onun sayesinde yeşillenen bağların ve çimenliklerin cennet yeşili kemha elbise giymiş gibi olduğu şeklinde tasvir etmektedir:

‘Ahdiñde giydi bâğ u çemenzâr feyz alıp

Cennet yeşili câme-i kemhâ mübârekî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 238)

4.1.1.12. Perend

“Desensiz ve nakışsız düz ipekli kumaş” (Ayverdi, 2011: 988) cinsi olan perend, atlas olarak da kabul edilmektedir. Ulaşılabilen kaynaklarda bu kumaş hakkında ayrıntılı bilgiye rastlanmamıştır.

İzzet Molla, fahriye üslubuyla kaleme aldığı aşağıdaki beytinde meşhur 17. yüzyıl şairi Nâbî’nin şiirlerini Halep kumaşına kendi sözlerini ise perend kumaşına benzetip kendi şiirlerinin üstün olduğunu ima ederek sözü edilen iki kumaşın aynı değerde olmadığı düşüncesini şu şekilde aktarmaktadır:

Güfte-i Nâbî ile nazm-ı belîğim bir midir

Nev-perend-i tab‘ıma beñzer mi kâlâ-yı Haleb

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 360)

Bir başka beytinde İzzet Molla, ayva tüyleri belirginleştikçe cilvesini artıran sevgilinin bu hâlini tezgâhına nazın perend kumaşını çekmesi şeklinde ifade eder. Buradan perendin tüylü bir kumaş cinsi olduğu da anlaşılmaktadır:

Geldikçe hattı şîveyi artırdı ol perî

Nev-destgâh-ı hüsnine çekdi perend-i nâz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 452)

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde de perend kumaşının perniyân kumaşından daha kıymetli olduğuna vurgu yapmaktadır:

Nev-perend-i destgâh-ı Nakşbendîdir sözüm

Perniyân-ı dîgerân ‘İzzet görüp meftûn olur

İzzet (Şahin, 2004: 766)

Memdûh (Fâ’ik), yeni yetişen sevgilisine beyaz iplikten ve ipekten perend kumaşı dokuma arzusunda olduğundan bahsetmektedir:

Hayt-ı ebyazdan saña nesc-i perend etmek için

Nev-civânım oldu gûyâ pervenim hurşîd ü mâh

Memdûh (Yavuz, 2016: 395)

4.1.1.13. Perniyân

Farsça bir kelime olan perniyân, işlemeli ve kıymetli bir ipekli kumaş çeşidi olup nakışlı atlas olarak da tarif edilmektedir (Ayverdi, 2011: 989).

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde perniyân kumaşının nazik/ince bir kumaş olduğuna işaret etmektedir:

Biraz da kendimi vasf eyleyim bir resm-i dîgerle

Ne nakş etsek yaraşmaz böyle nâzik perniyân üzre

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 90)

Sa’îd, usta bir dokuma sanatkârının elinden çıkan süslü bir perniyân kumaşından bahsetmektedir:

Sun’ıdır bir sâni’in işbu pertev-i nîlgûn

Nakşıdır bir nakş-bendiñ bu musanna‘ perniyân

Sa'îd (Erdoğan, 2004: 39)

Memdûh (Fâ'ik), mehtabın keteni çürüteceği inancını hatırlatarak gönlündeki yara/yanığın güneşinin mehtap perniyanını keten bir fitil hâline getireceğinden bahsetmektedir:

İder fetîl-i ketân perniyân-ı meh-tâbı

Felekde dâğ-ı derûnumdan âfîtâbım var

Memdûh (Yavuz, 2016: 325)

Nevres ise içine düştüğü ümitsizlikten bahsettiği aşağıdaki beytinde ümit bağının yasemininin artık kendisine perniyân olsa da deve dikenini gibi geldiğini ifade etmektedir. Beyitte tezat sanatı çerçevesinde deve dikeninin acı vericiliği ile perniyân kumaşının yumuşaklığı söz konusu edilmiştir:

Semeni yâsemeni bâğ-ı ümîdiñ min-ba'd

Perniyân olsa da çeşmimde mugaylân görünür

Nevres (Kaya, 2020: 240)

4.1.1.14. Sandal

Yumuşak, ipekli ve pamuklu eski bir yollu (çizgili) kumaş olan sandalın bir yolu ipek, bir yolu da pamuk olacak şekilde dokunmuştur. Dallı ve benekli olanları da mevcuttur (Ayverdi, 2011: 1058; Esiner Özen, 1982: 331; Koçu, 1967: 202; Salman, 1999: 143). Osmanlı'da en iyisi Edirne'de dokunarak Kapalıçarşı'da bulunan sandal bedesteninde esnafa top hesabı ile satılmıştır (Sertoğlu, 1986: 302).

Aynî, Tahsin Efendi adında bir zatın sahilhanesinde kaldığı gece çalınan saatleri için yazdığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde içi sandal kumaşı ile kaplanmış boydan cübbesinin de çalındığını şöyle anlatmaktadır:

Kâmetimce içi sandallı o cübbem gitdi

Ceyb ü dâmânımı pür eyledi dest-i mihnet

Aynî (Arslan, 2004: 424)

4.1.1.15. Sevâyî

Genellikle kadın elbisesi ve şalvar yapımında kullanılan bir çeşit ipekli kumaş çeşidi (Salman, 1999: 144) olan sevâyînin altın veya gümüş işlemeli olanlarına da telli sevâyî adı verilmiştir (Koçu, 1967: 204-205). Makbul elbiselik kumaşlardan olup kadın ve

erkek entarileri yapılmıştır. Selimiye³⁰ kumaşına benzeyen sevâyînin, Halep ve Şam'da dokunduğu bilinmektedir (Salman, 1999: 144). Sakızlı, allı, direkli, beyazlı, takatuka gibi birçok çeşidi bulunmaktadır (Esiner Özen, 1982: 332).

Vâsıf, aşağıdaki bendinde telli sevâyî kumaşından bayramlık elbise kesildiğine işaret etmektedir. Bayramlık elbise yapımında telli sevâyînin, altın veya gümüş işlemeli olduğu için tercih edildiği düşünülebilir:

‘İde gel gül-berg-i nâzım

Berg-i gülden câme lâzım

Saña zîrâ ser-fîrâzım

Yâr olur telli sevâyî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 509)

Muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden 33 bentlik manzumesinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, mezkûr annenin kızına pateste kumaşı veya telli pataküte gömlek yerine sevâyî kestirme isteğini dile getirmektedir:

N’eymiş pateste telli pataküte yok deve

Saña sevâyî kesdireyim giy seve seve

Gece yarısı gezme dönüp düzd-i şeb-reve

Koğlar babaña komşu konu hayda gel eve

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 539)

Aşağıdaki manzumesinde de Vâsıf; denizi, Göksu’da içki âlemi yapmak istediği mavi gözlü sevgilisinin ayağına döşenmiş mavi sevâyî olarak tasavvur etmektedir:

Kandîl-i nücûm ile gören mâh-ı semâyı

Şevk ile havâ geydi sanır pullı hevâyî

Deryâ döşedi payña sermâyî sevâyî

Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb it

³⁰ Selimî adıyla da bilinen bu kumaş ismini dokunduğu yer olan İstanbul’un Üsküdar semtindeki Selimiye’den almaktadır. “Beyaz, açık pembe, tahinî yollu, düz, çizgili veya fevkalâde güzel nakışlı şekillerde dokunan eski, makbul bir ipekli kumaş çeşidi[dir]” (Ayverdi, 2011: 1080).

4.1.1.16. Sündüs

Altın ve gümüş tellerle işlemeli ve nakışlı olarak dokunan eski bir ipekli kumaş çeşididir. Bu kumaş daha çok elbise ve kaftan yapımında kullanılmış (Esiner Özen, 1982: 333), yapılan elbise ve kaftanlara sündüsî adı verilmiştir. İnce atlastan ve çiçekli olanlarına dîbâ-yı münakkaş denilmiştir (Pakalın, 1993/III: 294). Üsküfe adıyla da bilinmektedir (Salman, 1999: 145). Sündüsün, şiirlerde genellikle dinî tasavvufî anlam örgüsü çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.

Sa‘îd, tasavvufî terminolojiyle kaleme aldığı aşağıdaki beytinde taş yasanıp toprakta yatmaktan incinmediğini çünkü kendisi için Allah’ın himmetinin yastık; yardımının da sündüsten yapılma yatak olduğunu dile getirmektedir. Beyitten sündüs kumaşının yatak yüzü olarak da kullanıldığını anlamak mümkündür:

Te’ezzî bilmeyiz taş yasanıp toprak döşenmekden

Bize himmet visâde sündüs-i tevîk pisterdir

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 59)

İzzet Molla, cennette sündüs kumaşından yapılmış bir elbise verileceğini bildiğini ifade ettikten sonra Allah’a, dünyada da hasıra mecbur etmemesi hususunda yakarıшта bulunmaktadır. Beyitte cennet elbisesinin sündüs kumaşından olacağı inancı çerçevesinde söz konusu kumaşa dinî bir kıymet izafe edilmektedir:

‘Ukbâda verirsın bilirim hulle-i sündüs

Dünyâda da mahsûr-ı hasîr eyleme yâ Rab

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 688)

Zîver ise soyutlanma abasını giydiğinden beri sündüsten yapılmış elbisenin kalp dervişinin keçesi olduğunu dile getirmektedir:

Ben ‘abâ-pûş-ı tecerrüd olalı

Sevb-i sündüs nemed-i kalbimdir

Zîver (Arslan, 2009: 221)

4.1.1.17. Tâka

Gelin giysisi yapılan telli, kalın ipek kumaşın (Derleme Sözlüğü, 1993/X: 3805) adıdır.

İzzet Molla, Beyhan Sultan tarafından kendisine içinde kıyafetler veya kumaşlar bulunan çiçekli tâkadan yapılmış bir bohça hediye edildiğini dile getirmektedir:

Çiçekli tâkadan güldesteveş bir boğça lutf etdi

Bahâr-ı devlet-i Beyhân Sultân bî-hazân olsun

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 717)

4.1.1.18. Üstüfe

Osmanlı'da genellikle saraylı ve zengin hanımların elbise yapımında kullandığı ipek bezemeli, sarı tonları hâkim, zemini tamamen telli ya da iki atkı arası telli bir kumaş cinsidir. Halk arasında üstübü olarak anılmıştır (Gürel, t.y.: 195). Safranbolu'da da bir tür ipekli kumaşa üstüfe adı verildiği kaydedilmiştir (Esiner Özen, 1982: 338).

Vâsıf, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumeye kızının annesine verdiği cevapları içeren nazire niteliğindeki şiirinin aşağıdaki bendinde kızın, kendisine verilen dört üstüfe/üstübü kumaşını işlemeyeceğini dile getirmesinden bahsi geçen kumaşın elle tezyin edilebildiği anlaşılmaktadır:

Dört üstübüyü gecede vermeyle kabala

İşler miyim uyumayıp avucıñı yala

İyi vardım oynak oldum ise bak şu postala

Koyver elimi tutma beni kaç cânım hala

On beş yaşında kendime bir oynaş arayım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 543)

4.1.2. Yünlü Kumaşlar

4.1.2.1. Abâ

Yıkılarak temizlenmiş yün yapağıdan dokuma, dövme ya da bastırma yoluyla elde edilen yünlü ve kalın bir kumaş cinsidir (Salman, 1999: 118). İnce keçe görünümündeki kalın bir dokuma ürünü olan abâ, soğuğu geçirmediği için bilhassa iklimi sert ve soğuk bölgelerde cübbe, cepken, potur, hırka, çakşır, şalvar, terlik, yelek, yağmurluk gibi kışlık giyecek üretiminde kullanılmıştır (Koçu, 1967: 7; Salman, 1999: 118). Askeriyede de tozluk ve dizlik yapımında abâ tercih edilmiştir. Abâ, daha çok küçük esnaf ile fakir kimseler ve dervişler tarafından tercih edilmiştir (Koçu, 1967: 7).

Râşid, ikbal yokluğunun yeni elbisesini istemediğini, fakir kimselere ümitsizliğin siyah ve eski abasının kâfi olduğunu söylemektedir:

Nev-câme-i tebâhî-i ikbâli istemem

Besdir fakîre köhne-‘abâ-yı siyâh-ı ye’s

Râşid (Çetin, 2006: 219)

Sa‘îd, yaşadığı dönemin zihniyetini eleştirdiği manzumesinin aşağıdaki bendinde hak etmeyenlere atlas, kendisine ise abâ layık görüldüğünü dile getirdikten sonra yağmur bastırınca (sıkıntılar baş gösterince) -kıymetsiz görülen- abânın kıymetinin anlaşılacağını ifade etmektedir:

Doğruya cevır ü hakâret felege ‘âdet imiş

Hâ’ine vech-i hıyânet sebeb-i rağbet imiş

Emeliñ vâsıtası râbıta-i servet imiş

Gayra atlas bize de şimdi ‘abâ kısmet imiş

Bilinir kadr-i ‘abâ mevsim-i bârân olsun

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 117)

4.1.2.2. Çuha

Yünden sık dokunmuş, ince tüysüz ve düz bir kumaş cinsi (Ayverdi, 2011: 243) olan çuha kadınlar için ferace yapımında kullanılmakla birlikte daha çok erkek giyiminde faydalanılan bir kumaştır (Koçu, 1967: 82). Bu kumaştan cepken, câmedân, fermene, yelek, çakşır, potur, kaput, terlik vb. giysiler yapılmıştır. Osmanlı’da hassaten askerlerin kışlık giyiminde kullanılan çuha; Selanik, Bursa, Edirne, İstanbul, Şam gibi önemli merkezlerde imal edilmiştir. Selanik’te dokunan çuhalar meşhurdur. Yerli üretimin yetişmediği zamanlarda İran, Mısır ve Türkistan yanında Fransa, İngiltere, İtalya, Hollanda gibi Avrupa ülkelerinden çuha ithal edilmiştir (Tezcan, 1989: 28). Çuhalar; ednâ (düşük), evsat (orta) ve a‘lâ (yüksek) olmak üzere üç kalitede üretilmiştir. İngilizler 16. yüzyılda “londrin” adı verdikleri çuha ile Fransız, Hollanda ve İtalya da “Felemenk çuhası” olarak anılan çuhalarıyla Osmanlı pazarlarında kendilerine yer bulmuştur (Salman, 1999: 129-130). Parlak ve eski bir Venedik çuhası da “ıskarlat” adıyla (Esiner Özen, 1982: 309) Osmanlı’da kullanılan çuhalar arasında yer almıştır.

Şükrî, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı şiirinin aşağıdaki bentlerinde kendisine hediye edilen kırmızı çuhanın hem maddi hem de manevi değerini divan şiirine özgü çeşitli benzetme ve hayallerle şöyle tasvir etmektedir:

Ağa verdi baña bir çûha ki biñ dûna deger
Kayser-i Rûm giyen raht-ı hümâyûna deger
Yakası yaka kolu lü'lü'-i meknûna deger
Muhtasar her etegi biñ etek altuna deger
Fi'l-mesel hil'at-i Hâkân u Ferîdûna deger

Görmedi kimse buña beñzeye lübs-i haseni
Çûhadır kırmızıdır dâne-i la'l-i Yemeni
Yâd-ı ebrû vü hat-ı lâle-ruhân gül bedeni
Yûsufuñ yoksa ki Ya'kûba gelen pîreheni
Çeşm-i târa çekilen dîde-i pür-hûna deger

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 555)

Vasfî, dizlik (kısa pantolon) için kaygı çekmemesini söylediği sevdiğine güzel bir İzmir çuhası hazırladığını bildirmektedir:

Dizlik için çekme elem
Zâtıña ben çâre-keşem
Bak saña hâzırlamışam
Bir güzel İzmir çukası

Vasfî, (Köksal: 2016: 82)

Zîver, Sultan Abdülmecîd tarafından H 1258/M 1842-1843 yılında İslimye'de çuha üretimi için fabrika yaptırıldığından bahsetmektedir:

Sâye-i şâhânesinde çuka i'mâli vücûd
Bulmağ için etdi inşâ fabrika İslimyede

Zîver (Arslan, 2009: 468)

4.1.2.3. Kaşmir/Keşmir

“Keşmir keçisinden elde edilen, ince ve yumuşak yünden dokunmuş çok makbul kumaş” (Ayverdi, 2011: 638) cinsi olan keşmir, karışık desenlidir (Esiner Özen, 1982: 320).

Zîver, Galip Paşa övgüsünde kaleme aldığı kasidenin aşağıdaki beytinde Keşmir kumaşının Hintli dokumacılar tarafından dokunduğu hususunu söz konusu etmektedir:

Kumâş-ı vasfıñı Hindû-yı tab‘ım eyler nesc

Olalı bender-i Rûm içre kâle-i Keşmîr

Zîver (Arslan, 2009: 114)

Pertev Paşa övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Zîver, paşanın vafında, kaleminin Hint dokumacısı tarafından dokunan kumaşa nazaran Keşmir kumaşının sade, değersiz bir kumaş gibi kalacağını iddia etmektedir:

Kâle-i vasfıñı Hindû-yı kalem nesc ideli

Aña nisbetle kalur sâde kumâş-ı Keşmîr

Zîver (Arslan, 2009: 126)

4.1.2.4. Peşmîne

Yünden ve kıldan dokunmuş bir kumaş çeşidi olan peşmîne hem sarıklık olarak hem de hırka yapımında kullanılmıştır (Pakalın, 1993/III: 773). Gösteriştan uzak sade bir görüntüsü olduğu için derviş hırkaları genellikle bu kumaştan yapılmıştır.

Zîver, fakirliğin/dervişliğin peşmînedan hırkasını tercih edenlerin samur ve sincap kürküne meyletmeyeceğini dile getirmektedir:

Hırka-i peşmîne-i fakrı edenler ihtiyâr

Eylemezler ferve-i semmûr u sincâb ârzû

Zîver (Arslan, 2009: 315)

Mâhir ise peşmînedan yapılmış bir hırkayı sırtına giyecek olanın kâr ve zarar alışverişinden vazgeçmiş olması gerektiğine işaret etmektedir. Beyitte hırka-i peşmîne giymenin derviş olmakla aynı manayı ifade etmesi bakımından bu kumaş ile yapılan hırkaların tasavvufi çevrelerde sembol hâline geldiği anlaşılmaktadır:

Berdûş edicek hırka-i peşmîne-i fakrı

Âzâde-i dâd ü sited-i sûd u ziyândır

Mâhir (Batğı, 2017: 97)

Nevres ise gözünden akan yaşları yüz taneli tespih gibi gören sevdiğine, ne zaman peşmînenen yapılmış hırkaya/dervişliğe meylettiğini sormaktadır. Burada da dervişlik ile peşmîne hırka arasındaki bağlantıdan bahsedilmektedir:

Göz katrelerin sübha-i sad dâne mi gördüñ

K'ey laht-ı ciger hırka-i peşmîne yamandıñ

Nevres (Kaya, 2020: 555)

4.1.2.5. Sof

Tiftik yününden ve keçi kılından dokunan ve yıkanıp fırınlanan düz, ince bir kumaş çeşididir (Ayverdi, 2011: 1118; Salman, 1999: 144). Yıkanıp fırınlanmamış olanına ham sof denmiştir. İnce, kalın ve mevceli gibi çeşitleri olan sofa, dokunduğu yere göre Ankara sofı, Bağdat sofı gibi isimler verildiği de görülmektedir. En makbulü Ankara sofudur (Koçu, 1967: 208). Genellikle halk giyiminde kullanılan softan padişahlara kaftan dikildiği de olmuştur (Salman, 1999: 144-145). Bu kumaştan yapılan cüppe, kaftan gibi giyeceklerle de aynı isim verilmiştir.

İzzet Molla, kalbi takva ile dolu olan sofunun sırtında da yılanın derisi gibi yeşil softan yapılmış bir cüppe olması gerektiğini tariz yoluyla ifade etmektedir:

Sûfî ki ola kalbi anıñ zühd ile mevsûf

Ef'î gibi egninde ola bir de yeşil sûf

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 686)

4.1.2.6. Şal

Atkı, hırka, örtü, yorgan, bohça, kuşak, sarık vb. şeyler yapmakta kullanılan kıymetli yünlü bir kumaş çeşidi olan şalın en makbulleri Hindistan ve İran'da dokunmuştur (Ayverdi, 2011: 1152). İran'da dokunanlara Acem şalı, Hindistan'da dokunanlara ise Hind şalı veya dokunduğu şehre göre Keşmir şalı, Lahor şalı şeklinde isimler verilmiştir. Keşmir keçisinin özel yününden çiçek ve özellikle badem şekilli motiflerle dokunmuş olan şalın ipek karışımı olanları da üretilmiştir.

Vâsıf, dönemin modasına uygun olarak (Koçu, 1967: 227) sevdiğine koyu yeşil ile kahverengi arasında bir renk olan nefti renkli şal kumaşından fermene kestirmek istediğini dile getirmektedir:

Kesdirip tenzûyî şâldan fermene
Yaraşır kesdirsem ol sîmîn-tene
Sarılıp sıksam misâl-i mengene
Pek yaraşmış saña tenzûyî libâs

Vâsıf (Gürel, t.y.: 421)

“Yoksulluğum övüncümdür” anlamındaki hadisi iktibas ettiği aşağıdaki beytinde Zîver, manevi yoksulluk Hindistan’ından övünç kumaşı alanların, sırtlarındaki yün hırkalarını Keşmir şalına değiştireceklerini ifade etmektedir. Burada Keşmir şalı değerli olması bakımından söz konusu edilmektedir:

Hind-i fakrından kumâş-ı fahr alanlar Zîverâ
Şâl-ı Keşmîre değişmez hırka-i peşmînesin

Zîver (Arslan, 2009: 300)

Mâhir, ince beline Lahor şalından kuşak bağlamış bir güzelden bahsetmektedir:

Tarz-ı dildârân-ı Keşmîri bilirdin var ise
Mû-miyânında kemer Lâhûrî şâl olmuş saña

Mâhir (Batğl, 2017: 65)

Aynî ise atkı ve çözgüsü sanki hüma ve tavus kuşlarının kanadı gibi rengârenk olan bir şal tasavvur etmektedir:

Bâl-i tâvûs u hümâdan târ u pûd etmiş hayâl
Bak ne rengîn işlemiş bir kutlı şâl olmuş saña

Aynî (Arslan, 2004: 95)

4.1.3. Sırmalı Kumaşlar

4.1.3.1. Serâser

Baştanbaşa her tarafı altın ve/veya gümüş tellerle işlenmiş ipekli, eski ve çok kıymetli bir kumaş cinsidir (Koçu, 1967: 204). Farsça bir kelime olan ve “baştanbaşa”

anlamına gelen serâserin, hem bütün yüzeyinde kıymetli tellerin bulunması hem de deseninin büyüklüğü bakımından bu adı aldığı düşünülmektedir. Deseni sade olan bu kumaş üzerindeki kıymetli tellerle her zaman dikkat çekici bir görüntüye sahip olmuştur (Salman, 1999: 144). “Bilhassa ağır ve kıymetli kürk kabı olarak kullanılmış, en pahalı samur fervele serâser kaplanmış” (Koçu, 1967: 204). Serâserden tören ve hilat kaftanları, hediyelik kumaşlar ve yastık yüzü de dokunmuş (Salman, 1999: 144); hemen daima taht döşemeleri için de serâser kullanılmıştır (Koçu, 1967: 204). Bu kumaşın vezir serâseri, beylerbeyi serâseri, hâssü’l-hâs serâser, ednâ serâser ve evsat serâser gibi çeşitleri üretilmiştir (Esiner Özen, 1982: 332).

Refî‘, tütün içmek için kullanılan geçme çubuk hakkında kaleme aldığı “*Berây-ı Geçme*” başlıklı mazumesinin aşağıdaki beytinde Keşmir ve Lahor’a baştanbaşa sultan olduğu söylenen söz konusu geçme çubuğun, sırtına giydiği altın kılıfın serâser kumaşından yapıldığını dile getirmektedir. Beytin ikinci mısraında serâser kelimesi, hem “baştanbaşa” hem de kumaşlarıyla ünlü Keşmir ve Lahor şehirleriyle birlikte anılarak kumaş anlamı akla gelecek şekilde tevriyeli kullanılmıştır:

Zer-gılâfdan giyer egnine serâser geçme

Çün şâh idi Keşmîr ile Lâhûra ser-â-ser

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 122)

Zihnî de serâser kelimesini, hem “baştanbaşa” hem de kumaşlarıyla ünlü Keşmir ve Lahor şehirleriyle birlikte anarak kumaş anlamını akla getirecek şekilde tevriyeli kullanmıştır

Çün şâh idi Keşmîr ile Lâhûra ser-â-ser

Fes mülkine serbestlik ile oldı ser-‘asker

Fesden ki hurûc etdi Habeşlerle ber-â-ber

Yüz sürdi ayağı tozına şevk ile hâver

Bahş eyledi hurşîd-i ziyâ-güstere zîver

Gösterdi felek mülkine envârını perçem

B. Zihnî (Erbay, 2014: 101)

Hâmid de perniyân, atlas ve pâ-y-endâz (ayağa kumaş serme âdeti) ile serâser kelimesini tenasüp çerçevesinde bir araya getirerek kelimenin tevriye sanatına elverişli anlam katmanlarından istifade etmiştir:

Ser-â-ser perniyân-ı atlas-ı çarh-ı berîn olsun

Anuñ peygâm-ı teşrîfinde pâ-y-endâz ser-tâ-pâ

Hâmid (Fidan, 2021: 218)

4.1.3.2. Zerbâf/Zerbâft/Zerbeft

Farsça altın anlamına gelen *zer* ile dokumak anlamındaki *bâften* mastarının geniş zamanı şekli olan *bâft* kelimesinin birleşiminden oluşan zerbâft, altın tel ile dokunmuş bir kumaş cinsinin adıdır. Çözüğü ipek, atkı ve desenleri altın ya da altın karıştırılmış gümüş tellerle dokunmuştur. Serâser kumaşı ile birlikte 16. yüzyılın ikinci yarısına ait arşiv kayıtlarında bu kumaş sıkça zikredilmektedir. Osmanlı döneminde Bursa ve İstanbul’da üretimi yapılan bu kumaş, çok kıymetli olduğundan sadece saray mensupları tarafından kullanılmıştır (Salman, 1999: 148). Zerbâft kumaşa müzehhep kemha ve altınlı kadife adları verildiği de bilinmektedir (Aslanapa, 1993: 360).

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde sadesini çıkarıp sırmalı siyah dîbâ giyen çarhın güneş taçlı başına siyah Abbâsî sarığının da yakıştığını dile getirmektedir. Beyitte altın tellerle dokunmuş siyah bir dîbâ kumaşından bahsedilmektedir:

Ser-i mihr efser-i çarha yaraşdı tâc-ı ‘Abbâsî

Çıkardı sâdesin giydi siyeh zer-baft bir dîbâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 56)

Başka bir beytinde İzzet Molla, altınla işlenmiş levhaya ayna yerleştirmek boşuna olmadığı gibi altın işlemeli kumaştan yapılmış elbisenin de gümüş gibi parlak gerdanlı sevgiliye yakışacağını ifade etmektedir:

Zer-bâf câme gerden-i sîmîne yaraşır

Konmak tehî mi levha-i zerkâra âyine

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 621)

4.1.4.Diğer Kumaşlar

4.1.4.1. Bengal Kumaşı

Ulaşılabilen kaynaklarda bu kumaş hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte Bengal, Osmanlı döneminde kıymetli kumaşların üretildiği yerlerden biridir. Örnek metinlerden hareketle Bengal kumaşının -kesin olmamakla birlikte- benekli bir görüntüsü olduğu söylenebilir.

Kâmî, sevgilinin yüzündeki benlerin görüntüsünü Bengal'den gelmiş bir kumaş olarak tasavvur etmektedir:

Zîver-efzâ sahn-ı hüsnünde süreyyâ hâllerin

Gûyâ gelmiş bir beñekli kâledür Bengâleden

Kâmî (Arslan, 2018: 253)

Zîver de sevgilinin benli yanağının görünüşünü Bengal kumaşına teşbih etmektedir:

Kumâş-ı ‘ârızında hâl-i Hindû seyr edip sandım

Ki o bir beñli kâle bender-i Bengâleden gelmiş

Zîver (Arslan, 2009: 248)

4.1.4.2. Bindallı

Üzerine sırma, kılaptan veya sim ile çiçek, dal, yaprak vb. çeşitli motifler işlenmiş kadife ya da atlastan eski bir kumaş olan bindallı (Salman, 1999: 124) hem erkek hem de kadın giyiminde kullanılmıştır. Gelinlik, elbise, gömlek, örtü vb. şeylerin yapımında koyu kırmızı, mor ve lacivert bindallı kumaşı tercih edilmiştir (Koçu, 1967: 39; Salman, 1999: 124).

İzzet, aşağıdaki beytinde bindallı gibi yeni bir kumaştan yapılmış bayramlık elbiseler giydiğinden bahsetmektedir. Beyitten, bindallının bayramlarda giyilecek yeni kıyafetlerin üretimi için de kullanıldığı anlaşılmaktadır:

Biñdallı şerha örneği bir nev-kumâşdan

Giydim biri biri üzerine kabâ-yı ‘îd

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 393)

4.1.4.3. Çitari/Çetari/Şetari

“İpekle karışık pamuk ipliği ile dokunmuş sarı ve kırmızı çubuklu bir kumaş” (Koçu, 1967: 77) cinsi olan çitari, özellikle Şam’da dokunmuştur. İstanbul’da halkın rağbet gösterdiği kumaşlardan biridir. Kırkkalem, fındıklı, makaslı, hekir hikir, Selimiye gibi birçok türü üretilmiştir (Salman, 1999: 129).

Vâsıf, ince telli çitari kumaşından kısa hırkasıyla meclise gelen güzelin çok hoşuna gittiğini ve sık sık bakarak gönlünü ona zorla meftun ettiğini ifade etmektedir:

O Şâmkârî şetârî ince telli nîm libâdeyle

Gelince bezme tenhâ zevkime gitdi ziyâdeyle

Giderken yalıya ikimiz üç çifte piyâdeyle

Saňa sık sık bakıp zûr ile gönlüm mübtelâ etdim

Vâsıf (Gürel, t.y.: 437)

4.1.4.4. Hârâ/Hâre

Farsça sert taş ya da mermer anlamına gelen hâre/hârâ, “düz renkli, üzerinde mermer damarlarına benzeyen dalgalar bulunan sof cinsinden menevişli eski bir kumaş çeşidi[dir]” (Ayverdi, 2011: 471). Bilhassa mor renkli olanları rağbet görmüş; işlemeli olanları da üretilmiştir (Salman, 1999: 135).

Aynî, baharın gelişiyle açılan gülü, penbe renkli hâre giymiş bir insana teşbih etmektedir:

Geydi bahâr mevsimi bir penbe hâre gül

Göstermedi vücûdını aslâ o hâra gül

Aynî (Arslan, 2004: 522)

Vâsıf, her giydiği yakışan güzele çiçekli elbisenin hoş olmakla birlikte al hârenin daha çok yakışacağını dile getirmektedir:

Saňa ey gonca-i zîbâ

Ne giyseñ yaraşır a‘lâ

Çiçekli hoş belî ammâ

Giyip gül gibi al hâre

Salın sahn-ı çemenzâra

Vâsıf (Gürel, t.y.: 521)

Bir beytinde de Vâsıf, yeni ortaya çıkmış/dokunmuş gül renkli hârenin muhatabı olan güzele pek yakıştığını ifade etmektedir:

Açmış misâl-i gonca seni ey nihâl-i nâz

Bu nev-zuhûr gülgülî hârâ mübârekî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 236)

Cesârî ise yeşil hâre giyerek melek gibi olmuş bir güzelden bahsetmektedir:

Yeşil hâre giyinmiş egnine ol meh meleklenmiş

Hümâveş evc-i istiğnâya meyl etmiş feleklenmiş

Cesârî (Akkuş, 2010: 743)

4.1.4.5. Kadife

İpek, pamuk veya yünden yapılan yüzü tüylü, yumuşak ve parlak bir kumaş cinsi olan kadife, kemha ile en çok kullanılan kumaşlardan biri olmuştur (Koçu, 1967: 136; Salman, 1999: 137). Atkısında kılaptan bulunanı telli kadife olarak anılmıştır. Yek-renk kadife, münakkaş kadife, müzehhep kadife, benek kadife gibi çeşitleri arşiv kayıtlarında zikredilmektedir. Osmanlı'da en güzel kadifelerin Bursa, Bilecek ve Aydos'ta dokunduğu kaydedilmektedir (Salman, 1999: 137-138). “Çiçekleri ve süslemesi kabartma olarak dokunanına çatma den[miştir]” (Esiner Özen, 1982: 319).

Kâmî, sevgilinin yüzünde yeni yeni çıkmaya başlayan tüyleri gülpembe renkli kadife üzerine yapılmış desenler olarak tahayyül etmektedir:

Gûyâ gül-pembe kadife üzre tab‘ olmuş gibi

Hüsni ü âniñ nakş-ı nev-hîziñle ammâ mâl olur

Kâmî, (Arslan, 2018: 205)

4.1.4.6. Kirbâs/Kirpas

Kirpas/kirbâs, keten veya pamuk ipliğinden dokunan astarlık bez (Esiner Özen, 1982: 322; Koçu, 1967: 157) olarak tarif edilmektedir.

Meşhûrî, cahillik kumaşının dîbâ gibi çok kıymet bulduğunu, marifet kumaşının ise kirpas gibi bayağılaştığını ifade ederken kirpasın fazla teveccüh gösterilmeyen bir kumaş olduğuna da değinmektedir:

Bulup dîbâ gibi kâlâ-yı nâ-dânî girân-kıymet

Kumâş-ı ma‘rifet kirbâsveş oldu pesîn-pâye

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 175)

Nevres de Destâr-ı Hayâl adlı mesnevisinin aşağıdaki beytinde Meşhûrî gibi kirpasın değersiz bir bez olduğunu dile getirmektedir:

Kalkıp ayağa dedi ki ey nâs

Zann etmeyesiz bunu ki kirbâs

Nevres (Kaya, 2020: 509)

4.1.4.7. Pateste/Patiska

İsmi, bir kumaş üreticisi olan Batiste de Chambray’dan almış olan pateste/patiska, pamuktan dokunmuş Avrupa işi ince ve düzgün beyaz bir bez olarak tarif edilmektedir (Ayverdi, 2011: 981; Koçu, 1999: 189). Pateste/Patiska; içlik don, yazlık gece entarisi gibi giysilerin yapımı yanında kefen bezi olarak da kullanılmıştır (Koçu, 1999: 189).

Annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden, muhammes nazım şeklindeki şiirinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, pateste kumaştan yapılmış telli pataküte gömlek isteyen kız ile sevâyî kumaştan elbise yaptırmak isteyen anne arasındaki zihniyet münakaşasını yansıtmaktadır:

N’eymiş pateste telli pataküte yok deve

Saña sevâyî kesdireyim giy seve seve

Gece yarısı gezme dönüp düzd-i şeb-reve

Koğlar babaña komşu konu hayda gel eve

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 539)

4.1.4.8. Şeytân Bezi

Şeytan bezi, “erkek elbisesi yapımında kullanılan kadife dokunuşlu bir tür pamuk kumaş[tır]” (Türkçe Sözlük, 1998: 2090).

Nûrî, elinde asa başında sarıkla gelen zahidin şeytan bezi gibi ikiyüzlü ve münafık olduğunu ifade etmektedir. Beyitten hareketle şeytan bezinin, iki yüzü de kullanılabilen bir kumaş olduğu söylenebilir:

Zâhid geliyor elde ‘asâ başda sarık

Şeytân bezi gibi iki yüzlü münâfık

Nûrî (Yılmaz, 2010: 156)

Atlasın hem dokuzuncu felek hem de ipekten, makbul bir kumaş türü anlamında kullanıldığı aşağıdaki beyitte Nûrî, karşısına al canfes giymiş huri gibi bir güzel çıktığından beri şeytan bezi gibi atlasın da gözden düştüğünü dile getirmektedir. Beyitten, canfes kumaşının kıymeti artarken atlasla birlikte şeytan bezinin 19. yüzyılda rağbetten düştüğünü anlamak mümkündür:

Al cânfesler giyip ol hûr çıkdı karşıma

Çarh-ı atlas-pûş gözden düşdi çün şeytân bezi

Nûrî (Yılmaz, 2010: 190)

4.2. GİYECEKLER

4.2.1. Başa Giyilenler

4.2.1.1. Âfitâbe

Bir çeşit derviş külahı (Onay, 2013: 28) veya Bektaşî serpuşu (Şentürk, 2016: 111) olduğu kaydedilen âfitâbenin rengi veya şekli hakkında şu an için elde kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

Memdûh (Fâ’ik), aşağıdaki beytinde seher vaktini gönlü yaralı ve yanık bir abdala benzetirken parlak güneşi de onun başındaki âfitâbeye teşbih etmektedir. Beyitten hareketle bu serpuşun sarı renkli olabileceğini düşünmek mümkündür:

Seher bir sîne-çâk abdâl-ı dil-sûz

Başında âfitâbe mihr-i enver

Memdûh (Yavuz, 2016: 110)

Hâtif ise bir güzelin başındaki âfitâbenin kenarından dışarı çıkan saçlarını söz konusu etmektedir:

Âfitâbeñden ‘arak yerine ölker dökülür

Turradan micmer-i endîşeme ‘anber dökülür

Hâtif (Önal, 2010: 416)

4.2.1.2. Arakçın/Arak-çîn/Arakiyye

Arapçada “ter” anlamına gelen ‘*arak* ile Farsça “toplayan” anlamındaki *çîn* kelimelerinin terkiinden dilimize geçen arak-çîn/arakçın, “ter toplayan” manasına gelmekte olup kavuğun, külâhın ve fesin altına bu başlıkların kenarlarının yağlanması önlemek için giyilen bir çeşit takkenin adıdır (Koçu, 1967: 13). Genellikle herhangi bir bezden (sade), tiftikten ve gayet ince pamuktan yapılmış olanları kullanılmıştır (Şentürk, 2016: 336). Dikişine çok önem verilen arakçının, sıçandişi tabir edilen ve gözle görülemeyecek derecede ince bir dikiş tarzıyla ev hanımları tarafından imal edilerek İstanbul’da Kapalı Çarşı’nın Dua Meydanı adı verilen yerinde beş altı kuraşa satıldığı kaydedilmektedir (Pakalın, 1993/I: 64).

Refî‘, sevdiğine başındaki arakçının çıkarıp zülûflerini havalandırmasını tavsiye etmektedir:

Dimâğ-ı sünbûli kılsın mu‘attar bâğ-ı dehr içre

‘Arak-çîniñ çıkar kim zülf-i şeb-bûyuñ nefeslensin

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 370)

Hilmî, aşağıdaki beytinde fesin altına giyilen beyaz arakçının iki parmak kadarının dışarıda kaldığını söylemektedir:

İki parmak taşrada kalmış ‘arak-çîn-i sefid

Başdan aşırılmış letâfet suyunı ma‘nâda fes

Hilmî (Kesik vd., 2018: 171)

Cesârî, sevgilinin takkesinin altından çıkıp yüzüne doğru uzanan saçlarını, başlarındaki Habeş komutanla Fas’dan çıkıp Rum (Anadolu) ülkesine akın eden askerlere benzeterek söz konusu askerleri arakçın zindanına hapsedmek gerektiğinden bahsetmektedir. Burada arakçının, başa giyilen serpuşun kenarlarından saç çıkmasını önleme gibi bir işlevi olduğu da anlaşılabılır:

Çıkıp Fasdan Habeş ser-‘askeri Rûma akın etmiş

Amân ol ceyş-i mûyın habs kıl zindân ‘arak-çîne

Cesârî (Akkuş, 2010: 1027)

4.2.1.3. Berveç

Berveçin, “eskiden kavuk, fes veya takke üstüne örtülen sargı bezi” (Derleme Sözlüğü, 1993/II: 638) olduğu kaydedilmektedir.

Vâsıf, bahariye veya bahar mevsiminde giymesi için elbise kestirmek istediği sevgilisinin yumuşak teninin berveçten bile daha nazik olduğunu söylerken berveçin de ince bir bez olduğuna işaret etmektedir:

Sözümü diñle ‘inâd etme yaraşmaz vargeç

Ten-i nermîniñe nisbetle kabâdır berveç

İşte Vâsıf savıyor sözümi elbet er geç

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 395)

4.2.1.4. Çember

Boyun ve alına sarılan işlemeli bir yemeni olan çember (Şentürk, 2017: 495) hem erkekler hem de kadınlar tarafından kullanılan bir giyim unsurudur. Alt kısmı kaşlar üzerinde, üst kısmı ise külah veya fesin altında kalacak şekilde sarılarak arkadan bağlanır. Osmanlı’da çember kullanımı özellikle esnaf ve işçi kesimi arasında yaygındır (Koçu, 1967: 70).

Vasfî; mezhebini değiştirenin, meşrebinin de değişeceğini söyledikten sonra böyle birinin bazen başına sarık sararken bazen de çember çekeceğini ifade etmektedir. Beyitte sarık dinî, çember ise serbest bir yaşantıyı temsil edecek şekilde kullanılmıştır:

Mezhebin tebdîl ederse meşrebi tahvîl olur

Gâh destârın sarar gâh başına çember çeker

Vasfî, (Köksal, 2016: 133)

4.2.1.5. Destar/Îmâme/Sarık

Kavuk, külah ve fes gibi baş kisvelerinin etrafına sarılan sarık olarak tarif edilen destarın; Osmanlı’da kişinin mevkii, mesleği, ünvanı gibi hususlar dikkate alınarak çeşitli şekillerde sarıldığı bilinmektedir. Birbirinden farklı şekillerde sarılan sarıklar, kişinin toplumdaki statüsünün alametifarikası hâline gelmiştir (Koçu, 1967: 87). Sarılma şekline göre destarlara kafesî, örfî, burma, hümâyûn, civankaşı gibi adlar verildiği kaydedilmektedir (Koçu, 1967: 86; Öztekin, 2006: 236).

Türkçe sarmak fiil kökünden türemiş bir isim olan sarık ise Farsça destar kelimesinin karşılığıdır. Külâh, fes, kavuk gibi başa giyilen şeyler üzerine sarılan ağabani, tûlbent ve şal için kullanılan bir tabirdir (Ayverdi, 2011: 1063; Koçu, 1967: 202; Pakalın, 1993/III: 129). Sarıklara da sarılış şekillerine göre burma, civankaşı kâtibî, dardağan, perişanî gibi isimler verilmiştir (Koçu, 1967: 202).

Arapça bir kelime olan imâme de sarık anlamına gelmektedir. Başa giyilen külâh, fes, kavuk gibi serpuşların etrafına sarılan ve umumiyetle siyah, beyaz ya da yeşil renkli olan tûlbent sarığa ulema arasında imame denmiştir (Koçu, 1967: 13).

İzzet, II. Mahmud hakkında kaleme aldığı “*Der-Menkabet-i Hazret-i Pâdişâh-ı Cihân Meddallâhu Te‘âlâ İkbâlehû*” başlıklı kasidesinin aşağıdaki beytinde Sultan Mahmud’un bir kulu Hindistan’a kumaş almaya gitse Hint padişahının, onun ayağına destarını sereceğini söylemektedir:

Eder destârını re’yiyle rây-ı Hind pây-endâz

Kumâş almağa gitse bir kulu Hindûsitân üzre

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 87)

Başka bir beytinde İffet, sevgilinin kaşının üzerindeki beni namaz kıldırmak üzere siyah destarla mihrapta duran bir imama benzetirken imamların siyah destar giydiğine de işaret etmektedir:

O ebrû üzre hâlûñ fikrime ey meh gelür elbet

Siyeh destâr ile her câ imâm mihrâba geldikçe

İffet (Arslan, 2005: 123)

Vâsıf ise medrese talebelerinin de siyah destar giydiğinden bahsetmektedir:

‘Âkıbet sevdâ-yı zülf-i yâr ile başdan çıkıp

Sûhte-i ‘aşka siyeh destâr olur âh-ı derûn

Vâsıf (Gürel, t.y.: 343)

Râşid, başına her yeşil destar saranın seyyid veya şerif olamayacağını söylediği beytinde seyyid ya da şeriflerin toplum içinde yeşil destarlarından tanındığına da işaret etmektedir:

‘İmâmeyle tefâzul eyleme halka behey sâlûs

Yeşil destâr sarmakla kişi seyyid şerîf olmaz

Râşid (Çetin, 2006: 216)

İffet, destarın kenarına çiçek takma âdetinden bahsettiği aşağıdaki beytinde artık sevgilinin ayağına çiy tanesi gibi düşmeyi de sarığının kenarında gül olmayı da istemediğini ifade etmektedir:

Pâyîña şebnem gibi düşmek degil mânend-i gül

Zîver olsam gûşe-i destâra makbûlüm degil

İffet (Arslan, 2005: 75)

Meşhûrî, destarın aşağı doğru sarkan kısmının, sevgilinin omzuna süs olduğu gibi onun zülfünün de âşığın gönlüne süs olduğunu dile getirmektedir. Beyitten, destarın omza sarkan kısmının bir süs unsuru olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır:

Ser-i zülfün ya niçin olmaya ârâyîş-i dil

Zîb-i zîver olıcak dûşîña destârîñ ucu

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 178)

İzzet, destarın aşağı doğru sarkan kısmına “şukka” dendiğini haber vermektedir:

Görünce şukka-i destâr sandım zâhid ardında

Benî-Âdemde böyle gûş-ı har deñli kulağ olmaz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 462)

Hilmî, devlet tarafından yapılan 1828 yılındaki kıyafet değişikliğinden söz ettiği aşağıdaki kıtasında kavukları, ağırlığıyla; sarıkları ise uzunluğuyla insanların boynuna dolanıp yük oldukları için eleştirmektedir. Bu durumun, çoktan beri çözülmesi elzem bir problem hâlini aldığını dile getiren şair, dal fes sayesinde bütün bu olumsuzlukların ortadan kaldırıldığını ifade etmektedir:

Felek fehm itmegin bâr olduğın başa bu kavuklar

Çekip dest-i nezâketle düşürdi hâk-i nisyâna

Sarıklar da dolaşdı herkesiñ boynına sıkletden

Anı da bozdı dâl fes kaldı herkes cümle merdâne

Hilmî (Kesik vd., 2018: 62)

Râşid, başındaki imamesi dağılmış ve elinde kadehle rastladığı şeyhi “Sultanım, hani o meyhanede içki içmezdin?” diyerek alaya almaktadır:

‘Îmâme ber- taraf ayağ elinde şeyh işte

Kanı o mey-kedede içmenidi sultânım

Râşid (Çetin, 2006: 248)

Zîver, bahar tasviri yaptığı aşağıdaki beytinde gül bahçesindeki fidanın yeşillenmesini, başına yeşil imame sardığı şeklinde tahayyül ve tasavvur etmektedir:

Fesleğen hadrâ imâme sardı nahl-i gülşene

Ehl-i ‘ilme olalı pîrâye-i destâr gül

Zîver (Arslan, 2009: 79)

4.2.1.5.1. Abbâsî İmame

Rengi siyah olan bir sarık çeşididir. Abbâsîlerin giyim kuşam hususunda ağırlıklı olarak siyah rengi tercih etmesi, Abbâsî kelimesinin kıyafet söz konusu olduğunda siyah renk anlamına gelecek şekilde kullanılmasını sağlamıştır.

Memdûh (Fâ’ik), tevhid türünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Allah’ın aya Abbâsî imâme (siyah sarık) sardığını dile getirirken imamelerin siyah olanına Abbâsî dendiğine de işaret etmektedir:

Mâha ‘Abbâsî ‘imâme sardı dest-i kudretiñ

Mihre iksâ kıldı lutfuñ ebrden nermîn kabâ

Memdûh (Yavuz, 2016: 72)

4.2.1.5.2. Hünkârî Sarık

Ulaşılabilen kaynaklarda bu sarık türüyle ilgili ayrıntılı bilgiye rastlanmamıştır. Ancak sarığın adından hareketle kıymetli bir serpuş olduğu ve yüksek rütbeli devlet adamları ile varlıklı kişiler tarafından kullanıldığı düşünülebilir.

Cesârî, aşağıdaki dörtlüğünde ince beline Hint işi sırmalı şal bağlamış, başına hünkârî sarık sarmış, çuhadan al renkli pantolon giymiş bir güzeli tasvir etmektedir. Dörtlükte hünkârî sarığın, şekli yapısıyla ilgili herhangi bir ipucu bulunmamakla

birlikte bir güzelin başında bulunmasından hareketle kıymetli bir baş giysisi olduğuna hükmedilebilir:

Mû-miyânına kuşanmış Hind işi sırmalı şâl

Hem zümürüd hoş kavuk hünkârî sarık bî-misâl

Sırmalı uçkur ile mâhûn çuka çakşır al

Parmağında gördüm anıñ hâtemi el-ân yeşil

Cesârî (Akkuş, 2010: 1285)

4.2.1.5.3. Kafesî Destâr

Çuhadan yapılıp içine pamuk konulan kavuğun “üstüne göre daha dar olan alt kısmına kafes biçiminde tûlbent sarıl[arak]” (Ayverdi, 2011: 602) hazırlanan kafesî destâr, sarılması saatlerce süren meşakkatli bir iş olup ancak hünerli kişilerin yapabildiği belirtilmiştir. Genellikle divanîhümayun kâtiplerinin kullandığı bir çeşit baş kisvesidir (Koçu, 1967: 137).

İzzet Molla, vaktini meyhanede geçiren kimselerin gamdan azade olup içki devletinin gölgesinde başlarına kafesî destâr giydiklerini söylemektedir. Burada kafesî destârın genellikle yüksek mevkilerdeki devlet adamları tarafından giyildiği söz konusu edilmektedir:

Sâye-i devlet-i ‘işretde harâbâtîler

Kaçırıp murg-ı gamı başa giyerler kafesî

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 649)

4.2.1.5.4. Kâtibî Destâr

“Tûlbendi kavuğun arka tarafından düz olarak dolamak, ön tarafında kavuğun ön kısmını alınlâ tûlbent arasında üçgen şeklinde bir açıklık bırakacak tarzda çaprazlama kavuşturmak sûretiyle sarılan bir sarık şekli” (Ayverdi, 2011: 639) olan kâtibî destâr, 1828’de yapılan kıyafet değişikliğine kadar mevki ve ünvan fark etmeksizin mesleği kâtiplik olan bütün memurların başlık çeşididir (Koçu, 1967: 148).

Vâsıf, birden karşısında gördüğü sevgilisini başındaki kâtibî destârından tanıdığını dile getirirken bu başlıklar sayesinde insanların toplum içindeki statüsünün anlaşıldığına da işaret etmektedir:

Birden görünce bilmez idim bî-vakit seni

Başındaki bu kâtibî destârı görmesem

Vâsıf (Gürel, t.y.: 330)

Vâsıf, dönemin meşhur meyhanelerinden Servili’de içki içip eğlenen güzelin başında kâtibî destâr bulunduğunu dile getirmektedir. Söz konusu güzelin sardığı sarık dolayısıyla mesleğinin kâtiplik olduğunu söylemek mümkündür:

Servilide mey nûş edip ol tıfl-ı sitemkâr

Giymiş serine kâtibî bir servili destâr

Servî gibi mevzûn görüp kaddini nâçâr

Sevdim o gül-i al-ı hezâr-‘işve-nümâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 494)

4.2.1.6. Dûlbend

Farsça *ter-bend* ya da *dulbend* kelimesinden dilimize geçtiği düşünülen tûlbent, pamuk ipliğinden dokunmuş, yumuşak ve ince bir bezdir (Ayverdi, 2011: 1275; Türkçe Sözlük, 1998: 2263). Tababette yara bezi yahut sargı bezi olarak da kullanılan tûlbent, sarıklık bezlerin en makbulüdür. Örtü veya sarıklık bez olarak da kullanılan tûlbendin değirmi kesilen parçaları üzerine çeşitli nakışlar işlenerek kadınlar için yemeni ve namaz bezi imal edilmiştir (Koçu, 1967: 98).

Aynî, göğsünü ham ipeğe benzettiği güzelin yanağını da kırmızı bir tûlbende teşbih etmektedir:

Hâm ipekden sînesi dûlbend-i ahmer ‘ârızı

Sırma saçlı hoş revîşli rişte-i cândır beli

Aynî (Arslan, 2004: 224)

Cesârî, şehrin güzelinin başına sarık yakışacağını, o sarığın da tûlbent ile sarılması gerektiğini düşünmektedir:

Şehriñ güzeliniñ yakışır başına destâr

Her şâm [u] seher gez yûri dûlbend ile cânâ

Cesârî (Akkuş, 2010: 380)

Vâsıf ise yeni açılmış gül yaprağı ile sevgilinin ağzındaki ıslaklığı silerken sanki gül renkli tûlbent ile taze gülü silmiş gibi hissettiğini ifade etmektedir:

Berg-i gül-i terle deheninden teri sildim

San glgl dlbend ile verd-i teri sildim

Vâsıf (Gürel, t.y.: 332)

4.2.1.7. Fes

Kuzey Afrika'nın Fas şehrinde icat edildiği için fes adını aldığı düşünülen bu serpuşun ilk örneğinin, Frigya kıralı Midas tarafından üretilen "Frigya klahı" olduğu kaydedilmektedir. Romalılar, Bizanslılar, İtalyanlar, Cezayirli ve Tunuslular da Frigyalılardan sonra fesin eski örneklerini giymişlerdir (Koçu, 1967: 113). Osmanlı'nın fesle tanışması ise imparatorluk topraklarına 16. yüzyılda katılan Cezayir'deki korsanlar vasıtasıyla olmuştur. Söz konusu korsanlar tarafından başlık olarak kullanılan fes, daha sonra Osmanlı donanmasındaki bazı denizciler tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Evliya elebi, 17. yüzyılda Osmanlı donanmasındaki gedikli bahriyelilerin başlarına fes taktıklarını bildirmektedir (Koçu, 1967: 113). Batı dillerinde "fs" veya "fez" şeklinde anılan fes, Türkiye'ye daha çok Avrupa'dan ithal edilmiş olup "hâlen Mısır dâhil Kuzey Afrika lkeleri ve Endonezya ile Malezya başta olmak üzere birçok İslâm ülkesinde kullanılmaktadır" (Tezcan, 1995: 415).

1826 yılında kaldırılan Yeniçeri Ocağı'nın yerine kurulan Asâkir-i Mansre-i Muhammediyye ordusunun eğitim ve donanımı yanında kıyafetinin de Avrupai tarzda olması isteğiyle Sultan II. Mahmud tarafından 1828'de yapılan kıyafet reformuyla birlikte fes, önce askerlerin daha sonra da halkın resm serpuşu hâline gelmiştir. nce bu yeni orduya III. Selim tarafından kurulan Nizâm-ı Cedîd ordusunun kıyafetine benzer bir kıyafet verilmişse de kısa bir süre sonra değişiklik yapılarak başa şubara/şobara yerine koyu kırmızı fes giyilmesi kararı padişahın hatt-ı hümâyunu ilan edilmiştir (Tezcan, 1995: 415-416).

Kırmızı uhadan yapılan fesin, üste doğru daralan silindirik şekli ve tepeden aşığı doğru sarkan genellikle siyah veya lacivert renkte bir pskl bulunmaktadır. Fesin, tabla adı verilen tepe kısmının merkezindeki "ibik" denilen çıkıntıya umumiyetle lâcivert veya siyah bir ipek pskl bağlanmış; yüksekliğinin bozulmaması adına i kısmı kartonla kuvvetlendirilmiştir. Resm serpuş olarak kabul edildikten sonra fes, "padişahların istekleri doğrultusunda değişikliğe uğramış ve Abdülmecid döneminde küçülmeye başlayarak aşığı yukarı son zamanlardaki şeklini almıştır (mecidiye kalıp); Abdülaziz yayvan (aziziye kalıp), II. Abdülhamid ise daha dik bir fes (hamidiye kalıp) tercih etmiştir" (Tezcan, 1995: 416).

Başlangıçta fes üretimi için usta ve malzeme olmadığından Avrupa, Mısır ve Tunus'tan fes ithal edilmiş; dışarıdan temin edilen feslerin artan ihtiyacı karşılamaması neticesinde yerli üretimin zaruri olduğu anlaşılarak feshâne adı verilen ilk fabrika İstanbul'da kurulmuştur. Daha sonra Bursa, Edirne, İslimye ve Selanik'te de fabrikalar açılarak fes ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır. Fesin, halk arasında yaygınlaşması sonucunda ortaya çıkan sivillerin devlet görevlilerinden ayırt edilme sorununa binaen halkın “dalfes” (sade, yalın fes) giymesi diğer bir deyişle de fesin etrafına herhangi bir şey sarmaması istenmiştir. Sadece ulema kesiminin beyaz tülbent sarabilmesine izin verilmiştir. “Halkın dalfes giymemekte ısrar etmesi üzerine esnaf takımının yemeni, çember, ağabani, yazma, tülbent gibi şeyler sarmalarına izin veril[ince]” (Tezcan, 1995: 416) fes kullanımı da hızla yaygınlaşmıştır.

Fes yapımında kullanılan ve sıfırdan on altıya kadar numaralandırılan kalıplar önce ahşap iken daha sonra pirinç olanları kullanılmıştır. Fesler, “dar beyoğlu, hamidiye, aziziye, yarım zuhaf, tam zuhaf, İzmir biçimi, alikorna, hasırlı” gibi adlar verilen çeşitli ölçü ve şekillerdeki kalıplara çekilerek üretilmiştir (Tezcan, 1995: 416). Kırmızı, hünnâbî, narçiçeği, vişneçürüğü, güvez ve siyah renkte fesle üretilmiş, bunlar arasında en çok kırmızı olana rağbet edilmiştir. Fino fes, eğri fes, Cezayir fesi, Tunus fesi, babayâne, saksı dibi, ayıp kapayan, kel örten, limon kabuğu, İskender, Ali Kurna, Davut Vezir, pinel, çifte pehlivan, bol fırt, prömiyer kalite, zenne fesi, saya fesi, püskülî fes gibi birçok fes çeşidi bulunmaktadır (Ahmed Râsim, 1969; 14; Koçu, 1967: 116; Pakalın, 1993/I: 612; Öztekin, 2006: 233).

Yapılan her reform gibi 1828 yılında padişah fermanıyla ilan edilen kılık kıyafet değişikliğine de bazı devlet adamları ile halk tarafından dine, gelenek ve göreneklere uygun olmadığı gerekçesiyle karşı çıkılmıştır. Bu tepkinin bertaraf edilmesi ve fesin sevdirmesi hususunda yenilik taraftarı şairler tarafından kaleme alınan şiirlerin önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Toplum hayatına yön veren hadiselerle ilgili hususların mütemadiyen birer edebî malzemeye dönüştüğü ve/veya dönüştürüldüğü gibi fes de kısa zamanda şairler tarafından şiirlere konu edilerek mazmunlaştırılmıştır³¹. Fes, kimi zaman beyit/bentlerde çeşitli benzetme ve hayallerle karşımıza çıkarken kimi zaman da redifi olduğu şiirlerde başlı başına mevzu edilmiştir. Bu bağlamda gerek devlet tarafından

³¹ Fesin şairler tarafından edebî malzeme olarak kullanımı ve mazmun hâline getirilmesi hakkında bk. Mengi, 2014: 229-238; Özgül, 2006: 272-273.

yapılan reformları destekleme gerekse devlet ricalinden caize alma amacıyla birçok şair tarafından “fes” redifli şiirler kaleme alınmıştır.

Vâsıf, başına kırmızı fes giymiş bir köçek güzeline tutulduğundan bahsetmektedir:

Gül gibi kırmızı fes başında

Bûy-ı ‘anber mi bu ne kaşında

Dahi tahmînim on üç yaşında

Bir köçek şûhına mecbûr oldum

Vâsıf (Gürel, t.y.: 446)

Hilmî, 14 beyitten müteşekkil “fes” redifli kasidesine padişahın fes giydiğini ve askerlere fesin daha çok yakıştığını ifade ederek başladıktan sonra ikinci beyitte sultana uzun ömür ve tahtında yücelikle fes giymesi temennisinde bulunmaktadır. Üçüncü beyitte fesin, gaza ovasının kızıl şakayığına benzediği için çok değerli olduğu; dördüncü beyitte bütün Müslümanların fese meylettği; tegazzüle geçileceği bildirilen beşinci beyitte ise rüyada fes görmenin hayra yorulduğu dile getirilmektedir. Tegazzülün ilk, şiirin altıncı beytinde sade fes, yüzünde süs bulunmayan bir güzele benzetilirken yedinci beyitte fesin, ters dönse de keyif vermeye devam eden bir şarap kadehine teşbih edildiği görülmektedir. Sekizinci beyitte fesin altına giyilen beyaz arakçının iki parmak kadarının dışarıda kaldığı; dokuzuncu beyitte fesin püskülü ile perçem arasındaki münasebet; onuncu beyitte Fas, Tunus, Cezayir gibi mağrip ülkelerinden gelen fesin Osmanlı topraklarında baş üzerinde yer bulduğu söz konusu edilmektedir. On birinci beyitte fesin herkese çok yakıştığından; on ikinci beyitte sevgilinin güzellik unsurlarından biri hâline gelen fesin âşıklara rahat vermediğinden bahsedilmektedir. On üçüncü beyitte sarığı bozup fes giyme isteği; son beyitte ise âşığına bigâne kalan sevgili gibi fesin de şairin gönlünden kopan feryatlara karşılık vermeyen bir güzel/sevgili olduğu ifade edilmiştir:

Çünkü giymiş pâdişeh taht-ı felek-peymâda fes

Ehl-i seyfe ser-te-ser şâyeste-terdir sâde fes

Hak te‘âlâ her nefesde ‘ömrini müzdâd edip

Devlet ü şevketle giysin taht-ı istiğnâda fes

Lâle-i nu‘mânıdır deşt-i cihâdın gûyiyâ
Olsa lâyıkdır bu yüzden rütbe-i vâlâda fes

Şimdi meyl etmiş aña cümle nüfûs-ı müslimîn
Mazhar olmuş gibi bir sâhib-nefes üstâda fes

Ben de bir enfes gazel yazsam bu demlerde olur
Bir güzel ta‘biri var görmüş idim rû’yâda fes

Sâde-ruh bir dil-rübâ sevdim yine ben sâde fes
Kışver-i ‘akl u şu‘ûrum verdi hep ifsâda fes

Ser-nigûn peymâne-i la‘lîn iken hikmet nedir
Neş’e-bahşâdır dil-i mahmûra hem-çün bâde fes

İki parmak taşrada kalmış ‘arak-çîn-i sefid
Başdan aşırılmış letâfet suyunı ma‘nâda fes

Perçemiñ bilmem ne yüzden cünhası etmiş zuhûr
Püsküle basdırmış anı kısıdırıp tenhâda fes

Mâl bulmuş mağribîye döndi Mağribden gelip
Yer bulunca ol ser-i genc-i melâhat-zâde fes

Zâhidiñ rîş-i dırâzından için yakışmıyor
Yohsa her bir şahsa pek yakışdı şu dünyâda fes

Bir nefes râhat verir mi ‘âşık-ı şûrîdeye
Gâh perçem gâh kâkûl gâh pûskûl sâde fes

Fes giyip ben de nefeslensem bozup destârımı
Bâ‘is olmuşdur teneffüs etmege ma‘nâda fes

Hilmiyâ şeb-tâ-seher âh u figân eyler göñül
Hîç kulak vermez ‘acebdîr bu kadar feryâda fes

Hilmî (Kesik vd., 2018: 170-172)

Beş beyitlik diğer “fes” redifli gazelinin son iki beytinde Hilmî, Hindistan ile İran’dan gelen ve sarık sarmak için kullanılan kumaşların artık bir değerinin kalmadığını, sürekli sarığı bozup yapma külfetinden fes sayesinde kurtulduklarını dile getirmektedir:

Başına çalsın metâ‘ın ba‘dezâ Hind ü ‘Acem
Târ u pûdı cevher olsa başa almaz şâl fes

Bozma düzme külfetinden rûz u şeb destârını
Hilmiyâ vâreste kıldı herkesi bu dâl fes

Hilmî (Kesik vd., 2018: 172)

İffet, “fesler” redifli altı beyitlik gazelinin aşağıdaki beytinde şiir boyunca fes giymiş askerleri kastederek kullandığı “fesler” kelimesi ile tabur, düşman gibi sözcükleri iham-ı tenasüp sanatı çerçevesinde bir araya getirmiş; böylece söz konusu serpuşun önce askerler arasında kullanılmaya başlandığına işaret etmiştir. Şiirde yer verilen püsküllü bela deyiminin hem deyim anlamı hem de fesin fiziki özelliklerine işaret edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Ser-i zülfe reh-i tâbûri-edâdır fesler
Nigeh-i düşmene püsküllü belâdır fesler

İffet (Arslan, 2005: 48)

Memdûh (Fâ'ik), padişahın askerlerinin kırmızı fes giydiğini görenlerin, bu manzarayı lale bahçesine gül döşendiği şeklinde algıladıklarını söylemektedir:

Âl feslerle görenler pâdişâhın 'askerin

Lâle-zâr içre sanırlar kim olur gösterde gül

Memdûh (Yavuz, 2016: 221)

Meşhûrî, başına kırmızı fes giyen siyah yüzlü sevgilisini Tunus dilberine benzettiği aşağıdaki beytinde fesin Tunus'taki kullanımı ve menşesine dair gündemdeki bilgilere de atıf yapmaktadır:

Bir Tunus dilberine döndi giyince gûyâ

O siyeh-çerde civânım başına kırmızı fes

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 150)

Nevres, aşağıdaki beytinde sevgilinin güzellik ve alımının önceden Habeş (siyah) beni ile zülfünün kıvrımlarına/Çin ülkesine has iken fesle birlikte Avrupa halkına mahsus hâle geldiğini ifade etmektedir. Beyitte hem geleneksel edebî kabullerin dönüşümü hem de sosyal hayattaki değişimler hakkında değerlendirme yapılmaktadır. Bunun yanında Avrupa'nın temsil ettiği Batı dünyasının sosyal yaşantısı ile Osmanlı toplum hayatı arasındaki etkileşime de işaret edilmektedir:

Hüs n ü ân hâl-i Habeşle çîn-i zülfe hâs iken

Şimdi mahsûs oldu fesle Avrupa cumhûrına

Nevres (Kaya, 2020: 347)

Sekiz beyitten müteşekkil "fes" redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinde Zîver; fesin, âlem padişahının (II. Mahmud) zamanında başa giyildiğini, devletin resmî serpuşu olmasına şaşılmayacağını çünkü sultanın icadı olduğunu söz konusu etmektedir:

N'ola başa çıkarsa 'ahd-i şâhenşâh-ı 'âlemde

Ki yâkûta müşâbih cevher-i tâc-ı Keyândır fes

...

N'ola ser-pûş-ı devlet olsa şimdi ehl-i ikbâle

Ki Zîver ihtirâ'-ı hazret-i şâh-ı cihândır fes

Zîver (Arslan, 2009: 244-245)

Zihnî, beş beyitlik “fes” redifli gazelinin matla beytinde sevgilinin kâkûl tahtına çıkıp sultan olan fesin, çeşitli süslerle can(ın)a hükmettiğini dile getirmektedir:

Çıkdı çünkü tahtgâh-ı kâkûl-i cânâna fes

Hükm ider envâ‘ süslerle ecilsiz cânâ fes

B. Zihnî (Erbay, 2014: 303)

Zihnî, “fes” redifli beş beyitten müteşekkil diğer gazelinin makta beytinde Firengistan ülkesinin kumaşını kırmızı ile damgalayan muhtesip fesin, yaptığı işin karşılığını istediğini ifade etmektedir:

Sürhle tamgalamışdır resmiñ ister muhtesib

Zihniyâ kâlâ-yı iklîm-i Firengistânı fes

B. Zihnî (Erbay, 2014: 304)

Sermed, aşağıdaki dörtlüğünde nazlanarak fesini eğen bir güzelin herkesi kendine mecbur ettiğinden bahsetmektedir:

‘İşve vü nâz ile egdikçe fesi

Kendiñe mecbûr etdiñ herkesi

Verdi ‘âşıklar saña varsa nesi

Kendiñe mecbûr etdiñ herkesi

Sermed (Yıldız, 2002: 223)

Aynî, divanında “fes” redifli 4 gazeli bulunan ve yazdığı bu gazeller vesilesiyle Sultan II. Mahmud’dan caize alan bir şairdir (Özgül, 2006: 273). Sözü edilen gazeller arasındaki 7 beyitten müteşekkil aşağıdaki “fes” redifli gazelinin birinci beytinde rüyasında gördüğü ay yüzlü bir güzelin fes giydiğinden; ikinci beytinde asker ile fes arasındaki münasebetten; üçüncü beytinde bir askerin kıyafeti ile başındaki festen bahsetmektedir. Dördüncü beyitte fesin püskülünü; beşinci beyitte fesin altına giyilen arakçını; altıncı beyitte sofuların fes giymeyi kabul etmediğini; yedinci beyitte ise zengin fakir herkesin fes giymeye başladığını söz konusu etmektedir:

Giydi gördüm meh-cebînîm bu gece rü’yâda fes

Şâh-ı hüsne tâc ile ta‘bîr olur ma‘nâda fes

On beşinde böyle bir yüzbaşı gelmez kışlaya
Geyse de her heftede biñ nev-civân dünyâda fes

Elde sîmîn tâziyâne belde tîğ-ı zer-nişân
Arkada gül penbe harvânî serinde sâde fes

Püskülinden her gece bîm-i husûfa düşdi mâh
Fer verince mihre gündüz ‘âlem-i bâlâda fes

Mülket-i Çîni ‘arak-çînindeki perçem deger
Ser-fürû itmez cihâna nâz u istiğnâda fes

Sûfî-i dil-mürdeniñ Hak kavuğın taş eylesin
Giymemiş rûz-ı ‘ibâdetde şeb-i ihyâda fes

Baş kabak yalın ayak gördi beni bildi o şûh
Çünkü vardır ‘Ayniyâ a‘lâda fes ednâda fes

Aynî (Arslan, 2004: 148)

Aynî, “fes” redifli bir diğer gazelinin aşağıdaki beytinde Hristiyan ve Yahudilerin fes giymemesi gerektiği düşüncesini aktarmaktadır:

Nûr-ı nusret bestedir her bir telinde püskülüñ
Olmasın kavm-i Yehûd u millet-i Tersâda fes

Aynî (Arslan, 2004: 147)

Diğer “fes” redifli gazelinin makta beytinde Aynî, fesi güzellik şehrini afet ve fitne ile hırsızlardan koruyan bekçi başına benzetmektedir:

O şehr-i hüsnî âfetden fitenden hıfz için her şeb

O düzd-i gamze vü gîsûya ‘Aynî ser-‘asesdir fes

Aynî (Arslan, 2004: 147-148)

Rızâ (Rızâ’î), “fes” redifli 9 beyitlik gazelinin aşağıdaki beyitlerinde fesi icat eden padişaha rahmet temennisinde bulunduktan sonra cennette dahi fes olması için Allah’a dua ettiğini şu şekilde dile getirmektedir:

Rahmet olsun anı îcâd eyleyen pâdişâha

Gîsûlar bulmazdı şöhret olmasa dünyâda fes

...

Müstecâb edip du‘âmı olsa bir dem emr-i Hak

Dileğim bu hem de olsa cennetü’l-me’vâda fes

Rızâ’î (Onur, 2020: 200)

Kâmî, Osmanlı toplum hayatına girmesinden 1925 yılında tedavülden kaldırılmasına kadar gençler arasında yaygın bir moda olan fesi eğri/yan takma âdetine (Koçu, 1967: 100) göndermede bulunarak güzellerin önderi olan bir dilberin başındaki fesin eğri/yan duruşundan bahsetmektedir:

Gezdirir bir yan fesiñ serde güzeller serveri

Korkarım başdan çıkardı zülfüñ eyler serseri

Kâmî, (Arslan, 2018: 279)

4.2.1.7.1. Cezayir Fes

İlk olarak Cezayirli gemiciler tarafından kullanıldığı için bu adı aldığı düşünülen Cezayir fesi, mavi top püsküllü ve kırmızı renkli fes çeşididir (Koçu, 1967: 72).

Aynî; sırma perçemli, beyaz vücutlu, başında Cezayir fesi ile üzerine yakasız ve uzun kollu bir gömlek giymiş güzelden bahsettiği aşağıdaki beytinde Cezayir fesini, sözü edilen dilberin güzellik unsurlarından biri olarak sunmaktadır:

Bu güzellik sırma perçem bu edâ sîmîn vücûd

Ol Cezâyir fesli şûh-ı nîm-ten-pûşumdadır

Aynî (Arslan, 2004: 127)

4.2.1.7.2. Dalfes/Sâde Fes

Üzerine tülbet, çember vb. herhangi bir şey sarılmamış fese verilen addır (Koçu, 1967: 85). Fes kullanımının yeni başladığı ve henüz yaygınlaşmadığı dönemde sarıksız fes kullanımı toplum nazarında kabahat olarak algılandığından böyle bir tanımlama yapılmış olabileceğini düşünmek mümkündür.

Kâmî, 7 beyitlik “sâde fes” redifli gazelinin aşağıdaki ilk iki beytinde sade fesin güzelliği arttıran renkli, güzel bir serpuş ve devlet başlığı olduğundan bahsetmektedir:

Bir münâsib kisve-i rengîn-edâdır sâde fes

İzdiyâd-ı hüsne bir cilve-nümâdır sâde fes

Böyle devlet miğferin giysin sere her nâmdâr

‘Arsagâhî-i dilîrân-ı vegâdır sâde fes

Kâmî, (Arslan, 2018: 228)

Vâsîf ise elinde kadeh ve başında dalfes ile meclise iştirak eden güzelin, gönül ehlinin ayağını yerden keseceğini yani onları çok sevindireceğini dile getirmektedir:

Ayağı yer mi basar rindân-ı ‘aşkıñ şevk ile

Dâl-fes sâgar be-kef geldikçe bezme ol perî

Vâsîf (Gürel, t.y.: 215)

Nevres ise sade fesi gülbahçesini süsleyen bir laleye benzeterek artık külah ve sarığa kıymetten düştüğünü söylemektedir:

Sâde fesle lâle tezyîn etdi sahn-ı gülşeni

Gonçe-i bâğıñ külâhın al gülüñ destârın aç

Nevres (Kaya, 2020: 196)

4.2.1.7.3. Fino Fes

İtalyanca “ince, zarif, seçkin, âlâ” anlamına gelen fino, fes söz konusu olduğunda en güzel ve zarif fes anlamında bir fes çeşidini tarif etmek için kullanılmıştır. Fesin Osmanlı’da kullanılmasına vesile olan Cezayir gemicilerinin çoğu İtalyanca bildiği için bu tabirin de onlar tarafından icat edilip kullanıldığı düşünülmektedir (Koçu, 1967: 118).

Vâsıf, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve bir annenin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde annenin, kızına fino fese yuvarlak pullu bir yemeni sararak kullanması gerektiği uyarısını şöyle dile getirmektedir:

Kasdır kasındı terziye ver al cânfese
Sar bir degirmi pullı yemeni fino fese
Bez verme sakın arşınına göre herkese
Gâh türkü ırla gâhî nakış işle geh kese
Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

4.2.1.8. Kalpak

Pösteki ya da ona benzer olarak çuhadan yapılan düz ve üzerine sarık sarılmayan bir başlık türüdür (Ayverdi, 2011: 613; Şemseddin Sami, 2010: 1079). Tatar kalpağı, Bulgar kalpağı, Acem kalpağı, Çerkes kalpağı, samur kalpak, süvari kalpağı (Şemseddin Sami, 2010: 1079) gibi milletlere, toplumsal sınıflara veya imal edildiği hammaddeye göre isimlendirilen birçok kalpak çeşidi bulunmaktadır.

Cesârî, al yeşil kaftan üzerine aynalı kaput giymiş bir güzelin koynunda saat ve başında samur kalpakla meydana çıkışını tahayyül etmektedir:

Al yeşil kaftanı egninde anıñ kat kat gerek
Çift işi çapraza lâyık koynına sâ‘at gerek
Kaddine aynalı kabut altına kır at gerek
Gâhice meydâna çıksa bir samur kalbağ ile

Cesârî (Akkuş, 2010: 1366)

4.2.1.9. Kaşbastı

Alın çatkısı veya gîsûbend olarak da bilinen kaşbastı; tülbent, çember veya herhangi bir bezin, kaşların üzerinden alna sıkıca bağlanması yoluyla oluşturulan bir giyim unsurudur. Genellikle iki parmak kalınlıkta olup bürümcük, canfes veya kadifeden yapılmış kurdele olup üzeri renkli ipekli yahut sırma ile süslenmiştir. Şiddetli baş ağrısı için de alna sarılan kaşbastı, Osmanlı’da daha çok hafifmeşrep, oynaş ya da şirret ve cellali kadınların göstergesi olmuştur. Kocasını yıldırılmış asabi kadınlara “kaşbastılı”; bir

kabadayının oynası olmuş kadınlara da “kaşbastı” dendiği bilinmektedir (Koçu, 1967: 10, 147-148).

Şeref Hanım, hamisi tarafından kendisine kaşbastı hediye edildiğini zikreder:

Kuluna kaşbasdı ihsân etdi kim şimden girü

Dimesin kimse gözün üstünde kaşın var seniñ

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 513)

4.2.1.10. Kavuk

Kof anlamındaki *kav* kelimesinden türemiş olan kavuk, genellikle pamuklu olup üzerine sarık sarılan yüksekçe bir başlıktır (Şemseddin Sami, 2010: 1043). Yüzü umumiyetle çuha olan kavuğun içine uygun bir bezden astar ve yüzü ile astar arasına da pamuk konularak yapılmıştır. Kavuk çeşitlerine uygun olarak dilimli, kafesli, baklavalı vb. adlar verilen dikiş çeşitleriyle dikilmiştir. Osmanlı’da fesin resmî serpuş olarak kabulüne kadar kallavi, mücevveze, Horasani, Yusufi, örf, kâtibi, molla kavuğu, tâc gibi birçok çeşidi üretilmiş ve kullanılmıştır (Koçu, 1967: 149-150).

İzzet Molla, vaizin işlediği günahın başındaki kavuk kadar büyük olduğundan bahsederken kavuğun ebadına dair ipucu da vermektedir:

Vâ‘izâ böyle başından büyük etme haltı

Kavuğun gibi günâhı dahi etdiñ i‘zâm

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 556)

Hilmî, başındaki kavuğu eskimiş birinin âlim sayılmayacağı gibi büyüklerin meclisine dâhil olmasına da rıza gösterilmeyeceğini dile getirmektedir. Beyitte, âlimliğin gösterişten, kılık kıyafetten ibaret olduğunu zanneden veya başına gösterişli bir kavuk takarak kendini âlim sanan şahıslar tenkit edilmektedir:

Kavuk eskiyse mümkün mi saña ‘âlim demek kimse

Kibârîñ bezmine varsañ oturma kim rızâ olmaz

Hilmî (Kesik vd., 2018: 199)

Vâsıf, müstezat gazel formunda kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki mısralarında herkesin bildiği bir yağlı kavuktan bahsederek meclise davet ettiği şahsa bu kavuğu giymesini tavsiye etmektedir:

Gel meclise ma‘hûd şu küçük yağlı kavukla

Mânende-i kukla

Çöp gibi çeride neye lâzım koca çevgen

Hayvân mısın öğren

Vâsıf (Gürel, t.y.: 374)

Aynî, aşağıdaki beytinde bir yandan ham sofunun şahsında II. Mahmud’un kıyafet inkılabına muhalefet edenleri tenkit ederken diğer yandan da “Allah onun kavuğunu taş etsin” şeklinde bir beddua ile kavuk-fes özelinde gelenekle modern arasındaki çekişmeye padişahın/modernin yanında yer alarak dâhil olmaktadır:

Sûfî-i dil-mürdeniñ Hak kavuğun taş eylesün

Giymemiş rûz-ı ‘ibâdetde şeb-i ihyâda fes

Aynî (Arslan, 2004: 148)

4.2.1.11. Külâh

Asırlar boyunca askerler ve her kesimden insanın giymiş olduğu külâh, “genellikle tepesi sivri, dikişsiz, tek parça keçeden [mamul] baş giyeceği[ne]” (Ayverdi, 2011: 725) verilen addır. Cumhuriyet devrinde çıkarılan şapka kanunuyla birlikte tedavülden kaldırılmıştır. Yapımında kullanılan ham madde ve kullanıcısına göre keçe külâh, şeb külâh, kızıl külâh, zerrin külâh, sabır külâhı, zerd külâh, Arnavut külâhı, Mevlevî külâhı, dede külâhı, tatar külâhı gibi adlarla anılan (Öztoprak, 2010: 142) birçok çeşidi imal edilmiş ve kullanılmıştır. Sarık sarılmadan sade olarak kullanılan külâha da “dal külâh” denmiştir.

Osmanlı toplumunda külâhla ilgili sevinç anında külâhı göğe fırlatma; üzüntülü bir durumda iken külâhı çıkarma veya yere vurma; külâh ile sarık arasına misvak, kürdan, çiçek, kâğıt vb. sokma gibi âdetler bulunmaktadır. İlaveten halk arasında külâh sahibi olmak (makam mevki sahibi olmak), külâh giydirmek (rütbesi kaldırılan kişinin rütbe külâhı alınıp yerine sade halk külâhını giydirmek), külâhları değış(tir)mek (bozuşmak), külâh kapmak (haketmediği bir şeyi ele geçirmek), külâh etmek (aldatmak, iğfal etmek) gibi külâha dair birçok deyim de ortaya çıkmıştır (Öztoprak, 2010: 143).

Refî‘, gülşen meclisinde jale/çiy rakısı içip sarhoş olan menekşenin başındaki külâhı yana eğdirdiğinden bahsettiği beytinde menekşe çiçeğinin ortasında bulunan fitili

k laha teŖbih etmektedir. Ayrıca k lahın eğri olması hususunun Divan Ŗiirinde sarhoŖluk alameti sayıldığını zımnen da ifade etmektedir:

Bezm-i g lŖende benefŖe yine mest ne bugün

‘Arak-ı jöle içip bir yana egmiŖ k lehi

Refi‘ (Alpaydın, 2007: 381)

 ffet, baŖında eğri k lahı ve elinde Ŗarap kadehi ile güle oynaya meclise gelecek bir güzeli beklemektedir:

Kec-k l h elde kadeh bezme m b rek-b da

Gülerek a ılabak ol gül-i ra‘n  gelse

 ffet (Arslan, 2005: 32)

Nevres, Dest r-ı Hay l mesnevisinin aŖağıdaki beytinde nice Ŗahlar toprağa girdiği için onlara yaraŖır nice k lahların da baŖsız kaldığını söylerken padiŖahlar için de kıymetli k lahlar yapıldığına iŖaret etmektedir:

B -ser nice h srev  k lehler

Galt de-i h k nice Ŗehler

Nevres (Kaya, 2020: 519)

Dest r-ı Hay l mesnevisinde yer alan bir baŖka beytinde de Nevres, sarıksız olarak giyilen dal k lahlardan bahsetmektedir:

Gösterdi rev c d l k lehler

  neye d Ŗdi r -siyehler

Nevres (Kaya, 2020: 527)

 zzet Molla, tasavvuf  terminoloji çerçevesinde kaleme aldığı aŖağıdaki beytinde terk  arŖısında eski k lahların da padiŖah taşlarının da aynı pahada olduğunu söylemektedir. Beyitte, sadeliği dolayısıyla k lahın dünyalıklardan vazge iŖ sembolü olarak ele alındığı görülmektedir:

Yeks n bah  ile satılır   rs -yı terk

D h m-i h srev n k leh-i köhne-i ged 

 zzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 67)

Leyla Hanım, lugaz türünde ve mesnevi formunda kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde gümüşten bir külâhı söz konusu etmektedir. Muhtemelen külâhın beyaz renkli olduğuna işaret edilmektedir:

Gümüşden kiminiñ serde külâhı

Çıkar dâ'im hevâya dūd-ı âhı

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 337)

4.2.1.11.1. Mevlevî Külâhı/Sikke

Mevlevî dervişlerinin giydiği dövme keçeden mamul, devetüyü, koyu ve açık kahverengi, sarımtırak veya beyaz renkli başlık çeşididir. Silindir biçimli uzunca, alt kısmına göre üst tablası daha dar olan bir külâhtır (Koçu, 1967: 205). Külâh-ı Mevleviyye veya sikke-i Mevleviyye olarak anılan bu başlığın, üzerine sarık sarılanına “destarlı sikke”, sarıksız olanlarına da “dal sikke” adı verilmiştir. Destarlı sikkeler Mevlânâ'yı ve Mevlevîliği temsil ettiği düşünülerek “sikke-i şerif” adıyla anılmıştır (Bozkurt, 2009a: 185-186).

Şeref Hanım, “sikke-i Mevlânâya” redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinde Mevlânâ'nın sikkesine Allah'ın, giyeni gönül ehli hâline getiren bir feyz bağışladığını; rütbesinin yüksekliğini anlayabilseler anka ve hümanın ona gıpta edeceğini; kişinin bu dünyadaki namını halis altın gibi temiz ve kıymetli edeceğini ifade etmektedir:

Giye elbette olur rind-i Sikender-meşreb

Verdi bir feyz Hudâ sikke-i Mevlânâya

Bilseler rütbe-i bâlâterin eylerler idi

Gıpta 'ankâ vü hümâ sikke-i Mevlânâya

Zer-i hâlis gibi sâf ola dır iseñ nâmıñ

Ser-fürû it Şerefâ sikke-i Mevlânâya

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 418)

Memdûh (Fâ'ik), “külâh-ı Mevlevî” redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinde Mevlevî külâhının, güneşin tacı ile kardeş olduğundan; içinde irfan tütüsü yakılan vecd

meclisinin buhurdanına benzediğinden; hakikat ehli için Mevlânâ tarafından doldurulan bir kadeh gibi olduğundan bahsetmektedir:

Nûr-ı sırr-ı Şemse hâverdir külâh-ı Mevlevî

Tâc-ı hurşîde birâderdir külâh-ı Mevlevî

Her nefes ashâb-ı vecdan bûy-ı ‘irfân şemm ider

Bezmgâh-ı vecde micmerdir külâh-ı Mevlevî

Dest-i Mevlânâda olmuşdur sebûsı pür-şarâb

Meclis-i tahkîke sâgardır külâh-ı Mevlevî

Memdûh (Yavuz, 2016: 420)

Hâtif, “külâh-ı Mevlevî” redifli gazelinin aşağıdaki beytinde kendisini muma, Mevlevî külâhını da bu mumun rûzgârda sönmemesini sağlayan gayret fanusuna benzetmektedir:

Öyle mumum ki derinde rûzgârdan hıfz için

Güyyâ fânûs-ı gayretdir külâh-ı Mevlevî

Hâtif (Önal, 2010: 523)

İzzet Molla, muhabbetin seçkini olmak isteyen kimsenin, Mevlânâ’nın kapısında başına sikke giymesini yani Mevlevî dervişi olmasını tavsiye etmektedir:

‘İzzet der-i Monlâda giyer başına sikke

Her kim olayım dirse ser-efrâz-ı muhabbet

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 369)

Leylâ Hanım ise âlemde Mevlevîlik sikkesinden daha değerli bir külâh olmadığı görüşündedir:

Feyz için başına gey sikke-i Mevlânâyı

Tâc-ı Monlâ gibi ‘âlemde külâh olmaz imiş

4.2.1.11.2. Seyfî Kûlah

Yukarıya doğru yassılması sebebiyle kılıca benzetilen bir çeşit Mevlevî kûlahıdır. Şeklen Bektaşilerin elifi tacına benzemektedir (Gölpınarlı, 1977: 293).

Zîver'in, "*Karahisâr-ı Sâhib Mevlevîhânesi Tecdîdine Târîhdir*" başlıklı kıtasının aşağıdaki beytinde Acem askerlerine karşı başlarındaki seyfi kûlahları kılıç yapan Mevlevîlerden bahsedilmektedir. Beyitte, seyfi kûlahın şekli yapısına dair ipucu verilmektedir:

O zâtı 'asker-i A'câm ta'kîb edicek kıldı

Tekâbülde kûlâh-ı seyfiyi şemşîr-i bî-pervâ

Zîver (Arslan, 2009: 488)

4.2.1.11.3. Şeb-kûlâh

"Cebecilerin giydiği, tepesi altından biraz daha geniş olan, üstü düz, kalın kordonları bulunan, törenlerde ön tarafına bir tüy takılan keçeden mamul bir çeşit başlık" (Ayverdi, 2011: 1159) olan şeb-kûlâhın, ismindeki "gece" anlamına gelen şeb kelimesinden hareketle siyah renkli keçeden yapıldığı düşünülmektedir (Koçu, 1967: 217).

İzzet Molla, şem (mum) ve pervane hikâyesine telmihte bulunduğu beytinde mumun fitilini kendisine şebkûlah yapan pervanenin amacının aşk padişahına intisap etmek olduğunu söylemektedir. Beyitte şebkûlahın askerî bir sınıf tarafından kullanılması ile pervanenin padişaha intisap etmesi arasında anlamsal bir bağ kurulmaktadır. Pervane de aşk padişahının şebkûlahlı bir askeri olmak istemektedir:

Fetîl-i şem'î ider şeb-kûlâh pervâne

Merâmı pâdişeh-i 'aşka intisâb gibi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 632)

Zihnî, kûlahı havaya atma âdetinden bahsettiği aşağıdaki beytinde güzellerin perçemiyle aynı renk ve kokuda dost olmayı başarabilen sünbülün sevinçten şebkûlahını havaya fırlatacağı dile getirilmektedir. Burada şebkûlahın siyah renkli olduğuna da işaret edilmektedir:

Sünbül atsın şeb-kûlâhın perçem-i hûbân ile

Hem-dem-i hem-reng-i bûy-ı müşg-bâr olsun da gör

Mâhir de aşağıdaki beytinde kara bahtı ile şebkülahın rengi arasında benzerlik ilgisi kurmaktadır:

Mürîd-i tekke-i baht-ı siyâh olam Mâhir

Başında tâc-ı sefid şeb-külâh-ı hasretidir

Mâhir (Batğı, 2017: 90)

4.2.1.11.4. Zer-külâh

Saray kapıcılarının giydiği altın işlemeli bir külâh çeşididir (Koçu, 1967: 250). Üzerindeki işlemlerden dolayı bu adı almıştır.

Şükrî, baştan sona gönlüyle hasbihal ettiği manzumesinin aşağıdaki bendinde yüksek mevki sahibi olma, şatafatlı giyinip kuşanma ve mal mülk gibi muteber olmayan şeylerin bir gün yok olup gideceğini söylerken zenginlik ve gösteriş alameti olarak zerkülahtan da bahsetmektedir:

Rub‘-ı meskûna diyelim hâle olduñ pâdişâh

Rü‘yet-i ikbâlîne yüz süre geldi mihr [ü] mâh

Keykubâd Efrâsiyâb İskender olduñ ‘âlî-câh

Hayme-i zerrîn kurduñ başa koyduñ zer-külâh

Câmeler giydiñ mükellel sikke urdun nukre-câh

Nahs döndi ‘âkıbet bir gün olur cümle tebâh

Ey dil-i dîvâne bu iş hem degildir mu‘teber

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 614-615)

4.2.1.11.5. Zerrîn Külâh

Zülüflü ağalar adıyla bilinen saray iç oğlanlarının giydiği, keçeden mamul, “dış tarafı som altınla işlenmiş ve iki yanından saç örgüsü şeklinde sırmadan iki kolan sarkıtılmış Mevlevî sikkesi biçimindeki külâh” (Ayverdi, 2011: 1385) olarak tarif edilen zerrin külâh, umumiyetle en iyi keçeden yapılmıştır. Bu başlık zülüflü ağalar tarafından hem görev başında hem de törenlerde olmak üzere sürekli kullanılmıştır (Koçu, 1967: 250).

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde zerrin külâhı Mevlevî başlığı olarak zikretmektedir:

Remz eder bu nükteyi zerrîn-külâh-ı Mevlevî

Âteş-i kânûn-ı dilden zerd olur sîmâ-yı ‘aşk

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 509)

Diğer bir beytinde İzzet Molla, yine zerrin külâh ile Mevlevîlik arasındaki bağlantıya işaret ettikten sonra bu başlığı manevi sarhoşluk veren bir kadehe benzetmektedir:

Cenâb-ı Mevlevîniñ câm-ı zerrîn-i külâhıdır

O keyfiyyet ki tab‘a bâdî-i terk-i mül olmuştur

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 420)

Vâsıf, başında zerrin külâhla gülbahçesine çıkan efendisinin gönlünü şad eylediğini dile getirmektedir:

Çıkıp gülzâra bu zerrîn-külehle

Dili bend eylediñ zülf-i siyehle

Süzüp çeşm-i siyâhıñ bir nighle

Beni şâd eylediñ şâd ol efendim

Vâsıf (Gürel, t.y.: 436)

Zihnî, güneş ile zerrin külâh arasındaki renk benzerliğinden faydalanarak yavaş yavaş doğan güneşi içki içip sarhoş olmuş eğri külâhlı bir şahsa benzetmektedir:

Hâver-i Cemden bugün mey nûş edip yıkmış gelir

Çeşm-i mesti üstine zerrîn-külâhı âfitâb

B. Zihnî (Erbay, 2014: 231)

4.2.1.12. Mi‘cer

Mi‘cer, kadınlara has bir tür başörtüsü (Hüseyin Remzî, 2018/2: 596) veya eşarp olarak tarif edilebilir.

Memdûh (Fâ‘ik), “*Plevne Müdâfî‘i Müşîr-i Dilîr Gâzi Osman Pâşâ için İnşâd Olunmuş idi*” başlıklı kasidesinin Osman Paşa övgüsünde söylenen aşağıdaki beytinde paşanın bahtını nazlı bir güzele, meleklerin göz kapaklarını da o güzelin omzundaki

mi‘cere benzetmektedir. Beyitten mi‘cerin kadınlar tarafından omza atılarak kullanıldığı da anlaşılmaktadır:

Baht-ı bîdârı ‘aceb bir şâhid-i nâzendedir

Perde-i çeşm-i melâ’ik dûşına mi‘cer verir

Memdûh (Yavuz, 2016: 239)

4.2.1.13. Namaz Bezi

İki yuvarlak tûlbent büyüklüğünde bezden yapılan ve “kadınların namaz kılarken başlarına örttükleri beyaz tûlbend[e]” (Koçu, 1967: 180) namaz bezi adı verilmiştir. Genellikle kenarına bir münâcât beyti veya kıtası yahut kelime-i şهادet yazılmış; böyle namaz bezleri sadelerine göre makbul sayılmıştır. Osmanlı’da bir kadının başörtüsü yerine namaz bezi ile sokağa çıkması uygun görülmemiştir (Koçu, 1967: 180).

Vâsıf, annesinin kızına nasihatlerini ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde namaz bezi ile sokağa çıkan kızın bu davranışının, annesinin diliyle ayıp olduğunu dile getirmektedir:

Yüz suyu dökme kimseye şimdiden tezi

Aldır babaña ‘anterîlik mâvi bir gezi

Geldi tamâm herîfe varma merkezi

Gayrı ‘ayıbdır öyle bürünüp namaz bezi

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

4.2.1.14. Nikap

Arapça yüz örtüsü, peçe, yaşmak (Şemseddin Sami, 2010: 1467) gibi anlamlara gelen nikap özellikle siyah ve beyaz renkli yarı şeffaf kumaşlardan yapılmıştır. Yüzüne nikap örten kişi etrafını rahatlıkla görebilirken karşıdan bakanın ise nikabın arkasındaki yüzü seçemediği bilinmektedir. Nikap sadece kadınlar değil erkekler tarafından da kullanılmış bir giyim unsurudur. Yeniçeri ocağına yeni giren delikanlılar tarafından kullanılmış; buna da “civelek peçesi” adı verilmiştir. Ayrıca ailelerine veya resmî görevlerine uygun düşmeyen yerlere giden erkekler de nikap kullanmıştır (Koçu, 1967: 181-182).

Hamîd, yüzüne kırmızı nikap örtmüş bir gelinden bahsetmektedir ki günümüzde de bu âdet hâlâ devam etmektedir:

Al nikâb ile ‘arûs-ı çemen olmuş rû-pûş

Belki dâmâd idecek bülbül-i zârı gonçe

Hamîd (Yavuz, 2019: 345)

Meşhûrî, sevgilinin yanakları üzerine örtülmüş siyah saçlarının, mor bir nikaba benzediğini söylemektedir:

Zülfî ruhsârı üzre pûşîde

Sünbülî bir nikâbdır gûyâ

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 128)

Zihnî ise gül gibi nazik ve güzel olan yüzünden bir an bile siyah nikabını kaldırmayan sevgilinin, âşıklarının gülmesini hiç istemediğini düşünmektedir:

Ref’ kılmaz gül cemâline nikâb-ı ‘anberin

İstemez ‘uşşâkının bir lahza handân olduğın

B. Zihnî (Erbay, 2014: 379)

4.2.1.15. Örf

Üzerine burma tül bent sarılan ve şeyhülislam, kazaskerler ile İstanbul kadısı ve yüksek mevkili ulema tarafından resmî gün ve törenlerde giyilen büyük bir kavuk çeşididir (Ayverdi, 2011: 966; Koçu, 1967: 184; Pakalın, 1993/II: 746). Örfün küçük olanına da “küçük tepeli” adı verilmiştir (Pakalın, 1993/II: 746).

Vâsıf, -muhtemelen devlet görevine getirilme vesilesiyle- başına siyah bir örf giymiş sofunun gururundan koltuklarının kabardığını ve üzerindeki sofun şiştiğini şöyle ifade etmektedir:

Sûfî giymiş koca bir ‘örf-i siyâhî kofî

Nahvetinden kabarıp koltuğu şişmiş sûfî

Almaz erbâb-ı hakikat bu kurı yafı yufî

Var ta‘assub ile zühhd satmaña bak sen sûfî

Beni de böyle kabûl etdi erenler şâhı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 510)

4.2.1.16. Özbek Tacı

Edhemî taç adı da verilen Özbek tacı, “dört terkli, çuha üzeri işlemeli, destarlı ve müjgânlı” (Ceyhan, 2010: 364) bir başlık çeşididir. Umumiyetle Bektaşî, Özbekî ve Kalenderî dervişleri tarafından kullanılan bu başlığa mütemadiyen yeşil bir sarık sarılmıştır. İstiğna ve dünya nimetlerine değer vermemenin sembolü olduğu kabul edilmiştir (Koçu, 1967: 100).

Vâsıf, sabah rüzgârının, sümbül çiçeğini Özbek tacı ve siyah hırka ile Kalenderî dervişlerine benzer bir şekile soktuğunu tasavvur eder:

Tarz-ı Kalenderîye koyup saçlı sünbüli

Giydirdi tâc-ı Özbek ü müşgî-‘abâ sabâ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 276)

4.2.1.17. Puşi/Puşu

Eskiden askerlerin giydiği hafif sarık (Şemseddin Sami, 2010: 362) veya “yeniçeri ocağına mensup topçularla bahriyeden tersane kalyoncularının giydikleri serpuşun adıdır” (Pakalın, 1993/II: 782).

Kâmî, “*Mahbûb Lisânından Gazel*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki beytinde sevgilinin pembe renkli peştamal ile sarı puşi giyme hususunda tereddütlerinin olduğundan bahsetmektedir:

Gül-pembe izâr ile birinc pûşî giy[in]sem

Cânım yüzeler ‘aczim olur gül bedenimden

Kâmî (Arslan, 2018: 255)

Şükrî ise başına siyah puşi sarmış bir güzelin âşıklarını nasıl yaktığını söz konusu etmektedir:

Baş sarmışdır siyeh pûşî yakar ‘âşıkları

Dökülüp gülnâr yanağ üzre saçak eyler kîtâl

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 292)

Vâsıf, bahriyeli ve işveli güzelin belini başkaları sarmadan telli puşi gibi sarmak gerektiğini söylediği aşağıdaki beytinde sırma tellerle işlenmiş telli puşinin bele de sarılabildiğini dile getirmektedir:

Ol şûh-ı kapudân-beçeyi sarmadan ağyâr

Sar telli pûşî gibi mukaddemce belinden

Vâsıf (Gürel, t.y.: 339)

4.2.1.18. Şapka

Frenkler tarafından giyilen ve muhtelif şekillerde yapılan bir başlık çeşidi olup genellikle güneşe karşı siperlidir (Şemseddin Sami, 2010: 761).

Rızâ (Rızâ'î), “şapkakalı” redifli gazelinin matla beytinde Bulgaristan şapkakası giyen yeni yetişmiş Protestan bir güzelden bahsettikten sonra manzumenin geri kalanında da bahsi geçen güzeli “şapkakalı” olarak anmaktadır:

Aldı gönlüm tâze nev-res Bulgaristân şapkakalı

Hem Mesîhâ mezhebinde Prodestân şapkakalı

Kadd-i ‘ar‘ar nev-nihâle dürlü renkler yaraşır

Geh giyer a‘lâ Firengî gâh fistân şapkakalı

Toğrı sözüm râhına ben cân fedâ etsem gerek

Küllî varım hep seniñdir bâğ u bostân şapkakalı

Rızâ'î (Onur, 2020: 173)

4.2.1.19. Takke

Arapça *tâkiye* (Şemseddin Sami, 2010: 867) kelimesinden dilimize geçen takke, “kavuk, külah, fes gibi herhangi bir serpuş altına giyilen ve başın terini emerek serpuşun kirlenmesini önleyen ince bezden yapılmış hafif” (Koçu, 1967: 220) bir başlık çeşidinin adıdır. Erkekler tarafından başın üşümemesi için evde de kullanılmış, hatta yatarken dahi çıkarılmamıştır. Bu tür evde ve yatarken giyilen takkeler, terlik ve arakçın adı verilen takkelerden daha kalın olup “gecelik takkesi” olarak anılmıştır. Baş kel olanların kullandığı “ensede saç bitimi yerinden kaş üstüne kadar geçen ve bu arada şakakları da örten takke[ye]” (Koçu, 1967: 220) de “kel takkesi” adı verilmiştir. Osmanlı toplumunda sünnet takkesi, aşçı takkesi, terlik, arakçın vb. birçok takke türü kullanılmıştır.

Cesârî, feleğin mavi elbise giydiğini söyledikten sonra güneşi de pirlerin sarı renkli takkesine benzetmektedir:

Ey Cesârî bu felek giydi kebûdî câme

Âfitâb pîr-i cihân erleriniñ takkesidür

Cesârî (Akkuş, 2010: 561)

Vâsıf, mesnevi formunda kaleme aldığı lugaz türündeki manzumesinin aşağıdaki beytinde Galata Kulesi’ni başına kurşuni takke giymiş bir insana teşbih etmektedir:

Saña ta’rîf edeyim dur şunı

Başına takye giyer kurşûnî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 696)

4.2.1.20. Tarpuş

Farsça *serpuş* kelimesinden dilimize geçmiş olup kırmızı yünden örülmüş külah (Koçu, 1967: 222) veya fese benzeyen püsküllü ve kırmızı bir başlık çeşidi olan tarpuş, hem erkekler hem de kadınlar tarafından kullanılmıştır (Pakalın, 1993/III: 413).

Zihnî, gönlünün eğri tarpuşlu yeni yetişmiş bir güzel istediğinden bahsetmektedir:

Tâzeden bir şûh-ı kec-tarbûş-ı mest ister gönül

Kâse-i leb-rîz-i la’lîñ dest-be-dest ister gönül

B. Zihnî (Erbay, 2014: 349)

Vâsıf, tarpuşun kenarına ibrişim (bükülmüş ipek ip) ile pul dizilerek de kullanılabildiğini ifade etmektedir:

Pullar diz ibrişîm ile tarf-ı tarpuşa

İp takma sakın ipsiz edebsiz sarhoşa

Yan çiz koparma dest-mâliñ elleri boşa

Başîñ döner yeter yorulursun koşa koşa

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 538)

4.2.1.21. Vala/Vâle

Farsça “yüksek, yüce” manasındaki *vâlâ* kelimesinden dilimize geçen vâle/vala, ipekli ince bir başörtüsüne verilen addır. Kırmızı valalar asırlarca gelinlere duvak olarak kullanılmıştır (Koçu, 1967: 237).

Şükrî, baharın gelişiyile birlikte rengârenk olan tabiatın vala giymiş gibi olduğunu dile getirmektedir:

Bahâr eyyâmıdır dağlar büründi nergis ü lâle
Çemenler tâzelendi yeñiden hilkat giyip vâle

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 429)

Hâmid ise ellerine muhtemelen kırmızı valadan mamul eldiven giymiş bir güzeli tasvir etmektedir:

Lebleri ‘unnâb-ı ahmer dişleri dür dânesi
Handesi cânlar gıdâsı şîveler peymânesi
Bahr-i hüsnüñ nâz-perver gevher-i yek-dânesi
Ağ buhaklı elleri al vâleli al hâreli

Hâmid (Fidan, 2021: 312)

4.2.1.22. Yaşmak

Müslüman kadınların, “sokakta ferace giydikleri vakit yüzlerine tutundukları ince beyaz tülbentten örtü ki biri yukarıdan biri aşağıdan gelerek gözlerin önünde bir aralık bırakan iki parçadan ibaret” (Şemseddin Sami, 2010: 1530) yüz örtüsüdür. Yaşmak örtmeye yaşmak tutunmak veya bağlamak denmiştir. Önce alt parçası sonra da üst parçası bağlanarak kapalı yaşmak ve açık yaşmak adıyla iki tarzda bağlanmıştır. Kapalı yaşmakta tülbent kalın iken açık yaşmakta tülbent incedir. Şeffaf ve hafif kolalı yaşmaklara ise saraylı yaşmağı adı verilmiştir (Koçu, 1967: 240-241). Ahmed Râsim, saraylı yaşmağının “şeffâf, hafif tül den yapılmış bir fânûsu andıran geniş, bol yaşmaklardan” (1969: 87) olduğunu söyledikten sonra yaşmak tutunma zarıflığının, Said Halim Paşa’nın eşi Emine Hanım ve şair Nigâr Hanım ile birlikte yok olduğu kanaatini paylaşmaktadır.

Vâsıf, kızının yaşmak ile sokağa çıkmasını ayıp sayan annenin ona yine bir yaşmak çeşidi olan aşırma kullanması talimatını şöyle aktarmaktadır:

Kız yaşmağ ile çıkma sokağa görür biri
Aşırma kullañ aşır avengâh pırpır
Dil-bâzlık etme otur ağırla misâfiri
Yirler nazarla seni a hasba diri diri

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 537)

4.2.1.23. Yemeni

“Üzerine kalıpla desen basılıp elle boyanan ve kadınlar tarafından başa bağlanan tülbent” (Ayverdi, 2011: 1350) olan yemeni, genellikle kundak veya salma denilen iki tarzda bağlanmıştır. Etrafı oyaly beyaz bir tülbent de olabilen yemeninin çiçekli motiflerle süslenmiş olanına “yazma yemeni” denmiştir. Yazma yemenilerin en güzelleri İstanbul’un Kandilli semtinde yapıldığından “Kandilli yemenisi” adıyla da anılmıştır. Beyaz yemenilerin altın veya gümüş tel yahut pul ile süslenenlerine de “telli yemeni” ve “pullu yemeni” adları verilmiştir (Koçu, 1967: 246).

Vâsıf, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve bir annenin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde annenin, kızına fino fesi, yuvarlak pullu bir yemeni sararak kullanması gerektiği uyarısını dile getirmektedir:

Kasdır kasındı terziye ver al cânfese
Sar bir degirmi pullı yemeni fino fese
Bez verme sakın arşınına göre herkese
Gâh türkü ırla gâhî nakış işle geh kese
Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

4.2.2.Vücuda Giyilenler

4.2.2.1. Anterî/Entari

“Kadınların genellikle evde ve yatakta, erkeklerin eskiden evde, sokakta veya yatakta giydikleri kollu, çoğunlukla bol ve uzun [bir] giyecek” (Ayverdi, 2011: 346) çeşidi olan entari, genellikle basma, patiska vb. ince kumaşlardan düz ve süssüz olarak yapılmıştır. Erkek ve kadınların gece yatarken ya da ev içinde giydikleri uzun gömleğe de “geceli entarisi” adı verilmiştir (Şemseddin Sami, 2010: 171).

Vâsıf, sırma işlemeli tavşankanı mintan ile şarabi entari giyen bir güzele bu kıyafetlerin çok yakıştığından bahsetmektedir:

Ol bütün gâyet yakışmış cilve-i endâmına
Sırmalı tavşan kanı nîm-ten şarâbî ‘anterî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 215)

Sevdiğine yazdığı sözün/şiirin diğer entarisinde kaldığını söyleyen Vâsıf, bu vesileyle cepli entarilerin olduğuna da işaret etmektedir:

Kanı ey mâh geçen şeb Yeñiköyden beride
Bir kayıkda iki meh var idi bizden geride
O vesîleyle söz açdım saña geldi yeri de
O sözi yazmış idim kalmış öbür ‘anteride
Va‘ diñiz bûse mi vuslat mı efendim ne idi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 524)

Bir başka manzumesinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, sevdiğinin istediği entarilik kumaşı çarşıda bulamadığını şöyle ifade etmektedir:

Sabâh olsun buluruz etme sitem bîhûde
Hele yarın bakalım bizde olan mevcûda
Yok seniñ istediğñ ‘anterîlik çârsûda
Ne yapayım ey efendim a benim sultânım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 435)

4.2.2.2. Biniş

Osmanlı’da umumiyetle ulema sınıfı, yüksek rütbeli görevliler, saray ve yeniçeri ileri gelenlerinin giydiği çok bol ve geniş cüppe veya ferace (Ayverdi, 2011: 151) olan biniş, kış için yünden; yaz için keten veya softan yapılmıştır. Genellikle siyahı tercih edilmekle birlikte devetüyü renginde olanları da üretilmiş ve kullanılmıştır (Koçu, 1967: 39).

Hilmî, büyük bir kavuk ve geniş yakalı bir binişi olan kişiye saygı gösterileceğini, binişi eski olandan kimsenin çekinmeyeceğini söylemektedir. Şair, insanların kılık kıyafete gösterdiği saygı ve önemi biniş ile kavuk üzerinden ifade etmektedir:

Büyük kavukla bol yeñli binişdir bâdî-i tekrîm
Biniş eski olursa kimse senden bî-hayâ olmaz

Hilmî (Kesik vd., 2018: 199)

4.2.2.3. Câme

Farsça “arkaya giyilen şey, libas, esvap” gibi anlamlara gelen câme, “yenleri bol, rahat ev kıyafeti hakkında kullanılır bir tabirdi[r]” (Pakalın, 1993/I: 255).

Kâmî, boydan mavi elbise giyen ay gibi güzel sevgilinin bu hâliyle sanki bulutun arkasına girmiş aya benzediğini söylemektedir:

Şîve-i endâmına giymiş kebûdî câmeler

Meh gibi girmiş o meh-rû ebr-i istiğnâya bak

Kâmî (Arslan, 2018: 235)

Mâ’ili câme ile mâ’ili oldum görelî

Olma mı bu revîşe tab’-ı fûtâde mâ’il

Eşref (Elmacı, 2016: 251)

Vâsıf, yeşil came giymiş gümüş gibi beyaz tenli bir güzelden söz etmektedir:

Nîm açıldıkça girîbânı nebâtî câmeniñ

Tûtîye âyîneçilik öğredir sîmîn-beri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 215)

Hâtîf, yünden ve kıldan dokunmuş bir kumaş çeşidi olan peşmînenen mamul; pembe/kırmızı renkli desenleri bulunan bir cameden bahsetmektedir:

Gonçeye çâk-i girîbân etdirir ol nahl-i nâz

Târ-ı pûd-ı reng-i güldür câme-i peşmînesi

Hâtîf (Önal, 2010: 527)

İzzet Molla, altın işlemeli camenin sofulara yakışmayacağı kanaatindedir:

Sûfî saña bu câme-i zer-târ yakışmaz

Sûzen gibi her telli kumâşa batılır mı

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 637)

İzzet Molla, ilk beytinde beyaz renkli, ikinci beytinde mor ile eflatun arasında bir renk olan leylak renkli; İffet lacivert renkli cameden söz etmektedir:

Giyse aldanma gehî câme-i isfid dahi

Müslümân çeşmi döner ikide bir dîninden

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 573)

Ne güzel düşmüş o gül-rûya yaraşmış gâyet

Sünbülî perçem ile câme-i leylâkîsi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 647)

Ben ben diyerek dûzah-ı mihnetlere yandım

Gayri görerek câme-i nîl-gûna boyandım

İffet (Arslan, 2005: 122)

Şeref Hanım, pullu came giymiş cilveli bir güzelin görüntüsünü ah dumanı içinde parlayan kıvılcıma benzetmektedir:

O pullı câme ile yâr-ı ‘işve-ger görünür

Ki dûd-ı âh-ı ‘alev-hîz bir şerer görünür

Nukûd-ı merdûme her vechile zarar görünür

Gümüş suyu gibi ‘aynımda eşk-i ter görünür

Ne dem ki nâz ile ol şûh-ı sîm-ber görünür

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 252)

İffet, muhtemelen içi veya yakası kürklü bir camenin kış soğuğuna karşı faydalı olacağını düşünmektedir:

Hoş gelür kalb-i şîtâ câme-i mûyîne size

‘İffetâ biz dahi ber-lâne-i kaknûs olalım

İffet (Arslan, 2005: 81)

Aynî, mescid ve kilisede Frengî câmelerle gezen bir güzelden bahsetmektedir:

Gezer ol büt firengî câmelerle mescid ü deyri

Gelür şekl-i çelîpâ sîne-i mihrâbdan feryâd

Aynî (Arslan, 2004: 110)

Zîver, gül renkli came giymiş bir güzeli bahar vaktinde açılan pembe renkli erguvan çiçeğine benzetmektedir:

O nahl-i nâzı gülgûn câmelerle seyr edenler dir

Bahâr-ı ‘ işve faslında açılmış erguvândır bu

Zîver (Arslan, 2009: 315)

4.2.2.4. Cepken

Kolları yırtmaçlı ve bol, sırma işlemeli, bele kadar inen ve gömlek üzerine giyilen kısa bir giysi (Ayverdi, 2011: 224) olan cepkenin en makbulleri çuhadan yapılmıştır. Adi bezden cepkenler de üretilmiş ve aşağı tabakadan insanlar tarafından kullanılmıştır. Kişinin mevkiine, yaşına ve mesleğine göre cepkenin altına diz çakşırı, paçalı çakşır, şalvar, potur giyilmiştir. Gençler için genellikle kırmızı ve mavi; yaşlılar için de siyah ve kahverengi kumaşlardan cepken yapılmış; giyenin maddi durumuna göre söz konusu cepkenlerin kol ve yaka kenarları, etek köşeleri ve önleri ipek ve sırma ile işlenip süslenmiştir (Koçu, 1967: 51).

İzzet Molla, II. Mahmud övgüsünde ve Nef'î'ye nazire olarak kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde güneş ve ayın sultanın tacı değil ancak cepkenine süs motifi/şemse olabileceğini dile getirmektedir. Beyitte bir cepkenin süslenmesi ile ilgili ipuçlarına yer verilmiştir:

Mihr ü mehden şemseler yapsın felek çepkânına

Eylemek lâyük mı efser böyle gâzî tâcdâr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 109)

4.2.2.5. Cübbe

“Elbise üstüne giyilen, bedeni uzun ve bol, yonları geniş, düğmesiz” (Ayverdi, 2011: 204) bir giysi olan cübbe her renk kumaştan yapılmıştır.

Aynî, Tahsin Efendi adında bir zatın sahilhanesinde gecelediği gün çalınan saatleri için yazdığı manzumesinin aşağıdaki beytinde saatlerle birlikte içi sandal kumaşı ile kaplanmış cübbesinin de çalındığını üzüntülü bir şekilde nakletmektedir:

Kâmetimce içi sandallı o cübbem gitdi

Ceyb ü dâmânımı pür eyledi dest-i mihnet

Aynî (Arslan, 2004: 423)

Şükrî, renkli cübbe giyip sarhoş ve derbeder bir hâlde gezen sevgilinin o durumda bile göz süzüp naz ettiğinden bahsetmektedir:

Bugün gördüm dil-ârâmın gezerdi der-be-der ser-hoş

Giyip elvân cübbe nâz ider çeşmin süzer ser-hoş

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 258)

4.2.2.6. Çakşır

“Erkeklerin iç donu üzerine giydikleri, belden uçkurlu, diz kapağının altında birden darlaşıp bacağı saran, bazen paçalarına birlikte giyilen bir mest dikilmiş olan, çuhadan yapılmış üst giyeceği, bir tür pantolon[a]” (Ayverdi, 2011: 208) verilen addır. Genellikle çuhadan dikilen çakşırın rengi asker ise sınıfına göre değilse kişinin zevkine göre değişkenlik göstermiş; devetüyü veya mavi renk çakşırlar rağbet görmüştür. Diz çakşırı ve paçalı çakşır olmak üzere iki çeşit olduğu bilinmektedir (Koçu, 2011: 59-60).

Refî‘, Sürûrî’nin gazelini tezyif ettiği naziresinin aşağıdaki beytinde onun, şiirlerini bir torbaya doldurup bununla övündüğünü söyledikten sonra aslında şiirleri doldurduğu şeyin torba değil çakşır olduğunu alaycı bir dille ifade etmektedir. Beyitte çakşır, bir tür şalvar olduğu için küçümse(n)me gerekçesi olarak kabul edilmiştir:

Nazmı bir torbaya toldurdum deyü fahr etdi kim

Toldurup çakşıra bir torba-yı memlû koymış ad

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 398)

Cesârî, ince beline Hint işi sırmalı bir şal bağlamış; başında hünkari sarıklı bir kavuk bulunan sırmalı uçkur ile çuha çakşır giymiş ve parmağına yeşil yüzük takmış bir güzeli tasvir etmektedir. Şiirde diğer kıyafetlerle birlikte çakşırın da önemli/değerli bir giyim unsuru olarak ele alındığı görülmektedir:

Mû-miyânına kuşanmış Hind işi sırmalı şâl

Hem zümür-rüd hoş kavuk hünkârî sarık bî-misâl

Sırmalı uçkur ile mâhûn çuka çakşır al

Parmağında gördüm anıñ hâtemi el-ân yeşil

Cesârî (Akkuş, 2010: 1285)

4.2.2.7. Çâr/Car

“Kadınların büründükleri değirmi çarşaf” (Şemseddin Samî, 2010: 464) olarak tarif edilen çâr veya carın futa yahut peştamal anlamındaki Arapça *izâr* kelimesinden (Ayverdi, 2011: 184) veya Farsça dört anlamındaki sayı ismi olan *çehâr/çârdan* (Koçu, 1967: 50)

türediği düşünülmektedir. Çâr/carın, kadınların tesettür için omuzlarına aldıkları bir şal çeşidi olduğu da kaydedilmektedir (Büngül, t.y.: 69-70). Avam bezden yapılanını; zenginler ise ipekisini kullanmıştır. En makbulleri Bağdat, Halep, Şam ve Bursa’da dokunmuştur (Koçu, 1967: 51).

Vâsıf; sevgilinin, mecliste âşığının boynuna doladığı kolunu görenlerin onu beyaz bir çâr/car zannedeceğini söylemektedir. Beyitte şal anlamında kullanıldığı anlaşılan çâr/carı, sevgilinin kolunun benzetileni olması bağlamında devrin beğenilen bir giyim unsuru olarak değerlendirmek mümkündür:

‘Âşıkñ meclisde sardıkça kolın yâr boynına

Seyr eden sanır sarılmış bir beyâz çâr boynına

Vâsıf (Gürel, t.y.: 351)

4.2.2.8. Çevre

Hem kadın hem de erkek giyiminde kullanılan “renkli nakışlarla, sırma, altın veya gümüşle işlenmiş dört köşe örtü” (Ayverdi, 2011: 227), tülbent veya yemeni yahut nakışlı mendil olarak tarif edilen çevre, eskiden genç kızların çeyizlik eşyası arasında önemli bir yere sahiptir (Ayverdi, 2011: 227). Sırmalı ve yazma olmak üzere iki türü olduğu; sırmalı olana halk arasında “yağlık” dendiği belirtilmektedir (Koçu, 1967: 71).

“Eski devirlerin günlük hayatında hanımların ve hanım kızların, hatta sultanların ve hanım sultanların ve cariyelerin harem hayatında çevre, oyalarının hazırlanması ve sırma ile, ipek ile nakışlarının işlenmesi bakımından önemli bir iş konusu olmuştur; kızların çeyiz eşyası arasına girmiş, dost elinden yadigâr olarak verilmiş, yavuklular elinde maşuka hatırası olarak öpüle koklana koyunlarda saklanmış; güzellikleri ve tuvaletleri ile en zarif gençlerin süsünü tamamlamış; orta tabakadan nice yetîmelerin ve dulların el emeği ve göz nuru ile namuskârane geçimlerini sağlamıştır” (Koçu, 1967: 71).

Şeref Hanım, aşağıdaki kıtasında hamisinin kendisine kaşbastı hediye ettiğini; boynuna sarması için çevre ihda edebileceğine dair de imada bulunduğunu dile getirmektedir. Manzumeden çevrenin boyna bağlanarak da kullanıldığı anlaşılmaktadır:

Kuluna kaşbasdı ihsân etdi kim şimden girü

Dimesin kimse gözüñ üstünde kaşñ var seniñ

Çevre ihsânında da zımnem dedi ben zârına

Bağla boynuñ kesmesin zencîr-i ‘aşkıñ gerdeniñ

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 513)

Vâsıf, muhammes formunda kaleme aldığı ve annesinin kızına nasihatlerini ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde “boyama çevre” adını verdiği ve çeyizlik eşya olarak zikrettiği bir çevre türünden bahsetmektedir:

Yektahtadan görünme ele tahta perdeden

Gelmekde her gün işte görücü tümen tümen

Yağlık boyama çevre kese havlu pîrehen

Basdır ko servi sandığına düz çehiz çimen

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

4.2.2.9. Destegül

Destegül, Mevlevilerce -özellikle sema ederken- tennure üstüne giyilen yakasız, göğsü açık, kolları bileklere kadar ve bel hizasında dar bir gömleğin adıdır (Ayverdi, 2011: 275). Bektaşiler de Hayderîden³² uzun cübbeden kısa ve kolsuz üstlüklerine destegül adını vermiştir (Koçu, 1967: 88).

Şeref Hanım; sikke, destegül ve tennure gibi kıyafetlerin, Mevlevilerin ayırt edici unsurları olduğunu dile getirmektedir:

Sikke vü deste-gül ü tennûreye bak gayrıdan

Fark için a‘lâ kıyâfetdir gürûh-ı Mevlevî

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 116)

Bir başka manzumesinin aşağıdaki bendinde Şeref Hanım, süs bakımından destegül ve tennurenin Mevleviler için kâfi olduğunu şöyle ifade etmektedir:

İder mi bir fakîri pâdişâha minnet ‘âlemde

³² Dervişlerin giydikleri, kolsuz ve omuz başlarında üçgen şeklinde birer parçası bulunan bir çeşit kısa elbise ki mütemadiyen hırkanın altına giyilerek abdestlik (abdest alınırken giyilen, kolları dirseğe kadar olan bir çeşit kısa cüppe) yerine kullanılmıştır (Şemseddin Sami, 2010: 563).

Edip ser-dâde bulmuş sikkesiyle devlet ‘âlemde
Aña deste-gül ü tennûre besdir zînet ‘âlemde
Dürûğum var mı zâhid sen de eyle dikkat ‘âlemde
‘Uluvv-i kadr-i Mevlânâyı yok bir ferdiñ inkârı
Bilir şâh u gedâ pîr ü cüvân hep Molla Hünkârı

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 268)

4.2.2.10. Dizlik

Osmanlı’da tulumbacılar tarafından giyilen ve dizi biraz aşır baldırı açıkta bırakan kısa üst giyeceği, bir çeşit kısa pantolon ya da “dize kadar inen üst giyeceği veya iç donu” (Ayverdi, 2011: 294) olarak tarif edilen dizlik, genellikle beyaz dimiden³³ yapılmıştır (Koçu, 1967: 91). Rengârenk olan ve her semtin veya mahallenin tulumbasına göre rengi değişen dizlik, tulumbacıların alametifarikası olmuştur (Pakalın, 1993/I: 470).

Vasfî, dizlik için elem çekmemesini söylediği sevdiğine İzmir çuhasından bir kıyafet hazırladığını ifade etmektedir:

Dizlik için çekme elem
Zâtına ben çâre-keşem
Bak saña hâzırlamışam
Bir güzel İzmir çukası

Vasfî (Köksal, 2016: 82)

Râşid; eteği, kadınların pembe dizliğine benzeyen namussuzların, namus satmalarını eleştirirken dizliğin kısılgına da işaret etmektedir:

Penbe zen dizliğine beñzer iken dâmânı
Kahbeler var ki cihânda yine ‘iffet satıyor

Râşid (Çetin, 2006: 200)

Aynî ise dizliğin hayli ince bir bağı olduğundan bahsetmektedir:

Dizlik bağı pek ince kemer ince bel ince
Şalvarı sürününce o şemşîr belince

³³ Sık dokunmuş bir tür pamuklu beze verilen addır (Ayverdi, 2011: 287).

Aynî (Arslan, 2004: 206)

4.2.2.11. Eteklik

Vücudun belden aşağısına giyilen yarım kadın entarisidir. Eteklik, Tanzimat'tan sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanmış; alafrangalık göstergesi olarak varlıklı ailelere mensup kadınlar tarafından önemli derecede rağbet görmüştür (Koçu, 1967: 106).

Zihnî, çeşitli benzetme ve hayaller vasıtasıyla kırmızı renkli ve pullu eteklikten bahsetmektedir:

Olup gül-gün-şafak hem-sâye al pullı eteklikle

Cihânı verdiler yağmâya al pullı eteklikle

O rakkâs-ı felek-sermâye al pullı eteklikle

Düşünce şevk ile sahrâya al pullı eteklikle

Göñül kapmakda döndi şâh-bâza tâzededen tâze

B. Zihnî (Erbay, 2014: 110)

Hey ne velîdir bu kim şevkine eyler semâ'

Âl eteklik giyip hûr-ı dırahşân-ı subh

Memdûh (Yavuz, 2016: 145)

Hâtif, güllü elbise ve kırmızı etekliğiyle insanları kendine meftun eden yeni yetme bir güzelden bahsetmektedir:

Görmesin kâmet-i mevzûnını rakkâs-ı hayâl

Güllü câme al eteklik ile ey ruhları al

'Âlemi kırdı geçirdi komadı tende mecâl

Nev-civânsın a güzel eyleme çeşmim giryân

Hâtif (Önal, 2010: 214)

Hâtif, aşağıdaki beytinde ise al eteklik ve kızıl elbise ile raks eden bir güzelden söz etmektedir:

Âl eteklik 'alevî-câme ile raks ederek

Gül-i hurşîd bile eyledi dil-hûn tanış

Hâtif (Önal, 2010: 459)

4.2.2.12. Fermene

Latince *paramentum*, İtalyanca *paramano*, Fransızca *parament* veya Yunanca *phermeli* kelimelerinden dilimize geçtiği düşünülen ve sözlük anlamı olarak “elbise önüne dikilen süs” anlamına gelen fermene, çuha veya abâdan mamul kısa, kolsuz, harç veya kaytan işlemelerle süslü, önü kavuşmayan bir yelek türüdür (Ayverdi, 2011: 378; Koçu, 1967: 111; Türkçe Sözlük, 1998: 774). İki kat sert astarlı olan bu kıyafete kolay kolay silah işlemediği için çok rağbet görmüştür (Sertoğlu, 1986: 111). Osmanlı’da genellikle avam ve esnaf tabakası tarafından giyilen fermene, daha çok Rumeli’de kullanılmıştır (Koçu, 1967: 112; Pakalın, 1993/I: 608; Sertoğlu, 1986: 111).

Vâsıf, dönemin modasına uygun olarak (Koçu, 1967: 227) sevdiğine koyu yeşil ile kahverengi arasında bir renk olan nefti renkli şal kumaşından fermene kestirmek istediğini şöyle ifade etmektedir:

Kesdirip tenzûyî şâldan fermene

Yaraşır kesdirsem ol sîmîn-tene

Sarılıp sıksam misâl-i mengene

Pek yaraşmış saña tenzûyî libâs

Vâsıf (Gürel, t.y.: 421)

4.2.2.13. Ferrâce

Arapça *ferrâce* kelimesinden dilimize girmiş olan feracenin kaynaklarda kadın ve erkek için olmak üzere iki türü bulunduğu belirtilmektedir. “Kadınların sokakta giydikleri, mantoya benzer, arkası bol, yakasız, çoğu kez eteklere kadar uzayan üst giysisi[ne]” (Türkçe Sözlük, 1998: 772) kadın ferâcesi; “bilhassa ilmiye sınıfındaki erkeklerin giydikleri, kolları çok geniş ve yarık yabanlık giyecek, biniş” (Ayverdi, 2011: 375-376) olarak tarif edilene de erkek feracesi denmektedir (Koçu, 1967: 107-111). Bir tür derviş hırkası olduğu da kaydedilmektedir (Türkçe Sözlük, 1998: 772).

İzzet Molla, muta nikâhının bahis konusu edilmesine ağzı sulanan şeyhin, feracesini bu konu üzerine yapılacak tartışmanın şehvetiyle kirlettiğini ifade etmektedir:

Ağzı sulanıp mes’ele-i mut’ada şeyhiñ

Ferrâceyi telvîs ider şehvet-i ebhâs

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 375)

4.2.2.14. Ferve/Kürk

Ferve, Arapça bir kelime olup “kürk” anlamına gelmektedir. İnsanların, soğuktan korunmak için giydikleri; yumuşak ve güzel tüylü hayvanların postlarından veya postlara kaplanmış kumaşlardan yapılan üstlük kıyafetlerin cümlesine ferve/kürk adı verilmiştir. Osmanlı’da daha çok resmî üniforma olarak kullanılmıştır. Devlet memurları derecelerine göre kürk giyerken sadrazamlar ve vezirler “erkân kürkü”, şeyhülislam “ferve-i beyzâ” denilen beyaz bir kürk, ulema ve müderrisler ise “muvahhidî” adıyla maruf bir kürk giymişlerdir (Koçu, 1967: 164; Pakalın, 1993/II: 343). “Resmî kıyafet olarak kullanılan kürklerin kaplanmasında çuha (beyaz, yeşil, kırmızı, elvan, sarı, turuncu) ve sof (beyaz, siyah, kırmızı vb.) başta olmak üzere genellikle kumâş-ı hân (XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren), atlas, kadife, şal, şalî ve serâser gibi kumaşlar kullanılmıştır” (Karaca, 2002: 569). Osmanlı’da kürk dikenler (postîn-dûzân) ve satışıyla uğraşanlar (kürk-fürûşân) olmak üzere iki farklı kürkçü esnafı bulunmaktadır. Kürkler, genellikle postların hayvanına göre isimlendirilmiştir. En kıymetli kürklerin samur, vaşak, zerdava, kakum, sincap, tilki postlarından yapılanlar olduğu bilinmektedir (Karaca, 2002: 568; Koçu, 1967: 165). Kürk giyimi, II. Mahmud’un kıyafet kanunundan sonra terk edilmiştir.

Yünden yapılmış manevi yokluk hırkasını tercih edenlerin, samur ve sincap kürküne meyletmeyeceğini dile getiren Zîver, aynı zamanda zikredilen kürklerin bir mukayese unsuru olarak değerine de işaret etmektedir:

Hırka-i peşmîne-i fakrî edenler ihtiyâr

Eylemezler ferve-i semmûr u sincâb ârzû

Zîver (Arslan, 2009: 315)

Leylâ Hanım, beyaz bir kumaş ile kaplanmış samur kürkten bahsetmektedir:

Görenler nûr-ı vechîñ üzre ol zülf-i siyeh-kârı

Beyâza kaplı gûyâ ferve-i semmûr görsünler

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 245)

Vâsıf, sevdiğinin siyah samur kürküne yakışacak fıstıkî renkli bir şal bulamamanın üzüntüsünü yaşamaktadır:

İstedigîñ kadar al altın eliñ koynuma sok

Göger al penbe yeşil mâ’î şarâbî şâl çok

Öyle semmûr-ı siyâha yaraşır fıstıkî yok

Ne yapayım ey efendim a benim sultânım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 435)

Sermed, kırmızı bir kumaşla kaplı samur kürkü söz konusu etmektedir:

Bak o şûhuñ kâküli ruhsârı üzre gûyiyâ

Ala kaplı ferve-i semmûr şeklin gösterir

Sermed (Yıldız, 2002: 164)

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde şeyhülislamların “ferve-i beyzâ” adı ile bilinen beyaz bir kürk giymelerini söz konusu etmektedir:

Telebbüs etdi bir ‘allâme-i dîn ferve-i beyzâ

Giyince birbiri üzre libâs-ı fazl u takvâyı

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 308)

Râşid, aşağıdaki beytinde “tilki postunun yanak tarafından yapılan, eskiden esnaf ve orta halli kimselerin giydiği, ucuzca bir kürk cinsi” (Ayverdi, 2011: 338) olan elma kürkü söz konusu etmektedir:

Meşreb-i cûdına söz var mı ki hengâm-ı şitâ

Giydirir ferve-i elma niçe ‘uryâna sebû

Râşid (Çetin, 2006: 269)

İffet, bol yenli bir kürk padişah, sadrazam, vezirler, şeyhülislâm, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, kadılarla diğer bazı ricâl tarafından ve genellikle önemli olmayan merasimler ve resmî günlerde giyilirdi.

Geyüp bol yeñli kürki gûşede mollâ-yı Haşmetveş

Zarîfân ile pür ‘irfân-ı dehri añladık bildik

İffet (Arslan, 2005: 72)

Hamîd, Şumnulu Bekir Ağa’nın silahşorluk rütbesi almasına yazdığı tarihinin aşağıdaki beytinde mezkûr şahsa padişah tarafından samur kürk hediye edildiğini söylemektedir:

Hudâvend bile fehmi etmiş bu rütbe merdliği şimdi

Silâhşorluk ile irsâl edip bir kürk-i semmûrî

Hamîd (Yavuz, 2019: 189-190)

Memdûh (Fâ'ik), mazlumların ahını alan feleğe sitemde bulunduğu aşağıdaki beytinde zenginlik göstergesi olarak omzuna aldığı sincap kürkün fayda vermeyeceği ihtarında bulunmaktadır:

Yeter ey çarh aldıñ dūd-ı âh-ı derdmendânı

Çekip de dûşuña bu ferve-i sincâbı n'eylersin

Memdûh (Yavuz, 2016: 387)

4.2.2.15. Fistan

İtalyanca *fustagno* veya *fustenella* kelimelerinden dilimize geçtiği düşünülen fistan, bir çeşit kırmalı ve süslü kadın entarisidir (Ayverdi, 2011: 388; Türkçe Sözlük, 1998: 790).

Rızâ (Rızâ'î), “şapkalı” redifli gazelinin aşağıdaki beytinde bazen âlâ Firengî dîbâ bazen de fistan giyen şapkalı bir güzelden söz etmektedir ki şiirden bu güzelin lakabının şapkalı olduğu anlaşılmaktadır:

Kadd-i 'ar'ar nev-nihâle dürlü renkler yaraşır

Geh giyer a'lâ Firengî gâh fîstân şapkalı

Rızâ'î (Onur, 2020: 173)

4.2.2.16. Gömlek/Pîrâhen/Pîrehen

Türkçe gömlek veya Farsça pîrâhen/pîrehen, genel manada “vücudun üst kısmına giyilen kollu veya yarım kollu, yakalı giysi” (Türkçe Sözlük, 1998: 869) olarak tarif edilmektedir. Eteği dizden yukarıda kalan erkek gömleklerinin belden aşağı kısmı iç donunun içine sokulmuş; ayak bileklerine kadar uzun olan kadın gömlekleri ise aslında bedenün üst kısmını örtmek için kullanılmıştır. Gömlek, Osmanlı'da seçkin kadınlar ve erkekler için ince ve yumuşak bezlerden yapılmış; amele, ırgat, kayıkçı gibi işçi takımı için Trabzon bezi, Amerikan bezi gibi kalın bezlerden üretilmiştir (Koçu, 1967: 125). İç göleği, kolalı/Frenk gömleği, Acem gömleği, gecelik gömlek, helâlî gibi birçok çeşidi bulunmaktadır (Şemseddin Sami, 2010: 1215).

İzzet Molla, âşığın yatağında pek edepli davranan sevgilinin, rakibin yanında bütün kıyafetini çıkarıp bir gömlekle hazır bulunduğunu söylemektedir. Beyitte iç gömleği olarak kullanılan kıyafet söz konusu edilmektedir:

Donın çıkarmağa kalır rakîbe bir gömlek

Yatınca bister-i ‘âşıkda pek mü’eddebdir

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 434)

Kâmî, sevgili ile kavuşmasına engel olan ne varsa ortadan kalktığını ve arada engel olarak yalnızca pembe renkli bir gömlek kaldığını ifade etmektedir:

Mâni‘-i küllî mezâhim kalmadı cânân ile

Kaldı illâ vuslata gül-pembe pîrâhen hicâb

Kâmî (Arslan, 2018: 187)

4.2.2.16.1. Bürümcük Pîrehen/Helâlî Gömlek

Ham ipekten az miktarda keten veya pamuk ipliği katılarak dokunan ince bir kumaş olan bürümcükten yapılan gömlekler, Osmanlı toplumunun her kesiminden ilgi görmüştür. İnce bürümcükten mamul ve daha çok erkekler tarafından giyilen gömleklere helâlî adı verilmiştir (Koçu, 1967: 48).

Cesârî, bir güzelin kıyafetlerinden bahsederken pembe teni üzerine bürümcük gömlek giydiğinden de söz konusu etmektedir:

Penbe ten üzre çekilmiştir bürüncek pîrehen

Başına keşmîr şâl sarmışdur ol sîmîn-beden

Ton harîr ü sündüs ü istebrak ancak dîr gören

On sekiz miskâl dediler uçkuruñ sırmasını

Cesârî (Akkuş, 2010: 1397)

İzzet Molla ise yarım kollu bürümcük gömleğin sevgilisine ayrı bir güzellik verdiğini şöyle dile getirmektedir:

Başka bir hâlet verir gerçi bürüncek pîrehen

Şeh-levendim gâyet açdı ol açık bâzû seni

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 650)

Vâsıf, ipek ve pamuk karışımı bürümcük kumaştan yapılan erkek gömleklerinin eskiden kadınlar tarafından el tezgâhlarında hazırlanabildiğini belirtmektedir:

Destgâh öğren elleriñ aldanma âline

Disin görenler işiñi peh peh kemâliñe
El vermez ise Penbe Hanım çözme hâliñe
Doku pamuk helâlîsi giydir helâliñe
Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.; 539)

4.2.2.16.2. Gecelik Gömlek

“Kadın ve erkeklerin iç çamaşırı ve iç donu üstüne geceleri yatağa girer iken giydikleri ve bazen ev içinde de onunla dolaştıkları uzun bir [gömlek]” (Koçu, 1967: 102) türüdür.

Aynî, gecelik gömleğin pamuklu bir kumaştan üretildiğine işaret etmektedir:

Penbe-i mâhı ki çarh işledi yapıdı hurşîd
Saña ey nûr-ı mücessem gecelik pîrâhen

Aynî (Arslan, 2004: 185)

4.2.2.16.3. Keten Gömlek

Keten bitkisinin liflerinden dokunan kumaştan yapılan bir gömlek çeşididir.

Memdûh (Fâ'ik), Ziyâeddîn Hâlid-i Bağdâdî övgüsünde yazdığı kasidesinin aşağıdaki beytinde ikinci Yusuf olduğunu söylediği memduhunun gömleğe meyletmesi durumunda Hz. Yakup'un gözündeki beyazın yumuşak ipli bir keten olacağını söylerken yumuşak ketenden gömlek yapılıp kullanıldığına da işaret etmektedir:

Ketân-ı nerm-târ olur beyâz-ı dîde-i Ya'kûb
Eger pîrâhene meyl eylese ol Yûsuf-ı sâni

Memdûh (Yavuz, 2016: 141)

4.2.2.16.4. Nîmtan/Mintan

Farsça *nîm-ten* kelimesinden dilimize giren mintan; iç gömleği üzerine giyilen, etekleri kalçaları örtecek uzunlukta, uzun kollu, düz yakalı ve önü yırtmaçlı, baştan geçirilerek giyilen bir çeşit erkek gömleğidir. Çoğunlukla alelade kumaşlardan yapılmakla birlikte özellikle şâlî kumaştan kıymetli nîmtan/mintan türleri de imal edilerek kullanılmıştır (Koçu, 1967: 174).

Vâsıf, sırma işlemeli tavşankanı rengindeki mintan ile şarap renkli entari giyen bir güzele bu kıyafetlerin çok yakıştığından bahsetmektedir:

Ol bütûñ gâyet yakışmış cilve-i endâmına

Sırmalı tavşan kanı nîm-ten şarâbî ‘anterî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 215)

Zîver, rengini sevgilinin yanağının al renginden alan kırmızı renkli bir mintan kumaşını söz konusu etmektedir:

Ruh-ı âlinden alur reng kumâş-ı nîmten

‘Aks ider nakş-ı hezârân ile şâl üstine gül

Zîver (Arslan, 2009: 283)

Aynî, bedeni nur gibi beyaz ve parlak olan sevgilisine elbise biçip ve mintan diken kişinin/terzinin, bu kıyafetlere gökteki yıldızları düğme hilali de yaka yaptığını dile getirmektedir:

İtmiş nücûmı tügme vü mâh-ı nevi yaka

Ol nûr-ı cisme câme biçüp nîm-ten diken

Aynî (Arslan, 2004: 184)

Cesârî ise terzi tezgâhında birikmiş mintanlardan söz etmektedir:

Terzi tezgâhında gâhî sevb-i mintân top olur

Her zamân olmaz dırâz ellerde kaytan top olur

Cesârî (Akkuş, 2010: 616)

4.2.2.16.5. Pataküte

Yakasız kadifeli ve çapraz ipekli bir gömlek (Ayverdi, 2011: 981) çeşidi olan pataküte, eskiden genellikle gayrimüslim tulumacılar tarafından giyilmiştir (Pakalın, 1993/II: 758).

Vâsıf, bir annenin, kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde pataküteyi kadın kıyafeti olarak zikretmektedir:

N’eymiş pateste telli pataküte yok deve

Saňa sevâyî kesdireyim giy seve seve

Gece yarısı gezme dönüp düzd-i şeb-reve

Koğlar babaña komşu konu hayda gel eve

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 539)

4.2.2.17. Harvânî/Harmânî

“Bütün vücudu kaplayan uzun, kolsuz üst giyeceği, etekleri geniş, kolsuz bir nevi palto, pelerin” (Ayverdi, 2011: 475) şeklinde tarif edilen harvânî/harmânî, II. Mahmud döneminde yapılan kıyafet inkılabından sonra orduda ve bilhassa zabıtlar arasında moda hâline gelmiştir (Koçu, 1967: 128).

Ziver, ‘îdiyye türünde ve Sultan Mahmud övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin ilk beytinde bir bayram sabahı gördüğü padişahın, omzuna mavi renkli harvânî atmış olduğunu söylemektedir. Beyitten, bu giysinin padişahlar tarafından da giyildiği ile bayram vb. özel günlerde de tercihen kullanılabildiği anlaşılmaktadır:

Sabâhu’l-‘îd gördüm âfitâb-ı pertev-efşânı

Geyinimiş dûşına bir âsumânî-reng harvânî

Zîver (Arslan, 2009: 99)

Aynî ise “fes” redifli gazelinin aşağıdaki beytinde, elinde gümüş renkli bir kırbaç ve belinde altın işlemeli kılıçla tasvir ettiği güzelin başında sade fes ve omzunda da pembe renkli bir harvânî bulunduğu söz etmektedir:

Elde sîmîn tâziyâne belde tîğ-ı zer-nişân

Arkada gül-penbe harvânî serinde sâde fes

Aynî (Arslan, 2004: 148)

4.2.2.18. Hırka

Arapça bir sözcük olan hırka, bilhassa “elbise üstüne giyilen, ceket boyunda, yün veya pamukludan yapılmış, önden açık, kollu giyecek” (Ayverdi, 2011: 503) olarak tarif edilebilir. Bunun yanında dervişlerce üste giyilen, biçimi ve rengi mensup olunan tarıkata göre değişkenlik gösteren, kollu, yakasız ve pamuklu bir giyeceğe de hırka adı verilmiştir (Ayverdi, 2011: 503). Genellikle yüz, astar ve yüz ile astar arasına yerleştirilen pamuk olmak üzere üç katmanlı bir yapıya sahiptir. Hırkanın yüz kumaşı, giyecek olan kişinin

maddi ve içtimai durumuna göre en pahalı kumaşlardan olabileceği gibi ucuz ve adi kumaşlardan olması da söz konusudur (Koçu, 1967: 130).

Aynî, aşağıdaki beytinde gurbete düşen gönlünün hırkasını yamadığından bahsetmektedir:

Dil-i gurbet-zede tâ kûyuña gitmiş bulduk

Yamadık hırkasını arkasını kehleledik

Aynî (Arslan, 2004: 169)

4.2.2.18.1. Delk

Delk, sözlüklerde eski ve yamalı derviş ya da dilenci hırkası (Ayverdi, 2011: 265; Şemseddin Sami, 2010: 617) olarak tarif edilmektedir.

Cehaletin yamalı hırkasını elde etmeye çalışan muhatabına seslenen Nevres, fazilet elbisesini kendilerinin çoktan alıp sattığını dile getirirken delkin değersiz olduğuna vurgu yapmaktadır:

Câme-i fazlı biz alıp satdık

Sen henûz delk-i cehli peylersin

Nevres (Kaya, 2020: 324)

Hâtif, dinî terminoloji ile kaleme aldığı aşağıdaki beytinde Ka‘be, sa‘y, safâ, ihrâm gibi hac farızası ile ilgili hususları beytinde bir araya getirirken fakrın (manevi yokluğun) omzuna da mavi renkli hırkayı ihram olarak giydirmektedir. Beyitte delk, dünyalıklardan vazgeçişini sembolize etmektedir:

Ka‘be-i kûyuñda sa‘y ile bugün ehl-i safâ

Dûş-ı fakra delk-i ezrak-fâmı ihrâm etdiler

Hâtif (Önal, 2010: 432)

4.2.2.18.2. Hırka-i Peşmîne

Yünden ve kıldan dokunmuş bir kumaş çeşidi olan peşmîne hem sarıklık olarak hem de hırka yapımında kullanılmıştır (Pakalın, 1993/III: 773). Gösteriştten uzak sade bir görüntüsü olduğu için genellikle derviş hırkalarının yapımında bu kumaş kullanılmıştır.

İzzet Molla, omzuna erguvân renkli ve peşmînden yapılmış hırka çeken feleğin Hz. Mevlânâ'ya yönelerek ağladığını ifade ederken aynı zamanda dervişlerin erguvân renginde hırka giyebildiğine de işaret etmektedir:

Hazret-i Pîre teveccühle bükâ itmededir

Erguvân hırka-i peşmîne çekip dûşa felek

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 524)

Zîver, dervişlik ile peşmînden yapılan hırkanın birbiriyle ne kadar özdeşleşmiş olduğunu şöyle ifade etmektedir:

Halkın libâsı kalmasa da eylemez felek

Ashâb-ı fakrî hırka-i peşmînden cüdâ

Zîver (Arslan, 2009: 166)

Zîver, ilk beytinde manevi yoksulluk (fakr) hırkasını tercih edenlerin samur ve sincap kürkünü arzulamayacağını; ikinci beytinde ise söz konusu hırkanın dervişlerin aynası gibi olduğunu dile getirmektedir:

Hırka-i peşmîne-i fakrî edenler ihtiyâr

Eylemezler ferve-i semmûr u sincâb ârzû

Zîver (Arslan, 2009: 315)

Hod-bîn olursın etme hakâretle kem nigâh

Dervîşe oldı hırka-i peşmîne âyine

Zîver (Arslan, 2009: 323)

Mâhir, manevi yoksulluğun peşmînden yapılmış hırkasını giyinenlerin alışveriş ile kar ve zarar kaygısı gütmeyeceğini dile getirdiği beytinde peşmîne hırkanın dinî zümreler için ifade ettiği sembolik anlamı söz konusu etmektedir:

Berdûş edicek hırka-i peşmîne-i fakrî

Âzâde-i dâd ü sited-i sûd u ziyândır

Mâhir (Batgı, 2017: 97)

4.2.2.19. İhrâm

Müslüman erkeklerin hacca giderken giydikleri “dikişsiz, beyaz bir peştemal ve omuza alınan bir havludan, kadınların ise bolca bir elbiseden ibâret olan” (Ayverdi, 2011: 544) kıyafetlerine ihram adı verilmiştir. Genellikle pamuk, keten ve yün türü kumaşlardan yapılan ihram (Öztoprak, 2010: 134), belden aşağıya sarılan alt kısım ile vücudun sağ tarafından düğümlenerek gövdeyi saran üst kısım olmak üzere iki parçadan oluşmaktadır (Abdülaziz Bey, 1995: 506). Daha çok hac ve umre ibadetlerine mahsus olan bu giysi, Osmanlı’da az da olsa gündelik hayatta da kullanılmıştır.

Vâsıf, âşığı etkilemek isteyen dilberin güzelliğini arttırmak için tüylü bir ihram giydiğinden bahsetmektedir:

‘Âşıkıñ fehm etdi soğuk bakdığın

Çekdi hüsne tüylü bir ihrâmı hat

Vâsıf (Gürel, t.y.: 319)

Hâtif, aşağıdaki beyitlerinde ihramın pamuktan da yapılabildiği hususiyetine işaret etmektedir:

Ten-i ‘üryâna reşk eylerdi çarhıñ beyt-i ma‘mûrı

Hayâl-i penbe-i mehtâbı ihrâm etdigim demler

Hâtif (Önal, 2010: 415)

Ka‘be-i kûyında ol şûh-ı cefâ-cûnuñ bu şeb

Penbe-i mehtâbı düş-ı fakra ihrâm eyledik

Hâtif (Önal, 2010: 480)

4.2.2.20. İzâr

“Futa ve peştemal gibi bele bağlanıp vücûdun alt kısmını örten” (Ayverdi, 2011: 591) bir giyim unsurudur.

Kâmî, pembe renkli izar ve pirinç renginde poşu giyme konusundaki çekincesini dile getirmektedir:

Gül-pembe izâr ile birinc pûşî giyinsem

Cânum yüzeler ‘aczim olur gül bedenümden

Kâmî (Arslan, 2018: 255)

4.2.2.21. Kabâ

Arapça bir kelime olan kabâ, önu daima açık duran kaftan veya cübbeye verilen addır (Koçu, 1967: 136).

İffet, baharı müjdeleyen nevrurun gelişyle birlikte atlas ve dibadan yapılmış rengârenk kabâların giyilebileceği düşüncesindedir:

Nihâlân-ı çemen giysin kabâ-yı atlas u dîbâ

Bi-hamdillâh vezân oldu nesîm-i bûy-ı nevrûzî

İffet (Arslan, 2005: 34)

Zîver, bahçedeki fidana gülün yakışması gibi gül (kırmızı, pembe) renkli kabâ giyen sevgilisine de bu kıyafetin çok yakıştığını dile getirmektedir:

Nahl-i endâmına hoş geldi kabâ-yı gülfâm

Yaraşır bâğda elbetde nihâl üstine gül

Zîver (Arslan, 2009: 280)

İzzet Molla, ah çavuşuna ateş gibi kırmızı kabâ biçen gönlünün fakir olsa da ihtişamdan vazgeçemediğini söylerken çavuşların kırmızı kaftan giyme âdetine de gönderme yapmaktadır:

Serheng-i âha biçdi yine âteşin kabâ

Geçmez gönül fakîr ise de ihtişamdan

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 569)

Aynî, yıldızların düğme ve hilal durumundaki ayın yaka olduğu gece (siyah) kabâsına mehtap tarafından sabahın kumaş parçası ile yama yapıldığını söylerken altın sarısı düğmeli, beyaz yakalı, yer yer beyaz kumaşlarla süslenmiş siyah renkli bir kabâ tasvir etmektedir:

Kabâ-yı leyle nücûm u hilâli tûgme yaka

Kumâş-pâre-i subhı vejeng ider meh-tâb

Aynî (Arslan, 2004: 58)

Vâsıf, sabah yeli tarafından kendisine gül bahçesinin tahtı verilen gül güzeli/sevgiliye çok güzel de bir kabâ hediye edildiğini ifade etmektedir. Beyitte,

kendisine devlet eliyle bir rütbe bahşedilen şahsa ilaveten kabâ da hediye edildiği âdeti söz konusu edilmektedir:

Tevcîh-i câh-ı gülşen edip şâhid-i güle

İlbâs kıldı bir gûne a‘lâ kabâ sabâ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 276)

Râşid ise devlet tarafından bir kişiye ihsan edilecek kabânın altın işlemeli olacağı düşüncesindedir:

Destgâh-ı ezêlde olunup nesc ü tırâz

Giydirilmiş aña zer-târ-ı kabâ-yı devlet

Râşid (Çetin, 2006: 130)

Refî‘, Sürûrî hakkında yazdığı bir manzumesinin aşağıdaki beytinde Şam kabâsının çok fazla rağbet gören bir kıyafet olmadığını belirtmektedir:

Hep kabâ-yı Şâm işidir geceler nesc etdiğiñ

Sanma kim kâlâ-yı nazmım gibi var anda revâc Refî‘ (Alpaydın, 2007: 397)

4.2.2.22. Kaftan

Farsça *haftân* kelimesinden dilimize geçen kaftan, “süslü ve kıymetli kumaştan, boyu diz kapağına veya topuklara kadar inen, önden açık, bazısının kolları yarıya kadar yırtmaçlı, astarsız hafif üst giyeceği” (Ayverdi, 2011: 603) olarak tarif edilebilir. Kıymetli kumaşlardan keilen kaftanların altın telli şeritler ve kordonlarla süslenmiş, elmas ve altın düğmelerle bezenmiş olanları da mevcuttur (Koçu, 1967: 138). Osmanlı’da her tabakadan insan maddi durumuna göre çeşitli şekillerde üretilmiş kaftanlardan giyebilmiştir.

Vâsıf, ipekli ve genellikle düz renkli bir kumaş olan canfesten mamul kaftan giymiş bir güzelin boyuna bu kıyafetin çok yakıştığını dile getirirken kaftanların canfes kumaşından da yapılabildiğini ortaya koymaktadır:

Açmış endâmıñı bir kat dahi cânfes kaftan

Cevher-i cân gibi etsem seni sînemde nihân

N’olur ez-cân u dil olsañ baña yâr u cânân

Olmaz ey meh saña bendeñ gibi sâdık bende

Vâsıf (Gürel, t.y.: 477)

Râşid, ölüm geldiği vakit insana haftânın dokuz endaze bez (kefen) olacağını hatırlattığı beytinde bunu bilip ona göre davranmak gerektiğini dile getirmektedir:

Dokuz endâze bez encâm olacak haftânıñ

Bil muhakkak bunu sen var yine dîbâyı düşün

Râşid (Çetin, 2006: 267)

Cesârî ise yeşiller içinde gördüğü bir güzelin giydiği yeşil kaftanından bahsetmektedir:

Bir güzel gördüm giyinmiş egnine kaftân yeşil

Mû-miyânında mukaddem hançeri kaytan yeşil

Sâ‘ati altun gümüş zencîrde miftâhı var

Hem kadîfe taş oturtma incilü cüzdân yeşil

Cesârî (Akkuş, 2010: 1284)

4.2.2.23. Kapama

Sözlüklerde elbise takımı (Pakalın, 1993/II: 164); hazır satılan takım elbise (Ayverdi, 2011: 620) veya “astarlı kaftan, pamuklu hırka” (Tarama Sözlüğü, 1969/IV: 2245) gibi anlamlara gelen kapama, genellikle medrese talebeleri ile yeniçerilere verilen ve cübbe gibi üste giyilen bir kıyafetin adıdır (Pakalın, 1993/II: 164). Osmanlı’da sıbyan mektebi yaptıran hayır sahiplerinin her yıl talebelere bir kat elbise verme âdetine binaen bu okullara “kapamalı mektep” dendiği bilinmektedir (Koçu, 1967: 144).

İzzet Molla, ağlayan gönül çocuğuna bir Mevlevî kıyafeti olan vasle alıp onu, ayrılık mektebinde giydirilen kapamadan kurtarmak istediğini dile getirmektedir:

Tıfl-i dil-i zâra alayım vasle-i Monlâ

Giydirmesin artık kapama mekteb-i firkat

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 372)

Başka bir beytinde İzzet Molla, Mevlânâ’ya riya kıyafetiyle gidilmeyeceği için takva vaslesini giyip üzerindeki riya elbisesini çıkarmak gerektiğini söylemektedir. Beyitten, vaslenin Mevlevîlik alametlerinden olduğu anlaşılmaktadır:

Giy vasle-i takvâyı çıkar sevb-i riyâyı

‘İzzet bu kıyâfet ile Hünkâra gidilmez

4.2.2.24. Kaput

Kaba ve kalın kumaşlardan özellikle de dikilen çuhadan daha kalın yünlü bir kumaş olan şayaktan yapılan avam veya asker paltosudur (Koçu, 1967: 146). Bir çeşit yağmurluk olarak da bilinmektedir (Şemseddin Sami, 2010: 1015).

Cesârî; üzerine bürümcük gömlek, sarı elbise ve kırmızı kaput giymiş bir güzelin elinde kokulu reyhan ile salınarak yürüyüşünü tasvir etmektedir:

Hem bürüncek pîrehen giymiş kenârı hep harîr

Sarı reng entâriden ol iç kuşağın gösterir

Kırmızı kapud kolıyla şeklini gören erir

Salınır destine almış kokulu reyhân yeşil

Cesârî (Akkuş, 2010: 1285)

Bir başka şiirinde Cesârî, yeşil kaftan üzerine aynalı kaput giymiş bir güzelin koununda saat ve başında samur kalpakla meydana çıkışını anlatmaktadır:

Al yeşil kaftanı egninde anıñ kat kat gerek

Çift işi çapraza lâyıkoynına sâ‘at gerek

Kaddine aynalı kabut altına kır at gerek

Gâhice meydâna çıksa bir samur kalbağ ile

Cesârî (Akkuş, 2010: 1366)

4.2.2.25. Kebe/Kepenek

Kebe, en kalın keçenin adı olup genellikle çobanlar için yapılan kısa kepeneklerin imalinde kullanılmıştır (Koçu, 1967: 152). Ayrıca siyah renkli abaya da kebe dendiğini bilinmektedir (Salman, 1999: 118). Kepenek ise kebeden yapılan kolsuz, biri sırt ve ikisi ön olmak üzere üç parçadan mürekkep çoban üstlüğüdür (Koçu, 1967: 153). Kepenek, eskiden dervişler tarafından da giyilen bir kıyafettir.

Vâsıf, kişinin kıyafeti ister altın işlemeli atlas isterse kebe olsun önemli olanın kalp temizliği olduğunu ifade etmektedir. Beyitte kebe, fakirlik alameti olarak zikredilmiştir:

Sen hemân eyle derûnuñ şüste-i cây-ı hulûs

İster iseñ atlas-ı zer-târ giy ister kebe

Vâsıf (Gürel, t.y.: 352)

İzzet Molla, Mevlevî dervişleri arasında da kepenek giyildiğinden bahsetmektedir:

Tavr-ı devlet kepenek-pûş-ı reh-i Monlânî

Sürünen dâmenidir hırka-i peşmîninden

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 573)

4.2.2.26. Kemer/Miyân-bend/Nitâk/Uçkur/Zünnâr

“Bele bir kere dolandıktan sonra bağlanan veya tokalanan bel bağı” (Ayverdi, 2011: 653) şeklinde tarif edilen kemerin sırmalı, mücevherli, altın, gümüş, meşin, kayış vb. birçok türü kullanılmıştır. Genellikle giyilen kıyafeti belden tutması için kullanılan kemerler, bazen süs olarak da bele takılmıştır (Koçu, 1967: 152).

Farsça “bel, orta” gibi anlamlara gelen *miyân* ile yine Farsça “bağ” anlamındaki *bend* kelimesinden oluşan miyân-bend ise kuşak manasına gelmektedir.

Arapça bir kelime olan nitâk, kuşak ve kemer anlamına gelmektedir.

“Şalvar veya iç donunun belde durmasını sağlamak için bele gelecek kısımlarına geçirilen bağ” (Ayverdi, 2011: 1279) olan uçkur hem örgü hem de kumaştan yapılmıştır. Uçları ipek ve sırma ile süslenerek kıymetli uçkurlar da yapılmıştır. İç donu uçkurları iki parmak eninde iken şalvar uçkurlarının üç dört parmak genişliğinde olduğu bilinmektedir (Koçu, 1967: 236).

Zünnâr, “keşişlerin bellerine bağladıkları kıldan, uzun kuşak” (Ayverdi, 2011: 1395) manasındadır.

İzzet Molla, sevgiliyi kucaklama arzusuyla zayıf düşmüş bedenindeki sararmış kolunu onun beline yakışacak bir altın kemere benzetmektedir:

Cism-i nizâr fikr-i der-âgûş-ı yâr ile

Bâzû-yı zerdin eyledi zerrîn kemer gibi İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 648)

Aynî, ince belinde altın kemer bulunan sırma saçlı bir güzelden bahsetmektedir:

Sırma saçı zerrîn kemeri ince bel ince

Reftârı boyunca beli endâmı belince

Aynî (Arslan, 2004: 205)

İzzet Molla, gece bele sarılan kuşak için bakışının ipliğinin yeterli olduğunu ifade ederken gece yatarken de bele kuşak sarılması âdetine işaret etmektedir:

Gecelik bend-i miyân târ-ı nigâhım yetişir

Saña hem ‘âşıkıña târ-ı girândır kemeriñ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 520)

İffet, dar elbiseye kemer gerekmeyeceği/yakışmayacağı düşüncesindedir:

Câme-i tenge yaraşmaz dedi mânend-i kemer

Dest-i âz ile gelip sen de miyânım sıkma

İffet (Arslan, 2005: 95)

İzzet Molla, altın kemer üzerine takılmış mücevherli hançeri elmas ırmağı üzerine kurulmuş altın köprüye teşbih etmektedir:

Bir altun köprü kurmuşlar sanır cûybâr-ı elmâsa

Mücevher hançerin seyr eyleyen zerrîn nitâk üzre

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 618)

Cesârî, aşağıdaki dörtlüğünde ince beline Hint işi sırmalı şal bağlamış, başına hünkârî sarık sarmış, çuhadan al renkli çakşır giymiş bir güzeli tasvir ederken çakşırına sırmalı uçkur bağladığını da ifade etmektedir:

Mû-miyânına kuşanmış Hind işi sırmalı şâl

Hem zümürüd hoş kavuk hünkârî sarık bî-misâl

Sırmalı uçkur ile mâhûn çuka çakşır al

Parmağında gördüm anıñ hâtemi el-ân yeşil

Cesârî (Akkuş, 2010: 1285)

Cesârî, bir güzelin kıyafetlerinden bahsederken uçkurunun sırmalı olduğunu da söz konusu etmektedir:

Penbe ten üzre çekilmişdir bürüncek pîrehen

Başına keşmîr şâl sarmışdur ol sîmîn-beden

Ton harîr ü sündüs ü istebrak ancak dir gören

On sekiz miskâl dediler uçkuruñ sırmasını

Cesârî (Akkuş, 2010: 1397)

Kâmî, bir güzelin düğmeli kuşağını göbeğine kadar çözdüğünü söz konusu etmektedir. Beyitten zünnârın düğmeli olduğu veya düğmeli de olabildiği anlaşılmaktadır:

Düğmever zünnârını çözdüm o şûhuñ tâ-be-nâf

Nâz ile bak söyledi âyîne-i sîmîn-bere

Kâmî (Arslan, 2018: 261)

4.2.2.27. Libâde

Farsça yağmurluk anlamına gelen *lebâde* kelimesinden dilimize geçen libâde, “kısa dik yakalı, kolları bol, eteği bel hizâsında, yenleri bileğin üç dört parmak üstünde, yakası, önleri, etek ve kol ağzları harçla süslü, düğmesiz, önü dâima açık, pamuklu veya abadan yapılmış, verev dikişli kısa hırka” (Ayverdi, 2011: 743) olup XIX. yüzyılda giyilmeye başlanmış ve asrın sonlarına doğru moda olmuş kadın kıyafetidir (Koçu, 1967: 168).

Meclise ince telli çitari kumaşından kısa hırkasıyla gelen güzelin çok hoşuna gittiğini dile getiren Vâsıf, çitari kumaşından da yapılabilen libadenin beğenilen bir kıyafet olduğuna işaret etmektedir:

O Şâm-kârî şetârî ince telli nîm libâdeyle

Gelince bezme tenhâ zevkime gitdi ziyâdeyle

Giderken yalıya ikimiz üç çifte piyâdeyle

Saña sık sık bakıp zûr ile göñlüm mübtelâ etdim

Vâsıf (Gürel, t.y.: 437)

4.2.2.28. Nemed

Farsça bir sözcük olup keçe anlamına gelen nemed, genellikle dervişlerin gösteriştin ve süsten kaçınmanın sembolü olarak giydikleri kaba keçeden mamul kıyafetin adıdır (Ayverdi, 2011: 925).

Nevres, fakr (manevi yokluk) ehline külah ve kaftan yakışmayacağını ifade ettikten sonra manevi yolun yolcusuna bir hırka ve bir nemedin kâfi olduğunu söylemektedir:

Bir hırka bir nemed yetişir merd-i sâlike

Yakışmaz ehl-i fakra küleh bir kabâ iki

Nevres (Kaya, 2020: 373)

Zîver ise soyutlanma abasını giydiğinden beri sündüsten yapılmış elbisenin kalp dervişinin keçesi olduğunu dile getirmektedir:

Ben ‘abâ-pûş-ı tecerrüd olalı

Sevb-i sündüs nemed-i kalbimdir

Zîver (Arslan, 2009: 221)

4.2.2.29. Pantolon

Fransızca *pantolon* kelimesinden dilimize giren pantolon; belden başlayan, paçaları ayak bileklerine kadar inen ve bacaklara geçirilerek giyilen bir giysidir. Halk arasında “pantol” olarak bilinen pantolon, Osmanlı’da Sultan II. Mahmud tarafından yapılan kıyafet inkılabından sonra çakşır, potur, şalvar gibi giysiler yerine kullanılmıştır (Koçu, 1967: 186-187).

Hilmî, II. Mahmud’a takdim ettiği kasidesinin tegazzül bölümünde yer alan aşağıdaki beyitlerinin ilkinde sıkma elbise altına pantolon giymiş bir güzelden söz ederken ikinci beyitte çok nazik olan bu güzelin ince beline kemer takılamadığı için giydiği pantolonun düşebileceğini ve üçüncü beyitte de başta kıyafet yeniliğini kabul etmeyen sofunun, daha sonra sırtındaki feraceyi bozarak bahsi geçen güzele pantolon yapacak kadar bu değişikliği kabullendiğini dile getirmektedir:

O şûh-ı pantolon-pûşem giyip bir sıkma ‘antârî

Kemend-i ‘aşkına pek sıkdı hayfâ bu dil-i zârı

...

Nezâketden miyânında kemer yer bulmuyor şimdi

Düşerse pantolon müşkil gibi ‘âşıklarıñ kârı

...

Bozup ferrâcesin sûfî o şûha pantolon yapmış

Mukaddemler iderken lebsine ifrât-ı inkârı

Hilmî (Kesik vd., 2018: 91-92)

4.2.2.30. Peştamal

Farsça *püşt-mâlden* dilimize geçen peştamal, bilhassa hamamda vücudun belden aşağısını sarmak için kullanılan bez veya “kadınların sokağa çıkarken başları ile beraber gövdelerini örttükleri dokuma” (Ayverdi, 2011: 992) olarak tarif edilebilir. Osmanlı’da esnaf peştamalı, hamam peştamalı ve kadınların sokağa çıkarken örtündükleri peştamal olmak üzere üç çeşit peştamal kullanılmıştır (Koçu, 1967: 191).

Refî‘, aşk hamamında bir hayli ter dökmesine rağmen vücuda sarılan peştamal gibi omuzdan atıldığını söyleyerek sevgilisine sitem etmektedir:

Bunca der dökmiş iken germâbe-i ‘aşkıñda ben

Atdıñ âhir dûş-ı rağbetden misâl-i peştemâl

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 360)

İzzet Molla ise sevgilisinin, vücuduna sardığı peştamal ile zülfü arasında kalan sinisini ölümsüzlük suyunun pınarına benzetirken peştamalin vücuda nereden itibaren sarıldığını da ifade etmektedir:

Zulmet içinde menhel-i âb-ı hayâtdır

Zülf-i siyâh ile arası püşt-mâliniñ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 513)

4.2.2.31. Ra‘biyye

Bahar mevsiminde giyilen elbise (Gürel, t.y.: 195) olduğu bilinmekle birlikte bu kıyafetle ilgili kaynaklarda ayrıntılı bilgiye rastlanmamıştır.

Vâsıf, yeni yetişmiş bir maliye kâtibini sineye çekme arzusunu dile getirdiği aşağıdaki beytinde ona elbise ve baharlık kıyafet hediye etmek gerektiğini de belirtmektedir:

Sîneye bir nev-resîde kâtib-i mâliyye çek

Câme biç ‘arz-ı tuhaf kıl pîş-keş-i ra‘biyye çek

Vâsıf (Gürel, t.y.: 325)

4.2.2.32. Ridâ

Arapça bir kelime olup “örtü, şal” gibi anlamlara gelen ridâ, “elbise üzerine giyilen hırka, cüppe, setre ve pardesü gibi” (Ayverdi, 2011: 1027) kıyafetlere verilen addır.

Nevres, na't türündeki kasidesinin dört halifeden bahsedilen bölümünde yer alan aşağıdaki beytinde varlık ridâsının dört halife sayesinde şeref bulduğunu dile getirmektedir.

Bu çâr rükn-i mu‘azzamla oldu dîn kâ'im

Bu çâr ten ile buldı şeref ridâ-yı vücûd

Nevres (Kaya, 2020: 43)

İzzet Molla; gönül ridâsının, Ka'be'nin örtüsü ile aynı renkte olduğundan bahsederken siyah kumaşlardan yapılan ridâlar bulunduğuna da işaret etmektedir:

E'n-nûru fi's-sevâdi bunun kendi rengidir

Astâr-ı beyte gerçi mûmâsil ridâ-yı dil

İzzet (Şahin, 2004: 776)

4.2.2.33. Sâde

“Süssüz, yalın, gösterişsiz” gibi anlamlara gelen ve Farsça bir kelime olan sâde, giyim kuşam literatüründe de kelime anlamına muvafık olarak üzerinde süsleme bulunmayan sıradan kıyafet anlamına gelmektedir.

Vâsıf, yasemin kokusundan sade elbise yaptırıp bile sevgilisinin nazik bedenine ağır geleceğini, bu sebeple de ona baharlık elbise olarak nasıl bir elbise kestirmesi gerektiği konusunda kararsız olduğunu dile getirmektedir:

Ten-i nermîniñ ey nahl-i gül-i âzâde

Bâr olur belki dirim bûy-ı semenden sâde

Bunı ölçer biçerim kârgah-i hulyâda

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 395)

İzzet Molla, aşağıdaki beytinde feleğin güneş taçlı başına siyah Abbâsî sarığının da yakıştığını dolayısıyla onun, sade kıyafetini çıkarıp sırmalı siyah dîbâ giydiğini dile getirmektedir:

Ser-i mihr-efser-i çarha yaraşdı tâc-ı ‘Abbâsî

Çıkardı sâdesin giydi siyeh zer-baft bir dîbâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 56)

Cesârî, beyaz ve sade bir elbise giyen sevgilisine bütün insanların âşık olduğunu ifade etmektedir:

Gördüm ol yâr egnine giymiş yine ak sâde hey

Olmaya mı halk-ı ‘âlem hep aña üftâde hey

Cesârî (Akkuş, 2010: 1058-1059)

4.2.2.34. Sako

İtalyanca *sacco* kelimesinden dilimize giren sako, elbise üzerine giyilen, kısa ve bolca bir paltoya benzeyen üstlüğün adıdır (Ayverdi, 2011: 1052).

Nevres, Kâmil Paşa’ya takdim ettiği arzuhâl türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde içine düştüğü yoksulluktan bahisle sako veya setri yerine kemer kullansa dahi açlığa çare bulunmadığını ifade etmektedir:

Tutalım ki sako ya setri kemerdur lâkin

Çâre ne ger şikem eylerse tekâzâ-yı şekîm

Nevres (Kaya, 2020: 441)

Necâtî, kaba çuhadan yapılan kıyafetleri dahi bulamayan kimselerin bahar gelince çuha sako ve sarma mintan ile süslenme hevesine/yarışına girdiklerini dile getirmektedir:

Evvel bahâr olur boyu uzanır

Emlâk sâhibi zararlı rençber kazanur

Boz ‘abâ bulmayan şimdi düzenür

Çuka sako ile sarma miltana

Necâtî (Yekbaş, 2016: 184)

4.2.2.35. Sarma

Sırma işlemeli kadife yahut çuhadan yapılan kollu ya da kolsuz kadın ceketi veya “yelek boyunda kollu, önü açık, düz yakalı, kadifeden işli kadın giysisi” (Derleme Sözlüğü, 1993/X: 3546) şeklinde tarif edilen kısa bir elbisedir.

Necâtî, kaba çuhadan yapılan kıyafetleri dahi bulamayan kimselerin bahar gelince çuha sako ve sarma mintan ile süslenme hevesine girdiklerini dile getirmektedir:

Evvel bahâr olur boyu uzanır

Emlâk sâhibi zararlı rençber kazanur

Boz ‘abâ bulmayan şimdi düzenür

Çuka saku ile sarma miltana

Necâtî (Yekbaş, 2016: 184)

4.2.2.36. Setre/Setrî

Resmî makamlarda giyilen düz yakalı ve önü ilikli çuha elbise (Şemseddin Sami, 2010: 708); Avrupa kesimi bir ceket türü (Koçu, 1967: 204) veya “daha çok resmî dâirelerde giyilen, düz yakalı, önü ilikli, etekleri uzunca, Avrupa kesimi bir çeşit çuha ceket” (Ayverdi, 2011: 1097) olarak tarif edilen bir kıyafet türüdür.

Râşid, aşağıdaki beytinde muhatabına açık mavi renkli setre giymesini salık vermektedir:

Pek yakışmaz söylemek ammâ begim benden saña

Âsumânî setri lâzım berg-i sûsenden saña

Râşid (Çetin, 2006: 178)

Zîver, Sultan Mahmud övgüsünde ve ‘îdiyye türünde kaleme kasidesinin aşağıdaki beytinde sultanın sipahilerinin setre giydiğinden bahsetmektedir:

Sipâhî-i şeb-i deycûrî nev-setrî edip geymiş

Kevâkible müzeyyen olıcak ceyb ü girîbânı

Zîver (Arslan, 2009: 99)

Rızâ’î ise setreyi bir zenginlik alameti olarak söz konusu etmektedir:

‘Âdetullâh böyle cârî ol ganî Perverdigâr

Kimini setriyle mahfûz kimini çuldan libâs

Rızâ’î (Onur, 2020: 199)

4.2.2.37. Sıkma

Bir potur³⁴ çeşidi olan sıkma, diz kapağına kadar dar ve üst kısmı şalvar biçiminde olan erkek kıyafetidir (Koçu, 1967: 205). Sultan II. Selim döneminde Nizâm-ı Cedit askerleri, II. Mahmud döneminde de Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye askerleri sıkma giymiş; bir müddet sonra da askerî üniformada Avrupa kesimi pantolona geçilmiştir.

³⁴ “Arka kısmı diz kapağının arkasına kadar şalvar ağı gibi çok bol ve kırmalı olarak sarktıktan sonra baldırları sımsıkı saracak şekilde darlaşan ve özellikle cepken altına giyilen, şalvar, çakşır, pantolon gibi belden aşağı erkek giyeceği[dir]” (Ayverdi, 2011: 1003).

İffet, gül yaprağından mamul sıkma giyen sevgilisinin üzerindeki bu kıyafetle goncaya benzediği düşüncesindedir. Sıkmanın, açılmamış gül gibi olan sevgilisini sakladığı kanaatindedir:

Berg-i gülden giyip ol serv-i revânım sıkma

Saklayup gonca-sıfat kesdi amânım sıkma

İffet (Arslan, 2005: 95)

4.2.2.38. Sîne-bend

Farsça “göğüs, bağır, sadr” gibi anlamlara gelen *sîne* ile yine Farsça “bağ” anlamındaki *bend* kelimelerinin terkibinden oluşan sîne-bend, bir kıyafet olarak göğüs bağı veya sütyen manasında kullanılmaktadır (Ayverdi, 2011: 1112).

Aşağıdaki beytinde Vâsıf, beyaz tenli sevgilisinin sîne-bendini açtıkça gül bahçesinin utancından al kızıl renge boyandığına şahit olduğundan bahsetmektedir:

Sîne-bendiñ feth edip açdıkça sen sîmîn-teniñ

Ben ne renge girdigin kıldım temâşâ gülşeniñ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 682)

Vâsıf, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve bir annenin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde annesinin ağzından kızına “sîne-bendini namahreme açmamasını” ve “sürekli açarak kocasını döşeğe esir etmemesini” tembihlemektedir:

Nâ-mahreme açılma çözüp sîne-bendiñi

İtme döşek esîri kocañ derdmendini

Rüsvâ-yı ‘âlem eylemeden kendi kendiñi

Komşu babanıñ öpüp elin diñle pendini

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 539)

4.2.2.39. Şal

Bilhassa Hindistan ve İran’da dokunan kıymetli bir kumaşın adı da olan şal, “yün ve ipek başta olmak üzere her çeşit yünlü kumaş yahut yün örgülerden yapılan boyun ve omuzları örtmede kullanılan bir örtüdür” (Öztoprak, 2010: 137). Genellikle üçgen şeklinde

katlanarak omuzlara örtülen şalın, bele ve hatta ayaklara kadar uzanan saçaklıları da üretilmiştir. Atkılık, sarıklık, kuşaklık olarak birçok şal türü imal edilmiş ve kullanılmıştır. Osmanlı'nın son devirlerinde başa ve bele şal sarma âdeti ortaya çıkmış, yoksul insanlar bu yolda bir şal sahibi olabilmek için büyük fedakârlıklarda bulunmuştur (Koçu, 1967: 213-214).

Mâhir, önu açık cübbe giyip bir köşede oturan nice bilginler olmasına rağmen insanların yine de şöhret ve şala (gösterişe) rağbet gösterdiğini dile getirmektedir:

Zîr-i kabâda gûşe-nişîn niçe 'ârifân

Nassîñ 'aceb ki rağbeti şöhretle şâledir

Mâhir (Batğı, 2017: 92)

Nûrî, gül bedenli sevgilisi ile gül bahçesi seyrine giden gözlerinin sanki kırmızı ve güllü bir şala bürünmüş gibi olduğunu söylemektedir:

O gül-bedenle meger seyr-i gülşene gitmiş

Bürünmüş idi bir al güllü şâle dîdelerim

Nûrî (Yılmaz, 2010: 169)

Vâsıf; kırmızı, pembe, yeşil, mavi, şarabî renkte birçok şal bulunmasına rağmen sevdiğinin siyah samur kürküne yakışacak fıstıkî (sarıya çalan açık yeşil) renkli bir şal bulamamanın üzüntüsünü dile getirmektedir:

İstedigîñ kadar al altın eliñ koynuma sok

Göger al penbe yeşil mâ'î şarâbî şâl çok

Öyle semmûr-ı siyâha yaraşır fıstıkî yok

Ne yapayım ey efendim a benim sultânım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 435)

İzzet Molla, başa şal sarma âdetini ve sarılacak şalın da Hindistan'da üretilenlerinin makbul olacağını söz konusu etmektedir:

Rağbetin bilseydi a'dâ başına şâl sarmağa

Destgâh-ı Hindi etmezdi mukaddem târumâr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 109)

Kâmî, sade fes giyilmeye başlandığından beri insanların Keşmir şala bile rağbet göstermediğini belirtmektedir:

Zerre rağbet kalmadı Keşmîr şâla Kâmiyâ

Ba'd-ez-în giymek revâ revnak-fezâdur sâde fes

Kâmî (Arslan, 2018: 228)

Nevres, Bağdat valisi Ali Rıza Paşa övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde meclise hışımla ve kan tere batmış bir hâlde gelen sevgilisinin belinde Keşmir şalı sarılı olduğundan bahsetmektedir. Beyitte bele şal sarma âdeti söz konusu edilmektedir:

Hiddetinden o kadar kan tere batmış idi kim

Reng vermişdi miyânındaki Keşmîrî şâl

Nevres (Kaya, 2020: 92)

Mâhir de ince beline kemer yerine Lahor şalı saran bir güzelden bahsetmektedir:

Tarz-ı dildârân Keşmîri bilirdin var ise

Mû-miyânında kemer Lâhûrî şâl olmuş saña

Mâhir (Batğı, 2017: 65)

Vâsıf, sevdiğinin ince beline sarması için ona yeni üretilmiş bir Lahor şalı hediye etme arzusunda olduğunu dile getirmektedir:

Mû-miyân-ı nâzıña şâyeste âgûşum gibi

Bir yeñi çıkma tuhaf Lâhûrî şâlım var saña

Vâsıf (Gürel, t.y.: 280)

Başka bir manzumesinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, giydiği rızâyî şal ile âşıklarını perişan eden bir güzeli söz konusu etmektedir:

Bak rızâyî şâlına

‘Âşıkıñ vây hâline

Beñziyor gül dalına

Kaddi mevzûn ince bel

Kıt‘ası gâyet güzel

Vâsıf (Gürel, t.y.: 515)

4.2.2.40. Şalvar

Şalvar hem erkek hem de kadınlar tarafından giyilen, beli bir uçkurla bağlanan, çok bol ve geniş üst donu olarak tarif edilebilir. Genellikle yünlü olmak üzere bazen kadın şalvarlarının ipekli kumaşlardan yapıldığı olmuştur (Şemseddin Sami, 2010: 765-766). Giyecek olan kadın veya erkeğin maddi durumu ve toplumsal statüsüne göre şalvar, kadınlar için en kıymetli ipekli ve işlemeli kumaşlardan en adi bezlere kadar her türden kumaşlardan; erkekler için de çuha, kazmir, şâlî, atlas gibi çeşitli kumaşlardan dikilmiştir (Koçu, 1967: 215).

Vasfî, nerede görse hayran olduğu sevgilisinin kırmızı şalvarını görünce de benzinin kızardığını dile getirmektedir:

Hayrân olurum kanda ben ol yârı görürsem

Beñzim kızarır kırmızı şalvârı görürsem

Vasfî (Köksal, 2016: 173)

Aynî, şalvarının bağını bir türlü çözemediği güzelden bahsederken söz konusu bağın tılsımlı olduğunu ifade etmektedir:

Olmadı aslâ tılsım-ı bend-i şalvârı güşâd

Âh kim gencine-i medfûn bir ef`â iki

Aynî (Arslan, 2004: 224)

Vâsıf, “Tenzûyî şalvar” mısraının tekrar edildiği murabbainın aşağıdaki bentlerinde koyu yeşil ile kahverengi arasında bir renkte olan şalvarın sevgilisine çok yakıştığı düşüncesini paylaşmaktadır:

Alna ulaşmış

Perçem dolaşmış

Gâyet yaraşmış

Tenzûyî şalvar

...

Var ise istek

Birkaç kadeh çek

Açmış seni pek

Tenzûyî şalvar

Kesdireyim ben

Gül gibi giy sen

Gül-penbe nîm-ten

Tenzûyî şalvar

Vâsıf (Gürel, t.y.: 402)

4.2.2.41. Tennûre

“Mevlevî dervişlerinin giydikleri kolsuz, yakasız, bel kısmı kırmalı ve dar, belden aşağısı geniş, yırtmaçlı etekleri ayaklardan biraz yukarıda, iki parçadan ibâret giyecek” (Ayverdi, 2011: 1236) olarak tarif edilen tennure, genellikle beyaz ve siyah olmak üzere iki ren üzerine yapılmıştır. Beyaz tennureler yazlık olarak kullanılmıştır (Koçu, 1967: 225).

Zîver; feleği, tennure giyip dua okuyan bir Mevlevî dervişine teşbih etmektedir:

Felek tennûre-pûş olmuş du‘â-h‘ânıdır ol şâhîñ

Gürûh-ı Mevlevîye ideli lutf-ı firâvânî

Zîver (Arslan, 2009: 97)

Şeref Hanım, hırka ve tennureyi Mevlânâ’nın ve dolayısıyla Mevlevîliğin hikmet dolu kıyafeti olarak kabul etmektedir:

Pekçe sarıl hırka vü tennûredir

Hil‘at-i pür-hikmet-i Monlâ-yı Rûm

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 114)

İzzet Molla; gönlü, Mevlânâ’nın tekkesine/tarikatına girdiğinde feleğin de daha yeni tennure giymiş olduğunu dile getirirken Mevlevîlikte tennurenin bir tarikat alameti olduğuna da işaret etmektedir:

Dil hânkâh-ı Pîre soyundukda ‘İzzetâ

Gerdûn henûz o tekyede tennûre-pûş idi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 628)

4.2.2.42. Vasle

Mevlevî dervişlerine özgü bir çeşit elbise veya gömlek olduğu bilinmektedir. Kaynaklarda ayrıntılı bilgiye rastlanmamıştır.

İzzet Molla, ağlayan gönül çocuğuna bir Mevlevî kıyafeti olan vasle alıp onu, ayrılık mektebinde çocuklara giydirilen kapamadan kurtarmak istediğini dile getirmektedir:

Tıfl-i dil-i zâra alayım vasle-i Monlâ

Giydirmesin artık kapama mekteb-i firkat

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 372)

4.2.2.43. Yelek

“Hava alacak sûretde kolsuz ve ekseriya önü açık (yaka kesimi açık) eteği bele kadar kısa olup mintan üstüne ve ceket, salta, cebken altına giyilir bir” (Koçu, 1967: 242) kıyafetin adıdır. Genellikle yelek, iki ön parçası kumaş veya deri, arkası ise astardan imal edilmiştir. Osmanlı’da iç ve dış olmak üzere iki çeşit yelek kullanılmıştır. Çamaşır arasına giren iç yelekler kışlık olup yapımında pamuk kullanıldığı için “pamuklu yelek” adıyla da anılmıştır. Dış yelekler ise çeşitli kıyafetlerin üzerine giyilen, muhtelif işleme ve süslemelerle veya süssüz olarak dikilen giysilerdir. Osmanlı’da esnaf ya da ayak takımından kimselerin gömlek üzerine yelek giyip dolaşması bir âdet hâline gelmiştir. Kadınların da ipekli kumaşlardan yapılmış güzel işlemeli yelekler giydikleri bilinmektedir. Erkek yelekleri ise başta kadife ve çuha olmak üzere hemen her elbiselik kumaştan yapılmıştır (Koçu, 1967: 242-243).

Şair Hâtîf’i hezl yoluyla tenkit ettiği gazelinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, evde onun uçarı, hovarda zamanlarından kalma bir yeleği bulunduğunu ve bu yeleğin eskiyen astarının da Hâtîf’e kirli bir mendil hüviyetine büründüğünü söylemektedir. Beyit, yeleğin sırt kısmının astardan yapılması hususiyetini de muhtevidir:

Pırpırlıkden bakıyye evde kalmış bir yelek

Eskiyip astarı kirli dest-mâl olmuş saña

Vâsıf (Gürel, t.y.: 281)

Leylâ Hanım, sevgilisine kış günlerinde sade(ce) yelekla yatılmayacağı için âşığını koynuna alıp yatmasını tavsiye etmektedir:

Al ‘âşıkıñı koynuña eyyâm-ı şitâda

Böyle yatılır mı yalınız sâde yelekle

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 295)

İzzet Molla da soğuk havalarda sade yelekle yatılmayacağını dile getirmektedir. Leylâ Hanımın beytiyle birlikte bu beyitte de muhtemelen kışın yatarken de giyilen bir tür iç yelege söz konusu edilmektedir:

Yorgan gibi ‘âşık üzerinden atılır mı

Bir sâde yelekle bu havâda yatılır mı

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 637)

Cesârî ise düştüğü gurbet ellerinde yoksulluktan bütün kıyafetlerini satmak zorunda kaldığını, sırtında bir yelege bile kalmadığını şöyle ifade etmektedir:

Baňa esvâbımı satdırdı bu gurbetde felek

Kalmadı cübbe vü destâr hem egnimde yelek

Cesârî (Akkuş, 2010: 813)

4.2.3. Ayağa Giyilenler

4.2.3.1. Başmak/Paşmak

Bir ayakkabı veya pabuç çeşididir. Önceleri üstü açık deriden yapılan ayakkabalara başmak/paşmak denirken daha sonra “ayağı tamamen örten yemeni³⁵ biçiminde burnu küt, arkası sert, tabanı kabarasız pabuçlara başmak denmiştir” (Ayverdi, 2011: 121). Kadınlara has bir pabuç olduğu da kaydedilmektedir (Koçu, 1967: 188).

Cesârî, paşmak almak için pazara giderek bir ayakkabıcı güzeline ayak ölçüsü verme arzusundan bahsetmektedir:

Arasta seyrin etdim paşmak almak hoş murâd ile

Ayağım ölçüsin mahbûb şol haffâf olan anlar

Cesârî (Akkuş, 2010: 585)

4.2.3.2. Çedik Postal

Çedik, Osmanlı’da “hem kadınların hem erkeklerin ve özellikle ilmiye sınıfından olanların giydiği, hafif sahtiyandan yapılma, üzerine aynı renkte pabuç giyilen, kısa ve bol

³⁵ “Kısa kenarlı hafif bir pabuç çeşidi” (Ayverdi, 2011: 1350) olup genellikle erkekler tarafından giyilen ve kırmızı, sarı, siyah vb. renklerde, sahtiyandan mamul bir ayakkabının ismidir (Koçu, 1967: 246).

konçlu, altı yumuşak, genellikle sarı veya kırmızı renkte bir nevi mest[tir]" (Ayverdi, 2011: 218). "Çarık gibi bağlanan konçlu bir nevi ayakkabı, kaba potin" (Ayverdi, 2011: 1002) şeklinde de tarif edilen bu postalın genellikle amele, işçi ve askerler için yapıldığına postal adı verildiği bilinmektedir (Koçu, 1967: 193). Çedik postal ise çedik ve üzerine giyilen postalın ikisine verilen isimdir.

Vâsıf, muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde annesinin ağzından kızına yeni yetişmiş bir delikanlı ile evlenmesini tembih ederken onun giydiği çedik postaldan da bahsetmektedir:

Bir nev-civân kocaya varıp et dediklerin

Beş altı parça kestiregör yediliklerin

Eksiklilerin er düzer eksik gediklerin

Yarım pabuçla giyip a postal çediklerin

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 537)

4.2.3.3. Mest

"İncik kemiğinin üstüne kadar çıkan, kundura yahut lastik içine giyilen, abdest alırken üzerine mesh edilmesi dînen câiz olan, kısa konçlu, hafif ve yumuşak ayakkabı" (Ayverdi, 2011: 806) çeşidi olan mest hem erkek hem de kadınlar tarafından kullanılmıştır. Bir iç ayakkabısı olan mest ile sokağa çıkılmaz; üzerine muhakkak bir pabuç veya kundura giyilirdi (Koçu, 1967: 173).

Hamîd; üzerinde cübbe, entari ve libade ayağında ise mest ve pabuç bulunan bir güzelden bahsetmektedir:

Cübbe vü entâri mest pâbûc libâde hem kim

Sarı cümle başda sırma-yı mukaddem sarılı

Hamîd (Yavuz, 2019: 354)

4.2.3.4. Na'ı/Na'lîn/Nalın

Aslı Arapça ayakkabı anlamındaki *na'ı* kelimesinin tesniye eki alarak bir çift ayakkabı manasında kullanılan *na'leyn* olup Türkçeye nalın şeklinde geçmiştir. Ayağa giyilen bir giyim unsuru olarak na'lîn/nalın, zemini taş döşeli hamam vb. ıslak yerlerde giyilen, ayağı tutması için üstünde köseleden bir tasma bulunan, tek parça hâlinde

tahtadan oyulmuş yüksekçe ayakkabı yahut takunyanın adıdır (Ayverdi, 2011: 912; Koçu, 1967: 179). Nalın, şeklen takunyaya benzese de yüksekliği, altının iki ayaklı köprüye benzemesi, takunya gibi alelade odunlardan değil şimşir, abanoz gibi odunlardan yapılması, yapımında kullanılan malzeme ve tezyinatı (ayakları sedef işlemeli, gümüş tel, mercan kakmalı, üstü sırma işlemeli kumaş kaplı, tasmaları sırma işlemeli vb.) ile bir sanat eseri sayılabilecek örneklerinin bulunması gibi hususlar noktasında takunyadan oldukça farklı ve değerli bir ayakkabıdır (Koçu, 1967: 179-180).

Aynî, hamama girmek için soyunup hazırlanan bir güzelin ayağına da gümüş tasmalı ve altın işlemeli bir nalın giydiğinden bahsetmektedir:

Soyundı nâz ile hammâma ol perî-peyker

Ayakda na‘l-i zer-endûzî sîm tasmalıdır

Aynî (Arslan, 2004: 127)

Mekke ve Medîne’nin H 1227/M 1813 yılında Vehhâbîlerin elinden geri alınması hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında bulunan Sultan II. Mahmud övgüsündeki beytinde Aynî, padişahı hakikat nuru ve tecelli güneşinin doğuş yeri olarak tavsif ettikten sonra ay ve güneş, onun ayağına bir çift nalın olursa buna layık olduğu düşüncesini ifade etmektedir:

O bir nûr-ı hüviyyet maşrık-ı mihr-i tecellî kim

Sezâdır pâyna na‘leyn olursa âfitâb u mâh

Aynî (Arslan, 2004: 237)

Nûrî, “Halîm-nâm Bir Şûh-ı Cân-bâz Hakkında” söylediği müseddesin üçüncü ve altıncı bentlerinde adı geçen cambaz güzelinin ayağında nalınla izleyicilere gösteri yaptığını belirtmektedir:

Beni ol ipsiz ile bağlama sen ey meh-rû

Ben kalender-revişim n’eyleyeyim ya şu bu

Gelse na‘leyn ile çünkü usulatmaz sancu

Çevirir anı gören mihr-i ecelden yaña rû

Zann eder vaslı kolay yan gelir ol bed-hû

İpe un ser ki begim etmege lâfa âgâz

...

İplemezse n'ola ipsizleri ol bî-insâf
İlişip kâkûlüne etmiş 'alâka eşrâf
Olamaz sîne-i berrâkına hiç lâf u güzâf
Dedi bu mısra'ı hakkında Belîğ-i vassâf
Reşk eder pertev-i na'leyniñe âyîne-i sâf
Yürüdükçe resen üstünde o şûh-ı mümtâz

Nûrî (Yılmaz, 2010: 87-88)

Cesârî ise vuslat gecesinde hamamdan çıkan sevgilisinin ayağında nalın olduğunu dile getirdiği aşağıdaki beytinde nalın ile hamam arasındaki ilişkiye değinmektedir:

Vuslatıñ leylinde bîdâr olduğı tahkîkdir
Yâr na'leyne biner gâhîce hammâmdan çıkar

Cesârî (Akkuş, 2010: 541)

4.2.3.5. Pâpûş/Papuç

Farsça “ayak” anlamındaki *pâ(y)* ile “örten, giyen” manasındaki *pûş* kelimesinin terkibinden oluşan pâ-pûş, dilimize papuç şeklinde geçmiş olup ayakkabı anlamına gelmektedir. Yemeni, kundura, mest gibi türlü şekillerdeki ayakkabıların hepsi papuç adıyla anılmıştır (Koçu, 1967: 185).

İzzet Molla; yüksek mevkilerde bulunanlara kimi zaman baht kimi zaman da bahtsızlık sunan feleğin bazen taca bazen de pabuca döneceğini söylemektedir:

Ser-bülendâna budur kâ'idesi devrânıñ
Gâhîce tâca döner gâhîce pâ-pûşa felek

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 524)

İzzet Molla, kendi gönlündeki gibi bir gönül yarası olduğunu söylediği süngerin, gözyaşını sevgilinin pabucunu silmek için döktüğünden söz etmektedir:

Pâ-pûş-ı yârı silmek için eşk-rîz olur
Göñlümce dâğ-ı sîneyi süngerde görmüşüm

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 548)

4.2.3.6. Tozluk

Pantolon paçasının ve bacakların tozlanmasını önlemek için “ayakkabı üstüne geçirilip düğmelenen veya dizden aşağıya uzanarak ayağın üstünü örten paçalık” (Ayverdi, 2011: 1265) olan tozluk, genellikle çuha veya kadifeden yapılmıştır. Biri diz kapağından ayak bileğine kadar inen tek parça, diğeri ise paçalarında biri topuğu öteki ayak üzerini örten iki parçası bulunan iki çeşit tozluk kullanılmıştır. Eskiden tozluklar, genellikle askerler arasında tersaneliler ve halk arasında ise bıçkın delikanlılar tarafından tercih edilen bir giyim unsuru olmuştur (Koçu, 1967: 231).

İzzet Molla, II. Mahmud’un asker alayı övgüsünde yazdığı kasidesinin aşağıdaki beytinde padişahın, din sahiplerinin başına taç olan ayağının tozluktan görünmediğini dile getirirken sultanların da tozluk kullandığı hususunu ortaya koymaktadır:

Gubâr-ı cebhe-i şâhânı lâyık görmemiş tozluk

Görünmezdi ser-i ashâb-ı dîne tâc olan pâyı

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 113)

Hilmî, tozluk takan bir güzelin parlak ve pürüzsüz baldırlarını görememekten yakınmaktadır:

Olur tozluklarından hâtır-ı nâ-şâdımız muğber

Niçin ol sîm-sâ’id sâk-ı billûrın güşâd itmez

Hilmî (Kesik vd., 2018: 212)

BÖLÜM V

DEVİRİN EĞLENCE VE ŞENLİK KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR

Neşeli ve güzel vakit geçirmek için oyun, yarış, musiki, raks, yeme, içme vb. faaliyetlerin gerçekleştirildiği toplantılar olan eğlenceler hem özel günlerde hem de isteğe bağlı olarak düzenlenebilmektedir. Gündelik hayatın yorgunluğu ve monotonluğundan sıyrılmak isteyen insanın bir sığınma ve dinlenme yeri olarak gördüğü eğlence aynı zamanda iç sıkıntılarından kurtulmak, yeni haz ve heyecanlar tatmak isteyenlerin de sık sık tecrübe ettiği bir sosyalleşme alanıdır. Arkeolojik kalıntılardan anlaşıldığına göre ziyafet ve müzik, eski devirlerden beri eğlencelerin iki ana unsurunu teşkil etmektedir. Mesela Karatepe’de keşfedilen geç Hitit dönemine ait bir yemek şölenini anlatan kabartmada sofracılar ve çalgıcılar birlikte tasvir edilmiştir. Eski Türklerde de hassaten düğünlerdeki şölen eğlencelerinde müzik ve yeme içme unsurları bir arada görülmektedir. Bu tür eğlencelere toy denmiştir. Av, düğün, tahta çıkma, beşik kurtme, doğum, nişan, ant verme, bayram, uğurlama, karşılama veya oç alma gibi vesilelerle düzenlenen toylarda ozanlar, sazlarıyla halkı eğlendirmiştir. Bundan başka eski Türklerin başlıca eğlenceleri arasında gülle atma, güreş, doğancılık, at yarışları, çeşitli top oyunları ve süreklilik avları gibi aktiviteler de yer almaktadır (Bozkurt, 1994: 483). Osmanlı’da ise mehtap sefaları, çerâğân eğlenceleri, âb âlemleri, helva sohbetleri, bayram, kandil, gece sohbetleri, uğurlama ve karşılama merasimleri, mesire gezintileri, biniş ve nakl-i hümayûn vb. eğlenceler güzel vakit geçirmek isteyen her insanın iştirak edebildiği bazı sosyal faaliyetlerdir.

Doğum, sünnet, nişan, evlilik, savaşa gidiş ve/veya zaferle dönüş, alınan bir mağlubiyetin olumsuz havasını ortadan kaldırma, okumaya başlama yahut Kur’an’ı hatmetme gibi saiklerle tertip edilen ve eğlencelerden daha ihtişamlı olan şenlikler yapılmıştır. Belli bir zamanda ve yerde muayyen bir program eşliğinde gerçekleştirilen ve halkın da geniş katılım gösterdiği bu şenlikler, Osmanlı sosyo-kültürel tarihine ışık tutan hadiselerdendir (Öztekin, 2006: 349). Bu şenliklerde de başta saray olmak üzere, rical konakları ve payitahtın muhtelif yerleri rengârenk kandiller, fanuslar, meşaleler ve fenerlerle süslenerek bazı yerler de kıymetli kumaşlarla tezyin edilmiştir. İstanbul’un büyük meydanlarında çengiler, köçekler, karagözcüler, orta oyuncular, hanende ve sazandeler, cambazlar, ateşbazlar, şişebazlar ve daha pek çok hüner sahibi maharetlerini sergileyerek izleyicilerin güzel vakit geçirmelerini temin etmiştir. Büyükçe gemi maketleri yapılarak içine top ve tüfekler yerleştirilen bazı şenliklerde bu maketlerle şehrin sokaklarında dolaşmış ve içlerinde bulunanlar top ve tüfekleri ateşleyip seyircileri

heyecanlandırmıştır. Deniz üzerinde kale yahut ada maketleri yapılarak muhtelif gösteriler icra edilmiş; matrak, cirit, kabak, azap oyunları oynanarak yaya, at, köpek, ok atma yarışları yapılmıştır. Esnaf ve zanaatkârlar ile tekke ve tarikat erbabının günlerce süren geçiş alayları seyredilmiş; özellikle saray düğünlerinde şekerden yapılan hayvan, ağaç, çiçek, vb. tasvirlerin, bolluk ve bereketin temsili olan devasa nahılların önündeki evleri yıkmak pahasına sokaklardan geçirilmesine tanıklık edilmiştir (Önal, 2015: 432, 435). Şenlikler, imparatorluğun her yerinde yapılsa da İstanbul ve Edirne gibi devlete başkentlik eden şehirler dışında yapılanlar hakkındaki malumat kısıtlıdır. Bir dönem İstanbul'daki şenliklerin en önemli yeri Topkapı Sarayı merkez olmak üzere Atmeydanı olmuştur. En görkemli şenlikler burada yapıldığı 16. yüzyıldan sonra bu yer önemini yitirmiş ve şenlikler Kâğıthane, Haliç, Ok Meydanı ve Boğaziçi taraflarında yapılmaya başlanmıştır. Bilhassa Boğaziçi, inşa edilen saraylarla (And, 2020: 56) yeni bir cazibe merkezi hâline gelerek şenlik yeri hüviyetine de bürünmüştür.

Osmanlı şenliklerini, temelde bir geçiş ritüelinin bütün halka yaygın duruma getirilmesinin ifadesi olarak düşünmek mümkündür. Doğum, evlenme, sünnet, okumaya başlama, sefere çıkma, tahta oturma vb. faaliyetler esasında birer geçiş ritüeli olup bu dönemlerde yapılan kutlamalar gösterişli şenliklere vesile olmuştur. Ritüel nitelikli bu şenlikler, tüm topluma açık ve toplu katılım esaslı olup birtakım sanatların nitelik ve önem sırası gözetilmeden eşit bir şekilde kullanıldığı eğlence faaliyetleridir. Her kesimden gösterici ve izleyicinin yer aldığı bu etkinlikler şaşırtıcı ve hayranlık uyandırıcı olay ve gösterimlerin yer aldığı, aralarındaki farklılıklara bakılmadan muhtelif aktivite ve niteliklerin bir araya getirildiği, hareketli bir süreklilik ile değişken imgelerin egemen olduğu bütüncül bir tiyatro mahiyetindedir. Bu gösteriler, şenlik coşkunluğu içinde düzensiz bir görünüme sahip olmakla beraber tutarlı bir sıra dâhilinde süren ve unsurları birbirine gevşek lakin çağrışımlı bir biçimde bağlantılı olan etkinliklerdir (And, 2020: 350-353). Yaşamın her sahnesinin bir gösterim biçiminde sunulabildiği bu şenlikler gerek halk gerekse yöneticiler nezdinde hem bir eğlence hem sultana hâli arz ve sıkıntılara çare bulma yeri hem de padişahın ihsanlarına mazhar olma vesilesi olması bakımından önemsenmiştir. Bu etkinlikler aynı zamanda toplumu derinden etkileyen çeşitli olayların olumsuz tesirlerini ortadan kaldırarak manevi bir yenilenme temin etmek amacıyla da gerçekleştirilmiştir.

Tarih kitaplarında, seyahatnamelerde, arşiv belgelerinde, minyatürlerde vb. pek çok yazılı ve görsel kaynaktan eğlence ve şenlikler hakkında malumat bulunmaktadır. Ayrıca

sadece şenliklerden bahseden ve manzum veya mensur olarak kaleme alınıp sûrnâme adı verilen eserlerde Osmanlı şenlikleri ile şenlik kültürü hakkında geniş bilgiler yer almaktadır. Bunun yanında divanlarda da muhtelif formlardaki manzumelerde söz konusu eğlence ve şenlikler hakkında bahisler bulunabilmektedir. Bu minvalde 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde dönemin eğlence ve şenlik kültürüne dair elde edilen malzeme öncelikle “Eğlenceler” ve “Şenlikler” olmak üzere iki ana başlık altında tasnif edilmiştir. Eğlenceler başlığı altındaki birinci kısımda “Âb Âlemi”, “Çerâğân Eğlenceleri”, “Helva Sohbetleri”, “Mehtap Sefaları”, “Biniş ve Nakl-i Hümayûn Gezintileri”, “Donanmalar ve Şehrayinler”, “Gösteri Sanatları, Oyunlar ve Çeşitli Eğlenceler”, “Devrin Adı Belli Meyhaneleri ile Rakkas ve Tavşanları” ve “Bir Eğlence Mekânı Olarak Kahvehane” olmak üzere dokuz; Şenlikler başlığındaki ikinci kısımda da “Doğum Şenlikleri (Sûr-ı Vilâdet)”, “Sünnet Düğünleri (Sûr-ı Hitân)”, “İzdivaç Şenlikleri (Sûr-ı Cihâz)” ve “Bed’-i Besmele (Okumaya Başlama) ve Hatm-i Kur’an Kutlamaları” olmak üzere dört başlığa yer verilerek divanlardan tespit edilen örnekler ilgili başlıklar altında değerlendirilmiştir.

5.1. EĞLENCE UNSURLARI

5.1.1. Âb Âlemi

Âlem-i âb, âb meclisi, bezm-i âb gibi adlarla da anılan âb âlemi, bir eğlence terimi olarak genellikle meyhanelerde, rical konaklarında, su üzerinde veya kenarında yapılan içkili ve kimi zaman sazlı sözlü eğlenceleri ifade etmektedir. Su kıyıları, çayırar ve havuz başlarında meyhane havası veren içkili eğlenceler 19. yüzyıla gelinceye kadar ancak gözlerden uzak yerlerde/mekânlarda yapılabilmektedir. Osmanlı’da şeri hükümler gereğince alenen yapılması mümkün ve uygun olmayan âb âlemlerinin, meyhane ortamlarından ve konaklardan dışarı pek fazla çıkmadığı bilinmektedir. Bu tür toplantıların bilhassa 19. yüzyılda yaygınlık kazandığı düşünülmektedir. Boğaziçi ve Haliç, eğlence tertip etmeye elverişli koyuları, su kaynakları ve mesireleri ile küçük toplulukların gündüz ya da mehtaplı gecelerde yaptıkları âb âlemlerine ev sahipliği etmiştir. Âb âlemleri, mirasyedi ve eğlence düşkünleri ile sanat ve edebiyat meraklıları yanında gitgide yoğunlaşan siyasi ortamda içkili toplantıları yeğleyen yöneticiler (Sakaoğlu, 1993b: 1-2) gibi hemen her çevreden büyük bir ilgiye mazhar olmuştur.

Nevres; sâkîye şaraplarla testi ve neylerin yer aldığı eski âb âlemlerinin başına ne geldiğini -istifham yoluyla- sorduğu beytinde bu tarz eğlencelerin artık tertip edilmez olduğuna gönderme yapmaktadır:

‘Âlem-i âbîñ ne geldi başına sâkî ‘aceb

K’anda evvel bâdeler neyler sebûlar var idi

Nevres (Kaya, 2020: 558)

Zîver; sarhoşların, küçük bir kayıkla su kenarında âlem yapmak amacıyla açıldıkları şarap denizinin dalgalanması nedeniyle demir atıp kenara çıktıklarını söz konusu ettiği beytinde su üzerinde yapılan bir âb âlemine işaret etmektedir:

Çıkıp mestâneler zevrakçe ile ‘âlem-i âba

Atılsın mevc-ı sahbâdan kenâra lenger-i mînâ

Zîver (Arslan, 2009: 163)

Diğer bir beytinde Zîver, rakı selinin bastığı içki bahçelerinden bahsederken âb âlemlerinde tüketilen içkiler arasında rakının da bulunduğunu belirtmektedir:

Riyâz-ı ‘işreti seyl-i ‘arak gelip bastı

Binâ-yı gam olur elbet harâb-ı ‘âlem-i âb

Zîver (Arslan, 2009: 175)

Bir başka beytinde ise Zîver, âb âlemlerinde rakı tüketimine başlanmasıyla bu eğlencelerin yeni bir hava ve heyecana kavuştuğunu kaydetmektedir:

Tâs-ı mey nısf-ı küre olalı kıldı tecdîd

‘Âlem-i âbı harîta gibi mikyâs-ı ‘arak

Zîver (Arslan, 2009: 261)

Mutrip nağmesinin yakıcı ateşinden gönül sülünlerinin âb âleminde kebab olduğunu ifade ettiği aşağıdaki beytinde Zîver, sazlı sözlü bir âb âlemi eğlencesinde tüketilen yiyecekler arasında kebab yahut sülün kebabı olduğunu da vurgulamaktadır:

‘Aceb ki âteş-i te’sîr-i nağmeden mutrib

Tezerv-i dilleri eyler kebâb-ı ‘âlem-i âb

Zîver (Arslan, 2009: 174)

Aynî, mimari terminolojisi ile kurguladığı beytinde âb âlemine temel attığını dile getirdikten sonra bu inşa faaliyetinin mühendisi olarak da meclisin sâkîsini zikretmektedir. Şair, içki meclisleri ve âb âlemleri için sâkînin üstlendiği rolün önemine değinmektedir:

‘Âlem-i âba dün temel saldık

Sâkî-i bezm idi mühendisimiz

Aynî (Arslan, 2004: 145)

Başka bir beytinde Aynî, muhabbet denizinin uygun ve elverişli olması münasebetiyle kadeh kayığını âb âlemine sürmek gerektiğini söylerken âb âlemi yapabilmenin de belli şartlara bağlı olduğunu söylemektedir:

Sür ‘âlem-i âb içre o zevrakçe-i câmi

Eyyâmını buldı yine deryâ-yı mahabbet

Aynî (Arslan, 2004: 100)

Denizcilik terimleri ile kaleme aldığı aşağıdaki beytinde Mâhir, âb âleminin kaptanı olma görevini sakiye verdikten sonra şarap denizinde esen rüzgârın kadeh gemisine uygun olduğunu dile getirmektedir. Beyitte, bütün gereklerin hazır olduğu âb âlemi eğlencesinin seyrine sâkînin yön vermesi isteği söz konusu edilmektedir:

Nâhudâ-yı ‘âlem-i âb ol sezâdır sâkiyâ

Fülk-i câma kulzüm-i meyde muvafık rûzigâr

Mâhir (Batğı, 2017: 87)

Leylâ Hanım, ay gibi güzel sevgilisi ile mehtap sefasına çıkarsa onunla sabaha kadar âb âlemi yapma isteğinden bahsetmektedir. Beyitten bu tür eğlencelerin gece başlayıp sabahlara kadar devam ettiği anlaşılmaktadır:

Leylâ çıkarsam ol meh ile mâhtâba ger

Tâ subh olunca âlem-i âb etmek isterim

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 283)

İzzet Molla ise subaşı tarafından içki meclisinde basılan rintlerin (gönül ehlinin) meyhaneye gelerek burada yapılan âb âlemine dâhil olduklarını söylerken bu durumu meclisin gürültüsünün çoğalmasından anladığını ifade etmektedir. Şair, içki içerken

yakalanan kişilerin meyhanelere sığınarak eğlencelerine devam ettiği hususu üzerinde durmaktadır:

Subaşı basdı gibi bezmgâh-ı rindânı

Çoğaldı meykedede hûy-ı hây-ı ‘âlem-i âb

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 363)

Ay gibi güzel olan sevgilisine âb âlemi yapıp eğlenme teklifinde bulunduğu aşağıdaki şarkısında Vâsıf, bu eğlence mevzusunun daha evvel kendi aralarında yaz gelince yapılmak üzere konuşulduğunu söyleyerek sözlerine başlamaktadır. Ayın aydınlık, havanın açık, denizin sütliman olduğu bir gecede ayık olmanın makul ve makbul olmayacağını dile getiren şair, küçük bir kayığın arka kısmında keyif yapan on üç yaşında ay gibi bir güzelden bahsederek onu içki ve meyvelerle dolu kayıkla su kenarında âlem yapmaya davet etmektedir. “Mücessem nur” hitabıyla seslendiği ve denizdeki saflığın/berraklığın hikmetini “Senin nazik boyunun yansıması mı yoksa mehtabın, denize aksetmesi sonucu ortaya çıkardığı gümüşten bir serviye benzeyen görüntüsü mü, bilmiyorum.” diyerek sorduğu sevgiliyle bir an evvel Kandilli’ye ayak basıp âb âlemi yapma arzusunda olduğunu dillendirmektedir. Son olarak âb âlemi yapmak üzere bir yalıya davetli oldukları haberini de öne süren Vâsıf, şiirinin başından sonuna kadar söyledikleriyle muhatabını âb âlemi yapıp eğlenme hususunda ikna etmeye çalışmaktadır:

Bu sohbet olunmuşdı kışın beynehümâda

Yaz gelse koyulsak kadeh-i zevke ziyâde

Demdir ki o neş’eyle cihân oldu güşâde

Gel ‘âlem-i âb edelim ey meh bu hevâda

Ayılmağa gelmez bu şeb ey mâh-ı kamer-fer

Ay aydın açık rûy-ı havâ çak mey-i ahmer

Havf etme deñiz süt gibi doğdı meh-i enver

Gel ‘âlem-i âb edelim ey meh bu hevâda

Bak ol meh-i tâbendeye zevrakçe kıçında

Beñzer ayıñ on dördine ammâ on üçünde

Dolu kayığıñ câm u mey ü mîve içinde

Gel ‘âlem-i âb edelim ey meh bu hevâda

Bu safvet-i deryâ nedir ey nûr-ı mücessem

‘Aks-i kad-i nâzıñ mı gümüş servi mi bilmem

Kandilliye basıp ayağı bir kadem akdem

Gel ‘âlem-i âb edelim ey meh bu hevâda

Da‘vetliyiz ey gonca-gül-i gülşen-i idrâk

Bekler bizi yalıda bu şeb Vâsıf-ı gamnâk

Âvîze-i çarh oldu yanıp ahter-i eflâk

Gel ‘âlem-i âb edelim ey meh bu hevâda

Vâsıf (Gürel, t.y.: 465-466)

Mavi gözlü sevgilisine Göksu’da içkili toplantı ve eğlence yapmasını salık verdiği şarkısında Vâsıf, gül mevsiminin geldiğini ve artık Göksu’da içki içip eğlenmek gerektiğini; sevgilinin ayağına denizin mavi sevâyî (ipekli) kumaş döşediğini; çakır keyif olup İstinye Koyu’ndan kayığa binerek Kandilli sularında içki içip dolaştıktan sonra Göksu’da karar kılmak icap ettiğini şöyle anlatmaktadır:

Gül mevsimidir ey perî nûş-ı mey-i nâb et

Tarf-ı nıgeh-i mestiñi hem-reng-i şarâb et

Bu sûret-i dil-cû ile terfî‘-i hicâb et

Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

...

Kandîl-i nücûm ile gören mâh-ı semâyı

Şevk ile havâ geydi sanır pullı hevâyî

Deryâ döşedi payına sermâyî sevâyî

Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

Zahm açmak için sine-i ‘uşşâkıña sad hayf
Çekmiş yine çeşmân-ı siyeh-mestiñ iki seyf
Şehbâz-ı nigâhıñ gibi sen dahi çakır keyf
Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

Bahriñ bu şeb emvâc-ı safâ aşdı boyından
Vâsıf binelim kayığa İstinye Koyundan
Sâgar çekelim şevk ile Kandilli suyundan
Göksuya gel ey çeşm-i kebûd ‘âlem-i âb et

Vâsıf (Gürel, t.y.: 395)

5.1.2. Çerâğân Eğlenceleri

Farsça “kandil ve ışık veren şey” anlamına gelen *çerâğ* kelimesinin “kandiller” manasındaki çokluk eki almış şekli olan *çerâğân*, Osmanlı döneminde bir eğlence tabiri olarak umumiyetle bahar ve yaz gecelerinde bağlarda, bahçelerde, deniz ve su kenarlarında yer alan çiçek tarhları arasına yerleştirilen mum ve/veya kandillerin saçtığı parlak ve rengârenk ışıklar eşliğinde icra edilen sazlı sözlü eğlenceler manzumesini ifade etmektedir. Çırağan adıyla da bilinen bu eğlencelerin, -Osmanlı’da ne zaman ortaya çıktığına dair kesin bir kayıt bulunmamakla birlikte- daha çok 18. yüzyılın ve bilhassa Lale Devri adı verilen dönemin icadı ve yaygın modası olduğu kaydedilmektedir (Öztekin, 2006: 351; Şentürk, 2017: 517). Bu eğlenceler esnasında üzerine mumlar dikilmiş kaplumbağaların çiçek tarhları arasına salınması suretiyle hareketli ışık gösterileri meydana getirildiği de bilinmektedir. Refik Ahmet Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?* adlı eserinde *çerâğân* eğlencelerini şöyle tasvir etmektedir:

“Bazen Topkapı Sarayı’nın bahçelerinde, bazen Salıpazarı Sarayı’nın, bazen Damat İbrahim Paşa’nın Beşiktaş’taki Ferahâbâd Kasrı’nın bahçelerinde toplanılırdı. Önceden hazırlanmış olan renk renk şekerler lalelerin aralarına konulur, çiçekler yer yer kandillerle donatılır, bazen üstlerine mumlar yakılan kaplumbağalar tarhların arasına salıverilirdi.

Çerağın seyrine gelenler, mehtabın güzelliği altında sarhoş edici çiçek kokularıyla başları dönerek lale tarhları arasında yanan, tutuşan, dolaşan binbir renkli kandilleri, mumları ve bu ışıkların lalelere düşen akislerini seyreder, bir tarafa yerleştirilmiş olan saz topluluğunun, çalgıcı ve şarkıcıların tatlı ezgilerini dinleyerek canlarına can katarlar, yanlarındaki eşleri dostlarıyla can sohbeti ederlerdi” (2014: 175-176).

Toplum üzerinde yarattığı tesir ile edebiyatta da yansımaları bulan çerâğân eğlencelerinde kandillerin, havuzlarda yüzecek şekilde hazırlanması; midyelerin, içine yerleştirilen yağ ve fitil tertibatı ile denize salınması suretiyle oluşturulan ışık manzaraları da ayrı bir güzellik ve öneme sahip olmuştur (Şentürk, 2017: 517).

Mesnevi nazım şekli ile yazdığı ve muhtelif çiçeklerin tavsifiyle başladığı bahariye türündeki “*Gâzî Mahmûd Hân Hazretlerine*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Sermed, Kâğıthane’de sultanın da katılımıyla gerçekleştirilen bir çerâğân eğlencesini³⁶ tasvir etmektedir. Kış mevsiminin bitip baharın gelişiyle birlikte şenlenen doğanın tasvir edildiği beyitlerden sonra aklına Kâğıthane’ye gitme fikrinin düştüğünü söyleyen Sermed, derhâl yola koyulup aheste yürüyerek istediği yere ulaşır ve orada pek çok güzel ve güzelliği seyre dalmanın zevkini yaşar:

Gitdi hengâm-ı şitâ geldi bahâr

Şaşırp kendisini leyl ü nehâr

Eyledi kesb-i tarâvet her yer

Rûzigâr bile letâfetle eser

...

Gülerek nâz ile gülzâra buyur

Seyr-i şâhenşeh-i ezhâra buyur

...

³⁶ Kâğıthane’de gerçekleştirilen mevzu bahis eğlencenin bir çerâğân seyri olduğu, şairin divanında bu şiiirden hemen sonra gelen “*Diğer Bahâriyye Der-Sitâyiş-i Hazret-i Gâzî Mahmûd Hân-ı Sâni Rahmetullâhi ‘Aleyh*” başlıklı kasidesinin aşağıdaki beytinden anlaşılmaktadır:

Bir ednâ bendeñ iken şâ’irân içinde akdemce
Nasıl medh eylemişdim bir kasîdeyle çerâğânı

Sermed (Yıldız, 2002: 88)

Başkadır başka hele vakt-i bahâr

Eyledim ben bu kadarca eş‘âr

...

Düşünürken o zamân mestâne

Geliyor hâtıra Kâğıdhâne

Dedim âheste piyâde gideyim

Oturup bârî güzel seyr ideyim

Hâsılı ‘aklıma uydum gittim

Hayli hûbânı temâşâ etdim

Sermed (Yıldız, 2002: 71-72)

Sermed, Kâğıthane’nin güzellerini seyrettiği esnada üç çifte kayıkla oraya gelen güzelin/sultanın tasviriyle manzumesine devam etmektedir. Böyle bir güzelliği tahayyül etmenin dahi mümkün olmadığı bir anda âdeta parlak bir güneş gibi Kâğıthane’ye doğan bu güzel kayıktan inip kenara çıkınca güzel yüzünü gören herkes güzelliğin ne olduğunu idrak eder. Söz konusu güzel/sultan ise cennette salınan Tuba ağacı gibi salınarak kıra çıkar:

Nâgehân kopdı kıyâmet sandım

Ben o gün mahşeri pek çok aındım

...

Seyrine ben de olup âmâde

Yoğ idi böyle güzel hülyâda

Geldi üç çifte kayıkla yek-tâ

Bir gulâm vardı ber-â-ber hem-pâ

Zann olur doğdı o gün şems-i münîr

‘Âleme hüsnini kıldı tebşîr

Bir kenâra çıkıp etdi reftâr

Sû-be-sû eyledi ‘arz-ı dîdâr

Pâyını öpdî zemîn yüz sürdi

Ne imiş gözleri bir şûh gördi

...

Eyledi nâz ile ‘azm-i sahrâ

Salınır sanki cinânda tûbâ

Sermed (Yıldız, 2002: 72)

Akşam olunca bir ağacın altına gerekli hazırlıklar yapılarak bahsi geçen güzel/sultan için oturulacak bir yer hazırlandıktan sonra güzel/sultan, yerine geçip eline bir ok kuburu alarak her tarafı gezmeye başlar. Bu esnada kimisi onun aşkıyla şarkı söyleyip kimisi de iştiyakıyla beste yaparken Çağlayan da hasretinden başını taştan taş vurmaktadır:

Sözini şilte vü yasdık ihrâm

Yapdırıp taht-ı dırahta ahşâm

O perî-çehre hemân sâye-misâl

Oturup şîveler ile fî’l-hâl

Yed-i sîmînine aldı terkeş

Tutdı keyfîñ hele beş üstüne beş

Aldı bir destine yazma yemeni

Görmedim ol güzeli sevmeyeni

Başladı her tarafi seyrâna

Etti ‘âşıklarını divâne

Çağlayan hasreti ile çağlar

Başını taşlara urup ağlar

Kimisi şarkı okur ‘aşkı ile

Beste-h’ândır kimisi şevki ile

Sermed (Yıldız, 2002: 75)

Zevklerinden biri ince saz dinlemek olan bu güzelin/sultanın emriyle meclise dâhil olan hânende ve sâzendeler çeşit çeşit şarkılar okur. Bu esnada şarkı ilminde pek mahir olan Sermed adlı şairin şarkılarını sorup onların okunmasını söyleyen sultan, bahsi geçen şarkıları dinleyerek dünya gamından azade olmak ister:

Var idi dilde ziyâde şevki

İnce sâz diñlemek imiş zevki

...

Emr edip geldi biraz sâzende

Pek güzel sesli beş on h’ânende

Okudup şarkıları gûn-â-gûn

Ol dahi birine zannım meftûn

O zamân kendine geldi bir hâl

Sermediñ şarkıların etdi su’âl

...

Tab‘a şâyeste güzel şâ‘irdir
Şarkı ‘ilminde de pek mâhirdir

...

Okuyuñ şarkıları gûş edeyim
Gam-ı dünyâyı ferâmûş edeyim

Biñ edâ ile bu sâhib-melekût
Bu sözi söyledi de etdi sükût

Sermed (Yıldız, 2002: 76)

Güzeller mülkünün adil hükümdarı olan güzelin/sultanın meclisinde bulunan Sermed, kendini “işte kulun Sermed burada.” diyerek takdim edip merhamet bakışından lütuf ve ihsan ister. Bu isteğe, “bu gece bizde muhabbet edelim.” diyerek cevap veren sultan, şairle birlikte kayığa binerek onu cennet bahçesi kadar güzel ve toprağı miskle yoğurulmuş bir mekâna götürür. Şiirde, bu kayık yolculuğunun ne tarafa doğru yapıldığı konusunda bir ipucu bulunmamakla birlikte yapılan tasvirlerden hareketle bu yerin, yine Kâğıthane’de ve muhtemelen Çağlayan Kasrı olduğunu düşünmek mümkündür:

Dedim ey dâver-i mülk-i hûbân
Eyle şâyeste-i lutf u ihsân

İşte Sermed kuluñ işte cânâ
Nigeh-i merhametin eyle sezâ
...

Hâlîme bakdı o dem dedi baña
Bu husûsda yüregim yandı saña

Gel benim ‘âşık-ı nâlânım gel
Mübtelâ-yı gam-ı hicrânım gel

Nâz ile dedi ber-â-ber gidelim
Bu gece bizde muhabbet edelim

Bu revîşle kayığa oldu süvâr
Beni de aldı ber-â-ber dil-dâr

Bir mahalle yanaşıp çıkdı hemân
Gûyiyâ ravza-i gülzâr-ı cinân

Nûkhet-i hâkine bilmem n'olmuş
Gûyiyâ müşk ile tahmîr olmuş

Sermed (Yıldız, 2002: 77)

Türlü çiçeklerle süslenmiş, eşi benzeri bulunmayan güller açılmış cennet misali bir bahçeyi temaşa ettikten sonra yüksek köşke çıkan Sermed gördüğü güzellikler karşısında hayran olur. Dört tarafı gül bahçesi olan kasrın duvarları parlak bir ayna gibidir. Şair, asılı olan avizenin de kasrın güzelliğine güzellik kattığı fikrindedir:

Sû-be-sû âb u hevâsın bulmuş
Türlü çiçekle müzeyyen olmuş

Misli bulunmaz açılmış güller
Girişip bir birine bûlbüller

...

Hele bir bâğçe misâl-i cennet
Baña da geldi hakikat hazret

...

Eyledim kasr-ı mu'allâya su'ûd
Kıldı biñ nâz u girişmeyle ku'ûd

Kasr-ı î mânâ kasırdır görsen

Cânib-i erba‘ası hep gülşen

Sâf âyîne gibi dîvârı

Anda gör sırr-ı cemâl-i yârı

Vermiş âvîze de bir başka safâ

Görünür hûşe-i pervînâsâ

Sermed (Yıldız, 2002: 78-79)

Köşkte tahtına oturan güzelin/sultanın, ellerini birbirine vurarak çağırdığı hizmetçilerden meclis hazırlamalarını istediğini dile getiren Sermed, hizmetçiler tarafından kasrın ortasına kurulan sofrada da güzel/sultan ile yan yana oturduklarını söylemektedir. Önce rakı içmek arzusunda olduğunu belirten güzel/sultan, kendi eliyle doldurduğu rakıyı evvela Sermed’e ikram eder. Kendisine sunulan rakıyı içince can gözünün açıldığını ve o zaman meclisi seyretmeye başladığını belirten Sermed, türlü rakı ve şarabın bulunduğu sofrada envaiçeşit mezenin de yer aldığını kaydeder:

Dest urup ortaya geldi gilmân

Âteş-i ‘aşkına bahs-i sûzân

Emr edip meclis ola âmâde

Durma zevk itmeli bu esnâda

...

Meclisi etdi gulâmlar tertîb

‘Arak u bâdeden olmuş pür-zîb

Kurdılar sofra miyân-ı kasra

Olmamış kimseye bu zevk behre

Yanına aldı beni kıldı nigâh
Ba‘d-ez-în kılmayasın nâle vü âh

...

İbtidâ nûş edeyim dedi ‘arak
Rûh-ı sâni denilirse el-yak

...

Bezmiñ ol şûh suyuñ buldurdı
Kendi destiyle ‘arak doldurdı

Dağıdıp perçemini ruhsâre
Sundı evvel baña ol meh-pâre

Nûş edince açılıp dide-i cân
O zamân meclise oldum nigerân

Var idi türlü ‘arakla bâde

Nuklûñ envâ‘ı dahi âmâde

Sermed (Yıldız, 2002: 79-80)

Kurulan mecliste yenilen mezeler arasında mercan kızartması, lüfer, levrek, kefal çorbası, gelincik, kırlangıç, ıstakoz, teke gibi deniz mahsullerinin de yer aldığını söyleyen Sermed, daha birçoğunu da yazmadığını ifade etmektedir. Yemekler arasında da kuzu söğüşü ve türlü kebaplar bulunduğunu belirttikten sonra tafsilatlı sayacak olursa bu listeye yetecek kâğıt bulunamayacağını dile getirmektedir. Şiirde Hacı Ayvaz (Hacivat) ve Karagöz’ün zikredilmesi mecliste bir Karagöz oyunu icra edilmiş olabileceğini de düşündürmektedir. Daha sonra Sermed, Sakız taraflarında olta atıp gemilerini Paşalimanına demirlediklerinden bahsetmektedir. Şairin, Sakız taraflarında olta atmaktan kastının 19. yüzyılda Sakız’dan getirilen kölelerin her türlü hizmette kullanılması ile ilgili

olduğu düşünölebilir. Şiirde de beyaz yüzlü ve al/pembe yanaklı sakilerin meclise dâhil olacağı yerde Sakız’dan söz edilmesi manidardır. Ayrıca Paşalimanı’na demirlemek tabirinin de meclise sonradan paşaların dâhil olduğuyla ilgisi olabilir:

Âteşâsâ kızarılmış mercân

Sabr eder mi yemeyince anı cân

Tâze lüfer ile cânım levrek

Yeme de kimse anı çekmez emek

Hiç kefal şurbasına olmaz söz

Hacı Ayvazı kaçırđı Karagöz

İdiyor sanki gelincik bir nâz

Düşe kırlangıca şâyân pervâz

Istakozla tekeye kim bakacak

Başka çok şey mezelenip çıkacak

Çoğın söylemegi terk etdim

Vâdî-i âhere döndüm gittim

Eylemem et‘ime-i gayra nazar

Söğüşü ol kuzunuñ baña yiter

Dahi mevcûd idi ol türlü kebâb

Her biri biribirinden nâ-yâb

Hele tafsîlini kâğıd almaz

Ya‘ni nokta çıkacak yer kalmaz

Sûy-ı Sakızda urup oltalar

Paşa Lîmânına atdık lenger

Gülerek geldi biraz gül-rûlar

Sâkiyân imiş o çeşm-âhûlar

Sermed (Yıldız, 2002: 81)

Rintmeşrepli sakilerin, ellerine sürâhileri alarak mecliste şarabı döndürmesiyle birlikte dünya gamının unutulduğu esnada güzel/sultan, biraz da müzik dinlemek istediğini belirterek “nâz u niyâz” peşreviyle başlanmasını emreder. Bunun üzerine mecliste hazır bulunan sâzendeler ney, tanbur, kemân gibi çalgılar eşliğinde “şevk ü tarab”, “dürr-i yetîm”, “Acem”, “İsfahân” makamlarında şarkılar okuyup fasıllar icra ederler.

Kendileri dahi rindân-meşreb

Aldılar deste sürâhîleri hep

Dönüyor gayrı pey-â-pey bâde

Gam gelir mi o zamân hiç yâda

...

Dedi bir parça da sâz diñleyelim

Pîşrev-i nâz u niyâz diñleyelim

Aldılar deste gulâmân o zamân

Kimisi ney kimi tanbûr u kemân

İtdiler şevk ü tarab bir taksîm

Nağmeniñ her birisi dürr-i yetîm

Açdılar besteye âheste dehân

Okudılar ‘Acem ü hem Sıfahân

İtdiler şarkılara pes âgâz

Dem-be-dem ney de olurdu demsâz

Sermed (Yıldız, 2002: 82)

Üç fasıl hâlinde gerçekleştirilen eğlencenin sonuna gelindiğinde güzel/sultan şairden bir ricada bulunarak bu isteğini reddetmemesini niyaz eder. Güzel/sultan şairden, bu gece kalem papağanını söyletip gece öten bülbülü susturmasını; eğer hüner göstermek istiyorsa bahçelerin vasıflarını yazmayı bırakıp âdaletli sultanı tavsif etmesi gerektiğini; Sultan Mahmud’un kim ve nasıl bir ihtişam sahibi olduğunu herkese anlatmasını talep eder ve eğlenceye son verilir:

Zevkimiz buldı makâm-ı encâm

Üç fasıl oldu usûl ile tamâm

...

Dedi kim diñlemeli şimdi beni

Şâdmân eylesin Allâh seni

Bir niyâz edeceğim eyle kabûl

Redd edip hâtırımı etme melûl

...

Bu gece tûtî-i kilki söylet

Gececi bülbüle gelsin lüknet

Yeter evsâf-ı gülistân yeter

Ârzûñ etmek ise ‘arz-ı hüner

Başla evsâfına bir dâdgeriñ

Ne kadar var ise ‘arz et hüneriñ

...

Añlasınlar dahi Mahmûd Hânı

Ne imiş debdebe-i hâkânî

Sermed (Yıldız, 2002: 83-84)

Muhatabına gül bahçesinde gezinti ve bülbül nağmelerinin vakti geldiğini belirttikten sonra Vâsıf, onu lale bahçesinde çerâğân eğlencesi yapma davet etmektedir. Manzumenin her bendinde tekrarlanan “Lâlezâra gel çerâğân vaktidir” mısraından hareketle çerâğân eğlencelerinin umumiyetle lale bahçelerinde yapıldığını düşünmek mümkündür. Çerâğân eğlencesinde sevgilinin, yanağını görüp açılan güller ile yüzünü seyredip şad olan lalelerden maksadın, ona çeşitli güzellikleri temaşa ettirmek olduğunu belirten Vâsıf, bütün çiçeklerin çemende onu beklediğini de belirtmektedir. Gül yaprağı gibi nazlı ve narin olan sevgilisine lale tarhlarını seyrederek bu manzaranın zevkine varmasını tavsiye eden şair, hoşuna gidecek her şeyin hazır olduğunu ve davete icabet etmesini istediğini dile getirmektedir. Şair, son olarak sevgilisine lale bahçesinde tertip edilecek çerâğân eğlencesine geceleyin Vâsıf ile gizlice gideceği bilgisini de aktarmaktadır:

Mevsimi geldi gülistân vaktidir

Lâlezâra gel çerâğân vaktidir

Bu nevâ-yı ‘andelîbân vaktidir

Lâlezâra gel çerâğân vaktidir

Gül görüp ruhsârıñı olsun güşâd

Lâle olsun seyr-i dildârıñla şâd

Saña zevk etdirmedir ancak murâd

Lâlezâra gel çerâğân vaktidir

Goncasın çık bâğa seyr et gülşeni
Sîneñ aç görsün semen sîmîn-teni
Cümle ezhâr-ı çemen bekler seni
Lâlezâra gel çerâğân vaktidir

Görmediñ sen dahi ey gül-berg-i nâz
Lâleniñ zevkin çıkar seyr et biraz
Yalvarır bülbül eder güller niyâz
Lâlezâra gel çerâğân vaktidir

Kıl icâbet da‘vete ey gonca-leb
Her ne kim zevkiñ ise âmâde hep
Vâsıf-ı zârı alıp mahfî bu şeb
Lâlezâra gel çerâğân vaktidir

Vâsıf (Gürel, t.y.: 414)

“*Murabba‘ Şarki*” başlıklı bir diğer manzumesini Vâsıf; sultana, -III. Ahmed döneminde başta padişah olmak üzere bütün devlet ricalinin iştirak ettiği çerâğân eğlencelerinin yapılmasından dolayı- Çırağan Sarayı’nda yapılması teklif edilen bir eğlence davetiyesi olarak kaleme almıştır. “Çerâğân” kelimesini şair hem saray hem de eğlence anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. Sarayın lale bahçelerinde kandiller yakıp ortaya çıkan görüntüyü sultanın zevküsefa içinde temaşa etmesi istenmektedir. Yakılan mumların saçtığı rengârenk ışıklar içinde sultanın yüzünün nuru, cilalı aynaya dahi parlaklık verecektir. Bu tasviri yaptıktan sonra Vâsıf; sultana, eğer çerâğân eğlencesi yapma arzusu varsa bahçelerin kandillerle donatılması ve gerekli hazırlıkların görülmesi için emir vermesinin yeterli olacağını da hatırlatmaktadır. Bahçelerde yetiştirilen binbir türlü çiçeklerin, gül bahçesi gibi süslenen söz konusu kasrın hep sultanın zevk ve eğlencesine mebni olduğunu belirten şair, gülün renginin ve kokusunun güzelliğini inkâr etmenin mümkün olmadığını ancak lalenin seyir ve temaşasının daha güzel olduğunu

söyledikten sonra muhatabından tek isteğinin lale bahçesinin sefa meydanında eğlenmesi olduğunu arz etmektedir:

Temâşâ-yı Çerâğân eyle sad ikbâl ü şevketle

Buyur sahn-ı safâ-yı lâlezâra ‘izz ü rif‘atle

Kanâdiller fûrûzân oldı sûzân nâr-ı fûrkatle

Buyur sahn-ı safâ-yı lâlezâra ‘izz ü rif‘atle

Her elvân-ı şem‘i dönsün sehî bir kadd-i bâlâya

Ziyâ versin cemâliñ nûrî mir’ât-ı mücellâya

Donansın bâğçe emr et var ise meyliñ temâşâya

Buyur sahn-ı safâ-yı lâlezâra ‘izz ü rif‘atle

Seniñ-çün beslenilmiştir bu gûnâ bâğîñ ezhârı

Seniñ zevkiñ için meşk eylemiş bülbül nevâ-kârı

Saňa hâzırlamışlar zeyn edip bu kasr-ı gülzârı

Buyur sahn-ı safâ-yı lâlezâra ‘izz ü rif‘atle

...

Gülüñ inkâr olunmaz gerçi reng ü bûy-ı zîbâsı

Dahi zîbâdır ammâ lâleniñ seyr ü temâşâsı

Efendimden bu Vâsıf bendeniñ ancak temennâsı

Buyur sahn-ı safâ-yı lâlezâra ‘izz ü rif‘atle

Vâsıf (Gürel, t.y.: 483-484)

Tâhir Paşa övgüsündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Aynî, düşman başlarından kandil ve kanlarından da kandil yağı yapan paşanın, yeryüzünü bir lale bahçesine çevirip rengârenk ışıklarla güzel bir çerâğân eğlencesi tertip ettiğinden bahsetmektedir. Beyitte çerâğân eğlenceleri ile lale ve lale bahçeleri arasındaki ilişkiye gönderme yapılmaktadır:

Kandîl olup düşmen seri revgan yerine kanları

Bir lâlezâr etdi yeri rengîn çerâğân eyledi

Aynî (Arslan, 2004: 82)

Bir başka beytinde Aynî, lale yanaklı güzele gül bahçesi meclisinde çerâğân eğlencesi yapmasını teklif ederken bu eğlencede kandil olarak da sinesindeki hasret ateşiyle yaktığı dağların yeterli olacağını dile getirmektedir. Şair dağ yaralarının kızıl ve parlak görüntüsü ile aydınlatma aracı olan kandil arasında benzerlik ilişkisi kurmakta ve çerâğân eğlencesinin unsurlarını bu şekilde tamam etmektedir:

Bezm-i gülşende çerâğân etsin ol lâle-‘izâr

Âteş-i hasretle ‘Aynî dâğ-dâr oldukça ben

Aynî (Arslan, 2004: 192)

Aynî ile benzer bir imaja yer verdiği şiirinde Hâtif de zalim ve gaddar olan sevgilisine, sinesinde yakacağı ateşle/dağla çerâğân seyri yapabileceğini söylerken kılıcıyla bağrına lale gibi yaralar açabileceğini de belirterek söz konusu eğlencenin düzenlenebilmesi için gerekli temel unsurları bir araya getirmektedir:

Sîneme âteş yâkıp seyr-i çerâğân eylesin

Lâle-âsâ tîğ çeksın günde biñ kan eylesin

Öldürürse kendi öldürsün tek ihsân eylesin

N’eyleyim bir zâlim ü gaddâra oldum mübtelâ

Hâtif (Önal, 2010: 234)

5.1.3. Helva Sohbetleri

Esnaflar ile fütüvvet erbabının eski geleneklerinden biri olan helva sohbetleri zamanla halk ve devlet ricali arasında da yaygınlık kazanarak (Göktaş, 1994b: 48) bilhassa soğuk kış gecelerinde yapılan bir tür eğlence şeklini almıştır. “Beş on kişinin bir araya gelerek teşkil ettikleri müsahebe meclisinin kuru geçirilmeyip o vesile ile damakların da telzizi kasdiyle, mevsim icabı olarak, meyva bulunmaması yüzünden, çokluk helva pişirilerek yenilmesi[nden]” (Pakalın, 1993/I: 797) dolayı yahut mecliste en son helva yendiği için (Kut, 2021ç: 125) bu toplantılara “helva sohbeti” denildiği kaydedilmektedir. Bu sohbetlerde yalnızca helva yenmeyip türlü oyunların oynandığı ve sazlı sözlü fasılların icra edildiği de bilinmektedir (Göktaş, 1994b: 48; Kut, 2021ç: 125). Mehmed Tefik, bu tür sohbetlerin yapılmasının temel saikinin akran ve emsal olan kişilerin bir yere

toplanarak uzun kış gecelerini eğlence ile geçirmek olduğunu (1987: 32) söylemektedir. Yabancı sefirler adına da zaman zaman helva sohbetleri düzenlenmiş ve devletin kudretini gösterebilmek adına bu toplantılarda elli altmış kişilik saz heyeti hazır bulundurulmuştur. Ekseriyetle tatil günlerinde tertip edilen helva sohbetlerinin eğlencesine, verilecek yiyeceklerle, toplantı sahibinin serveti ve kudretine göre muhtelif seviyeleri söz konusudur. Ayrıca helva sohbetleri ya masrafların toplantı sahibi tarafından karşılandığı (harîfâne) yahut cemiyete katılacaklardan müştereken tedarik edildiği (münâvebe) iki yolla tertip edilmiştir (Mehmed Tevfik, 1987: 31-32). Özellikle Lale Devri'nde büyük bir rağbet gören bu sohbet toplantılarının kadınlar arasında da tertip edildiği bilinmektedir. Vezirlerle zengin kimselerin konaklarında yapılanları umumiyetle tantanalı olan helva sohbetleri, toplantıya hususi davet edilen ince saz, meddah, mukallit veya komik kişilerce şenlendirilmiş ve hatta bunların birçoğu yenilip içilenler, tertip tarzı, eğlence çeşitleri ve davetli sayısı bir düğün eğlencesi kadar debdebeli olmuştur. Sıradan helva sohbetlerinde de tura, yüzük, leb, değirmen, köygöçtü gibi oyunlar oynanmış; şarkılar, tekerleme ve bilmece söylenerek geç vakitlere kadar sohbetler yapılmıştır (Göktaş, 1994b: 48; Kut, 2021ç: 125). Şairlerin de davet edildiği bu toplantılarda edebî musahabeler yapıldığı gibi dönemin helva sohbetleri hakkında muhtelif ayrıntıların şiirlere konu edildiği de görülmektedir.

İzzet Molla, güneşin süzülmüş balını ayın altın tepsisine koyarak helva hazırladığını ve gökyüzünde helva sohbetinin o gece tertip edildiğini dile getirirken bal helvasına süzülmüş bal konduğunu ifade etmekte ve helva sohbetlerinde bal helvası yapıldığına da vurgu yapmaktadır:

Revâk-ı mihri zerrîn tabla-i mâha koyup gerdûn

O şeb tertîb olundu âsumânda sohbet-i helvâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 57)

Aşağıdaki beyitlerinden ilkinde İzzet, helva sohbetlerinde bir ritüel olarak çeşitli oyunlar oynandığına işaret ederken ikincisinde ise söz konusu toplantıların mütemadiyen geceleri yapılması hususiyetine imada bulunmaktadır. Üçüncü beyitte İzzet, seçkinler arasında yapılan helva sohbetlerinde yer almanın şairler için bir şöhret vesilesi olduğunu dile getirmektedir:

Sunmuş rakîbe sohbet-i helvâda leblerin

Ol şûh bir oyun çıkarıp adı mâ saña

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 353)

Bu şeb ol mâhla helvâda idik duydı rakîb

Kotarır h'ân-ı fesâdı yeñi bir kaba sabâh

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 385)

Olduk medâr-ı sohbet-i helvâ kibâra biz

Düşdük meges gibi 'asel-i iştihâra biz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 463)

Bir başka beytinde İzzet Molla, muhatabına sohbet erbabı ile hem düğünde hem de matemde beraber olmak için insanlar arasında helva gibi rağbet bulmasını öğütlerken helvanın düğün ve matem günleri yanında sohbet toplantılarının vazgeçilmezi olduğundan da bahsetmektedir:

Helvâ gibi miyâne-i 'âlemde bul revâc

Hem-bezm-i sûr u mâtem-i erbâb-ı sohbet ol

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 539)

Gece yapılan helva sohbetinde bir güzelin Enderunlu Vâsıf'ı sorması ve uzun süredir kaleminin eserlerinden bir şey görmediğini söylemesi üzerine Vâsıf'ın zarif sözlerinin meclise teng-i şeker aleti gibi açıldığını söyleyen İzzet, mecliste helva yapımında kullanılan aletlerden birini de anmaktadır:

'İzzet 'aceb ne hâldedir mîr-i muhterem

Çok oldu görmedik eser-i kilik-i Vâsıfı

Dildâr sordı sohbet-i helvâda dün gece

Açıldı bezme teng-i şeker veş zarâ'îfi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 637)

İzzet Molla, sevgilinin rakiple gece helva sohbeti yaptığını ve bundan dolayı gönül şehrine top atmış gibi hatırının yıkıldığını ifade etmektedir. Beytini tevriye sanatı çerçevesinde kurgulayan şair, aynı zamanda kendisinin helva sohbetine çağrılmayıp sadece

bir top helvaya layık görölmesinden duyduğu üzüntüyü de sitemli bir üslupla dile getirmektedir:

Rakîb ile bu gece sohbet-i helvâ edip cânân

Yıkıldı hâtırım şehir-i dile bir tûb gönderdi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 640)

Şitaiyye türündeki kasidesinden alınan aşağıdaki beytinde Vâsıf, uzun kış gecelerinin soğuk havasını bazen meyhanede şarap içerek bazen de dostlarla evde helva eğlencesi düzenleyerek ısıtma düşüncesindedir:

Gehî hum-hânede reşk-âver-i câm-ı bâde

Gâhî de hânede ahab ile zevk-i halvâ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 230)

Vâsıf, helva gecelerinde sevgilisi ile yaptıkları eğlencelerden ve ağız ağıza tatlı sohbetlerinden bahsettiği beytinde “o da bir zamân imiş” diyerek artık eski helva sohbetlerinin kalmadığına hayıflanmaktadır. Ayrıca İzzet, bu tarz toplantılara “helva gecesi (şeb-i helvâ)” adı verildiğini ifade etmektedir:

Ne zevkler eyledik şeb-i helvâda yâr ile

Ağz ağza tatlı sohbet o da bir zamân imiş

Vâsıf (Gürel, t.y.: 317)

Başka bir manzumesinde ise can sıkıntısının verdiği harareti şiddetli kışın dahi soğutamadığını söyleyen Vâsıf, bu sıkıntıya çare için sevdiği ile bir helva sohbeti yapmayı düşlemektedir. Ayrıca soğuk hava, kış ve helva kelimeleri arasında bir tenasüp ilişkisi kuran İzzet, helva sohbetlerinin mutlak zamanının kış mevsimi olduğunu hatırlatmaktadır:

Vâsıf dedim ol mâhveşe eyleyip alkış

Pek cânım usandı soğumam gelse de pek kış

Halvâ aşî oldukda tamâm herkese kış kış

Fursat düşürüp vuslatı sardım hele sardım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 433)

Râşid, sevdiğine başkalarının pişmemiş soğanının tatlı geldiğini söyledikten sonra pişmiş soğan ile helva sohbeti arasında tat bakımından ilgi kurmaktadır. Şair, helva sohbetlerinde yenen yiyecekler arasında pişmiş soğanın da bulunduğuna işaret ediyor olabilir:

Tatlı geldi saña nâ-puhte piyâz-ı ağyâr

Hele pişsin bakalım sohbet-i helvâ ne imiş

Râşid (Çetin, 2006: 220)

Vasfî, yabancılarla yapılan helva toplantısından söz ettiği aşağıdaki beytinde kendisinin de o toplantıya intikal etmek üzere hemen yola koyulduğundan bahsetmektedir:

Yapılmış bir takım ağyâr ile cem‘iyyet-i helvâ

İşitdim ben de dergâh pîşgâhından güzâr etdim

Vasfî (Köksal, 2016: 181)

Helva sohbetini anmanın ağza tat vermeyeceği gibi nifak ehlinin yakınlığına da itimat etmemek gerektiğini söylediği beytinde Sa‘îd, zımnen helva sohbetlerinin insana verdiği zevke işaret etmektedir:

‘Abesdir ülfet-i ehl-i nifâka i‘timâd etmek

Dehâna zevk vermez sohbet-i helvâyı yâd etmek

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 139)

Hâtif, mum gibi parlak yanağıyla geceyi gündüz hâline getiren güzeli evinde helva sohbetine davet ederken helvanın taze nebat şekerinden olacağını belirtmektedir:

Geceyi gündüz eden şem‘-i ruh-ı dilberdir

Elde helva topumuz kand-i nebât-ı terdir

Böyle günlerde bizim sohbetimiz ekserdir

Nâzenînim buyuruñ hâne-i vîrânemize

Hâtif (Önal, 2010: 223)

5.1.4. Mehtap Sefaları

Tanpınar’ın ifadesiyle “zevk tarihimizin en dikkate değer icadı” ve “maşerî bir opera, bir nevi ay ışığı ibadeti” (2013: 211) olan mehtap sefaları yahut mehtap seyri,

kaynaklara göre 17. yüzyılda başladığı düşünülen ve en parlak dönemine 19. yüzyılda Sultan Abdülaziz devrinde eriştiği anlaşılan bir gece eğlencesidir. Boğaziçi kıyılarında yapılan ve senede en fazla üç dört defa tekerrür eden sazlı sözlü bir eğlence şekli olan mehtap sefaları; umumiyetle temmuz, ağustos ve nadiren eylül aylarına denk gelen Arabî aya göre mehtabın on ikinci ila on beşinci geceleri arasında düzenlenmiştir. Mehtabın suya kusursuz bir şekilde yansıyabilmesi için bulutsuz bir hava ve durgun bir deniz, söz konusu eğlencelerin olmazsa olmazıdır. Devlet ricali, zengin ve soylu kimseler, esnaf ve halk yanında padişahlar ile hanım sultanların dahi iştirak ettiği bu eğlenceler her sınıftan katılımcısıyla bütün bir İstanbul'un denize taşınmasına benzemektedir. Mehtap sefalarının başlıca mekânları olarak özellikle Kanlıca, Bebek, Yeniköy, Büyükdere ve İstinye koylarını zikretmek mümkündür. Bu koylar şarkıların çok güzel akisler yaptığı meşhur yerlerdir. Ayın deniz üzerinde meydana getirdiği ışık cümbüşünü seyre çıkanlara “mehtapçılar” dendiği bilinmektedir (Çoruk, 2015: 307; Hisar, 2022: 15, 65-69). Abdülaziz Bey, vezirler ile üst tabakadan insanların üç şekilde mehtap seyrine çıktığını bildirmektedir: Birincisi gizlice külfetsiz bir gezinti olup birbirini seven birkaç ahababın kayıkla Boğaziçi'nde iki saat kadar dolaşp sazlarla mehtaba çıkan diğer kayıkları biraz dinledikten sonra yalıya dönülmesi yoluyla gerçekleştirilendir. İkincisi, sözleşilerek davet edilen ya da tesadüf eseri toplanan ahababların tertip ettiği âlemlerdir. Yalıda hazır bulunan sazende ve hanendeler ile ev sahibi ve misafirler iki çifte kayıklarla mehtap seyrine çıkıp birkaç saat eğlenip yeterince mehtap seyredildikten sonra geri dönülen eğlencelerdir. Üçüncüsü ise sırf mehtap sefası için misafir davet edilerek düzenlenen saz takımı ve misafirler için özel yemekler hazırlanıp ziyafetler tertip edildikten sonra büyük kayıklarla mehtap seyrine çıkılan tantanalı eğlencelerdir (1995: 287-290). Bir teşrifat dâhilinde düzenlenen mehtap eğlencelerinde Boğaziçi'nin her köyünden gelen kayık ve sandallar saz takımını taşıyan pazar kayığı etrafında kümelenir ve “bu halka muttasıl büyür, gittikçe genişler ve yavaş yavaş gelip yer alan, toplanan sandal ve kayıkların sayısı gitgide artarak yüz, iki yüz, bazan sırasına, gecenin güzelliğine ve sazın ehemmiyetine göre üç yüzü geçen bir kafil” (Hisar, 2022: 86-87) hâline gelirdi.

Meşhur tarihçi ve devlet adamı Ahmed Cevdet Paşa, Boğaziçi'nde tertip edilen ve kendisinin de fırsat buldukça katılmaktan geri durmadığı mehtap sefalarıyla ilgili şu malumatı paylaşmaktadır: “O zaman Boğaziçi, cennetden bir nümûne idi. Hele mehtâb geceleri denizlerin yüzü, seyirci kayıklariyle resmi alınacak bir şekl ü hey’etde idi. Malûm a! En güzel koyu olan Bebek koyu ile Büyükdere koyudur. Nâs, “Gümüş-Servi” temâşâsı

içün kimi Büyükdere’ye giderler ve kimi Bebek sâhillerine inerler idi. “Gümüş-Servi” mazmûnı şâirlere sermâye olup buna dâir güzel şiirler söylerlerdi” (1980: 9). Toplum yaşamını uzun yıllar boyunca derinden etkilediği görülen bu eğlence faaliyetine ve mehtabın deniz üzerine döşediği eşsiz parlaklığa şairlerin de kayıtsız kalmayıp söz konusu tesiri yalnızca “gümüş servi” mazmunuyla değil her türlü benzetme ve hayal ile edebî mahsullere taşıdıkları anlaşılmaktadır.

Vâsıf, baharın gelişiyle birlikte açılan güllerden söz ederek başladığı aşağıdaki şarkısında açılmamış goncaya benzettiği muhababına mey (içecek), ney (müzik) ve kayık (vasıta) gibi mehtap eğlencesi yapmak için gerekli olan şeylerin hazırlandığını ve geceleyin mehtaba çıkma arzusunda olduğunu belirtmektedir. Daha sonra ayın on dördü olduğunu vurgulayan Vâsıf, Bebek semtinden yelkenli bir araç vasıtasıyla denize açılıp mehtap eğlencesi yapma isteğinden bahsettiği sevgilisine bembeyaz bilekli bir sâkinin elinden içki içip beraber zevküsefa yapma teklifinde bulunmaktadır. Son olarak şair, söz konusu eğlence için vasıta olarak yilandilli piyâdeyi tercih etmektedir. Şiirdeki ismarlamak kelimesi gerektiğinde bu deniz aracının mehtap sefaları için kiralanabildiğini göstermektedir:

Eyyâm-ı bahâr oldı açıldı gül-i şâd-âb
Sen dahi açılmaz mısın ey gonca-i âdâb
Hâzır mey ü ney işte kayık muntazır ahabâb
Mehtâb edelim bu gece ey mâh-ı felek-tâb
...
Bâğın dolaşp bülbül-i dil gûşe-i câyın
Cûlar dahi leb-teşnedir öpmeklige pâyın
Kıl ‘arz-ı cemâl ‘âleme on dördüdür ayın
Mehtâb edelim bu gece ey mâh-ı felek-tâb

Kâm almak için sâye-i hüsnünde felekden
Sâgar çekelim sâkî-i sîmîn-bilekden
Yelken edip ‘aklı binelim semt-i Bebekden

Mehtâb edelim bu gece ey mâh-1 felek-tâb

Germiyyet-i nûş-1 mey ile yandı irâde

Cûlar gibi Vâsıf akalım sûy-1 murâda

Ismarlayıp üç çifte yılandilli piyâde

Mehtâb edelim bu gece ey mâh-1 felek-tâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 388-389)

Ay gibi güzel sevgilisine akşam olunca yatmaya gitmemesini niyaz ettiği şarkısında Vâsıf, böyle güzel bir zamanda mehtap eğlencesi yapmak gerektiğini belirtmektedir. Gül mevsimi geçmeden ney ve keman eşliğinde hanendelerin nağme seslerinin göğe yükseldiği bir mehtap eğlencesini bahis konusu eden şair; gül bahçeleri, kırlar ve su kenarlarının bahar mevsiminde insana ferahlık bahsettiğini söylediği sevgilisine sarhoşluk vermeyen kadehlerle içki içip sabaha kadar mehtapta eğlenmesini tavsiye etmektedir:

Kılma ey meh rûyuña gîsû-yı şeb-rengiñ nikâb

Hasretiñle bezm-i meyde olmasın bağrım kebâb

Pek niyâzımdır efendim etme ‘azm-i câme-h’âb

Böyle cây-1 dil-güşâda eyle zevk-i mâhtâb

‘Andelîb-i gülşene dem-sâz olup nây ü kemân

Evce çıksın nağme-i âvâze-i h’ânendegân

Geçmeden gül mevsimi ey şâh-1 hûbân-1 zamân

Böyle cây-1 dil-güşâda eyle zevk-i mâhtâb

Sahn-1 gülşen sâha-i sahrâ kenâr-1 cûy-bâr

Tab‘-1 insâna güşâyış bahş eder vakt-i bahâr

Gül gibi alıp ele rindân câm-1 bî-humâr

Böyle cây-1 dil-güşâda eyle zevk-i mâhtâb

Sâgar-ı meyle verip bezm-i safâya zîb ü fer
Vâsıf ol gonca-dehânı aç misâl-i verd-i ter
Germ-şevk-i vasl olup neş'eyle bu şeb tâ seher
Böyle cây-ı dil-güşâda eyle zevk-i mâhtâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 389-390)

Diğer bir şarkısında ay gibi parlak yüzlü olan muhatabını “Bu gece eğlence vaktidir” diyerek büyük kasra davet eden Vâsıf, onun sayesinde mehtap eğlencesi yapma isteğini belirterek sözlerine başlamaktadır. Gökyüzünün yıldızlarla donandığını belirterek havanın bir eğlence için müsait olduğuna dikkat çeken şair, bülbülleri uykusundan uyandıran sazlı sözlü mehtap sefası arzusunu dile getirmektedir. Ağzına kadar dolu kadehlerle her tarafta içip eğlenme düşüncesini de muhatabıyla paylaşan Vâsıf, teşrifi ümidiyle bütün çiçeklerin açıldığını söylediği muhatabının ayağına çimenliklerin kemha döşediğini de söyleyerek onu, gül bahçesinde mehtap sefası yapmaya davet etmektedir. Şiirden, mehtap sefalarının yalnızca kayıklarla denize açılarak değil aynı zamanda çiçek bahçelerinde de icra edilen bir eğlence türü olduğu anlaşılmaktadır:

Hengâm-ı safâdır bu şeb ey mâh-ı kamer-tâb
Kıl kasr-ı hümayûnı kudûmuñla şeref-yâb
Devr ede kamer şevk ile mânende-i dülâb
Sâyeñde seniñ eyleyelim cünbüş-i mehtâb

Çarhıñ yüzi kandîl-i nücûm ile donandı
Câm-ı felegiñ bezmimize ağzı sulandı
Sâz u sözümüzle gece bülbüller uyandı
Sâyeñde seniñ eyleyelim cünbüş-i mehtâb

Leb-rîz-i neşât oldı yine sâgar-ı sahbâ
‘Aks etmede mir’ât-ı mücellâ gibi sahrâ

Bu şevk ile her sûda edip zevkimiz icrâ
Sâyeñde seniñ eyleyelim cünbüş-i mehtâb

Teşrîfiñ ümîdiyle güşâyış bulup ezhâr
Kemhâ döşedi pâyıña sahrâ-yı çemenzâr
Lutf eyle buyur gülşene ey şâh-ı kerem-kâr
Sâyeñde seniñ eyleyelim cünbüş-i mehtâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 392)

Bebek semtinde âşık olduğı bir güzel ile mehtap sefası yapma isteğinden bahsettiğı başka bir şarkısında Vâsıf, bata çıka Kandilli'ye kadar gidip orada mezkûr güzel ile sabaha kadar içki içerek zilzurna sarhoş olma arzusundan da söz etmektedir. Ayrıca kimseye belli etmeden yağlı piyadeye binip Boğaz'da mehtap sefasına çıkarak beraber tavşankanı şarap içmek istediğı nazlı sevgilisine, bu arzusunu gerçekleştirmek için yalvarma fikrini de paylaşmaktadır. Şiirden hareketle yağlı piyadelerin, mehtap sefalarının vasıtaları arasında da yer aldığını düşünmek mümkündür. Tarabya sularında mehtap sefası yapmak istediğı ay parçası gibi güzel olan söz konusu sevgilisine bütün hazırlıkların tamam olduğunu söyleyen Vâsıf, eğer isterse kayıkla yalıya sessizce yanaşıp kendisini alabileceğini ifade etmektedir. Şairin kullandığı, kayığı hareket ettirirken ses çıkarmamak için küreklerin suyun dibine doğru çekilmesi anlamına gelen "hırsız küreğı" tabiri, dönemin gündelik diline dair önemli bir kayıt olarak kabul edilebilir. Son olarak Vâsıf, ay gibi güzel olan sevgilisi ile bazen şarkı söyleyip bazen de kucaklaşarak zevkli bir mehtap eğlencesi yapma isteğinde olduğunu dile getirmektedir:

Bir tıfla düçâr oldı gönül semt-i Bebekde
Pervâz edemez yavrucağım dahi dünekde
Ol mâhı şikâr etmek için sayd-ı semekde
Bir 'âlem-i mehtâb edelim biz de felekde

Buldı henûz eyyâmını zevrakçe-i sahbâ
Orsa boca Kandilliye dek çekdirelim tâ

Gök kandil olup subha dek ey mâh-ı şeb-ârâ

Bir ‘âlem-i mehtâb edelim biz de felekde

Tavşan kanı mey dolduralım câm-ı niyâza

Yalvaralım ol mest-i mey-i gamze-i nâza

Mahfî koyalım yağlı piyâdeyle Boğaza

Bir ‘âlem-i mehtâb edelim biz de felekde

İşte mey ü mabûb u tarab cümle müheyyâ

Meh-pârecigim gel edelim ‘azm-i Tarabya

Hırsız küregiyle yanaşıp yalıya tenhâ

Bir ‘âlem-i mehtâb edelim biz de felekde

Vâsıf gibi çarha çıkarıp nağme-i âhı

Zevk eyleyelim şarkı çığırtma ile gâhî

Âgûşa alıp hâle-sıfat gâhî o mâhı

Bir ‘âlem-i mehtâb edelim biz de felekde

Vâsıf (Gürel, t.y.: 477)

Çırağan sahil sarayı için kaleme aldığı aşağıdaki şarkısında Vâsıf; padişahı, sahil sarayının mehtabiyesinde mehtap sefası yapmaya davet etmektedir. Padişaha ayın on dördü olduğunu belirttikten sonra gül bahçesinde gezintiye çıkmasını önererek şiirine başlayan şair, onun yanağının parlak aya güzellik ışığını göstereceğini söyledikten sonra yapacağı gezinti için şahlara layık olan yalının teşrifine hazır olduğunu dile getirmektedir. Şairin, özellikle ayın on dördüne vurgu yapması mehtap sefalarının ayın belli günlerinde yapılabildiğinin işaretidir. Vâsıf, mehtabı seyretmek amacıyla umumiyetle havuz kenarlarına yapılan bir tür çardak veya küçük, süslü köşk yahut kameriye olan mehtâbîyi, mehtap sefaları için alternatif bir mekân olarak tasarlamaktadır. Çırağan Sarayı’nın mehtabiyesinde eğlenmesini temenni ettiği sultanın zevkinin, halkın zevki olduğunu; sultan

eğlenince halkın da eğlenmiş sayılacağını belirten şair, tertip edilecek eğlencede su kenarında saz çalınıp fasıllar okunmasını ve sabaha kadar “hû” naralarının yükselerek her tarafta yankılanmasını ummaktadır:

Ayñ on dördi oldı seyre çık sahn-ı gülistâna
Ruhñ pertev-nümâ-yı behcet olsun mâh-ı tâbâna
Kerem kıl muntazır teşrîfiñe yalı-yı şâhâne
Buyur sad şevk ile mehtâbî-i kasr-ı Çırâğâna

Gül açıl handeñ olsun bâğ u râğa bâdî-i zînet
Safâ-yı hâtırñdır ‘âleme sermâye-i devlet
Seniñ zevkiñ cihânñ zevkidir ey şâh-ı meh-tal‘at
Buyur sad şevk ile mehtâbî-i kasr-ı Çırâğâna
...

Leb-i cûda çalınsın sâz okunsun fasl-ı dil-cûlar
Dil-i Vâsıf gibi cûş u hurûşa başlasın cûlar
Gece tâ subha dek ‘ayyûka çıksın na‘ra-i hûlar
Buyur sad şevk ile mehtâbî-i kasr-ı Çırâğâna

Vâsıf (Gürel, t.y.: 468-469)

Sermed, gönüllerini ferahlatmak için saf şarap içerek Boğaziçi’nde mehtap sefası yapma davetinde bulunmaktadır. Şair, daha önceki zevkli gezintilerini hatırlatıp üç çifte kayığın hazır olduğunu ve yanına ne istiyorsa alabileceğini belirtmektedir. Son bentte Sermed, ayın on dördünün de mehtap sefası için gayet aydınlık olduğunu dile getirerek sevdiğini ikna etmeye çalışmaktadır:

Sevdiğim gönli ferah-yâb edelim
Bu gece gel bize mehtâb edelim
Şevk ile nûş-ı mey-i nâb edelim
Bu gece gel bize mehtâb edelim

Geçen ahşamki gelir mi yâda
Öyle zevk oldu mı bir esnâda
Yine üç çifte kayık âmâde
Bu gece gel bize mehtâb edelim

İstedigini var ise yanına al
Bu husûsı sakın etme ihmâl
Boğaziçin dolaşırız fi'l-hâl
Bu gece gel bize meh-tâb edelim

Dün gece Sermedi aldım bir ben
O muhabbetleri gayrı görsen
Aynî on dördü de gâyet rûşen
Bu gece gel bize meh-tâb edelim

Sermed (Yıldız, 2002: 227)

Sermed, mehtap sefası yapmak için ayın on dördüne söz veren sevgilisinin sözünde durmadığını ifade ederken aynı zamanda mehtap eğlencelerinin bir ayın belli günlerinde yapıldığı hususiyetine de işaret etmektedir:

Aynî on dördüne va'diñ var idi mehtâba
Gelmediñ dün gece çok bekledim ey mâh seni

Sermed (Yıldız, 2002: 203)

Sevgilinin gerdan, yanak, zülûf ve kırmızı dudak gibi güzellik unsurları ile subh, mehtap, şeb, kırmızı şarap arasında leffüneşir sanatı kapsamında müşabehet ilgisi kurduğu beytinde Aynî, muhatabına sabaha kadar kırmızı şarap içip mehtap sefası yapma tavsiyesinde bulunmaktadır. Benzer bir şekilde kurguladığı ikinci beytinde ise Aynî, şarap içerek mehtap eğlencesi yapmak istediğini dile getirmektedir. İki beyitten de mehtap gecelerinde şarap içmenin bazı kişiler için mutat hâle gelmiş olduğunu anlamak mümkündür:

Gerden ü ruhsâr u zülf ü la‘l-i nâbın seyr edip

Subha dek mehtâbda her şeb şarâb-ı ahmer iç

Aynî (Arslan, 2004: 102)

Zîr-i zülfünde ruhuñ şevkine ver bûs-ı lebiñ

Sâkiyâ bu gece mehtâb edelim mey çakarak

Aynî (Arslan, 2004: 164)

Aynî, Şemsipaşa’da rakiplerle mehtaba çıkan sevgilisini söz konusu ettiğı başka bir beytinde Şemsipaşa’nın, mehtap eğlencelerinin önemli bir durağı olduğuna da işaret etmektedir:

Şems Paşada rakîbân ile mehtâb etmiş

‘Arz-ı hâl eylerim elbette ki hünkâra sabâh

Aynî (Arslan, 2004: 105)

Mehtabın deniz yüzeyindeki görüntüsünü “gümüş servi” mazmunu ile işlediğı beytinde Aynî, denizin yüzeyine yansıyan beyaz ve uzun serviyi andıran parlak ışığın, ayın değil mehtaba çıkan sevgilisinin yansıması olduğunu söylemektedir:

O gümüş servi yine bu gece mehtâb etmiş

‘Aksini âbda gördük meh-i tâbân ile biz

Aynî (Arslan, 2004: 146)

Râşid, önceleri dostlarıyla Göksu’ya gidip adına “ıksır” dedikleri içki içerek mehtap eğlencesi tertip ettiklerinden bahsetmektedir:

Evvelleri ahabb ile Göksuya akardık

Mehtâb ile âheng eder iksîr çakardık

Râşid (Çetin, 2006: 229)

Diğer bir beytinde ise Râşid, mehtap sefaları ile musiki arasındaki ilişkiye işaret etmektedir:

Gel meclise mehtâb bu şeb muntazır ahabb

Al sâgarı deste oku bir beste efendim

Râşid (Çetin, 2006: 259)

Hâtif, sandal ile açılıp ney, tambur ve keman eşliğinde sabaha kadar yiyip içerek mehtap cümbüşü yapma isteğinden bahsetmektedir:

Biz de bir zevrak ile bahr-i letâfetde şehâ
Ney ü tanbûr u kemân ile edip fasl-ı nevâ
Bu gece eyleyelim tâ-be-seher kesb-i hevâ
‘Ayş u nûş eyleyerek cünbüş-i mehtâb edelim

Hâtif (Önal, 2010: 225)

Meşhûrî; sandal, mehtap ve zevk ehli bir araya gelince mehtap sefası yapmanın kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir:

Bahrın bu gece eyler isek biz n’ola seyrin
Yârân-ı safâ zevrak u mehtâb müheyyâ

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 126)

Zihnî, şarap içilerek yapılan mehtap sefalarının güzel olduğuna vurgu yapmaktadır:
Seyr-i kenâra bizi de alsañ sevâb olur
Fülk-i kadehle şebde güzel mâhtâb olur

B. Zihnî (Erbay, 2014: 199)

5.1.5. Biniş ve Nakl-i Hümâyûn Gezintileri

Türkçe “bin-” kökünden türeyen biniş, padişah yahut sadrazamın Haliç’te ve Boğaziçi’nde yer alan kasr-ı hümayuna, hasbahçelerden birine veya meşhur bir mesireye denizden saltanat kayığı ya da karadan atla gitmesi hadisesinin adıdır. “Biniş-i hümâyûn” veya “biniş-i saltanat” da denilen bu geziler az bir maiyetle birkaç gün veya en fazla bir hafta olursa “yarım göç”, daha fazla bir zaman yahut bir mevsim geçirmek için gidilirse “nakl-i hümâyûn” adını almıştır (Koçu, 1961: 2798; Özcan, 1992: 184). İnciciyan ise padişahların aileleri ile yazlığa çıkmalarına “Göç” denilirken maiyeti “kalabalık olsa bile padişahın yazlığa ya da herhangi bir dinlenme yerine ailesiz gidişine” (2018: 95) biniş dendiğini kaydetmektedir. Sadrazam gezilerine ise “biniş-i âsafî” adı verilmiştir. Padişahların, bir merasim dâhilinde maiyetleri ve bilinen kıyafetleriyle yaptıkları açık biniş ve değişik kıyafetler giyip tanınmayacak şekilde çıktıkları tebdil binişi olmak üzere iki tür biniş olduğu bilinmektedir. Binişler, genellikle pazartesi ve perşembe günleri yapılmıştır.

Deniz yoluyla yapılan binişler Kızkulesi ile hisarlardan atılan toplanla halka ilan edilmiş; saltanat kayığının iskeleye yaklaştığı ise yüksek sesle ünleyen hasekiler tarafından duyurulmuştur. Küçük ama gösterişli bir tören şeklinde olan binişlerde 16. yüzyılda başardalar tercih edilirken daha sonraki asırlarda saltanat kayıkları kullanılmıştır.

“Aleni binişler her ne kadar merasime tâbiyseler de bunlarda katı teşrifat kuralları uygulanmazdı. Padişah, binişin nereye ve ne surette yapılacağını; çuhadarlar, peyker ve solaklar gibi mutat alay maiyetinin yanı sıra sadrazam, yeniçeri ağası, çavuşbaşı gibi devlet ricalinden kimleri yanında götürceğini silahdar ağaya bildirir, o da gerekli tebligatı yapardı. Biniş mahalli belli olunca Enderun ağaları, padişahdan önce buraya giderek hazırlık yaparlardı. Atla binişlerde diğer saltanat alaylarının aksine, padişahın geçeceği yollara asker sıralanmazdı. İstanbullular, rahatça padişahı izleyebilir, yardım taleplerini veya şikâyetlerini uzaktan dile getirebilirlerdi. Bu durumda, salma çuhadarları, şikâyeti olanları sadrazamın konağına götürür; hazineदारlar, yardım isteyenlere bir miktar para verirlerdi” (Önal, 2015: 404).

Umumiyetle bahar ve yaz aylarında deniz yoluyla yapılan gezilerde padişahın bindiği kayığın önünde iç oğlanlarını taşıyan ve sandaliye denilen altı kayık gider, arkasından saltanat kayığı seyreder ve diğer kayıklar da onu takip ederdi. Sultanın yakınında bulunan bostancıbaşı bir yandan dümeni yönetirken diğer yandan da padişahın soracağı soruları yanıtlamak için hazır beklerdi. Haseki ağası sultanın arzu ettiği içecek yahut kahveyi sunmak için kayığın baş tarafında elinde altın tasla otururdu. Silahdar ağa, çuhadar ağa ve rikapdar ağa dışında sultanın kayığına herhangi bir saraylı daha binemez, onlar diğer sandallarla saltanat kayığının arkasından gelirdi. Tefrişi, tezyinatı, sultanın oturacağı hususi bir köşkü bulunması vb. bakımlardan özel bir görünüme sahip olan saltanat kayığı ile veliaht, sadrazam ve şeyhülislamın bindiği kayıklardan başkasının oturulacak yerlerinde örtü bulunmazdı. Her gezide bir de yedek kayık götürülürdü (İnciciyan, 2018: 96; Önal, 2015: 405).

Biniş yerine vardığında iskeleye çeşitli kumaşlar serilerek karşılanan padişah, karadan getirilen atına binip maiyetiyle birlikte bahçeye yahut köşke geçtikten sonra evvelemirde âdeti olduğu üzere sünnet namazı kılmaktadır. Namazdan sonra gezi programına geçilmekte ve tertip edilen eğlenceler bazen gece geç saatlere kadar devam etmektedir. Söz konusu eğlencelerde, musiki dinlemek yanında cirit, tombak, güreş, ok ve

tüfek atma, at ve kayık yarışları vb. müsabakalar düzenlenmiş; hayalbaz, cambaz, mukallid, çengi, tavşan oğlanları gibi hüner ehlinin gösterileri heyecanla izlenmiştir. Bazen padişahın da ok veya tüfekle atış yaptığı bu eğlencelerin nihayete ermesiyle o gün veya ertesi gün geliş yoluyla saraya geri dönülmüştür (Önal, 2015: 405-406).

Padişahların en çok gezi yaptığı yerler arasında Topkapı Sarayı ile çevresindeki yalı, köşk ve bahçeler ile yeşil alanlar, Taksim, Dolmabahçe, Büyükçekmece, Okmeydanı, Küçüksu, Kemerler, Beykoz, Kandilli, Çamlıca tepeleri, Bebekbahçesi, Levend Çiftliği, Kâğıthane, Emirgan, Kalender, Defterdarbağı, Şerefâbâd, Beylerbeyi, Tepebaşı, Karaağaç, Tersanebahçesi, Kanlıca, Kuleli, Hünkâr İskeleyi, Üsküdar gibi İstanbul'un iki yakasında yer alan daha birçok mahalli zikretmek mümkündür (Önal, 2015: 407-408).

“*Murabba‘ Şarkı Ez-Sitâyiş-i Kasr-ı Sürûr-âbâd*” başlıklı şarkısında Vâsıf, II. Mahmud tarafından H 1227/M 1812 yılında Küçük Çamlıca tepesinde inşa ettirilen Sürûrâbâd Kasrı'nda sultanı gezinti yapmaya davet etmektedir. Cana can katan havası ile her gelenin ruhani bir zevk bulacağı bu gönül açıcı kasrın; süs, güzellik ve zarafet bakımından eşi benzeri bulunmadığını dile getiren Vâsıf, çiçeklerle süslü tarhlarını seyretmenin insana mutluluk vereceğini de belirtmektedir. Bağlarının temaşa edene verdiği zevk sayesinde biniş gezintisi için bundan daha güzel ve muvafık bir kasır olmadığı düşüncesini paylaşmaktadır:

Çıkıp seyr-i fezâ-yı bağ u râğa ‘izz ü devletle
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle
Görüp şâd olsun ‘âlemler cemâliñ nûr-ı behcetle
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Havâ-yı cân-fezâsı neş’e peydâ eyler ‘âlemde
Merâmıñ hüsrevâne zevk ü şevk etmekse ‘âlemde
Gelen bir zevk-i rûhânî bulur bu kasr-ı hurremde
Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Eşi yok zîb ü zînetde letâfetde nezâketde
Nazîr olmaz size şâhân içinde şân u şevketde

Cihânda yapıdığını kasrın misâli olmaz elbetde

Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Verir insâna şâdî seyr-i hüsn-i tarh-ı zîbâsı

Mücessem gibi pâk ol bâğların zevk-i temâşâsı

Biniş kasrının olmaz hiç cihânda bundan a‘lâsı

Sürûr-âbâda teşrîf eyle hünkârım meserretle

Vâsıf (Gürel, t.y.: 484)

“*Şarkı Berây-ı Nakl-i Hümayûn Ber-Sahn-ı Kâğıd-hâne*” başlıklı şarkısında Leylâ Hanım, sultanın Kâğıthane Kasrı’na gerçekleştirdiği nakl-i hümayûndan söz etmekte ve bu gezisinde hoş vakit geçirmesini dilemektedir. Kâğıthane Kasrı’nda eğlenmenin vakti geldiğini söyleyerek ifadelerine başlayan şair, yalvarma yüzünü sultanın ayağına süren ve mekânların kıskandığı bir mesire olan Bahariye’de yaz mevsiminde ney çaldırıp ince saz eğlencesi düzenleyerek güzel vakit geçirilmesini tavsiye etmektedir. Daha sonra Leylâ Hanım, padişaha Kâğıthane Kasrı’nda bulunduğu müddet zarfında ara sıra mehtap sefası tertip edip eğlenmesini de teklif etmektedir:

Vaktidir ey pâdişâh-ı meh-likâ

Kasr-ı Kâğıdhânede eyle safâ

Gül açıl bülbüller etdikçe nevâ

Kasr-ı Kâğıd-hânede eyle safâ

...

Sürdügiyçün pâyıña rûy-ı niyâz

Reşk-i me’vâdır Bahâriyye bu yaz

Diñle bülbül çaldırıp ney ince sâz

Kasr-ı Kâğıd-hânede eyle safâ

Gâh gâh etdikçe seyr-i mâhtâb

Mâh ede mihr-i cemâliñden hicâb

Biñ yaşa ey pâdişâh-ı Cem-cenâb

Kasr-ı Kâğıdhânede eyle safâ

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 330)

“*Târîh-i Nakl-i Hümâyûn ve Târîh-i Teşerrüf-i Nâzım Be-Takbîl-i Pây-ı Şâhâne*” başlıklı kıtasında Aynî, Sultan II. Mahmud’un H 1248/M 1832-1833 yılında Beylerbeyi sahilsarayına yaptığı nakl-i hümâyûnu söz konusu etmektedir. Muharrem ayının başlarında gerçekleştirilen bu geziye devlet erkânının da katılarak sultanın ayağına yüz sürüp tebrik ve tazim ettiklerini belirten şair, bu kişilerin sergiledikleri sitayişkâr tavır dolayısıyla “iltifat-ı şahaneye” mazhar olduklarını da bildirmektedir. Sultanın biniş veya nakil gezilerinde hem devlet erkânına hem de halka lütufta bulunması âdettendir. Kendisinin de bahsedilen lütuftan nasiplendiğini söyleyen Aynî, kölesi olduğu sultanın ayağını öpme şerefine nail olduğunu bir şükür vesilesi olarak zikretmektedir. Daha sonra bu nakl-i hümâyûn ve gezi mekânını anlatan şiirini sultanın emriyle kaleme aldığını bildiren şair, mekânın övgüsüne geçmekte ve bütün güzelliklerini temaşa ettiği bu yerin eşi benzeri olmadığına dair yemin etse yanlış olmayacağını dile getirmektedir. Artık cennet bahçelerinden daha üstün bir konumda bulunan Beylerbeyi sahilsarayı; Aynî’ye göre pencerelerinin aydınlığı, avizesinin parlaklığı, aynalarının ışıltısı, havasının güzel ve ferah oluşu, döşemelerinin ipek ve yastıklarının kuş tüyünden mamul olması, toprağına elmas kırıntısı ve yıldız karışmış, çakıl taşlarının ise değerli birer mücevher olması gibi hususiyetleri ile sultanın nakl-i hümâyûnu için en münasip mekân mesabesinde dir:

Pâdişâh-ı bahr u ber Hızr-ihtimâm İlyâs-feyz

Hân-ı Mahmûdü’l-hısâl İskender-i Mehdî-‘alem

Yapdı teşrîf etdi bu sâhil-serây-ı şevketi

Evvel-i mâh-ı muharremde o mes‘ûdü’l-kadem

Geldiler erkân-ı devlet pâyna yüz sürdiler

Etdiler ber-vech-i kânûn u edeb tebrîk o dem

İltifât-ı şehriyâr-ı ‘âleme mazhar olup

Oldılar nezd-i hümayûnında şâd u muğtenem

Ben de oldum behre-yâb-ı feyz-i lutf u himmeti

İftihâr etsem sezâ çarh-ı berîne dem-be-dem

“Şâh-ı ‘âdil pâyını bûs etdi ‘Aynî bendesi” (1248)

İşte târîhin dedim şükrâne ber-vefk-i ehem

Ba‘dehû emr-i hümayûn oldu mazmûnı budur

Cenneti âdemce seyr et kalmasın gönlünde gam

...

Ser-te-ser kıldım temâşâ hey’et-i matbû‘asın

Bir eşi yokdur hilâf olmaz eger etsem kasem

Şimdi fahr etsin riyâz-ı cennete Beglerbegi

Eyler âdem ol tarafda çok safâ görmez elem

Hâne-i mihri eder revnak-fezâ revzenleri

Şa‘şa‘a-efrûz olup nûr-ı tecellî subh-dem

‘İkd-ı Pervîn’i eder âvîzesi revnak-fürûz

Bak verir âyînesi mehtâba fer sırr-ı hikem

Bâl açar uçmağa tasvîr-i nigâristân-ı Çîn

Rûh-ı Mânî nâgehân bûy-ı hevâsın etse şem

Ferş-i zîbâsı harîr-i nûr-ı mihr ü mâhdan
Penbe-i bâlîni şehbâl-i hümâdan mültezem

Hurde-i elmâs ile encüm dökülmüş hâkine
Her çakıl taşı yerinde bir güher var muntazam
...

İşbu târîhi göreydi Cem atardı tâcını
Nakl-i nev sâhil-serâ kıldı şeh-i ‘âlî-himem

Aynî (Arslan, 2004: 492-493)

Sultan II. Mahmud’un yeni yılını tebrik etmek için kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde Aynî, padişahın mehtaba çıkıp biniş gezintisi yapması ile kara ve denizin gece gündüz onun feyzinden istifade edeceğini belirttiği beytinde biniş gezilerinin hem kara hem de deniz yoluyla yapılabildiğine işaret etmektedir:

Çıksa mehtâba biniş etse o mihr-i saltanat
Bahr u ber her rûz u şeb feyzinden olur müstefîd

Aynî (Arslan, 2004: 412)

Üç ambarlı bir geminin denize indirilmesi vesilesiyle Sultan III. Selim övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Aynî, deniz gezintisine çıkmak isteyen padişahın sandalı ay; filikası da güneş olsa buna şaşılmayacağını söylerken saltanat kayıkları arasında filika ve sandalların da yer aldığını ve biniş gezintilerine bu araçlarla da çıkıldığını şöyle dile getirmektedir:

Bahren etse biniş ol dâveriñ olursa n’ola
Sandalı mâh-ı felek fülkesi mihr-i rahşân

Aynî (Arslan, 2004: 61)

Nakl-i hümâyûnuyla Beşiktaş sahilsarayını şerefliendiren padişahın, buraya deniz yoluyla geldiğinden bahseden Vâsıf, ferahlık veran kasrın pencerelerinin iştîyak kucağını açıp sabahtan akşama kadar sultanı beklediğini dile getirmektedir. Sahil de onun ayağını öpmek için susamış bir vaziyette yolunu gözlemektedir. Deniz kenarında tertip edilen eğlence meclisinin keman, ney, tambur eşliğinde şenlendiğinden de bahseden şair, söz

konusu eğlence esnasında hanendelerin hep bir ağızdan “Beşiktaş şeref-yâb eyledi nakl-i hümayûnuñ” mısraını söylediğini belirtmektedir. Son bentte Vâsıf bu güzel sözlerle bezediği şiirin, sultanın huzurunda okunmasını temenni ettikten sonra “şevketlü” sultanına gerçekleştirdiği nakille Beşiktaş’ı şerefleştirdiğini bir kez daha tekrarlamaktadır:

Mübârek makdemiñle pâdişâhım oldı memnûnuñ

Beşiktaş şeref-yâb eyledi nakl-i hümayûnuñ

Olup zîb-i leb-i deryâ vücûd-ı feyz-meşhûnuñ

Beşiktaş şeref-yâb eyledi nakl-i hümayûnuñ

Açıp âgûş-ı şevkin revzen-i kasr-ı ferah-peymâ

Seni gözlerdi hep şeb-tâ-seher mâh-ı münîrâsâ

Kudûmuñ bûs için leb-teşne idi sâhil-i deryâ

Beşiktaş şeref-yâb eyledi nakl-i hümayûnuñ

Bulup meclis kemân u nây u tanbûr ile zîb ü fer

Kenâr-ı bahrda rûz u şeb oldukça safâ-güster

Ser-âgâz eyleyip hânendeler bu mısra’ı söyler

Beşiktaş şeref-yâb eyledi nakl-i hümayûnuñ

Kelâm-ı Vâsıfı gûş eyle ey şâh-ı keremkârım

Huzûruñda okunsun şarkî-i pâkîze-güftârım

Hele ben bildigim şimdi eyâ şevketlü sultânım

Beşiktaş şeref-yâb eyledi nakl-i hümayûnuñ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 427-428)

Zîver, “*Târîh-i Nakl-i Hümayûn Der-Beşiktaş*” başlıklı tarih kıtasında Sultan Mahmud’un Beşiktaş sahilsarayına gerçekleştirdiği nakl-i hümayûndan bahsetmektedir. Adaletiyle dünyaya ferahlık veren ve lütfuyla askerine taze can bağışlayan sultan, kış

mevsimini Beylerbeyi sahilsarayında geçirirken H 1250/M 1834-1835 yılında Beşiktaş sahilsarayına da bir gezi gerçekleştirmiştir:

Şehen-şâh-ı zamân hâkân-ı devrân Hân Mahmûduñ

Nizâm-ı saltanatda zât-ı pâkidir delîl-i râh

...

Ferahnâk edeli âheng-sâz-ı ‘adli âfâkı

Yakışmaz sûznâk âgâzesinden gayrı yerde âh

...

‘Asâkir tâze cân bulmuş hayât-ı iltifâtından

Uğurında eder mi şimdi cân vermekden istikrâh

Edip Beglerbegin eyyâm-ı sayf içre o şeh ihyâ

Beşiktaş dahi vakt-i şitâda kıldı nüzhetgâh

...

Mücevher geldi bir mısra‘ da Zîver iki târîhim

Beşiktaş fûrûğ-endâz-ı ikbâl oldu şâhen-şâh

Zîver (Arslan, 2009: 384)

Sermed de Sultan II. Mahmud’un Beglerbeyi sahilsarayından Beşiktaş sahilsarayını teşrifi münasebetiyle yazıp padişaha takdim ettiği kasidesine bu yüce saraya hoş geldiğini, adaletinin parıltısıyla her yanı aydınlattığını ifade ederek başlamaktadır. Daha sonra birkaç aydır sultanın yüzüne hasret olduğunu dile getiren şair, kışın yapılan bu geziyi duyunca bahar geldiğini sanmış ve sanki biraz şaşırmıştır. Şaşkınlığını bir kenara bırakarak teşrifiyle gönlüne ferahlık verdiğini söyledikten sonra Sermed, Beşiktaş’ın artık cennet bahçelerinin kıskanacağı bir yer olduğunu dile getirmektedir. Sultanın gelişiyle Beşiktaş’ta kış alametlerinin ortadan kalktığını da söyleyen şair, “Allah, nakl-i hümayûnunu mübarek eylesin” duasıyla sözlerini tamamlamaktadır:

Sa‘âdetle safâ geldiñ sarây-ı ‘âlî-bünyâna

Ziyâ verdiñ fûrûğ-ı ‘adl-i şâhâneyle her yana

Cemâl-i devletiñe birkaç aylar hasret oldumdı
Durup da bakmadım bir gün felekde mihr-i rahşâna

...

Bahâr oldı kıyâs etdim bu dem feyz-i kudûmuñla
Sabâya söyleyim müjde götürsün ‘andelîbâna

Efendim rûh-ı ‘âlem olduğına var mıdır şübhe
Ferah bahş etdi teşrîf-i hümayûnuñ dil ü câna

Beşikdaşa nice reşk etmesin gülzâr-ı cennet kim
Ne sûret kesb edip beñzer mi şimdi hîç zemistâna

...

Mübârek eylesin nakl-i hümayûnuñ hemân Allâh
Budur dâ’im niyâzım cân u dilden zât-ı Yezdâna

Sermed (Yıldız, 2002: 45-47)

“*Kasîde-i Medhiye*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki beytinde Zîver, Sultan Abdülmecid tarafından Beylerbeyi Sarayı’na bir nakil gerçekleştirildiğinden söz etmektedir:

Nakl ile Beglerbegi sâhil-serâyın eyledi
Bir meserretgâh-ı şevk-âbâd Hân ‘Abdülmecîd

Zîver (Arslan, 2009: 78)

5.1.6. Donanmalar ve Şehrayinler

Bayram yahut muhtelif özel gün ve kutlamalarda her tarafın türlü ziynetler, ışıklı ve gösterişli süslerle bezenip fişekler atılarak yapılan şenliklere Osmanlı eğlence kültüründe donanma veya şehrayin adı verilmiştir. Saray avluları ile şehir meydanlarından havai fişek, ışıklı top güllesi, berheva atılarak gerçekleştirilen gece eğlencelerine “şehrayin”; Haliç, Boğaziçi, Sarayburnu gibi yerlerden sallardan ve gemilerden havai fişek, top, tüfek atılarak

denizde yapılan ışıklı gösterilere de “derya donanması” dendiği bilinmektedir. Leyle-i mübâreke veya kandil adı verilen dinî gecelerde, elçilerin gelişlerinde, sarayda bir bebek dünyaya geldiğinde, yeni sultan tahta çıktığında, sultanın doğum günlerinde, hanedan mensubu kızların izdivacında, donanma ve padişah seferden döndüğünde, savaşta zafer kazanıldığında vb. birçok sevindirici hadiseye binaen bu eğlenceler tertip edilmiştir. “Bu gösterimlerde gece gökyüzü aydınlıklara boğulur; fişek şerarelerinden çiçekler, ağaçlar, türlü betimlemeler doğup söner; ışık hevenkleri, top, tüfek, fişek sesleri birbirine karışır; sokakları, meydanları, kıyıları dolduran, manzaralı evlerin cumbalarına, pencerelerine yığılan halk, bu ışıklar ve bu seslerle sonsuz bir meserret yaşardı” (Sakaoğlu ve Akbayar, 1999: 37). Ayrıca payitahtta bulunan daimî elçi(lik)ler de kendi hükümdarlarının doğumu, tahta oturmaları yahut bir prensin doğumu gibi saiklerle Osmanlı hükümetinden izin almak suretiyle elçilik organizasyonu olarak donanma ve şehrayin düzenlemişlerdir. Hem uygulama ve denetleme kolaylığı hem de yangın tehlikesi arz etmemesi bakımından Osmanlı’da daha çok derya donanması tercih edilmiştir. Şehir ışık cenneti hâline getirmek için yakılan binlerce kandil, meşale, fanus, fener sebebiyle yangın riski yüksek olan şehrayinlere daha az ferman verilmiştir. İki şenlik türünde de gece belirli saatlerde yapılan aydınlatmalar, yine belli saatlerde atılan toplar, top atışlarından sonra patlayan tüfekler, havai fişeklerle yapılan muhtelif gösteriler, çeşitli gösteri sanatçılarının sergiledikleri daha önce görülmemiş oyunlar (Sakaoğlu ve Akbayar, 1999: 38) gibi hususiyetlerin ortak program olarak icra ve takip edildiği söylenebilir.

Zîver, Sultan Abdülmecid’in 1846 yılında yaptığı Rumeli gezisi ile bu geziden dönüşünü işlediği “*Târîh-i Tehniyet-i ‘Avdet-i Hümayûn Ez-Cânib-i Rûmili*” başlıklı kıtasında padişahın kutlu bir günde başlattığı bu seyahatine sarayından çıkıp Divanyolu’nda halka “âlây-ı vâlâ ile arz-ı cemâl” ederek başladığını dile getirmektedir. Daha sonra söz konusu alay ile Yedikule kapısına gidildiğini ifade eden şair, sultanın Hariciye Nazırı Reşid Paşa’yı da yol arkadaşı olarak yanında götürdüğünü bildirmektedir. Baruthane yakınlarındaki kasr-ı hümayunda bir iki gün istirahat eden Sultan Abdülmecid’in, oradan Büyük Çekmece’ye geçerek halka sandıklar dolusu akçeyi ihsan olarak dağıttığını söyleyen Zîver, sultan ve maiyetinin daha sonra Silivri, Çorlu, Burgos (Burgaz) ve Havsa üzerinden Edirne’ye ulaştığını kaydetmektedir. Sultan Selim (Selimiye) Camii’nde selamlık merasimi gerçekleştirildikten sonra Abdülmecid’in ahali ile ticaret erbabına çok büyük ihsanlarda bulunduğunu zikreden şair, Kara Gümrük vergilerinin de sultan tarafından kaldırıldığını belirtmektedir. Daha sonra padişahın, ulaştığı Kızanlık

beldesinde de vergilerle ilgili bir düzenleme yapıp ahaliye ihsanda bulunduğu anlaşılmaktadır. Oradan Balkanlar tarafına geçen Abdülmecid'in ilk durağının Tırnova olduğunu kaydeden Zîver, Sırp beyinin de Abdülmecid'in ayağına yüz sürmek için onun huzuruna geldiğini söylemektedir. Tırnova'dan Rusçuk Kalesi'ne geçen sultanın huzuruna Eflak ve Boğdan beyleri çıkarak sadakat ve tazimlerini bildirmiş; ardından Abdülmecid Tutrakan, Silistre ve Varna şehirlerini de ziyaret etmiştir. Varna ziyaretinden sonra vapur ile İstanbul'a doğru yola çıkan sultan, Boğaz'da müşirleri (mareşal) tarafından karşılanmıştır. Dönüşüyle İstanbul'a ve İstanbullulara -Hz. İsa'nın ölülere can verdiği gibi-taze can bahşeden ve aylarca sürececek bir yolculuğu kırk günde tamamlayan yüce sultanın avdeti şerefine şehrayin tertip edildiğini dile getiren Zîver, İstanbul'da her ev ve yerin kandillerle süslendiğini, denizde üç gece boyunca sallardan "fişeng-i sûr" atıldığını belirtmektedir. Şair, şiirini sultan için tertip edilen şehrayin esnasında kaleme aldığını bildirerek sözlerine son vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihân sâhib-zamân 'Abdülmecîd Hândır

Arâzî-i bilâd-ı berr ü bahre sâye-i Mevlâ

...

Seyâhat kıldı lutfen Rûmiliye ol şeh-i 'âlem

Ahâlîye kudûm-ı şevketi oldı şeref-bahşâ

O şeh bir rûz-ı sa'd-endûzda iclâl ü şevketle

Çıkıp bâb-ı hümâyûnından oldı meymenet-pîrâ

Geçip Dîvânyolından 'âleme 'arz-ı cemâl etdi

Zihî âlây-ı vâlâ ile ol şâh-ı melek-sîmâ

Felekden seb'a-i seyyâre indi makdemin öpdi

Yedi Kulle kapusından hurûc etdikde mihrâsâ

O hâkân-ı Reşîd etdi Reşîd Paşa kulın hem-dem

Ne rütbe iltifât etse sezâ ol âsafa hakkâ

Bârût-hâne civârında olan kasr-ı hümâyûnı

Bir iki gün o şâhen-şâh-ı ‘âlem eyledi me’vâ

Büyük Çekmeceye soñra kudûmı vericek zînet

Ahâlîye olundı akçe sandûklar tolu i’tâ

Silivri Çorlı Burgos ile Havsa işbu dört belde

Kudûm-ı pâdişehle rub‘-ı meskûndan olur bâlâ

Kudûmından olunca Edrine zînet o hâkânıñ

Sezâ reşk eylese ol beldeye dünyâ vü mâ-fihâ

Selâmlık resmi icrâ Câmi‘-i Sultân Selîm Hânda

Olundukda cemâ‘at kıldılar hayr-du‘â ifâ

O rütbe bezl-i ihsân kıldı kim ol şeh ahâlîye

Unudulmaz kıyâm-ı haşre dek bu sûr-ı şevk-efzâ

Ahâlîye ticâret ehline deryâ-yı ihsânın

Edip icrâ Kara Gümrük rüsûmın eyledi ilgâ

Kızanlık beldesi gül ravzası oldu rüsûmıyla

Ahâlî girye-i şâdî ile kıldı gül-âb icrâ

O şîr-i bîŝe-i şevket mürûr etdikde Balkânı
Kudûmına Hudâ çok sayd-ı nusret eyledi ihdâ

Olunca Tırnovıya makdem-i şâhâne zîb-endâz
O belde içre de kıldı selâmlık resmini îfâ

Gelince Sırp begi sürdi yüzün hâk-i kudûmına
O hâki çekdi çeşm-i iftihâra tûtiyâ-âsâ

Kudûm-ı feyzi ile Hısn-ı Rusçuk olalı yenbû‘
Tuna olsa sezâ ol sûda nehr-i cûdına mecrâ

Gelip Eflâk ü Boğdân begleri rû-mâl-i dergâhı
Olunca kıldılar anlar da şevk ü mefharet peydâ

Olunca Tutrakandan sonra câ hısn-ı Silistire
Ahâlî oldı el-hak mazhar-ı eltâfı lâ-yuhsâ

O ŝâhıñ Varna teşrîfiyle firdevs olsa lâyıkdır
O semte sâye-sâdır makdemi mânende-i Tûbâ

Süvâr oldukda vâpûra o şeh iclâl ü şevketle
Dönüp çarh-ı selâmın eyledi İstanbula isrâ

...

Boğazı edicek teşrîf ol hâkân-ı bahr-ihsân
Gubâr-ı pâyına oldı müşîrân kulları rû-sâ

Bi-hamdillâh yine İstanbul'a 'avdetle cân geldi

Hayât-ı tâze verdi bizlere teşrîfî çün 'Îsâ

Tolaşılmazdı üç dört mâhda kırk günde geşt etdi

Kerâmet eyleyip tayy-ı zamânı eyledi îâmâ

Kudûmı şevki ile oldu İstanbul'da şehir-âyîn

Kanâdîl ile tezyîn olunup her hâne vü her câ

Fişeng-i sûr atıldı üç gece deryâda sallardan

Hurûşa geldi gûyâ lücce-i envâr-ı mevc-ârâ

...

Mücevher iki târîh oldu bir beyt içre kim Zîver

Olundı sûr-ı yümn-i makdem-i şâhânede imlâ

Şeh-i 'âlem edip Rûmiliden 'avdet şerefleyle (1262)

Kudûm-ı şehriyâr etdi yine İstanbul'ı ihyâ (1262)

Zîver (Arslan, 2009: 524-526)

Sultan Abdülazîz'in Mısır seyahatinden dönüşü münasebetiyle yazdığı "*Kasîde Berây-ı Seyâhat-i Mısır Sultân 'Abdülazîz Hân-ı Cihân*" başlıklı kıtasında Kâmî, sultanın bir ay boyunca seyahat ettikten sonra payitahta geri dönüşünü haber alan İstanbul halkının bütün varlıklarını padişah için feda ettiklerinden bahsetmektedir. Karada ve denizde daha evvel emsali görülmemiş bir donanma³⁷ tertip edildiğini ifade eden şair, rengârenk

³⁷ Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât* adlı eserinde İstanbul halkı tarafından tertip edilen bu şehrayin hakkında şu bilgileri kaydetmektedir: "Bu bâbda sâire misâl gösterenler Mısır ile ahz u i 'tâ eden pirinççiler esnafı idi ki pirinç mağazalarını gelin odaları gibi donatdılar ve sokakları girân-bahâ âvîzeler ile tezyîn ve envâ'-ı fener ü kanâdîl ile tenvîr ve hasırcılar dahi anlara rekâbet edercesine çarşularını tezyîn etdiler. Esnâf-ı sâire de yekdîgere tefevvuk iddiasıyla garîb şeyler ve hâric ez-tasavvur nümâyişler gösterdiler. Dükkân ve hanların önleri hep defne dallarıyla tezyîn ve fener ü kandiller ile tenvîr olundu ve pek çok yerlerde limon ve çiçek

kandillerle İstanbul'un baştan başa süslenip aydınlatıldığını söylemektedir. Bu eğlencede sultanın Kâğıthane'de serdirdiği ihsan ve kerem sofrasına halkın her kesiminden insan ile yüksek rütbeli ve diğer askerler yanında esnaf da davet edilerek zengin fakir herkesin tertip edilen ziyafette yiyip içtiğinden bahsetmektedir:

Bârekallâh Hazret-i 'Abdülazîz Hân-ı cihân

Gösterip burc-ı seyâhat matla'ından pür-ziyâ

...

Mefhar-ı 'Osmâniyân ni'me'l-emîriñ mazharı

Sâye-endâz-ı şerâfet oldı Mısra câ-be-câ

...

Mâhtâb-ı 'âlem-ârâveş şeref-devrân-ıla

Eyledi seyr ü sefer müddetle bir ay habbezâ

...

Ehl-i İstanbul duyunca hazretiñ teşrîfini

Kıldılar tav'an yolunda mâ-melek cümle fedâ

Mazhar-ı sûr-ı sūrû ile ser-â-ser bahr u ber

Görmemiş gözler donanma eyledi bay u gedâ

Fart-ı ikbâl ile mesrûr oldı 'âlem ser-te-ser

Yakdı fânûs u kanâdil reng ü reng revnak-fezâ

Misli sebkât etmemiş çeşm-i felek de görmemiş

saksıları ile âdeta limonluk tarzında bahçeler peydâ oldu. İstanbul'un en ücrâ yerlerinde ve mahallât aralarında bulunan ufak tefek dükkânlar bile hâllerine göre şehir-âyin yaptılar. Hâneler 'ale'l-umûm böyle fenerler ve kandiller ile tenvîr kılındı. El-hâsıl şehir-i İstanbul'un sunûf-ı ahâlisi birbirine bakarak emsâli görülmedik bir şehir-âyin tertîb eylediler. İstanbul sokakları âdeta müzeyyen yalı bahçelerine döndü. Boğaziçi sâhillerinde ve Üsküdar ve Beyoğlu ve Galata taraflarında dahi hâl böyle idi. Lâkin şehir-i İstanbul anların cümlesine tefevvuk eyledi" (1980: 59). Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey de bu şenliklerin, kimsenin emri yahut buyurmasıyla yapılmadığını, Sultan Abdülmecid'e duyduğu hürmet ve muhabbet dolayısıyla bizzat halkın istek ve arzusuna istinaden yine halk tarafından gerçekleştirildiğini belirtmektedir (2017: 112).

Şöyle tezyîn etdiler İstanbul ser-tâ-be-pâ

Hüsn-i tertîb üzre bir ay kıldı da‘vet şehriyâr

Gösterip lutf u mükâfât-ı donanma habbezâ

Eyledi bast-ı simât-ı h‘ân-ı ihsân u kerem

Sahn-ı Kâğıdhâne şâhenşeh-i fermân-revâ

İltifât-ı pâdişâhî üzre med‘uv oldılar

Hep müşîrân u vezîrân u ferîkân u livâ

Hâle-i peşgîr-i bedr-i ni‘met açdı saf-be-saf

‘Askerin yıldız kadar etrâfa aldı meh-likâ

Da‘vete kıldı icâbet hâs u ‘âm esnâf tâm

Oldılar ihsânınıñ müstağrakı bâ y u gedâ

...

Eyledi ‘avdet Mısırdan berr-i hâkân-ı zamân (1279)

Mürde olmuşken Sitanbul buldı tâze cân be-câ (1279)

Kâmî (Arslan, 2018: 167-169)

Râşid de Sultan Abdülaziz’in H 1279/M 1863 yılında gerçekleştirdiği Mısır seyahatinden dönüşünü konu ettiği “*Mısırdan ‘Avdet-i Hümayûna İnşâd Olunan Târîhdir*” başlıklı kıtasında padişahın avdetine çok sevinen İstanbul halkı tarafından şehrin her yerinin gelin odası gibi çeşitli süslerle süslenip cümle şehirlerde/dillerde destan olacak nitelikte bir şehrayın tertip edildiğini ifade etmektedir:

Mü’eyyed eylesin tahtında Hak ‘Abdülazîz Hânı

Cülûsından beri ma‘mûr u âbâd olmada büldân

...

Kemâl-i şevket ü iclâl ile ‘avdet buyurdukda

Ser-â-ser âsitâne halkı oldu hurrem ü ferhân

Donandı hacle-âsâ her mahall envâ‘-ı zînetle

Bu şehr-âyîn olur elbet cemî‘-i beldede destân

...

Tevârîhe sezâ cevher kalemle yazsalar Râşid

Kudûm-i şâh-ı devrân verdi İstanbula ‘izz ü şân (1279)

Râşid (Çetin, 2006: 149-150)

Memdûh (Fâ’ik), Sultan Abdülaziz’in 1867 yılındaki Avrupa seyahatinden dönüşünü söz konusu ettiği “*Abdülazîz Hânın Avrupaya Seyâhat ve Merkez-i Saltanata Mu‘âvedet-i Hümayûnlarına Dâ’ir Kasîde*” başlıklı manzumesinde padişahın payitahta gelişiyile kalplerin şad olduğunu söyleyerek sözlerine başlamaktadır. Daha sonra şair, güneş gibi her yeri aydınlatmak için dolaşan padişahın hasret ateşinin kullarını yakıp kavurduğunu dile getirmektedir. Yüzünün nuruyla gam karanlığını ortadan kaldıran sultanın dönüşü şerefine geceleri gökyüzünde ay ve yıldızların şehrayin yaptıklarını, ayın elinde gümüş bir şamdan tuttuğunu, yerde parlayan kandiller gibi gökte de yıldızların ışıklar saçtığını söyleyen Memdûh (Fâ’ik), gök cisimleri ile eğlencelerde kullanılan aydınlatma araçları arasında kurduğu benzerlik üzerinden bir şehrayin tasviri yapmaktadır:

Hayr-makdem ey şeh-i pür-satvet-i gîfîsitân

‘Avdetiñle şâdumân oldu kulûb-ı bendegân

...

Âfitâbâsâ dolaşdıñ her yeri tenvîr için

Nâr-ı hasret yakdı lâkin bendegânı el-amân

...

Zulmet-i endûhı mahv etdi fûrûğ-ı tal‘atîñ

Şeb-be-şeb icrâ-yı şehr-âyîne baksın bendegân

Münteşirdir ol kadar âfâka envâr-ı şükûh
Meh tutar bu şevk ile destinde sîmîn şem‘-dân

Yerde kandîl-i fûrûzân gökde encüm tâb-dâr
Birbirinden iktibâs eyler zemîn ü âsumân

Memdûh (Fâ‘ik) (Yavuz, 2016: 193-195)

Sultan Abdülmecid’in yeni yılını (H 1276/M 1859-1860) tebrik için kaleme aldığı “*Târîh-i Sâl*” başlıklı kıtasında Zîver, padişahın çıktığı bir geziden dönüşünün yeni yıla denk gelmesi münasebetiyle İstanbul’da güzel bir şehrayin yapıldığını belirtmektedir:

Şevket-ârâ-yı zamândır hazret-i şâh-ı cihân
Himmet-i ‘ulyâsı ile buldı dünyâ zîneti
...
Sâl-i nevde yümn-i teşrîf-i hümâyûnla kalem
Cünbiş-âheng oldu bulsun şî‘r ü inşâ zîneti

Rûh-ı ‘âlemle güzel cânlandı İstanbul yine
Verdi şehriyîn-i envâra dü-bâlâ zîneti
...
Biñ iki yüz yetmiş altıdır bu sâl ikbâl ü cûd
Verdi bak ‘Abdülmecîd Hâna pek a‘lâ zîneti

Zîver (Arslan, 2009: 710)

Başka bir kıtasında Zîver, her sene dünyaya nuruyla parlaklık veren mevlit gecesinde yakılan kandillerin manevi olarak bütün Müslümanlara göz aydınlığı anlamına geldiğini dile getirmektedir:

Leyle-i mevlidde bu rahşân olan kandiller
Dîdeler rûşen dimekdir ma‘nevî İslâma hep

Her sene verdikçe dehre ol şeb-i pür-nûr fer

Yümn ü ikbâl ile bulsun ‘Alî Paşa feyz-i Rab

Zîver (Arslan, 2009: 872)

Diğer bir beytinde ise Zîver, mevlit gecesi düzenlenen ve çok beğenilen kandil donanmasının, mevlit gecesinin her tarafı tenvir eden nuru gibi bütün şehri aydınlattığını ifade etmektedir:

Oldı mevlid gecesi kandîl donanması bihîn

Şehri pür-nûr eyledi ol leyle-i pâk u güzîn

Zîver (Arslan, 2009: 872)

II. Abdülhamid’in 1876 yılında tahta çıkışını söz konusu ettiği “*Târîh-i Cûlûs-ı Sultân ‘Abdülhamîd Hân*” başlıklı kıtasında Eşref, cûlusuyla cihanın memnun olduğu ve mülke ziynet veren Abdülhamid’in tahta oturması münasebetiyle daha evvel eşi benzeri görülmemiş şehrayin ve donanma şenliği yapıldığına değinmektedir:

Gelip ‘ahd-i hümayûnı cihân hep oldı memnûnı

Cûlûs-ı meymenet-makrûnı verdi mülke pîrâye

Ne görmüş dîde-i dîrîn-i ‘âlem böyle şehr-âyîn

Kevâkib mihr ü Pervîn göz kıparlar bu donanmaya

Eşref (Elmacı, 2016: 80-81)

Kâmî, Sultan Abdülaziz’in yeni yılını (H 1280/M 1863-1864) tebrik etmek için yazdığı kıta-i kebiresinin aşağıdaki beytinde donanma gecelerinde yapılan etkinliklerde sergilenen gösterilerin gece gökyüzünde parlayan yıldızlara benzediğinden söz etmektedir:

Meger şâm-ı şafak sûr-ı donanma-yı ‘azîm eyler

Giyinmiş câme-i gülğûn bezendirmiş sipihrânı

Kâmî (Arslan, 2018: 170)

Sa‘îd, “*Tahmîd*” şiirinin şu beytinde Allah’ın lütfuna şükretmek için erguvan, lale ve gülден kandiller yakan gül bahçesinin donanma yaptığından söz ederken mezkûr

çiçeklerin muhtelif renklerde oluşu münasebetiyle donanmalarda yakılan kandillerin de rengârenk olduğuna işaret etmektedir:

Erguvân u lâle vü gülden yakıp kandiller

Lutf-ı Hakka şükr için eyler donanma gülsitân

Sa'îd (Erdoğan, 2004: 40)

5.1.7. Gösteri Sanatları, Oyunlar ve Çeşitli Eğlenceler

5.1.7.1. At, Ayı ve Yılan Oynatma

Hayvan gösterileri Osmanlı eğlence ve şenliklerinin mühim bir parçasıdır. Bu gösteriler genellikle az rastlanan hayvanların kendi doğal hâl ve hareketleriyle sergilendiği ve özel olarak eğitilen hayvanların yaptığı gösteriler olmak üzere iki gruba ayrılabilir. Bu minvalde fil, aslan, kaplan, maymun, eşek, ayı, pars, yılan, at, köpek, kedi, tilki, geyik vb. daha birçok hayvanın Osmanlı eğlence ve şenliklerinde gösterim yaptığı bilinmektedir. İstanbul'da Tahtakale Meydanı 15. yüzyıldan itibaren sirk gösterimlerinin merkezi konumundadır (And, 2020: 183). Özel bir eğitimle yetiştirilen at, ayı ve yılanlarla yapılan gösteriler de halkın rağbet gösterdiği önemli eğlenceler arasında yer almıştır. At cambazlığı yapanların 19. yüzyılda popüler olduğu bilinmektedir (Çilli, 2023: 293). Atlarla çeşitli binicilik hünerleri, ok atma, yarış, çemberden geçirme gibi gösteriler; ayılarla da güreş ve dans ettirme faaliyetleri sergilenmiştir. Yılanlarla ise ağızdan, kulaktan, burundan, kişinin cebinden vs. yılan çıkarma, çeşitli müzikler eşliğinde yılan dans ettirme gibi gösteriler yapılmıştır.

Memdûh (Fâ'ik), aşağıdaki kıtasında Âbidîn Bey adlı bir şahsın hayvanlarla yapılan gösterilerdeki maharetinden söz etmektedir. İlk beyitte ayağı çabuk hareketli bir atı kalbur içinde oynattığından bahseden şair, ikinci beyitte de zincire vurulmuş bir ayıyı oynattığına değinirken çingenelerde böyle bir güç ve hünerin olmadığına da vurgu yapmaktadır. Beyitten, ayı oynatma faaliyetinin Osmanlı toplumunda hususen çingenelerce icra edildiğini anlamak da mümkündür:

Seyr eyleyiñ mahâretini 'Âbidîn Begiñ

Kalbur içinde esb-i sebük-pâyı oynadır

Hîç var mı kıptiyânda şu kuvvet ki istese

Zencîr-i kehkeşânı çeker ayı oynadır

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 426)

Meraklı insanlara yılanları seyrettiren yılanıcı gibi zampara tabiatlı kişilerin de yadigâr olarak kutuda sakladığı sevgilinin saçını/zülfünü heveskârlara seyrettirdiğinden bahsettiği beytinde İzzet, insanları eğlendirmek için yılanlarla çeşitli gösteriler yapan kişileri söz konusu etmektedir:

Seyr etdirir yılanıcı gibi nev-heveslere

Zen-pâre gezdirir kutuda yâdigâr zülf

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 496)

5.1.7.2. Cambazlık ve İp Cambazlığı

Farsça “canıyla oynayan” anlamına gelen cân-bâz, yerde ve ip, at vb. üzerinde tehlikeli, heyecan verici, hayranlık ve korku uyandırıcı gösteriler yapan kişileri tavsif eden bir gösteri sanatı tabiridir. Cambazları ip vasıtasıyla gösteri yapanlar, bir direk yahut sütuna tırmanmak suretiyle gösteri yapanlar ve ayaklarına taktıkları ağaçlar üzerinde gösteri yapanlar (Arslan, 2008: 255) olmak üzere üç grupta tasnif etmek mümkündür. Cambazlar, yüzyıllar boyunca Osmanlı toplum hayatında önemli bir yere sahip olmuş; eğlence ve şenliklerde, düğünlerde, sarayda, sokaklarda, özel davetlerde, bayram günlerinde, şahsi konak veya evlerde gösteri yapma imkânı bulmuştur (Çilli, 2023: 285). Cambazlık 19. yüzyılda da yaygın bir eğlence aktivitesi olarak devam etmiştir. Bu yüzyılda cambazlar “Dersaadet’te toplu halde Koca Mustafa Paşa Camii civarında bulunan Canbaziyye Mahallesi denen yerde oturur, mahalle içindeki meydana ip kurar, birbirlerine hüner” (Abdülaziz Bey, 1995: 394) öğreterek bir nevi mesleki aktarım yapıp geleneğin devamlılığını sağlamışlardır. Türk cambazlarının bilhassa ip cambazlığında mahir olduğu bilinen bir husustur. Âdeta bir tür ocak görevi gören söz konusu mahallede cambazlar, saray düğünleri ile önemli ve özel günlerde iki dağ, sütun, minare, direk arasına gerdikleri ipler üzerinde envaiçeşit hünerlerini sergilemişlerdir.

Osmanlı’da resenbâz, rîsmânâz gibi adlarla anılan ip cambazlarının çok meşhurları olarak Üsküdârî Mehmed Çelebi, Mağripli Hacı Nâsır, İskenderiyeli Hacı Ali, Harputlu Şaşı Hüsam, Bursalı Kabadi, Arapgirli Kara Süccah, Kozoğlu ve Kız Pehlivan zikredilebilir. “Canbaz sınıfının bilinen ustaları varsa da resmen tayin edilmiş kâhya ve loncası bulunmadığı halde “Üsküdarî Mehmed Çelebi” hatt-ı hümayun ile sercanbazlığa getirilmiştir. Ondan sonra da sercanbazlık boşaldıkça yine fermân-ı âlî ile birisi sercanbaz

tain edilmiştir” (Abdülaziz Bey, 1995: 394). Bir ferman ile “sercanbazlık” gibi bir müessesenin tahsisi ve akabinde yine ferman ile devam ettirilmesi Osmanlı toplumu nezdinde cambazlık sanatının ne derece önemli olduğunun bir delilidir. Cambazlar “ip üzerinde bağdaş kurma, elde mizan olmadan ip üzerinde yürüme, minareler arasında gerili iplerde hüner gösterme, ayağında bıçaklarla iptte yürüme, sırtına insan veya hayvan alarak iptte yürüme, ip üzerinde çeşitli aletler vasıtasıyla numaralar yapma, ip üzerine kazan koyarak içine girme, nalınla iptte yürüme, dikili taşlara veya yağlı direklere tırmanma, ayaklarına uzun ağaçlar takarak yürüme” (Arslan, 2008: 255), tek ayak üzerinde yürüme, ip üzerinde taklalar atma, gözü bağlı terazisiz yürüme, iptte tavla oynama, iptte beşik sallama, ipe kayık çıkarma, iptte kurban kesip kebab yapma vb. pek çok ilginç gösteri yaparak izleyenleri hem eğlendirmiş hem de heyecana sevk etmiştir.

Nûrî, “*Halîm-Nâm Bir Şûh-ı Cân-bâz Hakkında Söylenilen Müseddesdir*” başlıklı manzumesini cambazlık terminolojisi ile kurgulamıştır. Bu minvalde şiirde yer alan “mîzân, gözi bağlı, akreb-meniş, erkân, halîm, menzîl, gehvâre, salıncak, pâre pâre, düz ayak, yan, bağdaşır, kalender-reviş, na‘leyn, ecel, deve tabanı, mîh başı, turna ayağı, halka, pertev, bıçak, pertev-i na‘leyn, resen, çarpı, akreb” gibi kelimeler Osmanlı cambazlık geleneği içerisinde birer terim mahiyetindedir. Şair, şiirinin her bendinde cambazlık sanatının farklı söz dağarcığı ile bir yandan Halîm adındaki cambazı tasvir ve tavsif ederken diğer yandan da döneminin eğlence anlayışında cambazlığın yerine dair dakik kesitler sunmaktadır. İlk bendin birinci mısraında Nûrî, Halîm adındaki cambaz yüzünden aklını oynattığını söylerken aslında bu cambazın yaptıkları karşısında hayran kaldığını ifade etmektedir. Sonraki mısralarda ipucu, mîzân, gözü bağlı, akreb-meniş, erkânsız gibi tabirlere yer veren şair, “ipucu” ile cambazın iptte oynadığına; “mîzân” ile cambazların ip üzerinde denge sağlamak için ellerine aldıkları uzun sopa yahut sırığa (terazi); “gözü bağlı” ile Halîm’in ip üzerine gözü bağlı bir şekilde çıktığına; “akreb-meniş” ile cambazın ip üzerindeki yürüyüş biçimine; erkânsız ile de yine Halîm’in ip üzerindeki kural tanımaz hareketlerine işaret ettiğini düşünmek mümkündür:

‘Aklım oynatmış idi sîm-beden bir cân-bâz

İpucu arar idim eylemege ‘arz-ı niyâz

Beni mîzân-i nigâha alıp etdi i‘zâz

Gözi bağluları gözlermiş o bî-çâre nevâz

Ben sanırdım ki oyundur baña bu etdiği nâz

Nice ‘akreb-meniş erkânsıza oldı dem-sâz

Nûrî (Yılmaz, 2010: 86)

İkinci bentte Nûrî; gehvâre kur-, menzil, salıncak kelimelerinin yanı sıra sallan-, pâre pâre, düz ayak bas-, yan çiz-, bağdaşır ol- gibi yine cambazlık literatürüne ait tabirlerle cambaz Halîm’den bahsetmektedir. Burada Nûrî’nin, “gehvâre kur-” tabirini cambazların ipte beşik veya beşiğe benzer bir alet sallayarak gerçekleştirdikleri gösteriye; “menzil” tabirini cambazın üzerinde gösteri yaptığı ipin iki ucu arasındaki mesafeye; “salıncak gibi sallan-” tabirini cambazın kendisini yahut bendin ikinci mısraında geçtiği üzere bazı çocukları sallamak suretiyle yaptığı hareketlere; “pâre pâre” tabirini izleyenlerin gördükleri karşısındaki korku ve heyecanlarına; “düz ayak bas-” tabirini ipe düz basma yahut çıplak ayakla ip üzerine çıkma hususiyetine; “yan çiz-” tabirini ip üzerinde yan yan yürümeye; “bağdaşır ol-” tabirini de havaya zıplayıp bağdaş kurarak ipin üzerine oturmaya delalet edecek şekilde kullanmış olabileceği düşünülebilir:

Kurduñ ey şûh Halîm menziliñe gehvâre

Tıfl-ı nev-sâleler aldatmağa bulduñ çâre

Ben salıncak gibi sallanmadayım hemvâre

Eyleme göñlümi de reşkle pâre pâre

Düz ayak basa kolay yan çiziver ağyâra

Bağdaşır olma bucağıñda aña harf-endâz

Nûrî (Yılmaz, 2010: 86)

Manzumesinin üçüncü bendinde Nûrî; ipsiz, bağla-, kalender-reviş, na‘leyn ile gel-, ecel, yan gel-, ipe un ser- tabirlerini söz konusu etmektedir. Şair, “ipsiz” ile “bağla-” kelimelerini bir arada kullanarak cambazların iki noktaya ip bağlayıp üzerinde gösteri yapmalarını ima ediyor olabilir. “Kalender-reviş” terkibi ise ip üzerinde gösteri yapan cambazın sergilediği rahat ve lakayt tavırlar için kullanılmış olmalıdır. Yine cambazın ip üzerine nalınla çıkması hakkında “na‘leyn ile gel-” tabiri kullanılmıştır. Dördüncü mısradaki “ecel” kelimesi ise cambazların “ecel beşiği” olarak tabir ettiği düzeneğe işaret ediyor olabilir. “Yan gel-” ise bir önceki bentte “yan çiz-” tabiriyle benzer şekilde cambazın ip üzerinde yan yan yürümesine işaret edebileceği gibi ipe yan gelip boylu boyunca uzanması anlamına gelebileceğini de akla getirmektedir. Son olarak “ipe un ser-”

deyiminin de cambazların ip üzerinde yaptıkları akıl dışı gösteriler hakkında kullanıldığı söylenebilir:

Beni ol ipsiz ile bağlama sen ey meh-rû
Ben kalender-revişim n'eyleyeyim ya şu bu
Gelse na'leyn ile çünkü usulatmaz sancu
Çevirir anı gören mihr-i ecelden yaña rû
Zann eder vaslı kolay yan gelir ol bed-hû
İpe un ser ki begim etmege lâfa âgâz

Nûrî (Yılmaz, 2010: 87)

Şiirinin dördüncü bendinde cambazlıkla ilgili olarak Nûrî; tart-, mîzân, deve tabanı, yüksekde gez-, cansız düş-, mîh başı gibi ayak at-, turna ayağı, menzil tabirlerine yer vermektedir. Şair, “mîzân” ile aynı mısrada yer verdiği “tart-” kelimesine cambazlar için hayati öneme sahip olan denge anlamını yüklemekte ve mîzân (terazi) olmadan cambazların dengede duramayacağını belirtmektedir. “Deve tabanı” tabiri ise cambazların ayaklarına bağlayarak ip üzerinde yürüdükleri üç karış uzunluğundaki ağaç kütüklere (Arslan, 2011: 47) delalet etmektedir. Yine “yüksekde gez-” ile “cansız düş-” tabirleriyle de cambazların gerdikleri iplerin yüksekliğine ve düşmeleri hâlinde ölümle karşı karşıya olduklarına gönderme yapılmaktadır. “Mîh başı gibi ayak at-” deyiminde cambazların ip üzerinde ayak başparmakları ile küçük adımlar atarak yürümelerinin söz konusu edildiği düşünülebilir. “Turna ayağı” ile hem cambazların ip üzerinde yürürken taktıkları uzun takma bacaklar hem de bir ayağını havada tutan bir kuş olan turnanın bu hususiyetine binaen cambazların ipte tek ayak üzerinde yürümeleri (Kaplan, 2022: 179) söz konusu edilmiş olabilir:

Tartamaz nîk u bed-i 'âlemi de mîzânsız
Deve tabanı atar lâfî nice erkânsız
Öyle yüksekde gezen düşse gerekdir cânsız
Mîh başı gibice ayak atan cânânsız
Turna ayağı gibi kalsa gerek dermânsız
Menzil-i 'aşka varan olmalıdır pek kurnaz

Nûrî (Yılmaz, 2010: 87)

Menzil, ayak bas-, halka tak-, pertev, bıçak, rişte, şerer, ipe çık-, âteş-bâz tabirlerine yer verdiği beşinci bendin ilk mısraında Nûrî, “menzile ayak bas-” ile gösteri yapacak cambazın ip üzerine çıkması hususiyetine değinmektedir. “Halka tak-” tabiri ise cambazların ip üzerinde iken ayaklarına bukağı takıp yürüyerek yaptıkları gösterilere işaret etmektedir. “Bıçak” kelimesi cambazların kesici aletlerle gösteri yaptıklarına delalet etmektedir. Bendin son iki mısraında Nûrî, cambazların ip üzerinde ateşlerle de gösteri yaptığına değinerek bunlara “âteş-bâz” dendiğini dile getirmektedir:

Ne revâ menzil-i hüsne güzelim bas da ayak

Halka-i hasretiñi pây-ı dil-i zârıma tak

Pertev-i ‘aşkını da böyle gönüllerde bırak

Cân almaksa merâmıñ ne gerek öyle bıçak

Rişte-i dūd-ı dilimle şerer-i âhıma bak

Gûyiyâ bir ipe çıkmış gibidir âteş-bâz

Nûrî (Yılmaz, 2010: 88)

Altıncı bentte Nûrî, ipe-, ipsiz, kâkülüne alâka et-, pertev-i na‘leyn, resen üstünde yürü- gibi yine cambazlıkla ilgili olabilecek kelime kadrosuna yer vermiştir. “İpe-”, “ipsiz”, “resen” gibi kelimeler doğrudan ip cambazlığının cambazla birlikte en önemli unsuru olan ipe ilişkilendirilmektedir. “Kâkülüne alâka et-” deyimini cambazların perçemlerinden asılarak ipte gösteri yapmalarını çağrıştırmaktadır. “Pertev-i na‘leyn” terkihi ile cambazların ip üzerinde gösteri yaparken ayaklarına ateş ve ışık saçan şeyler bağlayarak (Kaplan, 2022: 179) gösteri yaptıklarının işareti olabilir. “Resen üstünde yürü-” ile de cambazların ip üzerinde yürüdükleri söz konusu edilmektedir. Manzumesinin son bendinde de şair diğer bentlerde kullanmadığı “dikili direklerin birbirine çarpı şeklinde tutturulmasını” (Kaplan, 2022: 179) ifade edebilecek “çarpı” tabirine yer vermektedir. Nûrî, manzumesini baştan sona bir gösteri sanatı olan cambazlık jargonu ile kurgulayarak hem dilde hem de sosyal hayatın içindeki bu sanata dair izlenimlerini paylaşmıştır:

İplemezse n’ola ipsizleri ol bî-insâf

İlişip kâkülüne etmiş ‘alâka eşrâf

Olamaz sine-i berrâkına hiç lâf u güzâf

Dedi bu mısra‘ı hakkında Belîğ-i vassâf
Reşk eder pertev-i na‘leyniñe âyîne-i sâf
Yürüdükce resen üstünde o şûh-ı mümtâz

İpucu bulamadım vuslat-ı yâre ne ‘aceb
Çarpıdan çıkmadım ammâ buña ne oldu sebab
Nûriyâ añaşılan gamz-ı ‘adûdandır hep
Vardır ortada çünkü o rakîb-i ‘akreb
Elim al râh-ber ol menzil-i vasla yâ Rab
Dil-i sengîn-i dil-ârâya ver insâf biraz

Nûrî (Yılmaz, 2010: 88-89)

Bir beytinde de Nûrî, yankesicilikle ilgili bir tabir olan “cân bâza bak” deyimine yer vermektedir. Deyim, cambaz gösterilerini izleyen halkın arasına karışan yankesicilerin “cambaza bak, cambaza bak” nidalarıyla dikkatlerini cambaza teksif ettirdikleri insanların üzerinde bulunan kıymetli eşya ve paralarını soyduklarını anlatmaktadır. Yankesicilerin her şeyi (ç)alıp istediklerine erişmesi gibi beyitte de sevgilinin zülfü ve hattı ile oynayan Nûrî’nin fikrinin görmezden gelinerek muradını alması “cambaza bak” deyiminin çağrışım ve ifade imkânlarıyla sağlanmaktadır:

Zülf ü hattıñ ile oynarsa da fıkır-i Nûrî
İlişik eyleme kayd etme begim cân-bâza bak

Nûrî (Yılmaz, 2010: 155)

İzzet, devlet ipinin cambazına Allah’ın yol vermesini (yolunu açık etmesini) dilediği aşağıdaki beytinde cambazların gösteri yaptıkları ipin ortasına kurdukları “ecel beşiği” adı verilen düzenden söz etmektedir:

Tâ ortasındadır ecelin gâhvâresi
Cân-bâz-ı habl-i devlete Allâh yol vere

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 591)

Fahriye içerikli bir beytinde de İzzet, sühan zirvesinin düzgün/doğru yürüyüşlü cambazı olduğunu belirttikten sonra kendisine tahkik menziline terazi ve ip gerekmediğini dile getirmektedir:

Ben o cân-bâz-ı hakikat-rev-i evc-i sühanım

İstemem menzil-i tahkîke terâzû vü resen

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 161)

Başka bir beytinde Memdûh (Fâ'ik), cambazların yaptıkları gösterilerde korkusuzca kılıç üzerinde yürüyerek hüner sergilediklerinden bahsetmektedir:

Dil gamzesinden itmez Memdûh kat'-ı ülfet

Cân-bâzdır yürür ol tîğ üzre bî-muhâbâ

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 283)

Aşağıdaki iki beytinde Memdûh (Fâ'ik), cambazların çemberlerle gösteri yapma ve çeşitli oyunlarla çemberlerin içinden geçme faaliyetlerine gönderme yapmaktadır:

'Aceb cây-ı temâşâdır seher-gâh

Tutar cân-bâz-ı mihre çarh çenber

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 110)

Neyyir-i rahşân mı her gün çarh-ı ahdardan geçer

Yoksa bir cân-bâzdır lu'b ile çenberden geçer

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 318)

Aşağıdaki beytinde ise Memdûh (Fâ'ik), tıpkı ip üzerindeki cambaz hareket ettikçe ipin de hareket edeceği gibi sevgilinin zülfünün tellerine asılı olan âşıkların gönülleri oynadıkça zülûf tellerinin de oynayacağını belirtmektedir:

Ser-i zülfünde dil raksân olur hem zülfi raks eyler

Temâşâ bundadır cân-bâz oynar rismân oynar

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 323)

Refî', Sultan II. Mahmud'un kızı Fatıma Sultan'ın doğumu münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytini, cambazlıkla ilgili çağrışım değerine sahip “resen, üzre çık-, mîzân, menzil, sûr” gibi kelimelerle kurgulayarak çocuğun tevellüdü için yapılan

şenliklerde cambazların da çeşitli gösteriler sergileyip sultanın lütfuna mazhar olduklarına değinmektedir:

Resen üzre çıkıp seyr etdi gûyâ burc-ı mîzânı

Erişdi menzile sûrında ikbâl ile cân-bâzân

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 210)

Nevres, bir Alman güzelinin hokkabazlığından söz ettiği beytinde cambazların perçemlerinden asılarak ipte gösteri yapmalarını söz konusu etmektedir. Ayrıca Alman uyruklu gösteri sanatçılarının Osmanlı topraklarında da hünerlerini sergilediklerine işaret etmektedir:

El-amân ol Alaman dilberiniñ şu‘bedesi

Resen-i perçeme takdı bizi cân-bâz etdi

Nevres (Kaya, 2020: 354)

Bir başka beytinde de Nevres, gösteri yapmak için ip üzerine çıkan cambazların çeşitli oyunlar ve sihirler yahut sihir denebilecek derecede izleyenleri etkileyen hünerler sergilediğine değinmektedir:

Gûyâ ipe çıkdı köhne cân-bâz

Bâzî vü füsûna kıldı âğâz

Nevres (Kaya, 2020: 503)

Meşhûrî, hayalinin ip cambazının feleğin yıldızlardan müteşekkil zinciri üzerinde mucizevari gösteriler sergileyebileceğinden bahsetmektedir. Beyitten, cambazların zincir üzerinde de gösteri yapabildiklerini anlamak mümkündür:

Resen-bâz-ı hayâlim eylesin mu‘ciz-hüner izhâr

Çıkıp zencîr-i necm-i kehkeşân-ı çarh-ı mînâda

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 33)

Cesârî, ip üzerinde oynamak isteyen cambazların hüner meydanına ip germek için direkler diktiğini şöyle ifade etmektedir:

Resende ma‘rifet göstermek ister oynayıp cân-bâz

Anıñçün dikdi meydân-ı hünerde yine kâmil mîl

Hayal terazisinin hüner tartanı olduğunu söylediği beytinde Vâsıf, kelimasının talebelerinin de tel üzerinde gösteri yapabilecek derecede maharetli cambazlar olduğundan söz etmektedir:

Şol hüner-senc-i terâzû-yı hayâlem kim benim

Telde oynar cân-bâz-ı nutkumuñ şâkirdleri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 220)

Vâsıf, hayalin ip cambazının kavgayı kesip elindeki teraziyi bırakarak menzil alabilmesi için başkalarına yol vermesi gerektiğini söylemektedir:

Ey resen-bâz-ı tahayyül gayrı bes gavgâyı kes

Sen terâzûyı bırak da menzil alsın dîgeri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 220)

5.1.7.3. Kâsebâzlık ve Şîşebâzlık

Osmanlı'da eğlence, şenlik, düğün ve bilumum özel günlerde insanları eğlendirmek amacıyla gösteri yapanlar arasında kâsebâz ve şîşebâzlar da yer almaktadır. Kâsebâzlık, parmaklarının yahut çubukların ucunda tabak döndürerek veya kâselerle oynayarak el çabukluğu ile gösteri yapan kişilerin sergilediği çeşitli hünerleri içermektedir. Şîşebâzlık ise şişe ve benzeri nesneleri başlarının üzerine koyarak gösteri yapan kişilerin sergilediği muhtelif faaliyetleri kapsamaktadır. Şîşebâzlar tahtadan kolları olan bir aletin üzerine testi, haçların kollarına da şişeler ve çiçekler dizer, şişelerin üzerine bir tepsi, yine tepsinin üzerine üç büyük şişe koyarak testiyi başlarının üzerine alır ve bu şekilde dans ederlerdi (And, 2020: 179; Arslan, 2008: 264).

İzzet, II. Mahmud övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Kürdistan emirlerini/beylerini sultanın kâsebâzlarına benzettikten sonra bu kâsebâzların dokuz kat göğü tabak gibi çöpe takıp parmak uçlarında oynattıklarını ifade etmektedir. Osmanlı eğlencelerinde gösteri yapan kâsebâzların genellikle yedi tabak çevirdiği bilinmekle birlikte şair burada ya sultanı övmek adına mübalağa yolunu seçmiş ya da kâsebâzlar arasında dokuz tabak çeviren maharetliler de görülmüştür:

Edip fahr u mübâhât oynadır mîrân-ı Kürdistân

Tokuz sahn-ı semâvâtı takıp çûba benân üzre

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 87)

Şîşebâzları söz konusu ettiği başka bir beytinde İzzet, mezkûr sanatçıların gösteri yaparken şişeleri başlarının üzerine koyma teamülünden bahsetmektedir:

Mînâ-yı çarh oynatıyor ‘İzzetâ bizi

Aldık belâyı başımıza hemçü şîşe-bâz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 457)

Vâsıf ise sultan ile devlet ricalinin bulunduğu meclislerde de şîşebâzların gösteriler yatığına işaret etmektedir:

Şîşe-bâz-ı bezm-i devletdir o encüm-haşmete

Meh dedigîñ yâdigârı ‘îdgâhıñ kaşmeri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 218)

5.1.7.4. Şu‘bedebâz/Hokkabâz

Gösterim sanatlarının en eskilerinden biri olan hokkabazlığın, eski çağlarda halkı kendilerinin olağanüstü güçleri bulunduğu inandırmak isteyenlerce başvuru bir yöntem olarak ortaya çıktığı düşünülmektedir. “Hokkabazlık gerek söz ve el çabukluğu gerek birtakım hileli araçların yardımıyla seyircinin duyularını aldatıp olağanüstü sonuçlara varan, kökeni binlerce yıl geriye giden bir seyirlik oyunudur” (And, 2020: 195). Bir yandan gözbağcılığı ve el çabukluğu gerektirmesi diğer yandan Karagöz veya ortaoyunu gibi usta ile yamak arasında izleyenleri güldüren diyaloglara yer verilmesi yönlerinden eski Türk seyirlik oyunlarının da en ilginçlerinden biridir. Osmanlı şenlik ve eğlencelerinin de önemli bir parçası olan hokkabazlık, imparatorluğa İspanya ve Portekiz’den gelen Yahudiler eliyle getirilen bir gösteri sanatıdır. Esası tersine çevrilmiş üç kap ve küçük bir top ile oynanan hokka oyununa dayanmakta olup bu oyunda ya altı boş olduğu gösterilen hokkanın içinden top çıkması ya da izleyenlerin içine top konulduğunu sandığı hokkanın boş çıkması olmak üzere iki ihtimal söz konusudur. Ayrıca hokkabazların, mendil vasıtasıyla ortaya konulan eşyayı kaybetmek ve mendili kaldırınca eşyayı tekrar ortaya çıkarmak, çıplak ten üzerine giydiği entarisinden sepetler dolusu sahanlar çıkarmak, para yok etmek yahut değiştirmek, boş tasta su dökmek, boş torbadan darı akıtmak vb. birçok hüner de sergiledikleri bilinmektedir (And, 2020: 197; Arslan, 2008: 265). Telif edildikleri dönemdeki Osmanlı eğlence hayatının birer aynası konumunda olan sûrnâmelerde hokkabazlarla ilgili önemli bilgilere rastlanmaktadır.

Kâmî, sevgilinin zülfünü gece ile gündüzü birbirine katan bir hokkabaza benzettiği beytinde bu hokkabazın iki kârı olduğundan bahsetmektedir. Şairin, “iki kâr” ile sevgilinin zülfünün iki olması ile gece ve gündüzü birbirine katması yanında beyitte hokkabazlık mevzu edildiği için yukarıda söz edilen hokka oyununun iki olasılığına da işaret ettiği düşünülebilir:

Katmada rûz u şebi birbirine çün âfitâb

İkidür kârı o zülf-i şu‘bede-bâzuñ senüñ

Kâmî (Arslan, 2018: 236)

Meşhûrî, feleği “ne oyunlar oynayacağı kestirilemeyen” bir hokkabaz olarak nitelediği aşağıdaki beytinde hokkabazların birtakım el çabukluğu ve gözbağcılık ile ortaya koydukları gösterileri söz konusu etmektedir:

Görelim bu felek-i şu‘bede-bâz

Ne oyunlar dahi eyler izhâr

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 143)

Leylâ Hanım, hokkabazların gezinti yerlerinde de insanları aldatan gösteriler yaptıklarına imada bulunmaktadır:

Ehl-i zevke ‘âdet etmişdir bu nüzhetgâhda

Aldadır her gün bu çarh-ı hokka-bâz ‘âlem bu yâ

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 231)

Aynî ise hokkabazların, mahiyeti tam olarak anlaşılamayan çeşitli oyuncaklar kullandıklarına ve çabuk hareket ettiklerine vurgu yapmaktadır:

Tab‘-ı şûhum şu‘bedegâh-ı kemâlât-ı hayâl

Sırr-ı bâzîçe yed-i çâlâk-i idrâkimdedir

Aynî (Arslan, 2004: 128)

5.1.7.5. Esir Almaca

Genellikle erkek çocuklar arasında oynanan bu oyun, onar kişilik iki grup arasında oynanmaktadır. Gruplar arasında geniş bir saha yer alır. Birinci gruptan bir çocuğun sahaya çıkmasıyla oyun başlar. İkinci gruptan da bir çocuk sahaya çıkan çocuğa doğru gelir. İlk çocuk kendi grubuna doğru kaçmaya başlayınca ikinci çocuk da onu kovalayarak

yakalamak ister. Bazen yakalanacakmış gibi yapan ilk çocuk bir yandan yakalanmamak için çaba gösterirken öte yandan da diğer çocuğu kendi grubuna yaklaştırmak için gayret sarf eder. İkinci çocuğu kendi grubuna yaklaştırdıktan sonra kendi grubu arasına karışan ilk çocuğun yerine gruptan başka bir çocuk sahaya dâhil olur. Bu sefer de birinci grubu temsilen oyuna giren çocuk ikinci grubun temsilcisini yakalamaya çalışır. Yakalanmamak için çeşitli kurnazlıklarla kendi grubuna doğru çekilen ikinci grubun temsilcisi rakibini de kendi tarafına doğru yaklaştırmak ve esir aldırarak için çaba gösterir. İki grubun da temel amacı esirlerini kurtarmak ve yeni esirler almaktır. Sahaya çıkacak oyuncusu kalmayan grup, oyunu kaybetmiş olur (Bayrı, 1972: 236).

Nûrî, hiç ara vermeden ardı sıra koşabileceğini belirttiği sevdiğine eğer oyun istiyorsa “esir almaca” oyununun gayet makul ve münasip olduğunu dile getirirken söz konusu oyunun koşma eylemi üzerine tesis edildiğine de değinmektedir:

Nûrî kuluñ ardınca koşsun hiç mayna vermeyip

İşte esir almaca ey nev-res ger isterseñ oyun

Nûrî (Yılmaz, 2010: 174-175)

5.1.7.6. Hamam ve Kaplıca Eğlencesi

Tarihi antik çağlara kadar uzanan hamam ve hamam kültürü, Yunan hamamlarından esinlenen Roma İmparatorluğu elinde gelişip kurumlaşmış; Bizans döneminde de Doğu kültürüyle beslenerek bir gelenek hâlini almıştır. Bizans hamamları ise gerek mimari hususiyetleri gerekse sosyal hayattaki fonksiyonları ile Osmanlı hamam kültürüne örnek teşkil etmiştir. Osmanlı’da hamamlar dinî ve ticari yapılarla birlikte şehir hayatının ayrılmaz bir parçası olmuştur. “Başta İstanbul olmak üzere Anadolu şehirlerinin imaret sistemi çerçevesinde şekillenmeleri, hamamların da diğer yapılarla birlikte organik bir ilişki kurmasına” (Işın, 1995: 260) yol açmış; imarete çalışanların sağlık ve temizliği yanında imarete gelir sağlamak amacıyla da hamam inşasına önem ve öncelik verilmiştir. Osmanlı’da bilhassa 15. ve 16. yüzyıllarda şehir hayatında belirgin bir yer edinmeye başlayan hamamlar, toplumsal tabakalaşma ve içe kapanık yaşamların tezahür ettiği sosyal merkezler olarak tebellür etmiştir. Cami, çarşı ve tekke ekseninde yaşanan kısıtlı sosyal yaşam sınırları kahvehane ve hamamlarla biraz daha genişlemiştir. Esnaf, ulema, sanatçı, asker vb. muhtelif sosyal tabakaların bir araya gelerek iletişim kurabildiği hamamlar özellikle kadınlar için ayrı bir ehemmiyete sahiptir (Işın, 1995: 261-262). Hamamlar, “modern bir güzellik salonu ile bir kaplıca merkezinin birleşiminin verebileceği hizmetleri

tek başına sunarak, kadınların diledikleri şekilde arınabilmelerini sağlıyordu. Komşu ve arkadaşların buluşup sosyalleşebildikleri yerler olan hamamlar, toplumsal ilişkileri erkeklerinkinden daha kısıtlı olan kadınlara yakın aile çevresinden olmayan kadınlarla bir araya gelebilme imkânı sunuyordu” (Boyar ve Fleet, 2017: 273). Osmanlı’da kardeşi ve/veya oğlu için gelin arayan kadınlar soluğu hamamda almış, evlenecek kızlar düğünden önce güzelce temizlenmek için hamamın yolunu tutmuş, kırkı çıkan bebeklerin ilk banyoları hamamda yaptırılmıştır. Sohbet, dedikodu ve siyasi hoşnutsuzlukların paylaşıldığı çok fonksiyonlu bir sosyal mekân olan hamamlar, Osmanlı kültürünün de vazgeçilmez unsurlarından biri olmuştur. En canlı dönemini 19. yüzyılda yaşayan hamam kültürü, mevcut semt ve çarşı hamamlarında devam ettirilen bir tür halk eğlencesiyle mahdut kalmıştır (Işın, 1995: 262; Boyar ve Fleet, 2017: 273). Osmanlı toplum hayatında “kadınların kahvehanesi” olarak tavsif edilebilecek olan hamamlar, sazlı sözlü eğlencelerin tertip edildiği, envaiçeşit yiyecek ve içecekler ile çengilerin arzıendam ettiği bir eğlence mekânı fonksiyonunu da haizdir.

Sıcak kaynak sularından faydalanılarak bunun bir mimari tesisle bütünleştirilip hamam hâline getirilmesine de kaplıca denmiştir. Kaplıcaların hamamlardan en önemli farkı ise yalnızca yıkanıp temizlenmek için değil aynı zamanda hastalıkları tedavi edici ve şifa verici hususiyetlerinin de mevcut olmasıdır. Osmanlı kaplıca mimarisinin en karakteristik örnekleri Bursa’da yer almaktadır (Karakaya, 2001: 351-352). Kaplıca tesislerinde de halkın zaman zaman çeşitli eğlenceler yaptığı bilinmektedir.

İffet, eğlenmek için gerekli olan her şeyin hazır olduğunu söylediği güzeli birkaç ahabıyla birlikte kaplıcaya davet etmektedir:

Birkaç ahabâbla ey şûh buyur kaplıcaya

Cümle esbâb-ı tarab hâzır u âmâde bu şeb

İffet (Arslan, 2005: 41)

Vasfî, peri gibi bir güzel ile sabah vakti girdiği hamamda beraber cümbüş yaparak yıkandıklarından söz etmektedir:

Bu sabâh geldi soyundu bir perî-hû şeng ile

Etdim istihmâm anıñla cümbüş ü âheng ile

Vasfî (Köksal, 2016: 201)

Râşid ise kış günlerinde bağ ve bahçe gezmenin abes olduğunu söylediği bir güzele hamamda eğlenme önerisinde bulunmaktadır:

Seniñle gel edelim ‘azm-i sûy-ı germâbe

Şitâda seyr ü temâşâ-yı bâğ u râğ ‘abes

Râşid (Çetin, 2006: 190)

5.1.7.7. Kandil Uçurma

“Mahyaların seyrinden zevk alıp da taklidi hevesine düşen çocuklar ya karşılarındaki evin penceresine yahut bahçedeki ağaçlardan birinin dalına bağladıkları sicimler vasıtasıyla tek kandilli mahya kurarlar, geceleri yaktıkları o kandili çekip salıvermekle masumane eğlenirler ve bu harekete de kandil uçurmak derlerdi” (Tâhirü’l-Mevlevî, 2020b: 285). Ayrıca cami minarelerinden de kandil uçurması yapılmıştır. Minareler arasında kandil uçurma hakkında Mehmed Tevfik, *İstanbul’da Bir Sene* adlı eserinde şu malumatı kaydetmektedir:

“Cevami-i şerîfe minarelerine kurulan uçurtma, hanelerde çocukların kurdukları uçurtmalar gibi kısa olmayıp pek uzun olduğundan bu uçurtma iplerinin bir ucu minare şerefelerine diğer ucu cami avlusunun münasip ve şerefeye mukabil bir mahalline bir adam yüksekliğinde bağlanır. Uçurtmacı teravihten sonra uçurtmaya başladığı gibi seyirciler avluya toplanır. Uçurtmacı bazan kandili ipin avluya merbut olduğu yere kadar salıverir. Seyirciler eğlenceyi uzatmak için kandil kutusunun bir kenarına şeker ve ramazan çöreği gibi şeyler korlar, hediye makamında gönderirler” (1987: 91).

Muhatabının, kuşluk vakti tenhada kandil uçurmasına şaşılmayacağını nitekim en azından zahit gibi uçmaya/cennete minnet etmediğini dile getiren Refî‘, kandil uçurma faaliyetinin تنها yerlerde ve kuşluk vaktinde de yapılabildiğine dikkat çekmektedir:

N’ola kuşlukda o kandil uçurursa tenhâ

Ki o zâhid gibi hîç uçmağa etmez minnet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 102)

5.1.7.8. Karagöz Oyunu

Osmanlı eğlence ve şenliklerinin en önemli geleneksel unsurlarından biri olan Karagöz oyunu, umumiyetle geceleri icra edilmiştir. İslam dünyasında “zıll-ı hayâl, hayâl-i

zıll, hayâlî's-sitâre" (Cevdet Kudret, 1997: 33) gibi adlarla da anılan Karagöz oyunu halk ve bilhassa çocuklar arasında Karagöz olarak bilinirken okumuş kimseler tarafından da "Hayal" adıyla anılmıştır (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2017: 145). Karagöz sanatçılarına da "hayâlî" veya "hayâl-bâz" denmiştir. Gelibolulu Mustafa Âlî Karagöz sanatçılarının, "taklit söylemekte güçlerini gösteren, yani perde arkasında oynayan yalnız kendisi iken, türlü türlü kişileri perdeye çıkarıp söyleten hünerli ustalar" ve "Şeyh Şüşteri hazretleri, tek varlık sırrını görünen dünyanın perdesi arkasında gösterdiği gibi karagözcüler de bu adamların benzerlerini türlü türlü şekillerde gösteren, sanatçı yanları olan taklitçiler" (1978: 100) olduklarını belirtmektedir.

Menşenin Çin, Hindistan, Orta Asya, Mısır gibi coğrafyalar olduğuna dair muhtelif rivayetler bulunuyorsa da bu konuda şu an için kesin bir delil bulunmamaktadır. Modası geçmeyen bir eğlence biçimi olan oyunun Anadolu'da ilk olarak Bursa'da ortaya çıktığı ve pirinin de Şeyh Küşterî olduğu düşüncesi kabul görmüştür. Başlangıçta bir çocuk oyunu olarak ortaya çıktığı düşünülen Karagöz; mahalle şakaları, siyasi eleştiriler ve sosyal hayatın her meselesini kapsayacak şekilde zenginleştirilerek büyüklerin de zevkle izlediği bir gösteri hâlini almıştır. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren büyük bir ilgiye mazhar olan Karagöz oyunu her sınıftan insanın güzel vakit geçirip eğlenmek adına ilk tercihlerinden biri hâline gelmiştir. O kadar ki devrin meşhur şeyhülislamı Ebussuud Efendi'ye imam ve hatiplerin Karagöz izlemesinin günah olup olmadığı sorulduğunda cevaben "ibret nazarı ile seyredip tefekkür ederlerse" günah olmayacağı fetvası verilmiştir. Sarayda da çoğu gecelerde Karagöz gösterimi yapıldığı bilinmektedir (Sakaoğlu ve Akbayer, 1999: 6-9). Kandil veya mum ile aydınlatılan beyaz bir perde arkasından oynatılan, deri ve bilhassa deve derisinden mamul olan tasvirler, bir yatay ve bir dikey olmak üzere iki çubukla hareket ettirilmiştir. Yardımcıları da bulunmakla birlikte ana hatlarıyla bir sanatçının tek başına yaptığı gösteriden ibaret olan Karagöz oyununda sanatçı, "aynı zamanda, el maharetiyle ve değişik sesleri kullanarak kadın ve çocuklardan çeşitli ağızlara kadar bütün kişilerin seslerini veren bir aktör, giriş-çıkışları, oyunun ritim ve temposunu belirleyen bir rejisör, dansları ve kişilerin hareketlerini düzenleyen bir koreograf, Osmanlı tasvir sanatının en önemli görüntüleri olan tasvirleri kesip boyayan bir ressamdır" (And, 2001: 402). Bu oyun zamanla belli kurallar çerçevesinde ve musiki eşliğinde sergilenmeye başlanmış; Osmanlı'da ortaya çıkışından itibaren önemli Karagöz sanatçıları yetişmiştir. Papol Ahmed Efendi, Kıbrıslı Âgah Efendi, Hayâl Küpü Emin Ağa, Sıracalı İsmail, Hımhım Hüsnü Efendi, Kör İzzet Efendi, Yorgancı Abdullah, Kantarcı Hakkı, Şekerci

Derviş, Mızıkacı Rıza, Hamamcı Süleyman, Usturacı Mustafa, Enderunlu Hamid Efendi, Yemenici Andon Efendi, Dikran Efendi, İki Yanlı Kevork Efendi, Topkapılı Takfor, Çilingir Ohannes Efendi (Sakaoğlu ve Akbayar, 1999: 11) müslim ve gayrimüslim Karagöz sanatçılarından bazılarıdır. Sultan III. Selim'in Karagöz sanatçısı Kasımpaşalı Hafız Bey ile II. Mahmud'un sanatçısı, Hayâlî mahlasını kullanan Berber Said Efendi de meşhur hayâlîlerdendir.

İzzet, II. Mahmud'un meşhur Karagöz sanatçısı Hayâlî Berber Said Efendi'nin H 1231/M 1815 yılında ölümü münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasını “sûret, hayret-fezâ, zıll, zâhir, hayâlî, perde kur-” gibi Karagöz oyunu terminolojisi üzerine kurgulamıştır:

Sa'îd Ağa Hayâlî-i hünerver idi cân verdi

Bakınca sûret-i hayret-fezâ-yı bezm-i firdevse

Cihânîñ zıllı zâ'il olduğun fehîm eyleyip zâhir

Değişdi zevk-i dünyâyı safâ-yı bezm-i firdevse

Behiştî seyr edenler söyledi mu'cemle târîhin

Hayâlî perde kurdı tâ verâ-yı bezm-i firdevse (1231)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 329)

Başka bir beytinde ise İzzet, kalp örtüsüne her şeyden yüz çevirip Hakk'a dönme mumuyla ışık verince perdenin arkasından birçok şey zuhur edeceğini dile getirmektedir. Şair, Karagöz yahut gölge oyununda perdenin mumla aydınlatıldığı hadisesine vurgu yapmaktadır:

Estâr-ı kalbe şem'-i 'inâbetle ver ziyâ

Seyr et verâ-yı perdeden eyler neler zuhûr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 400)

Vâsıf, mananın tasavvur yerinin hayalbazı olduğunu söylediği beytinde bayram yerinde kurduğu Karagöz veya hayal oyunu sahnesinde Şeyh Şüsterî'nin kendisine ancak perdedar olacağını iddia etmektedir. Karagöz oyunu ile alakalı “hayâl-bâz, tasavvurgâh, perdedâr, îdgâh, Kemâl-i Şüsterî” gibi aralarında anlamsal yakınlık bulunan kelime

kadrosuyla meydana getirdiği beytinde şair, Karagöz oyununun Anadolu'daki piri sayılan Şeyh Şüsterî'ye, oyunda perdedar olarak anılan bir yardımcı bulunduğuna, oyunun bayram zamanı kutlama yapılan yerlerde de sergilendiğine atıfta bulunmaktadır:

Şol hayâl-bâz-ı tasavvurgâh-ı ma'nîyem ki ben

Perdedâr-ı 'îdgâhımdır Kemâl-i Şüsterî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 220)

Cesârî, Karagöz ile Hacivat oyununun mütemadiyen gece yapılması âdetine gönderme yapmaktadır:

Karagözle Hacivâd gelse erse ol şeb-i hengâm

Küçük oğlanı parmağına takdırsa hayâzil zil

Cesârî (Akkuş, 2010: 840)

5.1.7.9. Kukla

Muhtelif şekillerde ve ebatlarda insan suretinde yapılan, ip veya tellerle hareket ettirilen oyuncaklara ve bu oyuncaklarla oynanan oyunlara kukla adı verilmiştir. Ayrıca soytarıların parmaklarının ucuna takıp kendilerinin de bir perde arkasında saklanarak oynattıkları bebeklere ve yaptıkları gösteriye de kukla denmiştir (Şemseddin Sami, 2010: 1105). Türk toplumunda eski bir eğlence faaliyeti olan kukla Osmanlı'da da bilhassa İstanbul'da özel günlerde tertip edilen eğlence âdetlerinden biridir. Bebek, köcce ve mücessem bebek (Onay, 2013: 267) olarak da adlandırılmıştır.

Vâsıf, müstezat gazel formunda kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde eğlence meclislerinde de kukla gösterisi yapıldığına işaret etmektedir:

Gel meclise ma'hûd şu küçük yağlı kavukla

Mânende-i kukla

Çöp gibi çeride neye lâzım koca çevgen

Hayvân mısın öğren

Vâsıf (Gürel, t.y.: 374)

5.1.7.10. Kumar ve Piyango

Arapça *kumâr* kelimesinden Türkçeye geçen kumar, eğlenmek yahut para ve mal kazanmak için oynanan beceri ve şans esasına dayalı oyun, yarış vb. birtakım faaliyetler

bütünüdür. Kökeni tarih öncesi dönemlere kadar uzanan ve her toplumda farklı şekillerde yaygınlık kazanmış olan kumar, Osmanlı döneminde de bütün yasak ve cezalara rağmen halk arasında oynanmıştır. Piyango ise önceden para yatırarak çekilişe dâhil olanların numara veya ad çekmek suretiyle oynadıkları şansa dayalı bir oyun çeşididir. Osmanlı’da “lotarya” adıyla da anılmıştır. Bilhassa 19. yüzyılda yaygınlaşan kumar, piyango ve at yarışları eğlence hayatının önemli bir parçası hâline gelmişse de devlet tarafından her zaman suç ve sorun kaynağı olarak görülmüştür.

Vâsıf, aşağıdaki beytinde kumar oynayan bir güzelin iç donunu dahi kaybettiği kumar masasında iffetini de koruyamadığından söz etmektedir:

Lu‘b-ı kumar iç tonın atdırdı dilbere

Çıkdı safâ-yı vaslın içinden mesârifî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 693)

Sa‘îd, bin haneyi harap edip bir hane yapan piyango gibi dünya işlerinin de böyle olduğundan bahsettiği hikmetimiz beytinde piyango oyununun oynayan kişilere büyük zararlar verdiğine işaret etmektedir:

Bîñ hâne harâb olmasa bir hâne yapılmaz

Şâyeste cihânın işine dense piyanko

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 93)

Aynî ise gayrimüslim unsurlarla kurguladığı beytinde piyangodan da bahsederek Osmanlı’da bu tarz kumar ve piyango oyunlarının daha çok gayrimüslimlerce oynandığına imada bulunmaktadır:

Zünnâr-ı ser-i zülfine bend olduğu günden

Bir muğ-beçeniñ ‘aşkına cân oldı piyanko

Aynî (Arslan, 2004: 197)

5.1.7.11. Külâh Yuvarlama

Mahiyeti hakkında ulaşabildiğimiz kaynaklarda bilgi bulunmayan “külâh yuvarlama” veya “külâh tekerleme”nin, Hilmî’nin aşağıdaki beytinden hareketle üç ve daha fazla kişi arasında gerçekleştirilen bir tür eğlenme şekli olduğu anlaşılmaktadır. Şair, goncayı güldürmek isteyen sümbül tarafından bülbülün külâhının yerde yuvarlandığını dile

getirirken aynı zamanda bu eğlenme şeklinde bir izleyici/eğlendirilen, bir külah yuvarlayan ve bir de külahı yuvarlanan olmak üzere üç kişi bulunduğuna değinmektedir:

Bir latîfe ederek gonceyi güldürmek için

‘Andelîbiñ külehin gâhî tekerler sünbül

Hilmî (Kesik vd., 2018: 50)

5.1.7.12. Lades (Yâdest, Yâdes)

Adını, Farsça “hatırimda” anlamındaki “yâd est” ifadesinden aldığı düşünülmektedir. İki kişi tarafından bahse tutuşulan bu oyunda tavuğun göğsünde yer alan “V” şeklindeki kemiği bulan kişi, kemiği bir başkasına uzatarak lades tutuşmak istediğini belirtmiş olur. Kemiği karşılıklı tutup kırarak iki kişi tarafından bahse girilen bu oyun yüksek dikkat gerektirmektedir. Taraflar birbirinden “aklımda” demeden bir şey almamalıdır. “Aklımda” demeyen yenilmiş kabul edilir. Osmanlıda özellikle ailecek gidilen komşu ziyaretlerinde gençlerin bir odaya çekilip kendi aralarında yiyip içerken bir yandan da çeşitli oyunlar oynayarak eğlendikleri zamanlarda lades tutuşmak da önemli bir eğlence faaliyeti olmuştur (Abdülaziz Bey, 1995: 161).

Nevres, “aklımda” demeden karşı taraftan bir şey alan ve dolayısıyla yenilen kişinin kazanana ödül olarak bir şey verdiğinden bahsetmektedir:

Dâne-i hâle cenâh açdı Hümâ-yı perçem

Oldı yâdeste bedel cüft ile tâk-ı ebrû

Nevres (Kaya, 2020: 340)

Lades tutuşma esnasında sevdiğinin “Nesine?” demesi üzerine âşğın da yakasını yırtarak “Sinesine” cevabını verdiğinden söz ettiği beytinde İzzet, ladeste kazananın ödüllendirildiğini belirtmektedir:

Tutdı yâdest o meh-rû dedi ‘âşık nesine

Eyledim çâk-i girîbân u dedim sînesine

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 735)

Memdûh (Fâ’ik) ise kemikle lades tutuşulduğuna ve lades tutuşulduktan sonra karşı tarafın elinden “aklımda” demeden bir şey almamak gerektiğine işaret etmektedir:

Ne eylediñ baña bâzîcegâh-ı ‘aşkıñda

Eliñden âh eder üstühânlarım yâdest

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 296)

5.1.7.13. Mecliste Fıkra Anlatma

Osmanlı dönemi eğlence meclislerinin önemli bir hususiyeti de cemiyette mesel, menkıbe, hikâye, fıkra vb. anlatılarak vaktin hoş geçirilmesini temin etmektir. Bu anlatma işini en güzel yapan ve özel davetli olarak meclislere dâhil edilen muteber kişilere büyük hürmet gösterilmiştir.

Vâsıf, tertip ettiği mecliste başkalarına mesel söyletmemesini rica ettiği muhatabına eğer fıkra dinlemekten zevk alıyorsa kendisinin menkıbehan olduğunu ve istediği fıkra, menkıbe vb. hikâyeleri anlatarak onu eğlendirebileceğini belirtmektedir:

Tek sen ağyârı alıp bezme mesel söyletme

Fıkra zevkiñse eger menkabe-hân işte kuluñ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 326)

5.1.7.14. Meddah ve Mukallit

Arapça “övmek” anlamındaki medh kökünden türeyen meddah, kelime olarak “çok öven, metheden, övgücü” anlamlarına gelmektedir. Bir gösteri sanatçısı olarak meddah; sarayda, konakta, halka açık her yerde birbirinden güzel ve ilgi çekici hikâyeleri kişi, ağız, lehçe, hayvan vb. taklitlerle süsleyerek anlatmak suretiyle dinleyenleri eğlendiren halk hikâyecisidir. Türk meddahlığı, Orta Asya hikâye anlatma geleneği çerçevesinde şekillenmiş olup gündelik konuları da gerçekçi bir tavırla ele alarak bizzat toplumun yaşantısından beslenmiş ve gelişmiştir. Selçuklu saraylarında olduğu gibi Osmanlı’da da hikâye anlatıcılarının, imparatorluğun ilk yıllarından itibaren önemli bir yer edindiği bilinmektedir (Nutku, 2003: 293-294). Geçmişi çok eskilere dayanan meddahlık geleneği, okur yazarlık oranı ve kitap basımının yaygın olmadığı dönemlerde halkın hikâye, kıssa, masal ve latife ihtiyacının mahir ve vâkıf anlatıcılar veya okuyucular tarafından karşılandığı seyyar bir kültür müessesesi hüviyetine sahiptir. Osmanlı’da da İstanbul başta olmak üzere imparatorluğun her yanında bu geleneği bir sanat olarak sürdüren meddahlar yetişmiştir (Çoruk, 2015: 299). Musahipzade Celal, Şükrü Efendi adından bir meddahın bir hikâyesinde meddahları, kitaptan okuyarak veya ezbere Hz. Hamza, Battal Gazi gibi kahramanların cesaret ve kahramanlığından bahseden hikâyeler anlatan meddahlar; saz ile destan ve ahenkli, vezinli methiyeler söyleyen ve genellikle Erzurum civarında yetişen

meddahlar; umumiyetle İstanbul'da yetişen ve taklitli hikâye ile menkıbe anlatan meddahlar olmak üzere üçe ayırdığını bildirmektedir (1946: 67).

Kabiliyetli, konuşması düzgün, hâlden anlayan, kibar ve zarif olan meddahlar sarayda istihdam edilmiş; diğerleri ise sanatlarını umumiyetle kahvelerde ve kıraathanelerde sergilemiştir. Meddahların “daha çok klasik hikâyeler, *Şehnâme*’den alınan parçalar, *Binbir Gece Masalları*, *Hamzanâme*, *Battal Gazi Destanları*, *Tûtînâme* ve *Ebu Ali Sina*, *Hançerli Hanım*, *Tayyârzâde* ve *Tıflî* hikâyeleri ile yüzlerce fıkra ve latife” (Çoruk, 2015: 299) olmak üzere hayli zengin bir anlatı repertuvarına sahip olduğu bilinmektedir. Yalnızca güldürü odaklı değil “kıssadan hisse” anlayışına da önem veren meddahların en önemli hususiyetlerinden biri de taklit yapabilmeleridir. Bunun yanında anlattıkları hikâyelerde geçen kahramanları kendi memleketlerinin ağız ve lehçe özellikleriyle konuşturabilme yeteneğine de sahip olan meddahlar, dinleyicilerin ilgilerini çekebilmek adına zaman zaman müstehcenlik, argo ve küfür içeren hikâyeler de anlatmışlardır (Çilli, 2023: 250; Nutku, 2003: 294). Köy odaları ve kahvehanelerden saraylara kadar her ortamda sanatlarını icra etme kabiliyetine sahip olan meddahların bir sopa ve mendil olmak üzere iki temel aksesuarı bulunmaktadır.

Özellikle Ramazan gecelerinde bir meddah ile anlaşarak gelirlerini arttırmaya gayret eden kahvehaneler veya kıraathanelerde meddah, kendisine tahsis edilen peyke yahut sandalyeye oturup seyircileri karşısına aldıktan sonra mendil ve sopası ile hazırlıklarını tamamlar ve “Hak dostum Hak” nidasıyla tek kişilik gösterisine başlardı. Birtakım klişe sözleri tekrarladıktan sonra seçtiği bir hikâyeyi anlatmaya başlayan meddah, yeknesak olmayan hikâye anlatımı esnasında davranışları ve sözleri ile anlattığı hikâyedeki olayları âdeta yaşar, hikâye kahramanlarını tüm özellikleriyle canlandırmaya çalışırdı. Bunları yaparken mendil ve sopasından faydalanan meddah, sopasını ses çıkarmak veya saz, süpürge, tüfek vb. eşya; mendilini de terini silmek yahut örtü, peçe benzeri şeyler için kullanırdı (Çilli, 2023: 250; Çoruk, 2015: 299-300). Osmanlı eğlence hayatının önemli bir parçası olan meddahlık geleneği imparatorluğun sonuna kadar azalarak da olsa varlığını devam ettirmiştir. Anlattıkları hikâyeler ve yaptıkları taklitlerle insanları eğlendiren meddahların meşhur olanları arasında 17. yüzyılda Kurbanî Ali Hamza, Tıflî Ahmed Çelebi, Kör Şengül Çelebi, Surnâ Çelebi, Şebek Çelebi; 18. yüzyılda Şermî Seyyid Mehmed Çelebi, Şekerci Salih Efendi, Zülüflü İbrahim Çelebi; 19. yüzyılda Meddah Salih, Musahip Said Efendi, Piç Emin, Kız Ahmed, Kör Hafız, Ayvazoğlu, Mürekkepçi İzzet, Kurban Oseb, Yağcı İzzet, Borazan Tevfik (Çoruk, 2015: 300) gibi isimleri zikretmek

mümkündür. Kaynaklarda özellikle Kız Ahmed ile Piç Emin'in diğer bütün meddahlardan üstün olduğu kaydedilmektedir (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2017: 164).

Mukallit ise hikâye anlatmayıp sadece dil ve şive taklidi yaparak yahut türkü söyleyerek insanları eğlendirmeye çalışan bir gösteri sanatçısıdır. Zaman içinde mukallitlere de meddah adı verilmiştir (Çilli, 2023: 250).

“*Beyân-ı Sebeb-i Te'lîf-i Dîvân*” başlıklı -kendi sergüzeştini de içeren- mesnevi formundaki manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Cesârî, İstanbul'a geldikten sonra gezdiği yerler arasında kahvehaneleri de kaydetmektedir. Söz konusu kahvehanelerin bir su kenarında yahut deniz kenarında olduğunu belirten şair, kahvehanelerin insanlar için bir dinlenme yeri olduğunu ifade ettikten sonra dostlarının orada eğlence ve zevküsefa yaptıklarını ve yapılan bu eğlenceleri izlemeye yaşlı genç herkesin geldiğini söylemektedir. Eğlence âlemlerini yerinde ve sıcağı sıcağına temaşa eden bu seyircilerin kimisinin meddaha kimisinin de saza meyilli olduğunu dile getiren Cesârî, meddah gösterilerinin umumiyetle kahvehanelerde yapılması hadisesine de işaret etmektedir:

Sıra kahveleri etdim ziyâret

Suya karşı zemîn bulmuş letâfet

O kahve-hâneler ârâm yeridir

Muhabbet ehline ahkâm yeridir

Safâ vü cünbüş eyler anda yârân

Gelir seyr etmege pîr [ü] civânân

İderler kesb-i zevki tâze tâze

Kimi meddâha mâ'il kimi sâza

Cesârî (Akkuş, 2010: 329)

Râşid, gül bahçesinde mukallitlik ve meddahlık eden bülbülün anlattığı güzel fıkrayı dinleyen güllerin gülmekten yere serilirken goncanın ise çatladığını dile

getirmektedir. Beyitten meddahların yaptıkları taklitler dolayısıyla mukallit olarak da anıldığı anlaşılmaktadır:

Serildi handeden gülşende güller çatladı gonce

Ne rengîn fıkra nakl etdi mukallid bûlbûl-i meddâh

Râşid (Çetin, 2006: 193)

Şeref Hanım, meşhur meddah Kız Ahmed'in H 1259/M 1843-1844 yılında vefatı münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumesinde söz konusu meddahın dünyada eşi benzeri bulunmayan bir sanatçı olduğuna ve Peygamberimizin onu kendisine sohbet arkadaşı yapsa buna şaşılmayacağına değinerek sözlerine başlamaktadır. Kız Ahmed'in vefatından 11 yıl evvel de Piç Emin namıyla maruf meddahın irtihal eylediğini belirten Şeref Hanım, Kız Ahmed'i meddahlıkta birinci Piç Emin'i ise ikinci kabul ederek bunlara kimsenin üçüncü olamayacağını ifade etmektedir. Artık dillerde namının destan olarak kalacağını da söyleyen Şeref Hanım, ismi Ahmed olduğu için kendisine mağfiret edileceğini ve günahlar Allah'ın rahmetine set çekemeyeceği için Allah'ın rahmetinden ümit kesilmeyeceğini hatırlatmaktadır. Son beyitte ise lakabının "Kız" olmasından sebep kadınların birbirine koşarak ellerini çarpıp Kız Ahmed'in öldüğünü haber verdikleri söz konusu edilmektedir:

Cihânda bî-misil meddâh idi fevt oldı Kız Ahmed

Nedîm etse Resûl-i Kibriyâ ferdâ degil eb'ad

Buña sâni idi on bir yıl evvel Piç Emîn gitdi

İki merhûma şimdi kimse sâlis olamaz her çend

İderken 'âleme evvel zamânda n'oldığın ifşâ

Anı da etdi âhir dâstân dillerde çarh-ı bed

Eder mağfûr Hak elbet anı hem-nâm-ı Ahmeddir

Mesel zann etme olmaz rahmet-i Bârîye 'isyân sed

Gidip birbirine nisvân hikâyet etdi târîhin

Deyip yâ dost çarpıp ellerini göçdi Kız Ahmed (1259)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 205)

İzzet Molla da Kız Ahmed ve Piç Emin'i söz konusu ettiği aşağıdaki kıtasında bu iki meddahın ustalıkları sayesinde mecliste anlatılan hikâyelerin uzadığına vurgu yaptıktan sonra -muhtemelen bir mecliste- zariflerden birinin bunlar hakkında “Piç Emîni toğurur Kız Ahmed” mısraını söylediğini belirtmektedir. Son mısrada Piç Emin'in Kız Ahmed tarafından yetiştirildiğine işaret edilmektedir:

Bahs-i temyîzi iki meddâhın

Etdi efsâne-i bezmi mümted

Dedi nâgeh zurefâdan birisi

Piç Emîni toğurur kız Ahmed

İzzet (Şahin, 2004: 785)

5.1.7.15. Remmâl Oyunu

Ulaşılabilen kaynaklarda mahiyeti hakkında bilgi bulunamayan bu oyunun, Vâsıf'ın aşağıdaki beytinden hareketle bayram yerlerinde halkı eğlendirmek amacıyla geceleri sergilenen bir tür göz bağıcılığı gösterisi olduğu düşünülebilir:

‘İd-gehde lem‘a-i encüm kıyâs etmeñ gece

Çıkdı remmâl oynına çengî-i çarhın Ülkeri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 213)

5.1.7.16. Satranç

Sanskritçe catur anga (dört unsur) kelimesinden türediği düşünülen satranç sözcüğünün, Farsçaya çet-reng ve oradan Arapçaya şatranc şeklinde geçtiği sanılmaktadır. Yine Farsça şeş-reng (altı renk) ve heşt-reng (sekiz renk), Hintçe sadreng veya Arapça Sadrenc kelimelerinden geldiği de iddia edilmiştir (Altınay, 2009: 178; Arslan, 2000a: 1). Ortaya çıktığı yer hususuyla ilgili olarak kaynaklarda Hindistan, Yunanistan, Çin, İran, Arabistan, Mısır vb. pek çok ülke adı zikredilmekle birlikte satrancın Hindistan menşeli olduğu düşüncesi hâkimdir. Mucidinin kim olduğu bahsi de ihtilaflı olup bu konuda Hakîm Dahîrî Hindî, Leclâc, Hakîm Nâsır Dühr, Sehne bin Dâhir, Hz. İdris, Palamedes gibi

birçok isim yanında adı belli olmayan bir brahman da zikredilmektedir. Satranç, “iki oyuncunun altmış dört kareye ayrılmış bir tahta üzerinde değerleri farklı on altışar taşı birbirlerine karşı kullanarak oynadıkları bir oyundur” (Arslan, 2000a: 1). On altışar taşı olan iki oyuncunun müsabakasını muhtevi olan satranç oyununda her iki tarafta da bir şah (kral), bir vezir, iki fil, iki at, iki kale ve sekiz piyon bulunmaktadır. Belli kurallar çerçevesinde oynanan satrançta amaç karşı tarafın şahını alarak onu mat etmektir. Osmanlı toplumsal hayatında halkın her kesiminden insanın oynayabildiği bu oyun, kelime kadrosu ve ıstılahları ile şairlerin şiirlerine çeşitli benzetme ve tasavvurlar dâhilinde yansımıştır.

İzzet, satranç oyununda dünyanın vezir feda etmesine aldanmamak gerektiğini, yalnız kanaat satrancının oyuncusu olanların pek az yenildiğini ifade ettiği beytinde oyunda strateji gereği vezirin dahi gözden çıkarılabileceğine vurgu yapmaktadır. Ayrıca şair, satrançta acemi oyunculara karşı özellikle veziri çıkarma yahut feda etme (Arslan, 2000a: 24) uygulamasını da söz konusu etmektedir:

Ferz etse fedâ lu‘bına aldanma cihânîñ

Pek az yeñilür lâ‘ib-i şatranc-ı kanâ‘at

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 369)

Başka bir beytinde İzzet, bu oyun yerinde felek düşmanını aldatarak çok piyadeleri vezir edenlerden olduğunu belirttiği beytinde satranç oyununda çeşitli aldatmacalarla piyon taşlarının vezirleri ortadan kaldırabileceğine dikkat çekmektedir:

Hasm-ı çarhı aldayıp ‘İzzet bu lu‘betgâhda

Çok piyâde dilleri ferzâne etmişlerdeniz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 449)

Aynî, söz satrancında İran şahını mat ettiğini söylediği beytinde çok bilgili olduğuna da vurgu yaparken “mât eyle-, şeh, şatrenc, ferzâne (vezir)” gibi satranç terimlerine de yer vermektedir:

Mât eyledim âhir ben ‘Aynî şeh-i Îrânı

Şatrenc-i sühanda sen ferzâneligim fehm et

Aynî (Arslan, 2004: 99)

Satranç terminolojisi ile oluşturduğu başka bir beytinde Aynî; ruh (kale), fil ve at taşlarını alarak binlerce şahı bir kişi (şah çekmek) ile mat eden felek satrancından

bahsetmektedir. Görüldüğü gibi şair tenasüp sanatı çerçevesinde ruh (kale), fil, at, piyâde (piyon), kîş (şah çekmek, şahı tehdit etmek), şatrenc, şeh ve mât tabirlerini bir arada kullanarak söz konusu oyunun çeşitli inceliklerinden söz etmektedir:

Atlusuz koydı piyâde ruh ile filin alıp

Etdi bir kîş ile şatrenc-i felek biñ şehi mât

Aynî (Arslan, 2004: 101)

Şaha, piyade gönülleri aşk meydanında çiğneyeceği için eşek tavırlı rakibin atlanmasına izin vermemesini söylediği beytinde Refî‘, satranç oyununda muhtelif hareket kabiliyetine sahip olan at, piyade ve şah taşlarının birbirlerini etkisiz hâle getirmelerine değinmektedir:

Piyâde dilleri pâmâl eder meydân-ı ‘aşk içre

Koma şâhım har-etvâr-ı rakîbi sen fereslensin

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 370)

Gönül, vefa semtinde ümit atını oynattığından beri hanesine yürüyerek gelen bilgili/akıllı şahtan söz ettiği beytinde Refî‘, satranç oynarken yaptığı at yürütme hamlesine karşı taraftan ferzâne (vezir), şah ve piyade (piyon) hamlelerinin geldiğini de düşündürmektedir:

Dil esb-i ümîd oynadalı semt-i vefâda

Ferzâne o şeh hânemize geldi piyâde

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 377)

Bir şah gurbete gidecek olsa feleğin şahmat oyunuyla köle derekesine ineceğini söylediği beytinde Nevres, satrançta şah taşını yürütmenin tehlikeli olduğuna işaret etmektedir:

Şeh-mât-bâzi-i felek eyler anı gedâ

Bi’l-farz ‘âzim olsa eger şâh gurbete

Nevres (Kaya, 2020: 348)

Diğer bir beytinde Nevres, satrançta kalenin (ruh) bir oyun ile veziri (ferzâne) mat edebileceğini dile getirmektedir:

Olmasın Nevres nice şeydâ-yı hüsnüñ kim ruhuñ

Mât eder ger bir tecellî etse biñ ferzâneyi

Nevres (Kaya, 2020: 362)

Zîver, arzu satrancında “hile, oyun” yapılmayacağını belirttiği beytinde satranç terminolojisinde “hile, oyun, tedbir, açmaz” gibi anlamlara gelen mansûbe tabirine vurgu yapmaktadır:

Yapılmaz Zîverâ bu nat‘-ı h‘âhiş üzre mansûbe

Olur bâzîçe-i terk-i metâlib nerd-i istiğnâ

Zîver (Arslan, 2009: 165)

Muhabbetin satranç hanesine âşığın piyade (yürüyerek), sevgilinin ise at sürerek ferzânelikle (çapraz, eğri büğrü) geldiğini söylediği beytinde ise Zîver; at, piyade ve ferzâne (vezir) taşlarının satranç tahtası üzerindeki çapraz ve eğri hareketlerine gönderme yapmaktadır:

Ferzânelikle hâne-i nat‘-ı muhabbete

‘Âşık piyâde yâr feres-rân olup gelir

Zîver (Arslan, 2009: 214)

Hüner satrancında at sürerek yeni oyunlarını maharetle ortaya koymaktan bahsettiği aşağıdaki beytinde Mâhir, satrançta at taşı ile çeşitli oyunlar sergilenebildiğine işaret etmektedir:

At sürüp fi‘l-cümle şatranc-ı hünerde Mâhirâ

Tarh et üstâdâne hep mansûbehâ-yı nev-zemîn

Mâhir (Batğı, 2017: 127)

Râşid, vezirlik satrancının oyunu sayesinde tedbir atıyla zaman filini çok yakaladığını söz konusu ettiği beytinde veziri çıkardığında karşı taraftan gelen fil hamlesini at taşıyla bertaraf ettiğine değinmektedir:

Buña mansûbe-i şatranc-ı vezâret derler

Esb-i tedbîr ile çok fil-i zamânı tutdı

Râşid (Çetin, 2006: 133)

Başka bir beytinde de Râşid, satrançta fil ile kale (ruh) taşları sayesinde vezirin açmazdan kurtulabileceği hamlesine atıf yapmaktadır:

Fîl ile ruh ferz-i ikbâli alır açmazdan

Pek de satranc-ı menâsıbdâ sürme at

Râşid (Çetin, 2006: 186)

Felek satrancında aciz diyerek üzerine at sürülen piyonun (beydak) yeri geldiğinde şah yerine geçebileceğini ifade ettiği beytinde Râşid, piyonların satranç oyununda en değersiz taş olmasına rağmen rakibin son karesine çıkıp değerli bir taş olma ihtimalini hatırlatmaktadır:

‘Âciz deyip at sürme bu satranc-ı felekdir

Bir beydak iken gâhî olur şâha havâle

Râşid (Çetin, 2006: 272)

Kâmî, açmazdan kurtulabilmek için kalelerden fil gibi (çapraz giden) piyon (beydak) ve vezir çıkarıp şah gibi (her yönde tek hane giden) at sürmeyi teklif ettiği beytinde satrançta bulunan taşların hareket hususiyetlerini bahis konusu etmektedir:

Ruhlarından zülf-i müşgînüñ sabâ açmazdan

Pîlveş beydak çıkar ferzâne sür şâhâne at

Kâmî (Arslan, 2018: 165)

Diğer bir beytinde ise Kâmî, satranç oynayanlar gibi ata ve yaygıya meyilli olmamak gerektiğini, pek çok şahın tehdit ile pişmanlık matına maruz kaldığını söylemektedir. İlk mısrada şair; at, bisât, şatranç gibi kelimelerle satranç oyununa meyletmemeyi tavsiye ederken ikinci mısrada söz konusu oyunda şah çeken birçok kimsenin mat olduğuna da değinmektedir:

Mâ’il-i at u bisât olma sıfât-şatrancî

Nice şâha kîş ile mât-ı nedâmet geldi

Kâmî (Arslan, 2018: 278)

Muhatabına satrançta piyade/beydak, ferz (vezir) ve fil taşlarının gaflete düşüp şahı mat ettirmemesini tembihlediği beytinde Cesârî, oyundaki diğer taşların aynı zamanda şahı korumak için bir strateji çerçevesinde kullanıldığına vurgu yapmaktadır:

Sakın ol şâhı mât etdirme lu‘b-ı şantranc içre

Bulunmasın piyâde ferz ü beydak içre gâfil fil

Cesârî (Akkuş, 2010: 839)

Başka bir beytinde Cesârî, satrançta vezir ile mat gösteren Leclac gibi olan sevgilisinin sonunda gönül şahını kişi getirdiğini söylerken vezir ile şahı tehdit ederek mat edebileceğinden bahsetmektedir. Şair aynı zamanda sevgilisini satrancın mucidi sayılan Leclac’a teşbih etmektedir:

O lu‘b-ı şantrancveş ferz evinden mât gösterdi

Gönül şâhın o Leclâcım getirdi ‘âkıbet kîşe

Cesârî (Akkuş, 2010: 1021)

Zihnî, baştan sona satranç terimleriyle kaleme aldığı aşağıdaki gazelinde ruh (kale), sür-, mat eyle-, ferz (vezir), şâh, eşheb, beydak, kîş, hasm, şeh-süvâr, at, fil, Leclec gibi tabirlere yer vererek satranç oyununun çeşitli inceliklerine işaret etmiştir:

Bir peye sürse ruhı ol mehiñ eyler mehi mât

Hüsnine mihr-i cihân-tâb degildir tehî mât

Himmet et sâye-i lutfuñda peye ferz olsun

Olma dñn himmet ile şâhım amân kûtehî mât

Eşheb-i nâz-ıla meydâna yñri beydak sür

Kîş düşür hasmıña gehî kâ’im gehî mât

Şeh-süvârım etdigi bend ile at tut ferzi

Lu‘b-ı hûbânıñ odur ‘âşıkına eşbehi mât

‘Ucb-ile fil burunı büyüsün koy hasmıñ

Sen hemân itmede ol ey şeh-i hûbân şehi mât

Lec eder Leclece ebnâ-yı zamân bu ba‘zı
Pek gözet kendiñi tâ olmayasın eblehî mât

Aldadıp bir peye-i ‘aşk-ıla eyler Zihnî
Seni satranc-ı cemâlinde o serv-i sehî mât

B. Zihnî (Erbay, 2014: 239-240)

5.1.7.17. Sazende ve Hanende ile Eğlenme

Osmanlı eğlence kültüründe özel bir yere sahip olan sazende ve hanendeler, özel günlerde yapılan kutlama ve şenliklerin başat unsuru olmanın yanında ferdî yahut küçük gruplar arasında tertip edilen sazlı sözlü eğlencelerin de temel taşları ve muharrik gücü mesabesindedir.

İnsanı gam ve tasanın kocaltacağını belirttiği beytinde Râşid, eve hanende ve sazende getirip eğlenerek mevzubahis üzüntü, keder vb. duygulardan kurtulmak gerektiğine dikkat çekmektedir:

Sâzende vü hânende getir hâneye çaldır

Def eyle gamı âdemi efkâr kocaldır

Râşid (Çetin, 2006: 210)

Başka bir beytinde Râşid, mesire yerlerinin gezinti ve seyrinden usanç geldikçe sandala sâzende alıp denizde eğlenmeye çıktıklarını söylerken bir eğlenceden sıkılan insanların hemen alternatif bir eğlence tertip ettiklerini ifade etmektedir:

Geldikçe gınâ seyr ü temâşâ-yı çemenden

Sâzende alıp sandala deryâya çıkardık

Râşid (Çetin, 2006: 229)

5.1.7.18. Sopadan/Çubuktan At Yapma

Çocukların uzunca bir sopayı bacaklarının arasına alarak ata binmiş gibi koşuşturdukları bir oyun türüdür.

İzzet, çocukluktan beri irfan meydanının kamış atını sürdüğünden söz ettiği beytinde çocuklara at yapmak için kamış kullanıldığına işaret etmektedir:

Ney-süvâr-ı sahn-ı ‘îrfânım sabâvetden berü

Çûb-ı hâmem tevsen-i çâpük-‘inânımdır benim

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 148)

Kutlu bir vakitte hükümdar olan padişahın kamyatana ata binen bir çocuk ile meydana çıkıp savaştığını doğru bulmadığını dile getirdiği başka bir beytinde İzzet, sevgilisini padişaha kendisini de kamyatana ata binen çocuğa teşbih ederek çocuğun oynadığı oyun dolayısıyla masumiyetine vurgu yapmaktadır:

‘İzzet yazık o şâha ki eyler mübâreze

Bir tıfl-ı ney-süvâr ile sâhib-kırân iken

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 576)

İffet, insanın büyüdükçe gölgeli ağaç gibi olmasının hüner olduğunu dile getirdiği beytinde yaşlandıkça kamyatana ata binen çocuk gibi olmanın kimseye bir faydası olmayacağını belirtmektedir. Beyitten, kamyatana ata binenlerin henüz akli ermeyen küçük çocuklar olduğuna işaret edilmektedir:

Her nemâ buldukça nahl-i sâye-dâr olmak hüner

Yoksa pîr oldukça tıfl-ı ney-süvâr olmak degil

İffet (Arslan, 2005: 76)

Meşhûrî, na’t türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde şiir arsasının idmanlı atının sürücüsü olarak tasvir ettiği Peygamberimiz ile hünerin tahta atının yarışamayacağını söylemektedir:

Eyleyen kimdir anıñla çûb-bâzî-i hüner

Arsa-i nazmın süvâr-ı esb-i pür-idmânıdır

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 2)

5.1.7.19. Tavla (Nerd)

Tavla adını taşıyan ve her biri altışar haneli, iki bölmeli bir tahta kutu üzerinde otuz pul ve iki zarla iki kişi tarafından oynanan bu oyunda pulların on beşi bir renkte, diğer on beşi de başka bir renktedir. “Her oyuncu pullarını tahtaya, karşı sağ köşeye iki, karşı sol köşeye beş, önde soldan beşinci haneye üç ve sağdan altıncı haneye beş olmak üzere dizer. Zar atılır, oyuna büyük sayı atan başlar. Oyun, atılan her çift zarda gelen sayılara göre ve

karşı sağ köşeden sola ve sol ön köşeden sağa doğru yürütülür. Çift zarlar o sayıdan dört defa oynama hakkı verir” (Arslan, 2000b: 27). Tavlada temel amaç, oyuncunun kendi pullarını ön sağ bölümde toplayarak attığı zarlarla söz konusu pulları alıp rakibi saf dışı etmektir. Bütün pullarını toplayan taraf oyunu kazanmaktadır. Rakibin kazanmasını engellemek için karşı tarafın bir hanede tek bulunan pulları atılan zara göre kırılır. Üst üste iki pulla oluşturulan kapılar kırılmayı önlemektedir. Aynı zamanda rakip için bir baraj hüviyetinde olan kapılardan ancak kırılabilir tek pul bulunan veya boş hanelere konularak geçilebilir. Yan yana altı haneyi üst üste kapatan pulların bu durumuna “şeş-der (altı kapı)” adı verilmekte olup matematiksel olarak aşılamayacağı için önemlidir. Pulu kırılan oyuncu bu pulu oyuna sokabilmek için attığı zarda gelen sayıların uygun boşluklara denk gelmesi gerekmektedir. Karşı taraf hiç pul almadan bütün pullarını toplayan oyuncu rakibini “mars” etmiş olur. Umumiyetle beş oyun olarak oynanan tavlânın; kız tavlâsı, Yahudi tavlâsı, hapis, hepyek (gülbahar/gülbara), Osmanlı, Küşad vb. çeşitleri bulunmaktadır (Arslan, 2000b: 27-28; Abdülaziz Bey, 1995: 381). Tavla tahtasındaki on iki hane ile yılın on iki ayının, otuz pul ile ayın otuz gününün, iki zar ile de kaza ve kaderin temsil edildiği rivayet edilmiştir. Bir başka rivayette ise tavla tahtasının yeryüzünü, dört bölümün dört mevsimi, otuz pulun otuz günü, siyah ve beyaz pulların gece ile gündüzü, on iki hanenin on iki ayı, iki zarın da kaza ve kaderi sembolize ettiği düşünülmüştür. Zihnî faaliyete dayalı oyunlardan biri olan tavla, özellikle 19. yüzyılda Osmanlı toplumunun eğlence dünyasında önemli bir yere sahip olarak büyük bir rağbet görmüş; hanımlar arasında dahi oynanmıştır.

Aşağıdaki beytinde Nevres, atılan zarda “çâr u şeş” (dört ve altı) gelmesiyle kapı alınabileceğine işaret etmektedir:

Sedd-i ‘unsurdur cihât-ı rûhı mesdûd eyleyen

Nerd-i ‘ömrüñ dâğ-ı gamdır hâsılı çâr u şeşi

Nevres (Kaya, 2020: 356)

Zîver, İslam ile imanın şartlarının bilinmesini, din tavlâsının sırlarından penc ü şeşe (beş ve altı) vâkıf olmakla ilişkilendirdiği beytinde söz konusu şartların sayısına tavla ıstılahları ile vurgu yapmaktadır:

İslâm ile bilinmesi î mân şurûtınıñ

Esrâr-ı nat‘-ı dînde mevkûf-ı penc ü şeş

Zîver (Arslan, 2009: 250)

Refî‘, aşk tavlasında bıkkın gönlüne bir türlü istediği zarın gelmediğinden yakındığı beytinde sevgilinin vuslatını düşeşe benzeterek bunun çalışmakla elde edilemeyeceğini, tavlada düşeş atmanın kısmet meselesi olduğunu ayrıca tavlada en yüksek sayı olan düşeşin iyi talih ve şans anlamına geldiğini de ifade etmektedir:

Sa‘y ile mümkün degil vaslı dü-şeşdir n’eyleyim

Gelmedi bâzî-i ‘aşk içre dil-i bîzâra zâr

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 346)

Başka bir beytinde Refî‘, tavladaki kapıların açılmasını sağlamak için bir düşeş atmak gerektiğini söz konusu etmektedir. Beyitte geçen “gülbahar” ise bir tür tavla oyunudur:

Bir dü-şeş ile güşâd etmege sa‘y et gönlüñi

Şeş-der-i gülzâr-ı dehriñ gül-bahârı tîz geçer

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 387)

Sürûrî ve Aynî hakkında kaleme aldığı hezel türündeki kıtasında Refî‘, gülbahar oyunu ile tavlada iki iki ve altı beş atmaktan bahsetmektedir. Ayrıca şair, muhtemelen yenilgiyi kabullenmek anlamına gelen ve bir tavla tabiri olduğu anlaşılan “tavla teslîm” deyimine de yer vermektedir:

Gül-bahâr ile Sürûrî kalbin etmezse güşâd

Bir dübara yap Refî‘â gözine iki gözük

Tavla teslîm olduğundan o şeş ü beş bakdğı

‘Aynî olmuşdur yüzük kim büzügi oldı düzük

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 419)

İzzet, âşığın iki gözünü tavladaki zarlara (Ka‘beteyn) benzeterek başladığı beytinde sevgilinin kavuşma nakdi için âşığın tavla zarı gibi olan iki gözünün düşmüş olduğunu belirttikten sonra ay ile güneşin de âşığın tavlasında kapı alacak/olacak iki pul kadar değeri olmadığını söylemektedir. Şair, “nakd” kelimesiyle tavla oyununun parasına oynandığına

“çeşm” ile de tavlada zar tutmaya mâni olmak için zarların yuvarlak yapıldığına işaret etmektedir:

Ka‘beteyn-i çeşmi nakd-i vasl için üftâdedir

Mihr ü meh iki pul olmaz bâb-ı nerd-i ‘âşika

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 609)

Râşid, makam mevki tavlasında her zaman düşüş gelmeyeceği (bahtı yaver gitmeyeceği) için oyun bitmeden pulları toplamak (keseyi doldurmak) gerektiğinden söz ettiği beytinde pul toplamak, nerd, düşüş gibi tavla terimlerine yer vermiştir:

Pulları toplaya gör bitmeden evvel oyunun

Nerd-i mansıbdâ düşüş böyle ne her bâr gelir

Râşid (Çetin, 2006: 203)

Tavla ıstılahları ile kurguladığı başka bir beytinde Râşid, uzun zaman tavla oyunuyla meşgul olmasına rağmen attığı zarın hep se-yek (üç bir) geldiğinden yakınlıkla bir kere olsun düşüş gelmediğini belirtmektedir. Şair, bahtsızlığına dikkat çekmektedir:

Düşüş gelse n’olur bir kerre hep zârı se-yek geldi

Bu lu‘betgehdâ Râşid çok zamân meşgûl-i nerd oldı

Râşid (Çetin, 2006: 278)

Fatîn, gam şeşderinde (kapısında, tavlasında) zar olduğunun (ağlayıp inlediğinin) ayıplanmamasını umduğu beytinde iştîyak tavlalarının oyuncularının bu şekilde ziynet (şöhret) bulduğunu dile getirirken tavla terminolojisine ait tabirleri kullanmaktadır:

Şeş-der-i gamda benim zâr olduğum ‘ayb etmeñiz

Böyle ârâyış bulur bâzî-i nerd-i iştîyâk

Fatîn (Erdoğan, 2007: 93)

“Tavla teslîm, dübâra, çâr penç, şeş, düşüş” gibi tavla tabirleriyle bezediği beytinde Cesârî, hüner sahibi olarak tavsif ettiği muhatabının, rakibini yenebilmek için hile yaptığını düşünmektedir:

Tavla teslîme dübârâ kullanıp sâhib-hüner

Çâr penc ü şeş dü şeşler başka sûret bağlamış

5.1.7.20. Tavşan kaç, tazı tut

Bir grup çocuğun, daire oluşturduktan sonra aralarından bir tavşan ve bir tazı seçmesiyle başlayan bu oyunda tavşan dairenin içinde yer alırken tazı ise halkanın dışında bırakılır. Birtakım tekerleme benzeri şarkılar söylendikten sonra çocukların hep bir ağızdan “Tavşan kaç, tazı tut” demeye başlamasıyla dairenin içindeki tavşan dışarı çıkarak kaçmaya başlar. Tazı da peşinden koşarak onu yakalamaya çalışır, tavşanın tazıya yakalanmadan daireye dönmesi gerekmektedir. Tavşanın yakalanmadan dönmesi yahut yakalanması ile oyun, yeni tavşan ve tazılar seçilerek devam eder.

Vâsıf, “*Kasîde-i Şitâiyye Der-Sitâyiş*” başlıklı kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde “Tavşan kaç, tazı tut” oyununa gönderme yapmaktadır. İlk beyitte geçen “dâ’ire” kelimesi ile “tavşana kaç tazıya tut de-” deyiimi oyun yönünden birbiriyle ilişkilidir. İkinci beyitte buradaki tavşanın genellikle rakkaslık eden bir tavşan oğlanı olduğuna değinilmektedir. Şair, kışın eğlenmek için çıkılacak bir tavşan avını muhtemelen tahayyülî bir eğlenceye dönüştürmekte; tavşan oğlanlarının dağ tepesinde kaçıştığı ve onları yakalamak isteyenlerin de peşlerinden tazı gibi koştuğu bir oyun manzarası tasvir etmektedir. Ayrıca tavşan adı verilen Rum köçeklerin kış mevsimlerinde tavşan kıyafetleriyle sakilik ve raks ettikleri (Balikhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2017: 178) düşünüldüğünde söz edilen manzara daha anlamlı hâle gelmektedir:

Geh şikâra cıkalım dâ’ire-i kuhsâra

Diyelim tazıya tut tavşana hem kaç ammâ

Beççe-i tavşanı tavşan kanı bâdeyle hemân

Taş yatur sayd edelim kâm alalım subh u mesâ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 231)

5.1.7.21. Tek mi, çift mi?

Umumiyetle fındık, leblebi, fıstık, badem, şeker, kuru üzüm, bilye vb. avuçta saklanabilecek şeylerle oynan bu oyun, daha çok fakir mahalle çocukları ile evden dışarı çıkarılmayıp uzun aralıklarla oyun oynama ve arkadaş edinme fırsatı bulabilen çocukların rağbet gösterdiği bir eğlence faaliyetidir. İki çocuktan biri mezkûr şeylerden avcuna saklayıp ellerini karşısındaki çocuğa uzatarak “Tek mi, çift mi?” diye sorduktan sonra

karşısındaki çocuk da biraz bekleyerek veya atılgan bir tavırla “Tek” yahut “Çift” cevabını verir. Soran çocuk avcundakileri sayarak cevap doğru ise saklama işini cevap veren çocuğa bırakır; değilse oyun aynı düzende tekrarlanmaya devam eder. Avuçta saklanan şeyler yiyecekse bir taraftan da onları yiyen çocuklar kazansa da kaybetse de mutlu olmaktadır (Bayrı, 1972: 217). Çocuğunu avutmak ve eğlendirmek isteyen anne babalar ile çocuklar arasında da oynanabilen bir oyundur.

Aynî, bir gece yatakta “Tek mi, çift mi?” oynadığı küçük kız çocuğundan bahsettiği kıtasında söz konusu çocuğu oyunda birkaç kez alt ettiğinden de bahsetmektedir. Manzumeden anlaşıldığı kadarıyla bu oyun, çocuklar yatmadan önce de bir eğlence faaliyeti olarak gerçekleştirilmektedir:

Câme-h'âba girip benimle bu şeb

Tek mi çift oynadı o duhtercik

Bir iki üç oyunda alt oldu

Bacağı dörd olası dilbercik

Aynî (Arslan, 2004: 518)

Rızâ (Rızâ'î) ise peri gibi güzel olan bir dilberin gönlünü “Tek mi, çift mi?” oyununa verdiğinden bahsettiği beytinde bu oyunun muhatapları arasında gördüğü rağbete işaret etmektedir:

Hokkabâz cânbâzlar kumar-cebândan et su'âl

Şol perîveş lu'ba vermiş göñli çift tekli midir

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 102)

5.1.7.22. Topaç Çevirme

Etrafına ip sarılıp birden bırakılarak yahut kamçı ile vurmak suretiyle döndürülen konik ve ucu sivri bir oyuncak olan topaç, geçmişî Roma dönemine kadar uzanan ve Osmanlı döneminde de bilhassa erkek çocuklar için önemli bir eğlence aktivitesi olan geleneksel bir oyundur.

Refî', Sürûrî hakkında söylediği manzumesinin aşağıdaki beytinde muhatabına cami avlusunda çocukların bulunduğu tarafa gitmemesini tavsiye ettikten sonra aksi hâlde kamçı ile kendisini “dah dah” diyerek topaç gibi döndüreceklerini belirtmektedir. Beyitte,

çocukların topaç çevirme oyununu cami avlusunda da oynayabildikleri ve topacı kamçı ile çevirdikleri dile getirilmektedir. Ayrıca topaç döndürme esnasında “dah dah” gibi sesler çıkardıkları da anlaşılmaktadır:

Gitme sıbyân semtine sen havli-i câmi‘de kim

Döndürürler kamçıyı dah dah ile misl-i topaç

Refi‘ (Alpaydın, 2007: 396)

5.1.8. Devrin Adı Belli Meyhaneleri ile Rakkas ve Tavşanları

5.1.8.1. Meyhaneler

Meyhaneler, Osmanlı eğlence hayatının müskirat etrafında şekillenen mekânlarının başında gelmektedir. Genel manada meyhane, “belli büyüklük ve özellikteki bir dükkânda miço [sâkî], tezgâhtar ve aşçı gibi çalışanlarıyla başta şarap olmak üzere çeşitli türlerdeki içkileri meze ve yiyeceklerin yanı sıra müzik ve raks gibi eğlence araçları eşliğinde müşterilerine sunma” (Erdinçli, 2021: 59) hizmetinin gerçekleştirildiği bir sosyalleşme mekânıdır. Osmanlı, kadim İran ve Bizans’ın içki ve meyhane birikimi ile sürekli etkileşim hâlinde olan Selçuklu’nun bu konudaki müktesebatının mirasçısı konumundadır. Diğer taraftan fethedilen yerlerdeki tüketim alışkanlıklarının da etkisinde kalan devlet, imparatorluk olma yolunda kozmopolitleştikçe içki ve meyhane kültürü de çeşitlenip gelişmeye devam etmiştir. İstanbul’un fethiyle birlikte Antik Yunan ve Roma mirasını devralan Bizans’ın içki ve meyhane kültürü de Osmanlı’ya devrolunmuştur. Meyhaneler, fetihden sonra Osmanlı’nın gayrimüslimlere gösterdiği müsamahakâr yönetim anlayışı sayesinde varlıklarını devam ettirmiştir (Çoruk, 2015: 309). İlk meyhaneler başlangıçta şarabın Hristiyanlar arasındaki dağıtımına ve vergilendirilmesine memur edilmişken 16. yüzyıldan itibaren yavaş yavaş içki ve mezeler eşliğinde oturulup vakit geçirilen, hoşça eğlenilen sosyalleşme mekânları hâline gelmiştir (Erdinçli, 2021: 68-71). Meyhane yanında humhane, şaraphane, şerbethane, işrethane, meykede gibi isimler de verilen bu mekânlar, imparatorluğun son asrına kadar erbabı arasında “usta” denen ve umumiyetle Ermeni veya Rum olan meyhaneciler tarafından işletilmiştir.

Müslümanlar hem şeri hükümler hem de yasaklar gereği meyhaneye gitme yahut meyhanecilik etmekten menedilmiştir. Müslüman mahallelerinde veya Müslümanların yoğun olarak yaşadığı yerlerde meyhane açmak yasaklanmış; Şaban ve Ramazan aylarında da meyhaneler daima kapalı kalmıştır. Sıkı denetim altında tutulan meyhaneler zaman zaman içki yasaklarının uygulama sahası olarak faaliyetlerine uzun veya kısa sürelerle ara

vermiştir. Buna rağmen meyhaneciler ve müdavimler hatta alkolik Müslümanlar ölümü dahi göze alıp bu yasakları delebilmişlerdir. “Şarabın keyif verici ve yasak bir içki oluşunun yarattığı cazibenin yanında, kolayca erişilebilir olması da yasağın etkin bir biçimde uygulanmasını güçleştiriyordu. İstanbul ve çevresi şaraplı üzüm bağlarıyla doluydu ve şehirde, gayrimüslim ve içki içen çok kalabalık bir nüfus, çok sayıda meyhane ve daha da önemlisi yasal ya da gizli yollarla bunun ticaretinden elde edilen muazzam bir gelir söz konusuydu” (Boyar ve Fleet, 2017: 217). Buna mukabil Osmanlı’da meyhaneler birinci derecede fesat ve isyan yuvaları ve gerek siyasi gerekse dinî nizama zarar veren büyük bir tehdit kaynağı olarak algılanmıştır.

Balat, Beyoğlu, Fener, Galata, Kadıköy, Kumkapı, Langa, Samatya, Unkapanı ve Yenikapı başta olmak üzere azınlıkların yoğun olarak yaşadığı semtlerdeki meyhaneler faaliyetlerini ruhsatlı veya ruhsatsız göstermelerine, hizmet kalitelerine ve müdavimlerinin gelir durumlarına göre kendi arasında çeşitli sınıflara ayrılmaktadır. “Daha sonra *selatin* adıyla anılacak olan *gedikli* meyhaneler ruhsatlı, koltuk meyhaneleri ise ruhsatsız çalıştırılırdı. Ayrıca seyyar satıcı suretinde kaçak olarak müşterilerine içki servisi yapan *ayaklı* meyhaneleri de *koltuk* çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Gedikli ile koltuk arasında yer alanlara ise *küplü*” (Çoruk, 2015: 309) adı verilmiştir. Gedikli meyhanelerin müşteri profilini genellikle ikindi ile akşam arasında esnaf kalfaları ve çırakları ile bıyıkları henüz yeni terlemeye başlayan gençler; akşam ile yatsı arasında da yeniçeriler, kalyoncular, esnaf kâhyaları, topçular, saz şairleri, okuryazar kesimi oluşturmaktadır. Koltuk meyhanelerine ise evine içki sokmak istemeyen veya sokamayan kibar takımının rağbet gösterdiği bilinmektedir. Ayaklı meyhaneler ise içkinin seyyar satıcıları olup hamal, kayıkçı, yanaşma, uşak vb. toplumun alt sınıfına mensup maddi durumu iyi olmayan kişilere hizmet vermektedir. Ayaklı meyhaneciler, hemen daima Ermeni olup bellerine sardıkları ve içi rakı yahut şarap dolu koyun bağırsağının musluklu tarafından iç ceplerindeki kadehe doldurarak müşterilerine sunarlar. Kadehi alan müşteri içkisini iki yudumda bitirdikten sonra elinin tersiyle ağzını silerek yani “yumruk mezesi” yiyerek yoluna giderdi (Koçu, 2015: 14-15). Meyhaneler tabela geleneğinin olmadığı o dönemlerde ya sahibinin veya çalışanlardan birinin adıyla ya giriş kapısının üzerindeki hasır örgüler, kayık, kafes, kule, hançer ve zincir gibi alametlerle ya da içindeki bir hususiyete göre isimlendirilmiştir (Koçu, 2015: 19; Çoruk, 2015: 309). Meyhane âlemleriyle ilgili bir hususiyet de Ramazan ayına gösterilen hürmet dolayısıyla içki içenlerin geçici bir süre içmeye tövbe etmeleridir. Geçici olarak içkiyi terk eden bu kişiler *ipçi*, *kandilci* ve *topçu*

olmak üzere üçe ayrılmıştır. İpçi takımı Ramazan ayına on beş gün kala büyük camilere mahya iplerinin kurulduğunu görünce; kandileci kısmı minarelerde kandillerin yandığını müşahade edince; topçu güruhu ise imsak topunu işitince içkiyi terk etmişlerdir. Bayram gelince evvela topçular, bayram namazını kılıp çoluk çocuğuyla bayramlaştıktan sonra soluğu meyhanede almış; kandilciler ise bayramın birinci günü akşam işrete başlamışlardır. İpçi takımı ise üç gün bayrama hürmet edip dördüncü gün meyhaneye müdavemet etmişlerdir (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 2017: 182).

“Çaylak” lakabıyla meşhur Mehmed Tevfik tarafından kaleme alınan *Meyhâne yahut İstanbul Akşamcıları* adlı risalede 19. yüzyılın itibar ve rağbet gören eski ve gedikli meyhaneleri şu şekilde zikredilmektedir: Eminönü Balıkpazarı’nda Kafesli, Hançerli, Yahudi; Zindankapısı’nda Salepçi, Asmaaltı’nda Çavuşbaşı; Ketenciler’de Sabuncu; Mahmudpaşa’da Çorapçı Hanı, Kürkçü Hanı, Valide Hanı; Mercan’da Ali Paşa Hanı; Tavukpazarı’nda Saraç Hanı, Bakla Hanı, Yağlıkçı Hanı, Vezir Hanı; İskenderboğazı’nda Taş Han; Gedikpaşa’da Küçük Müsellim ve Büyük Müsellim; Kumkapı’da Düzoğlu, Yeni Meyhane, Karabıçak, Küçük Samsun; Yenikapı’da Kafesli, Langa’da Tandırlı, Mermerli, İkikapılı; Kolluk karşısında Sarayodaları, Uzunodalar; Samatya’da Büyük Kuleli, Küçük Kuleli, Altın Oluk, Gümüş Halkalı, Kel Sarkis, Zafiri, Ormanos, Kelepçe, Hacı Manol, Süngerli, Servili; Yedikule’de Mağaza; Altımermer’de Sünbüllü; Karagümrük’te Takkeci; Topkapı’da Karagöz, Yeni Meyhane, Hacı Mardiros, Kaledibi, Sarafin; Tekfursaray’ında Karagöz, Ekserci Mişon, Kürkçü, Orak, Çubukçu Nesim; Balat’ta Karanlık, Koço Kalfa, Köroğlu, Bahçeli, Yarım Balat, Karanfil, Ekserci Nesim, Yasef, Balta Yasef; Lonca’da Ayvalı, Yavaşko; Balat haricinde Dülgeroğlu, Tümbet, Hacı Mişon, Çingene Müslim, Gümüş Endaze, Hacı Avram, Bayrakdar; Fener’de Sukiyas, Gümüş Halkalı, Kamburoğlu, Tanaşaki; Kiremit mahallesinde Sakızlı, Kafesli; Cibali’de Haleplioglu, Laşko, Kasavet, Anastas, Yahudi Ayoda; Unkapı’nda Yenidünya, Baklacioğlu ve Keresteciler’de Kandilli (Mehmed Tevfik, 1987: 108-109). Mehmed Tevfik bu meyhaneler dışında Galata, Beyoğlu, Hasköy, Kadıköy, Üsküdar, Kuzguncuk ve Boğaziçi’nin sair yerlerinde “isimlerini tahkik edemediği” pek çok gedikli meyhane bulunduğunu da ifade etmektedir.

Batı ile münasebetlerin bilhassa Tanzimat’tan sonra artması, Kırım Savaşı esnasında müttefik İngiliz ve Fransız ordularının payitahta gelmesi ve bunlara bağlı olarak cereyan eden olaylar neticesinde İstanbul’un eğlence anlayışında Batılı anlamda değişimler yaşanmıştır. Söz konusu değişimin içkili eğlence yerleri noktasında İstanbul halkı, meyhanelere ilaveten bu zamanda gazino, kafe şantan ve birahanelerle tanışmıştır.

İstanbul’da Batılı yaşamın merkezi konumundaki Beyoğlu ve Galata çevresi ise mezkûr yeni mekânların teksif ettiği yerlerdir. Sazlı sözlü eğlencelerin tertip edildiği bu mekânlar, toplumsal yapıyı tehdit ettiği için İstanbul halkının büyük bir kısmının tepkisini çekmiştir. Zengin olup içkili eğlenceye düşkün olanlar Beyoğlu’nda, düşük gelirli olanlar ise daha alt seviyedeki Galata’da bulunan ve baloz adı verilen gazinolarda, birahanelerde eğlenmişlerdir (Çoruk, 2015: 310-311). Tanzimat’a kadar olan dönemde saz eşliğinde tavşan ve köçek oynatmak meyhane âlemlerinin ayrılmaz bir parçası iken bilahare peyderpey bunun yerini incesaz takımları almıştır. Meyhaneler ve meyhane âlemleri klasik edebiyatın da temel mevzularının başında gelmektedir.

Bir gazelinden alınan aşağıdaki beyitlerinde İzzet, dönemin sosyal hayatı içerisinde önemli bir yer teşkil eden içki ve hususen şarap kıtlığı ile bundan doğan pahalılıktan bahsetmektedir:

Yok katre bâde la‘l-i bütânveş ‘ilâc için
Yâkûtı geçdi nedret ile kıymet-i şarâb
...
Hum-hâne-i felekde dahi nîm cür‘a yok
‘Usretli oldu gurre gibi rû‘yet-i şarâb

Dehriñ yübûset eyledi muhtel dimâğını
‘İzzet kurutdı ‘âlemi gör killet-i şarâb

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 357)

Kıta formundaki bir manzumesinde de İzzet, getirilen şarap yasağına binaen piyasada şarap fiyatlarının çok yükseldiğine vurgu yaptıktan sonra şahnenin (şehir zabıtası) şarap satıcısı ile ortak olup bu yasağı delmesini ümit ederek “birinin de artık yasağa yasak getirmesi” temennisinde bulunmaktadır. Bu mısralardan anlaşılacağı üzere söz konusu yasaklar hassaten içki müptelaları veya keyif ehlinin canını hayli sıkmıştır. Ayrıca içki yasağı zamanı, şahnelerin meyhanecilerle gizlice iş birliği yapıp haksız kazanç elde edebildiği dönemler olarak sunulmaktadır:

Gizlice olup bâde-fürûş ile şerîk
Men‘inden eder mi ‘acebâ şahne ferâğ

Çıkdı yine yâkût bahâsına şarâb

‘Âlemde yasağa birisi etse yasağ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 721)

1821-1822’de Galata kadısı olan İzzet, aşağıdaki beyitlerinden ilkinde kadılığı esnasında içki yasağı çıktığı için Galata’nın zevklerinden istifade edemediğine hayıflanmaktadır. İkinci beyitte ise içki fiyatlarındaki pahalılığın Galata ile beraber bir kadıya yetmeyeceğinden söz etmektedir. Beyitte hem içki pahalılığı hem de Galata kadısının almış olduğu rüşvetler tenkit edilmektedir:

Devrân-ı kec-‘atâ Galata mevleviyyetin

‘İzzet düşürdi hayf ki sahbâ yasağına

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 606)

Meyde varken bu galâ olsa da dîger Galata

Yine yetmez sanırım ikisi bir mollâya

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 607)

İzzet, çıkan gürültülerden hareketle subaşının meyhaneyi basmış olabileceğini söylediği beytinde yasak dönemlerinde içki müptelalarının içip eğlenmekten geri durmadıklarını ve zabıtalara yaptığı baskınlarda da mekândaki seslerin yükseldiğini şöyle dile getirmektedir:

Subaşı basdı gibi bezmgâh-ı rindânı

Çoğaldı meykedede hûy-ı hây-ı ‘âlem-i âb

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 363)

Başka bir beytinde de İzzet, meyhanelerde bekçi korkusu olmadan içki içilemediğini belirterek içki yasaklarının sık sık tekrar ettiğini ima etmektedir:

Hayf sad hayf şu meyhâneye geldik gitdik

Görmedik bir meyi kim olmaya bî-havf-i ‘ases

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 470)

Meşhûrî, sanki şahneden izin alınmışçasına şarap kadehinin korkusuzca ellerde gezdirildiğinden söz ettiği beytinde şarap yasaklarının şahnelerden alınan izinlerle esnetilebildiği yahut da şahnelerin yasak varken içki içenlere ağır cezalar uyguladığı gerçeğine temas etmektedir:

Şahneden sanki bu dem ruhsat edip istihsâl

Yine ellerde gezer sâgar-ı mey bî-pervâ

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 52)

Nevres ise yasak döneminde içki meclisine gelen muhtesibin (zabıta) ayağını kırmaktan söz ettiği beytinde bir içki meclisini veya meyhaneyi basan görevliye şiddetle karşılık verilebildiğinden söz etmektedir:

Sun câm-ı bâde diñleme sâkî yasağını

Bezme gelirse muhtesibiñ kır ayağını

Nevres (Kaya, 2020: 365)

Sa'îd, kendisi güzellerle şarabın en âlâsını içen muhtesibin başkalarına gelince içkiyi yasak etmesine sitem etmektedir:

İçer şarâbın en a'lâsını güzeller ile

Bize gelince anı muhtesib yasağ eyler

Sa'îd (Erdoğan, 2004: 68-69)

Aynî, şaraba yasak getiren bir padişahın naz sarhoşu olan kırmızı dudaklı güzelin busesine nail olamayacağını ifade ettiği beytinde yasaklarla padişahlar arasındaki münasebete dikkat çekmektedir:

Ol mest-i nâz bûse-i la'lin verir mi hiç

Bir pâdişeh ki nûş-ı şarâba yasağı var

Aynî (Arslan, 2004: 117)

Leylâ Hanım, elinden şarap içmek istediği sakiye içki yasağının yürürlükten kaldırıldığını ve içki içip eğlenmeye ruhsat verildiğini hatırlatmaktadır:

Fenâ dünyâda sâkî maksadım hep 'ayş u 'işretidir

Amân bir bâde sun 'ayyâşına eyyâm-ı ruhsatdır

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 247)

Cesârî, yasak döneminde içki satanın da içki içenin de kötü cezasına çarptırıldığından bahsederken sakiye, eğlenme arzusu daha baskın olduğu için bu cezadan korkmamak gerektiğini söylemektedir:

Sun câm-ı musaffâ bize gel etme yasağı

Ey sâkî-i gül-çehre sakın korkma kötüden

Cesârî (Akkuş, 2010: 940)

Zihnî, Akka'da gördüğü bir Rum güzelini tavsif ettiği manzumesinde bu dilberin aynı zamanda meyhaneci ırağı olduğuna da değinmektedir. Şaire göre konuşması gayet düzgün, servi gibi uzun boylu, gerdanı nur gibi beyaz, ela gözlü, alını ak, sinesi pürüzsüz, sümbül kokulu, gül yanaklı, şarap gibi kırmızı dudaklı ve tatlı dilli, güler yüzlü bir muğbece olan Raful adındaki bu güzelin vücut ve yüz güzelliği de son derece ilgi çekicidir:

‘Akkâda bir Rûm güzeli vasfını tezkâr edelim

Sun‘-ı Hudâ lem-yezeli halka bedîdâr edelim

Gâyet ile lehçesi ak gerdeni çigninden ırak

Servi gibi kâmete bak pâyına refât edelim

Nûr inip gerdenine gerdeni ak sîne mine

Bakıp elâ gözlerine nergisi inkâr edelim

Cebhesi ak nûr gibi gerdeni kâfûr gibi

Zülfine Mansûr gibi cânları ber-dâr edelim

‘Ârızını gülden alıp mûyını sünbûlden alıp

Nağmeyi bûlbûlden alıp rûz u şebi zâr edelim

...

Al kadehi sâkî ele bâde bulunmazsa n’ola

Zikr-i leb-i Râfûl ile kâseyi ser-şâr edelim

Muğ-beçe-i şîrîn-edâ hüsni eder mihre salâ

‘Aşkî yeter dehre belâ bâğınî settâr edelim

...

Böyle vücûd böyle kemâl böyle tenâsüblî cemâl

Silsile-i ‘aşkını al dehri giriftâr edelim

B. Zihnî (Erbay, 2014: 407-408)

Vâsıf, mecliste içki sunan meyhaneci çırağının bir iki kadehini içtikten sonra şarabın verdiği sarhoşlukla ona adını sorunca Fulya cevabını almıştır. Meyhanelerde içki sunmak ve müşterilerin isteklerini yerine getirmek gibi çeşitli görevleri bulunan muğbeçeler “miço” olarak da anılmıştır:

Suyınca varıp Vâsıf o gül-nahl-i hırâmın

Dün bezmde çekdi bir iki neş’eli câmın

Ol şevkle dedi nedir ol muğbeçe nâmın

Nâz ile süzüp nergis-i çeşmin dedi Fulya

Vâsıf (Gürel, t.y.: 382)

5.1.8.1.1. Âyîneli

İstanbul’un gedikli meyhanelerinden biri olan Âyîneli yahut Aynalı hakkında kaynaklarda teferruatlı bilgi bulunmamaktadır. Kumkapı’da Karabıçak Caddesi’nde ve “Galata Köprüsü geçilip Karaköy’e varılınca, Tophane’ye giden tramvay caddesinde, şimdiki Artin ve Saray Lokantasından sonraki Helvacı Sokağı’nda” (Alus, 2023: 102) Aynalı adında meyhaneler bulunduğu kaydedilmektedir. Helvacı Sokağı’nda Aynalı adıyla bilinen karşılıklı iki meyhane olduğunu belirten Sermet Muhtar Alus, bu mekânların diğer bütün Galata meyhanelerinden temiz ve üstün olduğunu da söylemektedir (2023: 103). Mekânın Aynalı adını, duvarlarının çepeçevre aynalarla donatılmış olmasından aldığı muhtemeldir.

İzzet, Âyîneli adlı meyhaneden bahsettiği aşağıdaki beytinde hem mekânın adına hem de muhtemelen adını almasına sebep olan aynalarına işaret etmektedir:

Hem-çü mir'ât-ı Sikender kadeh-i sâf-sirişt

Olur Âyînelide çehre-nümâ-yı 'işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

5.1.8.1.2. Çizmeci

Bu meyhane hakkında ulaşılabilen kaynaklarda bilgi bulunamamıştır. Reşat Ekrem Koçu, *İstanbul Ansiklopedisi*'nde "Galata'nın büyük ve namlı gedikli meyhanelerinden" (1966: 4044) biri olarak Çizmeli adlı bir meyhaneden bahsetmektedir. Bununla beraber Çizmeci ile Çizmeli meyhanelerinin aynı mekân olup olmadığı tespit edilememiştir.

Çizmeci'den şarabın ayağı kesilince rindin elinin de kadeh tutamadığını söylediği beytinde İzzet, muhtemelen bir içki yasağı münasebetiyle Çizmeci'nin kapatıldığı hadisesine işaret etmektedir:

Tutmaz oldu eli ayağı cenâb-ı rindiñ

Kesilip Çizmeciden hayf ki pâ-y-i 'işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

Çizmeci'den kaçan sevgilisinin güvenilmez olduğunu belirttiği başka bir beytinde de İzzet, onu kaçarken görüp "Dur" deyince ayakkabılarının merdiven başında kaldığını dile getirmektedir:

Sağ ayakkabı degildir Çizmeciden kaçdı yâr

Nerdübân başında kaldı dur deyip pâ-pûşlar

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 429)

Diğer bir beytinde İzzet, Çizmeci meyhanesinin eskimiş/yıllanmış şarabının verdiği zevke değinmektedir:

Kul oğlanı saña keyfiyyetin haber vermez

Efendi Çizmeciniñ eskimiş şırâsına bak

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 507)

5.1.8.1.3. Gümüşhalkalı

Mehmed Tefik tarafından kaleme alınan *Meyhane yahut İstanbul Akşamcıları* adlı risalede hem Samatya'da hem de Fener'de Gümüş Halkalı adlı birer meyhane bulunduğu kaydedilmektedir (1987: 109). İki semtin ortak hususiyeti ise Rum nüfusun yoğunlukta ve

meyhane kültürünün yaygın olmasıdır. Tahir Olgun (Tâhirü'l-Mevlevî), Encümen-i Şuarâ'nın bu meyhanede toplandığını söylemektedir (Onay, 2013: 201).

İzzet, beyaz tenli güzellerin içki içip zevküsefa yaptığı Gümüşhalkalı'nın rintler için de bir işret yeri olduğunu dile getirmektedir:

Sürelî sîm-tenân anda safâ-yı 'işret

Oldı rindâna Gümüşhalkalı cây-ı 'işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

Cesârî ise Gümüşhalkalı'da eğlenebilmek için kesede çokça altın bulunması gerektiğini ifade ettikten sonra burada yapılan sazlı sözlü eğlencelerle insanda gamdan eser kalmayacağını belirtmektedir:

Var Gümüşhalkalıya çokça zeri kîseye koy

'Arak-ı bâdî-i atdan di samur kaşa çıkar

Anda âheng tutulur sâz ile zevkin eyle

Harc u masraf görülür etmek ile aşâ çıkar

Kalmaya gamdan eser anca safâdan gayrı

Saña bir nesne dimezler adın ayyâşa çıkar

Cesârî (Akkuş, 2010: 1438-1439)

5.1.8.1.4. Kapeli

Bu meyhanenin mahiyeti ve nerede bulunduğu konusunda ulaşılabilen kaynaklarda bilgi bulunamamıştır. Ancak isminden hareketle Kapeli'nin bir Rum meyhanesi olabileceğini düşünmek mümkündür.

İzzet, kapalı durumda bulunan ve içki kapılarının açıcısı olan Kapeli'nin açılması ile ehlinin büyük bir sevinç yaşayacağı düşüncesindedir. Şair, muhtemelen bir içki yasağı ile kapatılan bu meyhanenin yeniden açılmasını ümit etmektedir:

Kapeli³⁸ bâri açılısaydı bugünlerde bize

Bir meserret olup ebvâb-güşâ-yı ‘işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

5.1.8.1.5. Kocakarı

Bu meyhanenin mahiyeti ve nerede bulunduğu konusunda ulaşılabilen kaynaklarda bilgi bulunamamıştır.

Şarabın durdukça güzelleşeceğini söylediği beytinde İzzet, eski içki mübtelalarının Kocakarı’ya gittiklerini dile getirmektedir. Beyitten Kocakarı meyhanesinin müşteri profilinin genellikle yaşını başını almış alkolikler ve/veya şarabın iyisinden anlayan ve içebilecek kadar hâli vakti yerinde olan kişilerden oluştuğunu anlamak mümkündür. Ayrıca iyi/yıllanmış şarapların satıldığı bir yer olduğu anlaşılan Kocakarı, ismini de yıllanmış şarap satmasından dolayı almış olabilir:

Duhter-i rez yaşadıkça olur efzûn hüsni

Kocakarıya giderler kudemâ-yı ‘işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

5.1.8.1.6. Mağaza/Mağza

Mehmed Tefrik, Mağaza/Mağza’nın Yedikule meyhanelerinden olduğunu kaydetmektedir (1987: 109).

İzzet, yakut (kırmızı) şarabın madeni olarak tanıttığı Elmas’ın Mağza’sında şarap alışverişinin de mücevherle yapıldığına vurgu yapmaktadır. Şair, sahibi Elmas adlı bir kişi olan söz konusu meyhanede satılan şarapların çok değerli olup yalnızca burada bulunabildiğine, bu şarapları ancak zenginlerin içebileceğine değinmektedir:

Kâni yâkût meyin Mağzasıdır Elmâsıñ

Anda cevherle olur bey’ ü şirâ-yı ‘işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

5.1.8.1.7. Müsellim

Mehmed Tefrik, Gedikpaşa’da adları Büyük Müsellim ve Küçük Müsellim olmak üzere iki gedikli meyhane bulunduğunu kaydetmektedir (1987: 109). Büyük Müsellim ve

³⁸ Bu kelime şairin divanının Ceylan ve Yılmaz (2005) tarafından yapılan neşrinde “Kapalı” şeklinde okunmuş; Şahin’in (2004: 315) çalışmasında ise bir meyhane adı olduğu düşünülerek “Kapeli” biçiminde metne alınmıştır. Bu çalışmada da söz konusu kelimenin “Kapeli” şekli tercih edilmiştir.

Küçük Müsellim, Yunanistan’da birer köy olup söz konusu meyhanelerin bu köylerden çıkma şahıslar tarafından işletildiği ve işlettikleri meyhanelere de memleketlerinin adlarını vermiş olabilecekleri akla gelmektedir. Dolayısıyla bu meyhanelerin, Yunan meyhaneleri olabileceği düşünülebilir.

Muhtesibin (zabıta), devlet tarafından belirlenen satış fiyatlarına (narh) ve ölçüye bakmadığı Müsellim’de içki pahalılığının olmadığını belirten İzzet, bir yandan narh uygulamasını eleştirirken öbür yandan da meyhane sahibi ile muhtesip arasındaki usulsüzlüğü ortaya koymaktadır:

Muhtesib narh u terâzûya bakar mı anda

Görsen e var mı Müsellimde galâ-yı ‘işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

5.1.8.1.8. Sarnıçlı

Hasköy’ün meşhur meyhanelerinden biri olan Sarnıçlı, Osmanlı kayıtlarına göre Hristiyanlara ait bir mekândır (Kul, 2019: 225).

Sarnıçlı’da içki suyunun akmaya başladığını söyleyen İzzet, içki müptelası muhatabına gidip suyun başını tutmasını telkin etmektedir. Beyitte, Sarnıçlı adıyla bilinen meyhanede içki içip eğlenme faaliyetlerinin -belki bir yasaktan sonra- yeniden başladığına işaret edilmektedir:

Varıp ey teşne-i sahbâ suyu başdan sayd et

Cereyân eyledi Sarnıçlıda mâ-yı ‘işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

5.1.8.1.9. Servili

Servili, Samatya’nın eski ve gedikli meyhanelerinden biridir (Mehmed Tevfik, 1987: 109). Adını ya meyhanenin önünde, bahçesinde vb. bir yerinde bulunan servi(ler)den ya da duvarına asılan hasır üzerindeki servi motifinden aldığı düşünülebilir.

İçki müptelalarının mekânı olan Servili’de düzgün boylu meyhaneci çıraklarının raks etmesine şaşılmayacağını ifade ettiği beytinde İzzet, bu meyhanede içki âlemlerinin çeşitli danslar eşliğinde şenlendirildiğine de dikkat çekmektedir:

Kad-i şimşâd ile raks etse n’ola muğ-beçegân

Servili meykededir dâr-ı hevâ-yı ‘işret

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 370)

Düzgün ve uzun boylu bir güzele gönlünü kaptıran Fatîn, artık Servili'yi mekân tutmanın yeri geldiği düşüncesini paylaşmaktadır. Şair, gönlünü çalan güzelin boyu ile meyhanenin ismi arasında anlam ilişkisi kurmaktadır:

Servili meykedeyi cây edinsem yeridir

Bir sehî-kâmete dil oldu yine üftâde

Fatîn (Erdoğan, 2007: 125)

Vâsıf, bir önceki yıl Servili'de gördüğü bir güzel ile tekrar karşılaşınca ona “geçen sene gördüğü güzelin kendisi olup olmadığını” sual etmektedir:

Servilide geçen sene görmüş idim seni

Ey şûh doğru söyle sen ol dil-rübâ mısın

Vâsıf (Gürel, t.y.: 340)

Vâsıf, Servili'de içki içip eğlenen bir güzelin başında kâtibî destâr bulunduğunu dile getirmektedir. Bu güzelin sardığı sarık dolayısıyla mesleğinin kâtiplik olduğunu ve mezkûr meyhanenin müşterileri arasında devlet memurlarının da bulunduğunu zikretmek mümkündür:

Servilide mey nûş edip ol tıfl-ı sitemkâr

Giymiş serine kâtibî bir servili destâr

Servi gibi mevzûn görüp kaddini nâçâr

Sevdim o gül-i al-ı hezâr 'işve-nümâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 494)

5.1.8.2. Rakkaslar ve Tavşanlar

Osmanlı eğlence kültüründe önemli bir yere sahip olan dans veya raks, bilhassa şenlikler ile meyhane âlemlerinin vazgeçilmez unsuru olmuştur. Osmanlı'da dans çeşitlerini -kes(k)in sınırlarla değil- kabaca dinî ve esriklik dansları, erotik üslupta sanat dansları, grotesk danslar, bir beceriyle birleştirilen danslar, savaşım dansları, hayvanları taklit eden danslar ve konusunu mitolojiden alan yabancı kökenli danslar (And, 2020: 223) şeklinde tasnif etmek mümkündür. Toplumun her kesiminden insanın beğenisini kazanan bu dans gösterilerini çengi, köçek, rakkas, tavşan vb. adlarla anılan sanatçılar icra

etmektedir. Çengi başlangıçta tüm dans edenleri tarif eden bir terim olsa da bilahare halk arasında daha ziyade kadınlardan kurulu bir oyuncu grubuna ad olmuştur. Rakkas, köçek ve tavşan ise kadın kılığına girip dans eden erkekler için kullanılmaktadır. Zamanla rakkas ile köçek de aynı manaya gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Rakkaslar ile tavşanların icra ettikleri danslar mezkûr sınıflamada “erotik üslupta sanat dansları” kısmına dâhil olmaktadır. Bu iki dans grubu arasındaki temel fark ise giyim kuşam noktasındadır. Rakkaslar, “kadife üstüne sırma işlemeli gömlek ve canfesten, ipekliden “dört kubbe” adı verilen sırma saçaklı eteklik giyerler, bellerine sırma kemer takar; başları açık, saçları uzun kırma kıvrıkcık, kokulu ve tabîî olarak dağınık şekilde oynarlardı. Parmaklarına taktıkları pirinç zilleri raks sırasında müziğin ritmine uygun bir şekilde şakırdatarak hünelerini gösterirlerdi. Tavşanlar ise siyah çuhadan topuklara kadar şalvar, yine çuhadan oldukça dar ve vücut hatlarını belli edecek biçimde bir giysi giyerler, bellerine renk renk şallar sararlardı (Sakaoğlu ve Akbayar, 1999: 119; Sevengil, 2014: 122-123). Bunların başları açık olmayıp süslü küçük bir başlık taktıkları bilinmektedir. Osmanlı’da başta Rumlar olmak üzere Yahudi, Arap, Ermeni, Türk vb. her milletten rakkas bulunduğu bilinmektedir. Tavşanlar ise umumiyetle Sakız, Midilli gibi Ege adalarından gelen Rum oğlanlarıdır. Bilhassa meyhanelerde bulunan rakkaslar güzel erkek çocuklarından seçilerek özel bir müzik ve dans eğitime tabi tutulmuştur. Bu sayede makamlara ve ezgilere aşinalık elde eden rakkasların, rakkaslığın tüm kaide ve inceliklerini öğrenmesi sağlanmıştır (Sakaoğlu ve Akbayar, 1999: 119). Çengiler tarafından icra edilen dört fasıllı oyunların üçüncüsünde tavşan raksına yer verildiğini kaydeden Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, bu kadın dansçıların yaptıkları gösteri esnasında erkek kılığına girdiklerini belirtmektedir (2017: 188). Rakkas ve tavşanların şöhret ve güzelliğine kapılıp servetini bu yolda sarf eden pek çok eğlence düşkünü perişan bir hâle düşmüştür. Saray şenliklerinden meyhane âlemlerine, düğünlerden özel konaklarda düzenlenen ziyafetlere varıncaya kadar hemen her eğlence ortamının müzikle birlikte aranan unsuru olan dans ve dansçılar, 19. yüzyılda da özellikle II. Mahmud döneminde büyük bir rağbet görmüştür.

“Darçın” adlı bir rakkas için kaleme aldığı şarkısında İzzet, bu rakkasın son derece güzel olduğunu, mecliste yaptığı dans ile gönülden gam ve kederi giderdiğini, Acem raksında çok mahir olduğunu, servi gibi uzun ve düzgün boylu olduğunu ve kendisine Allah vergisi olan rakkaslığını seyredenlerin ona meftun olacağını dile getirmektedir. İlaveten onu bir düğünde seyredip kucağa alabilmenin övünç kaynağı olduğunu söyleyen şair, elinde çalparasıyla yürekleri titrettiğini de belirtmektedir:

Almış ele câm-ı mûli
Ruhsâra dœkmüş kâkûli
Olur görenler bûlbûli
Gâyet güzel Darçın gülî

Süzdükçe mey ol gonca-fem
Meclisde eyler def'-i gam
Mahsûs aña raks-ı 'Acem
Gâyet güzel Darçın gülî

Seyr eyleyen servi boyun
Elbet aña eger boyun
Vergidir aña bu oyun
Gâyet güzel Darçın gülî

Zevk-i vaslı bir düğün
Aldıñsa âgûşa öğün
Seyr eyledim ben dünki gün
Gâyet güzel Darçın gülî

Alıp ele çâr-pâreyi
Çarpar dil-i âvâreyi
Açdı derûna yâreyi
Gâyet güzel Darçın gülî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 501 502)

Başka bir şarkısında da “pek dil-rübâ (gönül çalan) olan Mâhitâb” adındaki rakkası söz konusu eden Vâsıf’a göre çok güzel olan bu rakkasın dudağı şarabı kıskandıracak derecede kırmızıdır. Gerdanı beyaz, sinesi tertemiz ve pürüzsüz, izleyenlerin altın vermeye dahi imtina edeceği bir letafete sahiptir. İkinci bentte Vâsıf, rakkaslara raks esnasında altın verme yahut alnına altın yapıştırma âdetinden de bahsetmektedir. İnce beliyle kendine gönül verenleri meşale misali yakan Mâhitâb, elindeki “çık çık” eden çalparasıyla her gönülde yara açan bir dilberdir. Şair, düğünlerin neşesi olan bu rakkasın Rum olduğunu belirttikten sonra ahalinin çoğunun düğüne değil onu izlemeye geldiğini de ifade etmektedir:

Bir dilber-i pür-âb u tâb

Etdim cihânda intihâb

La‘line reşk eyler şarâb

Pek dil-rübâdır Mâhitâb

Gerden beyâz u sîne sâf

Olmak dilerseñ sîne-sâf

Altın verilmez öyle lâf

Pek dil-rübâdır Mâhitâb

Dil veren ol ince bele

Yansın misâl-i meş‘ale

Mecbûr oldum ben hele

Pek dil-rübâdır Mâhitâb

Çık çık eder çâr-pâresi

Her dilde vardır yâresi

Cân sevdi var mı çâresi

Pek dil-rübâdır Mâhitâb

Olmasa ol Rûm dilberi
Olmaz düğünüñ hiç ferî
Halk aña gelir ekserî
Pek dil-rübâdır Mâhitâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 393)

Başka bir şarkısında da “Mihâl” adlı bir rakkastan bahseden Vâsıf, siyah ve benzersiz güzellikte gözleri olan bu rakkasın, kendisini perişan ettiğini belirtmektedir. Yanağının benini hayal ettiğinde kendinden geçtiğini söyleyen Vâsıf, Mihâl’in dostu olduğuna da değinmektedir. Bazen naz ile şarap içip saçlarına gül takan ve yanakları zerrin kokan Mihâl, yeni yetme bir rakkas olup herkesin yüzüne gülmeyen ağırbaşlı bir yapıya sahiptir:

Bir çeşm-i bî-misl ü siyâh
Etdi beni hâlim tebâh
N’ola edersem âh u vâh
Yakdın beni ey zâlim âh

Hâl-i ruhuñ kılsam hayâl
Olur baña bir başka hâl
Gel yanıma dostum Mihâl
Yakdın beni ey zâlim âh
...
Gâh nâz ile mey çakar
Gîsûlarına gül takar
Gül-ruhlarıñ zerrîn kokar
Yakdın beni ey zâlim âh

Vâsıf o şûh-ı dâl-fesiñ

Seyr et edâ-yı nev-resin

Gülmez yüzine herkesiñ

Yakdın beni ey zâlim âh

Vâsıf (Gürel, t.y.: 487)

“Mümtâz-nâm bir rakkâsa” söylediği şarkısında ise Vâsıf, kavuşma beklentisi içinde olanların varını yoğunu bu rakkasa feda etmesi gerektiğini söyledikten sonra onun benzersiz ve işveli bir köçek olduğunu dile getirmektedir. Şair, dilberleri ele geçirmek için her şeyini satıp harcamış ve pek çok güzel rakkas seyretmesine rağmen ömründe Mümtaz gibi şuh edalı köçek görmemiştir. Güzelliğiyle gören herkesi büyüleyen bu rakkasın gönül çalma konusunda dillere destan olduğu da kaydedilmektedir:

Her kim eylerse seniñ vaslın dilek

Yoluña etsin fedâ hep mâ-melek

N’ola mecbûr olsa gönüm saña pek

Görmedim ben sen gibi yosma köçek

Sayd için satıp savıp her şeylerim

Kanda dilber görür isem peylerim

Bunca demlerdir güzel seyr eylerim

Görmedim ben sen gibi yosma köçek

Hüsnüñe dünyâ olursa müşteri

Bî-bedel bir tâzesin vardır yeri

Çok perî-rû gördüm ammâ ey perî

Görmedim ben sen gibi yosma köçek

...

Dil-rübâlıkda kuzum düşdün dile

Oldı mâ'il tavrıña Vâsıf bile

Gel 'inâd etme benimle nâfile

Görmedim ben sen gibi yosma köçek

Vâsıf (Gürel, t.y.: 423-424)

Fatîn, aşağıdaki şarkısında “Nezeri” ve “Nazaret” adlı iki rakkastan bahsetmektedir. Pek oynak ve işveli olan Nezeri, kendisini görüp izleyen herkesin beğenisini kazanmış, kimseden korkusu olmayan cesaretli bir rakkastır. Tenha yerlerde raks etmeyi tercih eden Nezeri, güzelliği ile halkı kendine meftun eden ve eşi benzeri bulunmayan bir köçek olup Nazaret adlı rakkas dahi dans edip hünerlerini sergilemekte onun gibi maharetli değildir:

‘Âlemiñ var aña hüsn-i nazarı

Pek levendâne edâdır Nezeri

Kimseden zerrece yokdur hazeri

Pek levendâne edâdır Nezeri

Gâhice raksa gelir tenhâda

Hüsnine halkı eder üftâde

Bir dahi yokdur eşi dünyâda

Pek levendâne edâdır Nezeri

...

Tal‘at-ı hüsnine var bir nazar et

Aña mânend olur mı Nazaret

Ne ‘aceb gelse Fatîne hayret

Pek levendâne edâdır Nezeri

Fatîn (Erdoğan, 2007: 233-234)

“Foçateyn Kazâsında Bir Sûr-ı Meserret-Mevfûr-ı Rûmiyyede Raks Eden Duhterân-ı Perî-revişân Hakkında” söylediği müseddes formundaki manzumesinde Nûrî; Yanole, Sofole, Margo, Yorgola ve Hristola adlı Rum rakkaslarını söz konusu etmektedir. İlk bentte Yanole yürüyüşü, Sofole bade süzüşü, Margo raks edişi, Yorgole hora tepiş

dolayısıyla anılmaktadır. Hırístola'dan da meydana çıkıp raks etmesi rica edilmektedir. Nûrî, şiirinin devamında Hırístola'yı raks etmeye ikna etmek için yalvaran bir üslup tercih etmekte ve dans etme sırasının kendisine geldiğini, biraz raks edip terleyerek yüzünün gül suyu gibi olan terine bulanmasını, sarhoşların laf atmalarını ve çıkardıkları gürültüyü dikkate almamasını telkin etmektedir. Üçüncü bentte şair, yine Hırístola'ya hitaben allı güllü fistanını açıp raksa çıkmasını, raks ederken titreyen memelerinin görenleri titretmesini, ter saçan yüzünü görenlerin ağzını sulandırmasını, sarhoşlarının gönlünü alıp meydana çıkararak dans etmesini söylemektedir. Dördüncü bentte Nûrî, saçlarını yana döküp tek ayak üzerinde dönüp dolaşarak dans etmesini temenni ettiği Hırístola'ya bir yandan da şarap içip sarhoş olmasını tavsiye etmektedir. Son bentte de şair, beyaz sinisini görme arzusunda olduğu Hırístola'nın raksını izleyenlerde gam kalmayacağını belirterek son kez muhatabını meydana dans etmeye çağırılmaktadır:

Yandı cânım nâz ile reftârîña ey Yanole
Sofılık kalır mı bâde süzer iken Sofole
Bakılır mı raks ederken Mârgo sağ u sola
Oynayıp hora tepip yoruldu artık Yorgola
Ey Hırístola Hirostosı severseñ gel berü
Sen de çık meydâna mânend-i piyâle vü sebû

Kâr ber-nevbet degil mi sen de kalkış oyuna
Reşk edip serv-i sehî başını salsın boyına
Derle biraz kim boyansın 'ârızîñ gül suyına
Bakma mestânîñ bugün lâfına hây u hûyına
Ey Hırístola Hirostosı severseñ gel berü
Sen de çık meydâna mânend-i piyâle vü sebû

Raksa çık açıp o güllü allı fistanıñı
Ditresin şevk ile ditrerken gören pistânıñı
Ağzı sulansın gören ruhsâr-ı hây-efşânıñı

Gönlünü al eyleme me'yûs gel mestânîni
Ey Hıristola Hirostosı severseñ gel berü
Sen de çık meydâna mânend-i piyâle vü sebû

Bir ayağ üzre dönüp dolaş döküp gîsûlarıñ
Bâde de süz kim süzülsün nergis-i câdûlarıñ
Bağrın oysun reşk-i zülfüñ sünbül ü şeb-bûlarıñ
Dilleri dönsün hayâl-i hançer-i ebrûlarıñ
Ey Hıristola Hirostosı severseñ gel berü
Sen de çık meydâna mânend-i piyâle vü sebû

Nûrî-i gam-h'âra göstermek o sîmîn-sîneyi
Haste-i bî-tâba tutmak gibidir âyîneyi
N'ola açsañ gerd-i derd-i sîne-i bî-kîneyi
Kim unutmaz raks edince sen gam-ı dîrîneyi
Ey Hıristola Hirostosı severseñ gel berü
Sen de çık meydâna mânend-i piyâle vü sebû

Nûrî (Yılmaz, 2010: 83-85)

Manisa'da tertip edilen bir eğlence gecesinde Yıldız ve Bülbül adında iki rakkasın raks ettiği esnada söylediği kıtasında Nûrî, Bülbül adlı rakkasın Yıldız'a laf attığını işittiğini söyledikten sonra muhatabına akşamdan sabaha kadar sürecektir eğlence "Yıldız bize, Bülbül size" diyerek bu rakkaslardan Yıldız'ın daha maharetli olduğuna işaret etmektedir:

Hâlin düşünüp nâleler eylerdim o şûhuñ
Söz atdı işitdim bu gece Yıldıza Bülbül

Eğlence olursa n'ola şeb-tâ-be-sehergâh

Ey gonca-dehânım bize Yıldız size Bülbül

Nûrî (Yılmaz, 2010: 202)

Fatîn, raksını feleğin çengisinin bile kıskandığı Yıldız adlı rakkasenin (kadın rakkas) H 1273/M 1856-1857 yılında vefat etmesi münasebetiyle yazdığı ve sahhakaların hüznle okuyacağı tarih kıtasında Yıldız'ın ansızın toprak altına girdiğini ifade etmektedir:

Reşk ederdi raksına her demde Nâhîd-i felek

Etdi bir rakkâse-i devrân dünyâdan zühûl

Hüzn ile sahhâkalar târîh-i menkûtn okur

Zîr-i hâke kıldı Yıldız kolbaşı nâ-geh nüzûl (1273)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 222)

“*Menekşe ismiyle müsemma*” bir tavşan oğlanı için kaleme aldığı şarkısında da Vâsıf, çok nazik bir güle benzettiği Menekşe'yi sevdiğini söyledikten başka beyaz sinenin ayna gibi parladığını, her yerinin bembeyaz olduğunu da ifade etmektedir. Dudağının kadehinde bulunan tesirli şarap ile herkesi sarhoş eden bu tavşan dilberinin kolay kolay kimseye ram olmayacağını dile getiren Vâsıf, yüzünün rengini henüz açılmamış bir güle teşbih ederken yanağındaki beni de misk-i Rûmî çiçeğine benzeterek bahsi geçen tavşan oğlanının Rum olduğuna işaret etmektedir:

Sevdi gönlüm bir gül-i nâzikteri

Parlar âyîne gibi sîmîn-beri

Kâfirîñ kâfûra beñzer her yeri

Bir Menekşe nâmlı tavşan dilberi

Kıldı ‘aşkıyla cihânı serserî

Câm-ı la‘linde mey-i seyyâle var

‘Âlemi ser-mest eder bir neş’e var

Böyle tavşan kimseye olmaz şikâr

Bir Menekşe nâmlı tavşan dilberi

Kıldı ‘aşkıyla cihânı serserî

Gonca-i zîbâ mı reng-i rû mıdır

Hâli müşg ammâ ki müşg-i Rûmîdir

Hâsılı kim cümleñiñ ma‘lûmıdır

Bir Menekşe nâmlı tavşan dilberi

Kıldı ‘aşkıyla cihânı serserî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 526)

Bir başka şarkısının aşağıdaki bendinde ise Vâsıf, muhatabına “Sarhoş olup açtığın beyaz tenini görenler seni ada tavşanı zanneder” derken tavşan oğlanlarının umumiyetle beyaz bedenli ve Ege adalarından gelme olduklarına değinmektedir:

Mest olup açdıkça o sîmîn-teni

Sanır ada tavşanı gören seni

Sardı gâyet sevdâm âgâh et beni

Sünbül-i zülfüñ mi bu şeb-bû mudur

Vâsıf (Gürel, t.y.: 416)

Kendi hâlinde başıboş gezerken rastladığı ceylan gözlü bir tavşan dilberine hem gönlünü hem de aklını kaptıran Hâtif, bu güzelin peri veya huri olduğu konusunda kararsızdır:

Bilmezem hûrî midir yahod perî

‘Aklım aldı âh o tavşân dilberi

Kendi hâlimde gezerken serserî

Bir gözi âhûya dil oldu şikâr

Hâtif (Önal, 2010: 230)

Başka bir manzumesinde de Hâtif, sinisinin telli (oynak, hoppa) tavşan yatağı olduğunu söyledikten sonra sevdiğinin de avlanamayan bir tavşan dilberi olduğuna işaret etmektedir:

Telli tavşanlar yatâğı sine-i ‘üryânımız

Sayda gelmez bir perîdir hâsılı cânânımız
Hasretiyle kan dökerken dîde-i giryânımız
Dest-i fikrimde kalır mı sevdiğim sabr u karâr

Hâtif (Önal, 2010: 216)

Râşid ise içki meclislerinde tavşan oğlanlarının çalpara ile raks etmelerinden söz etmektedir:

Meclis-i bâdede dün zâhid-i şeytân-sıfatı
Çâr-pâre ile tavşan gibi oynatdı sebû

Râşid (Çetin, 2006: 269-270)

5.1.9. Bir Eğlence Mekânı Olarak Kahvehane

Osmanlı'da ilk kahvehanelerin 1551-1555 yılları arasında açılmasıyla başlayan süreç âdeta bir çığ gibi büyüyerek kahvehane kültürünün imparatorluğun bilhassa payitahtın her tarafını sarmasıyla dikkat çekici bir hâl almıştır. “Buralarda toplanan muhtelif zümrelerden ve değişik kültür seviyelerinden insanların zamanla siyasi otorite ve temsilcileri tarafından asayişsizlik sebebi olarak görülmesi, yukarıda sözü edilen yasaklara kahvehanelerin de kapatılmalarının eklenmesi sonucunu doğurmuştur” (Açıkgöz, 1999: XII). Kararlaştırılan yasakların tam anlamıyla uygulanamayacağının anlaşılması neticesinde kapatma yerine kontrol altında tutma mekanizması devreye sokulmuştur. 16. yüzyılın sonlarına gelindiğinde sosyal hayatın en işlek müesseselerinden biri hâline gelen kahvehaneler, zengininden fakirine, yaşlısından gencine, memurundan paşasına kadar devletin her sınıfından ve kademesinden insanın uğrak yeri ve hoş vakit geçirme mekânı hâline gelmiş; hayatın renksizliği ve tekdüzeliğinden sıyrılmak isteyenlerin vazgeçilmez mahfilleri olmuştur (Ayvazoğlu, 2019: 32). Devlet erkânı da 17. yüzyılda artık her fırsatta kahve içmekte, toplantılarda ve merasimlerde kahve sunulması âdet kabul edilmektedir (Kuzucu, 2015: 44-45). Kahvehane aynı zamanda edebî sohbetlerin, tavla ve satranç gibi oyunların, meddah gösterilerinin, şair atışmalarının ve daha birçok kültürel faaliyetlerin gerçekleştirildiği mekânlar olma fonksiyonuna da sahiptir. Din adamları ve imamlar cephesinden ilk başta “cemaatin kahvehanede oturmaktan camiye gitmemesi” sebebiyle fesat yuvası olarak görülüp şiddetle karşı çıkılan kahvehaneler daha sonra din adamlarının da gidip dinî sohbetler yapabildiği bir mekâna evrilmiştir. Kahvehanelerde namaz vaktini bekleyen cemaate dinî müziklerin ve ilahilerin dinletildiği, halkın dinî coşkunluğunu

arttıran Battal Gazi Destanı, Hamzaname, Muhammediye vb. İslamî zaferleri konu alan destan ve hikâyelerin okunduğu yahut anlatıldığı da kaynaklarda mezkûrdur (Georgeon, 2022: 43). Siyasi meselelerin tartışıldığı, devlet aleyhtarlarının bir araya geldiği, bazı sapkın uygulamaların zuhur ettiği ifsat yuvaları olan kahvehanelerin var olduğu da bilinmektedir. Bu tür mekânlar devlet tarafından sürekli gözetim altında tutulmuş veya denetlenmiştir. Kahvehaneler, ortaya çıkışından imparatorluğun yıkılışına kadar her sınıf ve milletten insanın girip çıkabildiği kendine has kültürü ve işleyişi olan kozmopolit müesseseler olarak varlığını devam ettirmiştir.

“*Beyân-ı Sebeb-i Te’lîf-i Dîvân*” başlıklı -kendi sergüzeştini de içeren- mesnevi formundaki manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Cesârî, İstanbul’a geldikten sonra gezdiği yerler arasında kahvehaneleri de kaydetmektedir. Söz konusu kahvehanelerin bir su yahut deniz kenarında olduğunu belirten şair, bu mekânların insanlar için bir dinlenme yeri olduğunu ifade ettikten sonra dostlarının orada eğlence ve zevküsefa yaptıklarını, yapılan bu eğlenceleri izlemeye, yaşlı genç herkesin geldiğini söylemektedir. Eğlence âlemlerini yerinde ve sığağı sığağına temaşa eden bu seyircilerin kimisinin meddaha kimisinin de saza meyilli olduğunu dile getiren Cesârî, meddah gösterilerinin umumiyetle kahvehanelerde yapılması hadisesine de işaret etmektedir.

Çalıp çağırmağı etdim ferâgat

Sitanbul şehrine kıldım seyâhat

Sefîneye Tekirdağında bindim

Selâmetle Yeñikapuya indim

Sıra kahveleri etdim ziyâret

Suya karşı zemîn bulmuş letâfet

O kahve-hâneler ârâm yeridir

Muhabbet ehline ahkâm yeridir

Safâ vü cünbüş eyler anda yârân

Gelir seyr etmege pîr ü civânân

Ederler kesb-i zevki tâze tâze

Kimi meddâha mâ'il kimi sâza

Cesârî (Akkuş, 2010: 329)

Kahvehanelere gelenler arasında bulunan Bektaşîlerin gazeller okuduğunu ve güzellerin de onları seyrettiklerini belirten Cesârî; def, ney, tambur ile yapılan musiki icrasının ruha gıda olduğunu, bestehanların usul kullandıklarını, nüktedanların makam icra ettiklerini, şairlerin şiir okuduklarını, meydan şarilerinin az bulunduğunu, makamat ehli olan sazandeleri beğendiğini, iki üç meydan şairi bulup onlarla hasbihâl ettikten sonra laubali gazeller söylediklerini ve tarikat ehlinin de kahvehanelere geldiğini ifade etmektedir:

Gelir Bektaşîler okur gazeller

İder seyr ü temâşâ hep güzeller

Def ü ney ol kemân tanbûr sadâsı

Olur âvâz ile rûhuñ gıdâsı

Usûli kullanır hoş beste-h'ânlar

Makâm icrâ iderler nükte-dânlar

Kimisi şâ'ir olmuş söyler eş'âr

İder kavvâflığını halka izhâr

Bulunur şâ'ir-i meydân velî az

Dürûğ-âmîz-i güftâr gûşa sığmaz

Makâmât ehline vardır pesendim

O sâz-kârları a‘lâ pek begendim

İki üç şâ‘ir-i meydânı buldum

Kelâm-ı mûcid olan cânı buldum

Ben anlar ile etdim hasb-i hâlî

Gazeller söyledik çok lâ‘übâlî

Tarîkat erleri bir bir gelirdi

Ma‘ârif ehlini anlar bilirdi

Cesârî (Akkuş, 2010: 330)

Kalem şairlerinin de kahvehanelere gelip kendisini ziyaret ettiklerini dile getiren Cesârî, pek çoğuyla arkadaş olduğu bu şairlerin onu övgüyle taltif ettiklerini, bazen muamma veya lügaz astıklarını zikretmektedir. Burada beraber vakit geçirdiği bir arkadaş olduğunu da söyleyen şair; onunla çevgan oynadıklarını, şiire meydan açtıklarını söyledikten sonra kendi akıl ve hünerlerine denk bir akran bulamadıklarını, kâmil bir meydan şairi olmadığını da sözlerine ilave etmektedir:

Kalem şâ‘irleri çokdur be-gâyet

Bizi eylerdi anlar gâh ziyâret

Niçesi olmuş idi âşinâmız

Kılurlar idi hep medh ü senâmız

Mu‘ammâ vü lugaz gâhî asardık

Kim eyler iddi‘â anı basardık

Odur şâ‘ir nazîre söyler a‘lâ

Odur mâhir bile elkâb-ı imlâ

Var idi anda yahşı arkadaşım

Ben atardım o tutar idi taşım

Anıñla oynar idik tûb u çevgân

Anıñ ile açardık nazma meydân

İrişmezdi ‘akıllar fendimize

Aradık denk akrân kendimize

Yoğ idi şâ‘ir-i meydân-ı kâmil

Mu‘âdil olamaz câhil ne kâbil

Cesârî (Akkuş, 2010: 331)

5.2. ŞENLİK UNSURLARI

5.2.1. Doğum Şenlikleri (Sûr-ı Vilâdet-i Hümâyûn)

Padişahların çocukları için yapılan ve doğumdan önce başlayıp doğumdan sonra bir süre daha devam edebilen bu şaşaalı şenlikler “hem Osmanlı hanedanına yeni bir üyenin katıldığını haber vermekte hem de imparatorluğun gücünü ve ihtişamını yansıtmaktadır” (Öztekin, 2006: 383). Umumiyetle viladet-i hümâyûn adı verilen bu doğum hadisesinde gerçekleştirilen şenliklerin süresi ve sergilenen etkinliklerin zenginliği doğan çocuğun ilk veya kaçıncı çocuk olduğuna, kız yahut erkek oluşuna hatta ikiz olmasına bağlı olarak değişkenlik göstermektedir (And, 2020: 44). Söz konusu şenlikler için erkek çocuklar hanedanın devamını sağlaması bakımından ayrı bir önem arz etmiş; eğlenceler de o nispette gösterişli olmuştur. Kız çocukları için de gayet mutantan şenlikler tertip edildiği bilinmektedir. Ayrıca kız erkek fark etmeksizin ilk çocuklar için yapılan şenliklerin de gayet gösterişli olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Viladet-i hümâyûn şenliği tertip etme geleneğinin 16. yüzyılda başladığı düşünülmektedir. Sultan II. Bayezid’in kızı Aynışah Sultan’ın bir erkek çocuk dünyaya getirmesi ile bütün şehrin süslenmesi emredilerek

yapılan şenlik, İstanbul'daki ilk doğum şenliği olarak kabul edilmektedir. Diğer Osmanlı saray şenlikleri gibi viladet-i hümayunlarda da başta saray olmak üzere, rical konakları ve payitahtın muhtelif yerleri rengârenk kandiller, fanuslar, meşaleler ve fenerlerle süslenerek bazı yerler de kıymetli kumaşlarla tezyin edilmiştir. İstanbul'un büyük meydanlarında çengiler, köçekler, karagözcüler, orta oyuncular, hanende ve sazandeler, cambazlar, ateşbazlar, şişebazlar ve daha pek çok hüner sahibi maharetlerini sergileyerek izleyicilerin güzel vakit geçirmelerini temin etmiştir (Önal, 2015: 432, 435). Viladet-i hümayun şenliklerinde tatbik edilen önemli geleneklerden biri beşik alaylarıdır. Bu alayların esası, valide sultan ile sadrazamın, çocuk doğduğunda süslü beşik, yorgan ve sırmalı örtüden oluşan hediyelerini ayrı alaylarla saraya göndermelerine dayanmaktadır. Doğumdan hemen sonra Eski Saray'dan yola çıkan valide sultanın beşik alayı Divanyolu'ndan Topkapı Sarayı'na ulaşmaktadır. “Doğumdan altı gün sonra tertiplenen ve valide sultanınkinden daha kalabalık olan sadrazamın beşik alayı ise mehteran eşliğinde Paşakapısı'ndan çıkıp Divanyolu'ndan saraya gelirdi. İstanbul halkı, meydan ve yollara dökülür, alkışlar ve dualarla alayın geçişini izlerdi” (Önal, 2015: 432, 436). Halkın yaşantısında önemli bir yere sahip olan bu eğlenceler edebî metinlerde de sûrnâme ve vilâdetnâmelerde ayrıntılı şekilde işlenmiş, bu metinler Osmanlı kültür tarihi açısından son derece önemli bir belge hüviyeti kazanmıştır. Ayrıca divanlarında da bu tarz şenliklerden bahseden şiirlere yer verilmiştir.

“*Vilâdet-i Hümayûn Şenligi Gecesi Hakkında*” kaleme aldığı manzumesinde Nevres, sarayda bir doğum hadisesi gerçekleştiğinden bahsetmekle birlikte hangi padişahın hangi çocuğu olduğu konusunda bilgi vermemektedir. Çocuğu olan padişah döneminde bütün halkın mutluluk ve sevinçle kardeş olduğuna değinen şair, doğum vesilesiyle sarayda her yer süslenerek bir eğlence meclisi düzenlendiğini ve mezkûr padişah sayesinde hoş vakit geçirildiğini söylemektedir:

Bu şeb ki bir şeb-i ferhunde-fâl ü hürremdir

Şeb-i vilâdet-i şâhenşeh-i mu‘azzamdır

...

O pâdişeh ki bu şeb sâye-i emânında

‘Umûm halk sürûr u ferahla tev’emdir

‘Alel-husûs bu meclis ki vaz’-ı matbû’ı

Safâ vü neş’ede Rûhü’l-kudüsle hem-demdir

Sa‘âdetiyle müheyyâ olup behişt gibi

Donandı her yeri gûyâ ki meclis-i Cemdir

Sürüldü nâmına destûr-ı nâdiriñ demler

Ne dem bu dem ki sürûr u tarab dem-â-demdir

Nevres (Kaya, 2020: 133)

5.2.1.1. Âyişe Sultan

H 1224/M 1810 yılında dünyaya gelen Âyişe Sultan, II. Mahmud’un İkinci Aşubcan Kadınefendi’den olan kızıdır (Uluçay, 2011: 189).

“*Vilâdet-i ‘Âyişe Sultân*” başlıklı tarih kıtasında Aynî, Sultan II. Mahmud’un bir kız çocuğu olduğunu müjdeledikten sonra bu çocuğun elmaslarla süslü beşiğe konduğunu belirtmektedir. Şair, çocuğun doğumu vesilesiyle yapılan donanma gecesindeki eğlence esnasında kaleme aldığı manzumesinde Âyişe Sultan’ın doğumunun insanlara ferahlık verdiğini ifade etmektedir:

Müjde kim mâder-i eyyâm o şehiñ sulbinden

Kodı bir duhteri gehvâre-i pür-elmâsa

...

Dedi târihi donanma gecesinde ‘Aynî

Mevlid-i ‘Âyişe Sultân ferahdır nâsa (1224)

Aynî (Arslan, 2004: 434)

5.2.1.2. Cemîle Sultan

H 1259/M 1843 yılında ve Eski Beylerbeyi Sarayı’nda doğan Cemîle Sultan, Sultan Abdülmecid’in üçüncü kadını Düzdil Kadınefendi’den olan kızıdır (Uluçay, 2011: 221).

Zîver, Recep ayında yıldızı uğurlu bir güzel kız çocuğu olarak dünyaya gelen Cemîle Sultan’ın ardından nur gibi iki şehzade daha doğduğunu, dolayısıyla yapılan

şenliğin Şaban ve Ramazan aylarında da devam etmesi gerektiğini düşünmektedir. Şaire göre dünyaya gelen Cemîle Sultan âleme şeref vermiştir:

‘Âleme mâh-ı recebde o şehiñ sulbinden

Oldı bir duhter-i sa‘d-ahter-i zîbâ tâbân

Nûrâsâ iki şeh-zâde te‘âkub ederek

Makdemi sûrı ile fer bula şa‘bân ramazân

...

Tab‘a bir şevk gelip söyledi Zîver târîh

‘Âleme geldi şeref verdi Cemîle Sultân (1259)

Zîver (Arslan, 2009: 470)

5.2.1.3. Fâtıma Sultan

Sultan II. Mahmud’un ilk çocuğu olan Fâtıma Sultan, H 1223/M 1809 yılında Nevfidan Başkadınefendi’den olan kızıdır (Uluçay, 2011: 188).

İzzet, “*Târîh-i Vilâdet-i Fâtıma Sultân*” başlıklı tarih kıtasında Sultan Mahmud’un “sulb-i pâkinden” Zilhicce ayında güneş gibi doğan bu çocuk sevinç ve mutluluk bahşedip dünyaya saadet şöleni vermiştir. İkinci beyitte şair, “sûr” kelimesi ile çocuğun doğumu üzerine çeşitli kutlamalar yapıldığına işaret etmektedir. İzzet, Fâtıma Sultan’ın gelişi ile âleme süs verdiğini söyleyerek tarih düşürmektedir. Ayrıca şair, bu şiirini çocuğun beşiğine süs olarak kaleme aldığını da kaydetmektedir:

Hidîv-i ced-be-ced Mahmûd Hânıñ sulb-i pâkinden

Zuhûr-ı nesl ile Hakk etdi ihsân behceti kevne

...

Tulû‘ etdi meh-i Zilhiccede mihr-i münîrâsâ

Meserretle ferah-bahş oldu sûr-ı devleti kevne

...

Dedim gehvâre-zîb-i şân olunca ‘İzzetâ târîh

Kudûm-ı Fâtıma Sultân verdi zîneti kevne (1223)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 263-264)

Başka bir kıtasında da İzzet, Sultan II. Mahmud'un kızının yıldız gibi parlayarak doğduğunu söyledikten sonra mutluluk düğünüyle bütün dünyaya sevinç dolduğunu belirtmektedir. Tarih beytinde de şair, Allah'ın Fâtıma Sultan ile âleme ihsanda bulunduğu düşüncesini dile getirmektedir. İlaveten İzzet, bu kıtasını çocuğun beşik bağılacağına işlenmek üzere kaleme aldığını da zikretmektedir:

Duhter-i Mahmûd Hân ahter gibi etdi tulû‘

Sûr-ı şâdiyle meserret oldı sârî ‘âleme

‘İzzetâ zîb-i kımât oldukda târîhin dedim

Fâtıma Sultân ile lutf etdi Bârî ‘âleme (1223)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 277)

5.2.1.4. Fâtıma Sultan

H 1256/M 1840 yılında ve Beşiktaş Sarayı'nda dünyaya gelen Fâtıma Sultan, Abdülmecid'in Gülcemal Hanım'dan olan kızıdır (Uluçay, 2011: 218).

Fâtıma Sultân'ın tevellüdü münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, bir kız çocuğu dünyaya gelen padişahın tertip ettirdiği kutlamalarla âlemi mücevher hazinesine çevirdiğini söyledikten sonra bu doğum hadisesine iki mücevher tarih yazdığını ve bir Ramazan gecesinde doğan Fâtıma Sultan'ın âlemi nurlandırdığını dile getirmektedir:

Kân-ı sulbinden anıñ verdi Hudâ bir duhter

Eyledi sûr ile gencîne-i cevher kevni

...

İki târîh-i mücevher dedi Zîver kulı da

Edicek nazm-ı tevârîh sühanver kevni

Çün kamer Fâtıma Sultân ramazânıñ gecesı (1256)

Toğıcak mecd ile eyledi münevver kevni (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 438)

5.2.1.5. Hatice Sultan

Hadice Sultan, Sultan II. Mahmud'un H 1241/M 1825 yılında yedinci kadın Pîrûzifelek'ten doğan kızıdır (Uluçay, 2011: 197).

“*Târîh-i Vilâdet-i Hadîce Sultân*” başlıklı kıtasında İzzet, neslinin yıldızlar gibi çok olması için dua ettiği padişahın, “devran beşiğinin süsü” olarak tavsif ettiği bir kızı olduğundan bahsettikten sonra bu çocuğun divan gününde doğduğunu da kaydetmektedir. Sultanın, çocuğunu divan bittikten sonra Beşiktaş Sarayı'na gelip gördüğünü, terip edilen şenliklerden yükselen seslerle feleğin çengisinin raks etmeye başladığını, bu şenliklerde havaya mütemadiyen silahlarla ateş edildiğini de dile getiren İzzet, tarih düşürdüğü mısra da Hadice Sultan'ın Muharrem ayında doğduğunu belirtmektedir:

Nesli encüm gibi efzûn ola Hân Mahmûduñ

Oldı bir duhteri ârâyiş-i mehd-i devrân

Şevket-i vâlid-i zî-şânını seyr etmek için

Geldi ol mihr-i cihân ‘âleme rûz-ı dîvân

...

Mehd-i elmâsda buldı o dür-i şehvârı

‘Avdet etdikde Beşiktâşa şehen-şâh-ı cihân

...

Dûd-ı bârût olup sürme-i çeşm-i hurşîd

Sît-i sûr eyledi Nâhîd-i sipihri raksân

...

Çâker-i kemteri ‘İzzet dedi bu târîhi

Mehde zeyn oldı Muharremde Hadîce Sultân (1241)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 256)

5.2.1.6. Mevhibe Sultan

Mevhibe Sultan, Abdülmecid'in ilk kızı olup H 1256/M 1840 yılında ve Çırağan Sarayı'nda doğmuş olup annesi üçüncü kadınefendidir (Uluçay, 2011: 217).

Zîver, sayesinde insanların rahat yüzü gördüğü Sultan Abdülmecid tarafından kızı Mevhibe Sultan'ın tevellüdü münasebetiyle tertip ettirilen doğum şenliğinde bol bol ihsan dağıttığına dikkat çekmektedir. Toplar atılarak padişahın bir çocuğu olduğu ilan edildikten sonra her tarafın süslendiğini söylemektedir. Şaire göre Mevhibe Sultan'ın doğumu Hakk'ın her tarafı tezyin ettiğinin göstergesidir:

Dehre ebu'l-feyz-i kerem 'Abdülmeçîd Hândır bu dem

Bak sâyesinde dem-be-dem görmekte 'âlem râhatı

Ol dâver-i 'âlî-neseb Sultân-ı Mahmûdü'l-haseb

Sûr-ı vilâdet ile hep îsâr kıldı ni'meti

Toplar atıldı müjdeler i'lân olundu ser-be-ser

'Âlem olup pür-zîb ü fer arttı cihânın şöhreti

...

Zîver bu târîhim dile verdi meserretler hele

Hak Mevhibe Sultân ile âfâka verdi zîneti (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 438-439)

Diğer tarihinde de Zîver, sultanın dünyaya gelen çocuğu için düzenlettiği şenlikle mutlu olmasını temenni ettikten sonra Mevhibe Sultan'ın Abdülmecid için bir ihsan olduğunu dile getirmektedir:

Sûr-ı vilâdetle nice şâh-ı cihân bulsun sürûr

Deryâ-yı sulb-i pâkine çok gevher oldu mevhibe

Zîver kulu târîhini mânend-i gevher söyledi

Sultân-ı âfâka belî bu duhter oldu Mevhibe (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 439)

Mevhibe Sultan'ın doğumunu ve bu vesileyle yapılan şenliği konu ettiği tarih kıtasında Fatîn, Sultan Abdülmecid tarafından “donanma-yı hümayun” yapılması için emir verildiğini, bu minvalde İstanbul'un kandillerle donatıldığını kaydetmektedir:

Bu günlerde o şâhen-şeh-i dehrîñ sulb-i pâkinden

Sa'âdetle cihâna geldi bir sultân-ı 'âlî-şân

...

Kemâl-i iftîhârından o şâhen-şâh-ı gerdûn-câh

Donanma-yı hümayûn olması çün eyledi fermân

Bu tezyîn-i kanâdîl ile gördükçe Sitanbûl'ı

Nola reşk-âver olsa çarhda her encüm-i tâbân

Fatîn (Erdoğan, 2007: 146)

5.2.1.7. Münîre Sultan

Topkapı Sarayı'nda Sultan Abdülmecid'in altıncı kadın efendisi Verdicenân Hanım'dan H 1260/M 1844 yılında doğmuştur (Uluçay, 2011: 225).

Zîver; Allah'ın, evlat nimetiyle sevindirdiği Abdülmecid Han'ın arka arkaya doğan çocukları şerefine düzenlediği şenliklerde bütün insanlara ihsanlar dağıtıldığını zikretmektedir. Daha sonra yıldızı uğurlu bir çocuk olan Münîre Sultan'ın doğumundan ve kış mevsimine gelmesine rağmen yapılan şenlikle zamanın bahara döndüğünden söz eden şair, Zilkade ayının sonunda gerçekleşen tevellüt için yazdığı üç tarihin de çocuğun beşiğine süs olmasını temenni etmektedir:

Feyyâz-ı Lem-yelid Hak 'Abdülmeçîd Hânı

Evlâd ni'metiyle etmiş cihânda şâdân

...

Olmuş o şâh-ı 'asrîñ deryâ-yı sulb-i pâki

Sûr-ı pey-â-pey ile dünyâya cevher-efşân

...

Bir duht-ı sa'd-ahter kıldı cihânı rûşen

Nâmı inip semâdan oldu Münîre Sultân

Yümn-i kudûmı ile şehzâdegânı tebşîr

Sûrıyla mevsim-i dey oldu bahâr-ı ezmân

...

Gehvâresine Zîver üç dâne cevher olsun

Dü-mısra‘-ı tevârîh etdikçe nazmım i‘lân

Zi‘l-ka‘de gâyetinde verdi cihâna Hak fer (1260)

Çün Zühre yümnî ile toğdı Münîre Sultân (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 485-486)

5.2.1.8. Na‘îme Sultan

Sultan Abdülmecid’in, Tirimüjgân Kadın’dan H 1256/M 1840 yılında Çırağan Sarayı’nda doğan kızıdır.

Cihan sultanlarının övüncü Abdülmecid Han’ın, Allah’ın lütfuyla verdiği kızı ile cihanın şad olduğunu ifade eden Leylâ Hanım, mezkûr çocuğun doğumu üzerine top atışlarıyla süslenen bir donanma tertip edildiğini kaydettikten sonra dünyaya gelen Na‘îme Sultan’ın doğumunun uğurlu olmasını temenni etmektedir:

Mâ-bihi‘l-fahr-ı selâtîn-i cihân

Hân Mecîd dâver-i deryâ-ihsân

...

Yine lutf etdi Hudâ bir duhter

Makdemi kıldı cihânı şâdân

...

Top atıldıkça tonanmasında

Ola a‘dâsına mesken nîrân

...

Dedi kem-ter kulı Leylâ târîh

İki mısra'la etdikde beyân

Yümn ile revnak-ı gehvâre olup

Geldi ekvâna Na'îme Sultân (1256)

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 206-207)

5.2.1.9. Refî'a Sultan

Sultan Abdülmecid'in ikballerinden Gülcemal Hanım'dan H 1257/M 1842 yılında ve Beşiktaş Sarayı'nda dünyaya gelmiştir (Uluçay, 2011: 220).

Sultan Abdülmecid'in Zilhicce ayında kuşluk vakti doğan kızı Refî'a Sultan'ın tevellüdünü konu ettiği tarih kıtasında Zîver, çocuğun doğumu şerefine yapılan şenliklerin bütün cihan halkını mesrur ettiğini söyledikten sonra şenliklerin aynı ayın sonunda yapıldığından ve bu şöenlerde akika kurbanı kesildiğinden söz etmektedir:

Vakt-i duhâda toplar atıldığında dedim

Mihr-i vilâdet oldu dünyâya müjde rahşân

Bir duht-ı hayr-makdem dünyâya geldi ol dem

Sûr-ı kudûmı kıldı ehl-i cihânı şâdân

Zi'l-hicce âhîrinde sûr-ı vilâdet oldu

Ol şeh 'akîka için kılsın 'adûyî kurbân

...

Târîhim ile Zîver cevher-fürûş-ı şevkim

Mânend-i mihr toğdı müjde Refî'a Sultân (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 451)

"*Refî'a Sultân Vilâdetine*" yazdığı tarih manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Râşid, Refî'a Sultan'ın doğumunu ilan etmek için toplar atıldığını ve düzenlenen

şenliklerle ağzına kadar dolu şarap kadehi gibi her yerin coşkunluk ve sevinç olduğunu ifade etmektedir:

Zîver-i mehd-i şühûd olduğu sâ‘atde hemân
Oldı toplar bile şevkinden o dem na‘re-zenân

Şöyle tavsîf ideyim hemçü ayağ-ı mey-i nâb
Oldı leb-rîz-i tarab yümn-i kudûmiyle cihân

Râşid (Çetin, 2006: 140)

5.2.1.10. Sabîha Sultan

Sultan Abdülmecid’in ikinci ikbali Mahitab Hanım’dan, H 1264/M 1848 yılında Çırağan Sarayı’nda doğmuştur (Uluçay, 2011: 226).

Zîver, mücevher gibi parlaklığı ile dünyaya süs veren Sabîha Sultan’ın doğumu münasebetiyle yapılan şenliklerin bütün halkı sevindirdiğini ve her yeri doldurduğunu söylemektedir:

Bir duhter-i güher-fer dünyâya verdi zînet
Ol şehriyârîñ olmuş sulb-i latîfi gencûr

Sûr-ı kudûmı ile dehre Sabîha Sultân

Bahş eyledikde zînet halk oldı cümle mesrûr

...

Kıl tehniyet mücevher târîhiñ ile Zîver

Toğdı Sabîha Sultân âfâk oldı pür-sûr (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 548)

5.2.1.11. Şehzade Abdülhamîd

Sultan II. Mahmud’un oğlu Şehzade Abdülhamîd, H 1242/M 1826-1827 yılında doğmuştur.

İzzet, Recep ayında dünyaya gelen şehzadenin doğumuyla herkesin bayram ettiğini söyleyerek başladığı tarih kıtasında bu tevellüt vesilesiyle sultanın şenlik yaptırdığını ve kendisini de tarih düşürmek üzere görevlendirdiğini belirtmektedir:

Mahmûd Hân-ı zü'l-haseb şâd oldu esnâ-yı Receb

Şeh-zâde-i 'âlî-neseb geldikde 'âlem etdi 'îd

...

Şâh-ı cihân sûr eyledi târîhe me'mûr eyledi

İklîmi pür-nûr eyledi şeh-zâdemiz 'Abdülhamîd (1242)

İzzet (Şahin, 2004: 745)

5.2.1.12. Şehzade Abdülhamîd

Sultan Abdülmecid'in H 1258/M 1842 yılında Tirimüjgân Kadınefendi'den doğan oğludur. Aynı zamanda Osmanlı'nın otuz dördüncü padişahıdır.

"*Târîh-i Vilâdet-i Şehzâde 'Abdülhamîd*" başlıklı tarih kıtasında Zîver; Allah'ın, Sultan Abdülmecid'in nesliyle dünyayı istifadelendirdiğini söyledikten sonra Şaban ayında dünyaya gelen ay yüzlü şehzadenin tevellüdü için yapılan şenliklerle dünyanın sevince gark olduğunu bildirmektedir. Haber kendisine müjdelenince yazdığı tarih mısraında Zîver, Şehzade Abdülhamîd'in uğurla doğduğu düşüncesini paylaşmaktadır:

Şâhen-şeh-i İslâmiyân 'Abdülmecîd Hânın Hudâ

Nesl-i hümayûnı ile dünyâyı etmiş müstefîd

...

Ol âfitâb-ı şevkete bir mâh-rû şeh-zâde Hak

Şa'bânda ihsân eyleyip nûr-ı sürûr oldu bedîd

...

Şehzâdeler sûrıyla Hak dünyâyı verdikçe sürûr

Tâ mahşer olsun ol şehiñ zâtıyla 'âlem kâm-dîd

...

Tebşîr edince müjde-res Zîver dedi târîh-i tām

Kıldı tevellüd yümn ile şeh-zâdemiz 'Abdülhamîd (1258)

5.2.1.13. Şehzade Âbid

Sultan Abdülmecid'in oğlu Şehzâde Mehmed Âbid, H 1264/M 1847-1848 yılında doğmuştur.

Tevellüdüyle yeryüzüne sevinç kapısı açılan Şehzade Mehmed Âbid, bahar vaktinde doğmuş ve doğumu münasebetiyle şenlik yapılmıştır:

Şâh-ı cihân-bânîñ şehzâdesi toğunca

Rûy-ı cihâna el-hak bâb-ı sürûr açıldı

Dü-mısra' içre Zîver târîh-i cevherîni

Yazdıkdâ ehl-i tab'a râh-ı hutûr açıldı

Toğdı bahâr zamânı Sultân Mehemmed 'Âbid

Devrâna mevlidiyle reyhân-ı sûr açıldı (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 546)

5.2.1.14. Şehzade Bâyezîd

Sultan II. Mahmud'un oğlu Şehzâde Bâyezîd, H 1227/M 1812-1813 yılında doğmuştur.

“*Târîh-i Vilâdet-i Şehzâde Sultân Bâyezîd ibni Hân Mahmûd-ı 'Adlî*” başlıklı tarih manzumesinde Allah'ın Sultan Mahmud'a bir şehzade vererek yeni yeni şenliklerle onu sevindirdiğini söyleyen Refî', yapılan şenlikte kendisinin de isteğine kavuşacağı ümidindedir:

Böyle sûr-ı nev-be-nevle dâ'imâ Hak şâd edip

Her şebîn kadr-i safâ her rûzın Allâh ede 'îd

Hamdû lillâh kim murâd üzre aña ol Zü'l-celâl

Yine ihsân etdi bir şehzâde-i baht-ı sa'îd

...

Gam yeme sen de bu sûr içre olursun şâd-kâm

Mısra‘-ı ebyât-ı nazma ur du‘â ile kilîd

Dedi Kâlâyî kulu târîh-i mevlûdın tamâm

Sad-şerefle geldi dehre müjde Sultân Bâyezîd (1227)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 260-261)

5.2.1.15. Şehzade Mehmed

Sultan II. Mahmud’un oğlu Şehzâde Mehmed, H 1227/M 1813-1814 yılında doğmuştur.

“*Târîh-i Vilâdet-i Şeh-zâde Sultân Mehemmed*” başlığıyla kaleme aldığı tarih kıtasında Sultan Mahmud’un, yeni doğan ve feleğin ayına parlaklık veren şehzadesinin uğurlu bir günde dünyaya geldiğini söyleyen Aynî, cihandan gamı götüren ve İstanbul’a aydınlık veren bir şenliğin gerekli olduğunu da belirtmektedir. Tarih beytinde de şair, adı Mehmed olan bu şehzadenin sultanın çocukları arasında dördüncü olduğuna dikkat çekmektedir:

Şeh-zâdesi oldı yine yüz sürdi gerdûn pâyına

Fer verdi çarhıñ ayına mihr-i cihân dersem n’ola

Bir rûze-i firûzda bir vakt-i nûr-efrûzda

Mihr idi toğdı rûzda gitdi haber sağ u sola

Bir mevlid-i ferhunde-dem bir sûr-ı şâdî mültezem

Etdi cihândan ref‘-i gam verdi ziyâ İstanbula

...

‘Aynî ben etdim herkesi târîhiniñ müjde-resi

Şeh-zâdeniñ dördüncisi Sultân Mehemmed pîr ola (1229)

Aynî (Arslan, 2004: 429-430)

5.2.1.16. Şehzade Mehmed Fu'âd ve Ahmed Kemâleddîn

Sultan Abdülmecid'in oğulları Mehmed Fu'âd ve Ahmed Kemâleddîn, H 1264/M 1847-1848 yılında doğmuştur.

“*Târîh-i Vilâdet-i Şehzâde Mehmed Fu'âd ve Ahmed Kemâlû'd-dîn*” başlıklı tarih manzumesinde Zîver, birbiri arkasına doğan iki şehzadenin şerefine tertip edilen şenlikle âlemin sefa bulduğunu dile getirmektedir. Birinin adı Mehmed Fu'âd, diğerininki ise Ahmed Kemâleddîn'dir. Zîver, bu manzumesini üç aylarda yazdığını söyleyerek doğum hadisesinin de bu vakitte gerçekleştiğine işaret etmektedir.

İki şehzâde-i zî-şân biri birin edip ta'kîb

Tevellüd eyledikde sûr ile dünyâ safâ buldı

...

Mehammed hem Fu'âd oldu biriniñ ism-i sâmi

Kudûmıyla kulûb-ı müslimîn bâlâ safâ buldı

İkinci şâhzâde nâmıdır Ahmed Kemâlû'd-dîn

Kemâl-i dîn ehli sûr ile zîbâ safâ buldı

...

İki şehzâdeniñ târihi Zîver mısra'ayn içre

Üç aylarda yazıldı hâme-i imlâ safâ buldı

“Dü-şehzâde Mehmed Ahmed adlu geldi bu kevne

Kemâl ile Fu'âd-ı ehl-i dîn vâlâ safâ buldı” (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 547-548)

5.2.1.17. Şehzade Murâd

Sultan II. Mahmud'un oğlu olan Şehzade Murâd, H 1226/M 1812 yılında doğmuştur.

Allah'ın Sultan Mahmud'a ihsan ettiği şehzadenin âlemi süsleyen bir güneş gibi gökyüzü beşiğine doğduğunu söyleyerek sözlerine başlayan Aynî, adı Murâd olan

şehzadenin Zilkade ayında salı gecesi saat birde doğduğunu ve bu çocuğun doğumuyla beşik sarayında şenlik verdiğini ifade etmektedir. Tarih mısraında şair, “sûr” kelimesiyle hem yapılmış olması muhtemel olan bir kutlamadan hem de çocuk doğumlarında düzenlenmesi âdet olan şenliklerden bahsetmektedir:

Mahmûd Hâna Mevlâ şeh-zâde kıldı ihsân

Hurşîd-i ‘âlem-ârâ toğdı semâ-yı mehde

...

Zî’l ka‘dede vilâdet leyl-i dü-şenbe sâ‘at

Birde o mâ-tal‘at fer verdi cây-ı mehde

...

Târîh-i tâmı ‘Aynî gûş-ı kabûle girdi

Sultân Murâd verdi sûrî serây-ı mehde (1226)

Aynî (Arslan, 2004: 424-425)

“*Târîh-i Velâdet-i Şeh-zâde Sultân Murâd*” başlıklı tarih kıtasında Vâsıf, II. Mahmud’un oğlu Şehzade Murâd’ın H 1226/M 1812 yılında doğumunu ve bu doğum vesilesiyle yapılan şenliği konu etmektedir. Mutluluk kösleri dövölüp zafer davullarının çalınmasını, düşmanın sinesine dağ yaraları açacak şehrayin toplarının atılmasını söyleyerek coşkulu bir başlangıç yaptığı şiirinde şair, bahsedilen doğum haberinin bütün sokak ve pazarlarda tellal nidaları ile her yana dağılacak müjdeciler vesilesiyle yayılmasını istemektedir. Daha sonra Vâsıf, ulaklarla müjdecilerin yola düşüp menzil alarak söz konusu kutlu doğumun haberini imparatorluğun dört bir yanına ulaştırmalarını ve her tarafa “Dünyadaki tüm insanların yüzü gülsün, içleri ferah olsun ve bu sevinç veren hadiseye bakıp mutlu olsunlar” şeklinde emirler neşredilmesini teklif etmektedir. Sevinç naralarının gökyüzüne yükseldiği ve feleğin mutriplerinin musiki faslına “evc-ârâ” makamından başladığı bu uğurlu vakitte gam, yokluk ülkesine gitmiş ve gül yaprağı gibi açılan âlemin derunu mutluluk ve neşe ile dolmuştur. Hatırda coşkunluk izdihamından elemlere yer bırakmayan bu doğum hadisesinin keyfi ve neşesi cihanı sevinç sarhoşu etmiş; bu demde mutluluk için sakiye de şaraba da ihtiyaç kalmamıştır. Cihan, şenlik için yeni bir bedesten hâline gelmiş; bu bedestenin tellalı ferahlık, tüccarı neşe ve sermayesi de sevinç olmuştur. Artık bütün alışverişler düğün/şenlik metaları üzerine yoğunlaşmış; başka mal ve eşyaya el değmez hâle gelinmiştir. Şiirde, bu şenlikte yaşanan zevk ve şevki tavsif

etmenin yahut kaydetmeye çalışmanın abes olduğu çünkü böyle bir mutluluğun yazıya dökülemeyeceğı de belirtilmiştir. Bu sevinç ve mutluluğun sebebi de iki bayram arasında doğan ve padişah tarafından “halkın muradı” denilerek “Murâd” ismi verilen şehzadenin doğumudur. Bu doğum sayesinde bir yılda üç bayram yaşayan halk Allah’a şükretmiş; Vâsıf da şehzadenin tevellüdünü kaleme aldığı tarih kıtasıyla halka müjdelemiştir:

Dögülsün kûs-ı şâdîler çalınsın tabl-ı nusretler

Atılsın tûb-ı şeh-âyînler dâğ olsun a‘dâya

Nidâ etsin münâdîler çıkıp esvâk u bâzâra

Mübeşşirler dağılsın şevk ü şâdîlerle her câya

Yola düşsün ulaklar menzil alsın müjde-gûyâlar

Emirler neşr olunsun sû-be-sû etrâf u enhâya

Yüzi gülsün cihânıñ âlemiñ kalbi güşâd olsun

Ferah bulsun bakıp diller bu hengâm-ı tarab-zâyâ

‘Urûc etsin sipihre na‘ra-i şevk-i heyâheyler

Ser-âgâz eylesin râmişgerân çarh evc-ârâyâ

‘Adem-âbâda gitsin gam cihân olsun bütün hurrem

Açılsın hâtır-ı ‘âlem dönüp gül-berg-i zîbâyâ

...

Zihâm-ı şevkden yer kalmadı hâtırda âlâma

Alıp başın gam u endûh u mihnet düşdi sahrâyâ

Cihânı neş’esi vü keyf-i tab‘ı mest-i şevk etdi

Bu demlerde ne rûy-ı sâkîye hâcet ne sahbâya

...

Cihân bir nev-bedestân-ı tarab gûyâ derûnında

Ferah dellâl ü neş'e hâcegî şevk elde sermâye

Metâ'-ı sûra dâ'irdir bütün dâd u sited şimdi

Meserretten nigâha degmez el emvâl ü eşyâya

'Abesdir kayd u vasfa düşme zevk ü şevk âfâkı

Ne imlâya gelir bu mertebe şâdî ne inşâya

Bu şâdîye nedir bâdî deyü eylerseñ istifsâr

Hak ihsân etdi Hân Mahmûda bir dürr-i girân-mâye

...

Ki şehzâde toğup 'ideyn beyninde meserretle

Cihân bir yılda üç bayrâm görüp şükr etdi Mevlâya

...

Kılıp şâh-ı cihân nâsıñ murâdı olduğın îmâ

Yakışdırdı tamâm Sultân Murâd ismin müsemmâya

...

Kuluñ Vâsıf da tebşîr eyleyip halka desin târîh

Murâdıñ verdi Hak sad müjde 'Adlî şâh-ı vâlâya (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 618-623)

5.2.1.18. Şehzade Nizâmeddîn

Sultan II. Mahmud'un oğlu olan Şehzade Nizâmeddîn, H 1252/M 1836-1837 yılında doğmuştur.

Zihnî, Mahmud Han'ın bir şehzadesi doğunca kış vaktinde bütün cihanın şehrayin yaptığını söylediği tarih manzumesinde adı Nizâmeddîn olan bu ay yüzlü şehzadenin, haşmet beşîğinin süsü olduğunu vurgulamaktadır:

Hudâ verdikde şeh-zâde
Cenâb-ı Hân Mahmûda
Ser-â-pâ vakt-i sermâda
'Avâlim kıldı şehir-âyîn
...
Çü toğdı ol meh-i garrâ
Sipîhr-ı saltanat-pîrâ
Edip Zihnî-i zâr inşâ
Bu dört târîh-i tâm rengîn

Hümâyûn mehdine pâk-taht (1252)
Ola ser-zîver-i şevket (1252)
Şehen-zâd ki meh-tal'at (1252)
Adı Sultân Nizâmü'd-dîn (1252)

B. Zihnî (Erbay, 2014: 169-170)

5.2.1.19. Şehzade Ziyâeddîn

Sultan Abdülmecid'in oğlu olan Şehzade Mehmed Ziyâeddîn, H 1262/M 1845-1846 yılında doğmuştur.

Zîver, “*Târîh-i Vilâdet-i Şeh-zâde Sultân Ziyâ'ü'd-dîn*” başlıklı tarih kıtasında “yine bir şehzade çok yüce beşiğe kondu” diyerek Mehmed Ziyâeddîn'in tevellüdünü söz konusu etmekte ve sultan için birbiri ardınca gerçekleştirilen doğum şenlikleri ile mutlu ve memnun olması temennisinde bulunmaktadır:

O şâhen-şâh-ı 'asrîñ sulb-i pâkinden bu günlerde
Yine kondı zihî bir şâh-zâde mehd-i 'ulyâyâ
...

Pey-â-pey sûr-ı mîlâd ile olsun şâd-kâm ol şâh
Budur dâ'im niyâz-ı bendegân dergâh-ı Mevlâya

...

Ziyâ'ü'd-dîn Mehmed nâm şehzâde toğup çün mâh (1262)
Kudûmı lâmi'ü'n-nûr-ı sūrûr oldu bu dünyâya (1262)

Zîver (Arslan, 2009: 517)

Başka bir tarih manzumesinde Zîver, Mehmed Ziyâeddîn'in doğumu şerefine düzenlenen şenliklerde bir hafta boyunca sevinç ayini icra edildiğini dile getirmektedir:

Şevk-i kudûmıyla bu dem sûr oldu ol şehzâdeniñ
İcrâ olundu dehrde bir hefte âyîn-i hubûr

Zîver (Arslan, 2009: 517)

5.2.2. Sünnet Dügünleri (Sûr-ı Hitân)

Osmanlı şenlik ve merasimleri arasında ayrı bir yer ve öneme sahip olan şehzadelerin sünnet düğünleri (sûr-ı hitân), sarayın bütün ihtişamını yansıtan halka açık en büyük şenliklerdir. Bu düğünler umumiyetle toplu sünnet törenleri olmalarıyla da son derece önemli bir hayır faaliyetine dönüşmektedir. “Şenliklerde içoğlanları, zadeğân çocukları, başta yoksullar olmak üzere İstanbul ve civarında yaşayanların evlatları, bütün masrafları saray tarafından karşılanarak sünnet ettirilmekteydi” (Önal, 2015: 436, 439). Böylesine büyük şenliklerin hazırlıkları aylar öncesinden başlatılarak düğün alanının güvenliği bir sûr emini tarafından sağlanmıştır. En görkemli şenlikler olarak kabul edilen sünnet düğünleri, diğer Osmanlı şenliklerinde de görüleceği üzere esnaf alayları, yarışlar, hüner gösterileri, oyunlar, fişek ve ışık gösterileri vb. gösterişli eğlencelerin ardından şehzadelerin düğün alanına getirilip sünnet edilmeleriyle sonlanmıştır. Sünnet düğünlerinin bilhassa 16. ve 17. yüzyıllarda imparatorluğun haşmetini yansıtan örnekleri görülüyorsa da 17. yüzyıldan itibaren tahta çıkma usulünde ekber ve erşet sistemine geçilmesiyle miktar bakımından azaldığı fark edilmektedir. Nitekim böyle gösterişli bir şenlik için padişahın bir erkek çocuğu olması, bu çocuğun sünnet yaşına erişebilmesi, padişahın bu süre içinde tahtta kalabilmesi ve uygun siyasi-içtimai şartların oluşması gibi hususların bir araya gelmesi her zaman mümkün olmadığından bu tarz şenlikler bir istisna hâlini almıştır. Sultan III. Ahmed'den sonra II. Mahmud devrine kadar yeni bir sünnet şenliği

yapılmamıştır. Şehzade Abdülmecid ile Abdülaziz, 1836 yılında yapılan sünnet düğünleri 19. yüzyıldaki en gösterişli ve geleneksel konseptteki son şenlik olmuştur. Sultan Abdülmecid'in, oğulları Mehmed Murad ile Abdülhamid'i 1847'de; Kemaleddin, Mehmed Reşad, Burhaneddin ve Nureddin'i 1856'da on iki gün süren şenliklerle sünnet ettirmesine rağmen tertip edilen eğlencelerin eski görkem ve zenginliğinden uzak olduğu görülmektedir. Nihayet Sultan Abdülaziz'in, 1870 yılında oğlu Yusuf İzzeddin Efendi'yi ve II. Abdülhamid'in hanedan çocukları için üç defa yaptırdığı sünnet merasimleri şenlik havasından uzak bir görünüm arz etmektedir (Önal, 2015: 439; Öztekin, 2006: 395). Bu şenlikler imparatorluğun son asrını idrak eden şairlerin divanlarına da sosyal hayatın bir vechesi olarak yansımıştır.

Cesârî, muhtemelen bir sünnet düğününe katılması dolayısıyla kaleme aldığı ve “düğün” kelimesini redif olarak seçtiği murabba formundaki manzumesinde genel olarak sünnet düğünlerinin mahiyetinden söz etmektedir. Gönül meclisinde arzu ve tazelik sebebi olan düğün gönül ehlinin zevk kesbetmesi için âdet, davetle zengin fakir herkesin toplandığı geldiği sosyal bir cemiyet, zenginler arasında da şan ve şöhetir. Birçok saygı değer ağanın gelip yer aldığı rahat yeri ve güzel bir makam olan bu düğünler herkese nasip olmayacak “özge bir hâlet” arz etmektedir. Hayır dualarına delalet eden düğün, insanlarla arada muhabbet hâsıl etmek için yapılan bir eğlencedir. Sünnet ise Hz. İbrahim'in uygulamasından kalma bir gelenek ve sünnet düğünü de bir nezaket seyridir:

Bezm-i dilde bâ'is-i şevk ü tarâvetdir düğün

Ehl-i diller kesb-i zevk eyler çün 'âdetdir düğün

Da'vet ile bunda müstecmi' olur bâ y u gedâ

Ağniyâ beyninde cânâ şân u şöhetdir düğün

Geldi yerin buldı bunda çok ağa-yı muhterem

Cây-ı râhatdır bu rûşen hoş-makâm ey bü'l-himem

Tarh-ı gam edip bu demde edelim hayl ü haşem

Herkese olmaz müyesser özge hâletdir düğün

Hak bu düğün sâhibin ma'mûr u âbâd eylesin

Yâr u ahbâbın hemîşe lutf ile şâd eylesin
Devletin efzûn ‘ömrin tûl u müzdâd eylesin
Mazhar-ı ed‘iyye-i hayra delâletdir düğün

N’ola dirseñ maksad ancak sûret-i tasmîmden
Cümle âsâr-ı muhabbetdir bu hoş-ta‘zîmden
Sünnet etmek kaldı cânâ Hazret İbrâhîmden
Ey Cesârî başka seyrân-ı nezâketdir düğün

Cesârî (Akkuş, 2010: 1333-1334)

Zihnî, “*Kasîde-i Şâhâne Der-Sûr-ı Hümayûn*” başlıklı manzumesinde Sultan Mahmud döneminde yapılan bir sünnet düğününü konu etmektedir. Şair, sûr-ı hümayun haberinin güzelliklerinin kokusuyla her yerin dolduğunu söyledikten sonra eğlence zevkiyle bütün cihanın Cem elbisesine girdiğini ve bu minvalde sofunun sofunu, zahidin de riyasını bıraktığını dile getirmektedir. Şehzadeler için yapılan bu sünnet düğününde bir sofraya kurulmuş ve bütün halk da sultanın lütuf denizine gark olmuştur:

Ta‘tîr kıldı enfûs ü âfâkı nûkheti
Ya‘nî peyâm-ı sûr-ı hümayûn mehâsini
...
Zevk-i tarabla girdi cihân câme-i Ceme
Sûfî bıraktı sûfını zâhid riyâsını

Sûr-ı hitân hazret-i şehzâdegân için
Seyr et Hotende tâc dikile ber-hevâsını
...
Kurdı simât-ı cevheri gerdûn fezâsına
Koydı şehâb-ı haclete şemsîñ ziyâsını

Gark oldu halk lücce-i deryâ-yı lutfına

Açdı hazân hâk-i der-i kîmyâsını

B. Zihnî (Erbay, 2014: 62-64)

“*Târîh-i Hitân-ı Edhem Efendi*” başlıklı kıtasında İzzet, H 1223/M 1808-1809 yılında oğlu Edhem Efendi için yaptığı sünnet düğününde amcasının, dostlarına gücü yettiği kadarıyla ikramda bulunduğundan bahsetmektedir. Bu şiirden de anlaşılacağı üzere sünnet düğünleri sarayın tekelinden çıkarak halk arasında da tertip edilebilen bir eğlence hâline gelmiştir:

Sûr edip necli hitânında rızâ‘en ‘ammim

O da haddince ahibbâsını kıldı mükrem

İrticâlen dedi bu mısra‘ı ‘İzzet târîh

Sünnet-i Edhemi sa‘d eyleye Rabb-i Ekrem (1223)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 314)

“*Sâlih Paşazâde Mehmed Beg Efendi-zâde Sâlih Begîñ*” H 1240/M 1824-1825 yılındaki sünnet düğünü münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasında Mâhir, söz konusu sünnet cemiyetinin çok güzel bir düğün olduğunu kaydetmektedir. Çalgıcıların çeşitli icralar sergilediği bu şenlik cana can katan güzellikte gerçekleşmiştir:

O mahdûm-ı asîlîñ sünnetin tertîb edip şimdi

‘Aceb cem‘iyyet-i makbûle sûr-ı dil-nişîn oldu

Usûl-i râhatü’l-ervâha mutribler eder âgâz

Bu sûr-ı behcet-efzâ rûh-bahşdâr-ı dîn oldu

...

Bu târîh-i mücevher oldu dest-âvîz-i nâ-çîzi

Hitân-ı Mîr Sâlih yevm-i mes’ûda karîn oldu (1240)

Mâhir (Batğı, 2017: 32)

Tophane nazırı Sâib Paşa'nın Halil ve Rıza adlı çocukları için H 1249/M 1833-1834 yılında tertip ettirdiği sünnet düğününü konu ettiği tarih kıtasında Aynî, herkese açık ziyafet verilen bu şenliğe çocuklardan daha ziyade dostlarının sevindiğini söylemektedir. Şair de dünyaya sefa veren bu sünnet düğününde dostlarının çocukları için tarih söyleyerek caize alma ümidindedir:

Sâhib-i her kâr-ı devlet nâzır-ı top-hâne kim

Sünnet etdi iki necl-i erşedeynin mülhem ol

Eyledi sûr-ı hıtân kıldı ziyâfet herkese

Oldı mesrûr-ı hıtân sıbyândan ezyed mahrem ol

Biriniñ nâmı Halîl ü dîgeriñ ismi Rızâ

Bu iki dür-dâneniñ vasfında feyze hem-dem ol

Bir bir ahabâba dü târîh-i mücevher söyledim

Sâyesinde 'Aynî sen de câ'ize al mükrem ol

Verdi dünyâyâ safâyı müjde bu sûr-ı hıtân (1249)

Sünnet-i Sâ'ib Efendi-zâdelerden hurrem ol (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 458)

Sâlih Paşa'nın, gümrükçülüğü esnasında adı Mustafa mahlası Mîr Rif'at olan oğlu için H 1250/M 1834-1835 yılında düzenlettiği sünnet düğününden bahseden Aynî, sofrası herkese açık olan paşanın yücelik ve şanla yaptığı bu şenlikte çalgıcılar feleğin çengisini bile raksa getirdiğini ifade etmektedir. Bu düğün sayesinde bütün mahlukatın zevküsefaya doyduğunu da belirten şair, Mustafa'nın sayfiyede sünnet olduğunu kaydederek sözlerini tamamlamaktadır:

Devletiñ gümrükçisi ferhunde-câh

Bende-i dîrîne-i Mahmûd Hân

Ya‘ni Sâlih Begefendi kim odur

Fahr-ı akrân zübde-i ehl-i dilân

...

Hazret-i mahdûm u necl-i pâkine

Eyledi sûr-ı hitân bâ-‘izz ü şân

Öyle bir muzyâf u sâhib-hâne kim

Sofrası mekşûf nâsa her zamân

Oldı dil-sîr-i safâ ins ü melek

Zühreyi raksa getirdi mutribân

...

Biri mahlas dîger ism-i pâkine

Bu iki târîhim oldı dür feşân

Mîr Rif‘at sünnet oldı şâd ola (1250)

Mustafâ sayfiyyede oldı hitân (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 457)

Leylâ Hanım, “*Târîh-i Hitân-ı Şeh-zâdegân*” başlıklı tarih kıtasında Sultan Mahmud’un şehzadeleri Abdülmecid ile Abdülaziz’in H 1252/M 1836 yılında gerçekleştirilen sünnet düğününden bahsetmektedir. Sultan II. Mahmud’un gösterişli bir şenlik yaptırdığını, feleğin çengisi Zühre’nin eline sazını alarak cihana velvele verdiği bu kutlu düğünün cenneti bile kıskandırdığını, hiçbir mahlukatın böyle bir eğlence cemiyeti görmediğini kaydeden şair, noktasız harflerin sayı değerlerine binaen kaleme aldığı tarih beytinde bu sünnet düğününün dünyaya yeni bir şevk verdiğini ifade etmektedir:

Zıll-i Hudâ şâh-ı cihân Mahmûd Hân-ı kâm-rân

Etdi bu dem sûr-ı hitân sa‘d ide Mevlâ Hazreti

...

Ol şâh ‘aceb sûr eyledi dünyâyı mesrûr eyledi

Âfâkı pür-nûr eyledi hakkâ fûrûg-ı himmeti

Zühre alup sâzın ele verdi cihâna velvele

Sûr-ı hümayûn sa‘d ile reşk-âver etdi cenneti

Seyr eyledikde her yeri olmaz mı Zühre müşterî

Görmüş degil ins ü perî hiç böyle bir cem‘iyyeti

...

Sâde hurûf ile hemân târîh kıl Leylâ ‘ayân

Yâd it dü-mısra‘la beyân nahl-i riyâz-ı şevketi

Kevne verip şevk-i cedîd yâ Rab bu sâl olsun sa‘îd

Şâh-zâdemiz ‘Abdûlmecîd ‘Abdül‘azîziñ sünneti (1252)

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 192-193)

Sultan Mahmud’un şehzadeleri Abdülmecid ile Abdülaziz’in H 1252/M 1836 yılında gerçekleştirilen sünnet düğünlerini mevzu eden “*Târîh-i Hıtân-ı Şeh-zâdegân*” başlıklı kıtasında Şeref Hanım, adalet ve dürüstlikle cihanın emniyet bulduğu bir vakitte sultanın sünnet şenliği yapmasıyla neşenin bir kat daha arttığını dile getirmektedir. Daha sonra gama seslenen şair, gönülde yeri olmadığını, artık zevk ve sevinç vakti olduğunu vurgulamaktadır. Şenlik esnasında etrafın kandillerle süslenip fişekler atıldığına da işaret eden Şeref Hanım Abdülmecid ile Abdülaziz’in, yücelik semasında güneş ve ay olduklarını söyledikten sonra iki şehzadenin aynı anda sünnet olduğunu belirterek manzumesini tamamlamaktadır:

‘Adl ü dâd ile cihân bulmuş iken emn ü emân

Eyledi bir kat dahi sûr-ı hıtânı neş’e-ver

Yok yerin dilde senin zevk ü sürür eyyâmıdır

Ba'd-ez-în ey gam diyâr-ı âhere eyle güzer

Sanma tezyînin görüp bâdî kanâdîl ü fişek

Sünnet-i şeh-zâdegân verdi cihâna zîb ü fer

Birisi 'Abdûlmecîd ü biridir 'Abdûlazîz

Ya'ni burc-ı âsumân-ı şevkete şems ü kamer

...

Sen de 'arz eyle Şeref târîh-i cevher-dârîni

Sünnet icrâ etdiler birden iki şeh-zâdeler (1252)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 162-163)

Mâhir de Sultan Mahmud'un emriyle H 1252/M 1836 yılında gerçekleştirilen Abdûlmecid ile Abdûlaziz'in sünnet düğünlerini konu edinen bir kıta kaleme almıştır. Bu manzumesinde şair, yapılan şenlikle bütün cihan halkının şevk ve sevince mazhar olduğunu, sultanın ihsan sofrasından zengin fakir herkesin doyduğunu, feleğin melekleri bu düğünü takdir gözüyle seyrettiğini dile getirmektedir. Daha sonra biri yücelik incisi ve diğeri itibar hazinesinde parlak mücevher olan iki şehzadenin beraber sünnet olduklarını söyleyerek şiirine son vermektedir:

Kıldı şeh-zâdeleriñ sûr-ı hıtânın fermân

Oldılar halk-ı cihân şevk ü sürür-ı mazhar

Hân-ı ihsânını bast etdi bisât-ı kevne

Oldı dil-sîr-i ne'am bâu u gedâ ser-tâ-ser

Çeşm-i tahsîn ile seyr etdi sürûşân-ı felek

Kıldılar tehniyet-i sünnete neşr-i şehper

...

Birisi dürr-i sadef-perver-i mecd ü devlet

Biri gencîne-i ‘izzetde fûrûzende güher

...

Buldı Mâhir kulu bir şevk ile târîh-i nefîs

Oldı sünnet iki şeh-zâde-i ‘âlî-cevher (1252)

Mâhir (Batğı, 2017: 26-27)

Sultan Abdülmecid’in iki şehzadesi Mehmed Murad ile Abdülhamid’in H 1263/M 1847 yılında gerçekleştirilen sünnet düğününü konu eden tarih kıtasında Fatîn; sultanın, kurdurduğu sofralarla bütün dünyayı doyurduğunu dile getirmektedir. Şair, cihanı musiki ve saz sesleriyle dolduran bu şenlikte her tarafın kandillerle süslendiğini de belirtmektedir. Son olarak Fatîn, sünnet olan iki şehzadenin düğününde bütün cihanın şenlik yaptığını söylemektedir:

Şehen-şâh-ı cihân ‘Abdülmecîd Hân-ı kerem-ver kim

Bütün dünyâyı dil-sîr eyledi hân-ı tena‘‘umla

İki şehzâde-i vâlâ-nijâdın etdirip sünnet

Cihânı kıldı pür-âvâze-i sâz u terennümle

Kanâdîl-i ‘adîdeyle zemîni eyledi tezyîn

Felek bîhûde ‘arz-ı zînet eyler mâh u encümle

...

Fatîn târîh-i cevher-dâr yazdı hâme şevkinden

İki şehzâde sünnet oldı sûr etdi cihân cümle (1263)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 148)

Şeref Hanım ise “*Târîh-i Hitân*” başlıklı kıtasında melek huylu Osman Efendi’nin oğlu Nebîl Bey’in de Abdülmecid’in şehzadeleri Mehmed Murad ile Abdülhamid’in H 1263/M 1847 yılında gerçekleştirilen sûr-ı hitânda sünnet olduğunu kaydetmektedir:

Şeyh-i makâm-ı hırka-i pâkiñ vekîlidir Hudâ

İtsin be-kâm ‘Osmân Efendî-i firişte-hasleti

...

Görsün nice sûr u sürûr bu sâl ‘izz ü yümn ile

Oldı bi-hamdillâh hitân mahdûm-ı vâlâ-rütbeti

...

Evrâk-ı dilden çıkdı bir târîh-i mu‘cem yaz Şeref

“Şeh-zâdeler ile Nebîl Beg etdi icrâ sünneti” (1263)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 171)

Zîver, Sultan Abdülmecid’in H 1273/M 1856 yılında tertip ettirdiği dört şehzadenin sünnet düğününde her yerin süslendiğini ve zamanların en uğurlusunda başlayan bu düğün sayesinde sevinç ve mutluluğun apaçık ortaya çıktığını dile getirerek sözlerine başlamaktadır. Şair, düğün mahalli olarak seçilen en uygun yerde kurulan çadırların yeryüzüne süs ve parlaklık bahşettiğini, dört şehzadenin sünneti vesilesiyle organize edilen bu şenliklerde çıkan sevinç seslerinin her tarafı kapladığını, binlerce çocuk için yeni elbiseler ve ihsanlar dağıtıldığını, çok gösterişli bir ziyafet verildiğini, pek çok hüner sahibi tarafından çeşitli gösteri sanatları icra edildiğini ve düğün sahasının her gece mumlar ve kandiller ile aydınlatıldığını kaydetmektedir. Zîver, Sultan Abdülmecid sayesinde gerçekleştirilen bu şenliğin çok beğenildiğini de ifade etmektedir:

Hamdü lillâh ‘ahd-i mülkinde yine sûr-ı hitân

Olunup icrâ cihânı eyledi zînet nevîn

Es‘ad-ı ezmânda tertîb-i sûra bed’ ile

‘Ahd-i şevketde zihî oldı meserret müstebîn

Mevki‘-i sûrî mahall-i enseb idüğün cihân

Göricek bilip dedi el-hak budur re’y-i rezîn

Nev-bahârâsâ açıldı san çadır çiçekleri

Haymelerden zîb ü fer aldıkda sahrâ vü zemîn

Dört şehzâdîñ hitânı sûrınıñ evsâfidır

Rub‘-ı meskûnı eden sît-i ferahla pür-tanîn

Nice biñ etfâl için nev-câmeler ihsânlar

Verilip icrâ olundı sünnet-i şer‘-i mübîn

Olmasın mı bu ziyâfetde cihân şîrîn-kâm

Reşk eder iken ta‘âm-ı sükkerîne engübîn

İşte envâ‘-ı hüner icrâ olundı sûrda

Kıldılar üstâdlar ‘arz-ı sanâyi‘ âferîn

Şem‘ler kandîller her gece sûruñ sâhasın

Rûşen etmekde olurlar çün meh-i çarh-ı berîn

...

Sünnet-i şehzâdegânı eylesin es‘ad Celîl (1273)

Sâye-i şâhânede ‘âlemde sûr oldı bihîn (1273)

Zîver (Arslan, 2009: 689-690)

Sultan Abdülmecid’in, dört şehzadesini H 1273/M 1856 yılında sünnet ettirdiği düğünden söz ettiği manzumesinde Fatîn, bu düğünün çok gösterişli olduğunu ve dünyada eşi benzeri görülmediğini ifade ederek sözlerine başlamaktadır. Şair gönle sevinç veren bu “sûr-ı hitân” esnasında her yerin kandillerle donatıldığını, top seslerini işitenlerin gökyüzünde şimşek çaktığını zannettiklerini, mutluluk alametleri ile dolan dünyada elemlere yer kalmadığını, bu düğün sayesinde hüznün ile gamın yokluk diyarına gittiğini ve âleme sevinç nişanı geldiğini, çeşitli çalgılar (çeng, rebap, santur, keman, ney, daire, tanbur) eşliğinde sazende ve hanendelerin muhtelif nağmelerle düğüne güzellik

kattıklarını, uzun zamandır böyle düzenli bir eğlence yapılmadığını, bu eğlencedeki musiki icralarını duysa Farâbî'nin dahi zevk ve şevkinden dünyaya can atacağını dile getirmektedir. Böyle bir sünnet düğününün daha önce yapılmadığı ve bilahare de yapılamayacağı düşüncesinde olan Fatîn; Mehmed Reşâd, Kemâleddîn, Burhâneddîn ve Nûreddîn olmak üzere dört şehzadenin sünnet edildiğini kaydetmektedir. Şair, daha sonra surnamesinin hitama erdiğini söyleyerek tarih beytiyle sözlerine son vermektedir:

Hazret-i 'Abdûlmecîd Hân-ı kerîm

Bârekallah eyledi sûr-ı hitân

Öyle bir sûr-ı hümayûn-fâl kim

Mislini görmüş değil çeşm-i cihân

Çok mıdır bu sûr-ı şevk-efzâ ile

Eylese dünyâ behişt-i imtinân

Öyle zeyn etdi kanâdîl 'âlemi

Reşk ider oldu zemîne âsumân

Gûş edenler top sesin zann etdiler

Âsumânda ra'd u berk oldu 'ayân

'Âlemi pür etdi esbâb-ı neşât

Kalmadı âlâma bir yerde mekân

Hüzn ü gam gitdi 'adem serhaddine

'Âleme geldi meserretten nişân

Bir tarafda çalınur çeng ü rebâb
Bir tarafda nağme eyler mutribân

Yan gelip âgûş-ı mutribde yatur
Gâhice santûr gâhice kemân

Ney kemân ile bulup bir dâ'ire
Mûsikî üzre olurlar imtihân

Ney kemâna açmayıp dâğ-ı derûn
Gûş-ı tanbûra ider hâlin beyân

Böyle kânûna muvâfık rûzgâr
Esmedi semt-i tarabda bir zamân

Duysa bu âhengi Fârâbî eger
Zevk ü şevkinden atardı dehre cân

Hâsılı bir böyle sûr-ı pür-sürûr
Olmadı olmaz dahi dersem inan

Dört 'aded dür-dâne-i dürc-i şeref
Oldılar revnak-dih-i emr-i hitân

Birisi sâhib-Reşâd-ı i'tilâ
Birisi sâhib-Kemâl-i 'izz ü şân

Birisi Burhân-ı iclâl ü celâl

Biri Nûr-ı a‘zam-ı ‘Osmâniyân

Her biri bir mâh-ı evc-i nâzır

Hakk ede çeşm-i kesâfetden nihân

...

Sûr-nâme oldu encâma resîd

Mevsimi geldi du‘ânıñ bî-gümân

...

Bî-bedel târîh tarh eyle Fatîn

Oldı sünnet ferr ile şehzâde-gân (1273)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 147-148)

5.2.3. İzdivaç Şenlikleri (Sûr-ı Cihâz)

Osmanlı’da saray kaynaklı şenliklerden biri de sûr-ı cihâz, sûr-ı velîme, sûr-ı ‘arûs gibi adlarla anılan ve padişahların kızlarını veya kız kardeşlerini evlendirmeleri münasebetiyle yapılan evlilik şenlikleridir. Düğünlerin süresi ve şaşaası, evlenecek sultanın kimliğine göre değişmiş; mesela tahttaki padişahın, selefinin kızına yapılan düğün kısa ve sönük, ilk yahut çok sevdiği bir kızının düğünü ise hayli şatafatlı olmuştur. Bazen İstanbul hem şehzadelerin sünnetini hem de sultanların evliliğini aynı şenlikte kutlamıştır. Diğer şenlikler gibi düğünler de uzun bir müddet Atmeydanı’nda gerçekleştirilmiş lakin 18. yüzyıldan itibaren ve hassaten de 19. asırda bu şenliklerin hem düzenlenişinde hem de mekânında mühim değişiklikler yapılmıştır. Hanedan kadınlarının Eski Saray’da bulunmaları nedeniyle düğünlerin bazı bölümleri 16. yüzyılın sonlarına kadar bu sarayda icra edilmiştir. Haremin Topkapı Sarayı’na taşınmasıyla tahttaki padişahın kızlarının düğünleri bu sarayda, selef padişahın kızlarınınki ise Eski Saray’da yapılmaya başlanmıştır. Çırağan, Dolmabahçe, Yıldız gibi saraylar 19. yüzyılda düğünlerin ana mekânları olmuştur (Önal, 2015: 445). Devletin gelişip güçlenmesi neticesinde nikâhla eş almayı bırakıp esir edilen cariyelerden geniş bir harem-i hümayun tesis eden padişahlar, bundan sonra kendilerine düğün yapmak yerine kızlarını ve kız kardeşlerini evlendirmeyi

görev edinmişlerdir. Padişah, hanedanın reisi sıfatıyla -kendi kızı olsun ya da olmasın- evlenecek sultanın ihtiyaçlarını karşılama yükümlülüğü vardır. Sultanların bilhassa 18. yüzyıldan itibaren bir gelenek hâline gelen kendilerinden yaşça hayli büyük, zengin ve nüfuzlu kişilerle evlendirilme hadisesi temelde padişahların damatlardan aldıkları yüklü miktardaki para ve ağır hediyeler sayesinde hazinedeki açıkları kapatma gayretine dayanmaktadır (Öztekin, 2006: 405). Mihr-i müeccel, kuşak, yüzük, bir çift küpe ve bilezik, inci, ayna, mest, mücevherli pabuç ve nalın, damadın saraya göndermek zorunda olduğu kıymeti kendi zenginliğine göre değişen başlıca hediyelerdendir. Ayrıca damatlar âdet olduğu üzere valide sultan başta olmak üzere harem halkına da hediyeler takdim etmiştir.

Bidayetinden nihayetine kadar düğünlerin tertibi ve idaresi önce Dârüssaâde ağasının mesuliyetinde iken Tanzimat Dönemi'nde bu görevi başmabeynci üstlenmiştir. Nikâhın, sarayda şeyhülislam tarafından kıyılmasından sonra başlayan şenliklerde ziyafetler verilmiştir. Akabinde geçit törenleri, spor müsabakaları, dans gösterileri, konulu oyunlar, donanma ve fişek atışları eşliğinde renkli bir etkinlik programı takip edilmektedir. Bir yandan süslü bir saltanat arabasıyla oturacağı mekâna getirilen gelin diğer yandan gelinle eşzamanlı olarak saraydan çıkan çeyiz, bir alay hâlinde seyrederek halk için tarifsiz bir eğlenceye dönüşmektedir (Önal, 2015: 445; Öztekin, 2006: 405). Osmanlı tarihinde eğlence söz konusu olduğunda ilk akla gelen III. Ahmed dönemi, saray düğünleri bakımından da son derece gösterişli geçmiştir. III. Ahmed 1708, 1709, 1710, 1724 yıllarında kardeşi II. Mustafa ile kendi kızları için dillere destan düğünler yaptırmıştır. “II. Mahmud’un kızı Saliha Sultan ile Halil Rifat Paşa’nın 1834’teki düğünü 19. yüzyıl İstanbul’unun ilk büyük hanedan düğünü oldu. 1836’da Mihrimah Sultan ile Mehmed Said Paşa’nın düğünü çok daha görkemli bir şekilde gerçekleştirildi. İstanbul baştanbaşa kandil, mahya ve meşalelerle donatıldı; Beşiktaş Sarayı ve Dolmabahçe’de günlerce şenlik yapıldı” (Önal, 2015: 445). Sultan Abdülmecid’in kızı Fatma Sultan’ın Ali Galip Paşa ile 1854’teki düğünü, Cemile Sultan’ın Mahmud Celaleddin Paşa ve Münire Sultan’ın İbrahim Hilmi Paşa ile 1858 yılındaki düğünleri de yüzyılın gösterişli düğünleri olmuştur.

Aynî, II. Mahmud’un kızı Saliha Sultan ile Halil Rifat Paşa’nın H 1250/M 1834 yılındaki düğününü söz konusu ettiği “*Târîh Berây-ı Sûr-ı Sâliha Sultân*” başlıklı tarih kıtasında padişahın, Saliha Sultan’ı Halil Rifat Paşa’ya verip onu muradına erdirdiğini ifade ederek sözlerine başlamaktadır. Daha sonra şair, Dolmabahçe meydanında herkese ziyafet verildiğini, kurulan çadırlarda döşeme olarak atlas ve yastıklarda da çeşmibülbül

kumaşı kullanıldığını kaydetmektedir. Davetli ve konuklar arasında vezirler, şeyhler, âlimler ve daha pek çok irfan sahibi kimselerin yer aldığı bu düğün şenliğinde Boğaziçi’nde çerağan eğlencesi tertip edilerek bütün sahilhaneler, ışığından ay ve yıldızları istifade ettiren kandillerle donatılmıştır. Canbaz ve rakkas gösterileri, çalgıcıların musiki nağmeleri, fişek ve top atışları on beş gün boyunca düğünde gerçekleştirilen eğlence faaliyetleri arasında yer almaktadır. Devletlerin davetli elçileri birer birer gelip şapkalarını ellerine alarak saygı göstermek için başlarını eğmiş; herkes yapılan gösterileri gönlünce seyredip mutlu olmuştur. Şaire göre eşi benzeri görülmeyen bu düğün ve kutlu vakitte yapılan eğlenceler kıyamete kadar yâd edilecektir. Aynî de ziyafet esnasında yazdığı bu manzumesinde “Saliha Sultan’ın düğünü bütün varlığı şad etti” diyerek tarih düşürmüştür:

Sâliha Sultânı verdi hazret-i Mahmûd Hân

Çâker-i hâsı Halîl Pâşâya kıldı ber-murâd

Oldı Tolmabağçe sahnında ziyâfet herkese

Haymelerde ferş atlas çeşm-i bûlbûlden visâd

Dâhil ü hâric vezîrân u meşâyih ‘âlimân

Sâ’ir erbâb-ı ma‘ârif ‘add ü hadden ber-ziyâd

Boğaziçinde çerâğân oldı tonandı bütün

Nûr-ı sâhil-hânelerden mâh u encüm müstefâd

Oynadı cân-bâz u rakkâs oldı mutrib nağme-sâz

Kaldı hayretde nücûm ü Zühre vü seb’-i şidâd

‘Asker-i encümle ecnâd-ı fişeng ü humbara

Subh olunca etdiler on beş gece ceng ü cihâd

Her düvelden elçiler da‘vet olundı yek-be-yek
Geldiler hep şabka der-dest-i emel ber-inkiyâd

Cümlesi ber-vefk-i dil seyr ü temâşâ kıldılar
Kalmadı mağmûm bir kes oldı mesrûrû’l-fu’âd

Görmedi bir kimse böyle sûr u ferhunde-demi
Bu safâyı yâd eder gerdûn ilâ yevmi’t-tenâd

...

‘Ayniyâ bezm-i ziyâfetde dedim târîh-i tâm
Sâliha Sultân Efendi sûrî kıldı kevnî şâd (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 438-439)

Aynî, başka bir tarih manzumesinde ise II. Mahmud’un hem kızı Mihrimah Sultan ile Mehmed Said Paşa’nın izdivaç şenliğini hem de Abdülmecid ve Abdülaziz’in sünnet düğününü H 1252/M 1836 yılında beraber yaptırmasını konu etmektedir. Şair, yerde insanları ve gökte de bütün melekleri sevindiren bu şenliğin, âlemin kalbini aydınlattığını ve sefa nuruyla doldurduğunu kaydetmektedir:

Sûr-ı Mihrimâh Sultân sünnet-i şeh-zâdegân
Yerde gökde etdi ins ü kudsiyânı şâdmân

Olmaz aslâ bu iki târîhime kadr ü bahâ
Biri ‘Aynî necm-i rahşân dîgeri gevher-feşân

Kalb-i dehre verdi sûr-ı Mihrimâh Sultân fûrûğ (1252)
Oldı pür-nûrû’s-safâ sûr-ı hümayûn-ı hitân (1252)

Aynî (Arslan, 2004: 439)

Aynı düğünü bahis konusu ettiği diğer kıtasında Aynî, Mihrimah Sultan'ın Said Paşa'ya nasip olması münasebetiyle tertip edilen benzersiz düğünün, cihanın güzelliğini arttırdığını dile getirmektedir:

Nasîb oldu Sa'îd Pâşâya el-hak Mihrimâh Sultân

Cihânı revnak-efzâ etdi sûr-ı bî-nazîr oldu

Dür-i târîhimi 'Aynî begendi âsaf-ı devrân

Sa'îd Pâşâ ki dâmâd-ı hıdîvî hem müşîr oldu (1252)

Aynî (Arslan, 2004: 440)

Zîver, II. Mahmud'un kızı Atiye Sultan'ın ticaret nazırı Fethî Paşa ile H 1256/M 1840 yılındaki düğünleri vesilesiyle kaleme aldığı tarih kıtasında yapılan sevinç dolu şenliğin bir hafta sürdüğünü söyledikten sonra bu evliliğin uğurlu olması için dua ederek şiirini tamamlamaktadır:

Ticâret nâzırı ya'nî Cenâbı Fethî Paşadır

Bulan sıhriyyet-i hâkân ile ikbâl-i vâlâyı

Bu mâhın 'aşr-ı sânisinde ol âsaf zifâf etdi

Verip bir hefte sûr-ı pür-sürûrî dehre zîbâyı

Du'â kasdıyla Zîver söyledim târîh-i cevherdâr

Kıla Hak 'izz ile eymen zifâf-ı Fethî Paşayı (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 444)

Şeref Hanım, “Târîh-i Tezvîc” başlıklı kıtasında H 1266/M 1849-1850 yılında yapılan Sadullah Efendi'nin torunu Ârif Bey'in düğününden bahsetmektedir. Bu düğünün nevrüza tesadüf ettiğini söyleyen şair, bütün çiçeklerden evvel zülf-i arûs (gelin zülfü) çiçeğinin açılmasını da bu söylediğine dayanak göstermektedir. Şeref Hanım, bir çiçek adı olan zülf-i arûs terkiibini açılmak fiiliyle birlikte “gelinin zülfünün açılması” anlamında evliliğe işaret edecek şekilde kullanmıştır:

Habbezâ böyle hafîd-i ‘ârif-i billâh ile
Rûh-ı Sa‘dullâh Efendi haşre dek olmaz mı şâd

Sûrî nev-rûza tesâdüf eyledi dersem n’ola
Cümleden akdem bu yıl zülf-i ‘arûs oldu güşâd
...

Tâm târîh ile tebrîk eyledim ben de Şeref
Kıldı ‘Ârif Beg tezevvüc yümn ile mes‘ûd-bâd (1266)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 161)

“*Târîh-i Sûr-ı Hümâyûn*” başlıklı kıtasında Zîver, Abdülmecid’in kızlarından Cemile Sultan’ın Mahmud Celaleddin Paşa ve Münire Sultan’ın da İlhami Paşa ile H 1274/M 1858 yılında gerçekleştirilen düğünlerinden bahsetmektedir. Şair, Allah tarafından insanlara hediye edilen bu düğünün uğurlu olmasını dilemektedir:

Bu sûrî da Hudâ ehl-i cihâna eyledi ihsân
Nasîb oldukça feyz-i bî-‘aded ‘Abdûlmecîd Hâna
...

O şâhîñ çâker-i dîrînesi Zîver dedi târîh
Bu sûrî eyleye eymen Ahad ‘Abdûlmecîd Hâna (1274)

Zîver (Arslan, 2009: 701-702)

“*İhsân-ı Şâhâne Târîhi*” başlıklı tarih kıtasında ise Zîver, Abdülmecid’in kızlarından Cemile Sultan ile Münire Sultan’ın H 1274/M 1858 yılında gerçekleştirilen düğün şenliklerinde padişah tarafından kendisine yapılan ihsanlardan söz etmektedir. Nakit yardımlarla esnafa borcu olan Zîver kulunu şad etmiş ve onun derdine derman olmuştur. Şair de teşekkür ederek âlem sultanının yine kuluna ihsanda bulunduğunu ifade eden bir tarih düşürmüştür. Manzumeden bu tarz şenliklerde padişahın, ihtiyaç sahiplerine ihsanlarda bulunduğu anlaşılmaktadır:

İdicek akdemce Hân ‘Abdûlmecîd-i zî-kerem
Sûr-ı mes‘ûdü’l-eser ik‘âdını fermân yine

...

Ol veliyy-i ni‘met ol sûr içre de lutf eyleyip

Nakd-i ihsân ile kıldı bendesin şâdân yine

...

Deyn-i esnâf ile derde uğramışdım çâresiz

Lutf edip kıldı o şeh ihsân ile dermân yine

...

Söyledim târîhini Zîver teşekkür ederek

Eyledi hâkân-ı ‘âlem ‘abdine ihsân yine (1274)

Zîver (Arslan, 2009: 702-703)

5.2.4. Bed’-i Besmele (Okumaya Başlama) ve Hatm-i Kur’an Kutlamaları

Şehzadeler ile okuma çağına gelen çocukların bir tören eşliğinde ve şenlik havasında mektebe başlamalarına binaen tertip edilen kutlamalara “bed’-i besmele cemiyeti” yahut halk arasında “âmin alayı” adı verilmiştir. Ne zaman ve nasıl başladığı konusunda kesin bilgi bulunmayan bu tören, genellikle kandil, pazartesi veya perşembe günleri düzenlenmiştir (Öcal, 1991: 63). Şehzadeler için yapılan bed’-i besmele şenliklerine âdet olduğu üzere devlet ricali de iştirak etmiş ve bu merasim umumiyetle Topkapı Sarayı’nda icra edilmiştir. Padişahın tercihinine göre Alay Köşkü, Sinan Paşa Köşkü (İncili Köşk) vb. kasırlar önünde icra edilen bed’-i besmele töreninden önce köşkün önünde devlet ricali için çadırlar kurulmuştur. Merasim günü kendileri için tahsis edilen yere oturan ricale tatlı ve kahve ikramı yapıldıktan sonra ziyafet verilmiştir. Hazır bulunanlar köşke inen padişahı karşıladıktan sonra şehzadeyi getirmek üzere alayla Ortakapı’ya giderdi. Harem’den Dârüssaâde ağası tarafından alınıp Hırka-ı Saadet odası önünde yapılan duadan sonra atına bindirilen şehzadenin Ortakapı’dan çıkmasıyla onu bekleyenler de atlarına biner ve yine alay nizamında köşke gidilirdi. Sadrazam tarafından attan indirilip kucakta köşke götürülen şehzade, babasının elini öptükten sonra yanına otururdu. Daha sonra padişahın yanına iki minder ve bir rahle konulur, belirlenen eşref saatte şehzade sadrazam tarafından rahlenin başına oturtulurdu. Padişah dışında hazır bulunanlar ayağa kalkar, şehzadeye besmele çektirip elifbanın tamamı yahut bir kısmı şeyhülislam veya ulemadan bir kişi tarafından okutulurdu. Akabinde şeyhülislam ve

Ayasofya şeyhinin okudukları dualara saray müezzinleri yüksek sesle âmin diyerek iştirak ederlerdi. Bilahare getirildiği yolla saraya götürülen şehzade dairesine teslim edilir, alay tekrar merasim yerine dönerdi. Padişahın, başta sadrazam olmak üzere çeşitli görevlilere kürk giydirmesi ve sadrazamın da padişah adına köşkün önünde davetlilere hilat giydirip hediyeler vermesiyle merasim sona ererdi (Önal, 2015: 440-441). Ayrıca sadrazam, tahsile başlayan şehzadeye de elifba, cüz kesesi, hilal gibi hediyeler verirdi.

Halk arasında da gerçekleştirilen bed’-i besmele şenliği insanlar için bir seyir ve eğlence vesilesiydi. Okula başlayacak çocuğun ailesi tarafından bir gün önce mektebin hocasına haber gönderilir, hoca da tören gününde sıraya dizdiği çocuklardan öndekilerin koro hâlinde ve yüksek sesle ilâhiler okuduğu, arkadakilerin de beyit aralarında “âmin!” diye bağırıldığı neşeli bir alayla çocuğun evine gelirlerdi. Bazen yakında bulunan diğer okulların hocaları ile öğrencileri de şenliğe davet edilirdi. Evvelden süslenip hazırlanmış bir arabaya yahut midilliye bindirilen çocuk, ilâhiler söylenerek evinden alınır. Atlas yastık üstünde cüz kesesi ile elifbâyı taşıyan iki kişi kafilenin önünde gider, arkasındaki ise çocuğun mektepte oturacağı minderle cüzünü koyacağı rahleyi taşırdı. Onun peşinde çocuğu taşıyan araba veya midilli, arkasından mektebin hocası, ilâhiciler ve âminciler ikişerli sıra hâlinde yürürlerdi. Çocuğun ailesi ile davetliler ve halk kafilenin arkasında giderlerdi. Bir müddet şehrin sokaklarında bu düzende dolaştırılan çocuk daha sonra mektebe getirilirdi. Mektepte hocasından ilk dersini alan çocuk, davetlilerin ellerini öper ve hocanın duası ile tören biterdi. Şenlik sonunda çocuğun ailesi tarafından hazırlanan yemekler yenilir; hocaya, kalfaya, ilâhi söyleyen ve alaya katılan tüm çocuklara hediyeler ve harçlıklar verilirdi (Öcal, 1991: 63). Ayrıca bir çocuğun veya şehzadenin Kur’an’ı hatmetmesi ya da Kur’an okumaya başlaması vesilesiyle de çeşitli merasim veya şenlik tarzında kutlamalar yapılmıştır.

Meşhûrî, Sultan Abdülmecid’in şehzadeleri Mehmed Murad ve Abdülmecid’in H 1263/M 1847 yılındaki sünnet ve bed’-i besmele şenliklerini tebrik için yazdığı tarih manzumesinde şehzadelerin elifba okumaya başlamasının dindar dostlara iftihar vesilesi olduğunu söylemektedir:

Nice sûr-ı mu‘allâ kim iki şeh-zâdenin onda

Hıtâmı oldu şevk-efzâ şinîdegân u züvvâra

Husûsâ akdem-i sünnet medâr-ı iftihâr oldu

Kırâ'at vâcibin icrâları ihvân-ı dindâra

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 87)

Zîver ise “*Sûr-ı Hümayûn-ı Meserret-nümûn-ı Bed’-i Besmele*” başlıklı kıtasında yukarıda söz edilen bed’-i besmele şenliğinde iki şehzade yanında üç hanım sultanın da kutlu bir vakitte elifba dersine başladığını ve böylelikle yapılan şenliğin de uzatıldığını dile getirmektedir:

Bi-hamdillâh iki şeh-zâde üç sultân-ı zî-şândır

Elif-bâ dersine bed’ eyleyen vakt-i sa‘âdetde

E‘ûzü Besmeleyle Rabbi yessir deyicek anlar

Görüldi dehrîñ emr-i sa‘bı bak yüsr ü suhûletde

...

Bir üstün hem bir esre kehkeşândır âsumân üzre

Ki teşdîd etdiler medd-i zamân-ı sûrî devletde

...

O şâhîñ çâkeri Zîver mücevher iki târîhi

Getirdi nazma bir beyt içre vâdî-i belâgatda

Dü-şeh-zâde hem üç sultân feyz-i besmele ile (1263)

Elif-bâ dersine bed’ etdiler eyyâm-ı şevketde (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 542)

Evkâf-ı hümayun nazırı Şefik Bey’in, oğlu Rif‘at Beyefendi’nin H 1265/M 1848-1849 yılında Kur’an okumaya başlaması üzerine bir şenlik düzenlediğini söylediği kıtasında Şeref Hanım, muhatabının “nice sûr u mürüvvetler” görmesini temenni etmektedir:

Ola evkâf-ı hümayûn nâzırı Mîr Şefik

Sadr-ı ikbâl ü meserretde Hudâyâ kâm-bîn

...

Verdi tahsîl-i ‘ulûma eyleyip sûr-ı sürûr
Minnet Allâh’a bu yıl mahdûmın ol zât-ı güzîn

...

Bunuñ emsâli nice sûr u mürüvvetler göre
Hânedânıyla olup endûh u mihnetden emîn

Çıkdı bir târîh-i cevher oku ezberden Şeref
İtdi Rif‘at Begefendi bed’-i Kur’ân-ı Mübîn (1265)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 176)

Başka bir kıtasında da Şeref Hanım, Şeyh Abdulhalim adlı bir şahsın manevi evladına H 1272/M 1855-1856 yılında hatim cemiyeti ve kutlaması tertip ettiğini ifade ettiği manzumesinde hatmin oruçlu olarak yapıldığını da kaydetmektedir:

Mukbil-i cümle meşâyih mürşid-i her sâlikân
Ya’ni Şeyh ‘Abdulhalîm nâm zât-ı bî-misl ü ‘adîl
...

Ma‘nevî evlâdına cem‘iyyet-i hatm eyledi
İde bu sûrî nice sûr u sürûra Hak delîl
...

Geldi bir târîh-i mu‘cem söyledi yaz vâlidî
Sâ’imen hatm eyledi Kur’ânı yümn ile bu yıl (1272)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 160)

Başka bir kıtasında da Zîver, Abdülmecid tarafından üç şehzadesinin Kur’an’ı hatmedip bir şehzadesinin de kıraata başlaması şerefine H 1273/M 1856-1857 yılında bed’-i besmele ve hatm-i Kur’an şenliği tertip ettirildiğini kaydetmektedir:

Bârekallâh Hazret-i ‘Abdülmeçîd Hânın yine
Olmada lâmi‘ hümâyûn tâli‘i ekvânda
...

Hamdũ lillâh sâyesinde yine kıldık tehniyet

Neşr olundukda cihâna sûr bu âvânda

Hatmi üç şehzâde bed'i kıldı bir şehzâde bak

Mecd ile a'îlâ kırâ'at Hazret-i Kur'ânda

...

Hatm-i Kur'ân besmele bed'in zihî gördük bugün (1273)

Bak bu dört şehzâde vâlâ-şânda bu bünyânda (1273)

Zîver (Arslan, 2009: 683-684)

Fatîn, Şefik Bey'in kızı Zehra Hanım'ın H 1281/M 1864-1865 yılında Kur'an okumaya başlamasını konu ettiği kıtasında mevzubahis hadiseyi kutlamak için bir "cemiyet" tertip edildiğini kaydetmektedir:

Güzîde duhteri Mîr Şefik-i nükte-fermânîñ

Bi-ismillâh bed' etdi elif bâya edîbâne

Hemân cem'îyyetine yazdı hâme cevherîn târîh

Bi-'avnullâh Zehrâ Hanım etdi bed' Kur'âna (1281)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 184)

BÖLÜM VI

DEVİRİN SPORTİF FAALİYETLERİ

Kişinin ruh ve beden sağlığını geliştirip güzel vakit geçirerek eğlenmesini de sağlayan spor, bireysel veya takım olarak belli kaideler etrafında, umumiyetle mücadele ve rekabet temelli olup fiziksel güçle icra edilen bedenî hareketlerin genel ifadesidir. İlk çağlarda tabiatın zor şartlarına karşı mücadele edebilme, korunabilme, ihtiyaçlarını temin edebilme ve avlanabilme noktasında insan; hızlı koşmak, atlamak, zıplamak, tırmanmak ve gücünü en iyi şekilde kullanmak zorundadır. Nitekim göçebe hayat tarzının mecbur ettiği sürekli bir hareketlilik dolayısıyla günlük işler spor işlevi görmüş ve bilahare birtakım faaliyetler zaman içinde değişime uğrayarak kurallı sporlara dönüşmüştür. Yerleşik hayat veya şehir hayatı beden eğitimi ve sporu daha önemli hâle getirerek eğitimin bir parçası kılmış ve nihayetinde spor; beden, ruh ve düşünce gücünün geliştirilmesi ve terbiyesinde başat unsur olarak kabul görmüştür (Bozkurt, 2009b: 418). Tarih sahnesinde yer bulmuş her millet ve medeniyet kendi yaşam şartlarına, doğal koşullarına ve kültürüne has sportif faaliyetler geliştirmiştir. Başlangıçta toplumların savaş kültürü ve bu bağlamda idman faaliyetleri arasında yer alan sportif aktiviteler daha sonra kendi kuralları çerçevesinde bağımsız etkinlikler olarak sosyal hayatın bir parçası olmuştur. Buna rağmen spor, bireysel istifade dışında en çok askerî alanda kendini göstermiş ve faydalı olmuştur.

Orta Asya'da göçebe bir hayat süren ve ordu-millet anlayışıyla teşkilatlanan Türk milleti için de sportif faaliyetlerin hayati derecede öneme sahip olduğu bilinmektedir. Atıcılık, at yarışı, cirit, güreş vb. pek çok etkinlik Türklerin zorlu doğa koşulları ile yaşam şartlarına uyum sağlamalarına ve savaşlar için hazır bulunmalarına olanak sağlamıştır. Türk milleti için bir yaşam biçimi olan spor; düğün, şenlik ve çeşitli eğlencelerin de ayrılmaz bir unsurudur. Zira düzenlenen şenliklerde gerçekleştirilen yarışmalarda başarı kazananların toplum içinde saygın bir mevki elde ettiği malumdur. Hun, Göktürk, Uygur, Harzemşah, Samani, Selçuklu, Osmanlı ve diğer Türk devletleri avcılık, güreş, atıcılık, okçuluk, kılıç kullanma, binicilik, yaya koşusu, ağırlık kaldırma ve labut atma, atlama, gürz ve topuz kullanma, cirit, çöğen (polo), tomak tepük, matrak, kayak vb. sporlarda büyük ilerlemeler kaydetmiştir (Güven, 1999: 5, 11). Bu minvalde hassaten Hunlarda güreş, kılıç kullanma, gürz ve ok atma; Uygurlarda at yarışı, mızrak atma ve nişana ok atma; Göktürklerde at ve binicilik, ok atma, güreş, mızrak atma; Oğuzlarda atıcılık ve avcılık sporlarında ileri gidilerek başarılı olunmuştur (Karakaya, 2022: 57-65; Öztekin, 2006: 416). Büyük Selçuklular döneminde tesis edilen spor tekkeleri ise Türk kültüründe

sporun kurumsallaşmasını sağlaması bakımından son derece önemli bir fonksiyon üstlenmiştir. Bu geniş birikim üzerine inşa edilen Osmanlı spor kültürü de cirit, atıcılık, binicilik, güreş, at yarışı gibi pek çok geleneksel Türk sporunun gelişip zenginleşerek günümüze kadar varlığını devam ettirmesini sağlamıştır.

Osmanlı, önce devlet daha sonra da imparatorluk olma yolunda emin adımlarla ilerlerken hem ele geçirilen yerlerin muhafazası hem de toprakların genişletilmesi adına hücum ve savunma için ihtiyaç duyulan becerikli, dayanıklı, güçlü ve cengâver askerlerin eğitiminde sportif faaliyetleri bir silah gibi kullanmıştır. Başta binicilik ve ok atma olmak üzere pek çok spor için alanlar ve tesisler inşa eden Osmanlı, bilhassa Selçuklu'dan aldığı mirası daha ileri taşıyarak sportif faaliyetlerin, çağın gereklerine uygun olarak en gelişmiş düzeyde müesseseleşmesini gerçekleştirmiştir. Başta spor tekkeleri olmak üzere birtakım kuruluşlarla sportif faaliyetlere destek verilmiş; bilhassa Enderun'da verilen eğitim müfredatına okçuluk, binicilik, cirit, tüfek atma gibi sporlar teorik ve pratik olarak dâhil edilmiştir. Padişahların da bizzat katılarak teşvik ettiği spor faaliyetleri, kişinin makam, rütbe, sınıf vb. hususiyetlerine bakılmaksızın zaman zaman her kesimden insanın iştirak edip yarışabildiği geniş katılımlı eğlenceler hâline gelmiş ve spor, halka özendirilmiştir (Yıldız, 2002: 61-62). “Gürz atmada Orhan Gazi, I. Ahmed ve IV. Murad; binicilik ile labut ve hışt atmada IV. Murad; avcılıkta II. Murad, I. Ahmed, IV. Mehmed ve II. Mustafa; ok ve tüfek atıcılığında ise III. Ahmed ve III. Selim” (Öztekin, 2006: 417) ile II. Mahmud sporda başarı gösteren padişahlar arasındadır. Müsabakalarda başarı gösterenler ödüllendirilmiş; yetenekli olanlar değerlendirilmiş ve kimileri için başarılarını simgeleyen anıtlar dikilip kitabeler yazdırılmıştır. Padişahların eğlenmesi, şehzadelerin sünnet edilmesi, hanım sultanların düğün törenleri, bir elçinin gelişi, cülus merasimleri, sefere çıkma ve zafer kazanma, bayramlar vb. bilumum özel günlerde yapılan gösterilerin bir bölümünü de sportif faaliyetler oluşturmuştur.

Toplum hayatında mühim bir yere sahip olan sporlar, edebî metinlerde de kendine yer bulmuş ve divanlarda başta tarih manzumeleri olmak üzere muhtelif formlarla bahis konusu edilmiştir. 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde sportif faaliyetlere dair elde edilen malzeme “Cirit”, “Güreş”, “Ok Atma”, “Tüfek Atma” ve “Yüzme” olmak üzere beş başlık hâlinde tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

6.1. Cirit

Orta Asya kökenli eski bir savaş oyunu olan cirit, adını Arapça “kabuğu soyulmuş hurma çubuğu” anlamındaki *cerîd* kelimesinden almıştır. Süreklilik arz eden bir oyun olduğundan *harharî* adıyla da anılan cirit, temrensiz mızrakla oynanan ve binicilik ile mızrak fırlatma konusunda ustalık isteyen bir oyundur. Atlı ve yaya (menzil) olmak üzere iki şekilde oynanan cirit, Osmanlı sarayında en çok tercih edilen oyunların başında gelmektedir. Yıldırım Bayezid ve Çelebi Mehmed dönemlerinde daha çok rağbet kazanarak sarayda cündilik (binicilik) derslerinin verilmeye başlamasıyla teşkilatlı bir spor dalı hâline gelmiştir. Sultan I. Ahmed ve IV. Murad gibi bazı padişahlar tarafından bizzat oynanarak teşvik de edilen bu oyun, Osmanlı eğlence ve şenliklerinin vazgeçilmez bir gösteri faaliyeti olmuştur. Bilhassa Lale Devri’nde çok büyük bir ilgiye mazhar olan cirit oyunu aynı zamanda yeniçerilerin de oyun ve talim adına başlıca aktiviteleri olup Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından (1826) sonra yasaklanıp eski önemini yitirse de dönem dönem oynanmaya devam edilmiştir (Halıcı, 1993: 26-27; Koçu, 1965: 3583-3584).

Savaşa gidecek orduya muhtelif vilayetlerden katılan valilerin askerleri arasında ordunun toplanma yahut konaklama yerlerinde cirit oyunu oynandığı bilinmektedir. Bu sayede oyunlarla eğlenip neşelenen ordunun askerleri ve atları da savaş öncesi talim yapmış olurdu. Ayrıca Enderun’da yetişen iç oğlanlar arasında Çelebi Mehmed döneminde başladığı rivayet edilen takımlaşma, cirit oyununda Lahanacılar ve Bamyacılar adlı iki rakip ortaya çıkarmış; Osmanlı’nın son dönemine kadar bu takımlar arasında kıyasıya cirit müsabakaları yapılmıştır. Lahanacılar, kırmızı kadife şalvar ve yeşil mintan giyip yeşil bayrakla Bamyacılar ise kırmızı kadife şalvar ve mavi mintan giyip kırmızı bayrak taşıyarak meydana çıkmışlardır (Kahraman, 1995: 501). Oyun sırasında rakibine cirit isabet ettiren, kendisine atılan ciridi havada yakalayan, yere düşen ciridi attan eğilip alan, atılan ciritlerden ustaca hareketlerle kurtulan oyunculara altın, diğerlerine ise akçe ihsan edilmiştir. Bu oyuna en çok rağbet eden padişahlar arasında III. Ahmed, III. Mustafa, I. Abdülhamid, III. Selim ve II. Mahmud zikredilebilir. Osmanlı’da cirit oyna(t)mak için en çok tercih edilen yerler arasında da Topkapı Sarayı’nda Kabak Meydanı, Çinili Köşk önünde Ağa Meydanı, Beşiktaş’ta Çinili Köşk Meydanı, Karaağaç Bahçesi, Bahariye, Davut Paşa Bahçesi, Sa’dâbâd Sarayı yanındaki cirit alanını saymak mümkündür.

Genellikle bahar aylarında gerçekleştirilen atlı cirit müsabakaları sayısı on, on beş kişi arasında değişen iki takım arasında oynanır. Her atlıda normal bir mızrak kalınlığında ve takriben bir buçuk metre uzunluğunda bir sopa bulunan oyunda takımlar belli bir

mesafe aralıkla karşılıklı olarak dizilir. Bir atlının hasım safa yaklaşarak elindeki ciridi karşı takımdan bir atlıya fırlatıp kaçmasıyla başlayan oyun karşılıklı hamlelerle devamlı bir kovalamaca şeklinde sürdürülür. Bir buçuk saat kadar süren cirit oyununda attığı ciritle karşı takımın oyuncusunu vuran ciritçi başarılı sayılır; atı vuran başarısız olur ve puan kaybeder. Oyunda en yüksek puan ise kendisine atılan ciridi havada yakalayan oyuncuya verilir. Rakibine yaklaşarak ciridini atar gibi yapıp atmadan ona “aman tanıyan” oyuncu da yüksek puana layık görülür. “Atların birden hızlanma ve hız kesmeleri, âni manevra yapmaları, oyuncuların ciridin vücutlarına değmemesi için eyer boşaltmaları, atlarından inmeden eğilerek yerden cirit almaları ve özellikle kendilerine atılan ciridi havada yakalamaları oyunun en hareketli ve en heyecanlı figürleridir” (Halıcı, 1993: 27). Ciritçilik geleneğinde kendisine cirit isabet eden bir oyuncunun ağır yara alması yahut ölmesi ile sonuçlanan vakialarda oyun durmamakta ve bu hususla ilgili şikâyet söz konusu olmamaktadır. Aksine bu yaralanma veya ölüm, o oyuncunun ailesine ve hassaten babasına şeref kazanma vesilesi olarak kabul edilmektedir.

Vâsıf, H 1223/ M 1808 yılında ve yaz aylarında gerçekleştirilen menzil ciridi müsabakasında Hasan Ağa tarafından atılan ciridin Hüseyin Paşa’nın menziline on beş gez geçtiğini bildirmektedir:

Bir cirîd atıp Hasan Ağa bu görkî menzile

Geçdi on beş gez Hüseyin Paşayı taş dikip yazın

Seyr edenler harf-i menkût ile târîhin dedi

Bozdı ‘âlî menzili geldi Hasan Ağa yazın

Vâsıf (Gürel, t.y.: 584)

“*Kasîde-i Rumhiyye Der-Sitâyışgerî-i Cenâb-ı Şâh-ı Devrân İskender-tüvân Ma‘ârif-‘unvân Sultân Mahmûd Hân-ı ‘Adlî-şân*” başlıklı kasidesinde ise Vâsıf, yine Sultan II. Mahmud’un tertip ettirdiği bir cirit oyununu nakletmektedir. Şair manzumesine - klasik methiye üslubu çerçevesinde- Rüstem, Kahramân, Sâm, Rûyînten, Behmen, Gerşâsb, Efrâsiyâb gibi İran’ın cengâverlikleriyle meşhur hükümdarları ile Sultan Mahmud’u savaşıklık yönünden mukayese edip sultanın onlardan çok üstün olduğunu vurgulayarak başlamaktadır. Daha sonra gerçekleştirilen cirit oyununun tarif ve tavsifine geçen Vâsıf, her biri cirit sanatıyla temayüz etmiş cümle cirit erbabının padişah tarafından

Gülhane Meydanı'na toplandığını, meydanın kenarında saf tutan ve oyuna güzellik katan bu cirit ilerin başına da bizzat Sultan II. Mahmud'un geçtiğini ifade etmektedir:

G rmedi nse hamle-i zırg m-ı ejder-hey'eti
Kıl tem    H n Mahm d-ı gazanfer-heybeti
...
N zeyi elden koyup olur siper ber-dest-i havf
Görse Rüstem ol şehi  destinde rumh-ı şevketi

Heft-h  na okusa meyd n o ş h-ı Kahram n
Fikr-i nevkiyle gelirdi S ma humm  nevbeti
...
Rüstem   S m   ne c n  var dayansın darb na
Kim ki R y  n-ten getirsin pençesine t kati
Kahram n  n haddi mi ola muk bil rumh na
Behmen  n c 'iz mi an  la cid le c r'eti

S ne germek rumh na Gerş sb  n sersemliği
Karşu durmak t ğına Efr siy b  n töhmeti
...
Oldı gayrı muktez  ta'r f   tavs f eyleyem
A las nlar kimdir ol ş h-ı gazanfer-kuvveti

Cümle erb b-ı rum h  cem' edip ol şeh-s v r
S ha-i G lh neye sürdü semend-i rağbeti

Her biri ammâ mukarreblerden ehl-i ma‘rifet

Her birisi fenn-i rumhuñ merd-i sâhib-san‘atı

Saff olup durdı kenâr-ı sâhada ser-tâ-be-pâ

Verdiler tertîb ile âlâya zîb ü zîneti

Geçdi saffiñ başına ol kahramân şâh-ı cihân

Verdi ashâb-ı temâşâyâ tezelzül heybeti

Vâsıf (Gürel, t.y.: 239-241)

Vâsıf, aşağıdaki beyitlerde Silahdar Ali Ağa, Vekîl Genc Ağa gibi ismi geçen “ehl-i rummâh”tan başka devam eden beyitlerde de Baş-musâhib Şâkir Ağa, Kûçek Bekir Ağa ve İbrâhîm Ağa, Selmân Ağa, Sa‘dullâh Ağa, Sâlih Ağa, Kâmil Ağa, Cevher Ağa, Alî Ağa, Abdullâh Ağa, Osmân Ağa, Anber Ağa, Hâfız Îsâ Ağa, Mercân Ağa, Fellâh Abdullâh Ağa, Tâhir Ağa, Mahmûd Ağa, İlyâs Ağa, Alâ‘eddîn Ağa, Dâvud Ağa, Şuayb Ağa, Hâlid Ağa, Koko Mercân Ağa, Haydar Ağa, Lezgî Mehmed Ağa, Hasan Ağa, Kula Abdullah Ağa, Mâhir Hüseyin Efendi, Kitâbcızâde, Süslü Mustafâ, Tatar Hânzâde Ahmed Beg, Aşkar Ağa, İsmâ‘îl Ağa, Kato Hasan Ağa, Darb-hor Reşîd Ağa, Topçu Şâkir, Araboğlu Cesûr Ahmed Ağa, Yeniçeri Şâkir, Sağır Nâşid, Fettâh Ağa, Zenci Abdullâh Ağa, Uzun Çetin, Hasan Ağa, Kaşvata-zâde Hasan Beg, Seyyid Hasan Kâşif, Ömer Kâşif, Mîr Alî Kâşif ve Osmân Kâşif olmak üzere tertip edilen cirit oyununa iştirak eden ustaları zikretmektedir. Bu ustaların her birinin cirit sporu içindeki binicilik, hız, çeviklik, çabukluk gibi maharet ve meziyetleri de belirtilmeye çalışılmıştır:

Yanına alıp silâhdârı ‘Alî Beg bendesin

İltifât-ı pâdişâhâneyle verdi ‘izzeti

Turdı ser-berber ‘Alî Ağa anıñ sol yanına

Oldı emre muntazır açıp dü çeşm-i dikkati

Turdı anıñ da yesârına Vekîl-i Genc Ağa

Sâye-i şâhîde zabt etdi semend-i rif'ati

Var idi beş on da ağa-yı harîm-i hâsdan

Her biri ya'nî o şûh-ı 'âlemiñ hem-sohbeti

Baş-musâhib Şâkir Ağa idi anıñ birisi

Var idi fenn-i fûrûsiyyetde gâyet şöhreti

İkisi Kûçek Beşîr Ağa vü İbrâhîm Ağa

İçlerinde bunlarıñ yok hem-'inân-ı himmeti

İkisi Selmân u Sa'dullâh Ağa kim anlarıñ

Cündîlikde sâ'ire olmuşdı zâhir sebkati

İkisi Sâlih Ağa ile anıñ Kâmil Ağa

Bunlarıñ şâyeste-i tahsîn idi her san'ati

İkisi Cevher Ağa ile 'Alî Ağa idi

Başka idi bunlarıñ mişvâr-ı zûr u mikneti

İkisi de anıñ 'Abdullâh Ağa 'Osmân Ağa

Bunlarıñ gâyet pesendîdeydi tarz u hâleti

İkisi 'Anber Ağa ile Hafîz 'Îsâ Ağa

Ditredirdi ol fezâyı bunlarıñ da dehşeti

İkisi Mercân Ağa vü Fellâh ‘Abdullâh Ağa
Bunlar idi fenn-i rumha verdi hurde lu‘beti

İkisi Tâhir Ağa vü hem dahi Mahmûd Ağa
Haznedârlı verdi hem-pâsına hayli mikneti

İkisi İlyâs Ağa ile ‘Alâ’eddîn Ağa
Dâvud Ağa ile vardı bunlarıñ da şöhreti

Ger Şu‘ayb Ağa ile Hâlid Ağa mümtâz idi
Lîk Koko Mercân Ağa dahi_iderdi nisbeti

Var idi bizden de birçok fârisü’l-hayl-i be-nâm
İftihâran yâd olunsun anlarıñ mâhiyyeti

Haydar Ağa Lezgî Mehemmed Ağa Hasan Ağa
Kula ‘Abdullâh Ağadır bunlarıñ hem-sohbeti

Mâhir-i Hüseyin Efendidir Kitâbcı-zâde kim
Tarz-ı çâlâkîde verdi cinsine çok hayreti

Süslü Mustafâ Tatar Hân-zâde Ahmed Beg dahi
Verdiler âlâya el-hak bir güzel germiyyeti

Aşkar Ağa İsmâ‘îl Ağa Kato Hasan Ağa
Darb-hor Reşîd Ağa akrân idiler gâyeti

Topçu Şâkirle ‘Araboğlu Cesûr Ahmed Ağa

Fenn-i zûr-bâzîde bunlar eylemişdi sebkati

Yeñçeri Şâkirle Sağır Nâşid ü Fettâh Ağa

Bunlarıñ da var idi rumh oynamakda kudreti

Zencî ‘Abdullâh Ağa Uzun Çetin Hasan Ağa

Kaşvata-zâde Hasan Begiñ güzeldir sür‘ati

Dört nefer de var idi Kâşif ki anlar câ-be-câ

Saf miyânıdan turup beklerdi lu‘ba nevbeti

Birisi Seyyid Hasan Kâşif ‘Ömer Kâşif biri

Bunlarıñ meşhûr idi zûr u kemâl-i san‘ati

Mîr ‘Alî Kâşifle ‘Osmân Kâşif anlar ikisi

San‘at icrâsı için kollardı semt-i fırsatı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 241-242)

Kasidenin aşağıdaki beyitlerinden itibaren cirit oyununun oynanmaya başladığı anlaşılmaktadır. Meydandaki her atlının bir savaş gemisi olan korvet gibi heybetli olduğuna dikkat çeken Vâsıf, padişahın atının da taht gemisine benzediğini dile getirmektedir. Meydandaki bütün atlıların deniz üzerindeki donanma suretini çağrıştırdığını da söyleyen şair, önce ikişer ikişer hüner gösterileriyle başlanan oyuna daha sonra bütün atlıların dâhil olarak taraflar arasındaki mücadelenin kızıştığını belirtmektedir:

Sanki meydân-ı hüner bir bahr-i pür-cûş u hurûş

Anda her bir Mısırî bir at başlı devlet korveti

Keştî-i taht idi gûyâ başda esb-i husrevî
Ejder-i bahrîye mânend idi nakş u hey’eti

Her süvârîniñ elinde nîze mânend-i sûtûn
Mürtesim levh üzre gûyâ bir donanma sûreti

Bir de ikişer ikişer eyleyip ‘arz-ı hüner
Lu‘b-ı rumha soñra topdan verdiler germiyyeti

Vâsıf (Gürel, t.y.: 242-243)

Sarayda bir kafesin ardından gizlice izlediği bu cirit müsabakasında Vâsıf, padişahın da başka hiçbir oyuncuda görülmeyen çeşitli hünerler sergilediğini kaydetmektedir. Ciritçilikle ilgili olarak padişahın kendine has birkaç yeni oyun icat ettiğinden de söz eden Vâsıf, bu oyunları icra etmeye Kâşifler olarak bilinen Seyyid Hasan Kâşif, Ömer Kâşif, Mîr Alî Kâşif ve Osmân Kâşif’in dahi kudreti bulunmadığını iddia etmektedir. Sultanın sergilerdiği hünerler karşısında izleyenlerin “hayret parmakları ağızlarında” kalmıştır:

Ben verâ-yı revzen-i kasrı kılıp cây-ı karâr
Eyledim gâyet hafî zîr-i kafesden rû’yeti
...
Bir kurum bir semt-i a‘lâ var ki mahsûs ol şehe
Sâ’ir erbâb-ı hünerde görmedim ol hâleti
...
Ol hidîviñ var bir iki lu‘b-ı nev-îcâdı kim
Meşk ü icrâya dahi Kâşifleriñ yok kudreti

Gerçi mâhirdir bu fende Mîr ‘Alî Kâşif velî
Nisbet olunsa anıñ şâh-ı cihâna san‘atı

Farkı hâricde ne gûnâ ise şâhîñ Mîr ile

‘Aynihî san‘atda da ol mertebe haysiyyeti

San‘at-ı meşhûresi mestûr olup Kâşifleriñ

Kıldılar da‘vâ-yı merdîden ferâgat gâyeti

...

Şâh-ı ‘âlem şöylece bir san‘at icrâ kıldı kim

Herkesiñ kaldı dehânında benân-ı hayreti

Vâsıf (Gürel, t.y.: 243-244)

Mâhir, Sâmi Ebûbekir Paşa’nın kethüdası İzzet Beyefendi övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde memduhunun at sürme ve binme ile cirit atmada mahir olduğundan bahsetmektedir:

Var mı insâf edelim sahn-ı fûrûsiyyetde

At koparmakda cirîd atmada bir böyle dilîr

Mâhir (Batğı, 2017: 56)

Cesârî ise elinde ciritle at sürüp gelen muhatabının bütün hüner ehlini neşelendirdiğinden söz etmektedir:

Seni gördüğü dem ehl-i ma‘ârif cümle şenlendi

Cirîd elde sürüp şevk ile at meydâna hoş geldiñ

Cesârî (Akkuş, 2010: 825)

6.2. Güreş

Milattan önce ikinci binli yıllara ait Mısır hiyerogliflerinde karşılaşılan güreş figürleri, güreşin tarihinin en az o döneme kadar uzandığını göstermektedir. Grekler ve Romalılar arasında da icra edilen güreş, eski Türklerde de çok yaygın olup “Çin yıllıklarında, bazı seyahatnâmelerde, destanlarda ve saray tarihlerinde Türklerin bu sporu savaş temrinlerinin yanı sıra bayram ve düğün şenlikleri gibi çeşitli vesilelerle de yaptıkları ve bir yiğitlik ölçüsü olarak kabul ettikleri belirtilmektedir” (Özcan, 1996: 317). Hassaten

devlet yöneticileri tarafından ilgi ve himaye gören güreş, bu sayede binicilik ve atıcılık gibi saray sporlarından biri hâline gelmiştir.

Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarından itibaren rağbet gören güreş, Orhan Bey'in Bursa'da, I. Murad'ın Edirne'de güreşçiler için açtığı tekkelerle kurumsal bir kimliğe sahip olmaya başlamıştır. Sistemli bir şekilde Fâtih Sultan Mehmed zamanında teşkilatlandığı düşünülen güreş ve güreşçilik II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman devirlerinde de önemini korumuştur. Daha sonra ihmale uğrayan güreş 17. ve 18. yüzyılda düğün, bayram, resmî kutlama ve merasimlerde uygulanan bir sportif aktivite hâlini almıştır. Sultan II. Mahmud devrinde Enderun mevcudu azaltılırken güreşçiler de çıkarılarak Sultan Abdülaziz'in tahta çıkışına değin bir daha Enderun kadrosuna alınmamıştır. Buna mukabil II. Mahmud ve Abdülmecid dönemlerinde zaman zaman Çinili Köşk, Gülhane, Eski Saray, Veli Efendi Çayırı, Okmeydanı ve Kâğıthane gibi yerlerde güreşler düzenlendiği, bu müsabakalarda İkiz Osman ve Ahıskalı Mahmud adlı pehlivanların meşhur olduğu bilinmektedir. Aşırı güreş meraklısı olan Sultan Abdülaziz devrinde Türk güreşi yeni bir döneme girmiştir. Rumeli'nin ve Anadolu'nun meşhur pehlivanlarını İstanbul'a getirterek saray kadrosuna alıp muhtelif görevler veren ve Avrupa gezisine de yanına bazı güreşçileri alarak çıkan Abdülaziz'in Dolmabahçe, Beylerbeyi ve Çırağan saraylarında tertip ettirdiği güreş müsabakaları dillere destan olmuştur. Arnavutoğlu Ali, Tokatlı Kasım, Kvasoğlu İbrâhim, Lofçalı Kara İbo, Makarnacı H. Hüseyin ve Kel Aliço dönemin en ünlü pehlivanlarından olup İhlamur'daki Saya Ocağı tesislerinde ikamet etmişlerdir. Saltanatının ilk yıllarında güreşçilere ilgi göstermeyen Sultan II. Abdülhamid de sporu seven bir padişahdır. Bir dönem güreşi yasaklayan II. Abdülhamid, 1890 yılından sonra Koca Yusuf, Kara Ahmed, Adalı Halil ve Kurtdereli Mehmed gibi pehlivanların Avrupa ve Amerika'da başarı kazanmaları dolayısıyla İstanbul'da güreş müsabakaları yapılmasına tekrar izin vermiştir. Hatta "Cihan şampiyonu" Kara Ahmed'i huzuruna kabul ederek kendisini iftihar nişanı ile ödüllendirmiştir (Kahraman, 1995: 127-140; Özcan, 1996: 318-319). Osmanlı sarayı dışında da panayıralarda, düğün ve bayramlarda, Ramazan gecelerinde vb. çeşitli hususi günlerde halk arasında güreşler yapılmıştır.

Vasfî, aşağıdaki beytinde pehlivanların güreş meydanına çıkmadan önce yağlanmaları hadisesine değinerek bugün "yağlı güreş" olarak bilinen güreş türüne işaret etmektedir:

Yağlanıp meydâna çıkdıñ Kahramânsın gâlibâ

Añladım ki çifteli bir pehlivânsın gâlibâ

Vasfî (Köksal, 2016: 91)

Sultan II. Mahmud övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde İzzet, padişahı güreşte kuvvetiyle rakibini pes ettiren bir pehlivan olarak tasvir etmektedir:

Pes etdirdi sipihr-i küştgîre pençe-i kahır

Tefevvuk etmedi bir kahramân ol pehlivânâsâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 96)

Zîver, pehlivanlık edip feleklerle güreş tutmamak gerektiğini dile getirdiği beytinde güreşçinin, yenileceği pehlivana meydan okumaması gerektiğine işaret etmektedir:

Rüstem de olsañ etme ‘ayân pehlivânlık

Tutma feleklerle gizli dahi olsa bir güreş

Zîver (Arslan, 2009: 250)

Memdûh (Fâ’ik) erguvanların birbirine sarıldığı, gül bahçesinde pehlivanların güreş tuttuğu, ellerinde gül renkli şarap ile meclisde civanların gezdiği bir eğlence ortamı hayal etmektedir:

Sarılmış birbirine erguvânlar

Tutuşmuş gülsitanda pehlivânlar

Ayağ-ı bâde-i gül-reng elde

Ne hoşdur gezse meclisde civânlar

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 426)

Cesârî, güreşmek için meydana çıkan pehlivanların hareketlerini tasvir ettiği beytinde güreşçilerin ayakta başlarını birbirine dayayıp çeşitli el ve kol hareketleriyle birbirlerini tartmalarına değinmektedir:

Meydânlara baş başa koyup pehlivânâsâ

Zûr-pençe ile elleşelüm karşı-be-karşı

Cesârî (Akkuş, 2010: 983)

6.3. Ok Atma

Ok ve yay, tarih öncesi devirlerden itibaren savaş ve av aleti olarak kullanılmış; Eski Mezopotamya ve Anadolu’da bir güç sembolü kabul edilmiştir. Türk boylarının pek çoğunda yay ve ok hükümdarlık alametidir. Hemen bütün Türk devletleri gibi Osmanlı da bilhassa binicilik ve okçuluk faaliyetlerine büyük bir önem vermiştir. Başlangıçta ok atma hem spor hem de askerlerin savaş talimi yapmaları bakımından elzem görülmüş ve bilahare düzenlenen muhtelif yarışmalar vesilesi ile toplumun eğlence hayatına dâhil olmuştur. Havadaki oku vurma, oku en uzağa atma, at üstünde dörtmala giderken her yönde hedef vurma, hedefteki oku gezinden vurma, havaya atılan veya hareket hâlindeki halkanın içinden ok geçirme, çelik levha yahut birkaç kat fil derisini delme gibi birçok dalda yarışan okçular, yarışma veya imtihan için atış/ok meydanına geldiklerinde bir Fâtîha, üç İhlâs okuyup salavat getirdikten sonra kemankeşlerin pîri sayılan Sa’d bin Ebû Vakkâs ile beraber ok atmada maharetli olan bazı sahabeleri anıp (Bozkurt, 2007: 334) geçmiş kemankeşleri yâd etmeyi âdet hâline getirmişlerdir. Devlet bu atıcılar için özel atış alanları ve talimhaneler tahsis etmiştir. Ok atmayla ilgili her konuda Osmanlı, Türk okçuluğunun en sistemli ve zirve dönemi olmuş; okçuluk tekniği ile ilgili birçok eser de kaleme alınmıştır. Osmanlı’da hem ilmî hem de amelî yönünün önemsendiği anlaşılan ok atıcılığı; dokuz yüzcü, binci, bin yüzcü gibi atış mesafeleri esas alınarak tasnif edilmiş ve rekor kıran sporcuların adı okun düştüğü yere dikilen anıt taşlarla ebedileştirilmiştir (Kahraman, 1995: 238-241). Ayrıca okçuların sicili de tutulmuştur.

Yay yapımında türüne göre belli miktarlarda ağaç, boynuz, sinir ve tutkal kullanılmıştır. “Çile” adıyla da bilinen yay kirişleri ise çok katlı ibrişimden yapılmıştır. Okların arka kısmındaki çileye takılan kertiğe “gez” denmiş; gezden itibaren bir okun gövdesi baş, boğaz, göbek, göğüs, baldır ve ayak bölümlerine ayrılmıştır (Yücel, 1999: 276). Ahşap veya kamıştan yapılan ok gövdeleri için çam, diş budak, gürgen gibi hafif ve sert ağaçlar tercih edilmiştir. “Yelek” adı verilen ve arka kısmına takılan kuyruk genellikle kuğu, kerkenez, karga veya güvercin tüylerinden yapılmıştır. Bu yelek sayesinde okların ayak üstüne düşmesi ve düzgün bir şekilde gitmesi sağlanmıştır. Kullanıldığı amaca göre okların tirkeş (savaş), tâlimhâne, puta (hedef), menzil (pişrev, yeksüvâr, zergerdân), meşk (heki/hâkî, karabatak, azmayış), ateş, tatar oku gibi türleri bulunmaktadır. Ayrıca menzil oklarının da kendi içinde kiriş-endâm, tarz-ı hâs ve şem‘-endâm gibi türleri olduğu bilinmektedir. Ok atışını kolaylaştırmak amacıyla yayın kabzasına sarılan muşamba sayesinde elin kayması da önlenmiştir. Sağ elin başparmağına yaralanmalara mahal

vermemek adına “zihgir” adı verilen bir yüzük, bileğe de siper takılmıştır. Oklar sadak, tirkeş, ok torbası, kubur denilen ve omuza asılan özel bir mahfaza içinde taşınmıştır (Bozkurt, 2007: 334). Osmanlı yayları ise ağaç ve boynuzdan yapılan gövde ile ip, sinir, deri, ibrişim vb. çeşitli nesnelerden mamul kiriş olmak üzere iki ana bölümden müteşekkildir. Tarihî süreçte edinilen tecrübeler ışığında en sağlam, kullanışlı ve uzağa atan yayı yapmaya çalışan Osmanlı yay ustaları bu konuda çok başarılı olmuştur. Yaylar kullanım amaçlarına göre menzil atışlarında kullanılan atış, hedef vurma atışlarında kullanılan buta, savaşta ve kütük vb. delmede kullanılan darp, idmanlarda kullanılan temrin ve ok atmaya yeni başlayacakların yay çekmesini kolaylaştırmak için kullanılan kepe/kepaze gibi türlere ayrılmaktadır (Kahraman, 1995: 375). Ok atma çeşitleri ise buta, darp ve menzil olmak üzere genel olarak üç kısma ayrılmıştır.

Okçulukta “ahz-ı kabza” yani kabza alma yoluyla elde edilen ustalık, bir okçuda bulunması gereken ehliyet ve maharetleri kazanmış olan talibin, 800 geze azmâyiş ve 900 geze peşrev oku atarak üstadından merâsimle kemankeşlik icazeti alması esasına dayalıdır. Evvela kendisine bir üstat edinen talibin, onun nezaretinde gerekli eğitimi gördükten sonra atış usullerini kaidelere uygun bir şekilde öğreninceye kadar talime ara vermeden çalışması zorunludur. Bu süreçte kabza almış yahut tecrübeli bir kemankeşi kendisine yol arkadaşı seçerek ondan tekke ve meydan töresini de öğrenir. İdmanlara kepe/kepaze ile başlayan talip bir müddet ok atmadan yay çekme alışkanlığını kazanmak ve kaslarını geliştirmek için sadece kepe/kepaze yayı ile çalışır. Kepaze idmanı tamamlanınca atış talimi yapmaya başlayan okçu adayı “kabzaya doğru yapışmak, oku doğru gezlemek, iç kabzaya kadar doğru çekip bırakmak bunları yaparken vücuda gereken şekli vermek” (Yücel, 1999: 99) için gayret ve titizlik gösterir. Daha sonra yine üstat nezaretinde ok meydanının uygun yerlerinde atışlara başlayan talip önce yumuşak yaylarla atış yapar; bilahare yayın kuvveti arttırılarak menzil yayına kadar kademeli bir geçiş yapılır. Okunu 900 geze ulaştırabilen talip şahitler huzurunda atışını tekrarlayarak kabza almaya hak kazanır. Belli usullere göre icra edilen ve meydan şeyhinin duasıyla başlayan kabza alma töreninde talibe kabza takdim edilerek ustalığı tasdik edilir (Yücel, 1999: 100-101). Okçuluğa ilgi duyan IV. Murad, III. Selim, II. Mahmud ve Abdülmecid gibi Osmanlı padişahlarının da kabza aldıkları bilinmektedir.

Osmanlı ile Avusturya arasındaki bir sınır anlaşmazlığını çözmek üzere görevlendirilen ve 1555-1560 yılları arasında İstanbul’da bulunan Ogier Ghislain de

Busbecq, Türklerin ok atma hususundaki maharetlerini ve aldıkları eğitimi şu şekilde anlatmaktadır:

“Sağlığını düşünerek bir kort yaptırdım, burada yemekten önce tenis oynuyorum. Yemeklerden sonra da Türk yayı ile çalışıyorum. Türkler bu silahı kullanmakta fevkalade usta. Ok atmaya sekiz hatta yedi yaşlarında başlıyor ve 10, 12 yıl sürekli talim ediyorlar. Sonuçta kolları fevkalade güçleniyor ve öyle usta oluyorlar ki hedef ne kadar ufak olursa olsun isabet ettiriyorlar. Kullandıkları yaylar bizimkilerden çok daha sert. Daha da kısa oldukları için kolay ele geliyor. Yayları tek parça ağaç yerine tutkal ve sırimla tutturulmuş öküz boynuzu ve kirişinden yapıyorlar. Bir Türk uzun süren talimlerden sonra en sert yayı bile kulağının ardına kadar gerebiliyor. Öte yandan bu türlü yaya alışmamış biri, çok güçlü olsa da kirişle yayın bağlandığı yerdeki çentiğe sokulan bir sikkeyi kurtaracak kadar bile geremez. Türkler savaşta öyle keskin nişan alır ki hasmını gözünden veya herhangi bir ölümcül yerinden zimbalar” (2011: 143).

Savaşlarda ateşli silah kullanımının yaygınlaşmasıyla eski önemini yitiren okçuluk Osmanlı’da 17. yüzyıldan itibaren unutulmaya yüz tutmuştur. Okçuluğu yaşatmak adına bu asırda ve daha sonrasında telif edilen kitaplarla Hz. Peygamberin hadisleri ışığında ok atmanın faziletleri ve faydaları insanlara anlatılmaya çalışılmıştır. Buna mukabil meslekî, ekonomik, eğlence, spor yahut İslam’ın okçuluk geleneğine verdiği önem bakımından ortaya konan gayretler okçuluk faaliyetlerini eski parlak günlerine döndürememiş; bu spor belli günlerde heveslilerin ilgilendiği bir aktivite yahut eğlence olarak kalmıştır. Bunun yanında okçuluk, Osmanlı’nın kuruluş yıllarından itibaren padişahların, devlet memurlarının, yeniçerilerin ve çeşitli meslek mensuplarının geniş ölçüde ilgilendikleri bir spor olmuştur. Sultan II. Mahmud dönemi ise Türk okçuluğunun son parlak devresi olarak kabul görmüştür.

Nevres, sevgilinin kirpik okunun ciğerini delip gözüne saplandığını söylediği aşağıdaki beytinde bir okla iki hedefi vurmaktan söz etmektedir:

Tîr-i müjeñ geçip cigerim kaldı dîdede

Ey bir atıp iki uran âferîn saña

Nevres (Kaya, 2020: 550)

Başka bir beytinde Nevres, ok meydanında atış yapanların küçük hedeflere ok atarak imtihan olduklarına değinmektedir:

Hüsnuñ ok meydânına hâlin nişân dikmiş müje

İmtihânı var yine varsa kemân ebrûsunuñ

Nevres (Kaya, 2020: 424)

İzzet, bir güzel tarafından atılan ve hedefi âşığının sinesi olan okun daha ileri giderek can burnundan geçtiğini ifade ettiği beytinde menzil atışı yanında okçulukta belli bir mesafeye yerleştirilen yahut hareket hâlinde olan yuvarlak nesnelerin içinden ok geçirme faaliyetine de işaret etmektedir:

Menzili sîne iken bîn-i cândan geçti

Aşırı düşdi o şûhuñ okı tahmîninden

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 573)

Râşid, okçular tekkesinde gördüğü kaşı yay gibi kavisli olan güzelin tekkedeki okçulara meydan okuduğundan bahsederek okçuların ok atarken “Yâ Hak” demelerine de değinmektedir:

Yâ Hak yine dün hânkah-ı tîrde gördük

Râmîlere meydân okuyan kaşı kemânı

Râşid (Çetin, 2006: 289)

Memdûh (Fâ’ik) ise hedefe saplanan okun titreyişinden söz etmektedir:

Dil-i mazlûmı tahrîb etmesin lertzân olur zâlim

Halîde olsa âmâca ser-i tîr-i kemân titrer

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 319)

“*Kasâyid Berây-ı Şehenşâh-ı Devrân*” başlıklı kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde İzzet, padişah II. Mahmud’un ok atmaya başladığını, okçulukta kemal derecesine erişip kabza aldığını, atışını yapacağı ayak yeri olarak Sultan Murad’ın menzilini tercih ettiğini belirtmektedir. Daha sonra Yemen hükümdarı Şeddad’ın Sultan Mahmud’a ancak havacı; İran hükümdarı Keykubad’ın sorgucunun da II. Mahmud’un okuna yelek olabileceğini dile getirmektedir. Beyitlerden Sultan Mahmud’un menzil atışını azmâyiş oku ile yaptığı, Sultan Murad’ın menzilinden gerçekleştirdiği atışta başarı sağlayarak kabza aldığı

anlaşılmaktadır. Bir okçuluk tabiri olarak havacı; okun, atılacağı yerde durup düştüğü yeri bildiren görevlidir. Sultanın gerçekleştirdiği atış faaliyetine dair ayrıntılar beyitlerde yer verilen okçuluk terimleri üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Sultan II. Mahmud, 12 Mayıs 1818 (6 Receb 1233) günü kabza almıştır:

Âzmâyiş edicek remy-i sihâma şimdi

Kıldı Behrâm-ı felek tîr ü kemânın i‘dâd

...

Hak deyip şehlere meydân okudı Hân Mahmûd

Pâdişeh kabza alıp oldı kemâli müzdâd

İntihâsından eder her neye bed‘ eylerse

Oldı cây-ı kademi menzil-i Sultân Murâd

...

O şeh-i bî-bedeliñ olsa hevâcısı eger

Şevkile tâcını gerdûna atardı Şeddâd

Koparıp sorgucını tîrine eylerdi yelek

Yayınıñ bir çilesi olsa kemer-bend-i Kubâd

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 85-86)

İzzet, Sultan II. Mahmud övgüsündeki “*Der-Vasf-ı Hâkân-ı Zamân Hazret-i Sultân Mahmûd Hân*” başlıklı kasidesinde de padişahı, okçuluğu ve gerçekleştirdiği bir ok atma faaliyeti bakımından mübalağalı tasvirlerle methetmektedir. Şair, Sultan Mahmud’un meydana çıkışıyla birlikte İran’ın meşhur kahramanlarından olan Rüstem’in eli bögünde kaldığını belirterek methiyesine başlamaktadır. İkinci beyitte sultanın yayını tasvir eden İzzet, “çarlı” kelimesini hem feleği hem de kolları çelikten yapılmış ancak ayak yardımıyla kurulabilen ve uzak mesafelere atış yapabilen çok sert savaş yaylarını (Şentürk, 2015: 123) kastedecek şekilde kullanmaktadır. Ayrıca yayın kirişinde altın karışımı bulunduğu da çilenin Kehkeşan’a benzetilmesiyle vurgulanmaktadır. “Zamanın Süleyman’ı” olarak nitelediği padişahın oku esen rüzgâr kadar süratli olsa buna şaşılmayacağını belirten İzzet,

memduhunun okçular arasında bin yüzçü olduğunu da kaydetmektedir. Şaire göre meydanda bin yüz gezden daha ileri pek çok ok atan padişahın kerameti gizli değil apaçıktır. Daha sonra İzzet, günlerden bir gün yine padişahın ok atma isteğiyle meydana geldiğini, hilale benzeyen ve meşk veya koşu atışlarında kullanılan hâkî/heki yayını eline alarak Müderris menziline bozmaya niyet ettiğini, kutlu bahtı gibi okunu da küşâde eylediğini (attığını), gökyüzünden yere inen okunun nişan taşı gibi dikili kaldığını, sultanın havacısı olan feleğin tacını havaya atarak meleklerin ise çavuşlar gibi alkışlayarak sevinç gösterisinde bulunduklarını, ok daha yaydan çıkarken meleklerin gelip okun bin gezi çok geçtiğini müjdelediklerini, atış yayıyla 1080 gez atan okçu bulunabileceğini lakin bunu hâkî yayıyla yapan kimsenin olmadığını, sultanın bu atışta “tek parça kumaştan yapılan soyalı ve bakkam ayaklı menzil oku” (Yücel, 1999: 429) olan “yeksüvar” ile yaptığını, sultanın bu menzile daha evvel de “ok koşularında (yarışlarında) ve azmâyîş menzillerinde kullanılan zeytunî demir temrenli atış oku” (Yücel, 1999: 394) olan azmâyîş attığını ve meşhur kemankêş Tozkoparan İskender gibi nişan dikeceğini, dikilen nişan taşıyı görenlerin donup kaldığını ve sekiz menzil taşıyı merdiven çıkar gibi basıp geçmenin yedi göğü geçmekten zor olduğunu ancak sultanın bunu başardığını şöyle dile getirmektedir:

Eli böğründe kaldı Rüstemiñ tîr ü kemânâsâ

Gelip meydâna Hân Mahmûd-ı Gâzî Kahramânâsâ

...

Kemân-ı çarhı almış kabza-i teshîre zann eyler

Görenler çille-i zer-târ-ı yayın kehkeşânâsâ

Süleymân-ı zamândır rûzigâr olmaz mı mahkûmı

‘Aceb mi verse sür‘at tîrine bâd-ı vezânâsâ

Nesîc-i vahde-i zâtı cemî‘-i fende bâlâ-dest

Bu meydân görmedi biñ yüzci ol sâhib-kırânâsâ

Hezârân atdı biñ yüzden füzûn oklar ki meydânda

Nümâyândır kerâmâtı degil râz-ı nihânâsâ

Gelip günlerde bir gün cây-ı remye ‘izz ü şevketle

Felek kâlâ-yı pâý-endâzı oldu hâkdânâsâ

Hilâl-i nev gibi bir kavs-i hâkî eyleyip der-dest

Girihgîr eyledi mûy-ı kemân-ı ebruvânâsâ

Müderri menzilin bozmak murâd etdikde ol hâkân

Sebak-h’ân oldu cümle pehlevânân imtihânâsâ

Küşâde eyleyip baht-ı hümayûnı gibi tîrin

Hemân ol murg-ı devlet kondı çarha âşiyânâsâ

Tenezzül eyleyince âsumândan sahn-ı gabrâya

Dikildi kendisi câyın bulup seng-i nişânâsâ

Olup gerdûn havâcî tâcın atdı çarh-ı şâdiye

Melâ’ik alkış etdi bir ağızdan çâvuşânâsâ

Çıkarken tîri yayından sürûşân dediler müjde

Biñi çok geçdi çok ‘ömr-i şehenşâh-ı zamânâsâ

Atış yayıyla atmış vardır ammâ kavs-i hâkîyle

Atan olmuş mı biñ seksen idi ol kahramânâsâ

Gelince ‘asrına feth olmadı ol kâdir-endâzîñ

Nişânı yek-süvârıñ kal‘a-i Mâzenderânâsâ

...

Bu menzil nasbına bir âzmâyış oldu akdemce

Diker seng-i nişân seyr eyleriz Tozkoparanâsâ

Donup kaldı misâl-i seng-i menzil râh-ı hayretde

Nişânın seyr eden kadd-i bülend-i dilberânâsâ

Bilir erbâbı kim heft âsumânı geçmeden güçdür

Basıp geçmek sekiz seng-i nişânı nerdübânâsâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 95-96)

İzzet, “*Kasîde-i Tîr ü Bahâr Der-Vasf-ı Pâdişâh-ı Kâmkâr*” başlıklı Sultan II. Mahmud methinde kaleme aldığı kasidesine baharın gelişiyle açılan meydanlarda herkesin elinde bir yay ile ok atma faaliyetlerine giriştiğinden söz ederek başlamaktadır. Dünya bağının, kulağa keman zevki veren ok sesleri ve Karabatak peşreviyle dolduğunu ifade ettiği diğer beyitte şair, beytini hem musiki hem de okçuluk terimleri ile meydana getirmiştir. Karabatak, peşrev, keman kelimeleri musiki ile ilgili olmakla beraber okçuluk terminolojisinde de karşılık bulmuştur. Karabatak “yeleği karabatak tüyünden yapılan, kemik soyalı ve bakkam gezli meşk oku” (Yücel, 1999: 405) iken pîşrev ise menzil atışlarında ve yarışmalarda kullanılan bir ok yahut pîşrev oku atılan tımarlı ve tozlu menzil yayı (Yücel, 1999: 419) manasına gelen bir terimdir. Keman da yay demektir. Şiirine devam eden İzzet, geçen sonbaharda atılıp bulunamayan okun gül bahçesinde servi olduğunu söylediği beytinde ise okun düzgün yapısına dikkat çekmektedir. Yaylardan çıkan kırmızı yelekli pîşrev oklarının düştüğü yerlerde sanki öbek öbek kırmızı laleler açıldığını tasavvur eden İzzet, hazanın elinden kurtulan gülün asudeliğini sultanın yayına süs olmasıyla ilişkilendirmektedir. İlâveten padişahın yayında etrafı gül ve sümbüllerle çevrili bir çerçeve içinde “Şeh-i küşâde-cebîn dâver-i cihâd-âyîn / Gül-i hadîka-i dîn pehlevân-ı devr-i zamân” beytinin yazılı olduğunu kaydeden şair, daha sonra tarihte cengaverlikleriyle meşhur olmuş hükümdarları Sultan Mahmud ile mukayese ederek onların sultana ancak “kemandar” ve “terkeş-keş” olabileceğini zikretmektedir. Ünlü

kemankeş Tozkoparan İskender onun okunun gökteki dönüşünü görse bir servi zannedeceğini söyleyen İzzet, esen rüzgârın da sultanın okuna hizmet ettiği düşüncesindedir:

Bahâr erişdi küşâd oldu dergeh-i meydân

Açıldı gonçe gibi herkesiñ elinde kemân

Sadâ-yı tîr verip neş'e-i kemân gûşa

Pür oldu Karabatak pîşreviyle bâğ-ı cihân

Geçen hazân atılıp nâ-bedîd olan tîri

Kemâl-i nâmiye gülzâra etdi serv-i revân

Konup çemende o la'îlîn yelekli pîşrevler

Açıldı atım atım sanki lâle-i Nu'mân

...

Gül oldu bâd-ı hazânıñ elinden âsûde

Olunca hazret-i sâhib-kırâna nakş-ı kemân

...

Kenârını gül ü sünbülle eyleyip tahrîr

Bu beyti tîrine etmiş nişân debîr-i cihân

Şeh-i küşâde-cebîn dâver-i cihâd-âyîn

Gül-i hadîka-i dîn pehlevân-ı devr-i zamân

...

Yanında şâh-ı bahârıñ görünce rağbetini

Kurar o şâha kemândâr olmağı Hâkân

O şâha olmadı terkeş-keş olmağa nâ'il
Bahâr-ı 'ömrünü kıldı telef Hülâgû Hân

Alınca bâğ-ı hayâle sanırdı serv-i sehî
Fezâda gird-i hadengin göreydi Tozkoparan

Safâ-yı gülşeni terk eyledi fezâyâ gelip
Hevâ-yı tîrine hıdmetdedir nesîm-i vezân

Sadâ-yı yâ Hak-ı şâh-ı cihâna me'mûren
Gezer çemen-be-çemen 'andelîb-i hoş-elhân

O gonçeden ter olan kabza-i hümâyûna
Olur siperlik içün meh hilâl ü keh tâbân

Çemende toplasa bostâniyân-ı hâkîsin
Gören sanır anı bir deste sünbül ü reyhân

Görünse mahfazasından nukûş-ı kandîli
Yanardı nâr-ı hasedle bu gülşen-i imkân

O şâha tîr oluruz ihtimâli şevkiyle
Degil şükûfe yeleklendi hep nihâlistân

Kemâna dönse dahi dest-i kudretimde kalem
Elimde bir varak olsa bütün Bahâristân

Hadeng-i kahrını hâme ne mümkün ede rakam

Bahâr-ı lutfunu kâğıd ne kâbil ede ‘ıyân

...

Bu köhne bâğ-ı cihân tâ ki tâze vü ter ola

Taraf taraf çıka sahrâlara kemân-keşân

Hemîşe atdığın ursun fezâ-yı ‘âlemde

Bahâr-ı şevketine ermesin semûm-ı hazân

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 116-117)

“*Ok Meydânı Kasr-ı Hümayûnına*” yazılmak üzere Sultan Mahmûd’un emriyle söylediği kasidesinin padişahı methettiği aşağıdaki beyitlerinde Zîver, sultanın haftada iki gün gelip burada vakit geçirdiğini, Okmeydanı Kasrı’nın onun yeni makamı olduğunu söylemektedir. Bu kasırda menzil atışı yapacağı zaman sultana feleğin güneş ve ayı ayak yeri yaptığını dile getiren şair, sultanın attığı her oka düşman sinesinin hedef olacağını da belirtmektedir. Bu beyitlerden Sultan II. Mahmud’un, Okmeydanı Kasrı’nda hem menzil hem de puta atışları gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır:

Ol şeh-i heft ekâlîm ü dü bahrîñ ol kâh

Heftede iki gün olursa n’ola tahtgehi

Nev-makâmıdır o Mahmûd-şiyem pâdişehiñ

Kasr-ı cennet deyü ta‘bîrimiñ olmaz günehi

...

Kabza-i destine alırsa o şeh tîr ü kemân

Bak ayak câyı eder aña felek mihr ü mehi

Şekl-i tîri o şehiñ zîver-i tâc-ı Husrev

Hey’et-i tîr-keşi Rüstemiñ a‘lâ külehi

Şast-ı nusretde güşâd eylese tîrin bir kez

Sîne-i düşmen olursa n'ola âmâcgehi

Zîver (Arslan, 2009: 106)

Leylâ Hanım, “*Târih Berây-ı Tîr-Endâzî-i Şâh-ı ‘Âlem*” başlıklı tarih kıtasında kemankeşlik bakımından kuvvetiyle meşhur İran hükümdarı Rüstem’i bile kıskandıran ve eline ok aldığı zaman düşmanını tir tir titreten Sultan Mahmud’un H 1240/M 1824 yılındaki yeksüvar okuyla atış yapıp rekor kırarak nişan taşı diktirdiğini şöyle anlatmaktadır:

Atıp tîri nişân-ı yek-süvâra dikdi Hân Mahmûd

‘Aceb görmüş mi böyle kahramânı dîde-i dünyâ

Kemân-keşlikde görse kuvvet-i bâzûsını Rüstem

Sitem-âlûd olurdu reşk ile ol pür-dil-i hod-râ

...

‘Adûlar tir tir dîtrer kemânın destine alsa

Amân vermez o rûtbe nevk-i tîri kimseye aslâ

...

Kulı Leylâ dedi harf-i mücevher ile târîhin

Yine hâkân-ı ‘âlem dikdi taşı kahr ola a’dâ

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 188-189)

Sultân II. Mahmûd’un H 1245/M 1829 yılında Cerrâh Menzili’ni ilgâsı münasebetiyle dikilecek nişân taşına yazılmak için sultanın emriyle kaleme aldığı manzumesinde Hilmî, padişahın sünnet olduğu için ok attığını ve onun mübarek kabzasının ok ve yaya ziynet verdiğini söylemektedir. Onun attığı her ok zafer bağının fidanı gibi olup bu açtığı yeni menzil yerine de zafer gül bahçesi denmesinin uygun olacağını düşünen Hilmî, akabinde sultanın Okmeydanı’nı teşrifinden bahsederek asıl mevzuya giriş yapmaktadır. Şair, söz konusu meydanda seleften pek çok okçunun nişan taşı diktirmiş olduğunu görmesi üzerine menzil atışı yapıp hüner göstermeye karar veren padişahın,

özellikle okçular arasında meşhur olup 1146 gez mesafede bulunan ve daha evvel kimsenin bozmayı başaramadığı Cerrah Menzili'ne ok attığını ifade etmektedir. Yıldız poyrazıyla gerçekleştirdiği bu atışta sultan, Cerrah Menzili'ni 11,5 gez geçerek okunu 1157,5 geze ulaştırıp menzili bozmuştur. Hilmî de bu atışı ebedileştiren nişan taşı üzerine yazılacak şiiri kaleme alarak bir bakıma kendi adını Okmeydanı'na yazdırmıştır:

Şehenşâh-ı ma'ârif-pîşe Hân Mahmûd-ı Cem-pâye

Serîr-ârâ-yı şevket pâdişâh-ı ma'delet-mâye

...

Edip remy-i sihâmı vech-i mesnûn üzre isti'mâl

Mübârek kabzası tîr ü kemâna verdi pîrâye

...

Anîñ her atdığı ok bir nihâl-i bâğ-ı nusretidir

Gülistân-ı zafer densin bu menzilgâh-ı zîbâya

Kudûmiyla edip ez-cümle Ok Meydânını teşrîf

Mehâbet-zîr olup ol tekyegâh-ı meymenet-zâya

Görüp çün nâvek-endâz-ı selef her biri taş dikmiş

Mahâret 'arz edip bu sîne-i pehnâ-yı sahrâya

Husûsâ menzil-i meşhûr-ı Cerrâh-ı hüner-pîrâ

Ki bulmuş okçılar beyinde gâyet rütbe vü pâye

O olup biñ yüz dahi kırk altı gez ol menzil-i mezkûr

Selefde varmamış bir kimseniñ tîri o mecrâya

Şeh-i seyyâre-leşker remy edip yıldız hevâsından

Bozup menzilgeh-i Cerrâhı geldi tâ bu mermâya

Anı on bir buçuk gez sebkât etdi tîr-i dil-dûzı

Anıñla Rüstem olsa kâdir olmaz gayrı da‘vâya

...

Hamîde eyleyip kaddin kemânâsâ kulu Hilmî

Okı târîhini yazdı bu meydân-ı mu‘allâya

Dedi bir beyt içinde iki târîh-i neşât-âver

Cesâret etdi hâk-i südde-i ‘ulyâya inhâya

Bozup menzilgeh-i Cerrâhı Mahmûd Hân-ı tûbâ-kad (1245)

Hüner meydânına taş dikdiği Hûşeng-i Cem-pâye (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 102-105)

“*Târîh-i Tîr-endâzî-i Mahmûd Hân*” başlıklı tarih kıtasında Zîver, Sultan Mahmud’un H 1250/M 1834³⁹ yılında gerçekleştirdiği ok atma faaliyetini söz konusu etmektedir. Dünyayı adaletiyle emniyet ve refaha kavuşturan ve kahr okuna düşman sinelerini hedef yapan sultan, menzil atışı yapmak için güzel bir ayak yerinde durarak eline yayını alıp başarılı bir atış yapmıştır. Pehlivan Mîr Alî Menzili’ni 7,5 gez geçerek yıldız poyrazıyla 1221 geze ulaşmış rekor kıran sultanın bu atışına Zîver bir beyitte üç tarih düşürmüştür:

Kahramân-ı dâd-fermâ Hazret-i Mahmûd Hân

Kıldı ‘adliyle cihânı mazhar-ı emn ü refâh

...

Tîr-i kahrı sîne-i a‘dâyı âmâc etdigin

Göricek Behrâm havfından ider gûrı penâh

...

³⁹ Ünsal Yücel, bu atışın H 1251/M 1835 yılında gerçekleştirildiğini kaydetmektedir (1967: 99).

Olduğı-çün mâh-ı burc-ı şevket ol şâh-ı cihân

Menzil içün tîrine yıldız hevâsı açdı râh

Bak hasen ayak yerinde destine alıp kemân

Pek güzel tîr atdı ol şâh-ı kerâmet-iktinâh

Tîr-i şâhen-şeh yedi buçuk gez edip sebkati

Pehlevân Mîr ‘Alîniñ menzilin kıldı tebâh

...

Tâm u cevher iki mısra‘dan gelince nev-hisâb

Zîver üç târîhe beyt-i nazmım oldu cilvegâh

“Kuvvet-i şevket ile” “alup kemânın kabzaya”

(1250)

(1250)

Atdı tîrin biñ iki yüz yigrmi bir gez pâdişâh (1250)

Zîver (Arslan, 2009: 381-382)

Sermed, Sultan Mahmud’un hizmetlilerinden kemankeş Silâhdâr Ağa’nın oğlu ve attığı her oku zihgirden geçirebilecek kadar maharetli bir okçu olan Tefîk Bey’in, babasının yayıyla H 1250/M 1834 yılında ok atıp menzil bozarak yeni bir menzil açtđđını kaydetmektedir:

Pâdişâh-ı zıll-ı Yezdân Hazret-i Mahmûd Hân

Saltanat-pîrâ-yı ‘âlemdir bu şâh-ı kâm-bîn

...

Bendesinden zâde-i merhûm Silâh-dâr Ađanıñ

İşte bak aldı kemânıñ destine buldı yerin

...

Geçirir zih-gîrden yâ Hak deyip her nâvekin

Cümlesi olsa çeker elde kemânın âhenîn

Sermedâ şevkimden inşâ eyledim târîhini

Menzile mâlik olup Tevfik Beg yüz âferîn (1250)

Sermed (Yıldız, 2002: 132-133)

“*Vassâf Bege Söylenen Târîh*” kıtasında ise Sermed, H 1250/M 1834 yılında menzil atışı yapan Vassâf Bey’in Şişman Menzili’ni bozmasını tebrik etmektedir:

Hazret-i Mahmûd Hânî devr-i ‘adlinde seni

Hak te‘âlâ eylesin hemvâre mesrûrû’l-fu’âd

Taş diksem Sermedâ şâyestedir târîhime

Bozdu Şişmân menzilin Vassâf Beg meymûn bâd (1250)

Sermed (Yıldız, 2002: 133)

Sultan Mahmud’un yakın adamlarından Serasker Paşa da H 1250/M 1834 yılında ok atıp menzil bozarak taş diktirenler arasındadır:

Görüp de bi’l-bedâhe söyledi Sermed bu târîhi

Mehammed ‘Alî Beg ok atdı menzil bozdu taş dikdi (1250)

Sermed (Yıldız, 2002: 133)

“*Târîh-i Tîr-endâzî-i Mahmûd Hân*” başlıklı tarih kıtasında da Zîver Sultan Mahmud’un H 1251/M 1835 yılında Okmeydanı’nda gerçekleştirdiği ok atışını mevzu etmektedir. Ekşi Menzili’ni geçmek için pek çok bin yüzcü kemankeşin meydanda gayret sarfettiğini ancak bunlar içinde yalnızca Tâciroğlu adıyla bilinen Mehmed Emin Ağa’nın bu menzli bozabildiğini dile getirdikten sonra sultanın da Tâciroğlu Menzili’ni bozmak niyetiyle eline yayını alıp yıldız poyrazıyla atış yaptığını kaydetmektedir. Aslında Sultan Mahmud bu menzili H 1248/M 1833 yılında 1196,5 gez ile bozmuş; H 1251/M 1835 yılındaki bu atışını kendi rekorunu kırmak üzere yapmıştır. Bu sefer tam 24 gez daha uzağa ok atan Sultan Mahmud, kendi rekorunu 1220 geze çıkarmıştır. Zîver de tarih beytinin ikinci mısraında “cihan padişahının bin iki yüz yirmi geze ok atıldığını” söyleyerek tarih düşürmüştür:

Zûr-bâzû-yı hilâfet pehlevân-ı ma‘delet

Kâdir-endâz-ı kerâmet Hazret-i Mahmûd Hân

...

Tatlıca geçmek için meydânda Ekşi menzilin

Eylemiş biñ yüzci haylî pehlevân bezl-i tûvân

Cümlesinden soñra almış bak metâ‘-ı sebkati

Tâciroğlı şöhreti ile gelip bir pehlevân

Soñra zûr-ı himmetin Rüstem gibi izhâr için

Destine şevketle ol şâh-ı cihân almış kemân

Tîrine yıldız hevâsıyla verip ol şeh küşâd

Mâh-ı burc-ı şevket oldığın bize kıldı ‘ayân

Kırk sekiz sâlinde altı gez edip sebkat o şeh

Tâciroğlı menzilin verdi kesâda bî-gümân

Yirmi dört gez geçdi şimdi menzil-i şâhîsini

Olduğuyçün pehlevân-ı şevket ol sâhib-kırân

...

İki târîh-i mücevher geldi bir beyt içre kim

Oldı Zîver mısra‘aynı burc-ı nazma ferkadân

Kabza-i ikbâline girse sezâ kavs-i felek (1251)

Tîr atdı biñ iki yüz yirmi gez şâh-ı cihân (1251)

Zîver (Arslan, 2009: 388-389)

Zîver, “*Târîh-i Kemân-keş*” başlıklı tarih kıtasında Sultan Mahmud’un hizmetinde bulunan Alî Bey adında bir şahsın H 1251/M 1835 yılında yaptığı atışta okunu 1092 geze ulaştırarak Silahtar Menzilin bozduğunu şöyle ifade etmektedir:

Şehen-şâh-ı yegâne kahramân Sultân Mahmûduñ

N’ola eylerse zahm-ı tîr-i kahrı düşmeni terhîb

...

Mukarreb bendegânından ‘Alî Beg çâkeri şimdi

Eder biñ toksan iki gez mahalle tîrini tesrîb

Silâhdâr menzilin bozduğunu gördi kemân-keşler

Zamânın Rüstemi denmekligi hep etdiler tensîb

...

O şâhıñ çâkeri Zîver dedi târîh-i cevher-dâr

Silâhdâr menzilin kıldı ‘Alî Beg sehm ile tahrîb

Zîver (Arslan, 2009: 388)

Başka bir kemankeş tarihinde (*Târîh-i Keman-keş*) Zîver, Sultan Mahmud’un baş musahibi olan ve kemankeşliği onun sayesinde öğrenen Alî Rızâ Efendi tarafından H 1252/M 1836 yılında gerçekleştirilen 1072 gezlik ok atışıyla daha evvel Hüsâm Paşa’nın diktiği nişan taşı geçersiz hâle gelmiştir. Bu atışı gören kemankeşler de hep birlikte Alî Rızâ Efendi’yi tebrik etmiştir:

Ol pâdişâha şimdi olmakda ser-mukarreb

Ehl-i edeb hünerver bir zât-ı pâk ü dânâ

Olmuş ‘Alî Rızâyâ mensûb nâm-ı pâki

N’ola olursa zâtı envâr-ı rüşde meclâ

Ol şâh-ı sa‘d-bahtıñ eltâfı sâyesinde

Fenn-i kemân-keşîyi kesb eyledi ser-â-pâ

Etmiş Hüsâm Paşa rekz-i nişân makdem

Bak bozdu iki def'a ol zât-ı zûr-peymâ

Gördükde pehlevânlar hep dedi âferîn-bâd

Bîñ yetmiş iki gez tîr atdıkda bî-muhâbâ

...

Zîver görünce dedi târîh-i cevherîsin

Okla Rızâ Efendi sâbık Hüsâmı hakkâ (1252)

Zîver (Arslan, 2009: 389-390)

Sultan Mahmud'un hizmetlilerinden İzzet Bey'in H 1252/M 1836⁴⁰ yılında gerçekleştirdiği menzil atışını söz konusu ettiği tarih manzumesinde Zîver, Dârüssaade Ağası Beşir Ağa'nın 945,5 gez olan menzili İzzet Bey tarafından 970 geze çıkarılıp taş diktirildiğini kaydetmektedir:

O şâhiñ bendegânından husûsan Mîr 'İzzetdir

Kemân-keşlik funûnın kesbe eden sa'y-i lâ-yuhsâ

Tokuz yüz yetmiş bâliğ olunca hatve-i menzil

Nişângâh-ı Beşîri eyledi ol pehlevân imhâ

...

O şâhiñ çâkeri Zîver dedi târîh-i cevherdâr

Basıp taş dikdi 'İzzet Beg Beşîriñ menzilin hakkâ

Zîver (Arslan, 2009: 394-395)

Zîver “*Kasîde Berây-ı Kabza*” başlıklı kasidesinde muhtemelen Sultan Abdülmecid'in kabza alma hadisesini bahis konusu etmektedir. Hangi padişaha yazıldığı

⁴⁰ Ünsal Yücel, bu atışın H 1251/M 1835 yılında gerçekleştirildiğini kaydetmektedir (1967: 101).

konusunda şiirde bilgi bulunmamakla beraber divanda bu manzumeden önce ve sonra yer alan kasidelerin Abdülmecid övgüsünde olmasından hareketle burada da söz konusu padişahın methedildiğini düşünmek mümkündür. Kasidesinin okçulukla ilgili sehm, kavs, tîr, kemân, şast, âmâc, nişân, pehlevân gibi terimlere yer verdiği nesib bölümünden sonra Zîver, girizgâh olan aşağıdaki ilk beyitte sultanın okçuluğuna dair bir methiye kaleme almak istediği için sözlerine bu şekilde başladığını belirtmektedir. Manzumesinin devamında şair, yücelik okuna yeryüzünü nişan eden sultanın feleği de kendisine yay yaptığını dile getirmektedir. Bu beyitte şair, sultanın kabza almak için yapacağı atışı sert bir savaş yayı olan “çarh” ile gerçekleştirdiğine işaret etmektedir. Sonraki beyitte sultanın kullandığı yayın çilesinin çok sert olduğuna değinen Zîver, onun düşmanının kepaze olduğundan da bahsetmektedir. Kepaze, bir okçuluk tabiri olup acemilerin yay çekme alışkanlığı kazanmak için talim yaparken kullandıkları başlangıç yayıdır ki şair burada sultanın okçuluktaki kemali ile düşmanlarının yetersizliğini ortaya koymak istemektedir. Daha sonra sultanın; adalet meydanında taş dikmesine şaşılmayacağını, ayağının tozunu Tozkoparan’ın gözüne sürme yapacağını, saltanat okuyla devrinin terkeşine aydınlık verdiğini söylemektedir. Bilahare Zîver, kabza alarak okçuların piri Sa’d bin Ebû Vakkâs’ın ruhunu şad eden sultanın kendisine de altmış kese akçe ihsanda bulunduğunu bildirmektedir ki bu ihsan, kabza alma törenlerinde bir gelenektir. Şair, dikilecek nişan taşı ile sultanın adının cihan meydanında daima var olmasını temenni etmektedir:

İşbu tarz ile sühan dergehine girmekden

Maksadım eylemedir midhat-i hâkânı beyân

...

Tîr-i iclâline oldukça nişân sath-ı zemîn

Eyler elbette kemân çarhı o hâkân-ı zemîn

...

Çille-i sahtına girdikçe kepâze oldu

İdemez kahrına a’dâsı tahammül bir ân

Taş dikerse n’ola meydân-ı ‘adâletde o şeh

Pehlevân-ı himemi vermededir ‘âleme şân

Gerd-i ekdârı zülâl-i keremi basdıralı

Kuhl-ı çeşm etdi gubâr-ı kademin Tozkoparan

Tîr-i ‘ahdi vereli tîr-keş-i ‘ahdine fer

Sehm-i emn ile pür olmakda cihân çün hemyân

...

Rûhına verdi safâ Sa‘d Ebî Vakkâsîñ

Alalı şevket ile kabza şehen-şâh-ı zamân

Ey şehenşâh-ı cihân-bân-ı zamân-ı şevket

Eylediñ kuluña altmış kîse akçe ihsân

...

Pehlevân-ı zaferi seng-i nişân-ı fethiñ

Müstakarr eyleye meydân-ı cihânda heme-ân

Zîver (Arslan, 2009: 75-76)

Sultan Abdülmecid’in H 1263/M 1848 yılında kabza almasını söz konusu ettiği “*Târîh-i Ahz-ı Kabza-i Cenâb-ı Şehriyârî*” başlıklı tarih manzumesinde Zîver, padişahın atışını ayak okuyla yaptığını, böyle bir atışı daha evvel kimsenin yapamadığını söylemektedir:

Kahramân sâhib-kırân ‘Abdülmecîd Hânı Hudâ

Kuvve-i iclâl ile kılmış şehen-şâh-ı güzîn

...

Pehlevân-ı ‘adli açdı bir ayak kim dehrde

Görmedi kimse selefde böyle bir vaz‘-ı bihîn

...

Beyt-i vâhidde iki târîh-i cevherdâr ile

Çâkeri Zîver sühandâ açdı bir râh-ı nevîn

Bârekallâh Rüstemâne şevket ü iclâl ile (1263)

“Kabza aldı şâh-ı ‘âlem” “ola biñ kez âferîn”

(1263)

(1263)

Zîver (Arslan, 2009: 541-542)

“*Cennet-Mekân Sultân Selîm Hân Tâbe Serâhu Hazretleriniñ Seng-i Nişân-ı Tîrine*” başlıklı tarih kıtasında Aynî, Sultan III. Selim’in H 1207/M 1792-1793 yılında Okmeydanı’nda gerçekleştirdiği menzil atışında okunu bin adıma ulaştırıp taş diktirdiğini, binlerce insanın ok atmasına mukabil Sultan Selim’in menzil bozup taş diktirmeyi başardığını şöyle dile getirmektedir:

Şehenşâh-ı felek-şân hazret-i Sultân Selîm Hân kim

Cihânı aldı yek-ser kabza-i teshîr ü fermâna

Gelip şevketle Ok Meydânına tîr atdı biñ adım

Kemân-keşlikde taş dikdi hüner gösterdi ‘udvâna

...

Hisâb-ı harf-i mu‘cemle dedim târîhini ‘Aynî

Hezâr âdem ok atdı Şeh Selîm taş dikdi meydâna (1207)

Aynî (Arslan, 2004: 327)

Nevres, sevgilinin beyaz yanağına düşen kirpiğini perilerin oka tuttuğu güneş şişesine teşbir ederken ok atma faaliyetinde hedef olarak kullanılan nesneler arasında şişenin de yer aldığına işaret etmektedir:

Ruhsârıña düşdükçe müjeñ ‘aksi sanırdım

Tutmuşlar oka şişe-i hurşîdi perîler

Nevres (Kaya, 2020: 552)

Vâsıf, şiir menziline taş diktiğini söylediği beytinde idrak okunun ayak şahitleri olarak da kaleminin iki ayağını göstermektedir. Bir okçuluk tabiri olan ayak şahidi, atış

esnasında “ayak yerinde bulunan ve rekor kıran kemankeşin usulünce atış yapıp yapamadığı konusunda şahitliğine başvurulmuş güvenilir kişi” (Yücel, 1999: 393) anlamına gelmekte olup yapılan atışın ve kırılan rekorun geçerli sayılması için en az iki ayak şahidi gereklidir. İzzet de beytinde kâmiş kalemin mürekkebi tutması için ikiye yarılan ucundaki iki parçayı şahit olarak gösterip nazm meydanında attığı idrak okuyla kırdığı rekoru geçerli hâle getirip tasdikletmektedir:

Taş dikdim menzil-i nazma dü pây-ı hâmeden

Nâvek-i idrâkimiñ işte ayak şâhidleri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 220)

Başka bir beytinde Vâsıf, kemankeşlerin ok atarken yay kirişini kulaklarına doğru/kadar çekmelerini söz konusu etmektedir:

Çekdiñ kemân-ı sabrı binâgûş-ı kâma dek

Vâsıf tamâm çille-i dehri çekiş budur

Vâsıf (Gürel, t.y.: 302)

Vâsıf, kaşı yay gibi kavisli bir güzeli tavsif ve tasvir ettiği muhammes formundaki manzumesini baştan sona okçuluk terminolojisi üzerine inşa etmiştir. İlk bentte kemân (yay), kandil (menzil oklarının taşındığı tahta kutu), temrenli (umumiyetle savaş oklarına takılan muhtelif biçimlerdeki sivri ve keskin uç) ok, pehlevân (kemankeş), üstâd (ok ustası, kemankeş); ikinci bentte kavs (yay), kiriş (çile), Behrâmî çekiş, nâvek (ok), tîr (ok); üçüncü bentte oka tut(ul)-; dördüncü bentte âzmâyîş (ok yarışmalarında ve azmayîş menzillerinde kullanılan zeytuni demir temrenli atış oku), pûte (puta, ok hedefi), şast (zihgir), sehm (ok); beşinci bentte kabza (yayın sol elle kavranan orta kısmı)/kabza al- (okçulukta ehliyet kazanmak, usta olmak), halka (yapımı biten yayın iki ucu üst üste bağlanarak kurumaya bırakılan şekli), kemân-keş (keman çeken, okçu), meydân (ok atışı yapılan yer); altıncı bentte nâvek, çille (kiriş), atış yayı (menzil, yarışma ve talim yayı), kepâze (okçuluğa yeni başlayan acemilerin talim yapmak için kullandıkları gevşek yay), yâ Hak (kemankeşlerin atış anındaki nidaları); yedinci bentte tîr, âmâc (hedef), siper (bilek siperi), zih-gîr (sağ el başparmağına takılan atış yüzüğü), dar (gerekli boydan daha kısa olan kiriş yahut kirişi bu şekilde olan sert çekişli yay); sekizinci bentte az (uzağa gitmeyen kalitesiz ve kusurlu ok), Tozkoparan, bedel (ok yarışında veya menzil atışında rakip yahut menzil ile aynı uzaklığa ok atmak); dokuzuncu beyitte ise torba, hedef, (yay) kur-, küşâd

(ok atmak), ok vur- gibi tabirler üzerinden şair, sevgilisinin hem okçuluktaki maharetinden hem de tavrı ve tarzı ile daha evvel benzeri görülmemiş bir güzellikte olduğundan bahsetmektedir:

Etmez o kaşı kemân ‘âşık-ı mahzûnını şâd
Yansa kandîl-i fûrûzân gibi kılmaz yine dâd
Sanki temrenli bir ok gamzesi kalbi fûlâd
Pehlevânvâr hüner-i şîvede gâyet üstâd
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

Nedir ol bend-i dil-ârâ nedir ol bâba giriş
Kavs-i ebrûlarını seyr eden olmaz mı kiris
Düşürür Rüstemi teşvîşe o Behrâmî çekiş
Nâvek-i tîr-i müje durma amân karşı sıvış
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

Cünbüş-i müjesi_anıñ mülk-i dile saldı akın
Tutulursun nigehi okına pek varma sakın
Kesidirir tîğ-ı nigâhına dil-i zârı sakın
Ne cefâlar kılıcı oldu o gaddâra bakın
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

Âzmâyîşle perîşân edip ahvâlimi âh
Pûte-i sehm-i gam etdi dil-i meyyâlimi âh
Düşmüyor şastı ki ta‘rîf edeyim hâlimi âh
Nasıl anlatsam ‘aceb ben saña o zâlimi âh
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

Kabzaya aldı dili sabr u şekîbi çaldı
Bâb-ı lutfında gözüm halka misâli kaldı
Beni ferdâlara ol şûh-ı kemân-keş saldı
Taş dikip sahn-ı dile bend ile meydân aldı
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

Nâvek-i gamzesine sîne olup âmâde
Çilleye girdi atış yayı gibi üftâde
Olsa da halka kepâze o meh almaz yâda
Gelse yâ Hak deyü ‘uşşâkı n’ola feryâda
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

Tîr-i müjgânlarınî sînedir âmâcgehi
Oldı gönüm siper-i nevk-i hadeng-i nigehe
Baña zihgîrdir ‘âlem dir ise sanma tehî
Dar olur gamla cihân görmesem ol pâdişehi
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

Az gelir her ne kadar medhine etsem âgâz
Basdı ‘işveyle hemân Tozkoparanı desem az
Etdi hûbâna geri hüsn ile ol mâye-i nâz
Bedeli yokdur anîñ kanda edâda mümtâz
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

O mehe sîne gerip torba misâli durdum
Hedef-i tîr-i nigâh olmağı Vâsıf kurdum

Her küşâdında desin göñline bir ok vurdum
Böyle vasf etdi anı her kime kim ben sordum
Görmedim böyle edâ böyle revîş böyle küşâd

Vâsıf (Gürel, t.y.: 518-519)

Aynî, kaddini kepâde yayı gibi büküp sinisini hedef hâline getiren zamane güzellerinin sitem oklarıyla idman yaptıklarını belirttiği beytinde kepâde yayının okçuluğa yeni başlayan acemiler tarafından talim yapmak için kullanıldığına değinmektedir:

Kaddim çü kepâde ham edip sînemi âmâc
Tîr-i sitemin başladı idmâna zamâne

Aynî (Arslan, 2004: 211)

İzzet Mehmed Paşa övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde İzzet, bu büyük paşanın eline güneş siper; parmağına da hilal zihgir olsa münasip olacağını söylerken okçuların bileklerini ve ellerini korumak için siper ve ok atarken parmaklarının zarar görmemesi için zihgir adı verilen okçuluk aksesuarlarından yararlandıklarını ifade etmektedir:

Âsumân-kevkebe paşa-yı mu‘azzam ki revâ
Destine mihri siper etse hilâli zih-gîr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 179)

Nevres, kemankeşlerin kullandıkları zihgirler arasında mücevherlerle süslü olanların da bulunduğundan bahsetmektedir:

Cevher-i ikbâlden masnû‘dur zih-gîr-i baht
Geç atılmış olsa da eyler isâbet tîr-i baht

Nevres (Kaya, 2020: 547)

İhtiyarlamış bir insanın, bükülmüş boyunu sert yayları çekmek için kullanılan zihgire teşbih eden Râşid, elindeki asayı da nişan okuna benzetmektedir:

Kad-i ham-geşte zih-gîr-i kemân-ı saht-ı cânıdır
Degil destinde pîrânîñ ‘âsâ tîr-i nişânıdır

Râşid (Çetin, 2006: 196)

Memdûh (Fâ'ik), okçuların hedef atışlarında zihgirden ok geçirme faaliyetlerine imada bulunmaktadır:

Dest-i cûdında kemân bulsa güşâyış bir kez

Çenber-i çarha döner halka-i teng-i zih-gîr

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 235)

Hâtif ise çarh yayının sert kirişini çekmenin zorluğundan bahsettiği beytinde çarh kelimesini hem feleği hem de bir yay cinsini çağrıştıracak şekilde kullanmaktadır. Çarh yayının kirişinin çok sert olduğu bilinmektedir:

Çille-i saht-ı kemân-ı çarhı çekmem mihr için

Hâle-i meh çeşmime zih-gîrdir sensiz baña

Hâtif (Önal, 2010: 368)

Nûrî, ah okları taş kalpli sevgiliye tesir etmezse muhabbet meydanına taş dikemeyeceğinden söz ettiği beytinde ok atmada belli bir başarı gösteren kemankeşlerin meydanlara taş diktirme âdetine dikkat çekmektedir:

Tîr-i âhım eser etmez ise ol seng-dile

Nûriyâ deşt-i muhabbetde dahi taş dikemem

Nûrî (Yılmaz, 2010: 171)

Râşid, kaşı yay gibi olan bin yüzcü bir okçu güzelinin âşıklarını her an kepaze ettiğinden bahsettiği aşağıdaki beytinde okçuluk terminolojisinde bin yüzcü tabirinin ustalığa kepâde tabirinin de acemiliğe işaret ettiğini vurgulamaktadır:

Biñ yüzcidir ol kaşı kemân şekk ü gümânsız

‘Uşşâkını eylerse kepâde n’ola her ân

Râşid (Çetin, 2006: 264)

Mâhir, okların arkasına muhtelif kanatlı hayvanların tüylerinden yapılan ve havada düzgün uçmasını sağlayan yelek ile ok yelekleme işleminden söz etmektedir:

Tîr-i müjgânı yeleklenmiş per-i Cibrîlden

Ebruvânı kavs-i Rüstem gamzesi şemşîr-i Zâl

Mâhir (Batğı, 2017: 119)

6.4. Tüfek Atma

Ateşli silahlarla 14. yüzyılın son çeyreğinde Balkanlar'da tanıştığı düşünülen Osmanlı'da eğlenme amaçlı tüfek atma faaliyetlerinin ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemektedir. Osmanlı-Macar savaşları (1443-1444) ile II. Kosova Savaşı'nda (1448) kullanıldığı genel kabul gören tüfeğin saraya da Fatih Sultan Mehmed döneminde girdiği sanılmaktadır (Ágoston, 2012: 460; Kahraman, 1999: 523). Önceleri padişaha hediye olarak gönderilen tüfekler daha sonra da savaş ganimeti ve satın alma yoluyla Osmanlı ordusunda görülmeye başlamıştır (Yıldız, 2002: 105). Osmanlı ordusunda bilhassa yeniçerilerin tüfek kullandığı, bu askerlere de tufeng-endâz dendiği bilinmektedir. Başlangıçta fitilli tüfekler kullanılmış; 16. yüzyılın sonlarından itibaren çakmaklı tüfekler yaygınlaşmaya başlamıştır. Daha sonraları çeşitli ateşleme mekanizmalarının geliştirilmesiyle tüfek teknolojisinde önemli bir ilerleme kaydedilmiştir. Tüfekler özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda daha da çeşitlenmiş; Batı'da 19. yüzyılda geliştirilen “yeni tip mekanizmalı tüfekler (kapsüllü ve iğneli) kısa süre sonra Osmanlı ordusunda da kullanılmıştır. 19. yüzyılın son çeyreğindeki savaşlar döneminde Amerikan tüfekleriyle teçhiz edilen ordu hasımlarına nisbetle daha seri ateş edebilen tüfeklere sahip olmuştur” (Ágoston, 2012: 461). Padişahların biniş gezintileri esnasında seyir yerlerinde yapılan tüfek gösterileri şeklinde başlayan eğlence biçimi bazı değişim ve yeniliklerle devletin son zamanlarına kadar devam ettirilmiştir. Spor yapmak amacıyla belli bir mesafeye konulan para, yumurta, testi vb. hedeflere atış yapan yahut yaptıran padişahlar arasında IV. Murad, IV. Mehmed, II. Mustafa, III. Ahmed, I. Mahmud, III. Mustafa, I. Abdülhamid, II. Mahmud'u zikretmek mümkündür. Bunlar arasında hassaten III. Ahmed dönemi Osmanlı tüfek atıcılığının en parlak dönemi olarak kabul edilmektedir. Halka açık tüfek atışları yapılması ve Ihlamur Kasrı'na atış poligonu inşa edilmesi ise Sultan III. Selim döneminin yeniliklerindendir. Sultan II. Mahmud dönemi de bir spor olarak tüfek atıcılığının parlak döneminin devamı niteliğindedir. Okçuluktan önce tüfek atmaya meraklı olan II. Mahmud, pek çok başarılı tüfek atışı yaparak taş diktirmiştir. Saraydaki tüfek atıcılığı Enderun'daki Kiler koğuşunun 1826'da ve Seferli koğuşunun da 1831 yılında kaldırılmasıyla sona ermiştir. Sultan II. Abdülhamid'in de tabanca atmaya meraklı olduğu bilinmektedir (Kahraman, 1999: 523-530).

İzzet, Sultan Mahmud övgüsünde kaleme aldığı methiyesinin aşağıdaki beyitlerinde sultanın tüfek atmadaki maharetini söz konusu etmektedir. Şaire göre eline şeşhaneyi (altı

yivli tüfek) alıp atış yapmak isteyen sultan, yumurta yahut çok uzağa konmuş bir testi de olsa hedefi tam ortadan vurmaktadır:

Etse şeşhne ile meyl-i tfeng-endz
şeş cihet eyleyemez beyza-i çarha imdd

Urulurdu yine ‘şık gibi boş bgrnden
Ne kadar eyleseler dahi seby ib‘d

zzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 85)

Zver, Sultan Mahmud methiyesi olarak yazdığı kasidesinin bir beytinde sultanın himmet tüfeğine feleğin ancak bir yumurta gibi hedef olabileceğini söylemektedir:

Misl-i beyza nişn oldu çarh-ı nl-fm
Tfeng-i himmetine menzil aldrrsa ne var

Zver (Arslan, 2009: 91)

Ayn, eline tüfeğini aldığında Kaf Dağı’nın zirvesine konulan dariy bile vurabileceğini söylediği sultanın keskin nişncılığına yahut nişncılıkta ne kadar mahir olduğuna dikkat çekmektedir:

Darb eder srb ile alsa tfengin eline
Zirve-i kulle-i Kfa kosalar bir erzen

Ayn (Arslan, 2004: 67)

Sultan Mahmud’un şehzadesi Murad’ın doğumu münasebetiyle yazdığı tarih manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Htif, padişahın eline tüfek aldığı zaman Kaf Dağı’nın zirvesindeki Anka yumurtasını dahi vurabileceği düşüncesini paylaşmaktadır:

Geh destine aldıkça tfengi ol şeh-i devrn
Tolar sıyt-ı şerr-ı teşiyle kubbe-i mn

Ver-y Kfa menzil adı tş dikdi bugün el-hak
Nişn oldu anın yek dnesine beyza-i ‘ank

Htif (nal, 2010: 149)

“*Târîh-i Tüfeng-endâzî ve Şikesten-i Nişân-ı Beyza*” başlıklı tarih kıtasında Vâsıf, cümle sanat ve fende hüner sahibi olan ve atış yapacağı hedef Kaf Dağı’na konsa dahi onu vurabilen Sultan II. Mahmud’un altınla işlenmiş/süslenmiş tüfeğiyle İshâkiye Kasrı önünde H 1226/M 1811 yılında yaptığı tüfek atışından bahsetmektedir. 954 gez menzile diktirdiği tavuk yumurtasına altı yivli tüfeğiyle yaptığı ilk iki atışta kabuğun kırılıp zarın kaldığını gören sultanın, üçüncü atışta hedefi ortadan vurup parçaladığını belirten şair daha sonra da bu mahalle taş dikildiğini kaydetmektedir. Vâsıf’ın bu şiiri de dikilen taş yazıt olmuştur:

Şehriyâr-ı bü’l-ma‘ârif pâdişâh-ı zû-fünûn

Hazret-i Sultân Mahmûd Hân-ı himmet-iştihâr

...

Münşî-i bâlâ tüfeng-endâz ü fâris hat-nüvis

Cümle fenden behreverdîr ol hidîv-i tâcdâr

Mâverâ-yı Kâfa vaz‘ olsa sebû eyler şikest

Dest-i ikbâlîne alırsa tüfeng-i zer-nigâr

...

Bir gün ol yektâ-süvâr-ı vâdî-i fenn ü hüner

Pîşgâh-ı kasr-ı İshâkiyyede edip karâr

Tam dokuz yüz elli dört gez menzili edip hisâb

Dikdi tavuk beyzasın ol dâver-i himmet-şi‘âr

Destine şeş-hâneyi alıp iki kurşûnda

Kıldı kısr-ı beyzayı işkeste lâkin kaldı zar

Def‘a-i sâlisde hurd edip vasatdan beyzayı

Taş dikdi sâha-i san‘atda şâh-ı Cem-vakâr

Vâsıfâ kill-i mücevher ile yaz târîhini

Bu mahalde beyza kırdı pâdişâh-ı kâmkâr (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 602-603)

Sultan II. Mahmud övgüsünde ve tüfek atma tarihi olarak kaleme aldığı başka bir tarih manzumesinde Vâsıf, eşi benzeri olmayan Sultan II. Mahmud'un cirit sporunda da mahareti bulunduğunu dile getirdikten sonra onun asıl şöhretinin tüfek atmakta tecessüm ettiğini söyleyerek eline tüfek aldığında Kaf Dağı'ndaki Simurg'u dahi vurabileceğini iddia etmektedir. Tüfek atmada bir karıncayı ağzından vurabilecek kadar üstat olan padişah, H 1226/M 1811 yılında bir gün yine kasırlarından birine ferahla giderek eğlence ile neşelenip atış yapmak ister. Hedef olarak bir deve kuşu yumurtasını 1155 gez mesafeye koyduran sultan, eline aldığı şeşhane tüfeğiyle gerçekleştirdiği atış neticesinde "bir yumurtayı bin" yapıp taş diktirmeyi başarmıştır:

Ol dâver-i rûşen-güher var mı eşim dese eger

Âyînede ola meger 'aks-i cemâli âşikâr

...

Darb-ı cirîdinden hadîd olur yerinden nâ-bedîd

Bilse eger hasm-ı 'anîd olur cirîde tevbekâr

İllâ tûfengde şöhreti şol rûtbedir ki san'ati

Eyler tûfeng-i himmeti sîmurg-ı Kâfi zahmdâr

Kılsa eger sahrâda mûr pîş-i tûfenginden mürûr

Mûrî dehânından urur ol mertebe üstâd-ı kâr

Lâf añlama doğru özüm sanma müdârâdır sözüm

Meydânda işte gözüm dikdigi seng-i üstüvâr

...

Bir gün bu kasr-ı rif'ati gördi sezâ-yı rağbeti

Hazz etdi tab‘-ı devleti zevk ile olup dem-güzâr

Geldi ferahla şevk-i tâm oldu tarabla şâd-kâm

Kıldı tüfeng atmak merâm ol dâver-i san‘at-şî‘âr

Bir beyza-i murg-ı cemel vaz‘ eylediler bî-bedel

Gezle olundı ol mahal tâm biñ yüz elli beş şümâr

Şeş-hâneyi alıp ele kuhsâra verdi zelzele

Gûş-ı ‘adûya velvele saldı o şâh-ı nâmdâr

Gör himmet-i şâhâneyi bil kuvvet-i merdâneyi

Alıp tüfengle dâneyi bir beyzayı kıldı hezâr

Vâsıf ne söz bu san‘ata târîh-i cevher-zînete

Taş dikdi sahn-ı himmete şâh-ı cihân-ı Cem-vakâr (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 603-607)

“*Târîh-i Der-Sitâyiş-i Hazret-i Mahmûd Hân*” başlıklı Sultan Mahmud methiyesi olarak kaleme aldığı tarih kıtasında Vâsıf, Sultan II. Mahmud’un Ihlamur Kasrı’nda gerçekleştirdiği tüfek atma faaliyetine dair ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Hüner ve fenin toplanma yeri, hattatlık, binicilik, tüfek atıcılığı vb. pek çok maharet sahibi sultan, tüfek atmada o kadar mahirdir ki üç bin gez mesafeye konan yüzük taşını bile vurabilmektedir. Hedef olarak İran’a konan bir testinin, onun için yakın bir hedef olduğunu söyleyen Vâsıf, bu gönül cezbeden mahalli teşrif eden sultanın menzil bozma arzusuyla tüfek atmaya karar verdiğini ve 1343 adım menzile bir testi diktirdiğini belirtmektedir. Beşinci atışında hedefi vurmayı başaran Sultan Mahmud, menzili seksen adım geriye çektirip tekrar atış yaparak bu hedefi de vurmuştur. Akabinde şahsi hizmetlilerine de menzil bozup taş dikmeyi emretmiştir. Bu emir üzerine tüfeği eline alan ilk kişi tüfekçibaşı olur ve 1133 gez mesafeye koydurduğu testiyi vurur. Bunun üzerine Hazine Kethüdası Ağa hedefin

uzaklığını 23 gez arttırıp 1155 gez mesafedeki testi vurmaya başlar. Daha sonra sırasıyla Beşir Ağa 15 gez; Hazinedar Ağa 30 gez; Başçuhadar Ağa 19 gez; Vekilgenc Ağa 20 gez; Berberbaşı Ağa da 11 gez ileri sürdükleri hedeflerini vurarak atış başarısı göstermişlerdir. Hedefin uzaklığı toplamda 1249 geze ulaşmış, atış yapanlar içinde Berberbaşı Ağa diğer ağaları geçerek birinci olmuş hatta Hüseyin Paşa menzili de beş gez geçerek bozmuştur. Berberbaşı Ağa'dan sonra Sultan Mahmud, hüner göstermek adına menzili 100 gez artırıp mesafeyi 1349 geze çıkararak başarılı bir atış yapmış ve taş diktirmiştir. Vâsıf'ın bu manzumesi ise Yesârî-zâde İzzet Efendi'nin hattıyla (Kahraman, 1999: 583) dikilen taş nakşedilmiştir:

Şâh-ı İskender-tüvân şâhen-şeh-i iklim-i şân

Hazret-i Sultân Mahmûd Hân hidiv-i mülk-i dîn

...

Câmi'ü'l-fenn ü hüner dense sezâdır şânına

Fâris ü münşî tûfeng-endâz u hattât-ı güzîn

...

Ya tûfeng-endâzlık fenninde üstâd öyle kim

Urur üç biñ gez mahalde konsa ger fass-ı nigîn

Menzil-i ednâdan 'add eyler tûfeng-i himmeti

Olsa ger farzâ sebûya câygâh Êrân zemîn

Bir kez ol şeh bu mahall-i dil-keşe teşrîf edip

Kıldı menzil bozmağa bâ-lutf-ı Hak himmet hemîn

Bir sebû dikip biñ üç yüz kırk üç adım menzile

Def'a-i pencümde kırdı bâ-tûfeng-i âteşîn

Seksen adım eyleyip sebkât nişân-ı evveli

Menzili bozup kılınca nasb âsâr-ı nevîn

Bendegân-ı hâsına fermân edip dedi o şâh

Siz dahi menzil bozup vaz‘ eyleyiñ seng-i metîn

Bir sebû vaz‘ eyleyip biñ yüz otuz üç gez yere

İbtidâ atıp Tüfengcibaşı kırdı ba‘dezîn

Bu nişân üzre Hazîne Kethudâsı Ağa da

Yirmi üç gez zamm edip kırdı sebûyı ber-zemîn

Sürüp on beş gez ileri Beşîr Ağa da bunu

Kethudâ-yı Kenz Ağanıñ menzilin bozdı hemîn

Bir otuz gez dahi zamm edip Hazînedâr Ağa

Eyledi sebkât Beşîr Ağayı ol zât-ı bihîn

On tokuz gez Başçukadâr Ağa dahi zamm edip

Menzilin bozdı Hazînedâr Ağanıñ bihterîn

Yirmi gez cây-ı ba‘îd üzre Vekîl-i Genc Ağa

Baş Ağadan aldı [bu] meydânı [hem] gâlib-terîn

Zamm edip Berberbaşı Ağa da on bir gez tamâm

Biñ iki yüz kırk tokuz oldu ki elliye karîn

Ol dahi bozup Vekîl-i Genc Ağanıñ menzilin

Kıldı sahn-ı san‘ata nasb-ı nişân-ı dil-nişîn

Geçdi beş gez de Hüseyin Paşanıñ ol menzilin

Oldı hakkâ lâyıık-ı tahsîn ol merd-i güzîn

Her biri bozmuş iken menzil bu vâdîde henûz

Menzil-i şâh-ı cihânda kaldı bir yüz gez zemîn

Şâh-ı ‘âlem kanda kanda sâ’ir erbâb-ı hüner

Cümleden üstâd-ı bâlâdır o şâh-ı kâm-bîn

...

Söylesin Vâsıf dahi târîh-i cevherdârını

Menzili bozdı şehen-şâh-ı himem-şân âferîn (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 610-612)

Sultan II. Mahmud’un H 1226/M 1811 yılında Yıldız Kasrı’nda gerçekleştirdiği tüfek atma faaliyetini konu eden “*Târîh Berây-ı Nasb-ı Nişân-ı Sebû Şikesten-i Bâ-Tüfeng Der-Mukâbele-i Kasr-ı Yıldız*” başlıklı manzumesinde Vâsıf, padişahın eline aldığı altı yivli tüfeğiyle 1155 adım mesafeye diktirdiği deve kuşu yumurtasına⁴¹ yaptığı atışın başarılı olması üzerine bir nişan taşı dikilmesini emretmiştir. Vâsıf’ın bu şiiri de dikilen taşa yazılmıştır:

Şehen-şâh-ı felek-şân Hazret-i Sultân Mahmûduñ

Sezâ tahrîr olunsa nâmı levh-i mihr-i rahşâna

...

‘Ayândır günden işte bir gün ol şeh kasr-ı Yıldıza

Alıp dest-i hümayûnına ikbâl ile şeşhâne

⁴¹ Âtîf Kahraman bu hedefin kumru yumurtası olduğunu söylüyorsa da şiire göre sultan tarafından vurulan hedef deve kuşu yumurtasıdır (1999: 585).

Kılıp fermân-ı dikkat biñ yüz elli beş adım câya

Bir a‘lâ beyza-i murg-ı şütür dikdirdi meydâna

Kırıp ol beyzayı ibkâ-yı nâm için bu menzilde

Hüner meydânına hakkâ nişân vaz‘ etdi merdâne

Nice tahsîn edip târîh-i a‘lâ yazmayam Vâsıf

Söz olmaz hiç kemâl-i şâh-ı vâlâ-re’y ü Cem-şâna (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 630-631)

“*Berây-ı Şikesten-i Beyza*” başlıklı diğer bir tarih kıtasında Vâsıf, Sultan II. Mahmud’un H 1226/M 1811 yılında gerçekleştirdiği tüfek atışından söz etmektedir. Padişah, insanlara hüner göstermek için 954 geze koydurduğu tavuk yumurtasına İslimye işi bir tüfekle üç kez ateş ederek hedefi vurmayı başarıp taş diktirmiştir:

Hâkân-ı zî-seyf ü kalem dâdâr-ı Efrîdûn-‘alem

Sultân Mahmûdü’ş-şiyem yektâ hidîv-i kâmrân

...

İşte o şâh-ı nâm-ver ‘arz eyleyip nâsa hüner

Kıldı berây-ı nev-eser bir beyza-i tavuk nişân

Dokuz yüz elli dört geze dikdi nişânı merkeze

Ehl-i kemâle cerbeze göstermek için nâgehân

Alıp ser-â-pâ zer-i beng İslimye kârı bir tûfeng

Üç kurşun atıp bî-direng kırdı şeh-i sâhib-kırân

Vâsıf cihâna eyle fâş târîhimi seyr et de şaş

El-hak hünerde dikdi taş iclâl ile şâh-ı cihân (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 631-632)

Sultan II. Mahmud'un, Bahariye'de Karaağaç Tepesi'ndeki Silahtar Mehmed Paşa'ya menzili bozmak istemesi üzerine H 1226/M 1811 yılında gerçekleştirdiği tüfek atışını konu ettiği şiirinde Vâsıf, memduhunun küçük bir bardağı dahi her yerden vurabileceğini belirterek mevzuya giriş yapmaktadır. Daha sonra şair, bir bahar vakti padişahın, teşrif ettiği Bahariye'de Silahtar Mehmed Paşa'nın nişan taşını görünce bu menzilden 127 adım uzağa testi diktirerek atış yaptığını kaydetmektedir. Tüfeğini eline alıp tetiğe dokunmasıyla hedefteki testiyi tam ortasından vuran sultan, sanat icra ederek testiyi yeniden toprak hâline getirmiş yani paramparça etmiştir. Testinin içindeki su önce havaya fıskırmış sonra da yağmur gibi bardak bardak yere boşanmıştır. Sultanın emriyle yapılan mesafe ölçümüne göre atış 1090 adım ve 2 ayak uzaklığa yapılmıştır:

Hân Mahmûd-ı keremkâr u ma'ârif-şânıñ

Gelmedi 'âleme himmetde nazîri mutlak

...

O şehen-şâh-ı hünerdir ki urur bî-şübhe

Ger tûfengine nişân olsa bir ednâ bardak

O hudâvend-i felek-mertebe bir vakt-i bahâr

Gül gibi verdi Bahâriyyeye zîb ü revnak

Karşudan gördi silâhdârı Mehmed Paşa

Eylemiş nasb-ı nişân bunda mûhürdâr esbak

Emr edip husrev-i 'âlem dahi dikdirdi sebû

Yüz yigirmi yedi hatvece o menzilden uzak

Tüfek alıp ele engüşt-i hümâyûnı ile

Tetigine dokunup etdiği anda çakmak

Çak miyânından urup eyledi hâke yeksân

Kıldı san‘atla sebûyî yeñi başdan toprak

Çıkdı âbı felege soñra yire bâlâdan

Oldı bârân gibi rîzân suyu bardak bardak

...

Emr-i şâhî ile oldukda mesâfe menzil

Geldi başdan başa biñ doksan adım iki ayak

...

Yazdı Vâsıf kulı vâsfında bir a‘lâ târîh

Şâh-ı devrân ne güzel kırdı sebûyî el-hak (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 634-635)

Vâsıf, “*Târîh-i Menzil-i Tüfeng-i Şehriyâr-ı ‘Âlî-nijâd Der-Kasr-ı Sa‘d-âbâd*” başlıklı Sultan Mahmud’un Sa‘dâbâd Kasrı’nda H 1227/M 1812’de yaptığı tüfek atışını konu ettiği manzumesinde padişahın emsalsiz bir tüfek atıcısı olduğuna değinerek methiyesindeki asıl bölüme giriş yapmaktadır. Sultanın tüfeğini hiçbir rüzgâr ve poyrazın etkileyemeyeceğini söyledikten sonra şair, kurşunla vurduğu testinin her parçasını eşit parçalara bölen sultan için testi yerine küçük kazın hedef yapılmasının da bir mahsuru olmadığını belirtmektedir. Sultanın okçulukta da hüner sahibi olduğundan da bahseden Vâsıf, onun okuna Şiraz şişesinin göbeği hedef olsa ağzını kırmadan şişeyi vurabileceğini söylemektedir. Gülhâne, Yıldız Kasrı, İhlamur Kasrı ve Göksu gibi yerlerde pek çok yumurta ve testi kıran padişah, Göksu’da bin beş yüz adımdan iki gez eksik mesafedeki testi vurup menzili bozmuş; çok uzak olan ve topla dahi vurulamayacak kadar zor olan bu hedefi tüfikle vurarak büyük bir hüner sergilemiştir. Şair, sultanın bir yaz günü geldiği Kâğıthane’de kâh havuzu kâh kırı seyredip gezerken göz ucuyla dağın tepesine doğru baktığı esnada oraya daha evvelce dikilmiş olan menzili görerek tüfek atmak istediğini belirtmektedir. Daha sonra bin yüz altmış adım uzaklığa testi koyduran II. Mahmud, eline aldığı altı yivli tüfeği ile yedinci atışta menzili bozmuş ve nişan taşı diktirmiştir:

Şehâniñ ser-firâzı husrevâniñ şâh-ı mümtâzı
Mülûküñ şâh-bâzı Hân Mahmûd-ı hüner-perdâz

...

Yegâne fâris ü hattât-ı a‘lâ münşî-i bâlâ
Güzîde rumh-bâz u bî-bedel şâh-ı tûfeng-endâz

...

Muhâlif rûzgâr ile degil sarsarla sarsılmaz
Tûfeng-i san‘at-ı şâhânesi bilmez lodos poyrâz

Urup yek-vezn eder her nısfını san‘atla kurşûnıñ
Konulsa zirve-i kûha be-cây-ı desti küskün kâz

Dehânın kırmadan urur hünerle çak miyânından
Eger âmâc-ı târi olsa nâf-ı şîşe-i Şîrâz

...

Ser-i Gülhânede Yıldızda İhlamurda Göksuda
Nice destî vü beyza kırdı ol şâh-ı ma‘ârif-sâz

Hele Göksuda biñ beş yüz adımdan iki gez noksân
Sebûyı urdı menzîl bozdı sultân-ı hüner-perdâz

Ba‘îd ü dûr o menzîl öyle kim darb-ı tûfeng tursun
Atılma nısfı varmaz tûb-ı humla dâne-i âvâz

...

O şâhen-şâh-ı zî-seyf ü kalem ikbâl ü şevketle
Temâşâyâ gelip bu kasr-ı Kâğıdhâneye bir yaz

İderken gâh havzı seyr geh sahrâyı nezzâre

Göz uciyla olup bâlâ-yı kuhsâra nigâh-endâz

Görüp şu menzil-i ser-cûy-ı kadr-i esbakı nâgâh

Tüfeng atmak murâd etdi o şâh-ı ma‘rifet-perdâz

Kılıp teb‘îd-i menzil biñ yüz altmış hatve bâlâya

Sebû dikdirdi fermân eyleyip hâkân-ı ser-efrâz

Alıp şeş-hâneyi âgûşına şâhâne san‘atla

Yedinci def‘a bozdı menzili ol dâver-i şeh-bâz

Sezâ cevher kalemle yazsalar târihini Vâsıf

Hünerverlikde ‘avn-i Hakla taş dikdi şeh-i mümtâz (1227)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 628-630)

Vâsıf, “*Târîh-i Menzil-i Tüfeng-i Pâdişâh-ı Cem-câh Der-Pîşgâh-ı Eyvân-ı Bahâriyye*” başlıklı tarih kıtasında Sultan II. Mahmud’un H 1227/M 1812 yılında Bahariye Kasrı önünde gerçekleştirdiği tüfek atışını konu etmektedir. Güllerin açılıp ağaçların çiçeklendiği bir bahar vakti Bahariye’yi teşrif eden sultanın, etrafı seyrederken karşıda gördüğü Silahtar Mehmed Paşa’nın 963 adım mesafedeki nişan taşını fark ederek 127 gez daha geriye yani 1090 adıma bir testi diktirip atış yapması söz konusu edilmektedir. Sultanın testi diktirdiği mesafeyi gören hizmetlileri kurşunun bu uzaklığa varamayacağını, çekilen emeklerin boşa gideceğini söyleseler de sultan eline aldığı altı yivli tüfeğiyle yaptığı atış neticesinde testiyi paramparça etmiştir. Testinin içindeki su da fiskiye gibi etrafa saçılmıştır. Daha sonra sultan, gülerek silahtarı Alî Bey’e de silah atmasını söylemiş; silahtar ağa da yaptığı atışla 980 gez mesafedeki testiyi vurarak eski menzili 17 gez geçip taş diktirmiştir. Ardından Gencûr Lala Anber Ağa, sultandan izin isteyerek bu yeni menzile taş dikme arzusunu arz edip sultanın müsaadesiyle nişan olarak altın bir direk diktirmiştir:

Şâh-ı şâhân-ı cihân dâver-i kulzüm-ihsân
Hân Mahmûd-ı kerem-şân u ‘inâyet-meslek

...

Saña bir san‘at-ı şâhânesini nakl edeyim
Hiç sen şekk ü şübeh eyleme diñle beni pek

Kıldı teşrîf Bahâriyyeye bir vakt-i bahâr
Güller açmışdı tonanmışdı nahillerde çiçek

Seyr ederken çıkıp eyvân-ı şehen-şâhîye
Karşuya bakdı o şâhen-şeh-i himmet-meslek

Şu nişânı görüp ânide su’âl eylemeden
Bildigim dedi ferâsetle o şâh-ı zîrek

Bir zamân çünki Silâhdâr Mehemmed Paşa
Destî kırmışdı gelip bunca vakit sa’y ederek

Tâm tokuz yüz altmış üç adım menzildir
Gâm-ı dikkat ile ta‘dâd olunup kalmadı şek

Az gelip menzil o şâha dedi bir bendesine
Yüz yigirmi yedi gez dahi sebûyı geri çek

Destî biñ toksan adım dûra konup zann oldu
Bitdi kuhsârda bir kırmızı yâbânî çilek

Menzil öyle uzadı çak ki gören kûh üzre
Düşürüp bâl ü perin kondı sanır sivrisiñek

Bendegânı dedi bu menzile varmaz kurşûn
Çekilir belki ta‘ab zâyî‘ olur şâyed emek

Dedi ol kân-ı hüner şâh-ı ma‘ârif-‘unvân
Ben ki kurşûn atayım destî kırılmaz ne demek

Bir kırış kırdı ki şeşhâneyi aldıkda ele
Ne dehen kaldı ne dip kaldı sebûda ne göbek

Çıkdı yerden göge fıskiyye gibi âb-ı sebû
Kıldı tahsîn o şehe yerde beşer gökde melek

...

Emr edip soñra silâhdârı ‘Alî Beg kulına
Dedi sen de tüfek at lutf ile ol şeh gülerek

...

Meşk ü ta‘rîf-i hudâvend ile urdı o dahi
Aldı nakş-ı hüner-i şâh-ı cihândan örnek

Menzili geldi sayıldıkda tokuz yüz seksen
Dikdi taş on yedi gez seng-i ‘atîkî geçerek

...

‘Abd-i dîrînesi Gencûr Lala ‘Anber Ağa

Yüz sürüp pâyına âdâb ile ‘arz etdi dilek

Dedi ger izn-i hümâyûnuñ olursa kuluña

Bu yeñi menzile taş dikme niyâzımdır pek

Verdi ruhsat o şehen-şâh-ı mekârim-güster

Sevinip rekz-i nişân eyledi altunlı direk

Vâsıfâ hâme-i cevherle yazılsın târîh

Şâh-ı yem-tab‘ u cemîl urdı sebû atdı tüfek (1227)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 636-638)

“*Târîh-i Nişân-ı Tüfeng Der-Sa‘dâbâd*” başlıklı tarih manzumesinde ise Hâtif, Sultan Mahmud’un H 1227/M 1812 yılında Sa‘dâbâd’da yaptığı tüfek atışını konu etmektedir. Atış yapacağı yere tebdil vaziyette gelen sultanın, tepeye diktirdiği testiği vurarak Hüseyin Paşa’nın menzilini bozduğunu ifade etmektedir:

Şâh-ı Cem-câh-ı haşem Hazret-i Sultân Mahmûd

Oldı zât-ı ezeli kutb-ı zamândan ma‘dûd

Zûr-bâzû ile şimdi Hüseyin Pâşânıñ

Menzilin bozmadır ancak bu mahalden maksûd

Geldi tebdîl-i sa‘âdet ile Sa‘dâbâda

Eyledi kûha nişân vaz‘-ı sebûyı fermûd

Aldı destine tûfengin o şeh-i kân-ı kerem

Çatladı nazra-i evvelde hemân çeşm-i hasûd

...

Göricek bendesi Hâtif dedi târîh-i tamâm

Menzili bozdı kırıp destiyi Sultân Mahmûd (1227)

Hâtif (Önal, 2010: 151)

6.5. Yüzme

Osmanlı döneminde genelde deniz sporları özelde de yüzme faaliyetleri umumiyetle İstanbul ile ilgili bilgilere dayanmaktadır. Veliefendi Çayırı'nın yer aldığı sahil, İncili Köşk, Yalı Köşkü, Beylerbeyi, Kuleli, Bebek, Göksu, Fenerbahçe Burnu, Moda Koyu gibi yerler deniz sporları ve yüzme faaliyetlerinin gerçekleştirildiği başlıca mahaller olarak zikredilebilir. Osmanlı sınırlarının geniş sınırlar dâhilinde denize ulaştığı dönemlerden itibaren yüzme sporu da önem kazanmaya başlamıştır. Yüzücülere şinâver, yüzmeye de şinâverlik dendiği bilinmektedir. Osmanlı'da iyi bir kemankeş olabilmenin önemli ön koşullarından biri de yazmak ve ata binmekle beraber yüzme olmuştur. Hz. Peygamberin “Çocuklarınıza ok atmayı, ata binmeyi ve yüzmeyi öğretiniz.” şeklindeki hadisi de yüzme sporunun dinî bakımdan da önem kazanmasını sağlamıştır. Başlangıçta sade bir eğlence şekli olan yüzme bilahare yarışmalarla daha şenlikli hâle getirilmiştir. Kâğıthane eğlencelerinde yüzme yarışlarının düzenlendiği, sahillerde denize giren insanların kendi aralarında yüzme müsabakaları yaptıkları bilinmektedir. Osmanlı donanmasında yer alan leventler arasında da yüzücülük, mütemadiyen çeşitli yarışmalar, şenlikler ve eğitim programları eşliğinde icra edilmiştir. Yüzme, leventler arasındaki üstünlük çekişmelerinin de bir göstergesi olmuştur. Haliç kıyılarında gezintiye çıkan padişahların zaman zaman denize altın sikke atması üzerine maiyette yer alan iyi yüzücülerden bazıları kıyafetleriyle birlikte denize atlayarak hem sultanı eğlendirir hem de denizin dibine batmakta olan altını kapmaya çalışırlardı (Yıldız, 2002: 126-128). Devamlı yüzmekten ziyade su üzerinde kalma becerisinin önemsendiği yüzme sporu, Osmanlı'da 19. yüzyılda ve bilhassa Sultan II. Mahmud döneminde deniz hamamlarının yaygınlık kazanmasıyla daha sistematik bir görünüm kazanmıştır. Deniz hamamı adı verilen yapı bir nevi kapalı plaj olup sık yerlerde inşa edildiği için boğulma tehlikesi de yaşanmamıştır. Yüzyılın ortalarından itibaren sayıları altmışı geçen deniz hamamları, ilkbahar sonunda yapılıp sonbahar sonunda da sökülüştür. Yüzme, asrın sonlarına gelindiğinde düzenli ve rağbet gören bir spor ve eğlence hâline gelmiştir.

Memdûh (Fâ'ik), yüzme bilmeyenlerin bellerine kabak bağlayarak yüzme öğrenme âdetine (Onay, 2013: 232) göndermede bulunduğu beytinde gökyüzünü yüzme öğrenmeye

gayret eden bir yüzücüye teşbih ettikten sonra güneş ve ayı da bu yüzücünün beline bağladığı kabaklara benzetmektedir:

Mihr ü mehden bağlayıp iki kedû olmaktadır

Bahr-ı tûfân-cûş-ı ‘aşkında şinâver âsumân

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 104)

Vâsıf, deniz kenarında balıklama suya girerken gördüğü ay gibi güzel olan sevgilisinin lüfer avından döndüğünü düşünmektedir. Beyitten insanların yüzerek de balık avlamaya çalıştıkları ile balıklama suya atlama yönteminin o zamanda da uygulanıyor olduğu anlaşılmaktadır:

Leb-i yemde bu şeb ol mâhı balıklar gördüm

Yine âyâ gelişi sayd-ı lüferden mi imiş

Vâsıf (Gürel, t.y.: 317)

Aynî ise sevgili ile yaz günlerinde bir havuza girip karşılıklı birbirlerine su atarak eğlenmekle gam ateşinin sönebileceğini dile getirmektedir:

Yaz günleri nâr-ı gamı itfâ eder elbet

Bir havza girip yâr ile mestâne sulaşmak

Aynî (Arslan, 2004: 165)

BÖLÜM VII

DEVİRİN MUSİKİ KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR

Latinceye *musica*, Arapçaya *mûsikâ* ve Farsça ile Türkçeye ise *mûsikî* şeklinde geçen kelimenin kökeni yaygın görüşe göre Grekçe *mousiké* sözcüğüne dayanmaktadır. Hikâyesi Yunan mitolojisine kadar uzanan *musiki* kelimesi bir terim olarak kabaca insan duygu ve düşüncelerinin belli kaideler etrafında tertip edilen seslerle ifade edilmesi anlamına gelmektedir. Çağlar boyunca bütün milletler kendilerine has zevk ve ses standartları çerçevesinde bir *musiki* anlayışı meydana getirmiştir. Eski Mısır, Çin, Grek ve Hint gibi belli başlı kültür ve medeniyetlerde *musiki* benzer şekillerde ifadesini bulmuş; bilhassa Pisagor’dan sonra antik Yunan düşünürleri ve müzisyenleri *mûzik* hakkında teorik birtakım görüşler ortaya koyarak (Özcan ve Çetinkaya, 2020: 257-258) bu sanatın gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Abbâsîler devrinde eski Greklere ait *musiki* eserleri tercüme yoluyla İslam dünyasına girmiş; *musiki* nazariyecileri de tercüme edilen eserlerde olduğu gibi “sesler arasındaki aralık ve oranları aritmetikte sayılar, astronomide yıldızlar ve geometride şekiller arasındaki oranlarla birlikte ele almışlar, ayrıca bu teorinin bazı unsurlarını Arapça isimler vererek olduğu gibi, bazılarını da uyarlama yoluyla kendi teorilerine katmışlardır” (Özcan ve Çetinkaya, 2020: 258). İslâm dünyasında *musiki* çalışmaları umumiyetle teorik ve sazlarla ilgili olarak teksif etmiş; başta Kindî, Farabî, İbn Sînâ, Safiyyüddin el-Urmevî, Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Abdülkâdir-i Merâgî olmak üzere pek çok İslam düşünürü ve âlimi *musiki* alanında muhtelif bahislerde telif ettikleri eserlerle bu sanatın temelini teşkil etmişlerdir.

Osmanlı devri *musikisinin* temelini, Osmanlı öncesi dönemde atıldığı kabul edilmekte; “Orta Asya Türkleri arasında şaman, kam, bahşı ve ozan adı verilen, şairliğin yanı sıra sihirbazlık, hekimlik ve *musikişinaslık* gibi birçok vasfı bulunan kişilerin” (Özcan, 2007: 574) kopuzla söylediği nağmeler Türk *musikisinin* en eski şekli olarak değerlendirilmektedir. İslamiyet’in kabulünden sonra İran ve Arap *musikilerinden* etkilenen Türk *musikisi* kültürler arası etkileşimin doğal bir neticesi olarak söz konusu *musikiler* üzerinde önemli bir tesir de bırakmıştır. Hun, Uygur, Selçuklu Türkleri arasında olduğu gibi Osmanlı’da da mühim bir sanat şubesi olarak teşekkül eden *musiki*; düğünler, hamam eğlenceleri, gösteri sanatları, tarikat ayinleri, hasta(lık)ların tedavisi, oyunlar, okula başlama törenleri, Hıdırellez kutlamaları, bayram eğlenceleri, sünnet törenleri, kandil geceleri, savaş ve zaferler ile cenaze ve doğum ritüelleri gibi sosyal hayatın her alanında yer alan başat unsurlardan biri hâline gelmiştir (Özalp, 2000: 22; Öztekin, 2006: 486).

Temelde dinî, din dışı, askerî ve halk musikisi olmak üzere dört ana kol üzerinde gelişim gösteren Osmanlı-Türk musikisi toplumun her kesiminden rağbet görmüş ve bilhassa padişah ve devlet adamlarının himayesi altında gelişmiştir. Sanatkârları ve musiki erbabını teşvik ve himaye eden II. Murad, Fatih Sultan Mehmed ve II. Bayezid 15. yüzyılda müzik alanındaki gelişmelere büyük katkı sağlamışlardır. Özellikle İstanbul'un fethiyle birlikte dört bir yandan devletin yeni başkentine gelen sanat ve zanaat ehli arasında yer alan musikişinaslar, Osmanlı musikisinin teorik ve pratik yönlerini geliştirip zenginleştirmiştir. Musiki sanatının nazari ve amelî veçhelerini ele alan Arapça, Farsça ve Türkçe pek çok eser de kaleme alınmıştır.

Kanuni Sultan Süleyman döneminde baş gösteren isyanlar, sadrazam değişiklikleri ve iç karışıklıklar nedeniyle saray düzeninin bozulması, İran ve Avusturya ile yapılan savaşların uzun sürmesi bir durgunluk yaşanmasına sebep olmuştur. Sultan IV. Murad devrinin ortalarına kadar süren ve musikinin gelişimine de olumsuz etki eden bu durağanlık, 16. asrın sonlarına doğru Merâgî ekolünün son kuşağının da yok olmasıyla eski repertuvarın büyük bir bölümünün unutulmasına yol açmıştır. Bununla birlikte Merâgî'nin besteleri ise sanat zevkinin uğradığı değişime paralel olarak köklü değişikliklerle birlikte halk arasında rağbet görmeye devam etmiştir. Dinî ve askerî musiki ile eğlence musikisi birer musiki türü olarak bu dönemde teşekkül etmiş; çalgı musikisi de ehemmiyet kazanmıştır (Neubauer, 1994: 523; Özcan, 2007: 575).

Bugün “klasik” olarak adlandırılan sanat musikisi 17. yüzyılın Hâfız Post, Ali Ufkî gibi üstat musikişinasları elinde Osmanlı'ya ve İstanbul'a özgü bir üslup çerçevesinde evrilerek gelişmiştir. “Uluslararası üslubun Farsça ve Arapça güfteli örnekleri yerine Türkçe güfteli eserlerin sayıca artması, makam sisteminde, usullerde, beste şekillerinde ve çalgıların kullanımında görülen değişiklikler bu evrimin çeşitli yönleridir” (Neubauer, 1994: 523). Musiki teorisi hakkında eser yazımının azaldığı 17. yüzyılın sonlarından itibaren beste ve icraya dair çalışmaların artış gösterdiği görülmektedir. Bir kültür ve sanat membaı hâline gelen İstanbul, bu asırda da özellikle Anadolu ve Rumeli'den gelen musiki meraklıları için cazibe merkezi olmayı sürdürmüştür. İstanbul yanında başta Bursa olmak üzere Edirne, Diyarbakır, Konya gibi kentlerde de geniş bir musiki faaliyeti yürütülmüş; Kahire, Kırım, Bağdat, Halep, Şam vb. şehirlerde pek çok musikişinas yetişmiştir. İmparatorluğun merkezinde neşet eden musiki anlayışının bu derece yayılabilmesinin önemli faktörlerinden biri de tarikatlardır. Şeyhler tarafından tarikatlarda yetiştirilen halifeler, gönderildikleri muhtelif bölgelerde birer musiki ocağı işlevini de üstlenerek

birçok tekkenin açılmasını sağlamış ve bu süreç, hassaten 17. asırda musiki faaliyetlerini hızlandırmıştır. Başta Mevlevîlik olmak üzere Kalenderîlik, Rufâîlik, Kâdirîlik, Bektaşîlik, Devrânîlik vb. pek çok tarikat dinî duyguların terennümünde ifade aracı olarak musikiden istifade etmiştir. Söz konusu tekkelerde din dışı musiki icralarının yapıldığı da bilinmektedir. Saray, tekke, meyhane, konak, bimarhane, mesire alanları, semai kahvehaneleri gibi muhtelif mekânlar Osmanlı musikisinin önemli merkezleri olmuştur. Bilhassa musikişinasların yüksek oranda himaye edildiği IV. Murad ve IV. Mehmed dönemi, II. Murad devrinden sonra Osmanlı musikisinin ikinci parlak devresi olarak kabul edilmiştir (Özcan, 2007: 575).

Dinî ve din dışı repertuvarın iyice genişlediği, Osmanlı musikisinde klasik üslubun olgunluk çağı olarak kabul gören 18. yüzyıl, musikide ve özellikle bestekârlıkta gözle görülür bir değişim ve ilerlemenin gerçekleştiği dönem olmuştur. Musiki, yüzyıl boyunca kemal dönemini yaşamış; Lâle Devri ile onu takip eden I. Mahmud ve I. Abdülhamid dönemlerinde diğer sanat dallarına nispetle daha çok teşvik ve himaye görmüştür. III. Selim devrinde de devam eden bu ilgi büyük musikişinasların yetişmesinde önemli bir paya sahip olmuştur. Bestekârların klasik tarz, tekke tarzı, âşık tarzı gibi farklılıkları dikkate almaksızın her alanda eser bestelemeleri musikin bu dönemdeki en önemli hususiyetlerinden biridir. Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi, Vardakosta Ahmed Ağa, Kenzî Hasan Efendi, Tosunzâde Abdullah Efendi gibi simalar hem cami hem tekke hem de klasik musiki alanında beste yapan musikişinaslardandır. Bundan başka dönemin Nâyî Osman Dede ve Kantemiroğlu (Dimitrie Cantemir) gibi musikişinaslarının, icracılık ve bestekârlığın yanında musiki teorisi alanında da eser verdikleri görülmektedir. Bu yüzyılda saray dışında etkinlik gösteren musikişinasların kahir ekseriyeti tekke ve cami çevrelerinde yetişmiş şahsiyetlerdir. Bu kişiler ya bir tekke mensubu yahut imam, müezzin, hatip, hâfız gibi cami görevlileridir. Bu noktada İstanbul'da tesisinden itibaren bir musiki merkezi işlevi de gören Galata Mevlevîhânesi yanında asrın sonuna doğru Yenikapı Mevlevîhânesi'nin de ehemmiyet kazandığını söylemek yerinde olacaktır (Özcan, 2007: 576; Yavaşca, 1994: 528). Osmanlı musikisine pek çok gayrimüslim musikişinasın; bestekâr, icracı, nazariyatçı vb. yönlerden katkıda bulunduğu bilinmektedir. Bu yüzyıl mezkûr musikişinasların etkisinin iyice kendini gösterdiği bir dönem olmuştur. Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nde hanende olduğu düşünülen Zaharya, geleneksel tambur üslubunun en eski temsilcisi sayılan Tanbûrî İzak, Corci, Haham Musi, Boncukçu, Petraki,

Kemânî Âmâ İlya, Şivelioglu Yorgaki (Özcan, 2007: 577) gibi isimleri bu musikişinaslardan birkaçı olarak zikretmek mümkündür.

Bestekâr ve icracı sayısının diğer yüzyıllara oranla daha da arttığı ve geleneksel fasıl repertuvarının en geniş hâlini aldığı 19. yüzyıl, musiki eserlerinin notayla tespit edilmeye başlandığı dönemdir. Sultan III. Selim'in emriyle Yenikapı Mevlevihanesi şeyhlerinden Abdülbâkî Nâsır Dede ile Hamparsum Limonciyan tarafından aşağı yukarı aynı yıllarda birer nota sistemi geliştirilmesi dönemin musiki hayatı bakımından dikkate değer faaliyetlerindendir. Abdülbâkî Nâsır Dede'nin nota sistemi beklenen ilgiye mazhar olamamış; buna mukabil Hamparsum'un sistemi ise Batı notası yerleşinceye dek büyük oranda benimsenerek yüzyıl boyunca kullanılmıştır. Ayrıca nota bilenlerin sayısının artması üzerine nota koleksiyonculuğu da bu asırda başlamıştır. Saray dışında etkinliklerini sürdüren tekke mensubu musikişinaslar hem dinî hem de din dışı musikiye bu dönemde de önemli katkılarda bulunmaya devam etmiştir. Klasik üsluptan bağımsız olarak meydana gelen musikiye daha hissî bir mahiyet kazandıran “şarkı bestekârlığı” da bu yüzyılın bir mahsulüdür. Devletin başkenti İstanbul, bu yüzyılda da musiki sanatının merkezi olmaya devam etmiş; musikinin şehre daha fazla yayılmasıyla eğlence musikisi zenginleşerek önemli bir gelişim kaydetmiştir. Gayrimüslim musikişinasların, Osmanlı musikisine katkısı bu yüzyılda da devam etmiş (Yavaşca, 1994: 528-529); Tatyos, Ekmekçi Bağdasar, Mandoli Artin, Manol, Şemoil Mandil, Behar David, Nikolaki, Yani gibi Ermeni, Yahudi ve Rum kökenli mühim musikişinaslar yetişmiştir.

“Osmanlı dönemi mûsikisinin önemli bir devresini oluşturan III. Selim ekolü, sadece bu hükümdarın saltanat yıllarından ibaret kalmayıp onun vefatından sonra da birtakım değişikliklerin zeminini hazırlamıştır. III. Selim'in çevresinde şekillenen bu sanat anlayışı Küçük Mehmed Ağa, Nûman Ağa, Hamâmîzâde İsmâil Dede, Zeki Mehmed Ağa, Şâkir Ağa ile genişlemeye başlamıştır. XVIII. yüzyılda bilhassa Mustafa İtrî Efendi'den sonra Türk mûsikisine yerleşmeye başlayan klasik üslûp Tab'î Mustafa Efendi, Ebûbekir Ağa, Hacı Sâdullah Ağa ve Küçük Mehmed Ağa ile zirveye ulaşmış, XIX. yüzyılda III. Selim'le başlayıp II. Mahmud'un tamamladığı ortamda İsmâil Dede, Şâkir Ağa, Zeki Mehmed Ağa, Dellâlîzâde İsmâil, Kazasker Mustafa İzzet, Tanbûrî Büyük Osman Bey, Yûsuf Paşa ve Zekâi Dede gibi mûsikîşinaslarla son örneklerini vererek yerini Hacı Ârif Bey ve Şevki Bey'le yeni bir üslûpla işlenen şarkı formuna bırakmıştır. Eski zevkin

yeni zevkle kaynaştırılması çalışmaları olarak nitelendirilebilecek bu tarz sonraları Sermüezzîn Rifat Bey, Hacı Fâik Bey, Nikogos Ağa, Rahmi Bey ve diğer şarkı bestekârlarının eserleriyle yaygınlaşarak Türk mûsikisinin en çok kullanılan beste şekli olmuştur. Bu yeni dönemden sonra kâr, murabba, semâî gibi büyük formlara ve büyük usullere artık daha az rastlanılacaktır” (Özcan, 2007: 577).

Bir musiki kurumu hüviyetinde olan ve yeniçerilikle birlikte kurumsallaşıp Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla da lağvedilen Mehterhâne yerine Muzika-i Hümayun kurulmuştur. Temelde bando, orkestra, fasıl takımı ve müezzinân olmak üzere dört ana bölümden meydana gelen Muzika-i Hümayun’a daha sonra opera, operet ve tiyatro gibi şubeler eklenmiştir. Fasıl takımı ile müezzin ve sermüezzinlerden meydana gelen Türk musikisi bölümü bilahare geleneksel fasıl heyeti mahiyetinde “fasl-ı atık” ve çok sesli parçalar çalabilecek nitelikteki “fasl-ı cedîd” olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Uçan, 2015: 53). Böylelikle Muzika-i Hümayun müzik ve sahne sanatlarında eski-yeni, geleneksel-modern, tek sesli-çok sesli, Doğu-Batı vb. etkileşimini sağlayan bir müessese hâline gelmiştir.

Mevlevî musikisinin de büyük ilerleme kaydederek en seçkin örneklerini verdiği 19. yüzyılda -daha evvel bestelenen on altı Mevlevî âyinine karşılık- bir kısmı elde bulunmayan kırk beş âyin bestelendiği bilinmektedir. Bu dönemde Abdülhalim Efendi, Tanbûrî Büyük Osman Bey, Kuyumcu Oskiyam, Tanbûrî Ali Efendi, Tanbûrî Cemil Bey, Şeyh Mehmed Said Dede, Sâlih Dede Efendi, Azîz Dede, Yûsuf Paşa, Hacı Ârif Bey, Âmâ Nâzım, Vasilaki, Hristo, Andon, Civan gibi tambur, ney, kânun, lavta, kemençe üstatları elinde saz musikisi de büyük ilerleme kaydetmiştir. Sultan III. Selim ile şair ve bestekâr II. Mahmud’un sazende, hanende, müezzin, imam ve bestekârları himaye etmesinin, 19. yüzyılın ilk yarısında dinî ve din dışı sahalarda pek çok eserin oluşturulmasına büyük etkisi olmuştur. Buna mukabil Avrupa ve bilhassa İtalyan müziğini çok seven, opera ve operet faaliyetlerini teşvik eden Sultan Abdülmecid Batı müziğini tercih ederek bu tarz etkinliklere önemli bir destek vermiştir. Sultan Abdülaziz’in opera, operet ve orkestra faaliyetlerine son verip musiki fasıl heyetini kuvvetlendirmesi sarayda musikinın Batı’ya yönelişini durduramamış; II. Abdülhamid devrinde ise Batı müziği, muhtelif türleriyle Osmanlı musikisine yön vermeye başlamıştır (Özcan, 2007: 577-578).

Osmanlı musikisi yatay bir çizgide ilerlediği için “sesleri art arda dizerek küçük ya da büyük ses aralıklarının oranlarını belli bir akış trafiği düzeninde (seyir) değerlendiren

makam temeline dayanır” (Pekin, 2015: 37). Arapça bir kelime olup “durulan yer, durak, mevki” gibi anlamlara gelen makam, bir musiki terimi olarak “bir durak ile bir güçlünün etrafında onlara bağlı olarak bir araya gelmiş seslerin umumi heyeti” (Öztuna, 2000: 228) şeklinde tanımlanmaktadır. Farklı aralıklarının sıralanışı ile seslerin birbirine mesafeleri muhtelif, dört veya beş sestten müteşekkil “dörtlü ve beşliler”; art arda getirilen bir dörtlü ile bir beşli yahut bir beşli ile bir dörtlüden meydana gelen ve sekiz sestten oluşan “dizi”; makam oluşturmak için belli kurallar çerçevesinde dizide gezinerek meydana gelen ve çıkıcı (pesten tize), inici (tizden pese) ve inici-çıkıcı olmak üzere üç türlü olan “seyir”; dizide o makama özgü kullanılabilecek en pest ses olan “durak”; makamı oluşturan dörtlü ile beşlinin birleştiği yerdeki ortak ses manasındaki “güçlü”; makamın seyrinin sona erdiğini bildiren karakteristik sesler ve perdeler olup tam (müziğin biteceğini belirten karar), yarım/muvakkat (bitişi hissettirmekle birlikte nağmenin biraz daha devam edeceğini bildiren karar) ve asma (geçici karar) olmak üzere üç türü bulunan “karar” terimleri bir makamı meydana getiren temel yapıları ifade etmektedir (Özkan, 2003a: 411). Ayrıca seyir esnasında makam değişikliği yapılmasına da “geçki” adı verilir.

Türk musiksinde basit, şed (göçürülmüş) ve mürekkep (birleşik) olmak üzere üç tür makam bulunmaktadır. Basit makamlar çârgâh, buselik, kürdî, rast, uşşâk, hüseyinî, nevâ, hicâz, hümâyûn, uzzâl, zengûle, karcığar ve sûznâk (Öztuna, 2000: 32) olmak üzere on üç adettir. Şed (göçürülmüş) makamlar ise acem-aşîrân, mâhur, sultânî yegâh, rûhnevâz, nihâvend, ferahnümâ, aşkefzâ, kürdili hicâzkâr, nîşâbürek, şedarabân, arabân, sûz-i dil, evcârâ, hicâzkâr, zengûleli sûznâk olmak üzere on beş adettir (Öztuna, 2000: 450). Durak perdelerine yahut makamı meydana getiren bileşenlere göre çeşitli şekillerde tasnif edilen birleşik makamlar ise Türk musikisinin en kabarık listesine sahip olup ferah-fezâ, dilkeşide, lâle-gül, sultânî segâh, şeref-nümâ, hüzzâm, eviç, ırâk, nev-eser, şehnâz, sabâ, beste-nigâr, bayatî-arabân, gerdâniye, dilkeş-hâverân, muhayyer-sünbüle, sûz-i dilârâ, şevk ü tarab, râhatü’l-ervâh, rehâvî, şevk-i dil, hicâz-bûselik, hüseyinî-bûselik, mâhûr-bûselik, şehnâz-kürdî, aşîrân-zemzeme, rast-kürdî, mâye, hüseyinî-aşîrân, kürdî-aşîrân, sabâ-uşşâk, nevrüz-uşşâk, arazbâr, şevk-efzâ, ferahnâk, ısfahân, nühüft, pençgâh, büzürg, şevk-âver, vech-i arazbâr (Öztuna, 2000: 281-282) söz konusu makamlardan bazılarıdır.

Makamlara göre Türk musiksinde ikinci derecede öneme sahip olan usul, Arapça bir kelime olup “yol, yöntem, kaide, metot” gibi anlamlara gelmektedir. Bir musiki terimi olarak “vuruşlarının kıymeti birbirine eşit veya eşit olmayan, fakat mutlaka kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanlarının belli bir şekilde sıralanmasıyla meydana gelen, belli kalıplar

halinde tesbit edilmiş sayı yahut vuruş grupları” (Özkan, 2012: 199) şeklinde tarif edilmektedir. Usuller yapılarına göre basit ve mürekkep (birleşik) olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Terkibine başka bir usulün dâhil olmadığı usullere basit; terkibinde iki ve ikiden fazla usul yer alan usullere de birleşik usul adı verilmektedir. Türk musikisinde iki zamanlı nîm-sofyan ve üç zamanlı semai usulleri dışında basit usul bulunmamaktadır. Hacimlerine göre de büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılan usullerin 15 zamanlıya kadar olanları “küçük usul”; 16 zamanlılardan başlayan diğer usuller de “büyük usul” adını almaktadır. Nîm-sofyan, sofyan, semai, Türk aksağı, yürük semai, devr-i hindî, devr-i tûran, aksak semai, fâhte, firenk-çîn, nîm-çenber, devr-i revân, raksân, ikiz aksak, nîm-evsat küçük usullere; çifte düyek, fer‘, nîm-berefşan, Türkî darp, nîm-devir, durak evferi, evsat, beste devr-i revânı, hezeç, çenber, muhammes, hafif, berefşan, sakil, darb-ı hüner, darb-ı fetih (Özkan, 2012: 200-201) de büyük usullere örnek olarak zikredilebilir.

Osmanlı toplum hayatında önemli bir yere sahip olan musiki ile ilgili unsurlar, edebî metinlerde de kendine yer bulmuş ve divanlarda yer alan muhtelif formlardaki manzumelerde çeşitli vesilelerle bahis konusu edilmiştir. Bu bağlamda 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde dönemin musiki kültürüne dair elde edilen malzeme “Usuller”, “Makamlar” ve “Çalgı Aletleri” olmak üzere üç ana başlık hâlinde tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

7.1. USULLER

7.1.1. Büyük Usuller

7.1.1.1. Darb-ı Fetih

“Fetih vuruşu” anlamına gelen darb-ı fetih, seksen sekiz zamanlı bir büyük usul olup birkaç usulün birleşmesinden meydana gelen zencîr ve darbeyn usulleri dışında bağımsız en büyük usuldür. “Başta bir sofyardan sonra bir yürük semâi, dört sofyan, iki yürük semâi, iki sofyan, yine bir yürük semâi, bir sofyan ve nihayet dört sofyardan oluşan bir fer usulüyle yine dört sofyardan oluşan bir nîm-hafif usulünün birleşmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 1993b: 486). Bugünkü hâli Osmanlı’ya mahsus olan bu usulün darb-ı fetih ve ağır darb-ı fetih mertebeleri görülmektedir. Eskiden bilhassa peşrev ve bestelerde çok kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 74-75).

Zîver, musiki erbabı makam tertip ettiği müddetçe cihan şahının da tahtında daim olmasını niyaz ettikten sonra devr-i kebîr ve darb-ı fetih usulüyle meydana getirilen beste örneklerinin bestenigâr makamında icra edilebildiğine de değinmektedir:

Eyledikçe mûsikî ashâbı tertîb-i makâm

Hak serîrinde ede şâh-ı cihânı ber-karâr

Ola devrân-ı kebîr-i nasr ile devr-i usûl

Darb-ı feth ile cihânı eylesin beste-nigâr

Zîver (Arslan, 2009: 821)

7.1.1.2. Devr-i Kebîr

“Büyük devir” anlamına gelen devr-i kebîr, yirmi sekiz zamanlı ve on iki vuruşlu bir büyük usuldür. Özellikle peşrev ve beste formlarında kullanılmakla birlikte kâr, tevşîh, ilahi, âyîn-i şerîflerde de tercih edilen ahenkli ve ritmik bir usuldür (Öztuna, 2000: 90). “Bir yürük semâi, iki sofyan ve yine bir yürük semâi, iki sofyanın bir araya gelmesinden” (Özkan, 1994a: 245) teşekkül etmiştir. Bilhassa Mevlevî âyinlerinde icra edilen dinî peşrevlerin bu usulde olması önemli bir şarttır.

Sultan III. Selim’in 1803 yılında Mısır’ı Fransızlardan geri alması münasebetiyle nazmettiği kıtasının aşağıdaki beytinde Vâsıf, -İslam ordusunu karşısında gören- düşmanın tambur halkasının büyük devrinin aksine döndüğünü söylerken tambur ile devr-i kebîr usulünde bir beste icra edilebileceğine de dikkat çekmektedir:

Dönüp devr-i kebîr-i halka-i tanbûr ‘aksine

Çü hınzîr-ı rem elden kurtulunca giydi sahrâyî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 567)

7.1.1.3. Fâhte

Farsça “üveyik” anlamına gelen fâhte, Türk musikisinde yirmi zamanlı ve on iki vuruşlu bir büyük usuldür. Hassaten peşrev, beste ve ilahi formlarında kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 118). “Bir sofyan ile iki yürük semâi ve yine bir sofyan usulünün birleşmesinden meydana gelmiş olup” (Özkan, 1995a: 100) çenber ile zencîr usullerinin terkinde de yer almaktadır.

III. Selim’in Mısır’ı Fransız işgalinden kurtarması münasebetiyle yazdığı kıtasının aşağıdaki beytinde Vâsıf, Osmanlı ordusunun, düşman askerlerini kırarken kimisinin üveyik gibi Nil’in derin sularına dalıp boğulduğunu ve kırk elli kadar askerin de kılıç yiyip ayaksız kaldığını belirtmektedir. Beyitte musiki ile ilgili olarak fâhte, bahr, bakıyye

terimlerine yer veren şair, Nil'e dalan düşman askerlerini musikideki büyük usullerden birine teşbih ederek askerlerin çokluğuna dikkat çekmek istemiştir:

Dalıp çün fâhte bahr-ı tavîl-i Nîle gark oldu

Bakıyye seyfdan kaldı fakat kırk elli bî-pâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 568)

7.1.1.4. Hafif

Türk musikisinde otuz iki zamanlı ve yirmi altı vuruşlu bir büyük usul olan hafifin, 15. yahut 16. yüzyılda oluşturulduğu tahmin edilmektedir. Oynak ve akıcı bir usul olup sakîlin zıttıdır (Öztuna, 2000: 139).

Mısır'ın Fransızlardan kurtarılması hakkındaki manzumesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, kâfir düşmanla yapılan bu savaşta Arapları hafif teklifle kendine bağlayan sultanın Mısır'dan Akka'ya kadar her yeri ele geçirdiğini söylemektedir. Hafif kelimesi ile musikideki büyük usule işaret eden şair, beytinde yer verdiği “‘urbân” ile “‘arabân” kelimelerinin Arap harfli imlasının (عربان) aynı olmasından hareketle hafif usulünde ve ‘arabân makamında bir icrayı da söz konusu etmektedir:

Hafif teklîf ile bend eyleyip kendine ‘urbânı

Mısırdan tâ-be-‘Akkâ kıldı zabt etrâf u enhâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 566)

7.1.1.5. Sakîl

Arapça “ağır” anlamına gelen sakîl, musikide kırk sekiz zamanlı ve otuz beş vuruşlu bir büyük usuldür. Sakîl-i remel adıyla da anılan bu usul, ağır karakterli olup peşrev, kâr, beste ve ilahi formlarına mahsustur (Öztuna, 2000: 399). En eski usullerden biri olan sakîl, “bir sofyan, bir yürük semâi, yine bir sofyan, ardından üç adet yürük semâi ve nihayet dört adet sofyandan meydana gelmiştir” (Özkan, 2009a: 12). Vuruşlarının yirmi ikisi kısa ve on üçü uzun olup sakîl ve ağır sakîl olmak üzere iki mertebesi kullanılmıştır.

Ağır hanendenin, çalgıcının işini/formunu bozacağını söyledikten sonra İzzet, mecliste kötü sözlü kişilerle yakın olmamak gerektiğini de dile getirmektedir. Şair “sakîl” kelimesi ile aynı addaki usulün ağırlığına da işaret etmektedir:

Hânende-i sakîl bozar kâr-ı mutribi

Meclisde olma merdüm-i bed-gûy ile karîn

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 562)

Râşid, faslın başında yahut ortasında çalınan doğaçlama parçaların beyâtî makamında ve sakîl usulünde olup biraz sıkıcı gelmesine karşılık bu icraya ilave edilen rast makamındaki nakış ve kârı beğendiğini ifade etmektedir:

Sakîl oldu beyâtî etdiğiñ taksîmler ammâ

Bu nakş u kâra söz yok râstı mutrib pesend etdik

Râşid (Çetin, 2006: 234)

7.1.1.6. Zencîr

Türk musikisinde yüz yirmi zamanlı ve altmış üç vuruşlu bir büyük usul olan zencîr, en büyük usuller arasında yer almaktadır. Bu usul, müstakîl bir büyük usul olmayıp birkaç büyük usulün bir araya getirilmesinden müteşekkildir. Zencîr ile bu usulün zaman bakımından yarısı kadar olan altmış zamanlı nîm-zencîr olmak üzere iki çeşittir. Bu usul çifte düyek, fâhte, çember, devr-i kebîr ve berefşân usullerinin kendi yapıları içinde terkip edilmesiyle oluşmaktadır (Öztuna, 2000: 575; Özkan, 2013: 255).

Reşid Paşa övgüsünde ve bahariye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Zîver; bülbülün, nağmesini zencîr usulünde bestelediğinden beri gül zevkinde dostlarının deliliğinin arttığını ifade etmektedir. Şair, zencîr usulünün insan üzerindeki derin tesirine vurgu yapmaktadır:

Safâ-yı gül ile artdı cünûnı ahbâbıñ

Hezâr nağmesin etdikde beste-i zencîr

Zîver (Arslan, 2009: 108)

Bülbüllerin, zencîr usulüyle terennüm ettiğinden beri gönlünün coşkun sevda ile gülşende divane olduğunu söylediği beytinde Zîver, zencîr usulünün insana sevinç ve coşkunluk veren bir havaya sahip olduğundan bahsetmektedir:

Terennüm-sâz olaldan bülbülân zencîr usûlinde

Bu sevdâ-yı tarabla oldu dil dîvâne gülşende

Zîver (Arslan, 2009: 331)

7.1.2. Küçük Usuller

7.1.2.1. Aksak Semai

Küçük usullerden biri olan aksak semai, on zamanlı ve altı vuruşlu olup sekizlik birimle yazılmaktadır. Aksaktan, üçüncü vuruşunun uzun olmasıyla ayrılan aksak semai usulü türkü, şarkı ve kâr şekillerinde az; genellikle de ağır semailerde ve saz semailerinin ilk üç hanesinde kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 8; Tanrıkorur, 1989: 290; Uz, 2023: 86).

Aşağıdaki beytinde İzzet, icra ettiği aksak semaiyi karar nağmesi ile sonlandıran bülbülün ayağına gam dikeninin zarar vermemesini temenni etmektedir. Burada “gam” kelimesi “herhangi bir notadan başlayıp inici veya çıkıcı olarak sekiz komşu notanın hiç kopmadan sıralanması” (Özkan, 2000: 32) anlamına gelen ve aynı adla anılan musiki terimini akla getirmektedir. Dolayısıyla beyitte yer alan gam, aksak semainin hem sekizlik birimle yazılmasına hem de sekizli nota dizisinin icrasına dikkat edilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca halk müziğinde “ara nağme” olarak tanımlanan “ayak” kelimesi de icrası yapılan aksak semainin birtakım ara ezgilerle güzelleştirilmeye çalışıldığını düşündürecek şekilde kullanılmıştır:

Verdi karâr nağmesi aksak semâ'îye

İncitmesin hezârın ayağını hâr-ı gam

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 559)

7.1.2.2. Çeng-i Harbî/Ceng-i Harbî

“Savaş çengi veya mızrak savaşı” anlamına gelen çeng-i harbî yahut ceng-i harbî, bir küçük usul olup on zamanlı ve on vuruşludur (Öztuna, 2000: 54). “İki nîm-sofyanla iki semâinin birleşmesinden meydana gel[en]” (Özkan, 1993a: 366) çeng-i harbî, son derece heyecan verici ve dinamik bir usuldür. Bu usulün, savaşta mehter takımının vurduğu zilden doğduğu düşünülmektedir (Öztuna, 2000: 54).

“*Târih Berây-ı Feth-i Mısır Mültezem-i Be-Esâmî-i Makâmât-ı Mûsikî Der-Vasf-ı Sultân Selîm*” başlıklı ve III. Selim tarafından 1803 yılında Mısır’ın Fransız işgalinden kurtarılmasını konu eden tarih kıtasının aşağıdaki beytinde Vâsıf, mezkûr hadise üzerine çeng-i harbî usulü çalınıp mutluluk davullarının vurulmasını arzulamaktadır. Tellalların da övünerek bu güzel haberi herkese duyurması gerektiğini ifade eden şairin, baştan sona musiki ıstılahlarıyla donattığı bu manzumesine çeng-i harbîler çalınmasını söyleyerek başlamasının, zikredilen usulün heyecan verici bir yapıda olmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir:

Çalınsın çeng-i harbîler döğülsün kûs-ı şâdiler

Nidâ etsin münâdîler bugün edip ıtırâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 564)

Aynı manzumenin son beytinde ise Vâsıf; zencîr, sakîl ve ceng olmak üzere Türk musikisinde kullanılan üç usulden bahsetmektedir. Kelimelerin temel anlamları yanında ıstılahi manalarına da gönderme yapılmıştır. Selim Han'ın, “dünyanın anası” olan “Mısır” şehrini, ağır düşmanı savaş usulüyle zincire çekerek aldığını ifade eden şairin, bu zafer dolayısıyla gerçekleştirilen bir musiki faslında sakil usulünden zencir usulüne geçildikten sonra ceng/çeng-i harbî usulünün icra edildiğine işaret ettiğini düşünmek mümkündür:

Çekip zencîre a‘dâ-yı sakîli sahn-ı heycâda

Usûl-ı ceng ile aldı Selîm Hân ümm-i dünyâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 568)

7.1.2.3. Devr-i Revân

Türk musikisinde on dört zamanlı ve altı vuruşlu bir küçük usul olan devr-i revân veya revân, Mevlevî âyinleri ile özdeşleşerek âdetâ Mevlevî musikisinin karakteristik bir ritmi hâline gelmiş ve “Mevlevî devr-i revânı” veya “âyin devr-i revânı” adlarıyla da anılmıştır. “Bir semâi, bir sofyan ve yine bir semâi, bir sofyanın bir araya gelmesinden, diğer bir ifadeyle iki devr-i hindî usulünün birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 1994b: 246). Bu usul daha çok Mevlevî âyinleri ile peşrev, şarkı, beste, kâr formlarında tercih edilmiştir.

Zîver, düyek usulü ile devr-i revânın benzer icra şekline sahip olduklarına işaret etmektedir:

Kulkul terânesi ile peymâne dönse ger

Eyler dü-yek usûlini devr-i revân sebû

Zîver (Arslan, 2009: 312)

Hâmid, eviç havasıyla Isfahan yoluna düşen fikrinin devr-i revân usulünde Irâk ve Şîrâz makamlarını icra ettiğinden bahsetmektedir:

Isfahânî yolına evc hevâsıyla düşüp

Oldı endîşe revân-sâz u ‘Irâk u Şîrâz

7.1.2.4. Düyek

Farsça iki anlamına gelen “dü” ve bir manasındaki “yek” kelimelerinden oluşan düyek, sekiz zamanlı ve beş vuruşlu bir küçük usuldür. Çok eski ve kıvrak bir usul olan düyek özellikle şarkılarda ve ilahilerde çok tercih edilmiştir. Düyek ve ağır düyek olmak üzere iki mertebesi kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 105).

“Kulkul” (şarap doldurma esnasında sürahinin boğazından çıkan ses) nağmesiyle - mecliste- kadeh dönmeye başlarsa testinin de düyek usulünü devr-i revâna çevireceğini söylediği beytinde Zîver, mezkûr iki usulün benzer icra şekline sahip olduklarına değinmektedir:

Kulkul terânesi ile peymâne dönse ger

Eyler dü-yek usûlini devr-i revân sebû

Zîver (Arslan, 2009: 312)

7.1.2.5. Firenkçîn

Türk musikisinde on iki zamanlı ve on vuruşlu bir küçük usul olan firenkçîn, “ki tane üç zaman ile üç tane iki zamanın, yani iki semâi ve üç nîm-sofyan usulünün birleşmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 1996: 133). Özellikle Mevlevî âyinlerinin III. selamları dışında az kullanılan bu usul; peşrev, ilahi, beste, oyun havası vb. formlarda tercih edilmiştir (Öztuna, 2000: 124).

Vâsıf, Mısır’ın Fransız işgalinden kurtarılışını konu ettiği manzumesinin aşağıdaki beytinde yakasını İslâm’ın pençesine yakalatan Fransızların ümitsizlikle dikbaşlı alınlarını kırıştırdıklarını söylerken “Firenk” ve “çîn” kelimeleriyle tevriyeli olarak Firenkçîn usulüne de gönderme yapmaktadır. Ayrıca beyitte geçen “girift” kelimesi ney benzeri nefesli bir çalgı anlamını da ihtiva etmekte ve bu yolla firenkçîn ile girift arasında anlamsal bir ilişki kurulmaktadır:

Girift-i pençe-i İslâm oldukda girîbânı

Firenk çîn eyleyip ye’s ile pîşânî-i hod-ârâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 567)

7.1.2.6. Sofyan

Arapça “tasavvuf erbabı” anlamındaki sūfiyândan geldiği düşünülen sofyan, Türk musikisinde dört zamanlı ve üç vuruşlu bir küçük usul olup iki nîm-sofyanın terkiibinden teşekkül etmiştir. Birleşik usullerin en küçüğüdür. Daha çok dinî Türk musikisi ile tekke musikisinde kullanılan formlarda ve özellikle ilahilerde tercih edilen bu usulün şarkı, peşrev, oyun havası ve beste gibi formlarda da kullanıldığı görülmektedir (Öztuna, 2000: 429; Özkan, 2009b: 348).

Refî‘, elinde defle feleğin rakkasını oynatan güneşin yaptığı icranın pençgâh makamında ve sofyan usulünde olduğunu ifade etmektedir:

Oynadır rakkâs-ı çarhı mihr elinde dâ’ire

Penc-gehde bir usûli çalsa sūfiyânedir

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 167)

Refî‘, kaba softaya seslendiği aşağıdaki beytinde ise eğer sofyan/sūfiyân usulü istiyorsa ikilik perdesini aradan kaldırıp düyek usulünden geçmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Şair, “düyek” kelimesinin Farsça iki anlamına gelen “dü” ve yine Farsça “bir” manasındaki “yek” kelimelerinden oluşmasını söz konusu ederek ikiden geçip bire ulaşırsa sofyan usulünü elde edebileceğini söylemektedir. Ayrıca sofyan usulünün iki nîm-sofyandan meydana geldiğine ve bunların birleşiminden tek bir usul ortaya çıktığına da vurgu yapılmaktadır:

İkilik perdesin refî et habîr ol sırr-ı vahdetden

Usûl-i sūfiyân ister iseñ zâhid düyekden geç

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 343)

Zîver ise gönlünün, sofyan usulünde sema etmesine şaşılmayacağını çünkü defin de üzerindeki ziller gibi zikir hâllerini ikrar ettiğini dile getirirken Mevlevî musiki geleneğinde sofyan usulünde yapılan icra ile sema edilebildiğine temas etmektedir:

Dil usûl-i sūfiyân üzre semâ‘ etse n’ola

Hâlet-i zikri celâcilveş eder ikrâr def

Zîver (Arslan, 2009: 260)

7.2. MAKAMLAR

7.2.1. Basit Makamlar

7.2.1.1. Bayatî

Türk musikisinde beş asırlık bir geçmişe sahip olan bayatî, basit makamlardan biri ve uşşâk makamının inici şekli olup uşşâk dörtlüsüne bûselik beşlisi ilave edilmesinden meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesi olup “uşşâkın lirik, mistik ve felsefî havasına karşılık bayatîde hüzne kaçan bir karakter görülür” (Öztuna, 2000: 35).

İzzet, usul bitip durak yerine gelindiğinde zâkirbaşı tarafından bayatî makamında ve koro hâlinde icra yapılmasının bir faydası olmayacağı kanaatindedir:

Devr âhir olup fâ’ide eyler mi durakda

Zâkirbaşının yaptığı cumhûr-ı bayâtî

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 686)

Nevres, musiki terimleri ile kaleme aldığı gazelinin aşağıdaki beytinde zevk eskimiş olsa da yıllanmış bir şarabın onu tazeleyeceğini söylerken “bayât” kelimesini makam anlamını da çağrıştıracak şekilde tevriyeli olarak kullanmıştır:

Köhne mey eder tâze bayât olsa da neş’e

Hızrın okuma hâssiyet-i âb-ı bekâsın

Nevres (Kaya, 2020: 332)

Cesârî, feleğin sazendesi (Yunan mitolojisinde aşk ve müzik tanrıçası) Zühre gibi güzel nağmeli muhatabının irak ve ısfahan vadilerinde bir müddet dolaştıktan sonra cümbüşle bayatî karargâhında şehnaz icra etmesini arzulamaktadır:

Eyâ Nâhîd-nağme nâlelerden şu‘beler göster

‘Irâk u İsfahân vâdilerinde ‘aşka yer göster

Usûl-i cümbüşin elden koma dilden hüner göster

Karârgâh-ı bayâtîde bize ‘arz eyle şehnâzı

Cesârî (Akkuş, 2010: 1398)

7.2.1.2. Bûselik

Türk musikisinde basit makamlardan biri olan bûselik makamının, adını “Ebû Selik” isminden aldığı düşünülmektedir. Bûselik beşlisine hüseyinîde hicaz dörtlüsü ve

hüseynîde kürdî dörtlüsü eklenerek oluşturulan iki çeşit dizisi mevcuttur. Durağı düğâh perdesi olup seyri çıkıcıdır. Batı musikisindeki “minör” dizisinin Türk musikisindeki karşılığıdır (Öztuna, 2000: 48; Yavaşca, 1992b: 467). Acem-bûselik, bayatî-bûselik, arazbar-bûselik, gerdâniye-bûselik, hicaz-bûselik, bûselik-aşiran, evç-bûselik gibi birçok birleşik makamın oluşumunda da yer almaktadır.

Kâmî, önceleri sevgilisinin güzellik bahçesinde rengârenk çiçekler ve çeşit çeşit güzel kokular ile bûselik makamında icralar yapan binlerce nağme söyleyenler bulunduğunu anmaktadır:

Gülşen-i hüsnünde evvel reng ü bûlar var idi

Bûselikde sad hezârân nağme-gûlar var idi

Kâmî (Arslan, 2018: 281)

Başka bir beytinde de Kâmî, sevgilinin güzellik ve aşkının niyâz u nâz makamında nağme yapanları ile bûselik faslında şehnâz üzeri yakıcı rast okuyanları olduğunu kaydetmektedir:

Hüsn ü ‘aşkıñ nağme-sâzî-i niyâz u nâzı var

Bûselik faslında muhrik râst ber-şehnâzı var

Kâmî (Arslan, 2018: 217)

Meşhûrî, eğlence meclisinin sona erdiği ile öpme ve kucaklama zamanının geldiğini söyledikten sonra musikişinas muhatabından icrasını bûselikten başlatmasını rica etmektedir:

Âgâzı bûselikden et ey mûsikî-şinâs

Bezm âhir oldu nevbet-i bûs u kenârdır

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 142)

Nevres ise dudağından bir öpücük istediği nazlı sevgilisinden ricasını kabul etmesini temenni ederken hem ayrı ayrı bûselik ve şehnâz makamlarına hem de bûselik-şehnâz makamına gönderme yaparak ondan adı geçen makamlarla musiki icra etmesini istemektedir:

Bir bûselik ister dil-i pür-şûr lebiñden

Şehnâzım amân sen de kabûl eyle recâsın

7.2.1.3. Çârgâh

Basit makamlardan biri olan çârgâhın, Türk musikisinin ana dizisi olduğu ileri sürülmüş; söz konusu dizi ise “çârgâh veya kaba çârgâh perdesi üzerindeki bir çârgâh beşlisine bir çârgâh dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 1993c: 228). Batı musikisinin “do majör” dizisine karşılık olan çârgâh, en eski makamlardan biri olup neşeli ve güzel bir makamdır. Acem-aşîrân ve mâhûr makamları çârgâhın şedleridir. Durağı çârgâh yahut kaba çârgâh olup seyri çıkıcı veya inici-çıkıcıdır. Türk musikisinde çârgâh makamının şedleri çok fazla kullanılmasına rağmen kendisi pek az kullanılmıştır. Bu durumun sebebi ise Kur’an’ı Hz. Peygamber’in bu makamda okuduğuna ilişkin rivayete inanılarak dinî musiki dışında hemen hiç tercih edilmemesidir. Dolayısıyla bir kutsallık atfedilen bu makamı din dışı musikide kullanan bestekârın çarpılacağına inanılmış ve çârgâh makamıyla şarkı söylemek uğursuz sayılmıştır (Öztuna, 2000: 60; Uz, 2023: 118).

Nevâ, segâh ve çârgâh makamlarını tenasüp sanatı çerçevesinde zikreden Zîver, dört fasıl/mevsim boyunca sürekli çârgâh okunsa şaşılmayacağı/bıkılmayacağı düşüncesindedir:

Üç ay bahârda bülbül nevâsın etdi segâh

Füsûl-i erba‘a hep çârgâh olursa ne var

Zîver (Arslan, 2009: 89)

Aynî, İsmail Ağa adlı bir zatın vefatı münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde sazendelikte maharetli olan bu şahsın beş vakit namazda her zaman çârgâh makamında Kur’an okuduğunu söyleyerek Kur’an tilaveti ile çârgâh makamı arasındaki ilişkiye değinmektedir:

Sûret-i sâzendede bir hâfız-ı âgâh idi

Her salât-ı hamsede okurdı Kur’ân çâr-gâh

Aynî (Arslan, 2004: 477)

Hamîd, aşağıdaki şiirinde kendisi gibi biçare olan bülbülün gülşende okuduğu makamları segâh, dügâh, çârgâh ve uşşâk olarak söz konusu etmektedir:

Oku segâhı gâhî dügâhı

Gâhîce okursun çârgâhı
‘Uşşâk içinde eylersiñ âhı
Misl-i Hamîdâ efgende bülbül

Hamîd (Yavuz, 2019: 258)

7.2.1.4. Hicâz

Türk musikisinin en eski ve basit makamlarından biri olan hicâz, râst dörtlüsünün hicâz beşlisine ilâve edilmesi suretiyle yapılmıştır. Durağı düğâh perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır (Öztuna, 2000: 148-149).

Râşid, nağmelerinin her biri ayrı ayrı ferahlık verdiği için bütün makamlar içinde hicâzı tercih edeceğini belirtmektedir:

Elhânıñ olur her biri bir gûne ferah-bahş
Tercîh ederim cümle makâmâta Hicâzı

Râşid (Çetin, 2006: 290)

İzzet, eski surre emini Hayrullah Efendi hakkındaki kasidesinin aşağıdaki beytinde mezkûr zatın surre alayıyla birlikte hacdan dönüşü münasebetiyle tertip edilen bir devlet meclisinde hicâz nağmeleri çalındığından bahsetmektedir:

Çalınıp meclis-i devletde hicâzî nağme
Bendeler tehniyet-i makdeme raksân geliyor

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 203)

Hilmî, aşağıdaki beytinde uşşâk, sabâ ve hicâz kelimelerini makam anlamlarını da çağrıştıracak şekilde tevriyeli kullanmıştır:

Cümle ‘uşşâk sabâdan haberin diñlerler
Çünkü olmuşdı Hicâza sefer-âver sünbül

Hilmî (Kesik vd., 2018: 50)

Nazî tahammül sınırlarını zorlayan sevgilisinin mahallesinin Hicaz’a benzediğini ve içki meclisinde söz ve saza gerek olmayıp perde perde göğe yükselen ahının yeterli olduğunu söylediği manzumesinde Leylâ Hanım, “Hicâz” yer adının musiki terimi çağrışımından da istifade etmektedir:

Müşâbih olsa da kûyuñ Hicâza

Tahammül olmaz ey meh-rû bu nâza

Ne hâcet bezm-i meyde söz ü sâza

Çıkar âhım semâya perde perde

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 332)

7.2.1.5. Hüseyinî

Türk musikisinin basit ve en eski makamlarından biri olan Hüseyinî, “yerinde hüseyinî beşlisine, hüseyinî perdesinde bir uşşâk dörtlüsünün” (Uz, 2023: 192) eklenmesinden meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır.

“Dilber dehenin (ağzını) fikr ederek” kaleme aldığı gazelinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, sevgilinin güzelliğinin hararetiyle âşıkların iniltilerinin günden güne ney gibi hüseyinîye çıkmasını dile getirirken maşuğun âşığına gösterdiği kayıtsız tavrı musiki (hüseyinî) nağmeleriyle yumuşatma/düzeltilme düşüncesindedir:

Ney gibi Hüseyinîye çıka nâle-i ‘uşşâk

Günden güne germiyyet-i hüsn-i hasenimden

Vâsıf (Gürel, t.y.: 338)

Sazendelerin, Kerbela hadisesini konu eden parçalar icra etmesini söylediği beytinde Vasfî, hüseyinî faslını da işitilmeye layık olduğu için tam istediğini belirtmektedir:

Hâdisât-ı Kerbelâyı söylesin sâzendeler

Sem‘e şâyândır Hüseyinî faslını tâm isteriz

Vasfî (Köksal, 2016: 141)

Şeref Hanım, güzel yüzlü sevgilisi sebebiyle zuhur eden inilti nağmelerinin hüseyinîye çıkmasına şaşılmanması gerektiğini söylemektedir. Beyitten, bu makamın duygusal bir etki düzeyine sahip olduğu anlaşılmaktadır:

Nağme-i nâlelerim çiksa Hüseyinîye n’ola

Yâr-i vech-i hasenim sensin efendim sensin

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 391)

Gönlüne feryat ve inlemelerini hüseyîne çıkarmasını salık veren Cesârî, bu yerde musikiden anlayanların bulunduğunu da kaydetmektedir. Bu beyitte de hüseyî makamının etkileyiciliğine vurgu yapılmaktadır:

Cesârîveş Hüseyîne çıkar feryâd u nâlânî

Bu yerde ey dil-i dâna makâm aîlar bilir vardır

Cesârî (Akkuş, 2010: 610)

Başka bir beytinde Cesârî, inlemelerini hüseyîne çıkardığını, bu makamda râst ve nevâ ile tavır bağladığını söylerken nevâ ve râst perdelerinin hüseyî makamının asma karar perdelerinden olduğuna değinmektedir:

Bir usûl ile Hüseyîne çıkardım zârımı

Bu makâmda bağladım râst u nevâ etvâr ben

Cesârî (Akkuş, 2010: 1339)

Hilmî, Tevfîk adlı bir zat hakkındaki manzumesinin aşağıdaki beytinde şeyh olarak andığı bu zatın bazen hüseyîne de çıkmakla birlikte sabâ makamında yaptığı icranın daha ferahlatıcı olduğuna dikkat çekmektedir:

Şeyhimiz gerçi Hüseyîne çıkar gâhîce

Pek müferrih geliyor baña sabâ-yı Tevfîk

Hilmî (Kesik vd., 2018: 61)

7.2.1.6. Karcığâr

Türk musikisinin basit makamlarından biri olan karcığâr, uşşâk dörtlüsüne nevâ perdesinde hicâz beşlisinin ilave edilmesi suretiyle yapılmıştır. Coşkun ve hareketli bir makam olup durağı düğâh, seyri inici-çıkıcı ve genellikle inicidir (Öztuna, 2000: 185-186; Uz, 2023: 213).

Hâmî Efendi'nin himaye edilmesi konusunda sultana yazdığı arzuhâl türündeki manzumesinde Zîver, mezkûr şahsın kışdan beri karcığâr çaldığını ve artık bir kere de olsa onu yegâh etmek istediğini söylerken karcığâr makamının hareketli yapısı ile yegâh makamının dingin ve yumuşak karakteri arasında mukayese yapmaktadır:

Kışdan beri çalardı ney-i kilki karcığâr

Bir kerrecik de anı yegâh etmek istiyor

7.2.1.7. Kürdî

Türk musikisinin basit makamlarından biri olan kürdî, kürdî dörtlüsüne nevâ perdesinde bûselik beşlisinin eklenmesiyle meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesi olup seyri çıkıcıdır (Uz, 2023: 221).

“*Der-Makâmât*” başlıklı şiirinin aşağıdaki bendinde Hamîd, bülbüle aşkı kürdî ve acem makamlarından meşk etmesini salık verirken söz konusu makamların hüznünlü yapısı ile bülbülün aşk sebebiyle içinde bulunduğu acıklı durum arasında münasebet kurmaktadır:

Gel fitratıñ yâd eyle ‘ademden

Erbâb-ı zâra söyle o demden

‘Aşk varup Kürdîyle ‘Acemden

Meşk eylesin her ferrende bülbül

Hamîd (Yavuz, 2019: 258)

Her ne kadar rehâvî nağmelerle sâzkâr makamında bir icra yapsa da o kürt dilberine gizli sırrını açmayacağını söylediği beytinde Refî‘, kürdî kelimesini makam anlamını da çağrıştıracak şekilde kullanmakta ve bahsi geçen dilberin kürdî makamında daha güzel icralar yaptığına işaret etmektedir:

Rehâvî nağmeler ile ne deñlü sâz-kâr etse

O kürdî dilberine açmazam ben râz-ı pinhânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 367)

7.2.1.8. Muhayyer

Türk musikisinin basit makamlarından biri olan muhayyer, “hüseynînin inici şekline verilen isim” (Öztuna, 2000: 269) olup düğâh perdesindeki “hüseynî beşlisine hüseynî perdesinde bir uşşak dörtlüsünün eklenmesiyle meydana gelmiştir” (Özkan, 2006a: 22). Durağı düğâh perdesi olup seyri inicidir (Uz, 2023: 243).

Fransızların, işgal ettikleri Mısır’da çiftçileri kendi işlerinde serbest bırakarak büyük ve küçük herkesi şeytan gibi yoldan çıkardıklarını söylediği beytinde Vâsıf; muhayyer, büzürg ve kûçek kelimelerini musiki terminolojisi çerçevesinde hem tenasüp hem de tevriye sanatı bağlamında kullanmaktadır:

Muhayyer eyleyip kâr-ı hodında hayli fellâhı

Büzürg ü kûçeke verdi şeyatîn gibi iğvâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 566)

Eski derdini tazeleyen ay yüzlü bir güzelden söz ettiği gazelinin aşağıdaki beytinde Cesârî, bûselik makamından bûselik-şehnâz gösteren bu güzelin faslı muhayyer makamında icra ederek kendisini yeniden dertlendirdiğini dile getirmektedir:

Makâm-ı bûselikden bûselik-şehnâz gösterdi

Kılıp faslın muhayyer eski derdim tâzelendirdi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1091)

7.2.1.9. Nevâ

Türk musikisinin en eski ve basit makamlarından biri olan nevâ, uşşâk dörtlüsüne râst beşlisinin ilave edilmesi suretiyle yapılmıştır. Durağı düğâh perdesi olup seyri çıkıcıdır (Öztuna, 2000: 292).

İzzet, Sultan II. Mahmud övgüsündeki beytinde kalem mutribine seslenerek o şahın ihtişam nevâsının imkân evcine sığmayacağını ifade ederken nevâ makamını eviçten üstün tutmaktadır:

Yorulma vafına ey mutrib-i kalem o şehiñ

Nevâ-yı kevkebesi sığmaz evc-i imkâna

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 245)

Başka bir beytinde İzzet, kaleminin nevâsı/nağmeleri selam ile yapılan başlangıcı takip ederken bu bağda başka nağmelerden bahsetmenin abes olduğunu belirtmektedir:

Nevâ-yı hâmem iken peyrev-i kelâm-ı selâm

‘Abes bu bâğda dîger terâne ey bülbül

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 541)

Vâsıf, ney gibi aşk ile nevâ makamında icraya başladığından beri bir karar nağmesi bulamadığını dile getirmektedir:

Neyveş nevâyâ başlayalı Vâsıf ‘aşk ile

Bir nağme-i karâr ne sende ne bende var

Vâsıf (Gürel, t.y.: 291)

Zîver, aşk makamına başka bir tarzda ahenk eden gönlünün fasla nevâdan başlayıp uşşâkta karar kıldığını ifade etmektedir:

Makâm-ı ‘aşka gönlüm tarz-ı dîgerle eder âheng

Nevâdan eylese ‘uşşâk âgâze karârımdır

Zîver (Arslan, 2009: 196)

Başka bir beytinde Zîver, gül gibi güzel bir dilberin arzusuyla nevâ makamında nağmeler çıkardığını ve inleyişlerinin de bülbül gibi sabâ makamını kışkandıracak mahiyette olduğunu zikretmektedir:

Ol gülün şevkiyle âheng-i nevâ etmekdeyim

Nâlemi bülbül gibi reşk-i sabâ etmekdeyim

Zîver (Arslan, 2009: 289)

Cesârî, bülbülün gül vafındaki nağmelerini hep nevâ makamında söylediğinden bahsetmektedir:

Dilde ezkârı elîñ gül vafıdır şâm u seher

Hep nevâ söyler makâm aîmaz Hicâzı ‘andelîb

Cesârî (Akkuş, 2010: 401)

Nevres, mutribin usulü dairesinde nevâ icrasının eğlence kaidelerinden olduğuna değinmektedir:

Kânûn-ı tarabdır diyerek râst-revâna

Başladı usûli ile taksîme nevâsın

Nevres (Kaya, 2020: 332)

7.2.1.10. Rast

Türk musikisinin basit makamlarından biri olan rast, “rast beşlisine rast dörtlüsünün eklenmesiyle yapılmıştır” (Öztuna, 2000: 379). Durağı rast perdesi olup seyri çıkıcıdır.

İzzet, sevgilisinin ince beline sarılıp boyu hakkında söylediği güzel bestenin rast makamında olduğunu belirtmektedir:

Mû-miyâna sarılıp söyledigim beste bu şeb

Kaddine râst kulından ne güzel beste idi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 636)

Vâsıf, sevdiğinin boyunun vafında söylediği berceste mısranın rast makamında güzel bir beste olarak okunduğuna değinmektedir:

Vasf-ı kaddiyle sözüm mısra‘-ı berceste idi

Okunur râst makâmında güzel beste idi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 363)

Zihnî, gül bahçesinde her nağmede başka bir makamdan terennüm eden bülbülün, bazen gülistânı nevâdan şevk ile doldurmakta bazen de sabâdan evce çıkıp rastta karar kılarak icrasını tamamlamakta olduğunu ifade etmektedir:

Geh ağladı gülşende güle hâr-ı cefâdan

Geh şevk ile toldurdu gülistânı nevâdan

Geh evce çıkıp râsta karâr verdi sabâdan

Her nâlede bir nahl-i güle kondı safâdan

Her nağmede tebdîl-i makâm eyledi bülbül

B. Zihnî (Erbay, 2014: 103)

7.2.1.11. Sûznâk

Basit makamlardan biri olan sûznâk, Vardakosta Ahmed Ağa tarafından yapılmış olup Türk musikisinin en yeni basit makamıdır. Bu makam, rast beşlisine nevâ perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesiyle meydana gelen “basit sûznâk” ve zirgüleli hicaz makamının rast perdesine göçürülmesiyle oluşan “zirgüleli sûznâk” olmak üzere iki çeşittir. Asıl sûznâk, basit olanıdır ve durağı rast perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır (Öztuna, 2000: 435-436). İçli bir hüznün telkin eder.

Nevres, hasret ateşiyle yuvası yanan bülbülün nağmesinin sûznâk olmasına şaşılması gerektiğini ifade etmektedir:

Yandı hezârîñ âteş-i hasretle lânesi

Ger olsa sûz-nâk ‘aceb mi terânesi

Nevres (Kaya, 2020: 380)

Mum neyzeninin, sûznâk nağmeleriyle ahenk ettiğinden beri nağmede uşşâka bir çıtırtı yakıştırdığını söylediği beytinde Zîver, sûznâk makamında gerçekleştirilen icraya uşşâk nağmeleriyle süsleme yapıldığına dikkat çekmektedir:

‘Uşşâka bir çıtırdı yakışdırdı nağmede

Âheng-i sûz-nâk edeli ney-zen-i çerâğ

Zîver (Arslan, 2009: 258)

Zîver, “*Târîh-i Nakl-i Hümayûn Der-Beşiktaş*” başlıklı Sultan II. Mahmud’un Beşiktaş sahilsarayına gerçekleştirdiği nakl-i hümayûndan bahsettiği tarih kıtasının aşağıdaki beytinde sultanın adaletiyle tüm dünyaya ferahlık verdiğinden beri sûznâk makamının icrası esnasında edilen ahtan başka bir yerde ah etmenin yakışmayacağını söylemektedir. Aynı zamanda şair, sûznâk makamında yapılan bir icrada -makamın tesirinden dolayı- ah etmemenin mümkün olmadığını da zımnen ifade etmektedir:

Ferahnâk edeli âheng-sâz-ı ‘adli âfâkı

Yakışmaz sûznâk âgâzesinden gayrı yerde âh

Zîver (Arslan, 2009: 384)

7.2.1.12. Uşşâk

Türk musikisinde eski ve basit makamlardan biri olan uşşâk, uşşâk dörtlüsüne bûselik beşlisinin ilave edilmesinden meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesi ve seyri çıkıcıdır. Bilhassa aşk ve tasavvufi duygular için son derece etkili bir ifade vasıtasıdır (Öztuna, 2000: 538).

Gül kırmızı renginden gül bahçesine ateş yağdırdıkça bülbülün âşıklara gönül yangınından çok terennüm eyleyeceğini söylediği beytinde Zîver, sûz-i dil ile uşşâkı birer makam ismi olarak da düşünüp gülşende bülbülün, sûz-i dilden uşşâka varıncaya kadar pek çok makamdan muhtelif nağmelerle şakiyacağını da dile getirmektedir:

Sûz-ı dilden çok terennüm eyler ‘uşşâka hezâr

Gülşene etdikçe reng-i la‘lin âteş-bâr gül

Zîver (Arslan, 2009: 78)

Başka bir beytinde Zîver, nağme konusunda âşıkları üstat edindiğinden beri bülbülün sürekli muhabbet makamını terennüm etme temayülü gösterdiğini söylerken uşşâk kelimesinin makam anlamını da bağlama uygun olarak akla getirmektedir:

Âheng eder makâm-ı muhabbet terennümin

‘Uşşâk olalı nağmede üstâd-ı ‘andelîb

Zîver (Arslan, 2009: 179)

Leylâ Hanım, eğlence meclisinde şarap içmeye davet ettiği muhatabının gül faslında ney çalıp bülbülü susturmasını temenni ettikten sonra uşşâk (âşıkların) nağmelerinin işitildiği o demde ahının perde perde semaya çıktığını da dile getirmektedir:

Buyur bezm-i safâya bâde nûş et

Çalıp ney bülbülü gülde hamûş et

Bu dem gel nağme-i ‘uşşâkı gûş et

Çıkar âhım semâya perde perde

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 332)

İzzet, aşağıdaki beytinde uşşâk makamının seyrinde rastlı bir asma karar (geçici karar) yapılabildiği hususuna değinmektedir:

Ne rütbe perde-bîrûn olsa sît-i mezheb-i ‘uşşâk

Karârı râstda vermez mi bâng-i Yâ Rab-ı ‘uşşâk

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 512)

7.2.2. Mürekkep (Birleşik) Makamlar

7.2.2.1. Acem

Türk musikisinin en eski birleşik makamlarından biri olan acem, acem-aşiran perdesi üzerindeki “çârgâh beşlisinin bayatî makamı seyriyle karar vermesinden” (Tanrıkorur, 1988: 322) müteşekkil olup seyri inicidir (Öztuna, 2000: 1).

Zîver, ney ile ısfahan ve acem makamlarında yapılacak bir icradan bahsetmektedir:

Revzenlerinden eyle nazar Isfahâna dek

Tutdı ‘Acem zemînini medd-i nigâh-ı ney

Zîver (Arslan, 2009: 351)

Kâmî, ırak üzere acemden ısfahana geçip oradan da hüseyinî nağmelerle şevkutarab teranelerinde karar kılacak bir musiki icrasından söz etmektedir:

Geç ‘Irâk üzre ‘Acemden Isfahâna ey sabâ

Al Hüseyinî nağmeyi şevk u tarab-elhâna at

Kâmî (Arslan, 2018: 166)

Yüzü güneş ve kendisi de mehtap gibi parlak olan bir güzelin sunduğu kadehle aydınlanan mecliste çalgıcının da şevkle acem faslı icra etmesini istemektedir:

Mutrib etsiñ şevk ile fasl-ı ‘Acem

Oynasın gülsün açılsın gonce-fem

Bezmi pür-nûr etdi câm ile bu dem

Yüzi hurşîd kendi mehtâb-ı cihân

Hâtif (Önal, 2010: 227)

Bir beytinde de Hâtif, yüzündeki hattının belirginleşmesiyle İrem bağına dönen sevgilinin yanağının bahçesinde öten bülbülün acem nağmeleriyle terennüm ettiğini dile getirmektedir:

Gubârî hatt ile gerd-i ruhı bâğ-ı İremlenmiş

Anıñçün nağme-i âvâze-i bülbül ‘Acemlenmiş

Hâtif (Önal, 2010: 458)

Yusuf Efendi adında bir zatın övgüsünde kaleme aldığı kıtasında Şeref Hanım, bu şahsın musiki fenninde eşi benzeri olmadığını ve hicaz, ırak, acem ve ısfahan makamlarında çok mahir olduğunu belirtmektedir:

Bârekallâh hazret-i Yûsuf Efendiniñ Hudâ

Zât-ı memdûhın yaratmış mefhar-i şeyh-zâdegân

...

Mûsikî fenninde yokdur misli gelse bir yere

Hem Hicâz u hem ‘Irâk u hem ‘Acem hem Isfahân

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 499)

7.2.2.2. Arazbâr

Türk musikisinin en eski makamlarından biri olup “çârgâh perdesi üzerindeki rast beşlisine karcıgarlı bir karar seyrinin eklenmesinden meydana gelmiştir” (Tanrıkorur,

1991: 342). Durağı düğâh perdesi olan makamın, güçlülere gerdâniye ile çârgâh; seyri de diğer birleşik makamlar gibi inicidir (Öztuna, 2000: 18)

Arazbar makamında musiki icra eden sevgilisinin her tavrı Leylâ Hanım'ın ahını perde perde semaya yükseltmektedir:

Dile biñ zahm ururken çeşm-i hûn-hâr

‘Aceb Leylâ eder mi cevriñ inkâr

Seniñ her tavrıñ oldukça ‘arazbâr

Çıkar âhım semâya perde perde

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 332)

Makamın usulü ne kadar ferahlık verici olsa da çirkin suratlı çalgıcının nağmelerinin arazbar gibi geldiğini söylediği beytinde Râşid'in, söz konusu makamdan pek hoşlanmadığı anlaşılmaktadır:

Ne kadar olsa ferah-nâk usûl-i perde

Nagam-ı mutrib-i bed-çehre ‘arazbâr gelir

Râşid (Çetin, 2006: 203)

Mısır'ın III. Selim tarafından Fransızlardan kurtarılışı hakkındaki kıtasının aşağıdaki beytinde Vâsıf, arazbar kelimesini tevriyeli olarak makam anlamını çağrıştıracak şekilde kullanmaktadır:

Firengiyle ‘arazbâr olduğuyçün reg-be-reg Mısra

Hemân-dem kan olup tîğ ile etdiler müdâvâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 566)

7.2.2.3. Beste-nigâr

Türk musikisinde 15. yüzyıldan beri kullanıldığı bilinen beste-nigâr, en eski birleşik makamlardan biri olup sabâ (nigâr) makamına ırak perdesinde segâh (pest) dörtlüsünün eklenmesiyle meydana gelmiştir (Yavaşca, 1992a: 543). “Bu makam bilhassa ıstırap, kuvvetli hüznün, matem, zühed derecesini bulan dindarlık gibi mevzulara çok elverişlidir” (Öztuna, 2000: 41). Durağı ırak perdesi olan makamın seyri inici çıkıcıdır.

Ah perdesi sünbüle bağı olan Zîver, zülf hevasıyla sabayı beste-nigâr ettiğini dile getirdiği beytinde sabâ havasıyla beste-nigâr icrası gerçekleştirdiğinden söz etmektedir. Ayrıca “sünbüle” kelimesi de aynı addaki makamı çağrıştırmaktadır:

Olunca sünbüle merbût perde-i âhım

Hevâ-yı zülf ile etdim sabâyı beste-nigâr

Zîver (Arslan, 2009: 92)

Başka bir beytinde Zîver, Irak şehrine kadar saba yeli eserse gönül nağmesinin de sevgilinin kâkülüne bağlanacağını ifade ettiği beytinde sırasıyla sabâ, ırak ve beste-nigâr makamlarının takip edileceği bir icradan bahsetmektedir:

Bâd-ı sabâ eser ise semt-i ‘Irâka dek

Âheng-i dil o kâküle beste-nigâr olur

Zîver (Arslan, 2009: 228)

Gönlünün, sevgilisine aşk zinciriyle bağlı olmasa gönlünün hicâz ikliminde gezmek istediğini söylediği beytinde Refî‘, tevriyeli olarak makam ve usul anlamlarını çağrıştıracak biçimde beste-nigâr, zencîr ve hicâz kelimelerine yer vermektedir. Ayrıca şair, beste-nigâr makamını beğendiğini de ima etmektedir:

Göñül beste nigâra olmasa zencîr-i ‘aşk ile

Hicâz iklimini geşt ü güzerdür maksad-ı cânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 367)

7.2.2.4. Bezm-i Tarab

Türk musikisinde birleşik makamlardan biri olan bezm-i tarab, çok fazla rağbet görmemiştir. “Nihavent makamı içinde, Sabâ makamının “dügâh-segâh-çârgâh-hicâz-hüseynî” perdelerinden ibaret ilk beşlisini[n]” (Öztuna, 2000: 47) kullanıldığı bu makamın durağı nihavent ile rast perdesidir.

Mutribin (sazende) nağmelerinin tiz ve pes hâllerinin canına kâr ettiğini söyleyen Mâhir, çaldığı havalara ve cana can katan nağmelerine sevdalandığını kaydettikten sonra dönen kadehiyle coşkunluk meclisinin devrettiğini ifade etmektedir. Şair; kâr, pes ü tîz, hevâ, zemzeme, rûh-efzâ, nagam, nevâ, devr, gerdân(iye) gibi musiki terimleri yanında bezm-i tarab terkihiyle de aynı adlı makama gönderme yapmaktadır:

Câna kâr etdi pes u tîz-i sadâ-yı mutrib

Oldum âşüfte-i sevdâ-yı hevâ-yı mutrib
Nedir ol zezeme-i rûh-fezâ-yı mutrib
Kâr-sâz-ı nagam oldukça nevâ-yı mutrib
Devr eder bezm-i tarab sâgar-ı gerdânım ile

Mâhir (Batğı, 2017: 64)

7.2.2.5. Bûselik-şehnâz

Altı asır boyunca Türk musikisinde kullanılmış birleşik bir makam olup günümüze ulaşan örneğı bulunmamaktadır (Öztuna, 2000: 51).

Kâmî, mutribe âşıkların ağlayıp sızlayarak sanki bûselik-şehnâz faslı yaptığını nitekim bütün söz ve hâllerin (ağlayıp sızlamaların) sevgiliye saz gibi geldiğini ifade etmektedir:

Mutribâ ‘uşşâk fasl-ı bûselik şehnâz eder
Sızlar ağlar sözlerin cümle gelir dildâra sâz

Kâmî (Arslan, 2018: 223)

Eski derdini tazeleyen bir ay yüzlü güzelden bahsettiğı gazelinin aşağıdaki beytinde Cesârî, bûselik makamından bûselik-şehnâz gösteren bu güzelin faslı muhayyer makamında icra ederek kendisini yeniden dertlendirdiğini dile getirmektedir. Beyitten anlaşıldığı kadarıyla bûselik-şehnâz insanları hüzünlendiren bir yapıya sahiptir:

Makâm-ı bûselikden bûselik-şehnâz gösterdi
Kılıp faslın muhayyer eski derdim tâzelendirdi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1091)

Başka bir beytinde de Cesârî, hüseyîne çıkmayıp meramını bûselik makamı ile şehnâza arzuhal eylediğini söylerken bûselik ve şehnâz kelimelerine aynı mısra da yer vererek bûselik-şehnâz makamına gönderme yapmaktadır:

Hüseyîne çıkarma savtını ‘Âşık Cesârî zâr
Merâmın bûselik kıl ‘arz-ı hâl eyle o şehnâza

Cesârî (Akkuş, 2010: 1032)

7.2.2.6. Bûselikte Uşşâk

Uşşâk makamının bir tam ses tizinin bûselik makamına nakledilerek göçürülmüş hâli olan bûselikte uşşâkın orta sekizlisi tizden pese doğru bûselik, nîm-hicâz, nevâ, hüseyinî, mâhûr, gerdâniye, muhayyer ve tîz bûselik şeklindedir (Öztuna, 2000: 50).

Şeref Hanım, musiki fenninde benzersiz bir kişiliğe sahip olan Yusuf Efendi'yi methettiği manzumesinin aşağıdaki beytinde nevâ nağmeleriyle bûselikte uşşâk icra etse elindeki tambur ve kemanın keyiften söylemeye başlayacağını ifade etmektedir:

Bârekallâh hazret-i Yûsuf Efendiniñ Hudâ

Zât-ı memdûhın yaratmış mefhar-i şeyh-zâdegân

...

Mûsikî fenninde yokdur misli gelse bir yere

Hem Hicâz u hem 'Irâk u hem 'Acem hem Isfahân

...

Bûselikden eylese 'uşşâka âheng-i nevâ

Şevk ile gûyâ olur destinde tanbûr u kemân

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 499)

7.2.2.7. Bûzürg

Farsça “büyük” anlamına gelen ve Türk musikisinin en eski birleşik makamlarından biri olan bûzürg, “hüseyinî perdesine göçürülmüş bir hüseyinî beşlisine, yerinde bir bûselik beşlisi ile rast perdesine göçürülmüş bir çârgâh beşlisinin ilâvesinden meydana gelmiştir” (Yavaşca, 1992c: 522). Durağı rast perdesi olup seyri inicidir.

Vâsıf, Mısır'ı işgal eden Fransızların, birçok çiftçiye kendi işinde hür bırakarak büyük ve küçük herkesi şeytan gibi yoldan çıkardığını söylediği beytinde kâr, muhayyer, bûzürg ve kûçek sözcüklerini musiki terminolojisi çerçevesinde bir çağrışım unsuru olarak ele almaktadır:

Muhayyer eyleyip kâr-ı hodında hayli fellâhı

Bûzürg ü kûçke verdi şeyâtîn gibi iğvâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 566)

Zîver, muhatabına neyin dudağının feyiz nutkuyla terbiye edilen nağme çocuğunun büzürg ve kûçek icrasını dinlemek gerektiğini söylemektedir:

Gûş et büzürg ü kûçekin etfâl-i nağmeniñ

Nutk ile etdi terbiye feyz-i şifâh-ı ney

Zîver (Arslan, 2009: 351)

7.2.2.8. Cân-fezâ

Türk musikisinin en eski ve birleşik makamlarından biri olan cân-fezâ, sabâ makamının “pest tarafında durağı olan düğâh perdesinden başlayarak hüseyinî-aşîrân’a nakledilmiş bir uşşâk dörtlüsü eklenmesinden” (Öztuna, 2000: 53) meydana gelmiştir. Durağı hüseyinî-aşîrân perdesi olup seyri inicidir (Uz, 2023: 115).

İçki sefasının coşkunuğu ile neyin cana can katan nağmelerinin rinde hayat ve aşk hastasına şifa verdiğini söylediği beytinde Aynî, “neyin cân-fezâ makamındaki nağmeleri” anlamına gelecek şekilde kullandığı cân-fezâ teriminin musiki terimi/makamı olduğunu da akla getirmektedir:

Rinde hayât u haste-i ‘aşka şifâ verir

Cûş-ı safâ-yı mey nagam-ı cân-fezâ-yı ney

Aynî (Arslan, 2004: 225-226)

7.2.2.9. Dil-ârâ

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olup günümüze hiçbir örneği ulaşmamıştır. Ârif Mehmed Ağa tarafından yapılmıştır (Öztuna, 2000: 95).

Vâsıf, Fransızların Mısır’ı işgalini söz konusu ettiği ve musiki terminolojisi ile kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde o gönül süsleyen ve yüzüne nikap tutunmuş gül yanaklı bir gelin gibi olan memleketi hileyle ele geçirdiklerinden bahsederken müberka‘, gül-‘izâr, Efrenc (Firengî) ve dil-ârâ ibarelerine de musiki ile ilgili olarak tenasüp ve tevriye sanatları çerçevesinde yer vermektedir:

Müberka‘ken ‘arûs-ı gül-‘izâr-ı mülki âl ile

Açıp sayd eyledi Efrenc o iklîm-i dil-ârâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 565)

7.2.2.10. Dil-keş

Asıl adı dil-keş-hâverân olan ve kısaca dil-keş de denen bu makam, Türk musikisindeki mürekkep makamlardan biri olup hüseyinî makamına ırâk makamının pest dörtlüsünün eklenmesinden meydana getirilmiştir. Hüseyinî ile başlayan makam cârgâh, dügâh ve segâh perdelerini açarak ırâk perdesinde karar kılar. Seyri inicidir (Öztuna, 2000: 95; Uz, 2023: 138).

Vâsıf, aşağıdaki beytinde Sultan III. Selim'in musikişinaslığına vurgu yaparak tenasüp sanatı çerçevesinde şehnâz, dil-keş, nây ve perde tabirlerine yer vermektedir. Özellikle dil-keş makamının Sultan Selim'in makamı olduğunu belirten şair, muhtemelen padişahın bu makamı sevdiğine dikkat çekmektedir:

Sarîr-i nâyı çıksa perde-i şehnâza şâyândır

Makâm-ı dil-keş-i Sultân Selîm Hân-ı felek-şândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 692)

Refî‘, gönül çeken bir şiirle sevgilisinin tavsifini yaparsa inleyen kaleminin de o anda nağmeler çıkarmaya başlayacağını söylediği beytinde dil-keş ve nevâ kelimelerinin musiki terminolojisindeki yerine de gönderme yapmaktadır:

Refî‘â vasf edersem hüsnini bu nazm-ı dil-keşle

Nevâlar eyler ol demde yedimde kilik-i nâlânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 367)

7.2.2.11. Dil-keşârâ

Mahiyeti hakkında ulaşılabilen kaynaklarda bilgi bulunmayan dil-keşârânın, isminden hareketle suz-i dilârâ gibi birleşik bir makam yahut evc-ârâ gibi bir göçürme (şed) makam olduğunu düşünmek mümkündür. Ayrıca dil-keş makamının çeşitli süslemeler yapılmış şekli olabileceği gibi adı unutulmuş bir makama verilen yeni bir isim olma ihtimali de söz konusudur.

Cesârî, saz çalınıp beste-nigâr makamında şarkılar okunan ve gazelhanların sesine her tarafta “yâ Hû” nağmelerinin yükseldiği bir mecliste akan su/şarap gibi dil-keşârâ makamı icra edilmesini istediğinden bahsederken dil-keşârâ makamının keyif verici olduğunu dile getirmektedir:

Bize olsa makâm-ı dil-keş-ârâ âb-ı cârîden

Safâ-yı hâtırı kesb eylesek hoş rûzigârîden
Çalınsa sâz okunsa şarkılar beste-nigârîden
Dem-i yâ hû çekilse her taraf savt-ı gazel-h'âna

Cesârî (Akkuş, 2010: 1369)

Başka bir beytinde Cesârî, mu'tedil havalarla dil-keşârâ makamında icralar yapılan bir musiki faslından söz etmektedir:

Hevâlar mu'tedildir ya niçin kesb-i safâ olmaz
Makâm-ı dil-keş-ârâya dilâ ehl-i sühan çıkdı

Cesârî (Akkuş, 2010: 1096)

7.2.2.12. Dil-küşâ

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan dil-küşâ, râst perdesinde karar eden bir makam olup “nev-eser” adıyla da anılmıştır. Bu makam “âdeta nihâvend makamındaki çârgâh perdesinin hicâz perdesiyle değiştirilmesiyle ortaya çıkan bir makamdır” (Uz, 2023: 140). Sultan III. Selim'in musahiplerinden Mehmed Ârif Ağa tarafından yapılmış olup bugüne iki örneği (Keçi Ârif Ağa'nın Çenber Peşrev ve Saz Semaisi) ulaşmıştır (Öztuna, 2000: 96).

Vâsıf, zamane güzellerinin şahı olan sevgilisine, gül bahçesinin bülbülüne ney ile kemanın dost olduğu, hanende nağmelerinin evce çıktığı ve gönüller açan bir yerde gül mevsimi geçmeden mehtap zevki yapmaktan söz ettiği manzumesinde dem, nây, kemân, evc, nağme, hânende ve dil-küşâ ibarelerini musiki terimleri bağlamında tenasüp sanatı çerçevesinde kullanmaktadır. Burada câ-yı dil-küşâ ter kibini hem gönül açan, ferahlık veren yer anlamıyla hem de musiki faslında yerin/sıranın dil-küşâ makamına gelmesiyle ilgili olarak düşünmek mümkündür:

‘Andelîb-i gülşene dem-sâz olup nây u kemân
Evce çıksın nağme-i âvâze-i h'ânendegân
Geçmeden gül mevsimi ey şâh-ı hûbân-ı zamân
Böyle câ-yı dil-küşâda eyle zevk-i mâhtâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 389)

7.2.2.13. Dügâh

En eski makamlardan biri olan düğâh, Türk musikisindeki birleşik makamlardandır. “Yerinde sabâ makamı dizisine çârgâh perdesinde zîrgüleli hicâz dizisinin eklenmesi ile meydana gelir” (Uz, 2023: 147). “Bazan Zengûle’nin yegâh (re) perdesindeki şeddi olan Şedd-i Arapân veya Nev-Eser makamının aynı perdedeki şeddinden sesler de görülmektedir” (Öztuna, 2000: 103). Durağı düğâh perdesi olup seyri çıkıcıdır.

Vâsıf, bir dilberin ayrılığının gamıyla gönül sazının düğâh perdesinde kaldığını ifade ettiği beytinde gam, düğâh, perde ve sâz kelimelerini tenasüp, “âh âh” nidasını da - icra esnasında duygu yoğunluğu sebebiyle dinleyenlerin çıkardığı muhtelif sesler bağlamında- îhâm-ı tenâsüp yoluyla musiki terminolojisi çerçevesinde kullanmıştır:

Bir dilberin firâkı gamıyla düğâh âh

Perde-birûn-ı sâz-ı derûn oldu âh âh

Vâsıf (Gürel, t.y.: 360)

Hamîd, kendisi gibi biçare olan bülbülün ötüşündeki nağmelerin makamlarını segâh, düğâh, çârgâh ve uşşâk olarak söz konusu etmektedir:

Oku segâhı gâhî düğâhı

Gâhîce okursun çârgâhı

‘Uşşâk içinde eylersin âhı

Misl-i Hamîdâ efgende bülbül

Hamîd (Yavuz, 2019: 258)

7.2.2.14. Evc/Eviç

Türk musikisinin en eski birleşik makamlarından biri olan evc/eviç, “eviç perdesindeki eksik segâh beşlisine nevâda rast beşlisinin, yerinde uşşâk makamı dizisinin ve ırak perdesindeki eksik segâh beşlisinin eklenmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 1995b: 521). Durağı ırâk perdesi olup seyri inicidir.

Vâsıf, aşağıdaki beytinde mutribin, miyan (bir şarkı veya bestenin geçki yapmaya yarayan orta hanesi) gelmeden güzellik gururuyla geçki yapıp makamı evce çıkardığını dile getirmektedir:

O meh-i mutrib usûliyle miyân-bendin atıp

Gırre-i hüsn ile evce çıkıyor ay düşer

Vâsıf (Gürel, t.y.: 296)

Başka bir beytinde Vâsıf, ince belli sevgilinin hayal kucağına geldiği gecede ah nağmesinin evce çıkmasına şaşılmayacağını çünkü geçki yapmaya yarayan orta hanenin geldiğini söylemektedir:

Bu şeb âgûş-ı hulyâya o şûh-ı mû-miyân geldi

N'ola evce çıkarsa nağme-i âhım miyân geldi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 366)

Diğer bir beytinde de Vâsıf, put gibi güzel olan hanendenin, dudağının öpücüğünü sesi arttıran bir macuna benzettikten sonra âşıkların nevâ makamındaki nağmelerinin eviç makamına çıktığını dile getirirken evcin hem kelime hem de terim anlamının çağrışım alanından istifade etmektedir. Ayrıca şair, “nevâda rast beşlisinin” eviç makamının dizisinde yer aldığına da işaret etmektedir:

Bûs-ı la'liñle çıkar evce nevâ-yı 'âşıkân

Ey büt-i h'ânende ma'cûn-ı sadâ-efzâ bu ya

Vâsıf (Gürel, t.y.: 281)

Zihnî, hanendelerinin gerdunu azarlayıp rebap çaldırdığını ve sürekli makam değiştirerek bazen evce çıkıp bazen şehnaz perdesinden icra yaptıklarını şöyle ifade etmektedir:

Gerdûna nevâ-sâzlarım verdi 'itâbı

Çaldırdı rebâbı

Tebdîl-i makâmât-ıla geh evce ser-âgâz

Geh perde-i şeh-nâz

B. Zihnî (Erbay, 2014: 297)

Bir beytinde de Zihnî, önceki gece ettiği ah ve feryatlarının buselikle başladıktan sonra şehnaz ile devam edip evce çıkarak karar kıldığını söylemektedir:

Bûselikden dem urup şehnâza çekdi kendini

Evce çıkdı nâle vü feryâd u âhım dün gece

B. Zihnî (Erbay, 2014: 392)

Nevres, ney ile eviç makamında bir icra ortaya koyan sazendenin âşıklarına Farabi tavrının ne olduğunu gösterdiğini söylerken “uşşâk” kelimesinin makam anlamını göz önünde bulundurarak eviç ile uşşâk makamları arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir:

Mutrib çıkarıp evce yine nây sadâsın

‘Arz eyledi ‘uşşâkına Fârâbi edâsın

Nevres (Kaya, 2020: 331)

7.2.2.15. Ferah-fezâ

Türk musikisinde birleşik bir makam olan ferah-fezâ, Vardakosta Ahmed Ağa tarafından yapılmış olup acem-aşîrân ve sultânî-yegâh makamlarının birleşiminden meydana gelmektedir. Durağı yegâh perdesi olup seyri inicidir (Öztuna, 2000: 120; Uz, 2023: 165). Zarif, şuh ve neşeli bir makamdır.

Râşid, sazendeye seslendiği beytinde ferah-fezâ makamının gönlüne naz ve niyaz gibi geldiğini ancak acem ve ısfahan makamlarının kendisini gamlandırıldığını ifade etmektedir. Beyitte ferah-fezâ makamının neşeli ve şen yapısına vurgu yapılmaktadır:

Mutrib ferah-fezâ dile nâz u niyâzdır

Mağmûm eder nevâ-yı ‘Acem İsfahân beni

Râşid (Çetin, 2006: 281)

7.2.2.16. Ferahnâk

Türk musikisinin mürekkep makamlarından biri olan ferahnâk, “nevâda rast beşlisinin, nîm-hicazda hicaz dörtlüsünün, segâhta ferahnâk ve dügâhta rast beşlisinin, ırakta yani yerinde ferahnâk beşlisinin birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 1995c: 357). Dizisi ilk defa Abdülkâdir-i Merâgî tarafından tertip edilmiş ve Şâkir Ağa tarafından adlandırılarak belirlenmiştir. Daha çok neşeli ve hafif mevzular ile bahar tasvirleri için tercih edilen makamın durağı ferahnâk beşlisi ile ırak perdesi olup seyri genellikle inicidir (Öztuna, 2000: 121).

Râşid, mutribe seslendiği beytinde beraber santur ile ferahnâk makamında musiki icrası yapma arzusundan bahsetmektedir:

Mutrib geçelim fasl-ı ferah-nâki berâber

Santûr-ı nevâzîde fakîriñ de elim var

Râşid (Çetin, 2006: 210)

Sermed, muhabbet meclisinde idrak gamının lazım olmadığını söyledikten sonra sazendeden kendisini bir usul ile ferahlatmasını yahut ferahnâk makamına uygun bir usul ile musiki faslı icra etmesini istemektedir:

Bu bezm-i muhabbetde ne lâzım gam-ı idrâk

Mutrib bir usûl ile beni eyle ferah-nâk

Olsun elemiñ başına avuç dolusu hâk

Mutrib bir usûl ile beni eyle ferah-nâk

Sermed (Yıldız, 2002: 209)

Felek hanendesinin ferahnâk makamındaki icrasını yine pesden yapmamasını temenni ettiği beytinde def ve kemanı ahenkle zil zurna ettiğini söyleyen Fatîn, pest perdeden icra edilen ferahnâk makamının zevk vermediğine işaret etmektedir:

Yine pesden ferah-nâk olmasın h'ânende-i gerdûn

Yine âheng edip defle kemânı etdi zil sûrnâ

Fatîn (Erdoğan, 2007: 63)

Leffüneşir sanatı çerçevesinde kurguladığı beytinde Nevres, sûz-ı dil ile âh-ı hazîn ve ferahnâk ile de mutribin edâsı arasında benzerlik ilişkisi kurarak her ne kadar ferahlatıcı olsa da mutribin edasının, gönlündeki ateşe ve hazin ahlara çare/eş olamayacağını dile getirmektedir. Şair, sûz-ı dil ile ferahnâkin hem kelime hem de terim anlamlarını birlikte düşündürmektedir:

Sûz-ı dilime her ne kadar olsa ferah-nâk

Hem-sâz edemez âh-ı hazînimle edâsın

Nevres (Kaya, 2020: 332)

7.2.2.17. Ferah-zâ(yî)

Türk musikisinde birleşik makamlardan biridir. Güler Kalfa'nın Peşrev ve Saz Semâîsi bu makamın elde bulunan iki örneğidir (Öztuna, 2000: 122).

Vâsıf, Mısır'ın Fransızlardan kurtarılması vesilesiyle musiki terimleriyle süsleyerek kaleme aldığı tarih kıtasının şu beytinde ferahlık veren ve kederleri gideren bu zafer vaktinde yakınmayı terk edip hazır olan şenlik ve cümbüşte eğlenmek gerektiğini

belirtmektedir. Bunun yanında şair, söz konusu zafer münasebetiyle yapılacak eğlencede ferahzâ makamıyla da musiki icrası yapılması taraftarıdır:

Bu hengâm-ı ferah-zâdır zamân-ı gussa-fersâdır

Tarab cünbüş müheyyâdır yeter terk eyle şekvâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 564)

7.2.2.18. Gerdâniye

Türk musikisinin en eski makamlarından biri olan gerdâniye, râst ve hüseyinî makamlarının terkiibinden meydana gelmiştir. Hamasi ve milli bir karaktere sahip olan bu makamın durağı düğâh perdesi ve seyri inicidir (Öztuna, 2000: 131).

Sultan III. Selim'in, 1803 yılında Mısır'ı Fransız işgalinden kurtarması hakkındaki kıtasının aşağıdaki beytinde Vâsıf, Osmanlı ordusunun galibiyeti üzerine gönderilen utanmaz “kâfir” elçisinin boynuna lacivert renkli bir çember geçirilince ümitsizlik içinde bastığı “vay vay” feryadının gerdâniye makamında olduğunu söylemektedir. Şair, gerdâniye makamının hamasi duyguları harekete geçiren bir mahiyete sahip olması ile içinde bulunulan durum arasında ilişki kurmaktadır:

Edip bir çenber-i nîl-gûnı gerden-bend o bî-perde

Ye'isle basdı gerdâniyyeden feryâd-ı vây vây

Vâsıf (Gürel, t.y.: 568)

7.2.2.19. Gerdâniye-bûselik

Türk musikisinin beş buçuk asırlık birleşik makamlarından biri olan gerdâniye-bûselik, gerdâniye makamının sonuna bir bûselik beşlisinin ilave edilmesiyle meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesidir (Öztuna, 2000: 131).

Refî‘, sözleri âşığının ruhuna rahatlık veren sevgilisinin gerdanından bir öpmelik yer gösterdiğini söylediği beytinde râhatü'l-ervâh, gerdâniye ve bûselik ifadelerini musiki terminolojisi kapsamında kullanmıştır. Buna göre şair, sözleri âşığına râhatü'l-ervâh makamı gibi olan sevgilinin gerdâniyeden sonra bûselik göstererek gerdâniye-bûselik makamında bir icra gerçekleştirdiğini söylemektedir:

‘Aceb mi ‘âşıkâ nutkî olursa râhatü'l-ervâh

Ki gerdâniyyeden bir bûselik gösterdi cânânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 367)

7.2.2.20. Gülistân

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan gülistân, en az altı veya altı buçuk asırlık eski bir makam olup günümüze herhangi bir örneği ulaşmamıştır (Öztuna, 2000: 137).

Sevgilinin yanağını gören âşıkların, arzu nağmeleriyle ahenk edeceğini söylediği diğer bir beytinde Zîver, bülbüllerin de gül bahçesini görünce feryat ve figan edeceğini dile getirmektedir. Şair nevâ, şevk, uşşâk ve gülistân yanında nevâ-yı uşşâk makamlarına tenasüp ve tevriye sanatı çerçevesinde yer vermektedir:

Ruhuñ gördükde âheng-i nevâ-yı şevk eder ‘uşşâk

O bülbüller ki efgân eyler ol dem gülsitân görse

Zîver (Arslan, 2009: 319)

Gül bahçesi gezintisi esnasında kulağına gelen râhatü’l-ervâh makamının hoş nağmelerinden söz ettiği beytinde Cesârî, gülistân kelimesini de tevriyeli olarak makam anlamına gelecek şekilde kullanmakta ve râhatü’l-ervâh nağmeleriyle süslenmiş gülistân makamında bir seyirden bahsetmektedir:

Dilâ seyr-i gülistân etmege olmuş idim seyyâh

Tokundı gûşuma bir hoş-sadâ-yı râhatü’l-ervâh

Cesârî (Akkuş, 2010: 467)

7.2.2.21. Gül-‘izâr

Hüseyinî gül-‘izâr adıyla da anılan ve yaklaşık beş asırlık bir makam olan gül-‘izâr, Türk musikisinin birleşik makamlarından (Öztuna, 2000: 138) olup dizisi, “inici hüseyinî makamına inici karcığâr dizisi ile nevâda bûselik dizisinin ilavesiyle meydana gelmiştir” (Uz, 2023: 176). Durağı düğâh perdesi olup seyri inicidir.

Zîver, aşağıdaki beytinde gül-‘izârın terkinde bûselik makamının da bulunduğu işaret etmektedir:

Bir gül-‘izâr nağmesini bûselik edip

Saldı bahâra velvele feryâd-ı ‘andelîb

Zîver (Arslan, 2009: 179)

7.2.2.22. Hisar

Beş buçuk asırlık bir geçmişe sahip olan hisar, Türk musikisinin en eski birleşik makamlarından biridir. Makam, “hüseyinî perdesi üzerindeki inici zirgüleli hicaz dizisinin bir kısmı ile yerinde hüseyinî veya acemli hüseyinî dizilerinin birbirine eklenmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 1998: 126). Durağı düğâh perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır.

Hâtif, ümit sandalıyla Hisar seyrine çıktığı sırada hayal tamburunun telinin nevâ makamında fasla başladığını söylerken bir yer adı olan Hisâr’ın Türk musikisinde makam ismi olduğuna da işaret etmektedir. Böylece Osmanlı’da müziğin kayık gezintilerinin de önemli bir parçası olduğuna atıfta bulunan şair, kayık seyri esnasında hisâr makamıyla başlayıp nevâ ile devam eden bir musiki faslını söz konusu etmektedir:

Zevrak-ı ümmîd ile seyr-i Hisâr eyler iken

Târ-ı tanbûr-ı hayâlim eyledi fasl-ı nevâ

Hâtif (Önal, 2010: 130)

7.2.2.23. Hüzâm

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan hüzzâm, en az dört asırlık bir geçmişe sahip olup “hüzzam beşlisine eviç perdesinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 1999: 76). Durağı segâh perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır (Öztuna, 2000: 160). Bu makamın yapısı dinî, tasavvufî, lirik ve umumiyetle de bir hüznün ifadesi taşımaktadır.

Cesârî, bir güzelin arazbâr ile hüzzâm makamında okuduğu şarkılardaki şehnâz nağmelerin ciğerini yaktığını söylerken arazbâr ve hüzzâm makamlarına şehnâz nağmeleri geçilebildiğine de işaret etmektedir:

Şarkılar okur dilde ‘arazbâr ile hüzzâm

Yakdı cigerim âh meded nağme-i şehnâz

Cesârî (Akkuş, 2010: 701)

Hamîd, hanende olarak tasvir ettiği bülbülden başta hüzzâm olmak üzere bayatî, nihâvend, ısfahan gibi her makama uçup geniş soluklu bir musiki faslı icra etmesini istemektedir:

Söyle hüzzâm ehl-i gülsitâna

Ba’zen bayâtî gelsün beyâna

Var tâ nihâvend ü Isfâhana

Ol her makâma perrende bûlbûl

Hamîd (Yavuz, 2019: 258)

7.2.2.24. Irâk

Türk musikisinin birleşik ve en eski makamlarından biri olan ırâk, “Segâh dörtlüsünün ırak perdesindeki şeddi ile uşşak dörtlüsünün birleşmesinden” (Öztuna, 2000: 163) meydana gelmiştir. Birçok eserde bu diziye nevâ perdesinde bûselik dörtlüsü ilave edildiği de görülmektedir. Durağı ırâk perdesi olup seyri çıkıcıdır (Öztuna, 2000: 163).

Kâmî, uşşak makamına ırâk üzre hüseynî ve sûznâk nağmeler veren güzelin şevkûtarab makamından da şehnâz nağmeler gösterdiğini kaydetmektedir:

Verdi ‘uşşâka ‘Irâk üzre Hüseynî sûznâk

Gösterir şevk ü tarabdan nağme şehnâzîñ seniñ

Kâmî (Arslan, 2018: 236)

Nevres, ırâk makamı ile nevâ arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir:

Ne nevâlar işidilirdi ‘Irâka mahsûs

Hem-dem oldukça dem-i neyle dem-i bâd-ı sabâ

Nevres (Kaya, 2020: 185)

Sultan II. Mahmud’un musahiplerinden Tanbûrî Nu‘mân Ağa’nın vefatı münasebetiyle kaleme aldığı kıtasının aşağıdaki beytinde Sermed, bu şahsın arkasından Irak ve Isfahan halkının ağlayacağını belirtirken Irak ve Isfahan yer adlarını tevriyeli olarak musiki terimi anlamına gelecek şekilde kullanmaktadır. Buna göre şair, ırâk ve ısfahân makamında icra dinlemeyi sevenlerin artık bu üstadı dinleyemeyeceği için ağlayacağını da ima etmektedir:

Gayrı bu bî-çâreye şimden girü

Ağlasın merd-i ‘Irâk u Isfahân

Sermed (Yıldız, 2002: 139-140)

7.2.2.25. İsfahân

Türk musikisinin birleşik ve en eski makamlarından biri olan ısfahân, “Bûselik beşlisi, düğâh üzerinde rast dörtlüsü ve Bayatî makamından yapılmıştır” (Öztuna, 2000: 165). Durağı düğâh perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır.

Kâmî, çalgısı ısfahan makamında perde tutan mutribin zencîr usulündeki bestesinin de bûselik faslında olduğunu dile getirirken ısfahânın terkibinde bûselik makamının yer almasına da işaret etmektedir:

Beste-i zencîr-i gîsû bûselik faslındadır

Perde dutmuş İsfahândan mutribâ sâzîñ seniñ

Kâmî (Arslan, 2018: 236)

Hicazlı bir şuh güzele gönlünü düşürüp bu ıstırapla Irak ve İsfahan’ı dört dönen Sermed, Acem yolundan gelen sabah yelinin kendisine “Mutrib bir usûl ile beni eyle ferahnâk” mısraını getirdiğini ifade etmektedir. Şair Hicâz, Irâk, İsfahân, Acem gibi yer adları yanında sabâ, ferahnâk gibi kelimelerin de tevriyeli olarak musiki ile ilişkisine dikkat çekmektedir. Aslında Sermed, mutribe icrasını yapacağı musiki faslının makam listesini sunmaktadır. Buna göre hicâz makamıyla başlayan fasılda mutribin, irâk ve ısfahân makamlarında dolaştıktan sonra acem üzerinden sabâ makamına gelip oradan da ferahnâk ile icrasını tamamlaması bildirilmektedir:

Bir şûh-ı Hicâzîye gönül düşdüğü demden

Devr etdim ‘Irâk u Sıfahânı ben elemden

Bu mısra‘ ile geldi sabâ râh-ı ‘Acemden

Mutrib bir usûl ile beni eyle ferahnâk

Sermed (Yıldız, 2002: 209)

7.2.2.26. İsfahân-bûselik

Türk musikisinin mürekkep makamlarından biri olan ısfahân-bûselik, bûselik beşlisi ile düğâhta karar kılan bir ısfahândan meydana gelmiş olup Vardakosta Ahmed Ağa’nın terkiibi olduğu düşünülmektedir (Öztuna, 2000: 165).

Râşid, mutripten ısfahân-bûselik makamında bir na’t okuyup arkasından hicâz taksimi yapmasını talep etmektedir:

Mutrib yetişir bûselik âheng-i Sıfâhân

Bir na‘t okuyup soñra da taksîm-i Hicâz et

Râşid (Çetin, 2006: 187)

Cesârî ise ısfahân-bûselik makamının ısfahânda karar kıldığına vurgu yapmaktadır:

Ey Cesârî Isfahân vâdîlerinde kıl karâr

Bûselik zevkiyle kesb eyle niyâz u nâz hûb

Cesârî (Akkuş, 2010: 402)

7.2.2.27. Kûçek

Türk musikisinin en eski birleşik makamlarından biri olan kûçek, “Sabâ ile ondan önce gelen aşîrân perdesine nakledilmiş bir hüseyinî beşlisinden mürekkeptir” (Öztuna, 2000: 208). Durağı düğâh perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır (Uz, 2023: 219-220).

Fransızların, işgal ettikleri Mısır’da çiftçileri kendi işlerinde serbest bırakarak büyük ve küçük herkesi şeytan gibi yoldan çıkardıklarını söylediği beytinde Vâsıf; aynı zamanda birer musiki terimi olan muhayyer, büzürg ve kûçek kelimelerini hem tenasüp hem de tevriye sanatı bağlamında kullanmaktadır:

Muhayyer eyleyip kâr-ı hodında hayli fellâhı

Büzürg ü kûçekte verdi şeyatîn gibi iğvâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 566)

Zîver, muhatabına neyin dudağının feyiz nutkuyla terbiye edilen nağme çocuğunun büzürg ve kûçek icrasını dinlemek gerektiğini söylemektedir:

Gûş et büzürg ü kûçekin etfâl-i nağmeniñ

Nutk ile etdi terbiye feyz-i şifâh-ı ney

Zîver (Arslan, 2009: 351)

7.2.2.28. Mâye

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan mâyenin, segâh mâye ve düğâh (uşşâk) mâye olmak üzere iki türü bulunmaktadır. Segâh mâye, uşşâk makamına segâh makamının eklenmesiyle meydana gelip durağı segâh perdesi ve seyri çıkıcıdır. Düğâh (uşşâk) mâye ise “düğâh perdesinde, yani yerindeki uşşâk makamı dizisine segâhta, yani yerindeki segâh makamı dizisinin eklenmesinin ardından yine uşşâk makamına dönülüp bu

diziyle karar verilmesi suretiyle” (Özkan, 2003c: 187) yapılmıştır. Durağı düğâh perdesi olup seyri çıkıcıdır.

Unsur çârgâhından (anâsır-ı erba‘a) vahdet yegâhını (tevhid) işitmek gerektiğini dile getiren Zîver, can kulağına aşk mayasının nağme gibi çalındığını ifade ederken “mâye” kelimesinin musiki terimi olarak bir makama karşılık geldiğini de göz önünde bulundurmaktadır. Bu durumda can kulağına çalınan nağmelerin aşk mâyesi olduğu anlaşılmaktadır. Aşk kelimesi ile de mâye makamının dizisinde yer alan ve aynı kökten türeyen uşşâk makamına gönderme yapılmaktadır:

Yegâh-ı vahdet işit çârgâh-ı ‘unsurdan

Terâneveş çalınır gûş-ı câna mâye-i ‘aşk

Zîver (Arslan, 2009: 262)

Hâtif, usul ile buselikten nühüfte ve oradan da mâye makamına geçen bir musiki icrasından söz etmektedir:

Nühüfte bûselikden mâyedâr oldum usûl ile

Nevâ-sâzım o deñlü şâhnâzîñ bûsegâhından

Hâtif (Önal, 2010: 501)

7.2.2.29. Muhâlif

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan muhâlif, beş buçuk asırlık bir geçmişe sahiptir. Nikrîz ve segâh makamlarının birleşiminden meydana gelen makamın durağı segâh perdesidir (Öztuna, 2000: 267).

Refî‘, başkalarıyla Hisar seyrine çıkan güzeller şahı dilberin hava muhalefetine denk geldiğini söylediği beytinde makam anlamı da olan ırâk, hisâr ve muhâlif kelimelerine yer vermiş; ırâka meyledip hisâr makamında seyreden musiki icrasının muhâlîfe de uğradığını belirtmiştir:

‘Irâka meyl edip ağyâr ile seyr-i hisâr etmiş

Muhâlif rûzigâra uğramış ol şâh-ı hûbânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 367)

Vâsîf, nefîr ve çığırtma ile muhâlif kelimelerine yer verdiği beytinde üflemeli çalgılarla muhâlif makamında yapılan bir musiki icrasına gönderme yapmaktadır:

Muhâlif kâr ile buldukda öyle mülk-i kâhırde

Nefir ‘âm ‘askeri kor mı çığırtmaya Nasârâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 568)

7.2.2.30. Mu‘tedil

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan mu‘tedil, en az beş buçuk asırlık bir geçmişe sahip olup zamanımıza örneği gelmemiştir (Öztuna, 2000: 277).

Cesârî, mu‘tedil havalarla dilkeşârâ makamında icralar yapılan bir musiki faslından söz etmektedir:

Hevâlar mu‘tedildir ya niçin kesb-i safâ olmaz

Makâm-ı dil-keş-ârâya dilâ ehl-i sühan çıkdı

Cesârî (Akkuş, 2010: 1096)

7.2.2.31. Müberka‘

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan müberka‘, en az beş buçuk asırlık bir geçmişe sahip olup günümüze sadece iki örneği ulaşmıştır. Çârgâh makamında başlayıp segâhta karar kılan (Uz, 2023: 246) müberka‘ın daha sonraları durağı düğâh olan bir şeklinin de ortaya çıktığı kaydedilmektedir (Öztuna, 2000: 279).

Vâsıf, Fransızların Mısır’ı işgalini söz konusu ettiği manzumesinin aşağıdaki beytinde o gönül süsleyen ve yüzüne nikap tutunmuş gül yanaklı bir gelin gibi olan memleketi hileyle ele geçirdiklerinden bahsederken müberka‘, gül-‘izâr, Efrenc (Firengî) ve dil-ârâ ibarelerine de musiki ile ilgili olarak tenasüp ve tevriye sanatları çerçevesinde yer vermektedir:

Müberka‘ken ‘arûs-ı gül-‘izâr-ı mülki âl ile

Açıp sayd eyledi Efrenc o iklim-i dil-ârâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 565)

7.2.2.32. Müste‘âr

Türk musikisinin mürekkep makamlarından biri olan müste‘âr, yaklaşık beş buçuk asırlık bir makam olup “segâh makamının seyrine zaman zaman bir müstear dördlü veya beşlisinin katılmasından” (Özkan, 2006b: 129) meydana gelmiştir. Durağı segâh perdesi olup seyri çıkıcıdır (Uz, 2023: 247).

İzzet, şöhrete gönül bağlayanların âkil olmadığını söylediği beytinde bu dünyanın da müste‘âr makamında bir nağme olduğunu vurgularken müste‘âr kelimesinin hem lugavî hem de makam manasına atıfta bulunmaktadır:

‘Âkil olur mı şöhrete dil-beste ‘İzzetâ

Bir nağmedir bu sît-i cihân müste‘ârdan

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 571)

Refî‘, musiki terimleriyle yazdığı gazelinin aşağıdaki beytinde sevgilisine, yüzündeki tüyleri belirginleşince hakkında dedikodu yapmayacağını nitekim gönlünü ödünç olarak vermediğini söyledikten başka birer makam ismi olan hümâyûn ve müste‘âr kelimelerine de yer vermiştir:

Şehâ hatt-ı hümâyûnuñ gelince kîl u kâl etmem

Ki sende müste‘âr sanma dili ey sun‘-ı Yezdânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 367)

7.2.2.33. Nâz u Niyâz

Türk musikisinde de ilgi gören nâz u niyâz makamı “Çağdaş Arap musikisinin klasik mahfillerinde kullanılan bir mürekkep makam” (Öztuna, 2000: 290) olup düğâh perdesinde karar kılmaktadır.

Hamîd, sazende bülbüle seherde nâz u niyâz makamından başlayarak ırâk ve hicâzdan geçip nevâyı da nağmelerle sazına uydurarak bir icra yapmasını teklif etmektedir:

Başla seherden nâz ü niyâza

Geşt et ‘Irâkı tâ kim Hicâza

Uydur nevâyı nağmeyle sâza

Ol şâh-ı ‘aşka sâzende bülbül

Hamîd (Yavuz, 2019: 258)

Sevgilisine, naz ve niyazı böyle devam ederse yakıcı ahının Acem’den Nihâvend’e kadar her yeri yakacağını dile getirdiği beytinde Refî‘, nâz u niyâz yanında birer yer ismi olan Acem ve Nihâvend kelimelerinin musiki ile olan ilişkisine de gönderme yapmaktadır. Buna göre şair, nâz u niyâz makamının seyrinde acem ve nihâvend makamlarının etkileyici nağmelerine de yer verilebileceğinden bahsetmektedir:

Eger böyle kalır ise baña nâz u niyâzıñ hep

‘Acemden tâ nihâvendi yakar bu âh-ı sûzânım

Refi‘ (Alpaydın, 2007: 367)

Râşid, musiki usullerinin hepsi hoş olmakla birlikte gönlünün, nâz u niyâzı daha ziyade beğendiğini dile getirmektedir:

Usûl-i mûsikîniñ gerçi hoşdur cümlesi Râşid

Niyâz u nâz-ı ‘aşka nakd-i eşk-îsârdır gönlüm

Râşid (Çetin, 2006: 252)

Başka bir beytinde Râşid; sevgilisinin, güftelerini işitip takdirini ifade ettikten sonra fasıldan önce nâz u niyâz bestesiyle yaptığı girişi de beğendiğini söylemektedir:

Dedi şâbâş işidip güftelerimi dildâr

Beste-i nâz u niyâz ile hoş âgâzelediñ

Râşid (Çetin, 2006: 238)

Aşk vadilerinde özge bir musiki terennümü arzulayan Cesârî, mutripten nâz u niyâz makamında bir peşrev icra etmesini talep etmektedir:

İmdi ‘aşk vâdîlerinde özge âheng edelim

Mutribâ çal bizlere nâz u niyâzdan peşrevi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1068)

Hamîd ise sevgiliden vuslat niyazı ile onun nazlanmasını gönül santurunda nâz u niyâz peşrevi çalınmasına teşbih etmektedir:

Sen niyâz-ı vasl edip yâr etse istiğnâ Hamîd

Çalınır santûr-ı dilde peşrev-i nâz u niyâz

Hamîd (Yavuz, 2019: 303)

7.2.2.34. Nevâ-yı Uşşâk

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan nevâ-yı uşşâk, nevâ ve uşşâk makamlarının terkibinden meydana gelmiştir. Günümüze örneği gelmemiş olup birkaç asırlık eski bir makamdır (Öztuna, 2000: 295).

Zîver, sevgili tarafından ahengine düzen verilen sazın sürekli âşıklarının nağmelerini aradığını belirtirken uşşâkın nevâsı (nevâ-yı uşşâk) ile musikideki aynı adlı makama da işaret etmektedir:

Yâr âhengine düzen vereli

Sâz ‘uşşâkınıñ nevâsın arar

Zîver (Arslan, 2009: 231)

Başka bir beytinde Zîver, uşşâk makamında icra yapan saza nevâ nağmeleri ile düzen verildiğinden bahsederken nevâ-yı uşşâk makamını da akla getirmektedir:

Âh u feryâd-ı nevâdan sâz-ı ‘uşşâka düzen

Vermede zü’l-i ‘tinâ bir nây bir ben bir gönül

Zîver (Arslan, 2009: 288)

Sevgilinin yanağını gören âşıkların, arzu nağmeleriyle ahenk edeceğini söylediği diğer bir beytinde Zîver, bülbüllerin de gül bahçesini görünce feryat ve figan edeceğini dile getirmektedir. Şair nevâ, şevk, uşşâk ve gülistân yanında nevâ-yı uşşâk makamlarına tenasüp ve tevriye sanatı çerçevesinde yer vermektedir:

Ruhuñ gördükde âheng-i nevâ-yı şevk eder ‘uşşâk

O bülbüller ki efgân eyler ol dem gülsitân görse

Zîver (Arslan, 2009: 319)

7.2.2.35. Nevrûz-acem

Türk musikisinin yaklaşık beş buçuk asırlık birleşik bir makamı olan nevrûz-acem, nevrûz ve acem makamlarının birleşmesinden oluşup durağı acem perdesidir. Nevrûz-acemin, nevrûz makamının diğer adı olabileceği de düşünülmektedir (Öztuna, 2000: 297).

Meclisin neyzeninin, “Acem nevruzunun geldiğini müjdelemek üzere çemen bezmine sabah yelini gönderdiğini dile getirdiği beytinde Nevres, aynı zamanda musiki meclisinde yapılan icrada nevrûz-acem makamına sabâ üzerinden çıkıldığını da söz konusu etmektedir:

Nevrûz-ı ‘acem erdi deyü nây-i meclis

Bezm-i çemene müjdecî gönderdi sabâsın

Nevres (Kaya, 2020: 332)

7.2.2.36. Nişâbur

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan nîşâbûr, “bûselik perdesi üzerinde yer alan bir nişâbur dörtlüsüne, dördüncü derece hüseyinî perdesinde bir kürdî dörtlüsünün, beşinci derece acem perdesinde bir çârgâh dörtlüsünün ve üçüncü derece nevâ perdesinde bir bûselik dizisinin eklenmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 2007b: 151). Bu makam Türk musikisinin bûselik perdesinde karar kılan tek makamıdır ve seyri çıkıcıdır.

Musiki terimleri ile kaleme aldığı Mısır’ın Fransız işgalinden kurtarılışını konu eden manzumesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf’ın, Sultan III. Selim’i överken aynı zamanda padişahın nişâbur makamında bir icra gerçekleştirdiğine atıfta bulunduğunu anlamak mümkündür. Nitekim sultanın sillesiyle Nişabur’a zelzele vermesi, eline aldığı sazın tellerini titreştirerek nişâbur makamında bir icra yapması olarak da yorumlanabilir:

Tezelzül verdi Nîşâbûra darb-ı sille-i desti

Horâsân âheni etdi hirâsân sadme-i pâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 565)

7.2.2.37. Niyâz

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan niyâz, Abdülbaki Nâsır Dede tarafından yapılmış olup hicâz ve ısfahân makamlarının terkiibinden meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesidir (Öztuna, 2000: 313).

Bakışları ah nağmesiyle aynı ahenkte olduğundan beri nazar şehnâzının, niyâz ehline çok yüksek geldiğini söylediği beytinde Zîver, niyâz icrasında yapılan şehnâz nağmelerinden bahsetmektedir:

Nağme-i âha hem-âheng olalı nezzârem

Pek bülend oldı niyâz ehline şehnâz-ı nigâh

Zîver (Arslan, 2009: 346)

7.2.2.38. Nühüft

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan nühüft, en az altı buçuk asırlık eski bir makam olup yegâh makamına aşîrân dörtlüsüne nakledilmiş bir uşşâk dörtlüsü eklenmesinden meydana gelmiştir (Öztuna, 2000: 330). Durağı aşîrân perdesi olup seyri genellikle inicidir.

Hâmid, sabâ nağmeleriyle nühüft perdesinin açıldığı bir musiki faslından söz etmektedir:

Perde-b'ugşâ-yı nühüft oldu sabâlarla yine

N'ola şeh-nâz ile dil tutsa reh-i râst u Hicâz

Hâmid (Fidan, 2021: 221)

Başka bir beytinde Hâmid, nühüft yanında nevâ ve rast makamlarını da anarak bu makamların icra edildiği bir musiki eğlencesini söz konusu etmektedir:

Sensin o nevâ-bahş-dih-i râst u nühüftî

Esrârîña gül vâkıf olup toldı kulağı

Hâmid (Fidan, 2021: 258)

Vâsıf, musiki terminolojisiyle yazdığı tarih kıtasının hile gemisiyle gizlice girdiği İskenderiye suyuna hilelerini döken Fransız kâfirinden bahsettiği beytinde “nühüfte” kelimesiyle bir makam olan nühüftü de akla getirmektedir:

Nühüfte tâ ki ol bardakçı kâfir fülk-i hud'ayla

Girip İskenderiyye suyına dökdi hıyelhâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 565)

7.2.2.39. Pençgâh

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan pençgâh, 15. yüzyıldan beri kullanılan eski bir makam olup “basit ısfahan, bayatî, nevâ, rast veya acemli rast dizi ve makamlarının karışık olarak kullanılıp rast perdesinde rast dizisi yahut çeşnisiyle karar edilmesinden” (Özkan, 2007c: 229) meydana gelmiştir. Seyri inici-çıkıcıdır.

Elviye-i hamse olarak bilinen ve Tırhala, Yanya, Delvine, Avlonya, Selanik şehirlerinden oluşan beş sancak makamının pençgâh gibi ikbal nağmesi ile âhenkli olacağını söylediği beytinde Zîver, pençgâh makamının nağmelerinin güzelliğine dikkat çekmektedir:

Makâm-ı elviye-i hamse penç-gâh gibi

Olur terâne-i ikbâli ile âheng-zen

Zîver (Arslan, 2009: 136)

Defin, eli yanağında ezan sesi perdesiyle eğlence meclisinde pençgâh söylediğini ifade ettiği beytinde Zîver, pençgâh ile ezan ve dinî musiki arasında ilişki kurmaktadır:

Pencgâh âvâzesin bâ-perde-i savt-ı ezân

Çağırır bezm-i tarabda dest ber-ruhsâr def

Zîver (Arslan, 2009: 260)

Başka bir beytinde Zîver, pençgâhın terkinde yer alan makamlardan birinin de nevâ olduğuna işaret etmektedir:

Nevâ-yı vasfını âheng eder dil pencgâhâsâ

Verelden hüsn-i sîti dehre fer yümn-i fi‘âliyle

Zîver (Arslan, 2009: 637)

Kâmî, siyah perçemli sevgilisinin ayrılık ve hasretinden duyduğu üzüntü ile pençgâh okuduğunu dile getirmektedir:

Var mı ‘aceb ben gibi bahtı tebâh

Sen gibi bir perçemi müşgîn-siyâh

Kâmîye kıl lutfuñ ile nîm-nigâh

Fürkat-i ‘aşkuñda okur pencgâh

Âh mine’l- ‘aşki ve hâlâtihi

Ahraka kalbî bi-harârâtihi

Kâmî (Arslan, 2018: 308)

7.2.2.40. Râhatü’l-ervâh

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan râhatü’l-ervâh, “Hicâz veya Hümâyûn yahut daha fazla Uzzâl makamına, Irak makamının pest dörtlüsünün eklenmesiyle” (Öztuna, 2000: 376) yapılmış olup durağı ırak perdesi ve seyri inicidir.

Zîver, râhatü’l-ervâh makamının terkinde nevânın da yer aldığına işaret etmektedir:

Edelden râhatü’l-ervâhı bezme duht-ı rez işrâb

Nevâdan kulkul âheng oldu rindânîñ sebûsından

Zîver (Arslan, 2009: 318)

Sâlih Paşazâde Muhammed Bey'in oğlu Sâlih Bey'in sünnet düğünü için kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde Mâhir, bahsi geçen düğünde mutripler tarafından râhatü'l-ervâh makamında musiki icrası yapıldığını kaydetmektedir:

Usûl-i râhatü'l-ervâha mutribler eder âgâz

Bu sûr-ı behcet-efzâ rûh-bahşdâr-ı dîn oldı

Mâhir (Batğı, 2017: 32)

Neyin, râhatü'l-ervâh makamını aradığı gibi insan ruhunun da her nefeste dinginlik arayışı içinde olduğuna değinen Memdûh (Fâ'ik), ney ile yapılan râhatü'l-ervâh icrasından bahsetmektedir:

Nâyveş râhatü'l-ervâh makâmın arayıp

Dem-be-dem vermede nakd-i nefesi pey âdem

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 379)

7.2.2.41. Rehâvî

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan rehâvî makamının iki çeşidi bulunmaktadır. Birincisi rast makamının özelliklerini gösteren basit rehâvî olup “karara yakın yegâh perdesine kadar inilip bu perdeden segâh perdesine sıçranarak rastta karar” (Özkan, 2007ç: 537) kılınan bir nota hareketidir. Birleşik rehâvî adı verilen ikinci tür ise rast makamına bayatî makamının eklenmesinden meydana gelmiş olup (Öztuna, 2000: 382) asıl rehâvî makamı budur. Durağı rast perdesi ve seyri inici-çıkıcıdır.

Mısır'ın Fransız işgalinden kurtarılışı münasebetiyle musiki terimleriyle kurgulayarak kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, rehâvî kelimesini hem bir çalar saat türü hem de makam olarak ele almaktadır:

Eger 'aks etse sît-ı tûbı sâ'ât-i rehâvîveş

Tanîn-endâz eder nüh-tâs-ı çarh-ı sâ'atâsâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 565)

Refî', Fatih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirilen muvakkithanenin yenilenmesi münasebetiyle yazdığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde bu muvakkithanede feleğin rakkasına benzeyen çalar saatlerin oynadığını ve rehâvî nağmelerle pençgâha hidayet ettiklerini söylerken “rehâvî” kelimesinin çalar saat anlamıyla birlikte makam ismi oluşuna da değinmektedir:

Çalar sâ'atler oynar anda rakkâs-ı felek gûyâ

Rehâvî nağmelerle penç-gâha oldılar hâdî

Refî' (Alpaydın, 2007: 166)

Cesârî, ehlinden rehâvî nağmelerle icra yapmalarını talep etmektedir:

Ey baña hâ'il olan ehl-i sühan sâzîñ uyar

Tokına gûşuma tâ savt-ı makâmât-ı rehâv

Cesârî (Akkuş, 2010: 981)

Memdûh (Fâ'ik), gönül sazının nağmesinin rehâvî makamında olduğunu söylemektedir:

Nağme-i sâz-ı dil rehâvîdir

Bulmuş erbâb-ı 'aşk râh-ı rehâ

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 282)

7.2.2.42. Rûh-efzâ

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan rûh-efzâ, Şeyh Abdülbaki Nâsır Dede tarafından 19. yüzyılda yapılmış ve örneği günümüze ulaşmamış bir makamdır (Öztuna, 2000: 390). Segâh makamına ırâk perdesindeki hicâz ve segâh dörtlüsünün eklenmesiyle yapılan makamın durağı ırâk perdesi olup seyri inicidir (Uz, 2023: 288).

Mutribin (sazende) nağmelerinin tiz ve pes hâllerinin canına kâr ettiğini söyleyen Mâhir, çaldığı havalara ve cana can katan nağmelerine sevdalandığını kaydettikten sonra dönen kadehiyle coşkunkluk meclisinin devrettiğini ifade etmektedir. Şair; kâr, pes ü tîz, hevâ, zemzeme, rûh-efzâ, nagam, nevâ, devr, gerdân(iye) gibi musiki terimleri yanında rûh-efzâ terkiibiyle de aynı adlı makama gönderme yapmaktadır. Ayrıca zemzeme kelimesiyle rûh-efzâ makamındaki icrânın kürdîde karar kılacağına işaret edildiğini söylemek mümkündür:

Câna kâr etdi pes u tîz-i sadâ-yı mutrib

Oldum âşüfte-i sevdâ-yı hevâ-yı mutrib

Nedir ol zemzeme-i rûh-fezâ-yı mutrib

Kâr-sâz-ı nagam oldukça nevâ-yı mutrib

Devr eder bezm-i tarab sâgar-ı gerdânım ile

7.2.2.43. Sabâ

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan sabâ, “çârgâh perdesindeki zîrgüleli hicâz dizisine yerinde sabâ dörtlüsünün” (Uz, 2023: 291) eklenmesiyle meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesi ve seyri çıkıcı yahut çıkıcı-inicidir.

Zîver, bağda nağmeler yapmaya başlayan bülbülün icra ettiği sabâ makamına gül havasının ahenk olacağı düşüncesindedir:

Âheng olur makâm-ı sabâyâ hevâ-yı gül

Âgâz ederse bâğda elhâna ‘andelîb

Zîver (Arslan, 2009: 172)

Başka bir beytinde Zîver, gül bahçesinde gülün, bülbül sedası gibi sabâ makamında bir havaya başladığını ifade etmektedir:

Gülşen içre sît-i bülbülveş salar âvâze gül

Kim sabâdan bir hevâyâ eylemiş âgâze gül

Zîver (Arslan, 2009: 276)

Tan yelinin, seher vakti bülbülü usulüyle tahrik ederek gül bahçesinde sabâ makamında nağmeler icra ettiğini söyleyen Vâsıf, sabah ezanının sabâ makamında okunduğunu da akla getirmektedir. Aynı zamanda gülistânın da bir makam ismi olduğu göz önüne alınacak olursa gülistânda sabâ makamından bahsetmek de mümkündür:

Tahrîk edip seherde usûliyle bülbülü

Tutdurdı gülsitânda makâm-ı sabâ sabâ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 276)

Hasret kanunu yüzünden eğlence meclisi hüznler evine dönen cananını eğlendirmek isteyen ve oraya “âh-ı seherini” (seher vakti edilen ah) görevlendiren Nevres, ondan, uşşâkdan sabâyâ ve oradan da coşkun bir nevâ ile ferahnâke geçen icra yapıp sevdiğini mutlu etmesini talep etmektedir:

Eylemiş kânûn-ı hasret bezmini beytü’l-hazen

Bir sabâ kalmış fakat ‘uşşâkdan yâre giden

Bir nevâ-yı şûr ile bârî ferah-nâk eylesen

Git bu ŧeb eğlendir ey âh-ı seher cânânımı

Nevres (Kaya, 2020: 172)

Refî‘, ŧehnâz ve sabâ makamlarıyla yapılan musiki icrasının eviç perdesinde karar kıldığını dile getirmektedir:

O ŧeh nâz ile sorsa ey sabâ hâl-i perîŧânım

Karârın buldı tâ evc-i felekde âh u efgânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 366)

7.2.2.44. Sâzkâr

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan sâzkâr, segâh, uŧşâk dörtlüsü ve rast makamlarından oluşmaktadır. Durağı rast perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır (Öztuna, 2000: 404).

Bir sandal ile çıkılacak Hisar seyri esnasında sazendelerin sâzkâr faslında musiki icra ederken bazen ŧarkı bazen de beste-nigâr okumalarını söz konusu eden Hâtif, sefa vakti geldiğı için gülüp oynamak gerektiğine de vurgu yapmaktadır. ŧair, sandal ile çıkılan mehtap sefaları ile musiki arasındaki münasebete de atıfta bulunmaktadır:

Mutribân eylesin âgâze-i fasl-ı sâz-kâr

Biz de bir zevrak ile eyleyelim seyr-i Hisâr

Gâh ŧarkı okuyup gâh okuna beste-nigâr

Gülelim oynayalım geldi safâ eyyâmı

Hâtif (Önal, 2010: 232)

Zihnî, ilkbaharın gelişiyile birlikte bağda tertip edilen sazlı sözlü bir eğlencede sâzkâr nağmelerinin arttığına değinmektedir:

Hem-dem olup hezâr-ıla bâğda Zihnî zâr-ıla

Mevsim-i nev-bahâr-ıla nâle-i sâz-kâra bak

B. Zihnî (Erbay, 2014: 328)

7.2.2.45. Sebz-ender-sebz

Birleşik makamlardan biri olan ve “sebz der-sebz”, “sebzâreng”, “sebze-i bahâr” gibi adlarla da anılan (Öztuna, 2000: 408) sebz-ender-sebz, Türk musikisinde 15. yüzyılda kullanılmıştır. Çârgâh, büzürg, hicâz, mâye, pençgâh, rehâvî, nühüft ve uzzâl

makamlarından mürekkep olduğu düşünülmektedir. Durağı düğâh perdesidir (Uz, 2023: 297).

Vâsıf, Mısır'ın Fransız işgalinden kurtarılması münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde sebz-ender-sebz terkibine kelime anlamı yanında makam adını çağrıştırması bakımından da yer vermektedir:

Küşâd oldukda sancak-ı cünûd-ı dîn 'aksiyle

Ederdi sebz-ender-sebz gûne çarh-ı hadrâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 566)

7.2.2.46. Segâh

Türk musikisinin birleşik ve en eski makamlarından biri olan segâh, “segâh beşlisi ile hicâz dörtlüsünden mürekkeptir” (Öztuna, 2000: 409). Zühd ve hüznün duygusu tebliğ eden makamın durağı segâh perdesi olup seyri de genellikle çıkıcıdır.

Zîver, ah perdesindeki inleyişlerinin segâh makamında olduğuna dikkat çekmektedir:

Perde-i âhım müselles şekle koydukça segâh

Mâ'il-i tarz-ı gınâ bir nây bir ben bir gönül

Zîver (Arslan, 2009: 288)

Hamîd, aşağıdaki şiirinde kendisi gibi biçare olan bülbülün gülşende okuduğu makamları segâh, düğâh, çârgâh ve uşşâk olarak söz konusu etmektedir:

Oku segâhı gâhî düğâhı

Gâhice okursun çârgâhı

‘Uşşâk içinde eylersiñ âhı

Misl-i Hamîdâ efgende bülbül

Hamîd (Yavuz, 2019: 258)

7.2.2.47. Selmek

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan selmek, önce hüseyinî sonra rast icra edilen yahut “hüseyinî geçkili bir rast” (Öztuna, 2000: 416) olarak tarif edilen makamdır. Durağı rast perdesidir.

Râşid, kanun çalan sazendeye selmek nağmelerle yaptığı bayatî makamında ve sakîl usulündeki icrayı beğenmediğini ve ferahnâk makamıyla bir musiki icrası istediğini söylemektedir:

Bir ferah-nâk eyleseñ âheng ey kânûn-nevâz

Etdiğîñ selmek terennümler sakîl ü hem bayât

Râşid (Çetin, 2006: 186)

7.2.2.48. Sultânî

Türk musikisinin birleşik makamlarından biridir (Öztuna, 2000: 432).

Hamîd, zevke ermek için tam vakti olduğunu ve rûzgâr hoş hoş eserken fırsatı fevt etmemek gerektiğini söylerken mutriplerin de sultânî nağmelerle meclislerinde musiki icra etmelerini talep etmektedir:

Bezm-i sultânî kurup mutribler etsinler nagam

Sâkî mey sundukça dilde kalmasın gerd-i elem

Raksa girsin dest-i şâ‘ir üzre hem şûh-ı kalem

Cem‘ olup zevke erelim dem bu demdir dem bu dem

Fevt-i fırsat eyleme hoş hoş eserken rûzigâr

Hamîd (Yavuz, 2019: 220)

7.2.2.49. Sûz-i Dilârâ

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan sûz-i dilârâ, Sultan III. Selim tarafından yapılmış olup çârgâh ve mâhûr makamlarından oluşmaktadır. Nigâr adıyla da anılan bu makamın durağı rast perdesi ve seyri çıkıcı yahut çıkıcı-inicidir (Öztuna, 2000: 435).

İzzet; pervanenin, aşk bestesini sûz-i dilârâ makamında usulüne uygun ve nağmesiz okuduğundan bahsetmektedir:

Makâm-ı sûz-ı dil-ârâda beste-i ‘aşkı

Okur usûli ile bî-terâne pervâne

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 596)

7.2.2.50. Sünbüle

Muhayyer-sünbüle makamının 19. yüzyıldan önceki adı olan sünbüle, Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olup eski hâli nihavend geçkili iken Sultan III. Selim tarafından muhayyer-sünbüle şekline dönüştürülmüştür. Acem-aşîrân makamına sabâ dizisinden birkaç sesin eklenmesinden meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesi olup seyri inicidir (Öztuna, 2000: 270, 437).

Zîver, aşağıdaki beytinde sabânın sünbüleyle beste olması (bağlanması) ile sünbüle makamının oluşumunda sabâ makamından seslerin kullanıldığına işaret etmektedir:

Bilemem kangı hevâ âheng olur dîvâneye

Çün sabâ beste olurken sünbüle gîsûsına

Zîver (Arslan, 2009: 345)

Refî‘, uşşâk içinde rast makamından sünbüleyle gelip oradan da nağmelerini pençgâhda hüseyînîye çıkarmasına sebep olan bir güzelden bahsetmektedir:

O zülf-i sünbüle ‘uşşâk içinde ben mi râst geldim

Hüseyînîye çıkardı pençgehde zâr u giryânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 367)

Nevres ise bir içki meclisinde musiki havasının sünbüleyle meylettiğinden söz etmektedir:

Meyl etdi hevâ sünbüleyle gulguleye mey

Döndür kadehi sen de müdâm oku du‘âsın

Nevres (Kaya, 2020: 332)

7.2.2.51. Şehnâz

Türk musikisinde birleşik makamlardan biri olan şehnâz, en eski makamlardan olup “Uzzâl veya Hicâz yahut Hümâyûn makamına, aşîrân perdesine göçürülmüş bir hümâyûn ilâvesiyle yapılmıştır” (Öztuna, 2000: 451). Durağı düğâh perdesi ve seyri inicidir. Yumuşak, nazlı ve masalsı karaktere sahip güzel bir makamdır.

Meclisteki sazendeye seslendiği aşağıdaki beytinde İzzet, vuslat nağmesinin şehnâz perdesinde olup olmadığını sorduktan sonra uşşâkta (âşıklarda) karar kalmadığını da sözlerine ilave etmektedir:

Mutribâ kalmadı ‘uşşâkda billâhi karâr

Perde-i nağme-i vaslîñ dahi şehnâz mıdır

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 439)

Aşk kanununun herkesin sazı olmadığını söylediği beytinde ise İzzet, şehnaz perdesinin, Hüsrev’in can evinin iniltisi olduğunu da dile getirmektedir:

Sanmayîñ kânun-ı ‘aşkı her gedânîñ sâzıdır

Nâle-i cângâh-ı Husrev perde-i şehnâzıdır

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 440)

Şeref Hanım, sevgilisinin gece uykusuz kalmaması için mutribin ney, keman ve sazdan el çekip şehnâz makamında musiki icra etmemesini ve bülbülün de ötmemesini arzulamaktadır:

Mutrib âheng etmesin şehnâzdan

Çeksin el nây u kemân u sâzdan

‘Andelîb olsun hamûş âgâzdan

Kaldı bu şeb şîve-kârım uykusuz

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 455)

Zîver, gönül sazının nağmelerinin yükselip alçalması başka bir güzellikte olsa da şehnâz nağmesinin, yalvarma neyinin dem vurması (neyin üflenerek çıkarılması en zor olan en pest sekizlisindeki sesler) ile ortaya çıkacağını belirtmektedir:

Başkadır pest ü bülend-i nağmesi sâz-ı diliñ

Dem urunca nağme-i şehnâz olur nây-ı niyâz

Zîver (Arslan, 2009: 237)

Mâhir, muhatabının yarım perde şehnâz icrasını duyan güzel yüzlülerin hep birlikte raks dairesine girdiklerinden bahsetmektedir:

Hep dâ’ire-i raksa girer Zühre-cebînân

Âgâze-i nîm-perde-i şehnâzına mahsûs

Mâhir (Batğı, 2017: 107)

Mâhir, mutrip musikiye başlarken şehnâz nağmeleriyle terennüm etse de uşşâka (âşıklara) nâz u niyâz sedalarının pest gelediğini düşünmektedir:

Mutribiñ âheng-i şehnâz olsa da âgâzesi

Pesdir ‘uşşâka hemân nâz u niyâz âvâzesi

Mâhir (Batğı, 2017: 146)

Diğer bir beytinde Mâhir, kalemin ruhları rahatlatan gıcirtısıyla sözünün şiir kanununa şehnâz perdesi olduğunu ifade ederken râhatü’l-ervâh makamında şehnâz perdesinin yer alabileceğine değinmektedir:

Sît-i sarîr-i râhatü’l-ervâh-ı kîlk ile

Kânûn-ı nazma perde-i şehnâzdır sözüm

Mâhir (Batğı, 2017: 124)

Hâmid gönlüne, güllerin açılıp ilkbahar yelinin estiği zamanda şehnâz nağmelerine başlamasını tavsiye etmektedir. Söz konusu makamın duygusal yapısına gönderme yapılmaktadır:

Güldi gül açıldı gonçe esdi bâd-ı nev-bahâr

Başla ey dil nağme-i şehnâz u dem-bahşâlara

Hâmid (Fidan, 2021: 243)

Başka bir beytinde Hâmid, pest sabâdan eviç makamına çıkıp şehnâz durağında karar edecek bir icradan söz etmektedir:

Çık durma bu pest evc-i makâmâta sabâdan

Şehnâz-ı edâ ola karârında turağı

Hâmid (Fidan, 2021: 258)

Sa‘îd, gönlünün şehnâz nağmelerinde karar kılmasını bir güzellik şahının nazına rast gelmesinden kanyaklandığı şeklinde açıklamaktadır. Şair, şehnâz makamının icrasında rastlı asma karar yapılması hususiyetine gönderme yapmaktadır:

Râst gelmiş bir şeh-i hüsn ü behânîñ nâzına

Dil anıñ-çün ihtiyâr-ı nâle-i şehnâz eder

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 78)

Cesârî, bestehan âşıkların söylediği hediye şarkılarda sevgilinin daima şehnâz nağmeleri dinlemesini arzulamaktadır. Ayrıca uşâkın, şehnâz makamının seyrinde asma karar perdelerinden biri olduğuna da işaret edilmektedir:

Beste-h'ân 'uşşâk yüzinden tuhfe şarkılar diye

Yâr gûş etsin hemîşe nağme-i şehnâz hûb

Cesârî (Akkuş, 2010: 402)

7.2.2.52. Şehnâz-bûselik

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan şehnâz-bûselik, hayal ve romantizm dolu samimi bir makamdır. İki çeşidi bulunmaktadır: Birincisi bûselik beşlisi ile hicâz dörtlüsünden oluşan basit şehnâz-bûselik; ikincisi ise şehnâz makamına bûselik beşlisinin eklenmesiyle yapılan birleşik şehnâz-bûseliktir. Hem basitin hem de birleşğin durağı düğâh perdesi ve seyri inicidir (Öztuna, 2000: 452).

Hamîd, musiki ilminde herkesin üstadı olan bülbül den Hz. Hüseyin'i yâd edip şehnâz-bûselik makamında icra gerçekleştirmesini talep ederken bu makamın Kербela hadisesi için okunan muhtelif formlardaki dinî parçaların icrasında da tercih edilebildiğine işaret etmektedir:

Yâd et Hüseyini oku dem-â-dem

İyyâke tevhîd ü ism-i A'zam

Şehnâz idesin de bûselik hem

Üstâd-ı külsün bu fende bülbül

Hamîd (Yavuz, 2019: 258)

7.2.2.53. Şehnâz-nevâ

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan şehnâz-nevâ, II. Murad'ın emriyle terkip edilmiştir. Şehnâz makamına nevâ dizisi eklenerek oluşturulmuştur. Durağı düğâh perdesi olup elimizde örneği bulunmamaktadır (Öztuna, 2000: 453).

İzzet, şehnâz-nevâ makamında hicâz nağmelerine de yer verildiğini söz konusu etmektedir:

Hicâz nağmelerinden işitmemiş mi 'aceb

'Acem dedikleri gâfil nevâ-yı şehnâzı

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 92)

Zihnî de benzer şekilde evce çıkan şehnâz-nevâ perdesindeki hicâz nağmelerinden bahsetmektedir:

Verdi çeng-i zühreye hayret hicâzî nağmeler

Evce çıkdı perde-i şehnâz-nevâ-yı ârzû

B. Zihnî (Erbay, 2014: 147)

Hâmid ise şehnâz-nevâ makamında seyreden icranın eviç, rast ve sabâ makamlarında da dolaştığını söylemektedir:

Medh-i şehnâz-ile cân u dil tutup râh-ı nevâ

Evc-i evsâfiñ okur râstî sabâ-hânân gibi

Hâmid (Fidan, 2021: 221)

7.2.2.54. Şehnâz-rast

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan şehnâz-rast, II. Murad'ın emriyle terkip edilmiştir. Şehnâz makamına rast dizisi eklenerek oluşturulmuştur. Durağı rast perdesi olup elimizde örneği bulunmamaktadır (Öztuna, 2000: 453).

Kâmî, sevgilinin güzellik ve aşkının niyâz u nâz makamında nağme yapanları ile bûselik faslında şehnâz üzeri yakıcı rast okuyanları olduğunu belirttiği beytinde şehnâz üzeri rast derken şehnâz-rast makamına işaret etmektedir:

Hüsn ü 'aşkıñ nağme-sâzî-i niyâz u nâzı var

Bûselik faslında muhrik râst ber-şehnâzı var

Kâmî (Arslan, 2018: 217)

7.2.2.55. Şevk

Türk musikisinin eski ve birleşik makamlarından biridir (Öztuna, 2000: 455).

Gül bahçesinde gülen goncayı dahi feyizlendiren bülbülün şevk nağmesinin sûznâk olmasına şaşılmayacağını söylediği beytinde Zîver, icra yapılan asıl makamın şevk olduğuna da işaret etmektedir:

Sûz-nâk olsa n'ola nağme-i şevk-i bülbül

Feyzi gülşende eder gonca-i handânı çerâğ

Zîver (Arslan, 2009: 93)

Zihnî, gül bahçesinde her nağmede başka bir makamdan terennüm eden bülbülün, bazen gülistânı nevâdan şevk ile doldurmakta bazen de sabâdan evce çıkıp rastta karar kılarak icrasını tamamlamakta olduğunu ifade etmektedir:

Geh ağladı gülşende güle hâr-ı cefâdan

Geh şevk ile toldurdu gülistânı nevâdan

Geh evce çıkıp râsta karâr verdi sabâdan

Her nâlede bir nahl-i güle kondı safâdan

Her nağmede tebdîl-i makâm eyledi bülbül

B. Zihnî (Erbay, 2014: 103)

7.2.2.56. Şevkârâ

Mahiyeti hakkında ulaşılabilen kaynaklarda bilgi bulunmayan şevkârânın, isminden hareketle suz-i dilârâ gibi birleşik bir makam yahut evcârâ gibi bir göçürme (şed) makam olduğunu düşünmek mümkündür. Ayrıca şevk makamının çeşitli süslemeler yapılmış şekli olabileceği gibi adı unutulmuş bir makama verilen yeni bir isim olma ihtimali de söz konusudur.

Mısır'ın, Fransız işgalinden kurtarılışının halka yeni bir şevk olduğunu ifade ettiği beytinde Vâsıf, şevk-i cedîd ve şevk-ârâ terkiplerinin tevriye yoluyla makam anlamına işaret ederek hem şevk-i cedîd makamının hem de şevk-ârânın insana verdiği zevki söz konusu etmektedir:

Bu feth-i Mısır halk-ı 'âleme şevk-i cedîd oldu

Cihân buldı bi-hamdillâh şevk-ârâyı arayı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 568)

7.2.2.57. Şevk-âver

Türk musikisinde birleşik makamlardan biri olan şevk-âver, çârgâhta rast ile nihâvend ve acem-aşîrân makamlarının terkibinden oluşmaktadır (Öztuna, 2000: 455). Durağı acem-aşîrân perdesi olup seyri inicidir (Uz, 2023: 322).

Vâsıf, musiki terimleriyle kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde lale ve güllerin açılıp her yerin canlandığı, insana şevk veren bir ilkbahar vaktinin geldiğini dile

getirirken şevk-âver terkihiyle de bahar mevsiminde yapılan eğlencelerin vazgeçilmez unsurlarından biri olan musiki faslını akla getirmektedir:

Gelip hengâm-ı şevk-âver cihânı kıldı ra‘nâ-ter

Açıldı lâleler güller giyindi al hârâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 564)

Aynî, tecâhül-i ârifâne bir eda ile kaleme aldığı beytinde meclisin sûznâk ile uşşâk makamlarından şevk-âver olduğunu ifade ettikten başka mutribin mecliste gerçekleştirdiği icranın muhtevasını da ortaya koymaktadır:

Şevk-âver etdi meclis-i ‘uşşâkı sûz-nâk

Mutrib ‘aceb ne söyledi sâzîñ kulağına

Aynî (Arslan, 2004: 212)

7.2.2.58. Şevk-efzâ

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan şevk-efzâ, “çârgâhtaki zîrgüleli hicâz makamı ile acem-aşîrân perdesindeki çârgâh makamının ve yine acem-aşîrânda nîkrîz beşlisinin” (Uz, 2023: 324) terkibinden meydana gelmiştir. Sultan III. Selim tarafından terkip edilen bir makam olan şevk-efzânın durağı acem-aşîrân perdesi ve seyri inicidir. Lirik, içli, romantik, melankolik, karamsar ve kasvetli bir karaktere sahiptir (Öztuna, 2000: 455).

Sinesini aşk sazendesine santur eyleyen Râşid, kurduğu şevk-efzâ meclisiyle dotlarını sevindirmiştir:

Sînemi hunyâ-gerân-ı ‘aşka santûr eyledim

Bezm-i şevk-efzâ kurup ahabbı mesrûr eyledim

Râşid (Çetin, 2006: 257)

Vâsıf ise hanendelerin, aşkıdan divaneye dönen bülbül gibi şevk-efzâ makamında parçalar okuyup fasıl yapmasını istemektedir:

Misâl-i bülbül-i şeydâ olup hânendeler gûyâ

Okunsun fasl-ı şevk-efzâ tutup âfâk-ı dünyâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 564)

Zîver, hariciye nazırı Âlî Emin Paşa övgüsündeki aşağıdaki beytinde paşanın lütuf nağmesi serhaneye (peşrevlerde I. hane) girizgâh yapınca kaleminin yazı yazarken âdeta bir şevk-efzâ peşrev icra edeceğini ifade etmektedir:

Hâmesi bir şevk-efzâ pîş-rev âheng eder

Nağme-i lutfın girizgâh edicek ser-hâneye

Zîver (Arslan, 2009: 336)

7.2.2.59. Şevk-engîz

III. Selim ekolünde yapıldığı düşünülen ve Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan şevk-engîz, nevrûz makamına yakın olup durağı hüseyinî perdesidir (Öztuna, 2000: 456). Az kullanılmış ve daha sonra terk edilmiştir.

Nevres, hasret şevk-engîzi, inleyiş sûz-i dili ve figan sûznâki ile ney gibi delik delik olmuş bedeni vasıtasıyla gece sevgilisini eğlendirmek üzere “âh-ı seher”ini vazifelendirmektedir. Manzumede sûz-i dil, sûznâk ve şevk-engîz terkipleri musikide birer makam ismi oldukları akla gelecek şekilde tevriye sanatı çerçevesinde kullanılmaktadır:

Eyle şevk-engîz-i hasret sîne-i sûzânımı

Ney gibi sûrâh sûrâh et dil-i nâlânımı

Nâlemi sûz-ı dil eyle sûz-nâk efgânımı

Git bu şeb eğlendir ey âh-ı seher cânânımı

Nevres (Kaya, 2020: 172)

7.2.2.60. Şevk-i Cedîd

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan şevk-i cedîd, arabân-kürdî makamının aynısı olup “bayâtî-arapân makamının sonuna bir kürdî dörtlüsü ilavesinden” (Öztuna, 2000: 14) meydana gelmiştir. Durağı düğâh perdesidir.

Sermed, sûz-i dil nağmesinin uşşâk makamına şevk-i cedîd havası verdiğini ve bu yolla mutribin bozuk sazının düzeldiğini kaydetmektedir:

Sûz-ı dil nağmesi ‘uşşâka verip şevk-i cedîd

Mutribâ şimdi bozuk sâzıñı düzgün gördüm

Sermed (Yıldız, 2002: 183)

Vâsıf, Mısır'ın Fransız işgalinden kurtarılışının halka yeni bir şevk olduğunu ifade ettiği beytinde “şevk-i cedîd” terkiibinin makam anlamına işaret ederek mezkûr makamın insana verdiği zevki bahis konusu etmektedir:

Bu feth-i Mısır halk-ı ‘âleme şevk-i cedîd oldu

Cihân buldı bi-hamdillâh şevk-ârâyı arayı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 568)

7.2.2.61. Şevk-i Dil

Türk musikisinde birleşik makamlardan biri olan şevk-i dil, Sultan III. Selim tarafından yapılmış olup rast ile sûznâk dizilerinin terkiibinden meydana gelmiştir. Durağı rast perdesi ve seyri inicidir (Uz, 2023: 323).

Zîver, Okmeydanı Kasrı hakkındaki kasidesinin aşağıdaki beytinde bu kasrın etrafındaki servilerin rûzgâr esince sanki şevk-i dil peşrevini terennüm ettiğini ifade ederken söz konusu peşrevin dinginlik verici olduğunu da kaydetmektedir:

Şevk-i dil pîşrevini diñle terennüm eyler

Rûzgâr esse civârında olan serv-i sehî

Zîver (Arslan, 2009: 106)

7.2.2.62. Şevk ü Tarab

Sultan III. Selim tarafından yapılan mürekkep makamlardan biri olan şevk ü tarab, sabâ ile acem-aşîrân ve aşîrânda kürdî dörtlüsünün terkiibinden meydana gelmiştir. Durağı aşîrân perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır (Öztuna, 2000: 456).

Sermed, bir usul ile kendisini ferahlatmasını istediği mutribten eline sîne kemânı alıp şevk ü tarab ve nevâ makamları ile musiki icra edip faslı ferahnâke bağlamasını talep etmektedir:

Sermed ney ise saña nevâ geldi zamânı

Âheng edelim şevk ü tarab döndi cihânı

Pek mevsimidir destîñe al sîne-kemânı

Mutrib bir usûl ile beni eyle ferahnâk

Sermed (Yıldız, 2002: 209)

Zevkinin çokluğundan tanbur gibi inlemesine şaşılmayacağını söyleyen Vâsıf, gönlünde şevk ü tarab nağmesinin perde perde olduğunu ifade etmektedir:

Fart-ı zevkimden n'ola mânend-i tanbûr inlesem

Nağme-i şevk ü tarab gönlümde perde perdedir

Vâsıf (Gürel, t.y.: 680)

Sultan II. Mahmud övgüsünde kaleme aldığı kıtasının aşağıdaki beytinde Kâmî, mezkûr padişahın devrinde feleğin sazendesi olan Zühre'nin dahi şevk ü tarab nağmeleriyle raksa girmesinin seza olacağı fikrindedir:

Nağme-i şevk ü tarabla raksa girsin Zühre de

Tâze bir kânûn dutsun tâ felek râmişgeri

Kâmî (Arslan, 2018: 163)

7.2.2.63. Şîrâz

Türk musikisinin eski ve mürekkep makamlarından biri olan şîrâz, uşşâk ile aşîrânda uşşâk dizilerinin bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Durağı aşîrân perdesidir (Öztuna, 2000: 458).

Hâmid, eviç havasıyla Isfahan yoluna düşen fikrinin devr-i revân usulünde Irâk ve Şîrâz makamlarını icra ettiğinden bahsetmektedir:

Isfahânî yolına evc hevâsıyla düşüp

Oldı endîşe revân-sâz u 'Irâk u Şîrâz

Hâmid (Fidan, 2021: 221)

7.2.2.64. Yegâh

Türk musikisinin birleşik makamlarından biri olan yegâh, nevâ ile nevâda rast dizilerinin terkibinden oluşmaktadır. Durağı yegâh perdesi olup seyri umumiyetle inicidir (Öztuna, 2000: 566).

Muhabbet meclisinde bazen şarkı okuyup bazen hisâr faslı icra ederek seyrinde yegâh eylememek isteyen Hâtif, yegâhın kelime anlamını göz önüne alarak tekdüze bir icra yerine muhtelif makamlardan çeşitli nağmelerle süslenmiş daha güzel bir icra ortaya koyma düşüncesindedir:

Gâh şarkı okuyup gâh edeyim fasl-ı hisâr

Bezm-i kânûn-ı muhabbetde yegâh eylemeyem

Hâtif (Önal, 2010: 489)

7.2.2.65. Zemzeme

Eski adı zemzem olan bu makam, Türk musikisinde birleşik makamlardan biri olup “adının yanına geldiği makamın bir kürdî dörtlüsü ile karar vereceğini” (Öztuna, 2000: 574) işaret eder. Sabâ-zemzeme makamının kısaltılmış adı olarak da kullanılmıştır.

Mutribin (sazende) nağmelerinin tiz ve pes hâllerinin canına kâr ettiğini söyleyen Mâhir, çaldığı havalara ve cana can katan nağmelerine sevdalandığını kaydettikten sonra dönen kadehiyle coşkunluk meclisinin devrettiğini ifade etmektedir. Şair; kâr, pes ü tîz, hevâ, zemzeme, rûh-efzâ, nagam, nevâ, devr, gerdân(iye) gibi musiki terimleri yanında rûh-efzâ terkihiyle de aynı adlı makama gönderme yapmaktadır. Ayrıca zemzeme kelimesiyle rûh-efzâ makamındaki icrânın kürdîde karar kılacağına işaret edildiği söylenebilir:

Câna kâr etdi pes u tîz-i sadâ-yı mutrib

Oldum âşüfte-i sevdâ-yı hevâ-yı mutrib

Nedir ol zemzeme-i rûh-fezâ-yı mutrib

Kâr-sâz-ı nagam oldukça nevâ-yı mutrib

Devr eder bezm-i tarab sâgar-ı gerdânım ile

Mâhir (Batğı, 2017: 64)

Âşıkların, bûselikten sonra zemzeme söylemeye başlamasını işiten ağyarın ağzının sulandığını söylediği beytinde Mâhir, aslında kürdî ile karar kılan (zemzeme) bir bûselik hatta uşşâk-bûselikten söz etmektedir:

Buselikden olıcak zemzeme-perdâz ‘uşşâk

Mâhirâ ağzı sulandı işidince ağyâr

Mâhir (Batğı, 2017: 80)

7.2.3. Şed (Göçürülmüş) Makamlar

7.2.3.1. Evc-ârâ

Türk musikisinde bir şed (göçürme) makam olan evc-ârâ, “Zengûle makamının ırak (fa diyez) perdesindeki şeddi” (Öztuna, 2000: 113) ve Sultan III. Selim’in icadı olup durağı eviçtir.

İzzet, mehtap seyrinde cemalinin aksiyle bütün balıkları aya çeviren ay yüzlü bir güzelden bahsettiği beytinde “evc-ârâ” terkihiyle de mehtap sefası ile musiki fasılları arasındaki ilişkiye işaret etmektedir:

Bütün mâhîleri mâh eyledi ‘aks-i cemâliyle

Bu şeb mehtâba çıkmış var ise ol mâh-ı evc-ârâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 348)

Vâsıf, Sultan II. Mahmud’un oğlu Şehzade Murâd’ın doğumu münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde doğum için yapılacak şenlikte sevinç naralarının gökyüzüne yükselmesini ve feleğin mutriplerinin musiki faslına “evc-ârâ” makamından başlamasını istemektedir:

‘Urûc etsin sipihre na‘ra-i şevk-i heyâheyler

Ser-âgâz eylesin râmişgerân çarh evc-ârâyâ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 618)

Mısır’ın Fransız işgalinden kurtarılması vesilesiyle yazdığı manzumesinin şu beytinde de Vâsıf, gaziler tarafından pençgâh makamında okunan ezan sesinin Arîş’ten arşın en yüksek yerini süslediğini söyledikten başka evc-ârâ terkihinin musikide bir makam oluşunu ve pençgâh makamı içinde de yer alışı, ezanın bir bölümünün bu makam ile okunduğunu da akla getirmektedir:

Ezân-ı penç-gâha eyledikde gâziyân âgâz

‘Arîşden ‘arşa dek çıkdı sadâ-yı evc-ârâyî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 567)

7.2.3.2. Mâhur

Türk musikisinin şed (göçürülmüş) makamlarından biri olan mâhur, “rast perdesindeki çârgâh beşlisine nevâ perdesindeki çârgâh dörtlüsünün eklenmesinden meydana gelmiştir” (Özkan, 2003b: 394). Durağı rast perdesi olup seyri inicidir (Uz, 2023:

232). Dinî yahut din dışı hemen her çeşit eserde kullanılmış olup rağbet edilen bir makamdır.

Cesârî, muhatabından yakıcı nağmeli bir ney çeşidi olan mansur ile mâhur perdesine basıp bir icra gerçekleştirmesini talep etmektedir:

Nağmelensin perde-i mâhûra bas parmağını

Gûş-ı câna nâle-i muhrik-sadâ mansûrî ver

Cesârî (Akkuş, 2010: 547)

Mahir ise usulünü şehnâz perdesinden alan mutribin oradan mâhur râhatü'l-ervâha geçtiğini kaydetmektedir:

Usûli almış iken perde-i şehnâzdan mutrib

Firâr etdi makâm-ı râhatü'l-ervâh-ı mâhûra

Mâhir (Batğl, 2017: 133)

7.2.3.3. Nihâvend

Türk musikisinin göçürme (şed) makamlarından biri olan nihâvend, “bûselik makamı dizisinin rast perdesine göçürülmesiyle elde edilmiş, buna göre dizisi, rast perdesindeki bûselik beşlisine nevâ perdesinde kürdî ve hicaz dörtlülerinin eklenmesiyle oluşmuştur” (Özkan, 2007a: 99). Durağı râst perdesi olup seyri inici-çıkıcıdır (Uz, 2023: 262).

Hamîd, hanende olarak tasvir ettiği bûlbûlden başta hüzzâm olmak üzere bayatî, nihâvend, ısfahan gibi her makama uçup geniş soluklu bir musiki faslı icra etmesini istemektedir:

Söyle hüzâm ehl-i gülsitâna

Ba'zen bayâtî gelsün beyâna

Var tâ nihâvend ü İsfâhana

Ol her makâma perrende bûlbûl

Hamîd (Yavuz, 2019: 258)

Sevgilisine, naz ve niyazı böyle devam ederse yakıcı ahının Acem'den Nihâvend'e kadar her yeri yakacağını dile getirdiği beytinde Refî', nâz u niyâz yanında birer yer ismi olan Acem ve Nihâvend kelimelerinin musiki ile olan ilişkisine de gönderme yapmaktadır.

Buna göre şairin, nâz u niyâz makamının seyrinde acem ve nihâvend makamlarının etkileyici nağmelerine de yer verilebileceğinden bahsettiği söylenebilir:

Eger böyle kalır ise baña nâz u niyâzıñ hep
‘Acemden tâ nihâvendi yakar bu âh-ı sûzânım

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 367)

7.2.3.4. Rast-nevâ (Yegâhta Rast)

Türk musikisinin şed (göçürme) makamlarından biri olan rast-nevâ, “rast makamının yegâh perdesindeki şeddi” (Öztuna, 2000: 567) olarak meydana gelmiştir.

Zihnî, mutribin ırâka rast-nevâ gittiğini söylediği beytinde o gece yapılan musiki faslında ısfahânın da hicâzı bûseliğe sattığını bildirmektedir. Yani şair, ırâk makamında rast-nevâ; ısfahân makamında da hicâz ve bûselik nağmelerinin icra edildiğine değinmektedir:

Gitdi ‘Irâka râst nevâ-şân-ı mutribiñ
Satdı Hicâzı bûselige Isfahân bu şeb

B. Zihnî (Erbay, 2014: 231)

7.2.3.5. Sûz-i Dil

Türk musikisinde şed (göçürme) makamlardan biri olan sûz-i dil, “zirgüleli hicaz makamı dizisinin, hüseynî-aşîran perdesine göçürülmesiyle elde edilmiştir” (Özkan, 2010a: 6). Durağı hüseynî-aşîrân perdesi ve seyri inicidir. “Aşk ıztırabı, mazi hasreti gibi duyguları bâriz şekilde tebliğ eden çok değerli ve kudretli bir makamdır (Öztuna, 2000: 434).

Vâsıf, Mısır’ı Fransız işgalinden kurtarmak için bölgeye gönderilen Osmanlı ordusundaki aslan gibi çalgıcı yahut mehter askerlerinin sûz-i dil makamındaki gülbank icralarından bahsettiği beytinde sûz-i dil makamının askerî musikide de kullanıldığını kaydetmektedir:

Varıp şîrâne ol râmiş-gerân rûz-ı bezm-i rezm
Kopardı sûz-ı dille na‘ra-i gül-bâng-i Mevlâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 566)

Zîver, feleğin çengisi Zühre’nin sûz-i dil ahengini kendisine makam ettiği zamanda ah nağmesini devirler arasına felekle birlikte kendisinin yazdığını söyle ifade etmektedir:

Zühre Zîver sûz-ı dil âhengın eylerken makâm

Nağme-i âhı yazan edvâra bir ben bir felek

Zîver (Arslan, 2009: 267)

Başka bir beytinde Zîver, pervane sûznâk makamında nağme yaptığı için meclisteki mutripten sûz-i dilde terennüm etmesini istemektedir:

Makâm-ı sûz-ı dil âhengın eylesin mutrib

Ki sûznâkde eyler sürûd pervâne

Zîver (Arslan, 2009: 316)

Sevgilisinin gül gibi olan yanağının hasretiyle ayrılık kulübesinde ağlayan bülbüle sûz-i dil makamından inleyiş meşk ettiren gönlünü söz konusu ettiği beytinde Fatîn, sûz-i dil terakibini tevriye sanatı kapsamında değerlendirmektedir:

Hasret-i verd-i ruhuñla külbe-i hicrânda

Sûz-ı dilden nâle meşk eyler hezâr-ı zâra dil

Fatîn (Erdoğan, 2007: 102)

Sermed, mecliste rakiplere sarılan sevgiliyi/sazendeyi ikaz ettiği manzumesinde dik perdede okunan uşşâkın yeterli olduğunu ve sûz-i dili de hüseyîne çıkarmamasını söyledikten sonra usulüne uygun bir ferahnâk ile de kendisini ferahlatmasını talep etmektedir:

Meclisde miyân-ı rukabâyı ne bu sarma

Dik perdede ‘uşşâkına bes üstüne varma

Sûz-ı dil-i âvâzı Hüseyîne çıkarma

Mutrib bir usûl ile beni eyle ferahnâk

Sermed (Yıldız, 2002: 209)

7.2.3.6. Şed-arabân

Türk musikisinin şed (göçürme) makamlarından biri olan şed-arabânın II. Gazi Giray tarafından terkip edildiği düşünülmektedir. Makam, “nevâ perdesindeki zirgüleli hicaz dizisinin (araban makamı dizisi) bir sekizli peste yani yegâh perdesine göçürülmesiyle” (Özkan, 2010b: 406) meydana gelmiştir. Durağı yegâh perdesi olup seyri inicidir.

Hâtif, ısfahân perdesinde musiki icra eden mutribe eğlence hanendeliğinde kanunun şed-arbân olduğunu ihtar ederken şed-arabân makamının eğlence meclislerinde rağbet gördüğüne değinmektedir:

Mutrib revîşîñ perde-i râh-ı Sıfâhândır

Kânûn-ı nevâ-sâz-ı tarab şedd-‘arabândır

Hâtif (Önal, 2010: 415)

7.3. ÇALGI ALETLERİ

7.3.1. Telli Çalgılar

7.3.1.1. Bağlama

Türk halk musikisinde kullanılan bir saz çeşidi olan bağlama, daha çok Anadolu’da tercih edilmiştir. “Üç çift telli, ince seslidir. Üstten itibaren teller aşîrân (mi), nevâ (re), gerdâniye (sol) şeklinde düzenlenir” (Öztuna, 2000: 30).

Nevres, aşağıdaki beytinde Bulgar ve bağlama kelimelerini birer saz olan Bulgarî ve bağlama anlamlarını çağrıştıracak şekilde tevriyeli olarak kullanmaktadır:

Zinhâr o Bulgârı sevip bağlama kendin

Degme dil-i zârîñ teline bozma hevâsın

Nevres (Kaya, 2020: 332)

7.3.1.2. Barbet

Sasaniler devrinde İran’ın kopuza benzeyen meşhur bir çalgısı olan barbet, Osmanlı’da 17. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Yapı olarak târa benzemektedir (Öztuna, 2000: 31).

Nevres, ney ve barbetin coşkunluğu ile şarabın bir nehir ve kadehin de uzun boyunlu bir testi kadar büyüdüğünü dile getirirken barbetin insana coşkunluk verdiği değinmektedir:

Cûş-ı ney ile hurûş-ı barbet

Kıldı meyi şat piyâleyi bat

Nevres (Kaya, 2020: 483)

Memdûh (Fâ’ik), muhatabına eğer bir eğlence meclisi tertip edecek olursa bu cemiyette yer alması gerek çalgılardan birinin de barbet olduğunu ifade etmektedir:

Eger tertîb-i bezme raġbetiñ olur ise şâyân

Bat-ı mey barbet ü ney bir de ‘ûd-ı pür-tanîn olsun

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 389)

7.3.1.3. Bozuk

Anadolu halk musikisinde kullanılan saz çeşitlerinden biri olan bozuk, yapı olarak bağlama ile curaya benzemektedir. Sekiz telli ve uzun saplıdır (Öztuna, 2000: 48).

Mecliste sazende olduğunu söyleyen Cesârî, musiki icrası için eline mansur, şarkî, bozuk ve tambur verilmesini talep etmektedir:

Bezm içinde sâz-kârım baña şâh mansûrı ver

Destime şarkî bozuk sun hem dahi tanbûrı ver

Cesârî (Akkuş, 2010: 546)

Vâsıf, Mısır’ın Fransız işgalinden kurtarılışı hakkında musiki terminolojisi ile kaleme aldığı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde “bozuk” kelimesini hem gerçek manasına hem de bir çalgı anlamına gelecek şekilde kullanmaktadır:

Görüp bu gûş-mâl-i bâzû-yı pür-zûr-ı İslâmı

Bozuk düzen firâr etdi biraġıp merd-i da‘vâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 567)

7.3.1.4. Bulgarî

İslamiyeti kabul eden Bulgar Türklerinin Anadolu’ya gelmesinden sonra Türk musikisinde kullanılmaya başlanan Bulgarî, beş yahut altı telli küçük bir saz çeşididir. Beş telli olduğu zaman “iki teli düġâh, biri rast diġer ikisi de yegâh perdelerini vermek üzere akort edilir. Altı telli ise de dördü düġâh, ikisi yegâh olarak akort edilir” (Uz, 2023: 109).

Vâsıf, saz çalamayan muhatabına azıcık da olsa Bulgarîyi tıngırdatabildiğini dile getirmektedir:

Çün sâz çalamazsın bu telâşın ne a hoppa

Köşneteyi çalma

Bulgarîyi tıngırdatamazsam azıcık ben

Ur tanbûrı kır sen

Vâsıf (Gürel, t.y.: 374)

Nevres, tevriyeli olarak kullandığı Bulgar ve bağlama kelimeleri ile Bulgarî ve bağlama çalgılarını akla getirmektedir:

Zinhâr o Bulgârı sevip bağlama kendin

Degme dil-i zârîñ teline bozma hevâsın

Nevres (Kaya, 2020: 332)

7.3.1.5. Çeng

Türk musikisinin tedavülden kalkmış enstrümanlarından biri olan çeng, yapı olarak kanuna benzeyen ve dik tutularak çalınan bir saz çeşididir. Batı musikisindeki harpın ilkel şekli olduğu düşünülen bu sazın Sümer, Antik Mısır, Asur, Babil, Antik Yunan, Roma ve diğer antik kavimlerde çeşitli ebat ve şekillerde tek yahut çift telli olarak kullanıldığı bilinmektedir. Osmanlı’da 18. yüzyıldan itibaren kullanımdan kalkmıştır (Öztuna, 2000: 66; Uz, 2023: 122).

Râşid; feleğîn, kendisini sonunda sevdiğinden ayrı düşürüp ümitsizlik çenginde bir tel hâline getirdiğini ifade ederken çengin bir telli saz olduğuna değinmektedir:

Çok görüp âhir felek mehcûr-ı yâr etdiñ beni

Şâd-kâm ol gayrı çeng-i ye’s’e târ etdiñ beni

Râşid (Çetin, 2006: 281)

Vâsıf, Mısır’ın Fransız işgalinden kurtarılması vesilesiyle yazdığı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde bütün çeng sesli sazendelerin de düşmanla cenk ettiğinden bahsederken aslında Mısır’dan gelen güzel haberler üzerine yapılan kutlamalardaki musiki fasıllarında çenglerin de yer aldığı yahut çengin askerî musikide de kullanıldığına işaret etmektedir:

Bütün ceng etdi çeng-âvâz olup sâzendeler dem-sâz

Nevâya eylesin âgâz işidip nâle-i nâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 564)

7.3.1.6. İkitelli

Vaktiyle Anadolu halk müziğinde kullanılan iki telli bir saz çeşididir (Öztuna, 2000: 170).

Cesârî; ikitelli, bozuk, şarkî, kemane, çifte ney ve tambur gibi çalgıların bulunduğu mecliste sazendenin mızrap vuruşuyla icraya başladığını dile getirmektedir:

İki telli bozuk şarkî kemâne çifte neyler var

Kaçan mızrâb urur mutrib çıkar tanbûrdan feryâd

Cesârî (Akkuş, 2010: 494)

7.3.1.7. Kânun

Yunanca “kanon” kelimesinden türeyen kânun, Türk musikisinde kullanılan telli çalgılardan biridir. Tarihi Antik Mısır ile Sümer’e kadar giden bu çalgı, sol ucu kıvrık ve uzanmış bir görünüm arz eden dikdörtgen şeklindeki tabla ile üzerinde yer alan tellerden meydana gelmekte ve iki işaret parmağına takılan dipsiz yüksüğe tutturulan mızrapla çalınmaktadır. Santura benzeyen kânun, mandalları ve yüksüklerle çalınması bakımlarından ondan ayrılmaktadır. Osmanlı’da 17. yüzyılda rağbet gören bu çalgıya daha sonraları ilgi azalmış ve devletin Arap coğrafyasında kullanımı sürmüştür. Kânun bilhassa II. Mahmud döneminde yeniden rağbet görmeye başlamış; 19. yüzyılın ortalarından itibaren profesyonel müzisyenlerce oluşturulan çalgı takımlarında kendine her zaman yer bulmuştur (Öztuna, 2000: 181; F. Karakaya, 2001: 328).

İzzet, yaralarına bastığı fitilleri kânunlarına tel yapan put gibi güzel dilberlerden söz ettiği beytinde mezkûr çalgının telli oluşuna vurgu yapmaktadır:

Bütân kim sâz-ı cevri perde-bîrûn eylemişlerdir

Fetîl-i zahmımızdan târ-ı kânûn eylemişlerdir

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 404)

Başka bir beytinde İzzet, bir padişahın kânun sesi onun neyine denk olamayacağı için ayin ve erkân görmek isteyenleri Mevlânâ’nın kapısına davet ederken neyi Mevlevî musikisi içersinde, kânunu ise devletlilerin çalgısı olarak düşünmektedir:

Uyar mı nâyına bir pâdişâhıñ sît-i kânûnı

Der-i Monlâyâ gel âyîn ü erkân görmek istersen

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 526)

Vahdet kânununun hayret veren nağmeli perdesi olduğunu dile getiren Râşid, kalın ve ince tellerden çıkan nağmeleri fark etmediğini de belirtmektedir:

Hayret-nevâ-yı perde-i kânûn-ı vahdetiz

Fark-âşînâ-yı nağme-i zîr ü bem olmayız

Râşid (Çetin, 2006: 212)

Râşid, yüksek sesinde değişik hâller olduğunu ifade ettiği ahının, aşk kanununun bam teli olduğuna hükmetmektedir:

‘Aceb hâlet var âvâz-ı bülendiñde seniñ ey âh

Meger kânûn-ı ‘aşkıñ şöyle zannım bam teli sensin

Râşid (Çetin, 2006: 266)

İffet, devrin ferahlık ve sevinç zamanının geçtiğini ve dünya gamının zevküsefa sazını kânun süsü hâline getirdiğini söylerken bahar mevsiminin geçip eğlencelerin, hazan vaktinde kapalı mekânlarda yapılan musiki fasıllarına kaldığına işaret etmektedir:

Geçdi eyyâm-ı neşât-ı inbisât-ı rûzigâr

Sâz-ı ‘ayşî zîb-i kânûn eyledi dünyâ gamı

İffet (Arslan, 2005: 100)

7.3.1.8. Keman

Türk musikisinin yaylı enstrümanlarından biri olan keman, eskiden beri sîne-kemân olarak bilinmiştir. Esas itibarıyla Arapların rebâbından alınarak yüzyıllar boyu geliştirilen bir çalgıdır. “Bugünkü keman XVI. asrın ilk yıllarında şekillenmekle beraber, bu asırda ve XVII. asırda gelişmesine devam etmiş, nihayet mükemmel şeklini almıştır” (Öztuna, 2000: 190). Batı kemanının Türk musikisine girişi ise 1826’dan sonra olmuştur.

Leylâ Hanım, ay yüzlü sevgilisinin kendisine “arz-ı cemâl” ettiği gecede meclisteki aşk ehline musiki için kemân, ney ve defin yeterli olacağını ifade etmektedir:

Bir gece eylerse Leylâya o mâh ‘arz-ı cemâl

Ehl-i ‘aşka bes degil midir kemân u nây u def

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 269)

Başka bir beytinde mutribe iniltilerini göğsüne çıkardığını söyleyen Leylâ Hanım, ahını da kemanın takip ettiğini dile getirmekte ve söz konusu çalgının sesi ile ah çekişleri arasında benzerlik ilgisi kurmaktadır:

Mutrib çıkardım nâlemi ben de sipihre dek

Pey-revlik etdi âhıma gûyâ kemân amân

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 290)

Hamîd, mecliste musiki için bulunması gereken çalgılar arasında tambur, ney, saz ve def ile birlikte kemanı da zikretmekte ve davula gerek olmadığını belirtmektedir:

Bezme tanbûr u ney ü sâz u kemân

Def yeter lâzım degil şehnâ dühûl

Hamîd (Yavuz, 2019: 330)

İzzet, kulağa ok sedası veren keman zevkinin Karabatak peşrevi ile bütün cihanı doldurduğunu dile getirmektedir:

Sadâ-yı tîr verip neş'e-i kemân gûşa

Pür oldı Karabatak pîşreviyle bâğ-ı cihân

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 116)

Başka bir beytinde ise İzzet, inleme ve feryatların can sohbeti olduğu bir ortamda feryat nağmelerinin de gönül kemanından geldiğini söylemektedir:

Cân sohbetidir enîn ü feryâd

Efgân-ı nagam kemân-ı dildir

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 404)

Sakiden, meclis sona erip ney ile keman susmadan bir kadeh daha yetiştirmesini istediği beytinde ise İzzet, kemanın içki meclislerinin eğlence unsurlarından biri olduğuna değinmektedir:

Yetişdir meclis âhir olmadan bir iki peymâne

Olur ney 'âkibet dem-beste ey sâkî kemân hâmûş

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 478)

Râşid, cihan meclisinde üstat eliyle kulağı burulan kemanın güzel nağmeler öğrendiğini söylemektedir:

Öğrendi güzel nağme kemân bezm-i cihânda

Üstâd eliyle kulağı gerçi buruldı

Râşid (Çetin, 2006: 284)

Vasfî, hâline saz ile santurun söylenip ney ve kemanın ağladığı bir ziyafette meclis ehlinin bu musiki icrasından mest olacağını dile getirmektedir:

Eylesem ‘azm-i ziyâfet ehl-i meclis mest olur

Söylenir sâz ile santûr ney kemân ağlar bana

Vasfî (Köksal, 2016: 86)

Cesârî; tambur, keman ve neyin ahenkle icra edeceği musikinin havasından “özge safa” bulacağını kaydetmektedir:

Dil özge safâ etmeye mi kesb-i hevâdan

Âheng ile tanbûr u kemân ney gelecektir

Cesârî (Akkuş, 2010: 594)

7.3.1.8.1. Ayaklı Keman

Türk musikisinin eski ve yaylı çalgılarından biri olan ayaklı kemân, küçük bir viyolonsel biçiminde olup ayakla yere dayanarak viyolonsel gibi çalınmaktadır (Öztuna, 2000: 25).

İzzet, meclisi kulkul (kadehe şarap koyarken sürahiden çıkan ses) nağmesiyle dolduran şarap testisinin, mey taksimi yaparken ayaklı kemana benzediğini düşünmektedir:

Etdi nevâ-yı kulkuli bezme revân sebû

Taksîm-i meyle oldı ayaklı kemân sebû

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 589)

7.3.1.8.2. Sîne-kemân

Osmanlı musikisine 1826 yılında intikal eden Batı menşeli kemandan önce Türk musikisinde kullanılan keman çeşidi olup göğse dayanarak çalınması sebebiyle sîne-kemân adını almıştır (Öztuna, 2000: 427).

Aynî, güzel nefesli mutribe meclisin eğlencesinin def ve ney ile sîne-kemâna muhtaç olduğunu söylemektedir:

Bu bezmimiziñ cünbişi ey mutrib-i hoş-dem

Bir dâ’ire bir sîne-kemân bir neye muhtâc

Aynî (Arslan, 2004: 103)

Râşid, muhatabının dini ve imanı gibi sarıldığı sîne-kemânı başka bir kimseye çaldırmayacağını dile getirmektedir:

Çaldırır mı anı şeytâna eder belki külâh

Dîn ü îmânı gibi sîne-kemânı tutdı

Râşid (Çetin, 2006: 132)

Sermed, ah ve figan etme ile sîne-kemân sesi arasında yakıcılık bakımından ilişki kurmaktadır:

Hem-demi olmuş anıñ âh u figân

Zann edersin çalınır sîne-kemân

Sermed (Yıldız, 2002: 109)

Hâtif, mehtap seyrinde şarkı okuyup içki içerek eğlenirken tambur ve sîne-kemân ile musiki faslı yapıldığına da işaret etmektedir:

Mehtâba düşür zevrak-ı ümmîd-i vefâyı

Şarkı okuyup yâd edelim câm u safâyı

Gûş et hele bu perde-i tanbûrda nevâyı

Her nâlelerim nağmesi bir sîne-kemândır

Hâtif (Önal, 2010: 226)

İzzet, gönlüne sazende ile kemanın sırdaşlığı gibi sırdaşlık edecek bir arkadaş bulmasını telkin ettiği beytinde sîne-kemânı söz konusu etmektedir:

Sen de ey dil kendiñe râz-âşinâ bul baksana

Sîne-i mutribde esrârın kemân söyler yatur

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 412)

Vâsıf, kaleminden çıkan gıcirtı sesi ile sîne-kemân sesi arasında benzerlik kurmaktadır:

Her nağme-i dil-sûzı ede kâğıdı raksân

Gûyâ ki sarîr-i kalemim sîne-kemândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 274)

Başka bir beytinde Vâsıf, sazende ve hanendelerin Enderun'da bulunduğu gecede gönlünün sîne-kemân gibi feryat ettiğini dile getirmektedir:

İnledi sîne-kemân gibi dil etdi feryâd

Enderûnda idi sâzende vü h'ânende bu şeb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 283)

Âşıkla sazende dilberi birlikte gören Vâsıf, sazendenin sîne-kemân ve âşığın da bu kemanın kirişi olduğunu tasavvur etmektedir:

‘Âşıkla gördüm ol büt-i râmişgeri dedim

Sen buña varsa sîne-kemânsın kiriş budur

Vâsıf (Gürel, t.y.: 303)

Bir şarkısının aşağıdaki bendinde Vâsıf, muhatabını meclise davet ederken eline de sîne-kemân alıp gelmesini istemektedir:

Bezme gel alıp ele sîne-kemân

Eyle gamzeñ okına sînem nişân

Nağme-i dil-sûzuñ ile yandı cân

Bir yana ko cevri ey kâfir-nijâd

Vâsıf (Gürel, t.y.: 397)

7.3.1.9. Kemâne

Kabak kemâne olarak da bilinen kemâne, üç telli bir halk çalgısı olup su kabağının yuvarlak kısmına deri kaplanarak yapılan teknesi ile tekneye eklenen burgulu bir saptan meydana gelmektedir. Teknenin ucundaki destek demiri sayesinde dize dayanıp dikey tutularak çalınmaktadır (Altınay ve Aksel, 2005: 23).

Zihnî, kurulan rindane mecliste musiki faslında kemânenin tambur ve sazı kıskanacağını söylemektedir:

Kuruldı meclis-i rindâne tâze tâzedden tâze

Kemâne reşk eder tanbûr u sâza tâzedden tâze

‘Îrâkı Isfahân satdı Hicâza tâzedden tâze

Göñül verdim yine bir serv-i nâza tâzedden tâze

Soğuk suda o serv-i ser-firâza tâzededen tâze

B. Zihnî (Erbay, 2014: 110)

Cesârî, bazı kimselerin ince sazlardan hoşlandığını söyledikten sonra kahpe olarak nitelediği kemânenin sesini de müstehcen bir dille orospu sesine teşbih etmektedir:

İnce sâzlar ile ülfet ediyor ba‘zıları

Arada kahpe kemâne bir orospu sesidir

Cesârî (Akkuş, 2010: 565)

7.3.1.10. Kopuz

Türklerin Orta Asya’dan beri kullandıkları kadim ve meşhur çalgılarından biri olan kopuz, Anadolu’da 17. yüzyıldan itibaren terk edilse de Bosna, Macaristan gibi serhat eyaletlerinde rağbet görmeye devam etmiştir. Türk kültürünün bir sembolü olan kopuz, dünya üzerindeki pek çok millet tarafından kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 203).

Mısır’ın Fransız işgalinden kurtarılması vesilesiyle kaleme aldığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde Vâsıf, kopuzun mızrapla çalınan bir çalgı aleti olduğuna değinmektedir:

Kopuz tûbına mızrâb-ı fetîli âteş etdikde

Çıkardı raksa çâr-pâre be-kef cân-ı Fransayı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 566)

7.3.1.11. Köşnete

Mahiyeti hakkında ulaşılabilen kaynaklarda bilgi bulunmayan köşnetenin, aşağıdaki örnekten hareketle bir tür telli çalgı olduğunu düşünmek mümkündür.

Müstezat gazel formundaki manzumesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, Bulgarî ve tambur gibi telli çalgılarla birlikte zikrettiği köşnetenin de bir çeşit telli çalgı olduğunu akla getirmektedir:

Çün sâz çalamazsın bu telâşın ne a hoppa

Köşneteyi çalma

Bulgarîyi tıngırdamazsam azıcık ben

Ur tanbûrı kır sen

Vâsıf (Gürel, t.y.: 374)

7.3.1.12. Rebap

Eski İran musikisinden neşet edip yayıldığı düşünölen ve “İslâm âleminin hemen her yerinde genellikle birbirine yakın şekillerde kullanılan bir grup telli musiki aletinin genel adı olan rebâb hem ayaklı kemane hem de lavta türünden tamamen veya yarı yarıya deri göğüslü çalgıların ismi olarak kullanılmıştır” (Karakaya, 2007: 493). Çok yaygın telli ve yaylı bir saz olup kemençe ve kemanın atalarından olduğu kabul edilmektedir. Mızrapla çalınan şekilleri de bulunan rebap, kemençe gibi dize yahut bir yere dayanarak çalınmaktadır. Genellikle üç telli olmakla birlikte iki veya tek telli olanları da kullanılmış; 18. yüzyıldan itibaren de neredeyse tamamen terk edilmiştir (Öztuna, 2000: 381-382).

Güzel sesli muhatabının vasfını yazan kalemin çıkardığı gıcırtiların rebap nağmesine döndüğünü söylediğı beytinde Zîver, söz konusu çalgının hoşâ giden bir sese sahip olduğunu vurgulamaktadır:

Hüsn-i sîtiñ ‘âlemi kıldı terennüm-sâz-ı şevk

Vasfını yazmakda âheng-i sarîr oldu rebâb

Zîver (Arslan, 2009: 116)

Başka bir beytinde Zîver, kara bahtının şikâyetinden gece sabaha kadar süren iniltilerinin rebapla aynı ahenkte olduğunu dile getirirken rebap ile iniltileri arasında ses bakımından benzerlik ilişkisi kurmaktadır:

Şekve-i baht-ı siyehden nâle-i şeb-gîrimi

Subha dek Zîver hem-âheng-i rebâb etdim bu şeb

Zîver (Arslan, 2009: 176)

Kalem gıcirtısı yaradılış rebabı terennüm ettiğinden beri zamane şairlerinin coşkunluk ve sevinçten raksa başladığını söyleyen Zîver, rebabın insanlara coşkunluk veren tarafını ön plana çıkarmaktadır:

Tarabdan eylediler raks şâ’irân-ı zamân

Sarîr-i kilik edeli nağmesin rebâb-ı nihâd

Zîver (Arslan, 2009: 191)

Leylâ Hanım, sâkînin olmadığı zevküsefâyı istemediğini belirttikten sonra böyle bir eğlencede rebap nağmesinin de kulağına girmeyeceğı fikrindedir:

Neyleyim sensiz olan ‘ayş u safâyı sâkî

Gûşuma girmez eger olsa da âheng-i rebâb

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 234)

Adını anmayan muhatabına seslendiği başka bir beytinde Leylâ Hanım, inilti ve feryatlarının ney ve rebap nağmelerine döndüğünü söylemektedir:

Añmaz olup adımı bu dil-i nâ-şâdımı

Nâle vü feryâdımı nây u rebâb etdiñ âh

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 297)

Şeref Hanım, gönlü padişahlar padişahına musahip olduğundan beri inilti nağmelerini onun meclisine rebap ettiğini dile getirmektedir:

Göñül nedîm-i şehen-şâh-ı ‘aşk olalı Şeref

Nevâ-yı nâlelerim bezmine rebâb ederim

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 382)

Gam meclisinde aşk kadehinin bir damlasıyla kâh çeng ve kâh rebap hâline geldiğini söyleyen Şeref Hanım, söz konusu çalgıların sesi ile feryat ederken çıkardığı sesler arasında benzerlik ilişkisi kurmaktadır:

Câm-ı ‘aşkıñ katresi mest ü harâb eyler beni

Bezm-i gamda gâh çeng ü geh rebâb eyler beni

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 443)

Aynî, naz doruğunun ayı olan sevgilisinin zülûf perdesini açmasıyla feleğin sazandesı Zühre’nin kulağının buse rebabının nağmeleriyle dolduğunu söylemektedir:

Perde-i zülfin güşâd etdi o mâh-ı evc-i nâz

Toldı gûş-ı Zühre âvâz-ı rebâb-ı bûseden

Aynî (Arslan, 2004: 189)

Feryatlarının âşıklar meclisinde rebap nağmeleri gibi olduğunu söylediği beytinde Nevres, rebabın eğlence meclislerindeki önemine de işaret etmektedir:

Gözüm peymâne-i hûn eşk-i hûnîn bâde-i gül-gûn

Figânım meclis-i ‘uşşâka âheng-i rebâb oldı

Nevres (Kaya, 2020: 354)

Eğlence ve savaşı bir araya toplamanın tabiatına usul olduğunu söylediği diğer beytinde Nevres, sözünün de beyan ilminin hem rebabı hem kemanı olduğunu ifade etmektedir. Şair, rebap ve kemanın musikideki değer ve rağbetinden hareketle kendi sözünün kıymetini ortaya koymaya çalışmaktadır:

Bezm ü rezmi câmi‘ olmuşdur usûli tab‘ımıñ

Kim beyânıñ hem rebâbı hem kemânıdır sözüm

Nevres (Kaya, 2020: 581)

İffet, inleyişlerinin çeng ve rebap sesine benzediğini söyledikten sonra ihsanı bol muhatabını hüznler kulübesine dönen hanesine davet etmektedir:

Kanlı yaşım reng-i şarâb oldu gel

Yandı yürek yandı kebâb oldu gel

Nâlelerim çeng ü rebâb oldu gel

Külbe-i ahzânıma ey pür-kerem

İffet (Arslan, 2005: 119)

Sevinç, coşkunluk nağmelerinin hep sinesindeki rebapta olduğunu söylediği beytinde Meşhûrî, mezkûr çalgının coşkunluk verici olduğuna da değinmektedir:

Rebâb-ı sînemi gûş et visâl-i şevk ile

Hep ondadır nagamât-ı tarab olur olmaz

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 149)

Sa‘îd, sâkînin elinde kadeh tutmadığı, mutribin rebaba düzen vermediği ve bu minvalde zevkin hitam bulduğu bir vakti söz konusu etmektedir:

Bilmem kuluñuñ nedir merâmı

Kaldırdı bu bezmden nizâmı

Zevkiñ bu mudur ‘aceb hıtâmı

Sâkî ne tutar elinde câmı

Mutrib ne verir düzen rebâba

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 119)

Cesârî ise muhatabına destindeki rebabı sallayarak çalmaya başlamasını söylemektedir:

Başlasın feryâda destînde rebâbı ırgalat

Dilden izhâr etmege nazm-ı cevâbı ırgalat

Cesârî (Akkuş, 2010: 420)

7.3.1.13. Santur

Tellerine ucu topuzlu iki küçük tokmakla vurulmak suretiyle çalınan santur, kanuna benzeyen ve daha ağır tahtadan imal edilen bir çalgı aletidir. Bir sehpa üzerinde çalınan santurun tahtası dikdörtgen biçimindedir. Sesi ince ve latif olup yetmiş iki telli ve yirmi dört perdelidir (Öztuna, 2000: 402).

Nevres, sevdiğinin zülûf telinin mızrabıyla yarık yarık olan sinesine bakan kişinin bu manzarayı santura benzeteceğini düşünmektedir:

Sînemi mızrâb-ı târ-ı zülfüñ etmiş çâk çâk

Şöyle kim etseñ nazar santûr şeklin gösterir

Nevres (Kaya, 2020: 208)

Sa'îd, ses güzelliğinin her yerde erbabının gönlünü parçalayacağını nitekim sazendenin tırmalama yerinin de santurun sinesi olduğunu söylerken santur çalan bir sazende tasviri yapmaktadır:

Hüsn-i sît ashâbını her yerde eyler dil-hırâş

Mevki'-i tahdiş-i mutrib sîne-i santûr olur

Sa'îd (Erdoğan, 2004: 75)

Zîver, dağ çivileri ve kesiklerin yer aldığı sinesini aşk nağmesi icra edecek santurun tahtasına benzetirken mezkûr çalgı aletini tellerin bağlandığı çiviler, teller ve tahta olmak üzere bütün unsurları ile resmetmektedir:

Sînem ki mîh-i dâğ ile sad-târ-ı şerhadan

Âheng-i 'aşka tahta-i santûrdur baña

Zîver (Arslan, 2009: 161)

Başka bir beytinde de Zîver, santurun ince (zîr) ve kalın (bem) sesi veren tellerini söz konusu etmektedir:

Santûr-ı mıstarımda nevâ-yı sarîrini

Âheng-i nazm u nesre ider zîr ü bem kalem

Zîver (Arslan, 2009: 291)

Sinesinde ahenk eden şerhaları (kesikleri) santur teline benzeten Zîver, kendisini bu hâlde gören sazandelerin onu santur zannedeceğini düşünmektedir:

Şerhalardan târlar âheng idelden sîne

Mutribân bu hâlde santûr zann eyler beni

Zîver (Arslan, 2009: 348)

Padişahın kız kardeşi Esmâ Sultan'a medhiye türündeki tercî-bendinin aşağıdaki beyitlerinde Leylâ Hanım, birçok bendesine maaş ihsan eden muhatabına halk zevküsefa ederken kendisinin gamla iniltilerini ney ve sinesini de santur hâline getirdiğini söylerken göğsündeki yarıkların görüntüsü ile santur telleri arasında ilişki kurmaktadır:

Oldı çok bendeleriñ kesb-i ma'âşa nâ'il

Ne revâ gûşe-i gamda kalayım ben mehcûr

Halk-ı 'âlem de hemân 'ayş u safâ etdikçe

Gamla ben nâlemi ney sînemi etdim santur

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 185-186)

Şeref Hanım, mihnet ateşiyle dolu olan sinesini gam meclisinin santuruna benzetmektedir:

Nâr-ı mihen pür etdi usûliyle sînemi

Bezm-i gama felek beni santûr eder meğır

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 334)

Mâhir, feleğin cefa mızrabının darbesi ile sinesinin feryat meşki için santurun yanık dolu tahtasıyla eş olduğunu dile getirmektedir:

Sipihriñ darb-ı mızrâb-ı cefâsı sînemi dem-sâz

İdüp meşk-i figâne tahte-i pür-sûz-ı santura

Mâhir (Batğı, 2017: 133)

Güçsüzlükten kemiklerinin tel gibi olduğunu söyleyen Fatîn, sinesinin de santur tahtasına döndüğünü söylerken bahsi geçen çalgının şekli yapısına dikkat çekmektedir:

Za‘f ile her üstüh‘ânım oldı bir târa bedel

Fark olunmaz levh-i sînem tahta-i santûrdan

Fatîn (Erdoğan, 2007: 112)

Vâsfî, ilk beytinde sevgilisi olmadan sahraya gitmenin lezzeti olmadığı gibi santur ve saz seslerinin de kulağına gitmediğini söylerken ikinci beytinde vuslat meclisinde oturarak birbiri ardınca gelen içkiden içip santur, ney, saz, keman ile icra edilecek musiki ile eğlenme isteğini dile getirmektedir:

Eylesem ‘azm-i sahârî sensiz olmaz lezzeti

Gitmez oldı gûşuma santûr u sâz hasret koduñ

Vasfî (Köksal, 2016: 157)

Otursam bezm-i vuslatda pey-â-pey bâdeler dönse

Çalınsa mûsikî santûr u ney sâz u kemân olsa

Vasfî (Köksal, 2016: 193)

7.3.1.14. Se-tâ(r)

Türk musikisinde üç telli eski bir saz çeşidinin adıdır.

Nevres, feleğin sazendesi Zühre’nin se-târa düzen vererek segâh ve eviç makamlarını ıslah ettiğini söylemektedir:

Vermişdi düzen se-târa Nâhîd

Eylerdi segâh u evci temhîd

Nevres (Kaya, 2020: 471)

Meşhûrî ise Mehmed Paşa övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde paşanın görev dönemindeki emniyetten memnuniyet duyan halkın, ellerine çeng ve se-tâ alarak şükranlarını bildireceğini ifade etmektedir:

Halk bi’l-cümle bu âsâyîş ile şükrâne

Alıcak destine etmek için çeng ü se-tâ

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 50)

7.3.1.15. Şarkî

Eski bir Türkmen çalgısı olan şarkî, dört telli ve mızraplı olup 17. yüzyılda İstanbul'da da kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 448).

Mecliste sazende olduğunu söyleyen Cesârî, musiki icrası için eline mansur, şarkî, bozuk ve tambur verilmesini talep etmektedir:

Bezm içinde sâz-kârım baña şâh mansûrı ver

Destime şarkî bozuk sun hem dahi tanbûrı ver

Cesârî (Akkuş, 2010: 546)

Başka bir beytinde Cesârî, sazendenin def, keman, tambur ve şarkî çalarken usulüne uygun icra yaptığından bahsetmektedir:

Def kemân tanbûr şarkîde usûli kullanır

Sâz-kârım dilde nazm-ı intizâm ezberlemiş

Cesârî (Akkuş, 2010: 734)

7.3.1.16. Şeş-târ

Türk arpi olarak da adlandırılan şeştâr, altı telli ve perdeli bir çalgıdır. Bir nevi kucak çengi olan bu çalgı aleti telleri elle çekilerek çalınmaktadır. Türk musikisinde bilhassa 17. asırda tercih edilen bir çalgı olmuştur (Öztuna, 2000: 454).

Vâsıf, kâh sevinç nağmesi kâh gam şubesinde ahenk eden âlem şeştârını bir düzende bulamadığından söz etmektedir:

Geh nağme-i sürûr gehî şu'be-i gumûm

Şeş-tâ-yı 'âlemi bulamam bir düzende ben

Vâsıf (Gürel, t.y.: 338)

Bahariye türünde ve Sultan II. Mahmud övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Zîver, baharın gelişiyle birlikte bağ ve bahçelerin her tarafında bülbül seslerinin şeştâr nağmeleri gibi olduğundan bahsetmektedir:

Cihât-ı sitte-i bâğ oldı kâr-ı şeş-âgâz

Nevâ-yı bülbül olup çün terâne-i şeştâr

Zîver (Arslan, 2009: 89)

Başka bir beytinde Zîver, gönül yapan sazendenin, bağ seyrine düzen verince şeştâr nağmelerini altı yönde icra edeceğini ifade ederken hem şeştârın altı teline hem de beğenilen bir çalgı oluşuna vurgu yapmaktadır:

Eder terâne-i şeştârı şeş-cihet âheng

Verince mutrib-i dil-sâz seyr-i bâğa düzen

Zîver (Arslan, 2009: 136)

Refî‘, kınama mızrabının âlem şeştârında tel kıracağını söyledikten sonra bundan sakınmak gerektiğini belirtmektedir:

Sakın mızrâb-ı ta‘nî tel kırar şeştâr-ı ‘âlemde

Bozuk sâz-ı derûnın perdesin bulduñsa şekden geç

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 343)

7.3.1.17. Tambur

Eski İran ve Arap musikilerinde revaç kazanan tambur, yay yahut mızrapla çalınan uzun saplı ve telli bir çalgıdır. Sümer musikisindeki ilkel mızraplı bir saz olan “pantur”un, tamburun atası olduğu düşünülmektedir (Öztuna, 2000: 465). “Osmanlı döneminde XVI. yüzyılın sonlarına kadar ud, kopuz, şehrûd, şeşhâne gibi telli/saplı çalgılardan biri olarak kullanılan tambur XVII. yüzyıldan itibaren gittikçe revaç görmeye başlamış, XVIII. yüzyılda lavta türünden en muteber çalgı haline gelmiştir” (Karakaya, 2010: 554). Mızraplı sazların en güzeli ve zarifi olan tambur, bugünkü hâlini Türkler elinde almış ve zamanla Türk musikisinin sembolü olmuştur.

Redifi “tanbûr” olan gazelinde İzzet, sinesini sürekli mihnet mızrabıyla döven tamburun âşıklar meclisinde itibar sahibi olmasına şaşılmayacağını; sitem elinden keder mızrabı yemekten sinesinin delinerek içindeki dertlerinin aşıkâr olduğunu, başından felaket azarının çivisi eksik olmadığı gibi feleğin mızrabının tokadından da sürekli inlediğini; neyin, hatırını sormadığı ve kemanın, teselli vermediği tamburun zayıf ve ölmek üzere bir vaziyette mutribin kucağında yattığını; keman nağmesinden baş ağrısına müptela olduğunu ve Mevlânâ’nın neyinden feyz almasa kulağının, aşk sırlarının nağmesine sırdaşlık edemeyeceğini dile getirmektedir. Birinci beyitte tamburun itibar gören bir çalgı olduğuna, ikinci beyitte şeklî yapısıyla ilgili göğsünün delik olmasına, üçüncü beyitte baş kısmındaki çivi biçiminde olan burgularına, dördüncü beyitte nazik ve ince yapılı bir çalgı olduğuna,

beşinci beyitte kemana göre daha çok rağbet gördüğüne ve son beyitte de aşk sırlarının nağmelerinin icra edilebileceği yüksek bir duygusal tesiri bulunduğu değinilmektedir:

Dem-â-dem sînesin mızrâb-ı mihnetle döger tanbûr

‘Aceb mi olsa bezm-i ‘âşıkânda mu‘teber tanbûr

Delindi sînesi derd-i derûnı âşikâr oldı

Yeyip dest-i sitemden hayli mızrâb-ı keder tanbûr

Başından mîh-i tevbîh-i felâket eksik olsun mı

İder sîlî-i mızrâb-ı felekden nâleler tanbûr

Gelip ney hâtırın sormaz kemânlar tesliyet kılmaz

Yatur âgûş-ı mutribde zebûn u muhtazar tanbûr

Teline degme ‘İzzet râhat etsin bir zamân olmuş

Kemânın nâlesinden mübtelâ-yı derd-i ser tanbûr

Kulağı nağme-i esrâr-ı ‘aşka mahrem olmazdı

Eger kim almasaydı nây-ı Monlâdan haber tanbûr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 424-425)

Feleğin, sitem eliyle tellerini kırdığı gönlünün eski bir tambur gibi sessiz/nağmesiz kaldığını söyleyen İzzet, tamburun nazik yapısına dikkat çekmektedir:

Dest-i sitemle tellerini kırdı rûzigâr

Tanbûr-ı köhne gibi gönül kaldı bî-nevâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 67)

Bir beytinde de İzzet, mutribe hitap ederek feryat sazını ancak kendisinin düzebileceğini ve ney, tambur, keman gibi çalgıların aşk nağmelerine uygunluk göstermeyeceğini ifade etmektedir:

Mutrib çek eliñ biz düzelim sâz-ı figânı

Uymaz ney ü tanbûr u kemâna nagam-ı ‘aşk

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 499)

Başka bir beytinde İzzet; tamburun, zamane insanının eziyetinden şikayet etmek için meclise bozuk düzen geldiğini kaydetmektedir:

Cevr-i zamânedен yine ‘İzzet şikâyete

Tanbûr geldi meclise gâyet bozuk düzen

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 577)

Tambur zevkini inkâr eden sofunun kafasına tamburu vursa onun kafasına değil tambura acıyacağını söylediği beytinde de İzzet, tambur dinlemenin insana zevk verdiği vurgu yapmaktadır:

Tanbûra acırım ser-i sûfiye acımam

İnkâr edince zevkini ursam kafâsına

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 605)

Sevgilisinin yokluğuyla mızrap olan gam parmağı ayrılık teline dokundukça gönül sazının tambur gibi inlediğini ifade ettiği beytinde Vâsıf, tambur sesinin tesirine dikkat çekmektedir:

Dokundukça tel-i hicrânıma tanbûrveş inler

Bu sâz-ı sîneme engüş-i gam mızrâbdır sensiz

Vâsıf (Gürel, t.y.: 312)

Tel ehlinin, tambur gibi arzu kucağına yatıp çalmadan oynayan ve sakalları yeni çıkmaya başlayan tazelerden (yeni yetme) hoşlanmasına şaşılmayacağını zikrettiği beytinde ise Vâsıf, tamburun kucakta çalınan bir çalgı olduğuna işaret etmektedir:

Yatıp tanbûrveş âgûş-ı şevke çalmadan oynar

N’ola kılsa tel ehli hat ber-âver tâzelerden haz

Vâsıf (Gürel, t.y.: 320)

Gönlünün, inledikçe tamburun eskimiş kâsesine döndüğünü söyleyen Aynî, aynı zamanda tamburların eskidikçe olgunlaştıklarına da gönderme yapmaktadır:

Kâse-i fersûde-i tanbûra döndi ‘Ayniyâ

Nâleler etdikçe ben vîrâne gönlüm neylesin

Aynî (Arslan, 2004: 184)

Diğer bir beytinde Aynî, emel tamburunun bozuk perdeleri düzelince kendisinin de usulünce bir icra yapabileceğinden söz etmektedir:

Belki ederiz biz de usûl üzre bir âheng

Tanbûr-ı emel perde be-perde düzelince

Aynî (Arslan, 2004: 206)

Sesinin güzelliğinin velvelesi âlemi tuttuğundan beri tambur atölyesinin nağme limanı hâline geldiğini dile getirdiği beytinde Zîver, söz konusu çalgının güzel sesini ve ona gösterilen rağbeti ele almaktadır:

Olalı velvele-i hüsn-i sîti ‘âlem-gîr

Terâne benderidir kâr-hâne-i tanbûr

Zîver (Arslan, 2009: 134)

Başka bir beytinde Zîver, nağme sesleriyle dolan kafatasını eğlence meclisindeki tambur kâsesine benzetmektedir:

Tâs-ı serim tanîn-i terâneyle pür olup

Bezm-i tarabda kâse-i tanbûrdur bana

Zîver (Arslan, 2009: 161)

Diğer beytinde Zîver, tambur kâsesi meclise eğlence nakdini dökünce kulkulün (kadehe şarap koyarken sürahidenden çıkan ses) de sürahi nağmesini ödünç aldığını kaydetmektedir:

Bezme nakd-i tarabı kâse-i tanbûr döküp

Aldı âheng-i sürâhîyi o dem kulkule karz

Zîver (Arslan, 2009: 252)

Leylâ Hanım, bir zamanlar ney ve keman dinlemezken şimdi tambura müptela olduğunu dile getirmektedir:

Bir zamân nây u kemân dinlemez idîñ gûyâ

Şimdi tanbûruñ olup ‘aşk ile âh orta teli

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 312)

Fatîn, her biri bir usul ile nağme uçuran âşıkların iniltilerinin de tambur nağmesinden geri kalmayacağı düşüncesindedir:

Her birisi bir usûl ile nağam-pervâz olur

Nâle-i ‘uşşâk kalmaz nağme-i tanbûrdan

Fatîn (Erdoğan, 2007: 112)

Râşid, muhatabına her perdeden ahenk etme isteğiyle tambur gibi kâh bozulup kâh düzülmemesini tavsiye etmektedir:

Her perdeden âheng edeyim dâ‘iyesiyle

Tanbûr gibi geh bozulup gâh düzülmeye

Râşid (Çetin, 2006: 274)

İffet, mütemadiyen düzeni bozulan tamburun kulağının burulduğundan bahsetmektedir:

Mûsikîde kimse gûşın burmadı tanbûrveş

Kıl kadar etmez hatâyı mû-şikâf âzâd-ı ney

İffet (Arslan, 2005: 102)

Başka bir beytinde İffet, muhatabına âşıkların neyzen bakışlarına (küçümseyici yahut düşmanca bir tavır ile yan bakma) maruz kalmak istemiyorsa tambur gibi herkesin kucağına yatmamasını salık verirken mezkûr çalgının kucakta çalınmasına gönderme yapmaktadır:

‘Uşşâk saña bakmaya neyzen bakışıyla

Tanbûr-sıfat herkesüñ âgûşına yatma

İffet (Arslan, 2005: 125)

Meşhûrî, feleğin sillesinden mustarip olan sinisinin tambur kâsesi gibi feryat ettiğini söylemektedir:

Değildir hâlî sînem sadmesinden muztarib dehrin

Misâl-i kâse-i tanbûr efgân etmesin n'etsin

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 167)

Memdûh (Fâ'ik), gül bahçesindeki ağaçlarda yer alan kuş oyuklarını tınlama dolu tambur kâsesine benzeterek çıkan nağmeler ile tınların şaşırtıcılığına işaret etmektedir:

Pür-tanîn kâse-i tanbûrdur ecvâf-ı tuyûr

Bezm-i gülşende ne hâlet bu terennüm bu tereng

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 135)

Sevgilisinin zülfünün, ciğer bağına titretmesine şaşılmayacağını dile getiren Eşref, bu duruma tamburun, sesi tellerle meydana getirdiğini örnek göstermektedir:

Depretse ne var zülfi ciger bağına Eşref

Tanbûra bak âvâzı eder tel tele îrâs

Eşref (Elmacı, 2016: 133)

Cesârî, söz meclisinde tambur çalıp eşi benzeri görülmemiş gazeller söylemenin kişiye itibar kazandıracağını söylemektedir:

Tanbûr çalıp bezm-i sühan içre Cesârî

Nâ-dîde gazel demek olur 'izzete bâ'is

Cesârî (Akkuş, 2010: 440)

Sazendeye seslendiği beytinde de Cesârî, ondan ney ile tamburu meclise amade kılmasını talep etmektedir:

Ney ile tanbûr mutrib meclise âmâde kıl

Ehl-i 'aşk tutsun kulağı bir ayağ evvel getir

Cesârî (Akkuş, 2010: 517)

İnilti ve feryatlarını tambura teşbih eden halka sefa bahşetmesine şaşılmayacağını söylediği beytinde ise Cesârî, tamburun halkın eğlence yaşamında muteber bir unsur olduğuna değinmektedir:

N'ola bu halka safâlar bahş edersen her zamân

Nâle vü feryâdımı tanbûra teşbîh etdiler

Cesârî (Akkuş, 2010: 554)

7.3.1.18. Tambura

Türk halk musikisinde çok kullanılan bir saz çeşidi olan tambura, altı telli ve perdeli bir çalgıdır. Bağlama yahut saz denilen çalgı türündendir (Öztuna, 2000: 468).

Bir güzelin yeni çıkmaya başlayan sakallarını kitaba ve belini de tamburaya benzettiği beytinde İffet, kitabı tamburaya değişmemek gerektiğini vurgulamaktadır:

O şûh-ı nev-hatîñ etme miyânın ‘ukde-i dil

Sakın efendi değışme kitâbı tanburaya

İffet (Arslan, 2005: 124)

7.3.1.19. Târ

Türk musikisinde mızraplı ve telli bir çalgı olan târ, daha çok Kuzey Kafkasya, Azerbaycan ve Kars'ta kullanılmış olup İran, Afganistan ve Türkistan bölgelerine de yayılmıştır. Beş telli ve gitara benzeyen târın gövdesi kuzu derisi gerilerek yapılmaktadır. Basık ve geniş olan üçgen gövdesinden mandoline benzer bir ses çıkmaktadır (Öztuna, 2000: 470).

Sarhoş gözünün tesiriyle kadehi ağzına kadar neşveyle dolduran güzelin zülfünün de bezmin târ ve tamburuna teller taktığını ifade ettiği beytinde Nevres, târın telli bir çalgı oluşuna değinmektedir:

Çeşm-i mesti eyledi leb-rîz-i neş'e sâgarı

Zülfî teller takdı bezmiñ târına tanbûrına

Nevres (Kaya, 2020: 347)

7.3.1.20. Ut

Türk musikisinin mızraplı ve telli çalgılarından biri olan ut, 15. ve 16. asırda Osmanlı sarayında büyük ilgi görmesine rağmen 17. yüzyılda terk edilmiş; 19. yüzyıl sonlarında Arap musikisinden alınarak yeniden benimsenmiştir (Öztuna, 2000: 537).

Oğlunun doğumu münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde Hâtif, gönül kanununun perdesine düzen vermeden heves kulağına ut sesinin nağmesi geldiğini ifade etmektedir:

Vermeden perde-i kânûn-ı derûna düzeni

Geldi gûş-ı hevese nağme-i âvâze-i ‘ûd

Hâtif (Önal, 2010: 182)

Mısır’ın, Fransız işgalinden kurtarılması münasebetiyle kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, bu güzel hadise şerefine keman, tambur, ut, çeng, şeştâr ve kânun gibi çalgılarla musiki icra edilmesi arzusundadır:

Kemân tanbûr ü ‘ûd u çeng olup âhengine hem-reng

Çalınsın sâz-ı sîr-âheng ber-i kânûn-ı şeş-târı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 564)

7.3.2. Vurmalı Çalgılar

7.3.2.1. Def

Kökeni Sümerce olup Arapça’dan dilimize geçen def, Türk musikisinde bir usul vurma aletidir. Antik Mısır, Fenike, Antik Yunan gibi eski uygarlıklarda da çeşitli şekillerde mevcut olan bu çalgı, kasnak biçiminde ele alınacak kadar küçük bir davul mahiyetindedir. Eski İran ve Arap musikilerinde de kendine yer bulmuş olan def, Türkler aracılığıyla Orta Avrupa’ya geçtiği bilinmektedir. Karakteristik tınlaması sebebiyle bazı bestekârlar tarafından çokça kullanılmış ve bu vesileyle orkestraya da dâhil edilmiştir. Son dönemlere kadar Türkler arasında dâire adıyla anılan bu aletin arabesk def ve Türk defi olmak üzere iki çeşidi bulunmaktadır. Kasnağın sadece bir tarafına geçirilen ince bir deri ile yine kasnağın yanlarına geçirilen genellikle sekiz çift zilden meydana gelen def, Türk musikisinde bilhassa hanendeler tarafından fazlaca tercih edilmiştir (Öztuna, 2000: 78-79).

“Def” redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinde de Zîver, iştîyakla sinesini döverek coşkunkluk veren defin sazende elinde ziller takıp oynadığını; mecliste inilti hücumuna göğsünü gererek mutribin elinde her an sille yediğini; gönlünün, sofyan usulünde sema etmesine şaşılmayacağını çünkü defin de üzerindeki ziller gibi zikir hallerini ikrar ettiğini; zikirle hararetlenen Rufâ’î meclisinde defin de yüzünü ateşe tuttuğunu; eli yanağında ezan sesi perdesiyle eğlence meclisinde pençgâh söylediğini; aşk nağmesini kâr-ı nâtık formuyla terennüm ettiğinden beri hanenendelerin sözlerine süs olduğunu ifade etmektedir:

Sîne-kûb-ı şevk olup eyler tarab izhâr def

Takınıp ziller yed-i mutribde bak oynar def

Sînesin gerdikçe meclisde hücûm-ı nâleye

Dest-i mutribde olur her bâr sîlî-h'âr def

...

Dil usûl-i sûfîyân üzre semâ' etse n'ola

Hâlet-i zikri celâcilveş eder ikrâr def

...

Zikr ile olsa Rufâ'îler harâret mazharı

Âteşe eyler teveccüh 'arz edip dîdâr def

Penc-gâh âvâzesin bâ-perde-i savt-ı ezân

Çağırır bezm-i tarabda dest ber-ruhsâr def

Lahn-ı 'aşkı kâr-ı nâtıkla terennüm ideli

Olmada hânendegâna zînet-i güftâr def

Zîver (Arslan, 2009: 260)

Zîver, sevgilinin aşkıyla kendi kendine nağmeler icra eden gönül sazının âleme çeng ve def sesi saldığından söz etmektedir:

'Aşkîñla sâz-ı dil eder âhengi hod-be-hod

Dehre salar sadâ-yı def ü çengi hod-be-hod

Zîver (Arslan, 2009: 190)

Nevres, "def" redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinden ilkinde defin mütemadiyen feleğin sillesini yemesini her an davul gibi boş sözlerle gürültü etmesine bağlarken ikinci beytinde yana yana ah ve feryat etmesinin yersiz olmayıp sürekli devr (felek, zamane) elinden eziyet çekmekte olduğuna; üçüncü beytinde sevgilinin zülfünün kıvrımına esir olup hasret hararetiyle yılan gibi kıvrıldığına değinmektedir. Şair, bu beyitlerde defin yuvarlak ve vurmali bir çalgı olduğu üzerinde durmaktadır:

Olmasaydı tablveş herze-derâ her bâr def

Devr elinden dem-be-dem olmazdı sîlî-hâr def

Böyle yana yana âh u nâlesi bî-câ degil

Devr elinden çekdigi cevri eder izhâr def

Halkalanmış tâb-ı hasretten bükülmüş mârveş

Var ise olmuş esîr-i pîç-i zûlf-i yâr def

Nevres (Kaya, 2020: 261-262)

Başka bir beytinde Nevres, defin sinisini dövmekte, kadehlerin kan ağlamakta ve neyin inlemekte olduğu şarap meclisinin başına ne gelmiş olabileceğini tecahül-i ârif sanatı çerçevesinde sorgularken defin vurmali bir musiki aleti olduğuna da temas etmektedir:

Ne geldi başına bezm-i şarâbîn bilmem ey sâkî

Döger def sînesin peymâneler kan ağlar inler ney

Nevres (Kaya, 2020: 364)

Aynî, feleğin sazendesi Zühre'yi şevkten raks ettirecek bir gazel kaleme aldığını söyledikten sonra hilali de halelendirip ona def çalgıcısı yaptığını iddia etmektedir:

Şevk ile bu gazelim Zühreyi rakkâs eyler

Eyledi mâh-ı nevi hâle ile dâ'ire-zen

Aynî (Arslan, 2004: 65)

Başka bir beytinde Aynî, ay yüzlü güzel sevgilisi elinde defiyle meclis halkasına gelince hem perileri hem de Zühreyi raks ettirdiğini dile getirmektedir:

O meh-rû dâ'ire ber-kef gelince hâle-i bezme

Perî vü Zühreyi raks-âver etdi şûh u şenlikde

Aynî (Arslan, 2004: 212)

Râşid, “def” redifli gazelinin aşağıdaki beyitlerinden ilkinde defin, her an altın ve gümüş topladığı ile yaşlı ve genç herkesin sillesine yüzünü tuttuğunu söz konusu etmektedir. İkinci beyitte gittiği her meclise güzel kokulu aktar tablası gibi ferahlık kokusu saçtığını; üçüncü beyitte sevgilinin, naz ile eline bir kez def almasıyla Zühre'nin edeceği

raksa felek meclisinin dar geleceğini; dördüncü beyitte defin, istiğna ile itibar bulan musiki erbabının ret elinin arkasından bazen pek alçaldığını; beşinci beyitte mecliste elini kerem cebine atmayan kişilerden yüzünü kızartıp para topladığını; altıncı beyitte ise sırlarla dolu Mevlânâ'nın kulu olmasa defin, mutriplerin elinde yer edinemeyeceğini kaydetmektedir. Şair, defin meclislerde musiki unsuru olarak bulunması yanında icra sona erdikten sonra para toplama işinde de kullanıldığına da değinmektedir:

Gerçi eyler iddihâr-ı sîm ü zer her bâr def

Olsa sîlî-zen tutar pîr ü cüvân ruhsâr def

...

Tabla-i hoş-bûy-ı 'attâra müşâbihdir hemân

Vardığı bezme eder bûy-ı ferah îsâr def

Teng olur bezm-i felek elbetde raks-ı Zühreye

Nâz ile bir kerre alsın destine dildâr def

...

Mûsikî erbâbı istiğnâ ile 'izzet bulur

Püşt-i dest-i redd ile gâhî olur pek h'âr def

Olmadı meclisde kimse dest der-ceyb-i kerem

Olmasın da n'eylesin yüz kızdırıp cerrâr def

...

Hâsılı olmazdı Râşid câ-be-dest-i mutribân

Olmasaydı 'abd-i Mevlânâ-yı pür-esrâr def

Râşid (Çetin, 2006: 225-226)

7.3.2.2. Mazhar

Birtakım tarikatlarda zikir sırasında kullanılan bazılarının kenarı halkalı, zilsiz ve büyük bir def çeşididir. Yaklaşık 40-50 cm çapında olup günümüzde de Mısır ve bazı İslam ülkelerinde kullanılmaktadır (Öztuna, 2000: 244).

Zikirle hararetlenen Rufâ'î meclisinde defin de yüzünü ateşe tuttuğunu söylediği beytinde Zîver, mazhar kelimesini def ile tenasüp oluşturacak şekilde tevriyeli kullanmaktadır. Dolayısıyla şair, Rufâ'îlerin zikir meclisinde def ve mazharın bir arada kullanıldığına işaret etmektedir:

Zikr ile olsa Rufâ'îler harâret mazharı

Âteşe eyler teveccüh 'arz edip dîdâr def

Zîver (Arslan, 2009: 260)

Râşid ise kulağı küpeli köle olmak ile mazhar kelimesi arasında ilişki kurarak mazharlarını bazılarının kenarlarında halka bulunmasına gönderme yapmaktadır:

Halka der-güşî olup fahrından eyler dem-be-dem

Mazhar-ı feyz-i dem-i pîr olduğın izhâr def

Râşid (Çetin, 2006: 226)

7.3.2.3. Nakkâre

Arapça “vurmak” anlamındaki nakr kökünden türeyen nakkâre, elle ve daha ziyade iki küçük değnekle vurularak çalınan ve genellikle zurnaya eşlik eden, basık iki dümbelek biçimindeki vurmali çalgı aletidir. Umumiyetle iki nakkârenin birbirine yan yana bağlı şekli kullanılmış olup buna çifte nakkâre, halk arasında da çifte nağra adı verilmiştir. Daha çok Türk savaş musikisinde tercih edilmiştir (Öztuna, 2000: 289).

İzzet, sevgilisinin gamıyla dövdüğü sinisini ve gönlünü tabl ile nakkâreye teşbih ederek bu çalgıların vurmali olduklarına temas etmektedir:

Dögülürdi gamıñla sîne vü dil

Şimdi tabl u nekâresiz kaldık

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 503)

Memdûh (Fâ'ik), ırmaklarda nağme yapan kazlar gibi mutribin de barbet, çeng ve nakkâre eşliğinde nağmeler yaptığını söylemektedir:

Cûlarda eyler bat nağme-sâzî

Mutribde berbat çeng ü nekâre

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 202)

Sevgilisi görününce davul ve zurna çalındığını dile getiren Cesârî, nakkarenin de bu çalgılara eşlik ettiğini belirtmektedir:

Seni gördükde hemân tab(1)l u zûrnâ çalınır

Eder âvâz o nakkâre-zen olur pey-rev

Cesârî (Akkuş, 2010: 979)

7.3.2.4. Tabl/Davul

Arapça tabl kelimesinden Türkçeye tabıl/tavul/davul olarak geçen bu çalgı, Türk musikisinde binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir. Türk devletlerinde saltanat alemeti olup ancak müstakil hükümdarın vurdurabildiği bilinmektedir. Ülkedeki bütün tablalar hükümdar namına ve belli bir askerî merasimle vurulmaktadır. Şekil ve ebat bakımından pek çok çeşidi bulunan tabl, asırlar boyunca Türk ve İslam dünyasında kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 461).

Yeniçeri ocağının kaldırılması hakkındaki kasidesinin Sultan II. Mahmud övgüsündeki bir beytinde de İzzet, talihli padişahın en aşağı mızıka neferinin dahi gökyüzünü omzuna davul diye almayacağını dile getirmekte ve mehter erlerinin davulları omuzlarında taşımalarına işaret etmektedir:

Sît-i ikbâlin Hudâ bir rütbe efzûn etdi kim

Âsumânı düşına tabl etmez ednâ mehteri

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 106)

Başka bir beytinde de İzzet, cihanın omzuna dokuz kat feleğin davul olduğunu söyledikten sonra bu davullarla mahşere kadar Hurşid Ahmed Paşa'nın hüküm mehterinin çalınması dilemektedir:

Tabl olup dût-ı cihâna şu dokuz kat gerdûn

Tâ-be-mahşer çalına nevbet-i hükmi muhkem

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 137)

Vâsıf, bayramda sevgilinin bir busesine nail olan kişinin davul gibi sinisini dövüp gezeceğini söylerken davul çalarak gezmenin bir sevinç gösterisi olduğunu da düşündürmektedir:

Bir bûsesine nâ'il olan yârîñ 'îdde

Mânend-i tabl sîne-i hôşın döger gezer

Vâsıf (Gürel, t.y.: 296)

Sinesini defe ve ahını davula benzettiği beytinde Leylâ Hanım, aşk mehterinin kapısında çalındığını ifade etmektedir:

Deff olup sîne yine tabl âhım

Kapumuzda çalınır nevbet-i ‘aşk

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 270)

7.3.3. Üflemeli Çalgılar

7.3.3.1. Çığirtma

Anadolu halk müziğinde ilkel bir nefesli çalgı olan çığirtma, üstte altı ve altta bir deliği bulunan ince sesli bir kaval çeşididir. Kamış veya ağaçtan yapılan düdük şeklindeki bu çalgı 15-30 cm uzunluğunda olup umumiyetle çobanlar tarafından kullanılmış ve nadiren İstanbul’da da görülmüştür (Öztuna, 2000: 68). Meyhane havasına yakışan bir çalgı olduğu için daha çok bu mekânlarda tercih edilmiştir (Koçu, 2015: 42).

Vâsıf, nefir ve çığirtma ile muhâlif kelimelerine yer verdiği beytinde üflemeli çalgılarla muhâlif makamında yapılan bir musiki icrasına gönderme yapmaktadır:

Muhâlif kâr ile buldukda öyle mülk-i kâhırde

Nefir-i ‘âm ‘askeri kor mı çığirtmaya Nasârâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 568)

7.3.3.2. Çifte Ney

Anadolu halk müziğinde ilkel bir nefesli çalgı olan çifte ney, ağza alınan yerinde iki tane cukcuk (dil) olması münasebetiyle bu adı almıştır. Dilli bir zurna çeşidi olan bu çalgı davul eşliğinde çalınmayıp zurna kadar da güzel değildir (Öztuna, 2000: 69). İnce iki kamışın yan yana bağlanmasından meydana gelmiştir.

Ruhu yakıcı bir ses isteyen Cesârî, çifte ney çalınarak muhabbet sırrının ilan edilmesi arzusundadır:

Muhabbet sırrını i‘lân eylesin

Çalınsın çifte ney nâlân eylesin

Gülşen içre bülbül figân eylesin

Benim rûhum muhrik sadâyı ister

Cesârî (Akkuş, 2010: 1206)

7.3.3.3. Girift

Türk musikisinde unutulmaya yüz tutan çalgılardan biri olan girift, ney benzeri bir çalgı olup neyden daha ufak nefesli bir çalgıdır. Genellikle altı olmak üzere bazen de dört boğumlu olduğu görülür. Eksik perdeli bir saz olan bu alet, karakteristik bir sese sahiptir. Kamıştan mamul olan girift az kullanılan çalgılardandır (Öztuna, 2000: 135).

Mısır'ın Fransız işgalinden kurtarılması hakkında musiki terimleriyle yazdığı tarih kıtasının aşağıdaki beytinde Vâsıf, girift ve Firenk-çîn kelimelerini musiki ile ilişkili olarak tevriye sanatı çerçevesinde değerlendirmektedir:

Girift-i pençe-i İslâm oldukda girîbânı

Firenk-çîn eyleyip ye's ile pîşânî-i hod-râyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 567)

Giriftin neyden ziyade kavala benzediğini söyleyen Fatîn, sözü edilen çalgıyı Mevlevî musikisi ile ilişkilendirmektedir:

Neye beñzer giriftim der ise o Mevlevî-zâde

Müşâbihdir kulak versin kavala inceden ince

Fatîn (Erdoğan, 2007: 123)

Baharın gelişiyle her yerin canlanıp şenlendiğinden bahsettiği gazelinin aşağıdaki beytinde Şükrî, girift ve rebabı birlikte anarak bağ ve bahçelerde yapılan sazlı sözlü eğlenceleri akla getirmektedir:

Girift etdirdi gûyende rebâbın kilik-i destinde

Yetirdi âh u feryâdın felekde diñledi hâle

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 429)

7.3.3.4. Kaval

İlkel sazlardan biri olan kaval, Türk halk musikisinde “çoban sazı” olarak anılmıştır. “İhlamur, gürgeç veya ardıç ağacına kızgın demirle delik açılarak yapılır. 30 santimden 80 santime kadar uzunlukta olanları görülür. Kamıştan da yapılır. İnce, bir sekizli kadar sesi olan, ucundan üflenerek çalınan bir sazdır” (Öztuna, 2000: 189).

Giriftinin neye benzediğini söyleyen Mevlevî-zâde'ye Fatîn, kavala müşâbih olduğu cevabını verdiği beytinde girift ile kaval arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir:

Neye beñzer giriftim der ise o Mevlevî-zâde

Müşâbihdir kulak versin kavala inceden ince

Fatîn (Erdoğan, 2007: 123)

7.3.3.5. Mansur

Türk musikisinde “diapazon lâ'sını düğâh olarak alan âhenk” (Öztuna, 2000: 241) esasına dayanan ney çeşididir. Mevlevîler tarafından Hallâc-ı Mansûr'un adı verilmiştir.

Vâsıf, musiki terimleriyle kaleme aldığı ve Mısır'ın Fransız işgalinden kurtarılışını konu ettiği kıtasının aşağıdaki beytinde savaş sırasında muzaffer padişahın askerlerini gören düşmanın aman dileyip yalvarmaya başladığını söylerken dem, şâh ve mansûr kelimelerini musikideki anlamlarını da çağrıştıracak şekilde tevriyeli olarak kullanmaktadır:

Dem-i peygârdan gördükde cünd-i şâh-ı mansûr

Amân dâd ey şeh-i gâzî deyü bast etdi şekvâyı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 567)

Zîver, ney padişahı gam savaşında muzaffer olduğundan beri eğlence meclisinde neyin sığınağının nağme askeri olduğunu söylediği beytinde mansur kelimesinin bir ney çeşidi olduğunu da çağrıştırmaktadır. Şair, neylerin şahının mansur olduğuna işaret etmektedir:

Rezm-i gam içre olalı mansûr şâh-ı ney

Bezm-i tarabda ceş-i nagamdır penâh-ı ney

Zîver (Arslan, 2009: 351)

Cesârî, muhatabına parmağını mahur perdesine basıp nağmelendirerek yakıcı sesli mansur sesini can kulağına iletmesini söylemektedir:

Nağmelensin perde-i mâhûra bas parmağını

Gûş-ı câna nâle-i muhrik-sadâ mansûr ver

Cesârî (Akkuş, 2010: 547)

7.3.3.6. Mizmâr

Arap, İran ve Türk musiklerinde düdük nevinden çalgılara verilen genel bir isim olması yanında mizmârın İstanbul'da kâmiş ve tarak olmak üzere iki çeşidi kullanılmıştır. Tarak mizmâr İstanbul'da icat edilmiştir. Önünde yedi ve arkasında bir delikli ilkel bir obua görünümündedir (Öztuna, 2000: 265).

Nevres, mizmârdan Hz. Davut'un sesi geldiğini ifade ettiği beytinde çalgının ismini hem Zebur'un sureleri anlamını hem de adı geçen peygamberin sesinin güzelliği dolayısıyla güzel sesli bir çalgı olmasını çağrıştıracak şekilde kullanmaktadır. Ayrıca şair, Davut adı verilen bir ney çeşidi olduğuna da işaret ederek mizmârdan Davut neyinin sesi geldiğinden söz etmektedir:

Mizmârdan erdi savt-ı Dâvûd

Nâkûs-dem oldı tahta-i 'ûd

Nevres (Kaya, 2020: 483)

7.3.3.7. Mûsikâr

Mıskâl adıyla da bilinen bu saz, birkaç neyin pestten tize doğru bir araya getirilmesiyle meydana gelen ağız mızıkası şeklinde nefesli bir çalgıdır (Öztuna, 2000: 273).

Râşid, nağmenin vahşi mizaçlı güzelinin yüzüne ve zülfüne mûsikâr ile defin pek güzel ayna ve tarak olduğunu dile getirirken mûsikâr, def ve nağme kelimelerini tenasüp sanatı çerçevesinde bir araya getirmekte; şâne kelimesini de eski bir Türk sazı anlamını da taşıması bakımından tevriyeli olarak diğer kelimelerle ilişkilendirmektedir:

Zülf ü rûy-ı şâhid-i vahşî-mizâc-ı nağmeye

Pek güzel mir'ât u şâne oldı mûsikâr def

Râşid (Çetin, 2006: 226)

Memdûh (Fâ'ik), aşağıdaki beytinde övgüyle bahsettiği kaleminin, fesahatin gül bahçesinin bülbülü olduğunu söyledikten sonra nağmesiyle gagasına yüzlerce mûsikâr konduracağını dile getirmektedir. Şair, mûsikârın beğenilen bir çalgı olduğuna da işaret etmektedir:

Ne kalem bülbül-i gülzâr-ı fesâhat ki müdâm

Kondurur nağmesi minkârına sad mûsikâr

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 231)

Cesârî ise kânun, def, keman, tambur, şarkî ve mûsikâr çalgılarını musiki terminolojisi bağlamında ele almaktadır:

İsteriz nâhîdler kânûna rağbet eyleye

Def kemân tanbûr şarkî mûsikârı söylesin

Cesârî (Akkuş, 2010: 974)

7.3.3.8. Nefir

Türkçesi “boru” olan bu çalgı aleti, “bütün nefesli sazların en uzunudur. Bunun biraz daha uzununa burgı denir. Ucu eğri olursa kürenây adını alır. Sade bir borudan ibaret olup parmak basacak delikleri yoktur. Nefir, mehter musikisinde, askerî musikide işaret, ilan ve hücum borusu olarak kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 291). Osmanlıda umumiyetle pirinçten yapılmıştır.

Zurna, nefir, davul, kös ve borudan feryat geldiğini söyleyen Cesârî; gönlüne, mahurdan gelen haykırırları işitmesini söylemektedir:

Gelir zûrnâ nefir ü tabl u kûs u borudan feryâd

Dilâ gûş et figân u zâr ile mâhûrdan feryâd

Cesârî (Akkuş, 2010: 494)

7.3.3.9. Ney

Farsça nây kelimesinin muhaffefi olup dilimize ney şeklinde giren bu çalgı, Türk musikisinin en maruf nefesli çalgısıdır. Batı dünyasında da “Türk flütü” olarak tanınan ney, genellikle sarı ve budaklı bir kamış çeşidinden imal edilmiştir. Orta Çağ’da büyük bir ehemmiyet kazanan alet, “Mevlevî tarîkatinde bir çeşit kutsal saz olmuş ve çok itibar kazanmıştır. Ney, Türk mûsikîsinde, yalnız tasavvuf mûsikîsinde değil, askerî mûsikî hariç, din dışı mûsikîde de en ehemmiyetli nefesli saz hâline gelmiş ve diğer nefesli sazları âdetâ silip süpürmüştür” (Öztuna, 2000: 298). His ve tesir bakımından son derece etkileyici bir sazdır. Delikleri kızgın demirle yahut özel yapılmış keski ile daire şeklinde açılan neyin ağza alınan kısmına baş-pâre adı verilmektedir. Biri altta olmak üzere yedi deliği bulunmaktadır (Öztuna, 2000: 299). Ney üfleyen kişilere neyzen adı verilmiştir.

İzzet, “ney” redifli gazeline neyin, Mevlânâ’nın haremine dâhil olduktan sonra hâlini Mevla’ya âşıkane bir şekilde arz edebildiğini söyleyerek başlamaktadır. İkinci

beyitte neyin, Hz. İsa'nın nefesinden teneffüs etmese sürekli yüce âlemler hakkında konuşamayacağını söyleyen şair, üçüncü beyitte onun inilti sırlarına aşına olan gonca ağızlı güzellere efsun okuyarak onları tesiri altına almış olabileceğini dile getirmektedir. Dördüncü beyitte bir kemiş iken Mevlânâ'nın himmet sedasını duyarak ona intisap ettiği belirtildikten sonra son beyitte de neyin, Hakk'ın sırlarını dünyaya söylediği ifade edilmektedir. Şiirde baştan sona ney ile Mevlevî musikisi arasındaki ilişki ele alınmıştır:

Dâhil oldukda harîm-i hâss-ı Mevlânâyâ ney

‘Âşıkâne hâlini kılmış recâ Mevlâyâ ney

Feyz-i enfâs-ı Mesîhâdan teneffüs etmese

Leb-küşâ olmaz dem-â-dem ‘âlem-i bâlâyâ ney

Gonçe-femler leb-be-leb râz-âşinâ-yı nâlesi

Bilmem efsun mı okur her dilber-i ra‘nâyâ ney

Bir kemişken zâhidâ duymuş sadâ-yı himmetin

İntisâb etmiş cenâb-ı Hazret-i Monlâyâ ney

Gûş-ı hûşın var ise âyîn-i Mevlânâyâ tut

‘İzzetâ esrâr-ı Hakkı söylüyor dünyaya ney

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 628-629)

Sözlerine ney kâşânesinin ahenk perdesiyle süslendiğini ve neyin evinin makamların tertibine mekân olduğunu ifade ederek başladığı “ney” redifli gazelinin ikinci beytinde Zîver, ney divanesinin nağmeyi zincirle bağlayıp iniltisini usul üzere zincirleme yaptığını; üçüncü beyitte ney pervanesinin, nağmesini sûznâk ettiğinden beri âşıkların gönlünü aşk mumuyla tutuşturduğunu; yedi deliğini yedi gezegene mahal hâline getiren neyin rasathanesinin yıldızlar kadar nağmeyle dolduğunu; aşkın hâllerinin âleme velvele verdiğini ve ney meyhanesinin “hû hû” nağmeleriyle dolduğunu; Mevlevîler iştîyak keyfiyle sarhoş olduğundan beri ney kadehinin nağme şarabıyla dolduğunu; ney

efsanesinin, gönül macerasına şöhret vererek nağmesini Ali'nin zemzem kuyusundan çıkaracağını; neyin bilinmeyen manası kelama söz açtığından beri ona kaleminin gıcırta şiirinin aşinalık ettiğini; nağme tufanının selinin, neyin yedi gözlü virane köprüsünden rahatlıkla geçebileceğini; kudumla birlikte neyin kutbane nefesinin, Mevlânâ'nın ihtişamını dünyaya ilan ettiğini dile getirmektedir. Şiirde İzzet, perdeli ve makam icrasının kolaylıkla yapılabildiği bir çalgı olduğu, zencîr usulünün icrasına uygunluğu, insan üzerindeki tesiri, -biri altta olmak üzere- yedi deliğinin bulunduğu, meyhane musiksinde de kendine yer bulabildiği, Mevlevî musikisi için büyük bir önem arz ettiği gibi neyin belli başlı hususiyetlerine değinmektedir:

Zeyn olup perde-i âheng ile kâşâne-i ney

Oldı tertîb-i makâmâta mahal hâne-i ney

Nâlesin tarz-ı usûl üzre müselsel eyler

Bağlayıp nağmeyi zencîr ile dîvâne-i ney

Şem'-i 'aşk ile tutuşdurdı dil-i 'uşşâkı

Sûznâk edeli âhengini pervâne-i ney

Heft-sûrâhın edip seb'a-i seyyâreye cây

Toldı kevkeb gibi nağmeyle rasad-hâne-i ney

Velvele verdi yine 'âleme keyfiyyet-i 'aşk

Pür olup nağme-i hû hû ile meyhâne-i ney

Neş'e-i şevk ile ser-mest olalı Mevleviyân

Toldı sahbâ-yı terennüm ile peymâne-i ney

Zemzem-i çâh-ı 'Alîden çıkarır zemzemesin

Mâcerâ-yı dile şöhet verip efsâne-i ney

Âşinâlık ediyor nazm-ı sarîr-i hâmem

Lafz açaldan sühana ma‘nî-i bîgâne-i ney

Seyl-i tûfân-ı terennüm geçer elbet Zîver

Kim yedi gözlü yapılmış pül-i vîrâne-i ney

Dehre i‘lân ediyor debdebe-i Monlâyı

Bak kudûmiyle berâber dem-i kutbâne-i ney

Zîver (Arslan, 2009: 350)

Redifi “ney” olan başka bir gezelinin aşağıdaki beyitlerinde Zîver, ney padişahı gam savaşında muzaffer olduğundan beri eğlence meclisinde neyin sığınağının nağme askeri olduğunu; neyin ana yolu mutribe doğru yol oldukça onun hicaz semtinin yoluna gittiğini; ölü gönüllere şevk hayatı bahşettiğinden beri neyin ahının kıyamet günü üflenecek olan surun sesine benzediğini; neyin dudağının feyiz nutkuyla terbiye edilen nağme çocuğunun büzürg ve kûçek icrasını dinlemek gerektiğini; bakışının uzunluğu Acem zeminini tutan neyin pencerelerinden Isfahan’a dek bakılabileceğini; ney kuyusu nağme feyziyle doldukça terane coşkunun, gönülleri şevkle doldurduğunu; kaleminin şiir ve nesirle davası oldukça gıcırtının tiz ve pestine ney delilinin yeteceğini belirtmektedir:

Rezm-i gam içre olalı mansûr şâh-ı ney

Bezm-i tarabda ceyş-i nagamdır penâh-ı ney

Mutrib tarîk-i semt-i hicâza revân olur

Oldukça râh-ı râst aña şâh-râh-ı ney

Mürde-dilâna edeli bahş-ı hayât-ı şevk

Âvâz-1 sûr-1 haşra şebîh oldı âh-1 ney

Gûş et büzürg ü kûçekin etfâl-i nağmeniñ

Nutk ile etdi terbiye feyz-i şifâh-1 ney

Revzenlerinden eyle nazar Isfahâna dek

Tutdı ‘Acem zemînini medd-i nigâh-1 ney

Cûş-1 terâne dilleri sîrâb-1 şevk ider

Kim feyz-i zemzemeyle pür oldukça çâh-1 ney

Oldukça nazm u nesr ile da‘vâsı hâmemiñ

Zîr ü bem-i sarîrine besdir güvâh-1 ney

Zîver (Arslan, 2009: 351)

İlk beyitte ney sedasının yeryüzüne velvele saldıgını ve ney nağmesinin de dokuz feleği sema ettirdiğini söyleyerek başladığı “ney” redifli gazelinin ikinci beytinde Aynî, ney müptelasının vahdet cevherinden anlayan ve neye aşına olanların ise hayret denizinin dalgıcı olacağından söz etmektedir. Üçüncü beyitte cümle hâl ehlinin, saz perdesine gönül bağladığını ve neyin verdiği gönül ferahlığının, gam kârının süsünü çıkardığını; dördüncü beyitte gönül bülbülünün, bahar mevsiminin kudumunu istemeyeceğini çünkü neyin sabah yelinin (sabâ makamının) dört mevsimi gül devri hâline getirdiğini; beşinci beyitte neyin dar yeri mekânsızlık çölü olduğundan onu bir kez işitenin bir makamda karar edemeyeceğini; altıncı beyitte ney sancağı can Irak’ının kalesine dikilse gönlünün, âşıklar içinde bir muzaffer şah olacağını; yedinci beyitte mey zevkinin coşkunu gönül ehline hayat bahşederken aşk hastasına da neyin cana can katan nağmelerinin şifa vereceğini; sekizinci beyitte ney kılavuzu yolcuyla doğru yoldan bir anda aşk makamının doruğuna çıkaracağını; dokuzuncu beyitte gönül yakan nağmeler ve cana işleyen nefesiyle neyin gürültüsünün hâl ehlini yaktığını; son beyitte ise cihanı nağmelerle süsleyen neyin salasının gökte meleklerle kadar ulaştığını söylemektedir. Baştan sona musiki terminolojisi ile kaleme alınan gazelde ney başat öge olarak konumlandırılmıştır. Ney ile birlikte

sırasıyla velvele, sadâ, semâ‘, nevâ, perde, sâz, nakş, kâr, kudüm, çâr-fusûl, sabâ, karâr et-, makâm, uşşâk, şeh, mansûr, Irâk, can-fezâ, râst, evc, dil-sûz, nağme, zemzeme ibareleri şiirde yer alan musiki terimleri olarak karşımıza çıkmaktadır:

Rûy-ı zemîne velvele saldı sadâ-yı ney

Nüh çarhı hep semâ‘a getirdi nevâ-yı ney

Gevher-şinâs-ı vahdet olur mübtelâ-yı ney

Gavvâs-ı bahr-ı hayret olur âşinâ-yı ney

Dil-beste oldu perde-i sâza hep ehl-i hâl

Nakşın çıkardı kâr-ı gamıñ dil-güşâ-yı ney

Neyler kudüm-ı fasl-ı bahârı hezâr-ı dil

Gül devri etdi çâr-fusûli sabâ-yı ney

Gûş eyleyen karâr edemez bir makâmda

Sahrâ-yı lâ-mekân evidir tengnâ-yı ney

‘Uşşâk içinde bir şeh-i mansûr olur gönül

Hısn-ı ‘Irâk-ı câna dikilse livâ-yı ney

Rinde hayât u haste-i ‘aşka şifâ verir

Cûş-ı safâ-yı mey nagam-ı cân-fezâ-yı ney

Bir demde sâlikî çıkarır râh-ı râstdan

Evc-i makâm-ı ‘aşka degin reh-nümâ-yı ney

Dil-sûz nağmelerle dem-i cân-güdâz ile

Erbâb-ı hâli yakdı bütün hûy u hây-ı ney

‘Aynî cihânı zemzeme-pîrâ edip bu şeb

Tâ gûş-ı kudsiyâna erişdi salâ-yı ney

Aynî (Arslan, 2004: 225-226)

“*Târîh-i Ta‘lîm-i Nây*” başlıklı tarih kıtasında Şeref Hanım, müneccimbaşının oğlu Nebîl Bey’in H 1274/M 1857-1858 yılında Mevlânâ aşkıyla ney öpererek başladığı ney talimini tamamladığından bahsetmektedir:

İde mahdûm-ı müneccimbaşığı Hak feyyâz

‘Aşk-ı Mevlânâ ile etdi bu yıl telsîm-i nây

...

Mu‘cemîn târîh çalındı gûşuma sâzendede

“Şevk ile şimdi Nebîl Beg eyledi ta‘lîm-i nây (1274)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 156)

7.3.3.10. Zurna

Türk musikisinin meşhur nefesli sazlarından biri olan zurna, Farsça sûr-nây kelimesinden dilimize geçmiştir. Üstte yedi ve altında bir deliği olan bu çalgının kaba zurna, âsafî zurna, Acemî zurna, Arabî zurna, cura zurna vb. birçok çeşidi bulunmaktadır. İyisi şimşir ve daha kabaları dişbudak ağacından yapılmaktadır. Mütemadiyen davul ile birlikte kullanılan zurna düğün, bayram, şenlik, askere veya savaşa gitme, güreş, zafer kazanma gibi hemen her vesile ile insanları eğlendirmek için tercih edilmiştir (Öztuna, 2000: 582). Tok, yanık ve güzel bir ses yapısına sahip olan bu çalgı bilhassa oyun havaları ve köçek oyunlarında kullanılmıştır.

Vezirlik davulunun sesinin uzaktan hoş geleceğini söyleyen İzzet, zurnasının ise yakınına matem hâli vereceğini belirtmekte ve zurna ile davul birlikteliğine dikkat çekmektedir:

Sûrnâsı neş’e-i mâtem verir nezdikine

Hoş gelir âvâze-i tabl-ı vezâret dûrdan

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 580)

Vâsıf, makam arzusuyla cahil kişilerin kulak kapısında sabah akşam heves zurnasının çalındığını söylerken zurnanın bir devlet alameti olduğuna değinmektedir:

Câhiliñ câh hevâsıyla der-i gûşında

Çalınır subh u mesâ nevbet-i sûr-nây-ı heves

Vâsıf (Gürel, t.y.: 314)

Râşid, muhatabına eğlence için yapılacak bol ahenkli düğünü ve düğünde çalınacak zurnayı düşünmesini önermektedir:

Bak ne âheng olacak sûr okursun o zamân

Şimdi sen sûr ile dernekdeki sûr-nâyı düşün

Râşid (Çetin, 2006: 267)

Ney ve tambur sesini ruhun gıdası olarak değerlendiren Cesârî, davul ve zurna sesinin de cihanı süsleyen bir velvele olduğu düşüncesindedir:

Nây u tanbûruñ sadâsı hep gıdâ-yı rûhdur

‘Âlem-ârâ velveledir tabl ile zûrnâ sesi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1116)

Rızâ (Rızâ’î) ise tambur, ney, kös, zurna ve rebap çalgıları eşliğinde yapılacak bir cümbüşten söz etmektedir:

Çaluñ tanbûr ile ney urulsun kûs ile zurnâ

Degil lâzım o cümbüşler sinem darb u rebâb etdim

Rızâ (Rızâ’î) (Onur, 2020: 166)

7.3.4. Tuşlu Çalgılar

7.3.4.1. Erganûn

Yunanca organon kelimesinden Farsça erganûn şekliyle dilimize geçen bu çalgı, büyük ve mükemmel bir alet olup birtakım yaylı ve nefesli sazların seslerini verebilen binlerce borudan oluşmaktadır. Batı’da genellikle org olarak adlandırılan erganun, özellikle Hristiyan kilise musikisinde önemli yere sahiptir. Esası boru ve borulardan geçirilen basınçlı havaya dayanan erganun, 13. yüzyılda kromatik klavye ve 14. asırda

pedal sistemi eklenip 15. ve 20. yüzyıllar arasında da tuş sayısı artırılarak sürekli geliştirilmiştir. İslam dünyasında ve Osmanlı coğrafyasında pek çok kilise bulunduğundan erganun Müslüman ve Türk musikisinde de kendine yer bulmuştur (Öztuna, 2000: 338).

İzzet, gönlüne seslenerek Hz. Ergun merhamet etmezse aşk derdine inilti erganununun fayda etmeyeceğini söylerken musiki aletlerinin çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanıldığına dikkat çekmektedir:

Erganûn-ı nâle etmez derd-i ‘aşka fâ’ide

Merhamet etmezse ey dil Hazret-i Ergûn saña

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 351)

Aynî, Davut nefesli mutribin inilti dolu gönül erganununa usul üzere düzen verdiğini söz konusu etmektedir:

‘Ayniyâ verdi bu dem mutrib-i Dâvûd-nefes

Erganûn-ı dil-i pür-zâra usûl üzre düzen

Aynî (Arslan, 2004: 65)

Başka bir beytinde Aynî, put gibi güzel sevgilisinin aşk erganununu işittiğinden beri gönlünün Firengistan kilisesine yandığını ifade ederken erganun ile kilise musikisi arasındaki ilişkiye gönderme yapmaktadır:

Erganûn-ı ‘aşkıñı gûş etdiğim dem ey sanem

Yandı o deyr-i Firengistâna gönlüm n’eylesin

Aynî (Arslan, 2004: 184)

Nevres, mey şişesi erguvan rengini alınca neyin erganuna nağme etmeye başladığını söylediği beytinde sazlı sözlü bir içki meclisi hayal etmektedir:

Mînâ-yı mey oldı erguvân-reng

Çün kıldı ney erganûna âheng

Nevres (Kaya, 2020: 483)

İffet, Allah’ı Mevlânâ gibi bilmiş olsaydı feleğin erganununu inletebileceğini dile getirmektedir:

Erganûn-sâz-ı sipihri inledirdim ben dahi

Bilmiş olsaydım eger Mevlâyı Mevlânâ-sıfat

İffet (Arslan, 2005: 44)

Memdûh (Fâ'ik), gönlündeki dağ yaralarıyla erganun gibi sürekli feryat ettiğini söylerken ağlayıp inlemeleri esnasında çıkardığı farklı sesler ile erganunun ses çeşitliliği arasında anlamsal bir münasebet kurmaktadır:

Rahm etmediñ figânıma dâğ-ı derûnuma

Sandıñ bu erganûndur ol nahl-i erguvân

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 381)

İniltilerindeki hazin sesin cihanı doldurmasını arzulayan Cesârî, bu hâliyle kendisinin mecliste hoş sesler çıkaran rebap ve erganun gibi olduğu düşüncesindedir:

Cihânı eylesin memlû hazîn-i savt-ı nâlânım

Bezimde hoş sadâ eyler rebâb u erganûnum ben

Cesârî (Akkuş, 2010: 937)

7.3.5. Ritim Çalgıları

7.3.5.1. Çağana/Çegâne

Yarık ucuna pullar takılmış bir ağaçtan ibaret usul vurma aleti olan çağana, umumiyetle raks ederken çengiler tarafından kullanılmıştır.

İzzet, ney ile çegâneyi mukayese ettiği beytinde ney, bekâ nağmesi icra eden bir çalgı olarak sunulurken çegânenin ise fena meclisinin (dünya) enstrümanı olarak değerlendirilmiştir:

Gûş eyle bekâ nağmesini hem-dem-i nây ol

Bir gün tükenir bezm-i fenâda bu çegâne

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 622)

Memdûh (Fâ'ik), bir elinde kadeh ve diğer elinde çegâne ile meyhanecinin kapısına düştüğünü dile getirdiği beytinde mezkûr çalgının meyhane âlemlerinde bir eğlence unsuru olduğuna işaret etmektedir:

Hemân düşdüm der-i pîr-i mugâna

Bir elde câm bir elde çegâne

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 248)

Şükrî, muhatabını irfan meclisinde çeng ve çegâne vurarak dinleyici olmaya davet etmektedir:

Gel ur çeng ü çegâne bezm-i 'irfân içre ol sâmi'

Pey-â-pey bâde nûş et terk-i terk ol bî-nevâlarla

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 401)

Zihnî ise feleğin, dünyanın gül bahçesi sarayında çeng ile çegânenin kulağına sedasını astığını söylediği beytinde çeng ve çegânenin saray musikisinde de kendine yer bulabildiğini ima etmektedir:

Gülşen-serây-ı dehrde çeng ü çegâneniñ

Âvîze kıldı gûşına gerdûn sadâsını

B. Zihnî (Erbay, 2014: 63)

7.3.5.2. Çalpara/Çârpâre

Türk musikisinde bir usul vurma aleti olan çalpara, Farsça “dört parça” anlamındaki çâr-pâre kelimesinden dilimize geçmiştir. Dört parça sert tahtadan meydana gelen bu çalgı ikişer ikişer avuçlara geçirilerek çalınmaktadır. Bilhassa oyun havaları ve köçekçelerde kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 64).

Vâsıf, Mâhitâb adlı bir rakkastan bahsettiği şarkısının aşağıdaki bendinde onun, elindeki “çık çık” eden çalparasıyla her gönülde yara açan bir dilber olduğunu kaydetmektedir:

Çık çık eder çâr-pâresi

Her dilde vardır yâresi

Cân sevdi var mı çâresi

Pek dil-rübâdır Mâhitâb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 393)

Nevres, muhatabına çalpara takınarak kendini rüsva etmesini söylediği beytinde bu çalgının insana olumsuz bir imaj yüklediğini düşünmektedir:

Çâr-pâre takıñ def gibi kıl kendiñi rüsvâ

Her dâ'ireye girsin adın dâ'irelerle

Nevres (Kaya, 2020: 405)

Râşid; şarap testisinin, içki meclisinde şeytan vasıflı zahidi çalpara ile tavşan gibi oynattığını ifade ederken sazlı sözlü eğlence meclislerinde köçeklerin çalpara ile raks ettiğine de işaret etmektedir:

Meclis-i bâdede dün zâhid-i şeytân-sıfatı

Çâr-pâre ile tavşan gibi oynatdı sebû

Râşid (Çetin, 2006: 270)

Nûrî, sevgilisinin “çık çık” diyen çalparasını kiskanana “Canı çıksın, dili dört parça olsun!” diyerek beddua etmektedir:

Cânı çıksın dili dört parça olup hussâdın

Çâr-pâreñ seniñ ey şûh deyince çık çık

Nûrî (Yılmaz, 2010: 155)

Meşhûrî, gökyüzünde görünenlerin ay, yıldız yahut gezegenler olmayıp feleğin eline çalpara alarak raks ettiğini söylemektedir:

Sanman görüp meh-pâreler yâ encüm ü seyyâreler

Almış ele çâr-pâreler raks etmede çarh-ı ‘anîd

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 14)

Çâr-pâre ile anâsır-ı erbaa (su, hava, ateş, toprak) can evine girince insanın da muhabbetle raks edeceğini belirten Memdûh (Fâ’ik), sözü edilen çalgı ile dört unsur arasında sayısal bir ilişki kurmaktadır:

Çâr-pâreyle ‘anâsır giricek cân evine

Muktezîdir ki muhabbetle ide insân raks

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 353)

7.3.5.3. Zil

Türk musikisinde bir usul vurma aleti olan zil, madeni ve genellikle pirinçten olup baş ve orta parmaklara takılan iki çift yuvarlak şeklinde ve ortası hafif çukurcadır.

Karşılıklı vurularak güzel bir ses elde edilen bu alet, rakkas musikisinde çok kullanılmıştır (Öztuna, 2000: 579).

Nevres, ele def alıp mestane nağmeler icra edilirse zilin de mest olup şevkle raksa çıkacağı kanaatindedir:

Def alıp destîne mestâne terennüm etseñ

Mest olup raksa çıkar şevk ile gökkandil zil

Nevres (Kaya, 2020: 287)

Zihnî, feleğin sema etmeye başlayıp Zühre'nin raksa girdiği mecliste vurulan zil seslerinin de göklere yükseldiğini dile getirmektedir:

Geyüp sâz u seleb çeng ü çegâne girdiler rezme

Bu zevki terk edip çerbeciye hâcet degil 'azme

Soğuk suya gel ey dil kend-i nâr u küpçü gez gezme

Semâ'a girdi gerdûn zühre girdi raks için bezme

Çıkup âvâze-i ziller niyâza tâzeden tâze

B. Zihnî (Erbay, 2014: 110)

BÖLÜM VIII

DEVİRİN MİMARİSİNDE İNŞA FAALİYETLERİ

Belli ölçü ve kurallar dâhilinde yapı inşa etme bilimi olarak tanımlanan mimari, insanoğlunun barınma ve korunma ihtiyacının bir sonucu olarak ortaya çıkıp gelişerek estetik, kültürel, ekonomik, içtimai ve daha pek çok işleviyle yaşamın temel parçalarından, tarih sahnesine çıkan her millet ve medeniyet için de en önemli temeddün göstergelerinden biri olmuştur. Asur, Babil, Hitit, Sümer, Mısır, Hint vb. kadim uygarlıklar gibi Türkler de hem göçebe bir toplum olarak hem de yerleşik hayata geçtikten sonra kendi yaşam tarzlarına has bir yapı kültürü meydana getirmiştir. İslamiyet'in kabulüyle birlikte zenginleşerek gelişimini devam ettiren Türk mimarisi bu minvalde yeni yapı tipleriyle daha geniş perspektifli bir görünüm kazanmıştır. Orta Asya'da Hun, Göktürk ve Uygur devletlerinin mimari gelenekleri İslamiyet'ten sonra da Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve Anadolu beylikleri ile Osmanlı mimarisinde etkisini kesintisiz bir şekilde sürdürmüştür.

Osmanlı, kurulduğu coğrafya itibarıyla Selçuklu ile Bizans arasında bir tampon bölge konumunda bulunmasından ötürü kültürler arası etkileşimin en ziyade olduğu alan mahiyetindedir. Bilhassa Batı Anadolu'da Bizans kentlileri ve Türk göçerleri arasında teşekkül eden hoşgörü esaslı müşterek yaşam tarzı, Osmanlı mimarisinin doğudaki diğer modeller arasında farklılaşmasına zemin hazırlamıştır. “Bu mimari, programını İslam geleneklerinden, modellerini ise Selçuklu ortamından alırken, yerel yapım teknikleri ve biçimsel tavırlar, farklı bir mimari dil yaratmış, böylece yeni bir toplumun ifadesi olan ve Osmanlı mimarisi olarak adlandırılan özgün üslup ortaya çıkmıştır” (Kuban, 2002: 627). On dördüncü yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başlayan ve özünü Türk-İslam geleneğiyle şekillendiren Osmanlı mimarisi, hızlı bir gelişme göstererek yeni görünümeler elde etmiştir. Beylikten imparatorluğa geçiş sürecinde yaşanan gelişim, değişim ve dönüşümlere bağlı olarak Osmanlı mimarisi içtimai, iktisadi ve kültürel kurumlarda meydana gelen değişikliklere paralel üslup farklılaşmaları yaşamıştır (Eyice, 1999: 85; Yenişehirlioğlu, 1999: 19). Bu farklılaşmalar çerçevesinde mutlak bir tarihlendirme olmamakla birlikte Osmanlı mimarisini Erken Osmanlı Dönemi/Hazırlık Dönemi (1299-1447), Klasik Osmanlı Dönemi (1447-17. yüzyılın sonu), Yabancı Etkiler Dönemi (18. ve 19. yüzyıllar) ve Yeni Klasik Dönem/Yeni Türk Üslubu Dönemi (1890 ve sonrası) olmak üzere kabaca dört devreye ayırmak mümkündür (Çobanoğlu, 2007: 580-581; Eyice, 1999: 85-99).

Terkibinde Türk, İslam ve Akdeniz kültürleri birbirine karışmış hâlde yer alan Osmanlı mimarisinin en önemli hususiyetlerinden biri işlevsel yönü önemsenen bir mimari olmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı, mimaride sadece estetik doyuma değil aynı zamanda imparatorluk ve kurumlarının fonksiyonları arasındaki uyuma da dikkat eden pragmatik bir anlayış ortaya koymuştur. Biçim ile özü bir bütün hâlinde tezahür ettiren Osmanlı mimari üslubu, soyut ve kavramsal olmayıp akılcı, gözlemci ve işlevsel bir hüviyete sahiptir. Saray kurumları vasıtasıyla örgütlenip yöneticilerin beğeni ve zevkine göre şekillenen bu mimari anlayış, müesseseleşmiş zevkiselim mahsullerinin ortaya çıkmasını sağlarken “aynı zamanda imparatorluğun gücünü, görkemini sosyal, kültürel ve ekonomik alanda, vakıf sisteminin iç dinamizmine bağlı olarak etkin kılan sanatsal paradigmaları belirlemiş ve yine imparatorluğun kurumları aracılığıyla Başkent dışı bölgelere yaymıştır” (Çalışlar Yenişehirlioğlu, 1999: 19). Nitekim payitahttan uzak yerlerde söz konusu zevkin izlerini taşıyan eserler inşa ettirilmesi de bu anlayışın bir sonucudur. Osmanlı yapı sanatının diğer bir önemli hususiyeti de büyük oranda kolektif ve anonim olmasıdır. Bir inşa faaliyetinin tasarım ve yapım aşamalarında emeği geçenlerin -Mimar Sinan gibi birkaç isim dışında- çoğu zaman isimleri meçhul kalmış (Çalışlar Yenişehirlioğlu, 1999: 19); din, etnisite gibi belirleyici özellikler dikkate alınmaksızın liyakati önemseyen bir tavır sergilenmiştir.

Osmanlı mimarisinin hazırlık safhası olan ve yaklaşık Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar devam eden Erken Osmanlı Dönemi, Selçuklu’da da örneklerine rastlanan tek kubbeli camiler ile şehirlerin ana unsurları arasında sayılan ulu cami ve bedestenlerin inşası yanında medrese mimarisinin de yaygınlaşmaya başladığı bir devredir. Bu dönem yapılarında taş ile tuğlanın ahenkli bir birliktelik içerisinde kullanıldığından söz etmek mümkündür. Ayrıca Türk ve İslam geleneklerine bağlı kalmak koşuluyla gayrimüslim ustaların bilgi ve tecrübelerinden de belirli oranda istifade edilmiştir. On dördüncü yüzyılın tamamı ile 15. yüzyılın ilk yarısını kapsayan bu dönemde cami, mescit, medrese, bedesten gibi sosyal hayat ve şehir kültürü bakımından büyük öneme sahip yapılar inşa edilirken tabhaneli camilerin de mezkûr yapılarla birlikte yükseldiği görülmektedir. İlaveten cami önlerinde harim avlusunun oluşmaya başlaması da bu döneme rastlamaktadır. Ev mimarisinde de Orta Asya’dan taşınan gelenekler devam ettirilmiş; vakıflara yüksek gelir getirmesi dolayısıyla çok sayıda hamam yaptırılmıştır ki hamamlar, Osmanlı şehirciliğinin en önemli yapı tiplerinden biridir. Bunlar yanında türbe ve köprü yapımı da dönemin özen gösterilen imar faaliyetleri arasındadır (Eyice, 1999: 85-87).

Hazırlık döneminin bilgi, birikim ve tecrübelerinden faydalanarak 15. yüzyılın ortalarından itibaren daha sağlam ve estetik bir biçime evrilen Osmanlı mimarisi, Klasik Osmanlı Dönemi adı verilen bu devrede geniş bir coğrafyada heterojen yapıdaki imparatorluğun homojen taraflarından birini teşkil etmiştir. Saltanat ideolojisinin aktarım araçlarından biri olarak görülen mimari, görsel iletişim kanalıyla saray üslubunun imparatorluk sathına yayılmasını sağlamıştır. Bu noktada gerek yerel yöneticilerin gerekse merkezden gönderilen yöneticilerin inşa faaliyetleri hem müesseseleşen görsel beğeni ve estetik duygusunun pratiğe dökülerek bir mesaj hâlinde sunulması hem de izleyici/kullanıcı kitlenin saray üslubunu algılayarak mesajı alması anlamını da ihtiva etmektedir (Çalışlar Yenişehirlioğlu, 1999: 20). Dolayısıyla bu dönemde gerçekleştirilen büyük (selatin) cami ve külliye imarı Osmanlı üslubunun ve şehirciliğinin en önemli simgelerinden biri olmuştur. Vakıf binaları, orta büyüklükte cami ve mahalle mescitleri, sıbyan mektepleri, muhteşem köprüler, çarşılar (arasta) ve hamamlar ile saray ve köşkler bu devrin iyi muhasebe ve muvazene çerçevesinde bina edilmiş estetik kalitesi yüksek yapı tiplerindendir. Sadelik, orantıda ahenk ve bezemede ölçü, dönemin imar anlayışındaki hâkim unsurlardır. Osmanlı mimari kültürüne damgasını vuran Mimar Sinan, 16. yüzyılda klasik üslubu daha ileri taşıyıp geliştiren baş aktör olmuştur. Çıraklığında Şehzade Camii'ni, kalfalığında Süleymaniye Camii'ni ve ustalığında da Selimiye Camii'ni inşa eden Sinan, mimari özelinde Türk medeniyetine cami, vakıf binası, külliye, köprü, su kemeri, türbe, hamam vb. çok sayıda eşsiz eser kazandırmıştır. Nitekim onun bu başarısı, klasik üslup içerisinde Mimar Sinan Dönemi adı verilen ayrı bir devrede ele alınmaktadır. Mimar Sinan'dan sonra da etrafında yetişen ustalarca sürdürülen klasik üslup çerçevesinde vakıf kütüphane binaları, yapımına 16. yüzyılda başlanıp 17. asırda artış gösteren sebiller, medrese ile cami ve sebillerden meydana gelen küçük külliyeler, han ve kervansaraylar inşa edildiği görülmektedir (Eyice, 1999: 88-93). On yedinci yüzyılın sonlarına doğru etkisini yitiren klasik üslup artık önemli eserler verememiştir.

Osmanlı mimarisi, 18. yüzyılın başlarından itibaren klasik üsluba sızan Batı tesiri altına girmeye başlamış ve Yabancı Etkiler Dönemi adı verilen yeni bir evreye girmiştir. Bir müddet durgunluk gösteren Osmanlı yapı sanatı, Lale Devri'nde III. Ahmed ve veziri Nevşehirli Damat İbrahim Paşa idaresinde yeniden canlanmaya başlamıştır. Bu dönemde klasik üslubun temel kaidelerine bağlı kalan mimari, özellikle süslemede klasik üsluba uymayan aşırı bezemeleriyle dikkati çekmektedir. Ayasofya önünde yer alan III. Ahmed Çeşmesi gibi büyük halk çeşmeleri bu hususiyetin en bariz örnekleridir. Sultan I. Mahmud

döneminde artan Osmanlı-Fransa ilişkileri 18. ve 19. yüzyıl boyunca sürmüştür; Osmanlı Devleti adına çalışmak için gelen Fransız mühendisler eliyle yeni mimari biçimleri ve bezeme unsurları ithal edilmiştir. Lale Devri'nin sonlarına doğru görülmeye başlanan Rokoko motifler, on yıl içinde eski bezeme üslubunun yerini almıştır. Esası Rokoko olan bu ithal üslup Barok motifler ile Barok benzeri temayüller göstermektedir. I. Mahmud'un saltanat yıllarında gelişen ve daha çok Türk Baroğu adıyla anılan söz konusu üslubun en önemli örneklerinden biri Simeon Kalfa tarafından inşa edilen Nuruosmaniye Camii'dir. Özgün ve yerel bir yaratım ürünü olan bu yapı imparatorluğun başkentinde Batı kültürünün etkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Yine camilerin bir parçası olan şadırvan mimarisi de I. Mahmud'un Ayasofya önünde inşa ettirdiği Batı izleri taşıyan şadırvan ile abidevi bir görünüm elde etmiştir. Bezeme unsurlarındaki köklü değişikliklere karşılık 18. yüzyılın ikinci yarısında bazı Türk mimarları, bezeme kullanımında yeniliklerle birlikte daha sınırlı davranarak geleneksel bir tavır takınmıştır. Bu hususa da III. Mustafa için yaptırılan Laleli Camii örnek verilebilir. I. Abdülhamid döneminde yapılan Beylerbeyi Camii ise 19. yüzyılda inşa ettirilecek olan selatin camilerine model olmuştur. Yine Sirkeci'de yer alan I. Abdülhamid Sebili ve Çeşmesi, 18. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan yeni Rokoko ve Barok modasının en iyi örneğidir. Eyüp'teki Mihrişah Sultan Külliyesi de Neo-klasik ve Ampir üsluplarından önce Osmanlı mimarisinin Rokoko üslubundaki en mühim örneği sayılabilir. Şehir hayatına renk katan zengin bezemeli çeşme ve sebiller, üst düzey yöneticiler tarafından yaptırılan kütüphaneler (Koca Ragıp Paşa ve Murat Molla kütüphaneleri), umumiyetle çeşme ve sebil gibi bir su yapısıyla beraber yaptırılan sıbyan mektepleri bu dönemin karakteristik yapıları arasındadır. Bezeme unsurlarıyla ilgili değişikliklerin daha kolay benimsendiği bu dönemin ruhunu en iyi yansıtan yapılar ise Rokoko bezemeli çeşmeler olmuştur. Barok sebil mimarisi de bilhassa İstanbul'da en zengin örneklerini vermiştir. Bunun yanında Avrupalı mimar ve mühendisler tarafından tasarlanan devasa kışla yapıları kentlerin görünümünü değiştirecek kadar büyük bir etki yaratmıştır. İstanbul kıyılarında pek çok büyük saray ve kasrın inşa edildiği 18. yüzyılda, söz konusu binaların planlarının geleneksel ile Batılı unsurların sentezinden oluştuğu görülmektedir (Eyice, 1999: 93-96; Kuban, 2002: 689-692).

On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Güney Anadolu'dan gelen Ermeni Balyan ailesi 19. yüzyıl Osmanlı mimarisine damgasını vurmuştur. Bu yüzyılda plan tipi, simetri ve bezeme özellikleri Batıdan alınan birçok konut yapılmıştır. Üsküdar'da inşa ettirilen Selimiye Camii, Rokoko üslubu ile 19. yüzyılın başlarında Balyanlar eliyle yeni yeni

kendini göstermeye başlayan Fransız Ampir üslubunun izlerini taşımaktadır. Ampir üslubu kamu binaları, hükümet konakları, karakolhaneler, sanayi tesisleri ve devletin otoritesini simgeleyen her yapı tipinde sıklıkla tercih edilmiştir. Tasarımıyla Barok, detayları bakımından Ampir üslubunun etkisinde, II. Mahmud tarafından Tophane’de yaptırılan Nusretiye Camii ise 19. yüzyılda cami tasarımına yeni bir ifade kazandırmıştır. Bu yüzyılda bina edilen selatin camilerinin hemen tamamı güçlü bir neo-barok etkisi altındadır. Asrın ikinci yarısından itibaren özellikle başkentte Ampir, Barok, Sarasenik, Gotik vb. her türlü Batı üslubunun tesirini görmek mümkündür. Mimarı genellikle gayrimüslimler olan bu tarz yapılar başkent yanında diğer büyük kentlerin de caddelerini doldurmuş vaziyettedir. Çeşitli üslup özelliklerinin bir yapı üzerinde uygulandığı eklektik imar faaliyetleri de gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Bizans mimarisinden alınan ilhamla inşa edilen Alman Çeşmesi ve Karaköy Palas, Greko-Romen üsluptaki İstanbul Arkeoloji Müzesi, Alman Prusya üslubunda Haydarpaşa Garı ile İtalyan mimar D’Aranco’nun Art-nouveau üslubunda yaptığı bazı binalar Osmanlı mimarisine tamamen yabancı yapılar olarak inşa edilmiştir. Yeni hükümet binaları, okullar, üniversiteler, askerî yapılar, tren istasyonları, padişah sarayları, fabrikalar vd. hep Batılı üsluplara göre bina edilen yapılardır. Azınlıklar, konutlarını Avrupa tarzında inşa etmiş; sıra ve apartman tipi konutlar çoğalmıştır. Saat kuleleri de 19. yüzyılda imparatorluğun muhtelif bölgelerinde yaygınlaşan yapı tiplerindendir. Tasarımı ve inşası yabancı mimar ve ustalarca gerçekleştirilen mimari akımına bir tepki olarak 19. yüzyılın sonlarında klasik üslubu yeniden canlandırma faaliyeti başlamıştır. Mimar Vedat, Kemalettin Bey gibi Türk mimarlar tarafından ortaya konulan bu tepki Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiştir (Eyice, 1999: 96-98; Kuban, 2002: 692-697). Anadolu şehirleri mimarideki yeni üslupların etkisini pek hissetmese de payitahttaki mimari hareketlilik taşraya hassaten devlet eliyle inşa edilen yapılar aracılığıyla taşınmıştır.

Osmanlı toplum hayatında mühim bir konuma sahip olan mimari, edebî metinlerde de kendine yer bulmuş ve divanlarda muhtelif formlardaki manzumelerde çeşitli vesilelerle bahis konusu edilmiştir. Bu bağlamda 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde dönemin imar faaliyetlerine dair elde edilen malzeme yapı tiplerine göre “Askerî Yapılar”, “Dinî Yapılar”, “Eğitim Yapıları”, “Resmî Yapılar”, “Saray ve Konut Mimarisi”, “Sıhî Yapılar”, “Sınai Yapılar”, “Su Mimarisi” ve “Diğer Yapılar” olmak üzere dokuz başlık hâlinde tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

8.1. ASKERÎ YAPILAR

8.1.1. Ambar ve Depo

Osmanlı'da daha çok askerî mühimmat ve zahire depolamak için kullanılan yapılardır.

Sultan II. Mahmud tarafından H 1248/M 1832-1833 yılında top ve mühimmat depolamak için Varna'da iki ambar; Sultan Abdülmecid tarafından da H 1264/M 1847-1848 yılında Karaağaç'ta bir ambar inşa ettirilmiştir. İlaveten Sultan Abdülaziz tarafından H 1288/M 1870-1871 yılında Kırşehir'de askerî mühimmat depolamak için bir depo yaptırılmıştır.

Aynî, “*Top ve Mühimmât-ı Sâ'ire Anbârlarına*” başlıklı ilk kıtasında Sultan II. Mahmud'un her serhat ve kaleye savaş aletleri koyduğunu ifade ettikten sonra Varna'da inşa edilen ve İslam askerine savaş esnasında cesaret veren bu ambarın ağzına kadar mühimmat ile doldurulduğunu dile getirmektedir:

Hân Mahmûd-ı vegâ-perver ü Haydar-savlet

Kodı her kal'a vü ser-haddine âlât-ı neberd

Varnada kıldı bu anbârı mücedded inşâ

Cünd-i islâmı cesûr etdi be-evkât-ı neberd

...

Velvele verdi bu târîh cihâna 'Aynî

Toptolı kondı hep anbâra mühimmât-ı neberd (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 357-358)

“*Dîger Anbâra*” başlıklı ikinci ambar için kaleme aldığı kıtasında ise Aynî, söz konusu savaş ambarını icat eden Sultan Mahmud'un eserlerinin sağlam bir şekilde kıyamet gününe kadar kalması için dua ettikten başka bu yapının tamamlanmasına “Sultan Mahmud bu mühimmat ambarını pek yüce yaptı” diyerek tarih düşürmektedir:

Bu anbâr-ı mühimmât-ı vegâyı eyledi icâd

Ola âsârı tâ yevmü'l-kıyâme muhkem ü mes'ûd

Tamâm oldu dedim târîh-i cevher-dârını ‘Aynî

Bu anbâr-ı mühimmâtı bak a‘lâ yaptı Hân Mahmûd (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 358)

Zîver, Karaağaç’da Sultan Abdülmecid tarafından inşa ettirilen ambar için kaleme aldığı tarih manzumesinde mühimmat koymak için bu yeni binayı inşa eden padişahın mezkûr ambarı güzel bir şekilde yaptırdığını söylemektedir:

Mühimmât eyledi tertîb top-hâne için ol şeh

Nizâm-ı mülkine zamm etdi şimdi böyle âsârı

Bu nev-bünyânı îcâd eyledi vaz‘-ı mühimmâta

Metânet buldı bâlâ-ter anıñ etrâf u aktârı

...

Güher-zîb eylesin tâk-ı derin Zîver bu târîhim

Şehen-şâh-ı cihân etdi zihî bünyâd anbârı (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 562)

Sultan Abdülaziz tarafından Kırşehir’de inşa ettirilen deppoyhane hakkındaki manzumesinde Eşref; sultanın, Kırşehir’i sancak yaptıktan sonra burada asker için koğuş, cephan ve deppoyhane bina ettirip mükemmel bir yer tanzim ettiğini ve bu işlerle ilgilenmesi için de Mühendis Yüzbaşı Behçet Efendi’yi görevlendirdiğini kaydetmektedir. Şair, devlet sayesinde yapılan bu deppoyhanenin çok güzel olduğunu belirterek tarih düşürmektedir:

Şehenşâh-ı mu‘azzam Hazret-i ‘Abdülazîz Hânı

Muvaffak eylemiş i‘mâr-ı mülk ü millete Mevlâ

...

Husûsâ belde-i Kırşehri ber-emr-i hümâyûnı

Livâ kıldı gönüller gibi birden eyledi ihyâ

Mahall-i ‘askeri tanzîm edip şimdi bu merkezde

Koşu ceb-hâne deppûy hep mükemmel eyledi inşâ

Buñ me'mûr olup ibrâz-ı sıdk u gayret etmişdir

Mühendis Yüzbaşı Behcet Efendi bendesi hakkâ

...

Bu târîhimle ben de halka ta'rîf eylerim Eşref

Yapıldı sâye-i devletde deppûy-hâne hep zîbâ (1288)

Eşref (Elmacı, 2016: 314-315)

8.1.2. Bârgâh/Çetr/Otağ/Sâye-bân

Osmanlı padişahlarının muhtelif ebat ve şekillerdeki çadırlarına otağ-ı hümayûn adı verilmiştir. Etekli, gösterişli ve müzeyyen olan bu çadırlar, padişah herhangi bir yere yahut sefere gideceği zamanlarda çadır mehterleri tarafından teslim alınıp yola çıkarılarak daha evvel belirlenen yerlere kurulmuştur. Sefer zamanı iki otağı bulunan padişah birinde otururken diğeri de önceden bir sonraki menzile giderek sultan oraya vardığında inip oturacağı otağını hazır ederdi (Pakalın, 1993/II: 741). Anadolu yönünde sefer yapılacağı zaman Üsküdar Meydanı'na, Rumeli yönünde ise Davud Paşa sahrasında Çırpıcıçayırı'na kurulan otağ, padişah Edirne'de bulunuyorsa Kabak Meydanı'na inşa edilmiştir. Padişaha ait diğer çadırlar ile otağ kurulurken konaklama noktası olarak manzarası güzel ve bol ağaçlı yerler tercih edilmiş; stratejik açıdan da çadırların arkasının dağlık bir araziye dönük olmasına özen gösterilmiştir (Çürük, 1993: 164). Baştan aşağı birer sanat eseri mahiyetinde olan otağlar, mefruşatı ve tasarımıyla da olağanüstü zengin ve göz kamaştırıcıdır.

Refî', H 1224/M 1809-1810 yılında Sultan II. Mahmud için kurulan yeni otağ hakkında iki tarih beyti kaleme almış; "*Târîh-i Sâye-bân-ı Sultânî*" başlıklı ilk beyitte bu yeni otağın sultana uğurlu olmasını temenni ederken "*Târîh-i Âhar Li-Bârgâh-ı Sultânî*" başlıklı ikinci beyitte ise bu yüce otağın, zamanın padişahına mübarek olmasını dilemektedir:

Refî'â söyle târîhin erip nusretle maksûda

Şerefle sa'd ola nev-sâye-bân Sultân Mahmûd (1224)

Refî' (Alpaydın, 2007: 261-262)

Refî'â söyle târîhin şerefdir ehl-i 'irfâna

Bu ‘âlî-bârgêh ola mübârek şâh-ı devrâna (1224)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 262)

Aynî, Sultan II. Mahmud için H 1230/M 1814-1815 yılında kurulan ikinci otağ hakkındaki “*Târîh-i Bârgâh*” başlığını taşıyan manzumesinde Firuz Şah’ın, eğer onun büyük ordusunu görse ona otağını kurmak için çadır mehteri olacağını, onun kışlasında İran şahının bir Acem oğlanı; dergâhında Hint padişahının da bir siyahi köle mesabesinde olduğunu söyledikten sonra bu yeni otağı yapan sultanın kapısının, bütün padişahlara öpülecek yer olmasının layık olacağı düşüncesini dile getirmektedir. Daha sonra söz konusu otağın tasvirine geçen Aynî, nurdan sanatkârane yapılmış büyük bir fanusa benzettiği çadırın arş ile yeryüzünü aydınlattığını; cihanın güneşine şemsiyesinin şemsesinin parlaklık verdiğini; sündüs ve istebrak kumaşlarıyla bezendiğini; çadırı kazığa bağlayan iplerinin, ay ışıkları ve güneş ışınlarıyla birlikte nurlar denizinde yüzen timsah gibi olduğunu; güneş ve ayın nurunun ipiyle kazığa bağlanan bu çadırın kazıklarının yıldızlar, sütunlarının da sabah güneşinin ışınları olduğunu; saçaklarından hüma kuşunun uğur ve bereket aldığı bu çadırın örtüsünden de tavusun kanadının göz alıcı bir güzellik kazanacağını ifade etmektedir. Rengârenk çiçek süslemeleriyle tezyin edilmiş olan bu çok hoş ve güzellik sığınağı otağı, yüksek yaratılışlı değme kişinin methetmek için yol bulamayacağını da sözlerine ilave eden Aynî son olarak “Mahmud Han sayesinde otağ yüce oldu” diyerek tarih düşürmektedir:

Görse ordu-yı hümâyûnın eger ol dâveriñ

Bârgâhın kurmağa mehter olur Fîrûz Şâh

...

Kışlasında şâh-ı Îrân bir ‘Acem oğlanıdır

Dergehinde pâdişâh-ı Hind bir ‘abd-i siyâh

...

Yapdı bu nev-bârgâhı kim temâşâ etmege

Kılsa lâyıık dergehin şâhân-ı ‘âlem bûsegâh

Nûrdan masnû‘ bir fânûs-ı a‘zâmdır o kim

‘Arş u ferşi pür-ziyâ etmekdedir bî-iştibâh

Verdi fer şems-i cihâna şemse-i şemsiyyesi

‘Âlem-i nûra çıkar anda olan her şâh-râh

Sündüs ü istebrakı Rıdvân-ı Firdevs-i berîn

Eylemiş pûşîde Tûbâya bi-tevfik i İlâh

Her tınâbı bir neheng-i kulzüm-i envâr kim

Pertev-i mâh u şu‘â‘-ı mihr ile eyler şinâh

...

Her sûtûnı bir ‘amûd-ı subh kendi âsumân

Encüm evtâdı tınâbı târ-ı nûr-ı mihr ü mâh

Rîşe-i ferhundesinden yümn alır murg-ı hü mâ

Şeh-per-i tâvûs olur pûşîdesinden cilve-hâh

Nakş-ı reng-â-reng-i ezhârın görüp çarh-ı berîn

Kıldı şevkinden gül-i hurşîdi ber-tarf-ı külâh

Bârgâh-ı dil-nişîn tûbâ lehû hüsn-me’âb

Degme bir ‘âlî-tabî‘at bulmaz anı medhe râh

...

‘Ayniyâ târîh-i vâlâsı be-câdır söyledim

Oldı ‘âlî sâye-i Mahmûd Hânda bârgâh (1230)

Aynî (Arslan, 2004: 362-363)

Mezkûr otağ hakkında kaleme aldığı başka bir tarih kıtasında Aynî, zamanın sultanı tarafından yapılan ve kubbesinin arş-ı âlâdan bile yüce olduğunu söyleyerek mübalağalı bir üslupla övdüğü büyük otağı, Allah'ın Mahmud Han'a uğurlu kılması için dua etmektedir:

Bu hümâyûn bârgâhı yaptı sultânü'z-zamân

Oldı tâkî 'arş-ı a'lâdan yüce bî-iştibâh

Çetr-i târihiñ sûtûnı ref' olunsun 'Ayniyâ

Sa'd ide bu bârgâhı Hân Mahmûd'a İlâh (1230)

Aynî (Arslan, 2004: 364)

Diğer kıtasında da Aynî, bu otağı icat eden zamanın sultanının yüce âlemlerde melekler tarafından her yerde methedildiğini söyledikten sonra bu kutlu otağın, Sultan Mahmud'a yaraşır olduğunu söylemektedir:

Şeh-i devrân bu vâlâ bârgâhı eyledi icâd

Melekler medhin itmiş 'âlem-i bâlâda her sûda

Sipîhr-i tâkına 'Aynî Süreyyâ oldı târihim

Hümâyûn-cây otaktır bu be-câdır Hân Mahmûda (1230)

Aynî (Arslan, 2004: 364)

İzzet de aynı otağ hakkındaki “*Târîh-i Bârgâh-ı Sultânî*” başlıklı manzumesinde güzel yapılan otağın Sultan Mahmud'a mübarek olmasını diledikten sonra bu çadırı gören küre şekilli feleğin kıskançlıktan hayme şekline girdiğini, başak burcunun ışın ipiyle büktüğü kâkülünü bu mübarek çadırı kazığa bağlayan uzun ipler hâline getirdiğini, güzellik ve zarafetiyle bir benzerinin görülmediğini, sultanın ihsan denizinde bir hava kabarcığı ve felek gibi yüce olduğunu zikretmektedir:

Bârekallâh zihî bârgeh-i Hân Mahmûd

Felek-i atlasa lâyıkdır olursa mahsûd

Kürevî-şekl iken oldı hıyemî reşkinden

Felege karşı kuruldukda bu çetr-i mes'ûd

Sünbüle târ-ı şu'â'ıyla büküp kâkülünü

Eyledi çetr-i hümayûna tınâb-ı memdûd

...

Nedir ol çetr-i hümayûnda ol hüsn o bahâ

Zîr-i eflâkde bir misli degildir meşhûd

Sâyebân sanki habâb oldı o bahr-i kereme

Mevc urup kulzüm-i ihsân-ı şeh-i deryâ-cûd

...

Kemterîn bendesi 'İzzet dedi bu târîhi

Oldı mânend-i felek hayme-i Sultân Mahmûd (1230)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 207-208)

“*Otağ-ı Hümayûna Târîhidir*” başlıklı beytinde Hilmî, H 1246/M 1830-1831 yılında kurdurulan yüce otağın Sultan Mahmud’a uğurlu olmasını dilemekte; “*Sâyebân-ı Hümayûn Târîhidir*” başlıklı ikinci beytinde ise aynı yılda kurulan otağın, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olan sultana layık olduğunu söyleyerek tarih düşürmektedir:

Müşterî râğbetle târîhin felekde söyledi

Sa’d ola Mahmûd Hâna böyle bâlâ bârgâh (1246)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 112)

Sâyesinde ben de Hilmî söyledüm târîhini

Böyle zıllu’llâha lâyük hak bu kim nev-sâyebân (1246)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 113)

8.1.3. Cebahane/Cephane

Moğolca “zırh, silah” anlamındaki cebe ile Farsça “ev” manasındaki hâne kelimesinden meydana gelen cebahane yahut cephane, “Eskiden silah ve harp levazımının

hıfzına mahsus yere verilen addı. Sonraları barut, fişek, gülle gibi mühimmata ve bu gibi harb mühimmatının bulundurulduğu yere” (Pakalın, 1993/I: 264) cephanesi adı verilmiştir.

“*Târîh-i Cebelhâne-i Varna*” başlıklı tarih kıtasında İzzet, devrin padişahı Sultan II. Mahmud tarafından Varna’nın mühimmatı tekmil edilerek H 1235/M 1819-1820 yılında yapılan cephanenin zafer hazinesi gibi olduğunu söyleyerek sözü edilen yapının tarihini vermektedir:

Hüsrev-i devr-i zamân Hazret-i Sultân Mahmûd

Pâdişâh-ı ‘azamet-güster ü Dârâ-şevket

Varnanıñ kıldı mühimmâtın o hâkân tekml

İbtidâ itmiş idi hısnına hüsn-i himmet

Sayıla dâne-i bârût ile ‘İzzet târîh

Varnaya oldu cebe-hâne bu kenz-i nusret (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 270)

Hâmid, Salih Paşa tarafından H 1241/M 1825-1826 yılında inşa ettirilen cephanenin tarihini “Allah’ın lütuflarına salih amellerin vesile olacağını” söyleyerek vermekte ve “sâlih” kelimesini binanın banisi olan Salih Paşa’yı da anımsatacak şekilde kullanmaktadır:

Ma‘den-i lutf u kerem hazret-i Sâlih Paşa

Erişip feyz-i ezel eylemiş anı âgâh

Sadr-ı esbak vüzerâ şeyhi emîrû’l-hüccâc

Yapdı ceb-hâneyi ma‘mûr ide Bârî Allâh

Biri sıdk ile çıkıp söyledi Hâmid târîh

‘Amel-i Sâlih olur bâ‘is-i eltâf-ı İlâh (1241)

Hâmid (Fidan, 2021: 288)

Kavala Kalesi'nde H 1263/M 1846-1847 yılında Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılan cephane için yazdığı tarih kıtasında Zîver, sultanın askerlere silah temini için çalıştığından bahsettikten sonra bütün askerlerine tüfek vermek isteyen Abdülmecid'in mezkûr kalenin içine muhkem bir cephane inşa ettirdiğini kaydetmektedir. Kavala Kalesi'ne yaptığı bu cephane ile beldenin koruma binasını sağlamlaştıran sultanın askerlerine nusret ve zaferin daima yaverlik etmesini de temenni etmektedir:

Şâhen-şeh-i 'asker-nevâz 'Abdülmeçîd Hân itmede

Sıf-ı cünûda esliha tanzîmine sa'y-i güzîn

...

Vaz'-ı tûfeng etse sezâ her bir mahalde ceşşine

Edip derûn-ı kal'aya inşâ cebe-hâne rasîn

Şimdi Kavala Kal'ası içre cebe-hâne yapıp

Bünyân-ı hıfz-ı beldeyi kıldı o şâhen-şeh metîn

...

Ecnâdına nasr u zafer kıla hemâre yâverî (1263)

Bu kal'a içre şâh-ı dîn yaptı cebe-hâne nevîn (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 537-538)

8.1.4. Karakol

Türkçe “bakmak, gözetlemek” anlamındaki “kara-” fiiline meslek bildiren “-vul” ekinin eklenmesiyle oluştuğu düşünülen karavul/karakol, kasaba ve şehirlerin güvenliğini temin etmek amacıyla asker ve/veya zaptiye memurlarının oturması için inşa edilen ve önceleri karavulhâne yahut karakolhâne adı verilen binalar olup daha sonra karakol olarak anılmıştır (Özcan, 2001: 430). Daha evvel kışlalarda kalan güvenlik görevlileri, yeniçeri ocağının kaldırılmasından sonra 1831 yılından itibaren yapımına başlanan karakolhânelerde ikamet etmeye başlamıştır. İnşasına II. Mahmud devrinde ve bir program çerçevesinde başlanan karakollar, Batılılaşma sürecinde yaşanan mimari zevk değişimini en sarîh bir şekilde yansıtan yapılardandır. Nitelik bakımından mahallî ve askerî olmak üzere iki gruba ayrılan karakolların mahallî olanlarında semtin güvenliği zaptiye memurları tarafından sağlanırken askerî olanlarda ise emniyetten askerî birimler sorumlu tutulmuştur.

Nokta karakol ile süvari karakolları da mahallî karakolların bir alt grubu olarak kurulmuştur. Su yapıları ile dinî, resmî, ticari nitelikli binalarla ilişkili olarak tespit edilen karakol yerleri, zamanla sosyal hayatın temerküz ettiği birer merkez hâline gelmiştir. Ayrıca saray, askerî binalar, hastane, postane, okul, gümrük binaları, iskele, fabrika, telgrafhane vb. yapıların emniyetini sağlamak için de karakol inşa edilmiştir. Halkın rağbet gösterdiği çarşı, han gibi ticari kapalı mekânlar ile mesirelerin de yakınına karakol inşa edilerek içtimai münasebetlerin güven ve huzur içinde gerçekleşmesi temin edilmiştir. Umumiyetle ahşap konut mimarisiyle bir veya iki katlı küçük ve ihtiyaca binaen inşa edilen ilk karakollardan sonra yangına dayanıklı kâgir karakol yapımı da hız kazanmıştır (Çiftçi, 2001: 431-432). Birçok karakol günümüze ulaşamamış; ulaşanlar da yanlış uygulamalar neticesinde özgünlüklerini kaybetmiştir.

8.1.4.1. Hasanpaşa Hanı Karakolu

“*Hasan Paşa Hanı Civârında Olan Karavul-hâneye*” başlıklı tarih kıtasında Aynî, Sultan Mahmud tarafından H 1247/M 1831-1832 yılında Hasanpaşa Hanı yakınlarında inşa ettirilen karakolu Allah’ın daima abat etmesi duasıyla tarih düşürmektedir:

Bu makâmı yaptı Hân Mâhmûd-ı tevîk-istinâd

Cünd-i gaybî turdı dîvân sağda solda bir kadem

...

Leşker-i kudsî dedi târîh-i tâmin ‘Ayniyâ

Bu karavul-hâneyi âbâd ide Hak dem-be-dem (1247)

Aynî (Arslan, 2004: 355-356)

8.1.4.2. Odun Kapısı Karakolu

Aynî, H 1247/M 1831-1832 yılında Sultan Mahmud tarafından “*Odun Kapısında İnşâ Olunan*” karakol için kaleme aldığı tarih kıtasında her yerde karakollar yaparak rütbesini yücelten padişahın inşa ettirdiği bu karakol ile her yerin ihya olduğunu söylemektedir:

Hân Mahmûd-ı zamân leşkerine verdi nizâm

Yapdı her yerde mekân rütbesin a‘lâ etdi

...

Cünd-i gaybî dedi târîh-i mücevher ‘Aynî

Karavul-hâne be-her cânibi ihyâ etdi (1247)

Aynî (Arslan, 2004: 356)

8.1.4.3. Şehzade Camii Karakolu

H 1247/M 1831-1832 yılında “Şehzâde Câmî’i Karşusunda” inşa edilen karakol hakkındaki manzumesinde Aynî, Sultan Mahmud tarafından askerlerine felek misali yüce bir karakol yaptırıldığını ve bu mekânı Şehzâde’den seyretmek gerektiğini söyleyerek tarih düşürmektedir:

Sultân-ı Mahmûdü’l-hadem sâhib-kırân encüm-sipâh

Yapdı sunûf-ı cündine gerdûn-misâl a’lâ mahal

Târîh-i cevher-dârını ‘Aynî dedim erbâbına

Tâk-ı karavul-hâneyi Şehzâdeden seyr eyle gel (1247)

Aynî (Arslan, 2004: 356)

8.1.4.4. İstinye Karakolu

H 1250/M 1834-1835 yılında Sultan II. Mahmud tarafından İstinye’de inşa ettirilen karakolu söz konusu ettiği tarih kıtasında Aynî, askeri için kaleler ve kışlalar yapan sultanın bu karakolu da tam yerinde yaptığını, inşa faaliyetlerine Necip Paşa’nın nezaret ettiğini dile getirdikten sonra “Allah, İstinye karakolhanesini mamur etsin.” diyerek binanın yapım tarihini kaydetmektedir:

Cenâb-ı Hân-ı Mahmûdü’l-eser sultân-ı zî-şân kim

Kılâ’ u kışla bünyâd etdi olsun düşmeni makhûr

Husûsa bu karavul-hâneyi yapı mahallinde

Necîb Pâşâ nezâret eyledi sa’yi ola meşkûr

Şerer-efşân olur ‘Aynî tûfeng-i mısra’-ı târîh

Karavul-hâne-i İstinyeyi Mevlâ ede ma’mûr (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 358-359)

8.1.4.5. Şehremini Karakolu

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838 yılında Şehremini’nde yaptırılan karakol için yazdığı tarih kıtasında Zîver, bu mekânın inşası ile muzaffer askerini isteğine kavuşturan padişah sayesinde Şehremini semtinin itibar bulduğunu dile getirmektedir:

Mâh-ı bedr-i burc-ı nusret Hân Mahmûduñ Hudâ

Encümâsâ ‘asker-i mansûrın etsin bî-şümâr

Bu karavul-hâneniñ bünyânı ile eyledi

Cünd-i mansûrın o hâkân-ı keremver kâmkâr

...

Bu karavul-hâneyi bünyâd kıldı şehriyâr (1254)

Sâyesinde Şehr-emîni semti buldı i‘tibâr (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 412)

8.1.4.6. Langa Karakolu

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838 yılında Langa’da inşa ettirilen karakol hakkında kaleme aldığı kıtasında Zîver, Allah’tan ömrünü uzun kılmasını dilediği sultanın, yaptırdığı karakol ile Langa semtini güven şehri hâline getirdiğini söyledikten sonra “Bu karakolhane pek güzel bina edildi.” diyerek yapının bitimine tarih düşürmektedir:

Şâh-ı ‘Adlî-i cihân Hazret-i Mahmûd Hânıñ

Ede Hak ‘ömr-i hümayûnını her dem müzdâd

...

Langa semtinde yapıp şimdi karavul-hâne

Etdi ol cânibi ihsânı ile emn-âbâd

Dedi Zîver kulı tahsîn ederek târîhin

Pek güzel bu karavul-hâne olundu bünyâd (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 412-413)

8.1.4.7. Çemberlitaş Karakolu

H 1254/M 1838 yılında Sultan II. Mahmud tarafından Çemberlitaş mevkiinde yaptırılan karakol için nazmettiği manzumesinde Zîver; sultanın, muvazzaf askerlerini rahat ettirmek amacıyla pek yüce inşa ettirdiği karakol binasının Çemberlitaş'a süs verdiği düşüncesini dile getirmektedir:

Şeh-i 'Adlî-lakab hâkân-ı Mahmûdu'l-haseb el-hak

Cihânı eyledi lutf u keremle ser-be-ser ihyâ

Merâmı ol şehîñ ceyş-i nizâmı râhat etmekdir

Yapıldı sâyesinde bu karavul-hâne pek a'lâ

...

Mücevher söyledi Zîver kulı târîh-i itmâmın

Karavul-hâne verdi zîb Çemberlitaşa hakkâ (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 413)

8.1.4.8. Samatya Karakolu

Samatya'da H 1254/M 1838 yılında Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılan karakol hakkındaki kıtasında Zîver, yeni bir düzenle eski dünyayı yenileyen padişahın, İstanbul'a yaptırdığı karakollarla ülkeler süsleyen ihsanını ifa ettiğini belirttikten sonra Samatya'nın da sözü edilen karakol ile güzellik bulduğunu dile getirmektedir:

Şehen-şâh-ı müceddid-menkabet Mahmûd Hân el-hak

Nizâm-ı nevle tecdîd eyledi bu köhne dünyâyı

Yapıldıkça karavul-hâneler böyle Sitanbula

Eder ol pâdişeh îfâ-yı lutf-ı kişver-ârâyı

...

Mücevher söyledi Zîver kulı târîhini şimdi

Samatya bu karavul-hâne ile buldı ra'nâyı (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 413)

8.1.4.9. Üsküdar Karakolu

H 1254/M 1838 yılında Sultan II. Mahmud tarafından Üsküdar’da bina ettirilen karakolun bitimi vesilesiyle nazmettiği tarih kıtasında Zîver, Üsküdar’da inşa ettirdiği bu karakol gibi lütfunun eserleriyle hassa askerlerinin övünmesi gerektiğini ifade ettikten sonra padişahın mezkûr karakolu yüce kıldığını dile getirerek tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı nizâm-ârâ-yı ‘asker Hân Mahmûduñ

Olur kânûn-ı ‘adli zînet-i dünyâ vü mâ-fihâ

Cünûd-ı hâssa fahr eylesin âsâr-ı lutfiyla

Ki kıldı Üsküdârda bu karavul-hâneyi ihyâ

...

Güher-efşân-ı tahsîn oldı Zîver işbu târîhim

Karavul-hâneyi bünyâd kıldı pâdişeh vâlâ (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 414)

8.1.4.10. Fatih Karakolu

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838 yılında inşa ettirilen “*Fâtih Karavul-hânesi Târîhi*” olarak kaleme aldığı kıtasında Zîver, İstanbul’un ikinci fatihinin II. Mahmud olduğunu ve yaptırdığı yeni eserlerle Fatih civarını şenlendirdiğini, lütfuyla bina ettirdiği bu karakolun askerleri için itinalı bir yer olduğunu zikrettikten sonra “Adlî (II. Mahmud) Şah bu karakolhaneyi bina kıldı” dediği mısrayla tarih düşürmektedir:

Fâtih-i sâni-i İslâmbol Mahmûd Hândır

Kıldı nev-âsâr ile Fâtih civârın dil-güşâ

Lutf edip bünyâd edince bu karavul-hâneyi

Kıldı ol şeh ‘asker-i mansûra cây-ı mu‘tenâ

...

Söyledi Zîver kulı târîh-i cevherdârını

Şâh ‘Adlî bu karavul-hâneyi kıldı binâ (1254)

8.1.4.11. Kürkçü Kapısı Karakolu

Sultan Abdülmecid tarafından H 1263/M 1846-1847 yılında Kürkçü Kapısı'nda yaptırılan karakol hakkındaki manzumesinde Zîver, emniyet için her yerde askere mekânlar yapıldığını, Kürkçü Kapısı halkının da sultandan yeni bir karakol inşa ettirmesini rica ettiğini, sultanın da bu karakolu yaptırarak semte sefa verdiğini dile getirdikten sonra “Cömertlik sahibi Sultan Abdülmecid bu karakolu bina kıldı.” diyerek tarih düşürmektedir:

Her mahallinde bu hısnıñ emn için

‘Asker-i şâhâneye yapıldı câ

Eyleyip Kürkçi Kapısı halkı da

Nev-karavul-hâne inşâsın recâ

Bu karavul-hâneyi ol şehriyâr

Yapdırınca verdi bu semte safâ

...

İki mısra‘ içre Zîver çâkeri

Cevher-i târîhin etdi rû-nümâ

Bü'l-mekârim pâdişeh ‘Abdülmeçîd

Bu karavul-hâneyi kıldı binâ (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 537)

Başka bir manzumesinde de Zîver, Sultan Abdülmecid tarafından H 1264/M 1848 yılında Kürkçü Kapısı'nda yaptırılan diğer karakolu söz konusu etmektedir. Galata kalesinin her yerinde karakol yaptırıp emniyet için büyük bir yol açan sultanın, söz konusu karakol ile Kürkçü Kapısı halkını sevindirdiğini belirtmekte ve “Yüce makamlı sultan karakolhane icat eyledi” dediği mısraıyla tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bân-ı zamân ‘Abdülmeçîd Hânıñ

Vücûd-ı pâkidir rûhu'l-emân-ı memleket her gâh

Galata hısnınıñ her mevki'inde ol şeh-i zî-şân

Karavul-hâne yapıp açdı sûy-ı emn için şeh-râh

Husûsıyla bu dem Kürkçi Kapusınıñ civârında

Karavul-hâne yapıp kıldı halkı şâd o şâhen-şâh

...

Dedi Zîver kulu itmâmına târîh o bünyânıñ

Karavul-hâne îcâd eyledi sultân-ı vâlâ-câh (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 556)

8.1.4.12. Şehba Karakolu

H 1265/M 1849 yılında Sultan Abdülmecid tarafından Suriye'nin Şehba kentinde yaptırılan karakolun inşası münasebetiyle yazdığı manzumesinde Zîver, beldelerin emniyeti için çok güzel tedbirler alan sultanın Şehba'da bina ettirdiği karakolun güzel ve sağlam olduğunu söylemektedir:

Şâh-ı dîn-perver cünûd-efzâ şehen-şâh-ı zamân

Hazret-i 'Abdülmeçîd Hân sâye-i Rabb-i Mu'în

Belde-i Şehbâda yapıdı nev-karavul-hâneyi

Eyledi emniyyet-i büldâna tedbîr-i bihîn

...

Söyledi Zîver kulu târîh-i cevherdârını

Bu karavul-hâne zîbâ yapıldı oldu metîn (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 584)

8.1.4.13. İbrahim Ağa Çayırı Karakolu

Sultan Abdülmecid tarafından H 1265/M 1849 yılında İbrahim Ağa Çayırı'nda inşa ettirilen karakol hakkındaki tarih kıtasında Zîver, süslü bir şekilde bina ettirilen bu

karakolun, İbrahim Ağa Çayırı'na ziynet verdiğini ve söz konusu mevkii güvenlik bakımından abat ettiği ifade ettikten sonra “Dinin sultanı bu karakolhaneyi icat etti” dediği mısrayla tarih düşürmektedir:

Eyledi bu karavul-hâneyi zîbâ bünyâd

Şâh-ı devrân nevâzende-i sınıf-ı ecnâd

Verdi İbrâhîm Ağa Çayırına başkaca zîb

Emn ile kılsa o sahrâyı sezâdır âbâd

...

Cevherîn olsa sezâ tâkına Zîver târîh

Şâh-ı dîn bu karavul-hâneyi kıldı îcâd (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 584)

8.1.5. Kışla

Tükçe “kışın barınılan yer” anlamındaki kışlak kelimesinden gelen kışla, bilhassa III. Selim döneminden itibaren askerî gereksinimler dâhilinde yoğun bir şekilde inşa edilmeye başlanarak hem ordudaki yenileşmenin hem de mimari alandaki Batılılaşma tesirlerinin açık birer ifadesi durumundaki yapıdır. Askerlerin toplu hâlde barınması ve koru(n)ma gibi temel fonksiyonları bulunan kışlalar, ilk defa II. Mehmed döneminde İstanbul’da yapılmıştır. Batı etkisinin hissedilmeye başladığı 18. yüzyıldan itibaren modern askerî sınıfın yetiştirilmesi için yeni kışla binaları yapılmaya başlanmıştır; özellikle II. Mahmud döneminde Yeniçeri Ocağı ile diğer ocakların kaldırılması üzerine söz konusu yapıların önemi daha da artmıştır. III. Selim döneminde ahşap olarak yapılan kışlalar, II. Mahmud döneminde kâgir hâle getirilerek sağlamlaştırılmıştır. Başta payitaht İstanbul olmak üzere ülkenin dört bir yanına yapılan bu binalar aynı zamanda inşa edildikleri şehirlerin mimari silüetini de devletin prestij yapıları olarak önemli ölçüde değiştirmiştir (Çiftçi, 2004: 75; Yetişkin Kubilay, 1994a: 7-8). Padişahların dinî yapı inşaatına verdiği ehemmiyetin hassaten 19. yüzyılda azalarak saraylarla birlikte kışla yapımının ön plana çıktığı görülmektedir.

8.1.5.1. Selimiye Kışlası

Eğitimli askerler için H 1215/M 1800 yılında III. Selim tarafından Üsküdar'da yapımı başlatılan kışladır. “Kareye yakın dikdörtgen planlı, iç avlulu, yüksek istinat duvarları üzerinde yükselen üç katlı çok büyük ve ihtişamlı bir yapı olup” (Ramazanoğlu, 2009b: 436) köşelerindeki kulelerle abidevi görünüm arz eden bu yapı 1803 yılında tamamlanmıştır.

“*Mukaddemâ Üsküdâr'da 'Asâkir-i Mu'alleme Bünyâd Olunan*” kışla için kaleme aldığı tarih kıtasında Aynî, eğitimli askerler için yapılan kışlanın Üsküdar semtinin etrafını nimet bahçesine çevirdiğini söyledikten sonra “Şah Selim eğitimli asker kışlası bina etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Hakkâ mu'allem 'askere yapıldı bu nusret-me'âb

Etrâf-ı dâr-ı Üsküdâr oldu gülistân-ı na'im

...

'Aynî fetîl-i mısra'im dâ'im şerer-efşân olur

Ceyş-i mu'allem kışlası bünyâd kıldı Şeh Selîm (1215)

Aynî (Arslan, 2004: 336-337)

8.1.5.2. Topçu Kışlası

Kapıkulu askerlerinin topçu sınıfı için III. Selim döneminde ve H 1218/M 1803 yılında Beyoğlu'nun Taksim semtinde yapımına başlanan bu kışla, Topçu Kışlası yanında Taksim Kışlası, Topçu Nümune Kışlası, Talimhane Kışlası ve Beyoğlu Kışlası adlarıyla da anılmıştır. İnşası H 1220/M 1806 yılında tamamlanan yapı, Kabakçı İsyanı (1807) esnasında tahrip edilmiş; 1812 yılında II. Mahmud döneminde yenilenmiştir (Çiftçi, 2004: 132; Yetişkin Kubilay, 1994b: 274).

Topçu Kışlası'na yazdığı tarih kıtasında Aynî; Sultan Selim'in, topçulara aşağılık düşmanları çatlatacak bir kışla yaptığını, askerlerine ateşle oynama fennini öğretip din düşmanlarının ülkelerine büyük bir ateş verdiğini, din uğruna savaşta hizmette bulunan Müslüman askerlerle dolu olduğunu ifade ettikten sonra “Şah Selim'in cömertliği Topçu Kışlası bina etti” dediği mısraıyla tarih düşürmektedir:

Rüstem-i ceng-âzmâ Sultân Selîm-i Cem-sipâh

Topçuyâna kışla yapıldı patlasın hasm-ı le'im

...

Fenn-i âteş-bâziyi bu ‘askere ta‘lîm edip

Mülket-i a‘dâ-yı dîne verdi ihrâk-ı ‘azîm

...

Toptolı bu kışlada sınıf-ı cünûd-ı müslimîn

Ceng edip dîn uğrına hıdmetde olmuşlar mukîm

...

Pür-şererdir mısra‘-ı târîh ‘Aynî çün fetîl

Etdi Topçu Kışlası bünyâd cûd-ı Şeh Selîm (1220)

Aynî (Arslan, 2004: 333)

Topçu Kışlası hakkındaki diğer kıtasında ise Aynî, Sultan Selim’in felekten daha yüce bir cesamette yaptırdığı kışlayı sayısı yıldızlar kadar olan askeriyle doldurduğunu, kışlanın barut mahzeninin de sağlam bir şekilde yapıldığını dile getirdikten sonra “Şah Selim topçulara kışla ihya etti” diyerek de yapının tarihini vermektedir:

Toptolı eyledi encüm ‘adedi ‘asker ile

Yapdırıp tâk-ı felekden yüce vâlâ kışla

...

Yapılıp mahzen-i bârûtı metânet buldı

Oldı bu resm ile dâğ-ı dil-i a‘dâ kışla

...

‘Ayniyâ patlasın a‘dâ göricek târîhin

Şeh Selîm eyledi topçılara ihyâ kışla (1220)

Aynî (Arslan, 2004: 334)

8.1.5.3. Topçu Kışlası

Sultan III. Selim tarafından H 1222/M 1807-1808 yılında yaptırıldığı anlaşılan bu kışlanın nerede olduğu tespit edilememiştir.

Aynî, Sultan Selim tarafından yaptırılan ve büyük arştan dahi yüce olan bu kışlanın dünyada eşi benzerinin bulunmadığını söylemekte ve “Şah Selim’in hükmü topçu kışlası icat etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Hüsrev-i ceng-âzmâ Sultân Selîm-i pür-himem

Bir mu‘allâ kışla yaptı ‘arş-ı a‘zamdân cesîm

Görmedi çeşm-i felek bunuñ gibi ‘âlî binâ

Şöyle kim gök kubbeniñ altında bir misli ‘adîm

...

‘Ayniyâ târîh-i tâmîm dehre verdi velvele

Kıldı topçı kışlası îcâd hükm-i Şâh Selîm (1222)

Aynî (Arslan, 2004: 334-335)

Başka bir kıtasında da Aynî, inşasıyla düşmanların canına ateş bırakan ve topçular için yapılan bu kışlanın yerinin güzelliğini vurgulamaktadır:

Nerîmân-menkabet şâh-ı cihân gâzî Selîm Hân kim

Yapıp bu kışlayı âteş bıraktı cân-ı a‘dâya

...

Görülse dâne-i bârût ‘Aynî fehm olur târîh

Selîm Hân yaptı topçı kışlasın bu cây-ı ra‘nâya (1222)

Aynî (Arslan, 2004: 335)

Aynı kışla için kaleme aldığı diğer kıtasında ise Aynî, Sultan Selim tarafından yaptırılan topçu kışlasının askerle dopdolu olduğunu, askeri yüceltmek için kışlanın inşasına keselerce altın sarf edildiğini kaydettikten başka kışlanın güzel yapıldığına da dikkat çekmektedir:

Dâver-i Husrev-‘âlem Sultân Selîm-i Cem-sipâh

Yapdı topçı kışlası ‘askerle oldu toptolı

...

Ceyşini ta‘zîm ile bu kışlanıñ bünyâdına

Kîseler sarf etdi kim zer ile oldı toptolı

...

Eyledi ‘Aynî bu târîh âsumânı pür-tanîn

Kışla yapıldı zihî ‘askerle oldı toptolı (1222)

Aynî (Arslan, 2004: 335-336)

8.1.5.4. Davutpaşa Kışlası

II. Mahmud tarafından Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye askerleri için H 1242/M 1826-1827 yılında yapımına başlanan Davutpaşa Kışlası, Davutpaşa Sahrası olarak anılan mevkide 1831-1832 yılında tamamlanmıştır. Batılılaşmanın etkisiyle ordu mimarisinde bilhassa kışlalarda yeni bir tip olarak ortaya çıkan dikdörtgen planlı ve avlulu şema çerçevesinde inşa edilmiştir. Krikor Amira Balyan tarafından inşa edilen kışlanın bina emini de Mirahor-ı Sâni Mehmed Ağa’dır (Yetişkin Kubilay, 1994c: 11). Binanın yapım kitabesi⁴² Aynî tarafından kaleme alınmıştır.

“*Her Mısra’ı Târîh Olarak Dâvud Pâş’da İnşâ Olunan Kışlaya*” yazdığı tarih kıtasında Aynî, yeniçeri ocağını kaldıran II. Mahmud tarafından yaptırılan yeni kışlanın Asâkir-i Mansûre askerlerini sevindirip Davutpaşa semtini emin kıldığını ve her mısraı mücevher olarak düzenlediği şiirle bu yapının tarihini beyan ettiğini söylemektedir:

Etdi Hân Mahmûd izâle yeñçeriye kırdı hep (1242)

Kışla yapıdı eyledi vaz’-ı ‘asâkir hamd ola (1242)

...

Kıldı bu nev-kışla hurrem ‘Asker-i Mansûreyi (1242)

Her yerine reşk eder kasr-ı Havernâk bî-merâ (1242)

...

Eyledi Dâvûd Pâşâ semtini kışla emîn (1242)

Kıldı Hân Mahmûd-ı ‘Adlî kışla-i ‘âlî binâ (1242)

İtdi ‘Aynî gûşına mengûş erbâb-ı hüner (1242)

⁴² Yetişkin Kubilay (1994c: 11), bu kışlanın yapım kitabesinin İzzet Molla’ya ait olduğunu kaydetse de kitabe Antepli Aynî tarafından kaleme alınmıştır.

Kıldı târîhin beyân her mısra'ı gevher-edâ (1242)

Aynî (Arslan, 2004: 339)

8.1.5.5. Kuleli Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından Çengelköy'de H 1243/M 1828 yılında Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusunun süvari birlikleri için inşa ettirilmiştir. Süvari Kışlası olarak da anılan bu yapı, 1837-1842 yılları arasında karantina binası olarak kullanılmış; 1844 yılında çıkan yangında tamamen yanmıştır. Abdülmecid döneminde yeniden yapılan bina, dikdörtgen şeklinde ve ortası avlulu olarak tasarlanmıştır (Çiftçi, 2004: 99-100; Türkmen, 2015: 243-244). Günümüzde Kuleli Askeri Lisesi olarak bilinmektedir.

Kışlanın yapımı münasebetiyle kaleme aldığı manzumesinde İzzet, Sultan Mahmud'un yeni askere kışla yaptığını, her yere kışla yapan padişahın süvarilere de bu bölgeyi tahsis ve Kuleli Bahçe olarak anılan bu mahaldeki sarayını askerlerine kışlak olarak tanzim ettiğini dile getirdikten başka "Sultan Mahmud süvarilere kışla yaptı" diyerek binanın tarihini vermektedir:

‘İzzetâ dest-i du‘âyı yeñiden feth eyle

Yapdı nev kışla yeñi ‘askere sultân Mahmûd

Kıldı tahsîs bu meştâyı sūvârîlerine

Eyleyip kışla binâ her yere Sultân Mahmûd

...

Ceyşine kıldı sarâyında binâ-yı meştâ

Rağbet etdi o kadar leşkere Sultân Mahmûd

...

Etse târîhe n’ola kalb-i ‘asâkir imdâd

Kışlayı yapdı sūvârîlere Sultân Mahmûd (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 734)

Kışlanın meydana bakan kapısı üzerine yazılan tarih kıtasında İzzet, din düşmanlarından intikam almak için asker tertip eden sultanın kale gibi pek çok kışla inşa ettirdiğini ve görenlerin, askerleri melek kışlayı da cennet zannettiğini söyledikten sonra

“Şah Mahmud Kuleli’de mükemmel kışla icat etti” diyerek kışla binasının yapımına tarih düşürmektedir:

Edip tertîb-i leşker intikâm-ı düşmen-i dîne

Niçe mânend-i kal‘a kışla bünyâd etdi Şeh Mahmûd

...

Gören cündin melâ’ik kışlayı cennet kıyâs eyler

Cihân-ı köhneyi ol rütbe âbâd etdi Şeh Mahmûd

...

Güher âvîzedir târîh-i ‘İzzet tâk-ı bâbında

Mükemmel Kullelide kışla îcâd etdi Şeh Mahmûd (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 747)

Kışlanın, daire-i hümayunun altındaki denize bakan kapısı üzerinde yazılı olan tarih kıtasında ise İzzet, sultana âlemdeki insanların asker ve dünyanın da kışla gibi olduğunu, sahil kenarında yapılan kışlanın askerle dalgalı bir denize benzediğini ve görenler tarafından denizin bir kışlaya çevrildiğinin düşünüldüğünü dile getirip kışlanın, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusunun askerlerine güzel yapıldığını ifade etmektedir:

Mahmûd Hânîñ etsin Hak leşkerin mü’eyyed

‘Âlem cünûdı oldı dünyâ yapıldı kışla

Sâhilde oldı meştâ ‘askerle bahr-i mevvâc

Sandı görünce herkes deryâ yapıldı kışla

Bâbında hem-çü gonçe ‘İzzet açıldı târîh

Ceyş-i Muhammediye ra’nâ yapıldı kışla (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 747)

8.1.5.6. Edirne Kışlası

Yanık Kışla yahut Mahmudiye Kışlası adlarıyla da anılan Edirne Kışlası, II. Mahmud tarafından H 1243/M 1828 yılında Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusunun

Edirne'deki birlikleri için inşa ettirilmiştir. Üç defa yanmış ve muhtelif zamanlarda birkaç kez de tamir görmüştür (Şenyurt, 2014: 118-119).

Edirne Kışlası için kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, Edirne gibi güzel bir belde yeni kışla yaptırıp askerlerini içine yerleştiren Sultan II. Mahmud sayesinde şehrin, müstahkem bir kale hâline geldiğini dile getirdikten sonra “Din padişahlarının padişahı (II. Mahmud) askere kışla icat etti” dediği mısraıyla da tarih düşürmektedir:

Yapdırıp bu belde-i zîbâda bu nev-kışlayı

‘Asker-i şâhânesin kıldı derûnında mekîn

Ol şeh-i kişver-güşânîñ sâyesinde Edrine

Oldı bu kışlak-ı ‘âlî ile çün hısn-ı hasîn

Söyledim târîh-i itmâmın mücevher Zîverâ

‘Askere îcâd kıldı kışla şâhen-şâh-ı dîn (1243)

Zîver (Arslan, 2009: 375)

Mezkûr kışla hakkında yazdığı kıtasında İzzet ise Sultan II. Mahmud'un, ecdadının darülharp saydığı yerde kışla yaptırarak seleflerinin ruhlarını şad ettiğini ve Edirne şehrine kışla icat eden padişahın eğitilmiş askerlerine her yerde ihsanda bulunduğunu belirtmektedir:

Yapıp bu kışlayı ecdâdınıñ dârü'l-cihâdında

Yine şâd eyledi eslâfınıñ ervâhını ol şâh

...

Edirne şehrine îcâd kıldı kışla Şeh Mahmûd (1243)

Mu‘allem cündine her yerde ihsân etdi şâhenşâh (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 738-739)

8.1.5.7. İzmir Kışlası

Sarı Kışla adıyla da anılan İzmir Kışlası, Sultan II. Mahmud tarafından H 1243/1827-1828 yılında Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusu için Konak

Meydanı'nın bulunduğu alana inşa ettirilmiştir. Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra yeni ordu için yapılan ilk kışlalardan biridir. Kışlanın inşa mahalli İzmir muhafızı es-Seyyid Hasan Paşa tarafından tespit edilmiştir. “Bu askeri üs, İzmir Körfezi'ne en hâkim noktalardan birine kentin güney tarafına ve deniz kenarına inşa edilmiş; konumu itibarıyla tüm körfezi görecektek şekilde planlanmış ve şehrin silüetine âdetâ bir güvenlik duvarı oluştururcasına damgasını vurmuştur” (Özen, 2013: 61).

İzzet, II. Mahmud tarafından İzmir'de inşa ettirilen kışla için kaleme aldığı tarih kıtasında padişahın, yetiştirdiği eğitimli askerler için ülkenin her yerinde kışlalar inşa ettirdiğini ve bu minvalde İzmir'de de yüce bir kışla icat ettiğini söylemektedir. Akabinde sultanın emriyle harekete geçen Hasan Paşa'nın kışlayı bir seneye kalmadan tamamladığını dile getirmektedir. Bu cesametli kışlanın sanki gümüş bir çekmece gibi olduğunu, içindeki askerlerin de bu çekmecedeki mücevherlere benzediğini ifade eden şair, sultanın bu askerler ile kışlalardan muradının ise kullarının refah ve rahatı olduğunu belirttikten sonra “İzmir askerine bu yeni kışla bina edildi” diyerek tarih düşürmektedir:

Mehdî-i devr-i zamân Hazret-i Hân Mahmûduñ

‘Ömrini ‘askeri mikdârı ide Hak müzdâd

‘Aklen ü cebren olunmuşdı mukaddem tertîb

Eyledi şer‘an o şeh cünd-i mu‘allem i‘dâd

Anlara kıldı memâlikde binâ meştâlar

Etdi İzmire dahi kışla-i vâlâ îcâd

Emr edip bende-i fermânı Hasan Paşaya

Sa‘y ile bir seneye varmadan etdi âbâd

Bir gümüş çekmecedir sanki bu meştâ-yı cesîm

Aña cevher gibi koydı şeh-i ‘âlem ecnâd

...

Neye lâzımdı bu ‘asker ne biter kışlakdan

Garaz-ı şâh-ı cihân olmasa terfih-i ‘ibâd

...

‘İzzetâ ‘asker-i mansûra yazıldı târîh

Ceyş-i İzmire bu nev-kışla olundı bünyâd (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 740)

8.1.5.8. Bostâniyân Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1243/1827-1828 yılında bostancı askerleri için inşa ettirilen kışladır. Yeniçeri ocağı kaldırıldıktan sonra “Asâkir-i Mansûre birlikleri oluşturulurken Bostancı Ocağı’ndan 1500 bostancı alınıp Asâkir-i Hassa Taburu kuruldu” (Sakaoğlu, 1994b: 307). Bu kışlanın da söz konusu birlikler için inşa edilmiş olabileceğini düşünmek mümkündür.

Bostâniyân Kışlası’nın inşası hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında İzzet, düşman ocağına incir dikip fitnenin kökünü kurutan bostancılar için memleket süsleyen Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılan kışlayı görenlerin onu, zafer gül bahçesine benzettiğini dile getirmektedir. İlaveten şair, dünya gül bahçesinin bostancı ile dolmasına şaşılmayacağını da sözlerine ekleyerek muzaffer bostancı askeri için yeni yapılan kışlanın güzel bir gül gibi âlâ olduğunu kaydetmektedir:

Cihânı cünd-i Hân Mahmûd kılsın arslan yurdu

Olup her yerde şîrân-ı vegâyâ bîşeler peydâ

Yazıp bostâniyân dikdi ocağ-ı düşmene incir

Kılınca âb-ı tîğî dûdmân-ı fitneyi imhâ

...

Gören bostâniyâna kışla bünyâd oldu zanneyler

Zafer gülzârı tarh etdi o şâh-ı memleket-pîrâ

...

O hâkân-ı cihân-bân mülki bağ-ı ‘adne döndürdi

‘Aceb mi olsa pür bostâncı ile gülşen-i dünyâ

...

Kılındı leşker-i mansûra meştâ-yı cedîd ihyâ (1243)

Gül-i zîbâveş oldu kışla-i bostâniyân bâlâ (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 744)

8.1.5.9. Heybeliada Kalyoncu Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1244/M 1828-1829 yılında Heybeliada’da gemiciler için inşa ettirilen kışladır.

“*Hegbeli Atada Mellâhîn Kışlasına*” yazdığı tarih manzumesinde Aynî, sultanın gemiciler için inşa ettirdiği kışlanın tersane nizamında ve yüksek bir yapıda olduğunu ifade etmektedir:

Zümre-i keştî-gerâna kışla bünyâd eyledi

Buldı tersâne nizâmın ‘asker oldu şâdmân

...

Bahr-ı dilde buldı ‘Aynî gevher-i târîhini

Yapdı mellâhîne ‘âlî kışla bak Mahmûd Hân (1244)

Aynî (Arslan, 2004: 339-340)

8.1.5.10. Varna’da Yapılan Kışlalar

II. Mahmud döneminde askerlerin barınma ihtiyacını karşılamak amacıyla Varna Kalesi içinde birer taburluk dört kışla yapılması planlanmıştır. Ancak kale içinde dört kışla yapmaya uygun yer bulunmadığından binalardan ikisinin kale içine, ikisinin de kale dışına yapılması kararlaştırılmıştır (Özen, 2013: 122). Söz konusu kışlalar II. Mahmud tarafından Varna’da H 1249/M 1833-1834 yılında inşa ettirilmiştir.

“*Varnada İnşâ Olunan Kışlalara Târîhdir*” başlıklı kıtasında Aynî, çok kışlalar yapıp serhatlara toplar yerleştiren sultanın Varna’da yeni bir kışla yaptığını kaydetmektedir:

Çok kışla yaptı ‘askere toplar kodı ser-hadlere

Hükm eyledi bahr u bere bu ‘âleme verdi nizâm

...

‘Aynî cünûd-ı müslimîn yâd eylesin târîhini

Nev kışla yaptı Varnada sultân-ı Mahmûdü’l-makâm (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 344-345)

Diğer kışla için kaleme aldığı manzumesinde Aynî, muzaffer askerine her yerde kışla yapan sultanın adaleti sayesinde âlemin güven ve emniyet dolduğunu dile getirdikten sonra “Zamanın Mahmud’u kışlayı ne güzel yaptı” dediği mısraında da binanın tarihini vermektedir:

Her mahalde kışla yaptı ‘asker-i mansûrına

Oldı ‘âlem sâye-i ‘adlinde pür-emn ü amân

...

‘Ayniyâ nazm eyledi târîh-i cevher-dârını

Kışlayı yaptı ne ra‘nâ Hân Mahmûdü’z-zamân (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 345)

Kışlalardan bir diğeri hakkındaki kıtasında Aynî, yüce bir kışla yaparak Varna şehrini ihya eden sultanın inşa ettirdiği binayı da güzel yaptırdığını dile getirmektedir:

Varna şehrin kıldı ihyâ ser-te-ser

Eyledi bu kışlayı ‘âlî mekân

...

‘Ayniyâ târîh i tâmın söyledim

Yapdı ibhâ kışlayı Mahmûd Han (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 348-349)

Başka bir kıtasında da Aynî, Akdeniz Boğazını toplarla dolduran Sultan II. Mahmud’un, Hırmenlik semtinde/mahallesinde yüksek bir kışla yaptığını ifade edip “Zamanın Han Mahmud’u kışla yaptı, asker koydu” mısraıyla da tarih düşürmüştür:

Akdeñiz Boğazını toptolı etdi top kodı

Cünd-i islâm olmada ta‘lîm edip âteş-feşân

Yapdı bir dâne mu‘allâ kışla ol Rıdvân-sirişt

Semt-i Hirmenlikde âdem cenneti kılsın mekân

Reşk eder târîhine ‘Aynî Süreyyâ-yı felek

Yapdı kışla koydı ‘asker Hân-ı Mahmûdü’z-zamân (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 349-350)

8.1.5.11. Sultaniye Kalesi’ndeki Kışla

Sultan II. Mahmud tarafından Sultaniye yahut Çimenlik adıyla bilinen kalenin içinde H 1249/M 1833-1834 yılında inşa ettirilen kışladır.

Bu kışla hakkındaki manzumesinde Sermed, cihanı ihsanlarıyla mamur eden Sultan Mahmud’un yaptırdığı güzel kışla ile Çanakkale Boğazı’nın şeref bulduğunu ve askerlerin de ünvan kazandığını söylemekte ve “Mahmud Han, askerlere bu yeni kışlayı pek güzel yaptı” diyerek binanın yapımına tarih düşürmektedir:

Şehenşâh-ı ‘adâlet-pîşe Mahmûd Hân-ı Gâzî kim

Cihânı sâye-i lutfında ma‘mûr etmede her ân

Boğaz bir kat dahi buldı şeref bu cây-ı zîbâdan

Husûsâ ‘asker-i mansûra da verdi biraz ‘unvân

...

Mücevherle sezâdır yazsalar Sermed bu târîhi

Cünûda yapdı pek ra‘nâ bu nev kışlayı Mahmûd Hân (1249)

Sermed (Yıldız, 2002: 125)

8.1.5.12. Selanik Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından Selanik şehir surlarının dışında, Kalemerye kapısından yaklaşık bin beş yüz adım uzakta H 1253/M 1838 yılında inşa ettirilen kışladır. Bina emini olarak memur edilen Nevrekob ayanı pederi Abdullatif Ağa’nın kısa bir vakit sonra vefat etmesi sebebiyle yerine İskeçe ayanı Topukluzade Mehmed Emin Bey tayin edilmiştir (Gündüzalp, 2021: 100-101).

“*Târîh-i Kışlak-ı Asâkir-i Mansûr Der-Hâric-i Sûr-ı Mahrûsa-i Selânîk*” başlıklı kıtasında Meşhûrî, kurduğu Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye ordusuna emsali

görülmemiş nice kışlalar yapan sultanın yine benzerini kimsenin bina etmediği büyük ve güzel bir kışla yaptırdığını kaydetmektedir:

Husûsâ Asker-i Mansûruna hısn-ı hasînâsâ

Niçe pâkîze kışlak yaptı kim emsâli nâ-meşhûd

...

Zihî meştâ-yı vâlâ kim nazîrin etmemiş bünyâd

Selâfîn-i ‘izâmdan kim ki olmuş âleme mevrûd

...

Cevâhirle murassa’ söyledim Meşhûriyâ târîh

Yine âlemde bir pâkîze kışlak yaptı Hân Mahmûd (1253)

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 72)

8.1.5.13. Hasbahçe Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında saray bahçesinde inşa ettirilen kışladır.

Kışla hakkındaki tarih kıtasında Zîver, II. Mahmud’un yeni yeni yeniliklerle bina ettirdiği yeni kışlanın yeni bir tarzda inşa edildiğini söylemektedir. Şair, gönül çeken görüntüsü, muntazam kapı ve penceresi ile dünya içinde güzel bir bina ve sultanın gölgesi altındaki Hasbahçe’de cennet köşkü gibi yüce şanlı bir kışla olduğunu da kaydetmektedir. Son olarak “Adlî (II. Mahmud) Şah, bu kışlayı mamur etti” dediği mısrayla da binanın yapımına tarih düşürmektedir:

Nev-be-nev feyz-i müceddidlik ile kıldı binâ

Dâver-i devrân Mahmûd Hân bu nev-kışlayı

Köhne üslûb-ı cihânı eyleyip tarz-ı cedîd

Yapdı ol şâhen-şeh-i devrân bu nev-kışlayı

Resmi dil-keş hem der ü dîvârı matbû‘u’n-nizâm

Kıldı dehr içre güzel bünyân bu nev-kışlayı

...

Zıll-ı Tûbâsında yaptı ‘askere Hâs Bağçede

Kasr-ı cennet gibi vâlâ-şân bu nev-kışlayı

...

Söyledim târîh-i itmâmın mücevher Zîverâ

Şâh-ı ‘Adlî etdi âbâdân bu nev-kışlayı (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 410)

Kışlanın yapımı için kaleme aldığı diğer kıtasında Zîver, bu kışlanın güzel yapısını görenlerin hayran olacağını belirterek bu yüce kışlayı padişahlar padişahı II. Mahmud’un inşa ettirdiğini söylemektedir:

Bünyân-ı zîbâsın gören bu kışlanıñ hayrân olup

Kılsın cünûd-ı hâssa âyîneveş kesb-i safâ

...

Zîver mücevher söyledi itmâmının târîhini

Kıldı bu vâlâ kışlayı şâhen-şeh-i ‘Adlî binâ (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 411)

8.1.5.14. Ankara Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında Ankara’da inşa ettirilen kışladır.

Kışla hakkındaki tarih manzumesinde Zîver, asker için güzel yerde gösterişli bir şekilde yapılan kışlanın benzersiz bir yapıya sahip olduğunu ve Ankara’yı parlak bir düzene soktuğunu söyledikten sonra “Bu kışlayı yüce himmetli Mahmud Han bina kıldı” diyerek tarihini vermektedir:

‘Asker için vâlâ mahal bu kışlayı yaptı güzel

Bünyânın etdi bî-bedel ol şâh-ı İskender-nişân

Bu kışla ile Ankara girdi nizâm-ı pür-fere

‘Âlî binâlar her yere yapsa n’ola şâh-ı cihân

...

Zîver bu târîhim sezâ olsa güherveş pür-bahâ

Bu kışlayı kıldı binâ ‘âlî-himem Mahmûd Hân (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 414-415)

8.1.5.15. Çankırı Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında Çankırı’da inşa ettirilen kışladır.

Kışla hakkındaki tarih manzumesinde sultanın zafer Ankaları olan askerlerinin Çankırı’da bu yüce kışlayı mekân tuttuklarını ifade eden Zîver, “Bu kışlayı zamanın padişahlar padişahı cennet gibi yaptı” diyerek binanın tarihini vermektedir:

O şâhiñ Kangırıda ‘askeri ‘ankâ-yı nusret kim

Bu vâlâ kışlayı mesken tutarlar âşiyânâsâ

...

Dedi Zîver kulı târîh-i cevherdâr-ı itmâmın

Şehen-şâh-ı zamân bu kışlayı yaptı cinânâsâ (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 415)

8.1.5.16. Kastamonu Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında Kastamonu’da inşa ettirilen kışladır.

Kastamonu Kışlası için yazdığı kıtasında Ziver, padişahın Kastamonu askerine kışla yaparak onları sevindirdiğini belirttikten sonra “Askerleri hoş tutan padişah bu yere kışla bina etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Kastamonı ‘askerine kışla yaptı pâdişâh

Cümlesi lutf-ı hümâyûn ile oldu ser-firâz

...

Harf-i menkût ile Zîver söyledim târîhini

Kışla bünyâd etdi bu câya şeh-i ‘asker-nevâz (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 415-416)

8.1.5.17. Viranşehir Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında Viranşehir’de inşa ettirilen kışladır.

Kışlanın yapımı hakkındaki tarih manzumesinde Zîver, ihtiyat birliklerini iskân için sultan tarafından yaptırılan kışlanın Viranşehir’i mamur kıldığını ifade etmektedir:

Redîf-i ‘asker-i mansûrını iskân için kışla

Yapıp kılsa n’ola âbâd Vîrân-şehri ol hâkân

...

Bu târîhim güher-pâş oldı Zîver sâha-i nazma

Esâsıyla bu kışla etdi Vîrân-şehri âbâdân (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 416)

8.1.5.18. Manastır Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında Manastır’da inşa ettirilen kışladır. Zabitan ve askerlerin kışlaya yerleşmesi 1839 yılında olmuştur. Ahmed Zekeriya Paşa’nın müşirliği sırasında yaptırılan kışla, dört taburluk asker barındıracak şekilde inşa ettirilmiştir (Gündüzalp, 2021: 92-93).

Manastır Kışlası için kaleme aldığı kıtasında Zîver, yatırdığı kışla ile Manastır beldesini güvenli bir yer hâline getiren sultanın kışlayı güzel bir yerde yaptırdığından bahsetmektedir:

Kıldı bu kışla binâsıyla Manastır beldesin

Zîb-i âsâyîşle âbâd ol şeh-i kişve-güşâ

...

Zîverâ târîh-i mu‘cem söyledim itmâmına

Kıldı şâhen-şâh zîbâ câyda kışla binâ (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 416-417)

8.1.5.19. Yanya Kışlası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838 yılında Yanya’da inşa ettirilen kışladır. Yapı, bina emini elviye-i hassa müşiri Mustafa Nuri Paşa nezaretinde

tamamlanmıştır. Alt katına da şadırvanlar eklenen kışla, üç taburluk askeri barındıracak şekilde inşa edilmiştir (Gündüzalp, 2021: 105-106).

Yanya Kışlası'nın inşası münasebetiyle kaleme aldığı manzumesinde Zîver, II Mahmud'un lütfuyla Yanya'da cennet köşkü gibi yeni bir kışla yaptırdığını dile getirdikten başka Yanya sancağını zafer semtine açan bu kışlayı Sultan Mahmud'un bina ettiğini vurgulamaktadır:

Hâkân-ı Mahmûdu'l-eser şâhen-şeh-i 'asker-nevâz

Lutf etdi yapıd Yanyada nev-kışla çün kasr-ı İrem

...

Açdı livâsın Yanyanıñ bu kışla semt-i nusrete

Feth-i bilâd etse sezâ ol şâh-ı mansûru'l-'alem

...

Târîhini Zîver kuli dedi mücevher harf ile

Bu kışlayı etdi binâ Sultân-ı Mahmûdu'ş-şiyem (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 417)

8.1.5.20. Çorum Kışlası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1255/M 1839-1840 yılında Çorum'da inşa ettirilen kışladır.

Çorum'da yapılan kışla hakkındaki kıtasında Zîver, bu kışlanın cennet, beldelerin imar nişanı ve Çorum'da talim yapan askerlere mekân olduğunu söyledikten sonra “Bu kışla cihan padişahının yüce eseridir” diyerek binanın yapımına tarih düşürmektedir:

Bak sâye-i Tûbâ-yı şeh-i 'âlemde

Olsa n'ola mânend-i cinân bu kışla

Dehr-i küheni kıldı nev ol şeh oldı

İ'mâr-ı bilâd üzre nişân bu kışla

Ta'lîm edicek şimdi Çorumda 'asker

Ol cünd-i şehe oldı mekân bu kışla

...

Oldı dedi târîh-i mücevher Zîver

Vâlâ eser-i şâh-ı cihân bu kışla (1255)

Zîver (Arslan, 2009: 430-431)

8.1.5.21. Kütahya Kışlası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1255/M 1839-1840 yılında Kütahya’da inşa ettirilen kışladır.

Zîver, yapılan kışla için kaleme aldığı tarih kıtasında Sultan Abdülmecid’in ihtiyat birlikleri için yaptırdığı kışlanın pek yüce olduğunu, inşa ettirdiği kışlayı ziyaret ederek askerinin nizamını daha da kuvvetlendirdiğini, padişahın Kütahya’da inşa ettirdiği kışla ile askerlerine ihsanda bulunduğunu dile getirerek “Bu yüce kışlayı cihanın şahlar şahı ihya etti” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihân ‘Abdülmecîd Hân eyleyip ihsân

Redîf-i ‘asker-i mansûra kışla yaptı pek bâlâ

...

Kudûmiyle hayât-ı tâze buldı cünd-i mansûr

Nizâmü’l-ceyşini te’yîd eder evvelkiden a’lâ

Redîf-i ‘asker-i mansûrını mansûr-ı lutf etdi

Kütâhiyye kazâsında kılıp bu kışlayı inşâ

...

Mücevher söyledi Zîver kulu târîh-i itmâmın

Bu vâlâ kışlayı kıldı şehen-şâh-ı cihân ihyâ (1255)

Zîver (Arslan, 2009: 431)

8.1.5.22. Hasbahçe Kışlası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1255/M 1839-1840 yılında saray civarındaki bahçelerden birinde inşa ettirilen kışladır.

Hasbahçe Kışlası'nın inşası sebebiyle kaleme aldığı manzumesinde Zîver, sultanın bu yapıyı sağlam ve bir kasidenin en güzel beyti gibi etkileyici yaptırdığını, yeni yapılan kışlanın Hasbahçe'de sağlam bir kasır gibi askerlere rahatlık vereceğini belirttikten sonra “Han Abdülmecid askerine kışla ihya etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Bârekallâh eyledi bu kışlayı inşâ rasîn

Şâh-ı ‘asker-perver-i devrân Hân ‘Abdülmecîd

...

Ol şehen-şeh nazm-ı ahvâl-i cünûda lutf edip

Yapdı bu nev-kışlayı mânende-i beytû'l-kasîd

Ravza-i râhatda ‘asker eylesin kesb-i safâ

Oldı bu Hâsbâğçede nev-kışla çün kasr-ı meşîd

...

Cevherîn târîh ile zeyn it bu bâbı Zîverâ

‘Askerine kışla ihyâ kıldı Hân ‘Abdülmecîd (1255)

Zîver (Arslan, 2009: 431-432)

Aynı kışla için yazdığı başka bir kıtasında Zîver, sultanın cömertlik nakdini saçarak yaptığı bu güzel kışlanın askerlere yüce bir mesken olduğunu ifade etmektedir:

Îsâr-ı nakd-i cûd edip yapdı bu zîbâ kışlayı

Olsun cünûd-ı muntazam gencîne-sâz-ı iftihâr

...

Yazsa sezâ Zîver kulı târîhini cevher gibi

Etdi bu vâlâ kışlayı mesken cünûd-i şehriyâr (1255)

Zîver (Arslan, 2009: 433)

8.1.5.23. Manastır Süvari Kışlası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1260/M 1844-1845 yılında Manastır'da inşa ettirilen kışladır. Mühendis Mehmed Nuri Bey nezaretinde tamamlanan kışla dört tabur askeri barındıracak şekilde inşa edilmiştir (Gündüzalp, 2021: 93).

Manastır Kışlası hakkındaki tarih kıtasında Zîver, eğitilmiş askerleri rahat ettirmek gayesiyle Manastır’da inşa edilen bu kışlanın, Rumeli’yi ihya ettiğini söylemekte ve “Askere Manastır’da kışla inşa olundu” dediği mısraıyla da binanın yapım tarihini vermektedir:

Görmedik böyle nizâm üzre mu‘allem ‘asker

Kılsın ervâh-ı selâtîn-i selef hayr-du‘â

...

Râhat-ı ‘askeri matlûb-ı hümâyûnıdır

N’ola olunsa Manastırda güzel kışla binâ

İşte bu kışlayı bünyâd edip ol şâhen-şâh

Rûmili merkezini kıldı muhîten ihyâ

...

Harf-ı menkût ile dedi aña Zîver târîh

‘Askere kışla Manastırda olundu inşâ (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 491-492)

8.1.5.24. Saray Hizmetlileri Kışlası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1263/M 1846-1847 yılında saray hizmetlileri için inşa ettirilen kışladır.

“*Hademe-i Şehen-şâhî Kışlası Târîhidir*” başlıklı kıtasında Zîver, Sultan Abdülmecid tarafından hizmetlilerin iskânı için verilen emir üzerine inşa edilen kışlanın, “Bu yüce bina sultanın hizmetlilerinin meskeni oldu” mısraıyla tarihini vermektedir:

Bu mevki‘de biraz huddâmınıñ iskânını fermân

Edince kıldılar tahsîs-i vüs‘at-çün bu bünyânı

...

Du‘â-yı pâdişehle bâb aç târîhe gel Zîver

Bu bünyân oldu ‘âlî mesken-i huddâm-ı sultânî (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 534)

8.1.5.25. Zîştovi Kışlası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1275/M 1858-1859 yılında Zîştovi’de inşa ettirilen kışladır.

Zîver, Sultan Abdülmecid’in Zîştovi’de inşa ettirdiği kışla için kaleme aldığı kıtasında bu yapının bir kale gibi sağlam olduğuna değindikten sonra “Bu kışla yapılıp askere sağlam bir mekân oldu” dediği mısraıyla da tarih düşürmektedir:

Zîştovide yapıdırıp bu kışlayı ol şehriyâr

Oldı bünyânı metânetde zihî hısn-ı hasîn

...

Cehd edip şâhen-şeh-ı nusret-fezâ-yı mecd-i dîn (1275)

Yapılıp oldı bu kışla ‘askere cây-ı rasîn (1275)

Zîver (Arslan, 2009: 708)

8.1.5.26. Viranşehir Kışlası

Sultan Abdülaziz tarafından H 1281/M 1864-1865 yılında Viranşehir’de inşa ettirilen kışladır.

“*Viranşehir’de İnşâ Olunan Kışlaya Târîhdir*” başlıklı manzumesinde Sa’îd, bir zamanlar mamur ve bayındır olan bu yerin viran olması nedeniyle buraya düzen vermek isteyen sultanın asker oturtacak bir kışlanın lüzumlu olduğuna karar ve emir verdiğini, bu emir neticesinde kısa sürede bir kışla inşa edildiğini söyledikten sonra “Bu yeni ve güzel kışla himmetle tamam oldu” mısraıyla da binanın yapım tarihini vermektedir:

Bu mahaller bir zamân ma‘mûr u âbâdân iken

İnkılâbât eylemiş îrâs-ı nakz u inhidâm

...

‘Asker ik’âdıyla zabt u rabt-ı istihsâl için

Etdi bunda bir güzel kışla binâsın iltizâm

Lutf-ı ‘âlî-i şehensâhî delâlet eyleyip

Az vakitte hâsıl oldı emr-i inşâyâ hitâm

Yazdı Ŗu târîh-i cevherdâr-ı ra‘nâyı Sa‘îd

Oldu bu nev kışla-i pâkîze himmetle tamâm (1281)

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 125-126)

8.1.6. Palanka

Kazık anlamındaki İtalyanca *palanca* ve Fransızca *palanque* kelimesinin Türkçeleşmiş hâli ve Osmanlı tarihlerinde bilhassa serhat bölgeleri söz konusu edildiği zaman geçmekte olan palanka, ağaç kütüklerinden müteşekkil koruyucu bir çitle çevrilmiş iptidai bir kalenin ifadesidir. Tarihin en erken dönemlerinden itibaren kullanılan bu tarz basit ve acele yapılmış kaleler içinde küçük bir askerî birlik de bulunmaktadır. Roma, Osmanlı ve Amerikan orduları muhtelif nedenlerle palanka tipi kalelerden istifade etmiştir. Birtakım özel durumlarda ise bir mahalli korumak için tahkimat gerekçesiyle alelacele palanka yapıldığı bilinmektedir (Eyice, 2001: 234). Geniş bir coğrafyada uzun sınırlara sahip olan Osmanlı, serhat bölgelerinde sınır savunma sistemi olarak taş kalelere göre hem daha az maliyetli hem de yapımı daha hızlı olan palankaları kullanmıştır. Osmanlı, bu yapıları birbirinin yardımına yetişebilecek mesafelerde inşa ederek aşılması zor bir savunma ağı teşkil etmiştir.

8.1.6.1. Akdeniz Boğazı’nda İnşa Edilen Palanka

Sultan II. Mahmud tarafından H 1233/M 1817-1818 yılında Akdeniz Boğazı’nda inşa ettirilen palankadır.

“*Târîh-i Binâ-yı Palanka Der-Boğaz-ı Bahr-i Sefîd*” başlıklı kıtasında İzzet, nice kaleler ve surlar inşa ettirilen II. Mahmud devrinde deniz kenarına dizilen bir dolu tabyanın da düşman canını yaktığını ifade ettikten başka “Bu yeni palanka Boğaz kapısının kilidi oldu” diyerek söz konusu yapının tarihini vermektedir:

Zamân-ı saltanatında nice husûn u kılâ‘

Resîde-i felekü’l-burc-ı imtiyâz oldu

Dizildi dopdolı tabya kenâr-ı deryâyâ

Boğazda her biri a‘dâyâ cân-güdâz oldu

...

Mücevher olmalı ‘İzzet mejeng-i târîhi

Bu nev palanka kilid-i der-i Boğaz oldu (1233)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 233-234)

8.1.6.2. Baruthane-i Âmire Palankası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1234/M 1818-1819 yılında baruthanede inşa ettirilen palankadır.

İzzet, “*Târîh-i Binâ-yı Palanka Der-Bârût-hâne-i ‘Âmire*” başlığını taşıyan tarih kıtasında düşmandan intikam almak için pek çok kale yaptıran sultanın baruthaneye inşa ettirdiği bu palankanın da çok sağlam olduğunu ifade etmektedir:

Kal‘alar bünyâd edip a‘dâdan ahz-ı sâr için

Rahşınıñ kıldı hırâm-ı ‘azmini şedd-i şedîd

Nokta-i târîh-i ‘İzzet dâne olsun düşmene

Bu palanka oldu bârût-hâneye sedd-i sedîd (1234)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 272-273)

8.1.6.3. Varna’da İnşa Edilen Palankalar

Sultan II. Mahmud tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında Varna’da inşa ettirilen palankalardır.

“*Varnada İnşâ Olunan Birinci Palankaya*” yazdığı kıtasında Aynî, II. Mahmud’un cami, ambar, palanka, kışla gibi binalar inşa ederek Varna’yı mamur ettiğinden bahsettikten sonra “Her palanka övgüye layık bir eser oldu” diyerek tarih düşürmektedir:

Câmi‘ u anbâr palanka kışlalar

Yapdı ma‘mûr oldu Varna ser-te-ser

‘Ayniyâ târîh-i tâmin söyledim

Her palanka oldu hep mahmûd-eser (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 345)

İkinci palanka için kaleme aldığı manzumesinde Aynî, Sultan Mahmud'un zamanında İslam'ın bütün hisar ve kalelerinin metanet bulduğunu, yapılan palankanın Elburz Dağı'na denk olduğunu ve Varna şehrini her yönden koruyabildiğini ifade ederek "Bu ikinci palanka düşmanı her zaman âciz eder" dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Metânet buldı hep Sultân Mahmûduñ zamânında

Hisâr u kal'a-i islâm u ser-haddât-ı her kişver

Mu'allâ bu palanka Kûh-ı Elburza 'adîl oldu

Dizildi burc u bârûsında tûb-ı ejdehâ-peyker

Bu Varna şehrini her bir cihetden hıfz eder her dem

Makâm-ı fevz ü nusret cây-ı gâzî me'men-i 'asker

Gelip bir nâsır-ı gaybî dedi târîhini 'Aynî

İkinci bu palanka düşmeni her dem zebûn eyler (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 346)

"Üçüncü Palankaya" yazdığı tarih manzumesinde Aynî, yedi iklimi nizam verip hudutların dört bir tarafına kaleler bina eden Sultan II. Mahmud tarafından Kaf Dağı misali büyük bir palanka yaptırılarak Varna şehrinin baştan başa ihya edildiğini dile getirdikten sonra "Bu üçüncü palanka daima Varna'nın muhafızı oldu" diyerek tarih düşürmektedir:

Verdi Hân Mahmûd-ı 'Adlî heft iklîme nizâm

Çâr etrâf-ı hudûda kal'alar kıldı binâ

Zirve-i a'lâsına sîmurg-ı 'akl ermek muhâl

Bu palanka kûh-ı Kâfiñ 'aynıdır dirsem sezâ

Eyledi ihyâ bu şehr-i Varnayı başdan başa

Pâdişâhın biñ sene ‘ömrin füzûn itsün Hudâ

‘Ayniyâ târîh-i cevher-dârıdır dört üstine

Hâfız-ı Varna üçüncü bu palanka dâ’imâ (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 346)

Dördüncü palanka için kaleme aldığı kıtasında Aynî, kışla icat edip palanka yaparak içlerine top yerleştiren sultanın dördüncü palankayı çok sağlam yaptığını vurgulamaktadır:

Kışla îcâd eyledi yapı palanka top kodı

‘Asker-i islâmı kıldı şerr-i düşmenden emîn

...

Eyler a‘dâ ser-fürû ‘Aynî görüp târîhini

Allah Allâh oldu dördüncü palanka çok metîn (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 346-347)

Beşinci palankanın inşası münasebetiyle nazmettiği tarih manzumesinde Aynî, Sultan Mahmud devrinde asker için yapılan beşinci palankanın pek güzel ve eşi benzeri görülmemiş bir yapı olduğunu dile getirmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân Mahmûd Hânın devr-i lutfında

Yapıldı bu palanka ‘askere a‘lâ mahall oldu

...

Gelip bir müjde-ber ‘Aynî dedi târîh-i vâlâsın

Beşinci bu palanka bî-misâl ü bî-bedel oldu (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 347)

“*Altıncı Palankaya*” yazdığı kıtasında Aynî, devrinde her yerin mamur edildiği Sultan Mahmud’un inşa ettirdiği yeni palanka ile Varna şehrinde bir eksiklik kalmadığını söylemekte ve “Altıncı palanka en yüksek feleğe eş oldu” diyerek yapıya tarih düşürmektedir:

Hızr-himmet hazret-i Sultân-ı Mahmûdü’s-siyer

Bârekallâh buldı devrinde ‘imâret her mahal

...

Etdi nev-inşâ palanka şevket ü iclâl ile

Sâyesinde kalmadı hîç Varna şehrinde hâlel

‘Ayniyâ ‘ıkd-ı Süreyyâ dense târîhe sezâ

Oldı altıncı palanka çarh-ı ‘âlîye bedel (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 347-348)

Yedinci palanka hakkındaki manzumesinde Aynî, Mahmud Han’ın yedi gök gibi palanka inşa ettirdiğini ve yedi palankanın yüce felek gibi olduğunu belirtmektedir:

Mahmûd Hân-ı ‘Adlî şâh-ı velî-tecellî

Heft âsumân misâli kıldı palanka inşâ

...

Yüz sürdi âsumân bu târîh-i nev-zemîne

Oldı yedi palanka mânend-i çarh-ı vâlâ (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 348)

“*Varnada Nusret Palankasına*” başlıklı kıtasında Aynî, Sultan Mahmud’un inşa faaliyetleri ile Varna’yı ihya edip yenilediğini ve yaptığı palankanın pek sağlam olduğunu ifade ettikten başka “Bu palanka zaferi beyan eder” dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Ceng-cû kal‘a-güşâ Cem-menkabet

Dâver-i Haydar-vegâ Mahmûd Hân

Varna şehrini eyledi ihyâ vü nev

Himmet-i şâhânesi oldı ‘ayân

Bir palanka yapıdı ammâ pek metîn

Dir gören vefk-i müsellesdir hemân

Fehm ider târîhini ‘Aynî guzât

Bu palanka nusreti eyler beyân (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 350)

8.1.6.4. Belgradçık Palankası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1253/M 1837-1838 yılında Belgradçık’ta inşa ettirilen palankadır.

“*Palanka Târîhi*” başlıklı kıtasında Zîver, ülkenin ve askerin düzenine himmetle güzellik ve tazelik veren Sultan Mahmud’un Belgradçık’ta bir kale/palanka inşa ettirdiğini, bu yapının da çok dayanıklı ve gösterişli olduğunu kaydetmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bân Hazret-i Sultân Mahmûd Hân

Nizâmât-ı cünûd u mülke revnak verdi himmetle

Husûsâ bu Beligradcıkda kal’a eyleyip inşâ

Mebânîsin sipihre gıpta-bahş etdi metânetle

...

Güher-efşân-ı tahsîn olsa Zîver n’ola târîhim

Bu hısnı yaptı Hân Mahmûd zîbende resânetle (1253)

Zîver (Arslan, 2009: 398)

8.1.7. Tabya

Arapça *ta’biye* kelimesinden dilimize geçen tabya, bir bölgeyi savunmak yahut mühimmat ile güçlendirmek amacıyla inşa edilen yapılardır. Genel manada tabya “askerî, stratejik veya taktik yönden önemli bir yerin savunulması için toprak yığınları ardına gizlenmiş, kale benzeri, bağımsız tahkimli savunma yapısıdır” (Ülkü, 2007: 249). Gelişen savaş teknolojisi ile 19. yüzyılın sonlarından itibaren önemini yitirmeye başlayan bu yapılar, 18. yüzyılın ilk çeyreğinden 19. asrın sonlarına kadar Osmanlı’nın doğu ve batı sınırlarında yaygın olarak kullanılmış; eskiyenler tamir edilerek yeniden hizmete sunulmuştur. Tabyaları, modern kışlaların taşradaki benzerleri olarak düşünmek

mümkündür (Ülkü, 2007: 270). Genellikle ok tabya, yay tabya, ay tabya ve yarım tabya şeklinde inşa edilmiştir.

8.1.7.1. Akdeniz Boğazı'nda İnşa Edilen Tabya

Sultan II. Mahmud tarafından H 1233/M 1817-1818 yılında Akdeniz Boğazı'nda inşa ettirilen tabyadır.

“*Târîh-i Tabya Der-Boğaz-ı Bahr-i Sefîd*” başlıklı kıtasında İzzet, Osman Gazi'den bu yana sultan içinde mücahitlik bakımından bir benzeri olmayan Sultan II. Mahmud'un yaptırdığı tabya ile düşmanın harmanına ateş saldığını, mucize fenli sultanın bir buluşu olan yeni tabyanın deniz kenarında inşa edildiğini kaydetmektedir:

Mücâhid Hân Mahmûduñ nazîri gelmedi dehre

Gelince zât-ı vâlâ-şânına ‘Osmân Gâzîden

...

‘Adûda kalmadı tohm-ı fesâdı ekmege kudret

Olup bu tabya ile hırmân-ı a‘dâyâ âteş-zen

...

Ede Allâh şekl-i hendesîden ‘ömrini müzdâd

Bu nev sûret kim oldu ihtirâ‘-ı şâh-ı mu‘ciz-fen

Fetîl-efrûz olunca hâme-i ‘İzzet dedim târîh

Yapıldı sûy-ı deryâda bu tabya patladı düşmen (1233)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 251-252)

8.1.7.2. Bigalı Tabyası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1233/M 1817-1818 yılında Çanakkale'nin Bigalı mevkiinde inşa ettirilen tabyadır.

Bigalı Tabyası hakkındaki kıtasında İzzet, sultanın bu tabya ile denizin kapısına kilit astığını ifade ettikten sonra “Mahmud Han deniz sahilinde gösterişli tabya yaptı” diyerek tarih düşürmektedir:

Kilîd asdı Bigalı Tabya ile bâb-ı deryâyâ

Edip bî-gâ' ile izhâr-ı harku'l-âde Hân Mahmûd

...

Mu'anven kıldı İstanbul kapusın 'İzzetâ târîh

Müzeyyen tabya yaptı sâhil-i deryâda Hân Mahmûd (1233)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 261-262)

8.1.7.3. Seddûlbahir Tabyası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1233/M 1817-1818 yılında Çanakkale'nin Seddûlbahir bölgesinde inşa ettirilen tabyadır.

“*Târîh-i Binâ-yı Tabya Der-Seddü'l-bahr*” başlığını taşıyan manzumesinde İzzet, yaptırdığı tabyayı seyreden düşmanlarına felek hisarının dar geleceğini dile getirdikten başka “Zamanın hükümdarı yeni tabya yaptı, var olsun” dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Kıldı bir tabya binâ kim anı seyr etdikçe

Zîr-i bârû-yı felek düşmenine dar olsun

Yazdı târîhini 'İzzet der-i Seddû'l-bahre

Yapdı nev tabya hudâvend-i zamân var olsun (1233)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 262)

8.1.7.4. Naraburnu Tabyası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1234/M 1818-1819 yılında Çanakkale'nin Naraburnu mevkiinde inşa ettirilen tabyadır.

İzzet, Naraburnu Tabyası'nı yaptırarak askerin duasını alan sultanın, himmetiyle bu tabyayı Mazenderan Kalesi'ni kıskandıracak bir şekilde inşa ettirdiğini, tabyası böyle yüce olan II. Mahmud eğer kale yapılmasını emretse bu inşaata yeryüzü yetmeyip gökyüzünden arsa isteneceğini dile getirdikten sonra “Mahmud Han Naraburnu Tabyası'nı düşmanların inadına yaptı” diyerek yapının tarihini kaydetmektedir:

Na'reburnın yapıdırıp aldı cünûdından du'â

Doldı sît-i şân-ı şâhîden zemîn ü âsumân

Tabyaya başlanmış iken etdi bu hısn a‘zamı

Himmet-i şâhâne reşk-i kal‘a-i Mâzenderân

Kal‘a fermân etmiş olsaydı zemîne sığmayıp

Âsumândan ‘arsa isterdi bu sahn-ı hâkdân

...

Bâng-ı heybet ile toldı kal‘a-i Mahmûd Hân

Na’reburnın yaptı rağmen dâver-i İslâmiyân (1234)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 220)

8.1.7.5. Değirmenburnu Tabyası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1234/M 1818-1819 yılında Çanakkale’nin Değirmenburnu mevkiinde inşa ettirilen tabyadır.

“*Târîh-i Tabya-i Degirmenburnı Der-Boğaz-ı Bahr-i Sefîd*” başlıklı tarih kıtasında İzzet, Değirmenburnu’nda tabyanın sultan tarafından düşmanların kibrine inat ve ülkenin faydası gözetilerek yapıldığını, ülkede mevcut olan kale ve tabyaların II. Mahmud’un eseri olduğunu, Boğaz’ın gemi değil lokma dahi geçemeyecek derecede muhkem kılındığını söyleyerek “Mahmud Han’ın bu tabyası Değirmenburnu’nu kapattı” mısraıyla tabyanın tarihini vermektedir:

Değirmenburnı ile rağm olundı enf-i a‘dâya

Megâzî-pîşe Hân Mahmûd yaptı sûr-ı kişver-sûd

O hâkân-ı Süleymân-kudretiñ âsârıdır ancak

Ne var ise bu kişverde kılâ‘ u tabyadan mevcûd

...

Sefâyin şöyle dursun lokma geçmez bîm-i kahrından

Boğazı öyle bend etdi o sultân-ı gazâ-fermûd

...

Hesâb et dâne-i bârût ile ‘İzzet bu târîhi

Degirmenburnın etdi tabya-i Mahmûd Hân mesdûd (1234)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 241)

8.1.7.6. Çamlıburun Tabyası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1235/M 1819-1820 yılında Çanakkale'nin Çamlıburun mevkiinde inşa ettirilen tabyadır.

Çamlıburun Tabyası için kaleme aldığı tarih kıtasında İzzet, sultanın yaptırdığı bu tabyayı seyredenlerin hayrette kalacağını ve tabya içine yerleştirilen topların bir tanesi dahi denize düşse dünyada tufan kopacağını, topla doldurulan Çamlıburun Tabyası'nın Boğaz'a nimet olduğunu belirterek “Zamanın padişahı sahilde yeni tabya bina etti” mısraıyla da tarih düşürmektedir:

Bu tabyayı yapırdı hâkân-ı megâzî-şân

Seyr et ne binâdır bu hayretde kalır insân

Koydı niçe toplar kim bir dânesi düşdükde

Pür-cûş olup deryâ dünyâyı alır tûfân

...

Çamlıburunı topdan fistic gibi doldurdu

Boğaza ne ni‘metdir bu tabya-i nev-bünyân

...

İtmâmına emr oldu ‘İzzet kulına târîh

Nev tabya binâ etdi sâhilde şeh-i devrân (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 242-243)

8.1.7.7. Çimenlik Tabyası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1236/M 1820-1821 yılında Çimenlik Kalesi'nde inşa ettirilen tabyadır.

“*Târîh-i Binâ-yı Tabya-i Çimenlik Der-Boğaz-ı Bahr-i Sefîd*” başlıklı kıtasında İzzet, ülkesinin her tarafını kale ve tabyalarla koruma altına alan Sultan Mahmud'un Akdeniz Boğazı'na da tabya yapıp metanet verdiğini ifade edip “Bu tabya Çimenlik'te daima bir ateş gülü oldu” dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Kılâ‘ u tabya etdi mülkünüñ etrâfını mesdûd

Meger baş kaldıra mülk-i ‘ademden düşmen-i ser-keş

Metânet verdi Boğaza bürûcâsâ yapıp tabya

Müşeyyed eyledi her bir taraftan sûy-ı gerdûnveş

...

Ser-i a‘dâyı yaksın gülle-i sürhi dedim târîh

Çimenlikde bu tabya oldı dâyim bir gül-i âteş (1236)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 252)

8.1.7.8. Tophane Tabyası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1236/M 1820-1821 yılında Tophane’de inşa ettirilen tabyadır.

Tophane Tabyası hakkındaki tarih kıtasında İzzet, niyeti daima cihat gerekliliklerini ikmal etmek olan Sultan Mahmud’un yaptırdığı sağlam ve görkemli tabya ile düşmana korku saldığında bahsetmektedir:

Böyledir niyyet-i hayriyyesi Hân Mahmûduñ

Dâ’imâ itmede esbâb-ı cihâdı tekmîl

...

Nev-eser eyledi bu tabya-i Tophâneyi kim

Olamaz burcına bârû-yı felek misl ü ‘adîl

...

‘İzzetiñ parladı gevher-çileveş târîhi

Verdi a‘dâya bu nev-tabya-i Tophâne fetîl (1236)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 252-253)

8.1.7.9. Mil(t)on Tabyası

Ömer Paşa tarafından H 1243/M 1827-1828 yılında inşa ettirilen tabyadır.

Milon Tabyası hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında Meşhûrî, din düşmanlarının kör olması için pek çok eser yapan ve sultanın veziri olan Ömer Paşa’nın inşa ettirdiği yeni

ve benzersiz tabyanın etrafının toprakla doldurulup duvarlarının da çok sert taşlarla yapıldığını ifade ettikten sonra “Gerçekten Ömer Paşa ne yüce bir tapya inşa eyledi” mısrayla da tabyanın tarihini vermektedir:

Şehenşâh-ı cihân Sultân Mahmûd Hân-ı ‘Adlîniñ

Vezîri hem zamânıñ Rüstemi ya’nî ‘Ömer Paşa

...

Cihânda oldı hakkâ mâlik-i nâm-ı cihân-gîrî

‘Adû-yı dîne körlük bir nice âsâr edip peydâ

Husûsâ yaptı bunda böyle bir nev-bî-adîl tabya

Kim olmuş kullesi eflâke harf-endâz-ı isti’lâ

‘Adûnun başına saçmak için toprakla doldurđ

Ser-â-pâ seng-i hârâdan edip dîvârını inşâ

...

Sezâ ecrâm-ı seb‘a târîhin neşr etse Meşhûrî

Ne vâlâ tabya inşâ eyledi hakkâ Ömer Paşa (1243)

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 57)

8.1.7.10. Vidin Tabyası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında Vidin’de inşa ettirilen tabyadır.

Vidin Tabyası’nın inşası münasebetiyle nazmettiğı kıtasında Zîver, beldelerin korunma ihtiyacını karşılamak amacıyla sağlam kaleler gibi her yere tabyalar yaptıran Sultan Mahmud’un Vidin’de de bir tabya bina ettirdiğini ifade etmektedir:

Hısn-ı hasînâsâ o şeh yapmakda vâlâ tabyalar

Hıfz-ı bilâda himmetin bezl eyleyip bî-iştibâh

...

Zîver mücevher söyledi itmâmının târîhini

Etdi bu sedd-i nusreti ihyâ Vîdinde pâdişâh (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 409)

8.1.7.11. Salahora ile Narda Limanları Arasına İnşa Edilen Tabya

Sultan Abdülmecid tarafından H 1273/M 1856-1857 yılında Salahora ile Narda limanları arasında inşa ettirilen tabyadır.

Zîver, Salahora ile Narda limanları arasında tabya yaptırılınca emniyetin aşikâr olduğunu dile getirmekte ve “Abdülmecid Han gerçekten güzel tabya yaptı” mısraıyla da binanın tarihini vermektedir:

Bak Selâhûra ile Narda miyânında metîn

Yapılınca tabya el-hak oldu emniyyet bedîd

...

Tâm târihim rasîn etdikçe Zîver nazmımı

Eyledi inşâd zîbâ tabya Hân ‘Abdülmecîd (1273)

Zîver (Arslan, 2009: 679)

8.1.8. Zaptiye Binası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1262/M 1846 yılında zaptiye görevlileri için inşa ettirilen binadır.

“*Târîh-i Bünyân-ı Zabtîye*” başlıklı kıtasında Zîver, himmetiyle ülkelerin emniyetini sağlayan Abdülmecid Han’ın, suçluları şeran ve kanunen terbiye etmek için lazım olan bu binayı yaptırıp başka yeni binaları da zaptiyeye tahsis ettiğini dile getirdikten sonra “Yüce mevkili padişah zaptiye için bina yaptı” diyerek tarih düşürmektedir:

Hazret-i ‘Abdülmecîd Hân-ı ‘adâlet-pîşeniñ

Himmetiyle oldu te’mîn-i memâlik rû-nümâ

...

Mücrimîni şer‘an u kânûnen etmek terbiye

Lâzım oldukda o hâkân kıldı îcâd-ı binâ

Başka nev-bünyân tahsîs eyleyip zabtiyyeye

Belde zabtın kıldı icrâ ol şeh-i kişver-güşâ

...

Bendesi Zîver mücevher söyledi târîhini

Şâh-ı ‘âlî-câh zabtiyye için yaptı binâ (1262)

Zîver (Arslan, 2009: 524)

Nevres, inşa edilen zaptiye binası için yazdığı tarih manzumesinde Sultan Abdülmecid’in, asayiş gerekliliklerini yerine getirmek, insanlara eziyet ve kötülük edenleri hapsedmek için zaptiyye sağlam bir bina yaptırdığını söylemektedir:

Kim bu dürlü bir mahall inşa edip zabtiyyede

Devr-i ‘adlinde ola âsâyîş-i âlem mezîd

Maksad-ı şâhânesi bu câyı bünyâd etmeden

Habs edip mûzîyi bâb-ı cevre urmakdır kilîd

...

Taşa yazdı hâme-i Nevres dahi târîhini

Bu binâyı kıldı muhkem ‘adl-i Hân ‘Abdülmeçîd (1262)

Nevres (Kaya, 2020: 150-151)

8.2. DİNÎ YAPILAR

8.2.1.Cami

8.2.1.1. Adliyye Camii

Sultan II. Mahmud tarafından H 1230/M 1815 yılında Üsküdar’da Şemsi Paşa Meydanı’nda inşa ettirilen camidir. Şerefâbâd Kasrı ve mescidinin yenilenmesi için sultan tarafından emir verilmiş; kasır yenilenirken harap vaziyette bulunan mescidin yerinde Adliyye Camii inşa edilmiştir (Gedik, 2019: 250). Caminin yapım kitabesi Enderunlu Vâsıf tarafından kaleme alınmıştır.

Vâsıf, Sultan Mahmud’un Şerefâbâd’a itibar ederek söz konusu mevkii bu yeni mabet ile şerefliendirdiğini, daha evvel burada III. Mustafa’nın harap olmuş bir mescidinin bulunduğunu, caminin hizmetlileri dâhil bütün giderlerinin ise sultanın “vakf-ı

hümâyûnundan” karşılandığını dile getirmekte ve mabedin tamamlanmasına yazdığı
“Bahtiyar sultan mabedi gerçekten yeniledi” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Câmi‘ü’l-ihşân ü himmet zîb-i taht-ı saltanat
Gâzî Hân Mahmûd-ı ‘Adlî-şân imâme’l-müslimîn

İ‘tibâr edip Şeref-âbâda ol şâh-ı cihân
Kıldı bu nev-ma‘bed-i ‘âlî ile eşref-terîn

Gerçi Sultân Mustafâ-yı sâlisîñ bir mescidi
Var idi bu câda evvel lîk bî-vakf-ı metîn

Husrev-i ‘âlem binâ kıldıkda huddâmın dahi
Eyledi vakf-ı hümâyûndan vazîfeyle mekîn

Yazdım itmâmında Vâsıf mısra‘-ı târîh-ı tâm
Kıldı hakkâ ma‘bedi tecdîd şâh-ı kâm-bîn (1230)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 656-657)

8.2.1.2. Harsuh Camii

H 1230/M 1814-1815 yılında Silistre eyaletinin Harsuh kazasında inşa ettirilen camidir.

“*Târîh-i Binâ-yı Câmi‘-i Harsuh*” başlıklı beytinde Refî‘, “Bu aydınlık ve güzel cami uğurla yapıldı” diyerek tarih düşürmektedir:

Dedi bir sırr ile bünyâdına târîh Kâlâyî
Yapıldı yümn ile hâlâ bu rûşen câmi‘-i ra‘nâ (1230)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 287-288)

8.2.1.3. Tarabya Tabyası Camii

Sultan II. Mahmud tarafından H 1230/M 1815 yılında Tarabya ile Kireçburnu arasında inşa ettirilen camidir.

Cami hakkında kaleme aldığı tarih manzumesinde İzzet, dindar bir hükümdar ve hilafet mihrabının süsleyicisi olan II. Mahmud'un Tarabya Tabyası'nda aydınlık bir cami yaptırdığını ifade ederek "Mahmud Han deniz kenarında gül gibi mabet yaptı" mısraıyla da caminin tarihini vermektedir:

Husûsâ hüsrev-i dîndâr Hân Mahmûd-ı gâzî kim

Anîñ vaktinde revnak buldı şer'-i Hazret-i Ahmed

...

Tarabya Tabyasında câmi'-i rûşen binâ etdi

Müzeyyen-sâz-ı mihrâb-ı hilâfet ol şeh-i emced

...

Eder târihimî mahfilde bülbül 'İzzetâ ta'rîf

Leb-i deryâda Hân Mahmûd yapıdı gül gibi ma'bed (1230)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 246)

8.2.1.4. Yergöğü Camii

Sultan II. Mahmud tarafından H 1233/M 1817-1818 yılında Yergöğü Hisarı'nda inşa ettirilen camidir.

"*Târîh-i Binâ-yı Câmi' Der-Yergöğü*" başlıklı kıtasında İzzet, Sultan II. Mahmud'un Yergöğü Hisarı'nda hayrat olarak yüce bir mabet yaptırdığını belirtip "Mahmud Hanı'nın camisi Yergöğü'de pek yüksek yapıldı" mısraında da tarih düşürmektedir:

Şeh-i rûy-ı zemîn Mahmûd Hân-ı âsumân-temkîn

Hisâr-ı Yergögide kıldı ihyâ ma'bed-i a'lâ

...

Bu şehriñ yapıdırıp hısnın mukaddem ol şeh-i gâzî

Muvaffak eyledi bu hayra dahi zâtını Mevlâ

...

Dedi ehl-i semâ sükkân-ı arza 'İzzetâ târîh

Yapıldı Yergögide câmi'-i Mahmûd Hân vâlâ (1233)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 263)

8.2.1.5. Hangâh Camii

Sultan II. Mahmud adına Ali Paşa tarafından H 1234/M 1818-1819 yılında Kahire’de inşa ettirilen camidir.

Caminin inşası hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında İzzet, bu yüce camiye Sultan Mahmud adına Ali Paşa’nın inşa ettirdiğini ifade ettikten sonra “Bu yüce cami Mahmud Han’a yerinde yapıldı” mısraıyla da binanın tarihini vermektedir:

‘Alî Paşa-yı gâzî Mısra yaptı ma‘bed-i ‘âlî

Îmâmü’l-müslimîn şâh-ı zamân Sultân Mahmûda

Yazılsın tâk-ı mihrâbında ‘İzzet tâm târîhim

Yerinde câmi‘-i vâlâ yapıldı Hân Mahmûda (1234)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 278)

8.2.1.6. Tersane Camii

Sultan II. Mahmud tarafından H 1236/M 1820-1821 yılında tersanede inşa ettirilen camidir.

“*Târîh-i Câmi‘-i Şâhâne Der-Dîvânâne-i Tersâne*” başlıklı manzumesinde İzzet, Sultan II. Mahmud tarafından tersane divanhanesinde yaptırılan mabedi söz konusu etmektedir. Şair, divanhanenin ortasına inşa edilen padişahın nur dolu bu caminin, din gazilerinin imanları gibi parıltılar saçtığını da kaydetmektedir:

Hazret-i Sultân Mahmûd-ı kerâmet-pîşe kim

Ferş eder seccâdesin ‘arş-ı berîne kudsiyân

...

Câmi‘-i pür-nûr-ı şâhî kalb-i dîvânâneye

Oldı îmân-ı guzât-ı dînveş pertev-feşân

...

Cevher-i bahr-ı remeldir ‘İzzetâ târîh-i tâm

Kıldı câmi‘ mescidi Tersânede Mahmûd Han (1236)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 226-227)

8.2.1.7. Yeni Kule Camii

Sultan II. Mahmud tarafından H 1236/M 1820-1821 yılında yeni kulede inşa ettirilen camidir.

“*Târîh-i Câmi‘-i Şerîf Der-Kulle-i Nev*” başlığını taşıyan kıtasında İzzet, yeni kulede yeni bir mabet inşa eden sultanın yaptırdığı bu caminin “yeni bir icat” olduğunu ileri sürmektedir:

Kulle-i nevde mücedded ma‘bed ihyâ eyledi

Sevk ede dahi nice hayrâta Rabb-i Müste‘ân

Secde-i şükr eyleyip ‘İzzet dedi târîhini

Kıldı nev-îcâd câmi‘ Kullede Mahmûd Hân (1236)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 270)

Cami hakkındaki diğer kıtasında İzzet, kulenin eskimiş taraflarını yenileyen II. Mahmud’un hayrat olarak bir de cami yaptırdığına işaret etmektedir:

Kulleniñ kıldı ‘atîk olmuş mahallin hep cedîd

Etdi bu nev câmi‘i ez-cümle hayr-ı sermedî

Kıldı ‘İzzet zîb-i tâkı cevher-i târîhini

Kullede Mahmûd Hân etdi binâ bu ma‘bedi (1236)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 270-271)

8.2.1.8. Selim Paşa Camii

Selim Paşa tarafından H 1237/M 1821-1822 yılında Silistre’de inşa ettirilen camidir.

Cami hakkındaki tarih manzumesinde İzzet, Selim Paşa’nın Silistre’yi ihya ettiğini bahis konusu ettikten sonra daha evvel de hayır olarak yeni bir çeşme yaptırdığını söyledikten sonra “Selim Paşa şerefli mabedi yaptı, gel” mısraıyla da bina edilen caminin tarihini vermektedir:

El-hak Selîm Paşa bu şehri kıldı ihyâ

Zâtın muvaffak etdi bir nice hayra Mevlâ

...

Resm-i salât üzre kıldı vuzûyî takdîm

İtmîşdi bundan akdem nev-çeşmesâr icrâ

Târîh ile salâ kıl ehl-i salâha ‘İzzet

Gel ma‘bed-i şerîfî yapıdı Selîm Paşa (1237)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 305)

8.2.1.9. Tophane Camii

Sultan II. Mahmud tarafından H 1240/M 1824-1825 yılında Tophane’de inşa ettirilen camidir.

“*Târîh-i Binâ-yı Câmi‘ Der-Tophâne*” başlığını taşıyan kıtasında İzzet, yeni cami bina edip namını arşta dahi söyleten Sultan Mahmud’un bu camiyi Tophane’de inşa ettirdiğini kaydetmektedir:

Kıldı nev-câmi‘ binâ nâmın okutdı ‘arşda

Minber-ârâ-yı hilâfet Hazret-i Mahmûd Hân

Müjde cennet müslimîne ‘İzzetâ târîh ile

Câmi‘ îcâd eyledi tophâneye şâh-ı cihân (1240)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 279)

Caminin inşası hakkındaki diğer kıtasında İzzet, Tophane’yi bir nur kalıbına döken sultanın, kışla meydanına da cevherler yığdığını yani cami yaptığını ifade ettikten sonra “Sultan Mahmud’un camisi cihanı nurlandırdı” dediği mısra ile de mabedin tarihini vermektedir:

Kıldı Tophâneyi bir kâleb-i nûra ifrâğ

Kışla Meydânına dökdi güheri Hân Mahmûd

Ma‘bedin etdi bu târîhde Mevlâ itmâm

Kıldı tenvîr-i cihân câmi‘-i Sultân Mahmûd (1240)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 280)

8.2.1.10. Nusretiye (Tophâne) Câmii

Sultan II. Mahmud tarafından H 1241/M 1826 yılında Tophane’de inşa ettirilen camidir. Mimarı, Balyan ailesinden Krikor Amira Kalfa’dır. Cami, 24 Şubat 1823’teki büyük yangında yanan Top Arabacıları Kışlası ve camii yerinde inşa edilmiştir (Eyice, 2007: 274).

“*Târîh-i Binâ-yı Câmi‘-i Tophâne*” başlıklı kıtasında İzzet, Tophane Meydanı’nda görülen yapıların her birinin Sultan Mahmud’un eseri olduğunu ve camiyi de Tophane’ye onun yaptığını ifade ederek “Mahmud Han’ın mabedi süslü bir eser oldu” dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Her biri şâh-ı megâzî-şiyemiñ himmetidir
Sahn-ı Tophânede mevcûd eser-i meşhûduñ
...
Kıldı bu Ka‘beyi Tophâneye ez-cümle binâ
Cem‘ edip hacc u gazâ menhecini Ma‘bûduñ
...
Asdı kandîl-i Süreyyâ gibi ‘İzzet târîh
Oldı zîbende eser ma‘bedi Hân Mahmûduñ (1241)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 257)

Caminin inşasıyla ilgili başka bir kıtasında İzzet, topçulara himmet nazarıyla bakan Sultan Mahmud’un bu caminin yapımına cevherler sarfettiğini söyledikten sonra söz konusu mabedin temelini nur olduğunu da ifade etmektedir:

Nazar-ı himmet etdi topçulara
Çeşm-i hıdmet-şinâs-ı Hân Mahmûd

Etdi bu câmi‘e cevâhir sarf
Dest-i deryâ-kıyâs-ı Hân Mahmûd

...

‘İzzetâ ‘arşa yaz bu târîhi

Câmi‘-i nûr-esâs-ı Hân Mahmûd (1241)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 258)

Diğer kıtasında İzzet, meramı cennet kokusu almak olanlara yapılan caminin gül gibi olduğunu hatırlatarak namazı Mahmud Han’ın camisinde kılarak dua etmelerini tavsiye etmektedir:

Merâmîñ bûy-ı cennetse yapıldı gül gibi câmi‘

Konup gül-desteler üstinde ey bülbül nevâ eyle

...

Bu târîh ile ‘İzzet etdi ehl-i sünneti tergîb

Namâzı câmi‘-i Mahmûd Hânda kıl du‘â eyle (1241)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 258)

Caminin, “*Târîh-i Câmi‘-i Mezkûr Der-Bâb-ı Harîmeş Nüvişte*” başlıklı kitabesinde de İzzet, Sultan Mahmud tarafından toprakla mamur edilen Tophane’nin yapılmayı bekleyen camisinin de kâmilen bina edildiğini ve minarelerinin, din bağının iki servisi gibi olduğunu dile getirmektedir. Adı “Nusret” olan bu cami ile yakın ehlinin övüneceğini de ifade eden şair, “Mahmud Han’ın camisi müminlerin tavaf yeri oldu” mısraıyla da binanın yapımına tarih düşürmektedir:

Tûbdan Tophâneyi âbâd kıldı pâdişâh

Mısra‘ıyla eylemişdim vasf-ı âsâr-ı bihîn

Câmi‘i kalmışdı ancak anı da tekmîl edip

Secde-i şükr etdi Mevlâya cünûd-ı müslimîn

...

İki serv-i bâğ-ı dîn oldı menâreyn-i bülend

Ser-nigûn-ı reşkidir tûbâ-yı firdevs-i bülend

Câmi‘-i Nusret ola nâmı bu vâlâ ma‘bediñ

Eyleye bânîsini mansûr Rabbü’l-‘âlemîn

...

Vaktini hayr u gazâyâ sarfdan dûr olmadı

Kışlada bu ma‘bedinden fahr eder ehl-i yakîn

‘İzzet ol beyt-i Hudanıñ söyledim târîhini

Câmi‘-i Mahmûd Hân oldu metâf-ı mü‘minîn (1241)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 259)

8.2.1.11. İbrahim Efendi Camii

İbrahim Efendi tarafından H 1244/M 1828-1829 yılında Tosya’da inşa ettirilen camidir.

Aynî, kemal erbabının övüncü ve Mısır valisinin sadakatkârı, dünyada eşi benzeri bulunmayan, Beytullah’ın banisi ile aynı ismi taşıyan, hayır sahibi, temiz bir şahsiyet ve güzel huylu İbrahim Efendi tarafından yaptırılan caminin Beyt-i Mamur’a denk, Kâbe’ye benzer olduğunu kaydetmektedir:

Muktedâ-yı ehl-i sünnet kıble-gâh-ı münşiyân

Pîşvâ-yı nükte-sencân fahr-ı erbâb-ı kemâl

Vâli-i vâlâ-yı Mısırñ bir sadâkat-kârı kim

Gelmedi bir misli dehre gelmesi emr-i muhâl

Nâm-dâş-ı bâni-i Beyt-i cenâb-ı kibriyâ

Sâhibü’l-hayrât u zât-ı pâk ü ferhunde-hısâl

Bu mu‘allâ ma‘bedi kıldı esâsından binâ

Beyt-i Ma‘mûra müsâvî eyledi bî-kîl ü kâl

...

Âb-ı Zemzem akdı ‘Aynî çeşme-i târîhden

Oldı İbrâhîm Efendi Câmi‘i Ka‘be-misâl (1244)

Aynî (Arslan, 2004: 321)

8.2.1.12. Divanhane Camii

Sultan II. Mahmud tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında Divanhane’nin bitişiğinde inşa ettirilen camidir.

“*Târîh-i Câmi‘-i Dîvân-hâne*” başlığını taşıyan kıtasında Zîver, Divanhane’nin bitişiğinde bina edilen bu camide bahriyeli askerlerin her daim namaz kılmasını temenni ettikten başka “Bu güzel mabet sonsuz cömertlik sahibi sultanın binasıdır” diyerek caminin yapımına tarih düşürmektedir:

Yapıp bu câmi‘i dîvân-hâne ittisâlinde

Nesîm-i hayr ile deryâ-yı lutfın kıldı mevc-efzâ

Ne câmi‘ lücce-i rahmetde nev-fülk-i ‘ibâdetdir

Namâz-ı ‘asker-i bahrî olunsun anda hep îfâ

...

Bu târîhim anıñ-çün oldı Zîver çâr-rükn üzre

Binâ-yı şâh-ı deryâ-cüddur bu ma‘bed-i ra’nâ (1250)

Zîver (Arslan, 2009: 377)

8.2.1.13. Çarşı Camii

Hazinedarzade Osman Paşa tarafından H 1255/M 1839-1840 yılında Trabzon’da inşa ettirilen camidir. Kitabesi, Bayburtlu Zihnî tarafından kaleme alınmıştır.

“*Târîh-i Câmi‘-i Müşârûin ileyh Be-Trabzon*” başlıklı tarih kıtasında Zihnî, Trabzon Müşîri Osman Paşa’nın baştan ayağa nur gibi yaptırdığı caminin Nuruosmaniye yahut cennet köşkü gibi olduğundan bahsetmektedir. Daha sonra şair, çarşıya yüce Kâbe gibi şeref veren bu caminin beldeye de Beyt-i Mamur gibi mukaddes olduğunu söylemektedir:

Dâver-i mülk-i himem Hazret-i ‘Osmân Paşa

Kim odor ‘adl ü sehâ hilm ü hayâda meşhûr

Himem-i zü’l-keremi haslet-i zinnûreyni

Kıldı bu câmi‘i ser-tâ-be-kadem câmi‘-i nûr

Nûr-ı ‘Osmâniye ya kasr-ı ‘Adendir gûyâ

Revzeni matla‘-ı nûr mahfili ser-menzil-i hûr

...

Çârsû buldı şeref Ka‘be-i ‘ulyâ-mânend (1255)

Beldeye ma‘bed-i nûr oldu bu Beyt-i Ma‘mûr (1255)

B. Zihnî (Erbay, 2014: 175)

8.2.1.14. Gulam Ali Ağa Camii

Gulam Ali Ağa tarafından H 1255/M 1839-1840 yılında Servi’de inşa ettirilen camidir.

Cami hakkındaki tarih kıtasında Hamîd, Servi beldesinin ileri gelenlerinden Ali Ağa’nın altın ve gümüş sarf ederek bu yeni camiyi yerinde bina ettiğini, cennet köşkü gibi olan bu caminin dört tarafı açık ve pek ferahlatıcı olduğunu belirttikten sonra bu mabedin 1255 yılında inşa edildiğini lafzen zikretmektedir:

Belde-i Servi vücûhından ‘Ali Ağa şehâ

Ol hadîs-i *min benâya* etdi ez-dil iktidâ

Kasd edip ecr-i cezâyâ sarf-ı sîm ü zer kılıp

Nev-zemîn bu câmi‘i etdi mahallinde binâ

Pek müferrih çâr etrâfı gûşâde pür-sürûr

Kasr-ı cennet gibi oldu her cihetden rûşenâ

...

Hâtif-i gaybî Hamîdâ söyledi târîh-i tâm

Biñ iki yüz elli beşte oldu bu cây binâ (1255)

Hamîd (Yavuz, 2019: 174-175)

8.2.1.15. Cami-i Şerîf (?)

Sultan Abdülmecid tarafından H 1257/M 1841-1842 yılında inşa ettirilen cami olup nerede yapıldığı hakkında ulaşılabilen kaynaklarda bilgi bulunamamıştır.

Cami hakkındaki tarih kıtasında Zîver, Sultan Abdülmecid'in yaptırdığı bu caminin müminlere tavaf yeri olduğunu ifade etikten sonra "Abdülmecid Han bu mabedi çok güzel yaptı" dediği mısra ile de binanın tarihini vermektedir:

Hazret-i 'Abdülmecîd Hândır imâmü'l-müslimîn

Zâtıdır şâhân-ı dehriñ muktedâ-yı emcedi

...

Yapdırıp bu câmi'i etdi matâf-ı mü'minîn

Oldı bak beytü'l-'atîkiñ san cedîd ü ecyedi

...

Zîverâ mihrâb-ı nazma verdi târîhim nizâm

Kıldı Hân 'Abdülmecîd a'lâ binâ bu ma'bedi (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 452)

8.2.1.16. Fabrika-i Hümayun Camii

Sultan Abdülmecid tarafından H 1260/M 1844-1845 yılında İslimye dokuma fabrikası civarında inşa ettirilen camidir.

Caminin inşası münasebetiyle kaleme aldığı kıtasında Zîver, Sultan Abdülmecid'in fabrika çalışanları ve belde sakinlerine yaptırdığı caminin bitiş tarihini "Abdülmecid Han camiye hoşâ gidecek şekilde bina etti" mısraıyla vermektedir:

Fabrika halkı ile bu beldenîñ sükkânına

Yapdırıp bu câmi'i buldı binâsı intihâ

...

Harf-i menkût ile Zîver söylesin târîhini

Câmi‘i ‘Abdûlmecîd Hân dil-nişîn kıldı binâ (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 486)

Cami için yazdığı diğer kıtasında da Zîver, “Zamanın sultanı bu camiyi hayır için bina etdi” mısraıyla mabedin yapımına tarih düşürmektedir:

Kıl sübha-i cevher ile Zîver bu târihin hisâb

Sultân-ı devrân hayr için etdi binâ bu câmi‘i (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 487)

8.2.1.17. Bezmiâlem Camii

Sultan Abdûlmecid’in annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1261/1845 yılında Yenibahçe’de yaptırılmıştır (Tanışık, 2023/I: 184). Kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Bezmiâlem Camii hakkındaki tarih kıtasında Zîver, zamanın padişahı Abdûlmecid’in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından hayrat olarak cami yaptırıldığını ifade etmektedir:

Câmi‘ü’l-hayrâtdır ol pâdişâhıñ mâderi

Ehl-i hâcâta deridir secde-geh subh u mesâ

...

Vâlide Sultân-ı zî-şânıñ tabîb-i himmeti

Yapdı câmi‘ kıldı marzâya bu yüzden de devâ

...

Eylesin Zîver cemâ‘at tâm târîhim pesend

Mâder-i şâh-ı zamân bu ma‘bedi etdi binâ (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 503-504)

8.2.1.18. Sakız Camii

Sultan Abdûlmecid tarafından H 1264/M 1847-1848 yılında Sakız’da inşa ettirilen camidir.

Cami hakkındaki tarih kıtasında kale içindeki cami dışında bir camisi bulunmayan Sakız’a Sultan Abdûlmecid tarafından inşa ettirilen caminin halkı sevindirdiğini ve söz

konusu caminin deniz kenarında yaptırıldığını dile getiren Zîver, “Bu camiye Sakız’a âlemin şerefli padişahı Abdülmecid Han bina etti” dediği beytiyle de yapının tarihini vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bân-ı zamâne

Kesîrû’l-ma‘delet ‘Abdülmecîd Hân

...

Bu hısnıñ hâricinde yokdı câmi‘

Yapıp bu ma‘bedi nâs oldı şâdân

Leb-i deryâda bu câmi‘ yapıldı

Sâkız da sâyesinde buldı ‘unvân

...

Olur itmâmına târîh Zîver

Bu beyt-i nazm olunca cevher-efşân

Sakıza kıldı bu câmi‘ binâsın

Şeh-i pür-mecd-i dehr ‘Abdülmecîd Hân (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 553)

8.2.1.19. Küçük Mecidiye Camii

Sultan Abdülmecid tarafından H 1265/M 1848-1849 yılında Çırağan Sarayı bitişiğinde inşa ettirilen camidir. Basit kare planlı ve üzeri kubbe ile örtülü bir ibadethane olup en dikkat çekici yeri minaresidir. Esas adı Çırağan Camii olan bu mekânın mimarının, Balyan ailesinden Nikoğos yahut Garabet Balyan olduğu düşünülmektedir (Eyice, 2002: 527-528).

Cami hakkında sultanın emri üzerine kaleme aldığı tarih kıtasında zamanın padişahlar padişahı Abdülmecid Han’ın, sahilsarayı yanında yaptırdığı bu cami ile temiz ceddinin usulünü icra eylediğini söyleyen Zîver, minaresini ibadet bahçesinin nur endamlı servisine ve camide her gece yakılan kandilleri de güzellik yıldızına teşbih etmektedir.

Daha sonra şair, yapılan camiye Mecidiye adının verildiğini ve Abdülmecid tarafından inşa edildiğini de kaydetmektedir:

İmâm-ı Mehdî-i şevket-fezâ-yı ehl-i islâmdır

Şehen-şâh-ı zamân ‘Abdülmecîd Hân-ı cihân-ârâ

...

Yapıp bu câmi‘i sâhil-serâyınıñ civârında

Usûl-i cedd-i pâkin eyledi bu tarz ile icrâ

...

Menârı serv-i nûr-endâm-ı gülzâr-ı ‘ibâdetdir

Çerâğânveş mübârek geceler olsun ziyâ-bahşâ

Kanâdîl oldu bu ma‘bedde her şeb encüm-i behcet

Sezâdır kubbe-i vâlâsı olsa âsumân-pîrâ

...

Mecîdiyye denildi câmi‘ü’l-hayrât-ı zîbâya

Şeh-i ‘âlî-ni‘am ‘Abdülmecîd Hân eyledi inşâ (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 572-573)

Başka bir kıtasında Zîver, Çırağan adlı sarayın yakınlarında inşa ettirilen caminin yeni bir tarzı olduğunu ve adına Mecidiye denildiğini dile getirdikten sonra bu mabedin, Sultan Abdülmecid’in hayratı olduğunu kaydetmektedir:

Çerâğân nâmına olan sarây-ı şevket-efzânıñ

Civârında yapınca nev-reviş bir câmi‘-i vâlâ

Mecîdiyye deyü nâm-ı şerîfin birrine mensûb

Edince oldu kadri câmi‘iñ bir kat dahi a‘lâ

...

Mecîdiyye denildi câmi‘ü’l-hayrât-ı zîbâya

Şeh-i ‘âlî-nî‘am ‘Abdûlmecîd Hân eyledi inşâ (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 576)

“*Mecîdiyye Câmi‘i Temâşâsına Teşrîf-i Hümâyûn Târîhi*” başlığını taşıyan diğer kıtasında Çırağan Sarayı’nın yanına yapılan ve nur gibi her yanı tenvir eden bu caminin iç genişliğinin bir cennet köşkü kadar olduğunu ve burada namaz kılanların huzur bulacağını dile getiren Zîver, padişahın camiye teşrifine iki mücevher tarih yazıp arz ettiğini ve sultanın da inşa ettirdiği camiye temaşa ettiğini zikretmektedir. Şiirden caminin inşası tamamlandıktan sonra sultanın, yaptırdığı eseri görmek için camiye geldiği anlaşılmaktadır:

Çerâğân nâm sarây-ı dîl-güşâsı nezdine ol şeh

Yapıp câmi‘ binâsın nûrâsâ kıldı rûşen-ger

...

Derûnı sâhası bir kasr-ı firdevs-i ‘ibâdetdir

Eder kesb-i huzûr anda eden îfâ namâz ekser

...

Kudûm-ı pâkine ‘arz etdi iki cevherîn târîh

Ziyâret eyledikde câmi‘in bu çâkeri Zîver

Olunca mihrveş pür-nûr teşrîf-i hümâyûnı (1265)

Temâşâ kıldı ‘âlî câmi‘ini şâh-ı dîn-perver (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 590-591)

8.2.1.20. Mekke’de İnşa Edilen Cami

Sultan II. Mahmud’un başkadını Nev-fîdan Hanım’a ihsan olarak Sultan Abdûlmecid’in H 1266/M 1849-1850 yılında Mekke’de inşa ettirdiği camidir.

Cami hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, Sultan Abdûlmecid’in Mekke ahalisine ihsanda bulunarak yaptırdığı caminin benzersiz olduğunu kaydettikten sonra “Başkadın efendi mabedini hayırla yaptı” ve “Allah, kendisini taltif için çok sevap verdi” mısralarıyla mabedin tarihini vermektedir:

Vâlid-i ‘Abdûlmecîd Hân Hazret-i Mahmûd Hân

Nev-fidan kadın efendiye edip lutf-ı cemîl

Hacc edip Beytû'l-harâmı zâ'ire oldukda çok

Eyledi Mekke ahâlîsine ihsân bî-'adîl

Mahz-ı hayr edip bu semtiñ halkını ihyâ için

Yapdı bak bu câmi'i bünyânı oldu bî-mesîl

...

Yapdı baş kadın efendi ma'bedini hayr ile (1266)

Kendüyi taltîf için verdi Hudâ ecr-i cezîl (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 609)

8.2.1.21. Hırka-i Şerif Camii

Sultan Abdülmecid tarafından H 1267/M 1851 yılında, peygamberimizin Veysel Karanî'ye verilmesini vasiyet ettiği hırkasının korunması ve ziyaret edilmesi amacıyla Fatih'in Hırkaîşerif semtinin Muhtesip İskender mahallesinde inşa ettirilen camidir. İnşa faaliyetleri H 1263/M 1847 yılında başlayan caminin, hırka-i şerifin korunmasına ve ziyaretine tahsis edilen birimleri bulunmaktadır. Ayrıca, "hünkâr mahfili ve geniş kapsamlı bir hünkâr kasrı ile donatılan caminin çevresinde, Üveysî sülâlesinin en yaşlı erkek ferdiyle ailesi için bir meşruta konak, bu kişinin reşid olmaması halinde kendisine vekâlet edecek olana mahsus vekil dairesi, hırka-i şerifi korumakla görevli bir bölük jandarma için kışla ve diğer görevliler için çeşitli odalar tasarlanmak suretiyle bir külliye meydana getirilmiştir" (Tanman, 1998: 378). Mimarının, Balyan ailesinden Garabet Amira Balyan olduğu düşünülmektedir.

Caminin inşası münasebetiyle yazdığı tarih manzumesinde Şeref Hanım, bir günde bin eser yapsa gönlü yetinmeyen Sultan Abdülmecid'in hırka-i şerif için cami bina ettirdiğini ve bu mabedin inşasıyla alnında nur parlamaya başladığını söyleyip "Abdülmecid Han cami yaptırdı; dua et, namaz kıl" dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

İmâmü'l-müslimîn 'Abdü'l-Mecîd Hân-ı kerem-kârîñ

Eger bir günde yapsa biñ eser olmaz dili kâni'

...

Binâ etdirdi kurb-ı hırka-i ‘âlîde beytullâh

Bu deñlü hayr-ı ‘uzmâ olmadı eslâfına vâki‘

...

Sözüm hem-çün menâre toğrı şâhiddir mü’ezzinler

Cebîn-i mü’minâsâ kıldı mihrâbında nûr lâmi‘

...

Hatîb-i minbere mu‘cemle nâsa söyledi târîh

Du‘â it kıl namâz yapdırdı Hân ‘Abdûlmecîd câmi‘ (1267)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 156-157)

8.2.1.22. Dolmabahçe Camii

Bezmiâlem Vâlide Sultan’ın emriyle inşasına başlanan ve onun, 1853 yılında vefatı sebebiyle oğlu Sultan Abdûlmecid tarafından H 1270/M 1853-1854’te tamamlanan camidir. Batı akımlarının etkisini yoğun bir şekilde gösterdiği bir dönemde inşa edilen caminin yapımında “barok, rokoko, empire (ampir) gibi üslûpların yerleşik sanat birikimi ve zevkiyle kaynaştırılması sonucunda ilginç bir yorumlama anlayışına gidilmiştir” (Kalfazade, 1994: 502). Mimarı Nikoğos Balyan’dır.

Dolmabahçe Camii’nin tamamlanması münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, Bezmiâlem Valide Sultan’ın vefatı üzerine yarım kalan caminin tamamlanması için gerekli olan her şeyi temin edip inşasını gerçekleştiren Sultan Abdûlmecid’in bu camiye kâmilan ve pek âlâ bina ettirdiğini kaydetmektedir:

Cenâb-ı Vâlide Sultân Bezm-i ‘Âlem-i kurba

Sefer kıldıkda bu hayrâtı nâkıs idi bî-te’vîl

Ne lâzım ise ikmâl-i binâyâ sarf edip etdi

Şehen-şâh-ı zamân itmâmını bu câmi’iñ teshîl

...

Dedi târîh-i itmâmın görünce bendesi Zîver

Ne a'lâ kıldı Hân 'Abdûlmecîd bu câmi'i tekmîl (1270)

Zîver (Arslan, 2009: 656)

8.2.1.23. Laleli Camii

Muhassıl (vergi tahsildarı) Ali Ruhi Efendi tarafından H 1242/M 1827 yılında Kıbrıs'ta inşa ettirilen camidir.

Cami hakkında yazdığı tarih kıtasında Hilmî, memleketine muhassıl ve vali olarak dönen Ali Rûhî Efendi'nin ilk icraatının bir cami yaptırmak olduğunu ve hayır olarak bu gönül çeken camiye inşa ettirdiğini dile getirmektedir:

'Alî Rûhî Efendi ol kerekkâr-ı 'Alî-haslet

'Aliyyü'l-kadr ola her dem o zât-ı mehmedet-âsâr

Vatangâh-ı kadîmi Kıbrısı teşrîf-sâz oldu

Muhassıl olarak envâ'-ı ihsânı o hûb-etvâr

Olup vâlî gelince beldesine mecd ü rif'atle

Dediler zulmet-i şâmî gidip subh oldu Pertev-bâr

Eñ evvel hayrı oldu beldede bu câmi'-i dil-keş

Nice hayrâta bundan soñra tevîk ede Hak her bâr

Dedi târîhini Hilmî du'â-gûy u senâkârı

Gelip Rûhî hayâta nâ'il oldu câmi'ü'l-envâr (1242)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 180-181)

8.2.1.24. Mehmed Ali Paşa Camii

Yapımına 1830 yılında Mehmed Ali Paşa'nın emriyle başlanıp 1849 yılında paşanın vefatı sebebiyle Mısır hidivi Abbas Hilmi Paşa döneminde tamamlanan camidir. Mimarı, İstanbul'dan getirtilen Boşnak Yusuf'tur.

Her mısraını tarih olarak tasarladığı manzumesinde Zihnî, caminin güzelliğine dikkat çekerek sözlerine başlamakta, Mısır'ın adaletli ve seçkin hükümdarı tarafından inşa ettirilen mabedin kapı ve duvarlarının parlaklığına dikkat çekmektedir. Akabinde şair, Mısır'da daha evvel benzer bir bina yapılmadığını, caminin iki minaresi bulunduğunu söyledikten sonra bu caminin meleklerle mekân olduğunu da ifade etmektedir:

Habbezâ câmi'-i vâlây u binâ-yı ra'nâ
Ka'be bünyâd ola ya Mescid-i Aksâ me'sûr

Sânehullâh zihî dâver-i Mısr-ı mümtâz
Yapdı bu câmi'i bu mihr-i münîr-i meşhûr
...
Bir binâdır ki müdâm her der ü dîvârında
Kilk-i bârîk ile cârî gibi san sûre-i Nûr
Yapmadı Mısrda emcâd-ı selef hiç mislin
Lîk o 'arsaya taş dikdi o lutf-ı mevfûr

Tâ'ir-i 'arşa iki lâne-i zîb iki menâr
Sû-yı vahdetde makâm üzre niyâza me'mûr
...
Zihnî her mısra'ı târîhine ger şâyândır
Kudsiyân menzildir kim bu makâm-ı mebrûr

B. Zihnî (Erbay, 2014: 189)

8.2.2. Hırka-i Şerîf Hücresi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1267/M 1851 yılında, peygamberimizin Veysel Karanî'ye verilmesini vasiyet ettiği hırkasının korunması ve ziyaret edilmesi amacıyla Fatih'in Hırkaîşerif semtinin Muhtesip İskender mahallesinde inşa ettirilen caminin yanında bulunan hücredir.

“*Târîh-i Binâ-yı Makarr-ı Hırka-i Resûl*” başlıklı başka bir kıtasında Şeref Hanım, Sultan Abdülmecid tarafından hırka-i şerifin muhafazası, ziyareti ve Allah rızası için yapılan hücrenin tarihini “Abdülmecid Şah yüce hırkaya mesken yaptı” dediği mısraıyla vermektedir:

Kisve-i mahbûb-ı Hakka kıldı bir hücre binâ

Fî-sebîlillâh edip sarf-ı nukûd-ı sîm ü zer

...

Eyledim bünyâdına inşâ bu târîhi Şeref

“Hırka-ı ‘âlîye Şâh ‘Abdülmecîd yaptı makar (1267)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 157)

“*Târîh-i Binâ-yı Makarr-ı Hırka-i Resûl*” başlıklı başka bir kıtasında Şeref Hanım, Hz. Peygamber’in Veysel Karanî’ye verilmesini vasiyet ettiği hırkası için inşa ettirdiği caminin yanında benzersiz bir hücre yaptıran Sultan Abdülmecid’in bu mekânı yeniden bina ettirdiğini söyleyerek tarih düşürmektedir:

Kıldı ihdâ ‘âşıkı Veyse vasiyyet eyleyip

Hırkasın Fârûk u Haydar ile mahbûb-ı Cemîl

Şimdi hem câmi‘ binâ etdi yanında yaptı hem

Ol mübârek kisveye bir hücre bî-misl ü ‘adîl

...

Müjde et züvvâra bu târîh-i tâmîñla Şeref

Etdi şeh tecdîd dâr-ı hırka-i pâki bu yıl (1267)

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 158)

8.2.3. Mahfil

İslam mabetlerinde halife, hükümdar yahut bu hem halife hem de hükümdar olan devlet başkanlarının yanındakilerle beraber namaz kılmasına mahsus birimlere maksûre veya mahfil adı verilmiştir. Hz. Ömer’in camide şehit edilmesi üzerine böyle bir uygulamaya geçildiği düşünülmektedir. Osmanlı mimarisinde “hünkâr mahfili” ya da

“mahfil-i hümayûn” terimleriyle anılan bu birimler, “padişahların cuma ve bayram namazlarını, ayrıca kandil gecelerinde yatsı namazlarını bulundukları şehirde selâtin camilerinden birinde eda etmeleri söz konusu olduğundan daha ziyade Osmanlı başşehirlerindeki camilerde görülmekte, özellikle Edirne ve İstanbul’daki cami mimarisinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır” (Tanman, 2003: 331). Genellikle mihrabın sağında veya solunda bulunan ve hemen hepsi fevkânî olarak inşa edilen hünkâr mahfilleri, sütunlara oturan kemerlerle taşınmakta ve korkuluklarla çevrilmiştir. Cemaatin kullandığı girişlerden bağımsız bir girişe sahip olan hünkâr mahfillerinin 17 ve 18. asırlarda yapılanlarının çoğunda küçük mihraplar tasarlanmıştır. Camiler ile tarikat yapılarında sultanlara tahsis edilen bu mahfiller dışında müezzinler, ziyaretçiler ve kadınlar için ayrılan mahfiller, ayrıca Mevlevihanelerde âyinhanlar ile sazandelerin oturduğu mutrip mahfili gibi aynı isimle anılan birimler yer almaktadır. Beri yandan 19. asırda ve bilhassa II. Mahmud devrinde bazı eski tarihli camilere ekseriyetle ahşap hünkâr mahfilleri ilave edilmiştir. Bu mahfillerin, binaların üslubuyla muvafık olmadığı gözlemlenmektedir. Sultanların uğrak yeri olan mühim tarikat yapılarının da 19. yüzyılda hünkâr mahfilleriyle donatıldığı görülmektedir (Tanman, 2003: 331-333). Yenikapı Mevlevihanesi, Selimiye Tekkesi, Galata Mevlevihanesi, Aziz Mahmud Hüdayi Tekkesi, Ertuğrul Tekkesi, Hasîrîzâde Tekkesi bunlardan bazılarıdır.

8.2.3.1. Galata Mevlevihanesi Mahfili

Sultan II. Mahmud tarafından H 1234/M 1819 yılında Galata Mevlevihanesi’nde inşa ettirilen mahfildir.

“*Târîh-i Binâ-yı Mahfil-i Hümayûn Der-Hânkâh-ı Bâb-ı Kulle*” başlıklı kıtasında İzzet, Galata Mevlevihanesi’nde yenileme faaliyetleri yapılırken sultan için de yeni bir mahfil inşa edildiğini “Mevlevihane’nin altın mahfili yapıldı” mısraıyla tarihlendirmektedir:

Şeh-i serîr-i hilâfet Cenâb-ı Hân Mahmûd

Penâh olursa revâ âsitânı şâhâna

...

Lisân-ı hâl ile dergâh-ı Bâb-ı Kulle-i ‘aşk

Îfâde eyledi hâlin o şâh-ı devrâna

...

‘Ale’l-husûs yapıldı o şâha nev mahfil

Felek ederse n’ola ser-fürû bu eyvâna

...

Bulup makâmını nây-ı kalem dedi târîh

Yapıldı mahfil-i zerrîn-i Mevlevîhâne (1234)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 245-246)

8.2.3.2. Nusretiye (Tophane) Camii Mahfili

Sultan II. Mahmud tarafından H 1241/M 1825-1826 yılında Nusretiye (Tophane) Camii’nde inşa ettirilen mahfildir.

Mahfil hakkında kaleme aldığı manzumesinde İzzet, nice camiler bina eden Sultan Mahmud’un Nusretiye Camii’ni de askerlerini taltif için yaptırdığını ve mahfilinin padişaha layık olduğunu kaydetmektedir:

Binâ etdi nice câmi‘ o şâh-ı sâhibü’l-cum‘a

Merâmın her birinde eyledi bir resm ile tebyîn

Bu ma‘bedden murâdı cündini taltîfdır ancak

Yolında çünkü anıñ ser verir ol serverân-ı dîn

...

Dedim bu mahfil-i vâlâya ‘İzzet cevherî târîh

Hümâ-yı devlete şâyeste bâb u lâne-i zerrîn (1241)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 256-257)

“*Târîh-i Mahfil-i Câmi‘-i Şerîf-i Mezbûr*” başlığını taşıyan diğer kıtasında İzzet, Allah’tan bu mahfili sultan için uğurlu kılmasını diledikten sonra “Mahmud Han’ın altından mahfili yapıldı” diyerek mahfile tarih düşürmektedir:

Durunca câmi‘-i gerdûn eylesin Ma‘bûd

Hümâ-yı saltanata âşiyânesin mes‘ûd

Kitâbe-i felege nakş olundu târîhim

Yapıldı mahfil-i zerrîn-evc-i Hân Mahmûd (1241)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 280)

8.2.3.3. Ali Paşa Camii Mahfili

Sultan II. Mahmud tarafından H 1249/M 1833-1834 yılında Ali Paşa Camii'nde inşa ettirilen mahfildir.

“Ortaköy'den İlerüde Sâhilde Vâki ‘ ‘Alî Pâşâ Câmî‘i’nde İnşâ Olunan Mahfil-i Hümâyûna” yazdığı tarih kıtasında Aynî, veli gönüllü Mahmud Han'ın genişletip güzel bir şekilde yaptığı mahfilin yüce ve kutlu olduğunu söylemektedir:

‘İbâdet-pîşe Hân Mahmûd-ı Sânî

Hıdîv-i câmi‘-i ‘irfân velî-dil

...

Kılıp bu mahfil-i zîbâyı tevsî‘

Makâm-ı kadrin etdi ‘arşa vâsıl

...

Dedim târîh rûz-ı cum‘a ‘Aynî

Ne vâlâ oldu bu ferhunde mahfil (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 313)

8.2.3.4. Yenikapı Mevlevihanesi Mahfili

Sultan II. Mahmud tarafından H 1249/M 1834-1835 yılında Yenikapı Mevlevihanesi'nde inşa ettirilen mahfildir.

Mahfil hakkındaki tarih kıtasında Yenikapı Mevlevihanesi'ni sağlam bir şekilde onaran Sultan II. Mahmud'un, bazen pirlerin âyinini seyretmek için böyle yüce bir mahfil yaptığını, bu mahfilin de ululuk güneşinin doğuş yeri olduğunu ifade eden Zîver, “Yücelik hümasına bu güzel mahfil yeni bir yuvadır” diyerek tarih düşürmektedir:

Fürûğ-endâz-ı şevket Hazret-i Sultân Mahmûduñ

Olur envâr-ı ikbâliyle rûşen dîde-i dünyâ

...

Yapıp ez-cümle bu dergâh-ı vâlâyı metânetle

Yıkılmaz yaptı beyt-i kalbini ‘âşıkların aslâ

Gelip ba‘zen ziyâret etmege âyîn-i pîrânı

Yapıp bu mahfil-i vâlâyı hem-çün Kubbe-i Hadrâ

Ne mahfil kim o mihr-i şevkete bir hâveristândır

Sabâhu’l-hayr teşrîfiyle rûşen olsa ahyânâ

...

O şâhîñ çâkeri Zîver mücevher söyledi târîh

Hümâ-yı şevkete nev-âşiyândır mahfil-i ra‘nâ (1250)

Zîver (Arslan, 2009: 383-384)

8.2.3.5. Taşlıburun Tekkesi Mahfili

Sultan II. Mahmud tarafından H 1252/M 1836-1837 yılında Taşlıburun Tekkesi’nde inşa ettirilen mahfildir.

Mahfilin inşası üzerine kaleme aldığı manzumesinde Sermed, sultanın bu eserinin yapıldığını duysa seyretmek için gökyüzündeki meleklerin hep beraber geleceklerini ve yapılan mahfilin tam yerini bulduğunu dile getirmektedir:

Duymuş olsalar bu nev-âsârîñ inşâ olduğın

Hep gelirler idi seyrâne sürûş-ı âsumân

...

Yazsalar şâyeste Sermed kulınıñ târîhini

Mevki’inde yaptı bâlâ mahfili Mahmûd Hân (1252)

Sermed (Yıldız, 2002: 128-129)

8.2.3.6. Ayasofya Mahfili

Sultan Abdülmecid tarafından H 1265/M 1848-1849 yılında Ayasofya Camii’nde inşa ettirilen mahfildir.

Sultanın emriyle mahfilin inşası üzerine kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, Ayasofya Camii'ni tamir eden sultanın bir de mahfil yaptırmaya “Dine hizmet eden padişah mübarek mahfili yaptırdı” mısraıyla tarih düşürür:

Yapdı mahfil Ayasofya Câmi‘in ta‘mîr edip
Pâdişeh ‘Abdûlmecîd Hân-ı mekârim-intimâ

Söyledim târîh Zîver eyle bünyânın pesend
Şâh-ı dîn-perver hümâyûn mahfili kıldı binâ (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 565)

Başka bir kıtasında Zîver, yaşlanmış olan camiye imar kuvvetiyle yeni yetme bir delikanlı hâline getiren Sultan Abdûlmecid'in tamir edip mabedi ihya ettikten sonra yeni bir mahfil yaptırdığını söyleyerek bu mahfilin ona uğurlu olmasını temenni etmektedir:

Nev-civân kıldı bu pîr-i sâl-horde câmi‘i
Kuvve-i i‘mâr ile ol şehriyâr-ı kâr-dân

Ma‘bedi ihyâ edip yaptırdı nev-mahmil bihîn
Câmi‘in san cân evin kıldı binâ cân-ı cihân

...

Ayasofya ma‘bedin kıldıkça teşrif-i kudûm (1265)
Sa‘d ola ‘Abdûlmecîd Hâna bu mahfil ân-be-ân (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 565-566)

8.2.3.7. Mecidiye Camii Mahfili

Sultan Abdûlmecid tarafından H 1265/M 1848-1849 yılında Ayasofya Camii'nde inşa ettirilen mahfildir.

“*Târîh-i Mahfil-i Hümâyûn-ı Câmi‘-i Mecîdiyye*” başlığını taşıyan manzumesinde Zîver, Sultan Abdûlmecid tarafından inşa ettirilen Mecidiye Camii'ne zaman zaman gidebilmek için güzel bir mahfil yaptırıldığını ve bu yeni mahfilin bahtiyarlık güneşinin doğuş yeri olduğunu kaydetmektedir:

Oldı câmi‘ bu Çerâğân Bâğçesi yanında bak
Ravzatü’l-envâr-ı kurbet nev-binâ-yı müstetâb

Gâhî teşrîf-i hümayûn etmek için câmi‘e
Kıldı inşâ mahfil-i zîbende ol şevket-me’âb
...

Âfitâb-ı saltanatla bulsun envâr-ı sabâh
Hâver-i sa‘d oldı bu nev-mahfil-i şevket-nisâb (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 574-575)

8.2.4. Namazgâh

Arapça musallâ ve Farsça namazgâh kelimeleri umumiyetle namaz kılınabilen yerleri ifade eder. Bir terim olarak namazgâh; yağmur duası (istiskâ), bayram, teravih ve cenaze namazı kılınan yerleşim yerlerinin dışındaki belirli yerler için kullanılmaktadır (Bozkurt, 2006: 357). İslam’ın ilk dönemlerinde geniş bir alandan meydana gelen namazgâhlara dört halife döneminden sonra mihrap ve minber ilave edilmiştir. Türkiye’de inşa edilen namazgâhları mihraplı-minberli namazgâhlar, çeşmeli namazgâhlar, bir çeşme yanına inşa edilen namazgâh alanları ve musalla taşlı namazgâhlar olmak üzere dörde ayırmak mümkündür. Osmanlı mimarisinde mihraplı ve minberli ordugâh tipi namazgâhların tercih edildiği bilinmektedir. Namazgâhlar, birer açık hava camisi olup genellikle abdest alınması için bir çeşme yahut kuyu ile inşa edilmiştir. “Bir çeşmenin arka yüzüne mihrap ilâvesiyle namazgâha dönüştürülmüş, zemini taş döşeli, bazen etrafı yüksek olmayan bir duvarla çevrili örneklere menzillerde sıkça rastlanmaktadır” (Tiryaki, 2006: 359). Dinî ve kültürel tarihimizde önemli bir yere sahip olan namazgâhlar bugün işlevsel niteliklerini kaybetmiştir.

8.2.4.1. Bezmiâlem Vâlide Sultan Namazgâhı

Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından H 1262/M 1845-1846 yılında Yıldız Kasrı civarında inşa ettirilen namazgâhtır.

Bu namazgâh hakkında kaleme aldığı tarih manzumesinde Zîver, Yıldız Kasrı civarında inşa ettirilen namazgâhın sevabıyla Bezmiâlem Vâlide Sultan’ın ruhunun ukbada

şad olacağını söyledikten sonra “Valide Sultan yüce bir namazgâh yaptı, seyret” dediği mısra ile yapının tarihini vermektedir:

Cenâb-ı Bezm-i ‘Âlem mâder-i şâh-ı cihân-bândır

Muvaffak eylemiş hayrâta zât-ı pâkini Sübhân

Civâr-ı Kasr-ı Yıldızda namâz-gâh eyleyip îcâd

O semti eyledi âbâd ol sultân-ı zî-‘unvân

...

Namâz-gâh ecir ile rûhî şâd oldukça ‘ukbâda

Şehen-şâh-ı zamâna Hak ide ‘ömr-i ebed ihsân

Eder itmâmına Zîver kulı târîh-i tâm inşâd

Temâşâ kıl namâz-geh yaptı bâlâ vâlide sultân (1262)

Zîver (Arslan, 2009: 518-519)

8.2.4.2. Mahmud Paşa Namazgâhı

Mahmud Paşa tarafından H 1276/M 1859-1860 yılında Diyarbakır’da Şeyh Âmidî Türbesi civarında inşa ettirilen namazgâhtır.

Sa‘îd, “Seçkin vezir güzel bir hayra muvaffak oldu” dediği mısra ile yapıya tarih düşürmektedir:

Bir güzel hayra muvaffak oldı düstûr-ı güzîn (1276)

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 128)

8.2.5. Tekke

8.2.5.1. Fındıkzâde Tekkesi

Doğduğu evi bir Nakşî tekkesine dönüştüren sabık Selanik kadısı Fındıkzade Ahmed İshak Efendi tarafından H 1217/M 1802 yılında Yüksekaldırım’da inşa ettirilen tekke binasıdır.

Tekke hakkında kaleme aldığı tarih manzumesinde Refî‘, ilim adamlarının övüncü İshak Efendi tarafından yaptırılan tekkenin, Hak yolunun yolcularına bir sığınak olduğunu

ifade ederek “İshak Efendi’nin dergâhı Nakşibendiyye ehline kible(dir)” mısraıyla tekkenin tarihini vermektedir:

Hazret-i İshak Efendi ol mevâlî fahri kim

Âsitân-ı Nakş-bendî dâ’imâ isterdi câh

Yapdı bu dergâhı hatm-i hâcegânî şöyle kim

Sâlikân-ı râh-ı Hakka ola bir cây-ı penâh

...

Ka’be-i ‘uşşâk-ı Hakdır söyle târihiñ Refî‘

Nakş-bende dergeh-i İshâk Efendi kible-gâh (1217)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 214)

8.2.5.2. Safvetî Paşa Tekkesi

Musa Safvetî Paşa tarafından H 1261/M 1845 yılında Sirkeci’de inşa ettirilen Hâlidî tekkesidir.

Tekke hakkındaki tarih kıtasında Zîver, maliye nazırı ve Nakşî-Hâlidî tarikatına müntesip olan Safvetî Paşa’nın temiz bir kalp ile yaptırdığı bu yüce hânkâhın tekke erbabına kalp huzuru verecek bir mesken olduğuna değinmektedir:

O sultân-ı cihâna nâzır-ı mâliyyedir şimdi

Semiy-i sâhib-i Tûr-ı tecellî Safvetî Paşa

...

Tarîk-i Hâlidî-i Nakş-bendîye odur sâlik

Olur râh-ı hafîden aña zâhir menzil-i ahfâ

...

Bu vâlâ hânkâhı yapdı ol âsaf hulûs üzre

Huzûr-ı kalb ile ehl-i teveccüh eylesin me’vâ

...

Teveccüh kıldım üçler savbına Zîver dedim târîh

Bu vâlâ dergehi yaptı cenâb-ı Safvetî Paşa (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 515-516)

8.2.6. Türbe

8.2.6.1. Sultan II. Mahmud Türbesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1256/M 1840 yılında II. Mahmud için inşa ettirilen türbedir.

“*Cennet-mekân Sultân Mahmûd Hân Hazretleriniñ Türbe-i Şerîfleri*” için kaleme aldığı tarih manzumesinde Sultan Abdülmecid’in, babası II. Mahmud için cennet gibi bir türbe yaptırdığını söyleyen Zîver, Fatiha okundukça merhum sultanın ruhunun şad olacağını ifade ettikten sonra “Mahmud Han’ın türbesi cennet köşkü(dür)” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Fevz ü şevketle mu‘ammer eylesin

Şehriyâr-ı ‘asrı Hayy-ı Müste‘ân

...

Vâlidî Mahmûd Hânîñ kabrine

Türbe inşâ kıldı ol şâh-ı cihân

Öyle vâlâ türbe kim cennetgehi

Dâ’imâ olmuş makâm-ı kudsiyân

Fâtiha ihlâs okundukça Hudâ

Rûh-ı Hân Mahmûd kılsın şâdmân

Zîverâ târîhim oldu cevherîn

Türbe-i Mahmûd Hân kasr-ı cinân (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 436)

8.3. EĞİTİM YAPILARI

8.3.1. Dershane

8.3.1.1. Menteş Ağa/Menteşî-zâde Dershanesi

Menteş Ağa veya Menteşî-zâde adlarıyla anılan şahıs tarafından H 1224/M 1809-1810 yılında inşa ettirilen dershanedir.

“*Târîh-i Ders-hâne-i Binâ-kerde-i Menteş Ağa*” başlıklı tarih manzumesinde Hilmî, saygı değer bir bey olan Menteşî-zâde tarafından ceddinin temeli üzerine özenle inşa edilen dershanenin yeni bir icat ve tarzda olduğunu, cennet gibi gönle ferahlık veren bir dershane olup uygun bir mahalde bina edildiğini söyledikten sonra “Bu gönül çeken dershane gerçekten ferahlık ülkesi oldu” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Cevâd-ı zî-himem mîr-i mükerrem Menteşî-zâde

Hısâl-i mehmedet ma‘mûre-i zâtında mâder-zâd

...

Esâs-ı ceddî üzre cidd edip sad ihtimâm etdi

Bu cây-ı dil-pezîri eyledi nev-tarh u nev-îcâd

...

Zihî ders-hâne-i hâtır-güşâ-yı cennetâsâ kim

Olur âgûş-nişîn-i gûşesin endûhdan âzâd

Ne ber-câ düşdi vaz‘ı hâl-i ruhsâr-ı dil-ârâveş

Mahall-i lâyıkında etdi ressâm-ı kazâ bünyâd

...

Sünûh etdi dile târîhi Hilmî rûh-ı kudsîden

Bu dânişgâh-ı dil-keş oldı hakkâ ki ferah-âbâd (1224)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 146-147)

8.3.1.2. Hacı Pîr Efendi Dershanesi

Trabzon’un Ortahisar Mahallesi’nde yer alan Hacı Pir Efendi Medresesi’nin H 1265/M 1848-1849 yılında inşa edilen dershane kısmıdır (Yazıcı Metin, 2022: 189-192).

“*Trabzonda Hacı Pîr Efendi Dershânesine*” başlığını taşıyan tarih kıtasında Zihnî, medrese külliyesi içinde yer alan mescidin hem kütüphane hem de dersane olarak hizmet verdiğini dile getirdikten sonra Ortahisar Camii’ne süs olan bu yapının, Hacı Pir Efendi sayesinde âşıkların meclisi hâline geldiğini kaydetmektedir. Ayrıca şair, her odası güzel ve kusursuz bir köşk gibi olan bu dershanenin, aynı zamanda bir ilim ve fen yuvası olduğunu da ifade etmektedir:

Habbezâ bu cây-ı vâlâ mescidin

Hem kütüb-hâne vü hem ders-hânedir

Câmi‘-i Ortahisâra zîb ü fer

Tâ’ir-i hayrî’l-‘umûra lânedir

...

Hacı Pîr Efendi h’âce ‘aşkına

Bir nişîmengâh-ı ‘âşıkânedir

Her oda bir kasr-ı ra‘nâ bî-kusûr

Cennetâsâ her yeri nûrânedir

...

Mecma‘-ı fenn ü ‘ulûm bir dâr-ı ketb (1265)

Ne güzel mescid mu‘allim-hânedir (1265)

B. Zihnî (Erbay, 2014: 154-155)

8.3.2. Kütüphane

8.3.2.1. Vahîd Paşa Kütüphanesi

Vahîd Paşa tarafından bir müddet sürgün olarak kaldığı Kütahya’da H 1227/M 1812-1813 yılında inşa ettirilen kütüphanedir.

Kütüphanenin inşası münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasında Aynî, fazilet hazinesinin temeli olan Vahîd Paşa’nın bu kütüphaneyi inşa etmek için hayli masraf

ettiğini söyledikten sonra “Vahîd Paşa kütüphanesi yerinde oldu” mısraı ile tarih düşürmektedir:

Esâs-ı kenz-i fazîlet Vahîd Efendi kim

Kitâb-ı cevhere-i zâtı bî-bahâ oldu

...

Nukûdın etdi bu dârü’l-kütüb binâsına sarf

Cihânda hayr ile nâmı Ebu’l-bekâ oldu

...

Hurûf-ı mu‘cem ile ‘Ayniyâ dedim târîh

Vahîd Efendi kütüb-hânesi be-câ oldu (1227)

Aynî (Arslan, 2004: 325-326)

Kütüphane hakkındaki başka bir kıtasında Aynî, Vahîd Paşa’nın âlâ yaptığı kütüphane ile ilimleri ihya edip taliplere ihsanda bulunduğunu dile getirmektedir. Daha sonra şair, “Vahîd Efendi’nin cömertliği kütüphane yaptı” diyerek yapının tarihini vermektedir:

Yapdı o zât-ı vâlâ dârü’l-kitâbı a‘lâ

Kıldı ‘ulûmı ihyâ lutf etdi tâlibâna

İnşâ olundu ‘Aynî dârü’n-nizâm-ı târîh

Cûd-ı Vahîd Efendi yapdı kitâb-hâne (1227)

Aynî (Arslan, 2004: 326)

8.3.2.2. Veli Paşa Kütüphanesi

Tepedelenli Ali Paşa’nın oğlu Veli Paşa tarafından H 1231/M 1815/1816 yılında Yanya’da inşa ettirilen kütüphanedir.

Cihan şahı Sultan II. Mahmud’un ikbal sahibi veziri Veli Paşa’nın yaptırdığı kütüphane için kaleme aldığı manzumesinde Refî‘, bu yapının güzel vasıflarını kalemin yazamayacağını, seçkin ve gönle ferahlık verdiğini, her penceresinin kanadında “Mübarek

olsun” yazdığını ifade ettikten başka “İlim şehri olan yeni kütüphane ne yüce oldu” dediği mısra ile de binanın tarihini vermektedir:

Vezîr-i mukbil-i şâh-ı cihân Sultân Mahmûd Hân

Velî Paşa-yı zî-şân kim Hudâ ‘ömrin ide müzdâd

...

Ki şimdi bir kütüb-hâne binâ etdi ki ez-cümle

Kalem evsâf-ı hüsniyyâtın anıñ edemez ta‘dâd

Pesendîde bu bir nev dil-güşâ dâr-ı kütübdür kim

Anıñ ber-vefk-ı dil dikmiş sütûnın ber-şeref üstâd

Sezâdır sâye-i sakfı hümâyâ âşiyân olsa

Ki her bâl-i safâ-yı revzeninde var mübârek bâd

Elâ târîh-i ra‘nâdır dedi Kâlâyî-i bende

Yeñi dâr-ı kütübdür kim ne vâlâ oldı ‘ilm-âbâd (1231)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 258-259)

8.3.2.3. Halet Efendi Kütüphanesi

Mehmed Said Hâlet Efendi tarafından 1820 yılında Galata Mevlevihanesi avlusunda inşa ettirilen kütüphanedir.

“*Kıt‘a Berây-ı Kütübhâne-i Hâlet Efendi Ez-Zebân-ı Ū*” başlığını haiz, Hâlet Efendi’nin dilinden yazdığı kıtasında İzzet, eğer günahlarını yazsa feleğin dokuz kubbesinin kütüphane olacağını dile getirdikten sonra Mevlânâ’nın keremiyle isyan mecmuasını örtmek için bir kubbe bina ettiğini ifade etmektedir. Şair, yapılan kütüphanenin Mevlânâ’nın keremiyle bina edildiğine ve ayrıca Galata Mevlevihanesi’nin avlusunda bulunuşuna işaret etmektedir:

Ey vâkıf-ı her hâlim olan Mevlânâ

Hâlet yoluña cânını vakf etse sezâ

Nüh kubbe-i eflâk kütübhâne olur

Eylersem eger cürmümi ketb ü imlâ

Mecmû‘a-i ‘isyânımı setr etmek için

Etdi keremiñ üstüne bir kubbe binâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 711)

8.3.2.4. Sultan Mahmud Kütüphanesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1244/M 1829 yılında Lefkoşa’da inşa ettirilen kütüphanedir.

Kütüphanenin inşası hakkında kaleme aldığı kıtasında Hilmî, Kıbrıs’ta cihat mühimmatı ve istihkam gerekleri yerine getirilmiş olmasına rağmen ilim talebeleri için bir kütüphane bulunmadığını, kitap kıtlığından öğrencilerin tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimleri tahsil edemeyip yalnızca Kur’an’ı hıfz etmeye çalıştıklarını ancak durumdan haberdar olunca Sultan II. Mahmud’un, ilim talebelerine ihsanda bulunarak derhâl Lefkoşa’da bir kütüphane yapılmasını emrettiğini, Kıbrıs’ın fethinden beri hiçbir sultanın yapmadığı eşi benzeri görülmemiş bir bina inşa ettirdiğini dile getirmektedir. Akabinde şair, “Bu yüce kütüphane ilim ve fenlerle mübarek oldu” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Şehenşâh-ı megâzî-pîşe Mahmûd Hân-ı Sâni kim

Senâsı vâcib olmuş evvel âhir ehl-i îmâna

...

Anî bahr-i sefid-i devletinde belde-i Kıbrıs

Hemân bir fülkedir ser-beste-i mirsâ-yı tersâne

...

Mühimmât-ı cihâd esbâb-ı istihkâmı müstekmil

Fakat noksân idi tullâb-ı ‘ilme bir kütüb-hâne

Kitâbîñ nedretinden bakmayıp tahsîle tâlibler

Ederler idi ancak hasr-ı matlab hıfz-ı Kur'âna

...

Husûsen 'ilm-i tefsîr ü hadîs ü fıkıhı kesb etmek

Menûl olmuş nice âlât ile tahkîk ü îkâna

Bu ma'nâ 'aks edince kalb-i pür-nûr-ı hümâyûna

Î'ânet kasd edip şer'-i şerîfe pâdişâhâne

Olup Lefkoşede emriyle bu dârü'l-kütüb inşâ

Talebkârân-ı 'ilmi mazhar etdi lutf u ihsâna

...

Selâtîn-i selefden misli meşhûd olmamış zîrâ

Zamân-ı feth-i Kıbrısdan gelince tâ ki bu âna

...

Binâ olmuş degildir belde-i Kıbrısdâ hakkâ kim

Ne böyle bir kütüb-hâne ne bu tarz üzre kâşâne

...

Sihâh-ı Cevherîden eyledim târîhini tahrîr

Fünûn u 'ilm ile sa'd oldı bu vâlâ kütüb-hâne (1244)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 173-178)

8.3.2.5. Dursun Efendi Kütüphanesi

Sahibinin Dursun Efendi olduğu anlaşılan bu kütüphane H 1254/M 1838-1839 yılında inşa edilmiştir. Kütüphanenin nerede yaptırıldığı tespit edilememiştir.

Kütüphanenin yapımı hakkındaki tarih manzumesinde Hâmid, çok güzel yapılan bu kütüphaneden insanların çıkmak istemeyeceğini dile getirdikten başka sahibi Dursun Efendi'nin de seher vaktinde Allah'a daima "Îlâhî, bu kütüphane ifran ehline açılsın" duasını ettiğini söyleyerek tarih düşürmektedir:

Te‘âlallâh ne zîbâ bî-bedel dârü’l-karâr olmuş
Bu me’vâdan çıkar mı bir de âdem seyr-i Rıdvâna

Muhammed hürmeti Tursun Efendi sâhibi dâ’im
Seherde bu du‘âyı eyler eyler Hakk-ı Sübhâna

Mücevher harf ile Hâmid çıkıp üçler dedi târîh
Îlâhî bu kütüb-hâne açılsın ehl-i ‘irfâna (1254)

Hâmid (Fidan, 2021: 288)

8.3.3. Medrese

8.3.3.1. Mehmed Ali Paşa Medresesi

Mısır valisi Mehmed Ali Paşa tarafından H 1233/M 1817-1818 yılında memleketi Kavala’da inşa ettirilen medresedir.

Mehmed Ali Paşa Medresesi’nin inşası dolayısıyla yazdığı tarih kıtasında Mısır valisi Mehmed Ali Paşa tarafından pek âlâ yaptırılan medresenin güzel vasıflarının yazmakla bitmeyeceğini, içinde kütüphane ile mektep ve derslane de bulunan bu medresenin pek çok şahane hücresi bulunduğunu kaydeden Refî‘, doğduğu şehre yaptırdığı medrese sayesinde paşanın, mahşer gününe kadar hayır dua alacağını belirttikten sonra “Ali Paşa bu güzel ilim hazinesini yeni bina kıldı” diyerek tarih düşürmektedir:

Veẓîr-i meksî-i beyt-i Hudâ Sultân Mahmûd Hân

‘Alî Paşa-yı gâzî vâlî-i Mısır ol şeref-pîrâ

...

Ki şimdi bir mu‘allâ medrese yaptı ki ez-cümle

Kalem evsâf-ı hüsnîyyâtıñ anıñ edemez imlâ

Derûnında kütüb-hâne vü mekteb ile ders-hâne

Niçe hücrât-ı şâhâne şerefle kıldı nev-inşâ

Bu nev-hayrâtı yaptı mevlid-i pâki olan şehre

Ki tâ mahşer du‘â-yı hayr ile zâtı ola ibkâ

...

Dedi yümn ile Kâlâyî anıñ târîh-i bünyâdın

Bu ra‘nâ kenz-i ‘ilmi nev-binâ kıldı ‘Alî Paşa (1233)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 262-264)

8.3.3.2. Kars’ta Bir Medrese

Kim tarafından tam olarak nerede yapıldığı tespit edilemeyen bu medrese H 1258/M 1842-1843 yılında inşa edilmiştir.

Medresenin yapımına dair kaleme aldığı tarih kıtasında Hâmid, bir hayır sahibi tarafından yapılan bu yapının çok güzel olduğuna, burayı mesken edenlerin ilim ve fen öğrenerek nam sahibi olduklarına değindikten sonra burada musiki eğitimi de verildiğine işaret etmektedir:

Bi-hamdillâh yine bir sâhibü’l-hayrât sıdk-ile

‘Aceb bir medrese yaptı iki ‘âlemde kâm aldı

Bu me‘vâda temekkün eyleyen âdem bulup feyzi

Fünûn u ‘ilm neşriyle der-i Mevlâda nâm aldı

...

Nevâ eyle karârında di Hâmid râst târîhüñ

Hüseynî odalarda bak okur yazar makâm aldı (1258)

Hâmid (Fidan, 2021: 291-292)

8.3.4. Mektep

8.3.4.1. Şah Sultan Sıbyan Mektebi

Sultan III. Selim’in ablası Şah Sultan tarafından H 1215/M 1800 yılında Eyüpsultan’da inşa edilen mekteptir. Mektep banisinin ismini taşıyan külliye içinde yer almakta olup mimarı İbrahim Kâmil Ağa’dır (Parlak, 2010: 258).

“*Eyyûbde Şâh Sultân Binâ Eyledigi Mekteb*” için nazmettiği tarih kıtasında Refî‘, “Bu güzel mektep binlerce çocuğa ders (vermek) için bina (edildi)” mısraıyla okulun yapımına tarih düşürmektedir:

Okuyan çalışır hıfza Refî‘iñ böyle târîhin

Hezâr etfâle ders için binâ bu mekteb-i zîbâ (1215)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 314)

Refî‘, söz konusu mektep hakkında kaleme aldığı aşağıdaki tarih mısraında ise bu güzel ve yeni mektebin ilim şehri olmaya layık olduğunu ifade etmektedir:

Güzel nev-mekteb-i ‘âlî sezâdır olsa ‘ilm-âbâd (1215)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 315)

8.3.4.2. Cevrî Kalfa Mektebi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1235/M 1819-1820 yılında saray hareminden Cevrî Usta (veya Kalfa) adlı kadının ruhu için inşa ettirilen sıbyan mektebidir. “Sultanahmet Meydanı’nda Divanyolu caddesinin başında Fîruz Ağa Camii’nin karşısında” (Eyice, 1993: 461) bulunan caminin kitabesi Keçecizade İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır.

“*Târîh-i Mekteb-i Cevrî Usta*” başlıklı kıtasında İzzet, inşa edilen “Mektebiyle Cevrî Usta’nın ruhu şad ola” diyerek tarih düşürmektedir:

İşte Cevrî Ustaya dehr eylemişken gadr u hayf

Kim umardı rûhına böyle eser bünyân ola

...

Yazdı ‘İzzet harf-i cevherdâr ile târîhini

Mektebiyle rûhı Cevrî Ustanıñ şâdân ola (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 296-297)

8.3.4.3. Tophane Mektebi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1242/1826-1827 yılında Tophane’de inşa ettirilen mekteptir.

İzzet, bir inciye teşbih ettiği Tophane’de yaptırılan okulun Mahmud Han’ın ihsan denizinden peyda olduğunu dile getirmekte ve “Gel, dersi Mahmud Han’ın irfan mektebinden al” mısraıyla da mektebin tarihini vermektedir:

Dür gibi ez-cümle bu dâr-ı hüner Top-hânede

Oldı peydâ kulzüm-i ihsân-ı Hân Mahmûddan

...

Cevher-i ‘ilmiñ açıldı kânı bu târîhde

Dersi gel al mekteb-i ‘irfân-ı Hân Mahmûddan (1242)

İzzet (Şahin, 2004: 727-728)

8.3.4.4. Laleli Sıbyan Mektebi

Kıbrıs valisi Ali Ruhi Efendi tarafından H 1243/M 1827-1828 yılında Lefkoşa’da inşa ettirilen sıbyan mektebidir. Kitabesi Kıbrıs müftüsü Hilmî Efendi tarafından kaleme alınmıştır.

Kıbrıs valisi Ali Ruhi Efendi’nin yaptırdığı gönül çeken irfan mektebinin hayrını annesi ve babasının ruhlarına bağışladığını ve mektep ehli “Rabbi yessir” ile duaya başladıkça Allah’tan, bu hayrı yapanın mertebesini yüceltmesini istediğini söyleyen Hilmî, “Bu nazik mektebe gel, aziz Kur’an’ı oku” dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Vâlî-i Kıbrıs ‘Alî Rûhî Efendi kim Hudâ

Eylesin ol zât-ı ‘âlî-şânı nâ’il matlaba

...

Eyledi inşâ bu dil-keş mekteb-i ‘irfânı kim

Vâlideyni rûhına kıldı sevâbâtın hibe

Ehl-i mekteb *Rabbi yessir*le du‘âya başlasın

Sâhibü’l-hayrı ede Mevlâ ‘aliyyü’l-mertebe

Bir düşer lâyık ki h’âce söyleye târîhini

Oku Furkân-ı ‘azîzi gel bu nâzik mektebe (1243)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 183)

8.3.4.5. Medine Mektebi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1253/M 1837-1838 yılında Medine’de inşa ettirilen mekteptir.

“*Mekteb Târîhi*” başlığıyla kaleme aldığı kıtasında Zîver, âlem sultanlarının hocası II. Mahmud’un Medine’de benzersiz bir okul bina ettirdiğini, çocukların “Rabbi yessir” duasıyla derse başlayacaklarını ifade ederek sultanın yüce bir mektep yaptırdığına dikkat çekmektedir:

H’âce-i şâhân-ı ‘âlem Hazret-i Mahmûd Hân

Eyledi inşâ Medîne içre mekteb bî-misâl

Rabbi yessir ile tâ etfâl bed‘-i ders ede

Ol şehîñ her matlabın kılsın müyesser Zü’l-celâl

Geldi bir târîh-i cevherdâr Zîver hâtıra

Kıldı vâlâ mekteb ihyâ Hân Mahmûdü’l-fi‘âl (1253)

Zîver (Arslan, 2009: 397-398)

8.3.4.6. Bahriye Mektebi

Sultan II. Mahmud tarafından 1828’de yapımına başlanan ve H 1254/M 1838 yılında tamamlanan mekteptir. Kasımpaşa’da inşa edilen 400 öğrenci kapasiteli bu binanın (Yakıtıl, 1991: 510) kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Bahriye Mektebi’nin inşası münasebetiyle kaleme aldığı kıtasında Zîver, bahriye askerlerinin eğitimi için yapılan bu okulda geometri ve coğrafya derslerinin çok iyi öğrenildiğini söyledikten sonra mektebin sultan tarafından ihya edildiğini de sözlerine eklemektedir:

‘İlm-i deryâda donanma-yı hümâyûn ‘askeri

Zü’l-kemâl olmaklığa kıldı binâ mekteb rasîn

Hendese coğrâfya su gibi ezberlendigin

Görse Öklidisle Batlamyûs derdi âferîn

...

Nokta-i târîhimi Zîver hisâb etdim dedim

Mekteb-i bahriyye ihyâ kıldı şâhen-şâh-ı dîn (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 404-405)

8.3.4.7. Tıbbiye Mektebi

H 1254/M 1838 yılında Tıbhane-i Âmire ve Cerrahhane-i Âmire'nin, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane adı altında birleştirilmesi ile Galatasaray'da açılan mekteptir (Yıldırım, 1994: 265).

“*Târîh-i Mekteb-i Tıbbiye*” başlıklı kıtasında Zîver, Sultan Mahmud tarafından yıldızlar kadar akçe sarf edilerek yaptırılan tıphanenin felek kadar sağlam olduğunu, padişahın bu mektebi tam yerinde bina ettirdiğini ve beden ilminin Sultan Mahmud sayesinde şöhret bulacağını dile getirmektedir:

Hazret-i Mahmûd Hân-ı saltanat pîrâyenin

Eylemiş zâtın şifâ-yı sadr-ı millet Kirdigâr

...

Sarf edip ol mâh-ı şevket akçeler encüm kadar

Kıldı bu tıb-hâneyi mânend-i gerdûn üstüvâr

...

Mevki'inde kıldı Zîver pâdişâh tıp-hâneyi (1254)

Fenn-i ebdân sâye-i şâhîde bulsun iştiâr (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 418-419)

8.3.4.8. Bezmiâlem Sıbyan Mektebi

Sultan Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından H 1256/M 1840-1841 yılında inşa ettirilen sıbyan mektebidir.

“*Mekteb Târîhi*” başlığıyla kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, zamanın padişahı Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Sultan tarafından semtin çocuklarını ilim öğrenmeye

isteklendirmek amacıyla bina edildiğini belirtmektedir. Daha sonra şair, valide sultanın kâhyası tarafından tamamlanan bu güzel mektebin bütün çocukları sevindiren âlâ bir mekân olduğuna da dikkat çekmektedir:

Zamânîñ pâdişâhı Hazret-i ‘Abdûlmecîd Hâna

Olupdur Bezm-i ‘Âlem nâm sultân mâder-i zî-şân

Bu semtiñ halkınıñ evlâdını tergîb için ‘ilme

Bu zîbâ mektebi yapdırdı kıldı lutfını i‘lân

Edince kethudâsı sa‘y edip itmâmını bünyân

Bu ihsân ile oldu cümle sıbyânıñ dili şâdân

...

Hisâbı ebced oldu Zîverâ târîh-i menkûtuñ

Bu ra‘nâ mektebi yapdırdı a‘lâ mâder-i hâkân (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 449-450)

Okulun inşası hakkında kaleme aldığı başka bir kıtasında Zîver, çocuklara Kur’an öğretilmesi için binası cennet köşkü gibi güzel yapılan bu mektebin tarihini “Zamanın padişahının annesi ne güzel mektep ihya etti” mısraıyla vermektedir:

Ta‘allüm etmek için Hazret-i Kur’ânı sıbyâna

Yapıp bu mektebi kıldı binâsın kasr-ı ‘adnâsâ

...

Çıkıp bir tıfl okudu Zîverâ târîh-i menkûtın

Ne zîbâ mekteb etdi mâder-i şâh-ı zamân ihyâ (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 450-451)

8.3.4.9. Bezmiâlem Sıbyan Mektebi

Sultan Abdûlmecid’in annesi Bezmiâlem Vâlide Sultan tarafından H 1261/M 1845 yılında Bezmiâlem Camii karşısında (Tanışık, 2023/I: 184) inşa ettirilen sıbyan mektebidir. Mektebin kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Mektep hakkındaki tarih manzumesinde Zîver, inşa ettirilen bu okulun bir amacının da Sultan Abdülmecid’e dua aldirmek olduğunu belirttikten sonra Bezmiâlem Sultan’ın, mektebin binasını evvel yaptırdığı mektepten daha yüksek inşa ettirdiğini kaydederek “Zamanın padişahının annesi ne güzel mektep ihya etti” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Şehen-şâh-ı zamânîñ mâder-i zî-şânıdır el-hak

Cihâna Bezm-i ‘Âlem nâm-ı pâkiyle şeref-bahşâ

...

Du‘â aldirmek için şâh-ı devrâna hulûs üzre

Eder hayrâta nakd-i vakti bezle himmet-i evfâ

...

Ta‘allümgâh-ı emr-i dîne revnak verdi ‘âlemde

Yapıp bu mektebiñ bünyânını evvelkiden a‘lâ

...

Ser-i etfâle târîhim güher-pîrâyedir Zîver

Ne zîbâ mekteb etdi şâh-ı devrân mâderi ihyâ (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 504)

8.3.4.10. Harbiye Mektebi

Sultan II. Mahmud tarafından Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye adıyla 1835 yılında açılan okula H 1262/M 1845-1846 senesinde idadi kısmı eklenerek meydana getirilen orta eğitim ve üzerinde eğitim veren müstakil bir kurumdur. Okulun açılışını bizzat Sultan Abdülmecid yapmıştır (Özcan, 1997: 115-116).

“*Mekteb-i Harbiyye Târîhi*” başlığını taşıyan kıtasında savaş fenlerine okul olması için yüce bir kışla yaptıran Abdülmecid’in bu vesile ile askerini sevindirdiğini, resmini gören mühendislerin bu mektebi “Eğitim öğretim mahzeni” diye tavsif ettiklerini, asker talebelere geometri ve coğrafya derslerinin de okutulduğunu kaydeden Zîver, “Bu yüce/yüksek kışla âlemin padişahı için bir okuldur” diyerek mektebin tarihini vermektedir:

Bi-hamdillâh şeh-i dîn Hazret-i ‘Abdülmeçîd Hândır

Hünerver ceyş-perver bir şehen-şâh-ı cihân-bândır

...

Fünûn-ı harbe mekteb olmağ için kışla-i vâlâ

Yapıp dil-şâd eden ecnâdını ol şâh-ı zî-şandır

Ne vâlâ kışla kim resmin görüp dedi mühendisler

Ma‘ârif mahzeni denilmege şâyân bu bünyândır

...

Okunsun hendese coğrâfya tullâb-ı ecnâda

Ki zîrâ bu eser hayr-ı celîl-i şâh-ı devrândır

...

Fünûn-ı harb ta‘lîm oluna hayr-du‘âsıyla (1262)

Bu bâlâ kışla cünd-i şâh-ı ‘âlem-çün debistândır (1262)

Zîver (Arslan, 2009: 519-520)

8.3.4.11. Bezmiâlem Rüştîye Mektebi

Sultan Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1265/M 1849 yılında içinde bir kütüphane ile inşa ettirilen mekteptir. Cağaloğlu’nda inşa edilen okul, II. Mahmud’un türbesinin yanında yer almaktadır. Alt katı rüştiye, üst katı hünkâr dairesi olan yapı, “Osmanlı Devleti’nde planı mektep olarak çizilip inşa edilen ilk büyük binadır. Rüşdiyeden daha üst seviyede üç yıllık tahsil veren ve değişik programla 20 Nisan 1850’de hizmete açılan bu mektep, hem devlet dairelerine memur kadrosu hazırlayan hem de Dârülfünun’a “mukaddime ve mahreç” olmak üzere talebe yetiştiren bir müessese idi” (Şentürk, 1992: 109).

“Vâlîde Sultân Hazretleriniñ İnşâ Buyurdıkları Mekteb-i Rüşdiyyeniñ Târîhi” başlıklı kıtasında Zîver, Sultan Abdülmecid’e dua almak gayesiyle validesi Bezmiâlem Sultan tarafından inşa ettirilen rüştiyenin büyük bir hayır olduğunu ifade ettikten sonra “Valide Sultan güzel rüştiye mektebi yaptı” ve “Müminlerin çocukları çalışarak ilim kesbetsin” dediği mısralarla yapının tarihini vermektedir:

Hazret-i şâh-ı cihân ‘Abdülmecîd Hâna zihî

Bezm-i ‘Âlem nâm sultân mâder-i ‘ismet-lüzûm

Kurre-i ‘aynı için celb-i du‘âdır maksadı

Etmeden inşâ-yı hayrâta mesâ‘îsi hücûm

Yapdırıp bu mekteb-i rüşdiyyeyi etfâl için

Oldı bu hayr-ı celîl İslâma bir feyz-i ‘umûm

...

Mekteb-i rüşdiyye yaptı vâlide sultân güzel (1265)

Mü’minîn etfâli etsin sa’y ile kesb-i ‘ulûm (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 566-567)

Zîver, mektep hakkındaki diğer kıtasının tarih beytinde kütüphane ile yapılan rüştiye mektebinin, Bezmiâlem Vâlide Sultan’ın büyük bir ihsanı olduğuna değinmektedir:

Kütüb-hâne ile bu mekteb-i rüşdiyyeyi yaptı

Edip ihsân-ı vâlâ mâder-i şâhen-şeh-i ‘âlem (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 570)

Başka bir kıtasında Zîver, içinde nefis bir kütüphane bulunan rüştiye mektebinin cihan sultanı Abdülmecid’in annesi tarafından yaptırıldığına dikkat çekmektedir:

Bir kütüb-hâne binâ kıldı derûnında nefis

Eyledi rüşdiyyeye ‘âlî-nişân bu mektebi

Verdi bak târîhe Zîver mısra‘ayn-ı bâbı fer

Kıldı icâd mâder-i şâh-ı cihân bu mektebi (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 571)

8.3.4.12. Bahriye Mektebi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1266/M 1849-1850 yılında subay ve mühendis yetiştirmek üzere inşa ettirilen bahriye mektebidir.

Mektebin inşası münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasında denizlerin ve karaların padişahı Abdülmecid Han tarafından deniz askeri olan çocuklar için yapılan mektepte talebelerin gemi seyri fennini iyi öğrenmelerini salık veren Zîver, mektebi teşrif eden sultana “Zamanın şahı bahriye mektebini bina etti” ve “Mürettebat ve gemi inşası fenni büyük şöhrat buldu” dediği yapının tarihini veren mısralarını arz etmiştir:

Pâdişâh-ı bahr u ber ‘Abdülmecîd Hânın Hudâ

Bî-kenâr etmekde deryâ-yı muhît-i şevketin

...

Ceyş-i bahrîsi olan etfâl için mekteb yapıp

Kıldı icrâ zümre-i tullâba feyz-i himmetin

Okusunlar cehd edip seyr-i sefâ’in fennini

Eyleyip hayr-du‘âsın dahi şükr-i ni‘metin

...

İki târîh-i mücevher ‘arz eder Zîver kulu

Mektebi teşrîfe ol şeh gösterince râğbetin

Şâh-ı devrân etdi bünyâd mekteb-i bahriyyeyi (1266)

Fenn-i inşâ’î vü bahrî buldı bâlâ şöhratin (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 611)

8.3.4.13. Rodos Rüştîye Mektebi

Fethî Paşa tarafından H 1268/M 1851-1852 yılında Rodos’ta inşa ettirilen rüştîye mektebidir.

Mektep hakkındaki tarih manzumesinde Zîver, Fethî Paşa tarafından Sultan Abdülmecid’in Rodos’u teşrifinin şükrü olarak inşa ettirilen rüştîye mektebinin çok güzel olduğunu ve belde çocuklarının feyizlendiğini söylemektedir. İlaveten bu manzumesinin, mektebin kapısına yaraşır bir süs olacağını düşünen Zîver, “Padişah Rodos Adası’nı teşrif edince bu gösterişli mektep yapıldı, sağlam oldu” dediği beytiyle de yapının tarihini vermektedir:

Cenâb-ı Fethî Paşa bendesi şükr-i kudûmı-çün

Yapıp bu mektebi hayr ile el-hak kâm-bîn oldu

Ne zîbâ bir eserdir mekteb-i rüşdiyye kim dehre

Zihî etfâl-i belde nâ'il-i feyz-i mübîn oldu

...

Sezâdır bâbını tarsî' ederse dürre-i nazmım

İki târîh bir beyt içre Zîver cevherîn oldu

Rodos Atasına teşrîf-i 'ulyâ-yı şehen-şâhî

Olunca mekteb-i zîbende yapıldı metîn oldu (1268)

Zîver (Arslan, 2009: 635)

8.3.4.14. Medine Mektebi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1269/M 1852-1853 yılında Medine'de inşa ettirilen mekteptir.

“*Medîne-i Münevverede Yapılan Mekteb Târîhi*” başlıklı kıtasında Zîver, Medine halkının çocuklarına büyük bir hürmet gösteren Sultan Abdülmecid'in bu şehre yeni bir mektep yaptırdığını ifade etmektedir:

Cenâb-ı Fahr-ı 'âlem savbına 'arz-ı hulûs edip

Medîne halkınıñ etfâline hürmet eder vâlâ

Murassa' kıldı Zîver levh-i ders-i hayrî târîhim

Bu 'âlî mektebi 'Abdülmeçîd Hân kıldı nev ihyâ (1269)

Zîver (Arslan, 2009: 644-645)

8.3.4.15. Kırşehir Rüştiye Mektebi

Sultan Abdülaziz tarafından H 1269/M 1852-1853 yılında Kırşehir'de inşa ettirilen rüştiye mektebidir.

Bu mektep hakkındaki tarih kıtasında ülkesinin her yerinde mektepler açan Sultan Abdülaziz’in Kırşehir’de de bir okul bina ettirdiğini ifade eden Eşref, “Rüştiye mektebi açıldı, irfan kapısını seyret” dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Meberrâta muvaffak eylemiş tevfik-i Rabbânî

Şehenşâh-ı mu‘azzam Hazret-i ‘Abdü’l-‘azîz Hânı

...

‘Umûm üzre memâlikde mekâtib eyleyip inşâ

Husûsâ belde-i Kırşehir’e açmış bu debistânı

...

Sezâ âvîze kılsam Eşrefâ cevher gibi târîh

Açıldı mekteb-i rüşdiyye seyr et bâb-ı ‘irfânı (1269)

Eşref (Elmacı, 2016: 315-316)

8.3.5. Mühendishane

8.3.5.1. Heybeliada Mühendishanesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1244/M 1828-1829 yılında Heybeliada’da inşa ettirilen mühdendishane binasıdır.

“*Hegbeli Atada Mühendis-hâneye*” başlıklı manzumesinde Zîver, sultan tarafından pek yerinde yapılan, havası ve suyu gönül alıcı mühendishanede herkese coğrafya, geometri, matematik, astronomi dersleri okutulduğunu kaydettikten sonra “Zamanın Sultan Mahmud’u yeni mühendishane yaptı” mısraıyla da bu yapının tarihini vermektedir:

Bir hendese-hâne binâ etdi o şâh-ı pür-vefâ

Pek mevki’inde ey fetâ âb u hevâsı dil-sitân

Cogrâfiyâ vü hendese ta‘lîm olundı herkese

Esrâr-ı çarh-ı atlasa hey’etle erdi tâlibân

‘İlm-i riyâziyye oku Öklîdisi kıl cüst-cû

Eşkâl-i te’sîsi kamu yâd et ser-â-ser ey cevân

...

Târîhin ehl-i hendese ‘Aynî görüp etsin hisâb

Yapdı mühendis-hâne nev Sultân-ı Mahmûd-ı zamân (1244)

Aynî (Arslan, 2004: 360-361)

8.4. RESMÎ YAPILAR

8.4.1. Bâbîâlî Kasrı

Sultan III. Selim tarafından H 1210/M 1795-1796 yılında sadrazamlık makamı için inşa ettirilen kasırdır.

“*Bâb-ı ‘Âlîde İcâd Olunan Kasra*” söylediği tarih kıtasında Aynî, Sultan III. Selim tarafından sadrazam için Bâbîâlî’de benzersiz bir kasır yaptırıldığını kaydetmektedir:

Hazret-i Sultân Selîm-i ma‘delet bünyâd kim

Buldı devrinde ‘imâretle cihân lutf-ı ‘amîm

...

Âsaf-ı zî-şânına fermân edip iclâl ile

Yapdı bâb-ı ‘âliye bir kasr kim misli ‘adîm

...

‘Ayniyâ mi‘mâr-ı kudsî söyledi târîh-i tâm

Yapdı bâb-ı âsafa nev-kasr-ı ‘âlî Şeh Selîm (1210)

Aynî (Arslan, 2004: 338)

8.4.2. Ağa Kapısı

Sultan II. Mahmud tarafından H 1224/M 1809-1810 yılında inşa ettirilen Ağa Kapısı binasıdır. Ağa Kapısı, 16. yüzyılın başlarından itibaren 1836 yılına kadar yeniçeri ağalarının oturduğu askerî merkezdir. Hem yeniçerilerin komuta hem de İstanbul’un güvenlik merkezi konumunda bulunan bu kurum, Yeniçeri Ocağı’nın kapanması üzerine “Meşihat Dairesi” adıyla şeyhülislama tahsis edilmiştir (Eyice ve Sakaoğlu, 1993: 94-95).

“*Târîh-i Binâ-yı Ağa Kapısı*” başlığını taşıyan kıtasının tarih beytinde İzzet, “Ağa Kapısı Sultan Mahmud’un binası oldu” dediği mısra ile yapının tarihini vermektedir:

Olup bânî-i sânisî dedim cevherle târîhin

Binâsı oldu Ağa Kapısı Sultân Mahmûduñ (1224)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 278)

Başka bir kıtasında da İzzet, H 1234/M 1818-1819 yılında Ağa Kapısı sarayında Sultan Mahmud tarafından askerini seyretmek için bir daire yaptırıldığını ve bu daireye de Nusretâbâd adı verildiğini kaydetmektedir:

Cündini seyr etmege yaptı bu tâk-ı şevketi

Nusret-âbâd ile verdi nâm kasr-ı fâhire

Bendesi ‘İzzet dedi cevherle târîh-i tamâm

Dâver-i dîn yaptı Ağa Kapusunda dâ’ire (1234)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 269)

8.4.3. Bostancıbaşı Binası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1235/M 1819-1820 yılında bostancıbaşı için inşa ettirilen binadır.

“*Târîh-i Binâ-yı Câ-yı Ser-i Bostâniyân*” başlığını taşıyan kıtasında hilafet gül bahçesini süsleyen Mahmud Han’ın, bostancıbaşına bir mesken verdiğini dile getirerek sözlerine başlayan İzzet, yabani yeşillik gibi kalan bostancı zümresinin sultan sayesinde canlandığını belirttikten sonra “Seçkin sultan bostancıbaşıya mekân yaptı” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Gülşen-ârâ-yı hilâfet Hazret-i Mahmûd Hân

Verdi bülbülveş ser-i bostâniyâna âşiyân

Sâyesinde zümre-i bostâniyân buldı nemâ

Sebze-i bigâneveş kalmışdı bî-nâm u nişân

...

Nahl-i tab‘ım açdı ‘İzzet gül gibi târîhini

Yapdı sultân-ı güzîn bostancıbaşıya mekân (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 264)

8.4.4. Tersane-i Âmire Divanhanesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1236/M 1820-1821 tersanede inşa ettirilen divanhane binasıdır.

Sultanın kudret denizinden bir damla olan Tersane-i Âmire’de yapılan bu divanhane hakkındaki tarih manzumesinde İzzet, bir kapudanına bahşettiği divanhaneden onun yüceliğinin anlaşılabileceğini ifade ederek deniz kenarında gördüğü bu yapıyı cennet denizinin filikasına teşbih etmektedir:

Bahr-i pür-cûş-ı vegâ Hazret-i Sultân Mahmûd

Kulzüm-i kudretiniñ katresidir tersâne

...

Bir kapudânına bahş etdiği eyvândır bu

Var kıyâs eyle anıñ şevketini şâhâna

Leb-i deryâda görüp söyledi ‘İzzet târîh

Fülke-i bahr-i cinân oldu bu dîvân-hâne (1236)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 253-254)

8.4.5. Bâbîâlî Evrak Hazinesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1263/M 1847 yılında Gülhane Parkı’nın girişindeki Alay Köşkü’nün karşısında inşasına başlanan ve 1848’de tamamlanan arşiv binası olup 1850 yılında hizmete geçmiştir. Mimarı İtalyan Gaspere Fossati’dır (Aktaş ve Halaçoğlu, 1992: 123).

Kalem ve kılıcın sahibi Abdülmecid Han tarafından Bâbîâlî’de inşa ettirilen evrak hazinesi binası hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, onun ihsan evrakının torbalarla saklandığını ve defterlere kaydetmekle sayılamayacağını ifade ettikten sonra “Bâbîâlî’de evraka çok güzel hazine yaptı” dediği mısra ile de yapının tarihini vermektedir:

Mâlik-i seyf ü kalem ‘Abdülmeccîd Hânıñ müdâm

Toldı sît-i fazl u iclâliyle eflâk ü zemîn

...

Tobralarla hıfz eder evrâk-ı ihsânın cihân

Kayd-ı defter ile ta‘dâd edemez ehl-i yakîn

...

Eylesin sâhib-kalem ‘Abdûlmecîd Hâna du‘â

Yapdı evrâka hazîne Bâb-ı ‘Âlîde bihîn (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 540-541)

8.4.6. Galata Gümrüğü

Sultan II. Mahmud tarafından H 1255/M 1839 yılında Galata’da inşa ettirilen gümrük binasıdır.

“*Târîh-i Gümrük-i Galata*” başlıklı tarih manzumesinde tüccarın mal naklederken zahmet çekmemesi için II. Mahmud tarafından Galata’da yaptırılan gümrüğün tam yerinde inşa edildiğini ve yeryüzünün ziyneti olduğunu dile getiren Zîver, “Cihan hakani bu yüce gümrüğü ihya etti” ve “Tacirler övünmekle kârlı ve isteklerine kavuşmuş olsun” mısralarıyla da yapının tarihini vermektedir:

Mahzen-i emvâl-i şevket nakd-i vakt-i saltanat

Pâdişâh-ı bahr u ber hâkân-ı Mahmûdü’l-cenâb

...

Çekmesin tüccâr zahmet nakl-i mâl etmekde hiç

Mevki‘inde yaptı gümrük ol şeh-i şevket-me’âb

Öyle gümrük kim esâs-ı zînet-i rûy-ı zemîn

Olmada bünyânı hem tarh-ı sipihrîne kıbâb

...

Bender-i nazm içre ol şâha edip hayr-du‘â

İki târîh-i mücevher Zîver etdim intihâb

Etdi hâkân-ı cihân ihyâ bu ‘âlî gümrügi (1255)

Tâcirân fahr ile olsun sûdmend ü kâm-yâb (1255)

Zîver (Arslan, 2009: 434-435)

8.4.7. Bâb-ı Müşîrî

Sultan Abdülaziz tarafından H 1281/M 1864-1865 yılında Şumnu'da ordu komutanı için inşa ettirilen askerî komuta binasıdır.

“Şumnu'da İnşâ Kılınan Bâb-ı Müşîrî'ye Târîhdir” başlığını taşıyan kıtasında Nevres, Şumnu'nun İkinci Ordu'ya merkez yapılması üzerine Sultan Abdülaziz'in fermanıyla inşasına başlanan bâb-ı müşîrînin az vakitte ve sağlam bir şekilde tamamlandığını ifade ederek “Bâb-ı müşîrî Şumnu'ya lütufla yeni bir kanat açtı” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Şâhenşeh-i Mehdî-nişân ‘Abdülazîz Hân kim cihân

Lutfuyla buldı tâze cân geldi kulûba inşirâh

...

Ez-cümle kıldı Şumnu'yu merkez ikinci orduya

Tâ sâye-i ‘adlinde ol kişver ola dârü'n-necâh

Fermân edip inşâsını bâb-ı müşîrîniñ hemân

Bâb-ı esâsın yüsr ile açdı kilid-i iftitâh

Az vaktde buldı hitâm oldı rasânetle be-nâm

Dense aña dârü's-selâm Nevres sezâdır bî-semâh

İkmâline yazdı kalem târîh-i tâm u muntazam

Bâb-ı Müşîrî Şumnuya lutf ile açdı nev cenâh (1281)

Nevres (Kaya, 2020: 150)

8.4.8. Hükümet Konağı

Sultan Abdülaziz tarafından H 1286/M 1869-1870 yılında Diyarbakır'da inşa ettirilen hükümet konağıdır.

“*Diyârbekir’de İnşâ Olunan Vilâyet Hükûmet Konağı’na*” yazdığı tarih kıtasında Sa’îd, yüce devletinde memurluğu umuma yayan ve her bir icrası âlemde dillere pelesenk olan sultanın, yaptırdığı bu binanın da onun övülecek işlerinden biri olduğunu söylemektedir. Daha sonra sayesinde her yere böyle benzersiz binalar yapıldığını dile getiren şair, “Hukuk ehli bu kapıda hakkını tam olarak alır” ve “Bu yer emirle vilayet konağı olarak yapıldı” dediği mısralarında da yapının tarihini vermektedir:

Hazret-i ‘Abdül’azîz Hân-ı me’âlî-sîretin

Şevket ü ‘ömrün mezîd etsin Hudâ-yı lem-yezel

Mülk-i ‘âlîsinde ta’mîm etdi me’mûriyyeti

Her bir icrâsı sezâdır olsa ‘âlemde mesel

Şu binâ ol cümle-i memdûhadan ma’dûddur

Sâyesinde sû-be-sû yapıldı böyle bî-bedel

...

Bu kapıda eyler istîfâ-yı hak ehl-i hukûk (1286)

Emr ile dâr-ı vilâyetdir yapıldı bu mahal (1286)

Sa’îd (Erdoğan, 2004: 126)

8.5. SARAY VE KONUT MİMARİSİ

8.5.1. Hane/Bina/Konak

8.5.1.1. Kazasker Şemseddin Efendi Hanesi

Ahmed Şemseddin Efendi tarafından H 1217/M 1802-1803 yılında inşa ettirilen konuttur.

“*Kâdî-‘Asker Şemsü’d-dîn Efendi Merhûmuñ Hânesine*” yazdığı tarih kıtasında Aynî, Rumeli Kazaskeri Ahmed Efendi tarafından yaptırılan bu hanenin aydınlık olduğunu belirterek sözlerine başlamaktadır. Duvarı, İskender’in âlemi gösteren aynası gibi parlak olan bu meskenin gönül açan lale bahçesinde hafif esen rüzgârın cana can kattığını söyleyen şair, hayli masraf edilerek inşa ettirilen bu yapının tarihini “Bu hane Şemseddin Efendi’nin cömertliğiyle bina oldu” mısraıyla vermektedir:

Felek-şân mihr-i devlet sadr-ı Rûm Ahmed Efendi kim

Yapıldı devr-i ‘adlinde bu mesken rûşenâ oldu

...

Gelip dehre cihânı bir dahi seyr etsin İskender

Ruh-ı dîvârı bir âyîne-i ‘âlem-nümâ oldu

...

Temâşâ eylesin bîmâr-ı dâğ-ı reşk olan kimse

Nesîm-i lâlezâr-ı dil-güşâsı cân-fezâ oldu

Görüp bezl-i nukûdın yazdı ‘Aynî bendesi târîh

Bu hâne cûd-ı Şemsü’ d-dîn Efendiyle binâ oldu (1217)

Aynî (Arslan, 2004: 369-370)

Hane hakkındaki diğer kıtasında Aynî, Rumeli Kazaskeri Ahmed Efendi’nin yüce bir konak yaptırdığını ifade ettikten sonra “Bu yer Şemseddin Efendi’nin nur dolu hanesidir” dediği mısra ile evin yapımına tarih düşürmektedir:

Sadr-ı Rûm Ahmed Efendi yaptı bir ‘âlî konak

‘Ömr ü dîn ü devletin ma‘mûr ide Bârî Hudây

Çâkeri ‘Aynî dedi târîh-i cevher-dârını

Hâne-i pür-nûr-ı Şemsü’ d-dîn Efendidir bu cây (1217)

Aynî (Arslan, 2004: 370)

8.5.1.2. Âmedci İzzet Bey Hanesi

Âmedci İzzet Bey tarafından H 1221/M 1806-1807 yılında inşa ettirilen konuttur.

Âmedî İzzet Bey’in hanesi hakkında kaleme aldığı tarih manzumesinde yapılan evin bir “saadethane” olduğuna değinen Aynî, gökte meleklerin ibadet hâlinde bulunduğu mabede benzeyen bu meskenin, havuza akseden tavanındaki şemsesinin aya parlaklık verdiğini söyleyerek “İzzet Beyefendi hane yaptı” tarih mısraını kaydetmektedir:

Âmedî hazret-i ‘İzzet Beg kim

Etdi bünyâd sa‘âdet-hâne

Beyt-i Ma‘mûr desem lâıykdır

Böyle ma‘mûr çarh-ı eyvâna

...

‘Aks edip şemse-i sakfı havza

Şa‘şa‘a verdi meh-i tâbâna

...

Dedi cevher gibi ‘Aynî târîh

Yapdı ‘İzzet Begefendi hâne (1221)

Aynî (Arslan, 2004: 370-372)

8.5.1.3. Âkif Efendi Hanesi

Âkif Efendi tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında inşa ettirilen konuttur.

Devlet ve dinin reisi Âkif Efendi’nin hanesi hakkındaki kıtasında Aynî, sahibi tarafından saadette yapılan bu feyiz meskeninin temeli bir tecelli vaktinde atıldığını ve bu sebeple de her köşesinin seher nurundan daha aydınlık olduğunu dile getirmektedir. Daha sonra şair, ilkinde “Bu güzel haneyi Âkif Efendi yeni ihya etti”; ikincisinde de “Bu hane bin iki yüz ellide çizilip yapıldı” dediği mısralarında hane için tarih düşürmektedir:

Re’îs-i dîn ü devlet ‘Âkif-i beyt-i ma‘ârif kim

Sa‘âdetle bu dâr-ı feyzi yapıldı pür-safâ oldu

Esâsın öyle bir vakt-i tecellîde kodı üstâd

Ki her bir gûşesi nûr-ı seherden rûşenâ oldu

...

O dergâha dü târîh-i ziyâ-bahşâ dedim ‘Aynî

Meh ü hurşîdveş âvîze-i tâk-ı semâ oldu

Bu zîbâ hâneyi ‘Âkif Efendi kıldı nev ihyâ (1250)

Bu hâne biñ iki yüz ellide resm ü binâ oldu (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 372)

8.5.1.4. Mektûbî Şerîf Beyefendi Hanesi

Şerîf Beyefendi tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında inşa ettirilen konuttur.

“*Mektûbî Şerîf Begefendi Merhûmuñ Hânesine*” yazdığı tarih manzumesinde Aynî, saadet arttıran ve hayli masraf edilerek yapılan bu yüce hanenin sahibine mübarek olmasını temenni ettikten sonra çok sağlam olan evin tarihini “Şerîf Efendi’ye yeni hanesi uğurlu olsun” mısrayla vermektedir:

Şerîf Efendi ki mektûbi-i hüner-perver

Bu dâr-ı mes‘adet-efzâya etdi sarf-ı nukûd

Mübârek ola yapıldı bu hâne-i vâlâ

Bi-yümn-i beyt-i mukaddes bi-‘avn-ı Rabb-i Vedûd

...

Metâneti o kadar kim esâsı âba varıp

Sipîhr-i heftüme etdi kenâr-ı bâmı su‘ûd

...

Sipîhr-i tâkına Pervîn ‘Ayniyâ târîh

Şerîf Efendiye nev hânesi ola mes‘ûd (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 374-375)

8.5.1.5. Fâ’ik Efendi Konağı

Fâ’ik Efendi tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında inşa ettirilen konuttur.

“*Târîh-i Binâ-yı Fâ’ik Efendi*” başlıklı kıtasında Zîver, şerefli bir zamanda Fâ’ik Efendi tarafından yaptırılan gösterişli meskenin sahibine uğurlu olmasını temenni etmektedir:

Cenâb-ı Fâ’iku’l-akrân-ı ashâb-ı ma‘âlî kim

Zamân-ı pür-şerefde kıldı bu kâşâne-yi bünyâd

Edip Zîver temâşâ söyledi târîh-i cevherdâr

Bu devlet-hâne ola Fâ'ik-i 'âlîye sa'd-âbâd (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 419)

Hane hakkındaki başka bir kıtasında Zîver, Fâ'ik Efendi'nin süslü evinin alışılmadık bir yapıda olduğunu belirterek bu yeni meskenin, sahibi için bir şeref evi olduğuna vurgu yapmaktadır:

Hazret-i Fâ'ik Efendi-i ma'âlî-rütbeniñ

Oldı bu kâşâne-i zîbende-tarhı pek tuhaf

Zîverâ cevher gibi târîhim Etdim lem'adâr

Oldı mihr-i devlete bu dâr-ı nev beytü's-şeref (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 420)

8.5.1.6. Mehmed Paşa Konağı

Mehmed Paşa tarafından H 1272/M 1855-1856 yılında Şehzade Camii civarında inşa ettirilen konuttur.

Mehmed Paşa'nın konağı hakkındaki tarih manzumesinde Zîver, Tanzimat meclisini reislikle şereflendiren bu paşa tarafından Şehzade Camii yakınlarında güzel bir şekilde yaptırılan konağın, yapıldığı semte yeni ve sınırsız bir şeref verdiğini söylemekte ve “Allah, bu imar edilmiş haneyi sevinç meskeni etsin” duasıyla yapının tarihini vermektedir:

Hâne-i devletini yapıdî Mehmedmed Paşa

Tarh-ı zîbâsı sezâ olsa cihânda meşhûr

Meclis-i 'âlî-i zîb-âver-i Tanzîmâtı

Pür-şeref kıldı riyâsetle o zât-ı mebrûr

...

Yapdırıp Câmî'-i Şehzâde civârında konak

Verdi ol semte zihî nev-şeref-i nâ-mahsûr

...

Zîver âvîzesidir işbu mücevher târîh

İde bu hâne-i ma‘mûrî Hudâ dâr-ı sürûr (1272)

Zîver (Arslan, 2009: 669-670)

8.5.1.7. Nevres Paşa Konağı

Başmabeyinci Nevres Paşa tarafından H 1273/M 1856-1857 yılında inşa ettirilen konaktır.

“*Ser-Kurenâ-yı Cenâb-ı Pâdişâhî Nevres Pâşâ Hazretleriniñ Konaklarına Dâ’ir*” kaleme aldığı tarih kıtasında Fatîn, sultanın bir kulu tarafından bina edilen bu evin güzel bir mevkide, gönül çeken bir görünümüne sahip, cennet köşklerinden daha güzel olduğunu belirtmekte ve bu konağı sahibinin himmet ederek yeni bir tarzda inşa ettiğini dile getirmektedir:

Eyledi bir bendesi bu beyt-i vâlâyı binâ

Çeşm-i dikkat ile seyr et sâye-i şâhâneyi

Mevki‘-i hoş resmi dil-keş hûrveş insâf kıl

Cennete âdem verir mi böyle bir kâşâneyi

...

Zeyn olunsun cevherîn harf ile târîhi Fatîn

Kıldı himmet yaptı zîbâ nev-resim bu hâneyi (1273)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 169)

8.5.1.8. Kâmil Paşa’nın Hanesi

Meclis-i Vâlâ reisi Kâmil Paşa tarafından H 1281/M 1864-1865 yılında inşa ettirilen konuttur.

Hane hakkındaki tarih manzumesinde Fatîn, yüksek bir mevkide inşa edilen Kâmil Paşa’nın evinin benzersiz bir güzellikte olduğuna değinmektedir:

Lutf-ı Mevlâ ile bir âsaf-ı ‘âlî-himmet

Eyledi mevki‘-i vâlâda bu beyti inşâ

Dedi ikmâline târîh Fatîn-i kemter

Bî-menend oldı zihî hâne-i Kâmil Pâşâ (1281)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 152)

Başka bir kıtasında da Fatîn, Meclis-i Vâlâ reisi ve veziriazam Kâmil Paşa’nın tavsifi mümkün olmayan bir güzellikte yaptırdığı bu evin pek âlâ ve ferahlık verici olduğunu vurgulamaktadır:

Re’îs-i meclis-i vâlâ vezîr-i a‘zam-ı efham

Güzel bir hâne inşâ eyledi kim vasfı nâ-kâbil

Fatîn-i ‘abd-i kemter söyledi cevher gibi târîh

Bu nüzhet-hâneyi yapıdı ne a‘lâ âsaf-ı Kâmil (1281)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 153)

8.5.2. Kasır/Köşk/Saray

8.5.2.1. İzmir Mollası Derviş Bey Kasrı

İzmir Mollası Derviş Bey tarafından H 1222/M 1807-1808 yılında inşa ettirilen kasırdır.

“*Târîh-i Binâ-yı Kâh-ı Dervîş Beg Efendi Mollâ-yı İzmir*” başlığını taşıyan esâmî-i lale türündeki kıtasında Refi‘, Derviş Bey tarafından müstesna ve seçkin bir şekilde yaptırılan kasrın feyiz yoluyla eşsiz bir tarzda bina edildiğine vurgu yapmaktadır. Çatısında Hüma kuşunun yuva yapmasına şaşılmayacak bu yapının, güzel ve latif bir şekilde ortaya çıktığını da dile getiren şair, “Derviş Efendi bu gönül çeken kasrı pek yüce/yüksek yaptı” dediği mısraıyla da tarih düşürmektedir:

Zihî cây-ı pesendîde münevver kâh-ı ra‘nâ kim

Anı tarh etdi Dervîş Beg Efendi böyle müstesnâ

...

Hudâ bânîsin ikbâl ü şerefle ede dâ’im kim

Bu nüzhetgâhı resm-i feyz ile yapırdı bî-hemtâ

N'ola murg-ı hümâ sakfında anıñ âşiyân itse

Ki 'âlî cılve-gâh oldu mübârek eyleye Mevlâ

...

Refî'-i bendesi buldı dil-i sâf ile târîhin

Bu dil-cû kasrı Dervîş Beg Efendi yapıdı pek bâlâ (1222)

Refî' (Alpaydın, 2007: 215)

8.5.2.2. Yıldız Kasrı Önünde İnşa Ettirilen Köşk

Sultan II. Mahmud tarafından H 1226/M 1811 yılında Yıldız Kasrı önünde inşa ettirilen köşktür.

“*Târîh-i Kâh-ı Hâkân-ı Cihân Sultân Mahmûd Hân-ı Gâzî Der-Pîşgâh-ı Kasr-ı Yıldız*” başlıklı tarih manzumesinde Vâsıf, büyüklük köşkünü süsleyen Mahmud Han'ın yaradılışının icadı olan bu yeni tarz yapının süslemelerinin sevinç ve ferahlık karıştırılarak elde edilen renkli sularla yapıldığını dile getirmektedir. Bu köşkün güzelliğini gören Yıldız Kasrı'nın kapısının ah vah ettiğini, Yıldız'ın içine yaptırılan bu kasrın adeta bir külâh gibi olduğunu ifade eden şair, yapının benzersiz, yüksek, gönül çeken bir hüviyeti bulunduğuna da dikkat çekmektedir:

Tırâz-ı kâh-ı şevket Hân Mahmûd-ı felek-rütbet

Cihâna şol zamân kim 'izz ü ikbâl ile şâh oldu

...

Bu zîbâ tarh-ı nev-resm ihtirâ'ı tab'-ı şâhîniñ

Nukûş u zîneti ez-cümle düvvâma güvâh oldu

...

Berây-ı zevk-i nakş olmuş bu nüzhetgâh-ı zîbânîñ

Meserretle ferah memzûc olup elvân miyâh oldu

Gelen âvâz-ı bâb-ı kasr-ı Yıldızdır kıyâs etme

Bunuñ hüsñin görelden kârı anıñ âh u vâh oldu

Felekde ay gören necme nigâh-ı iltifât etmez

Derûn-ı Yıldıza bu kasr inşâsı külâh oldu

...

Gelip bir kerre târîhin oku Vâsıf da seyr eyle

Ne bî-hemtâ ne bâlâ nakş-ı dîl-cû cilvegâh oldu (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 632-634)

8.5.2.3. Mustafa Beyefendi Kasrı

Mustafa Bey tarafından H 1226/M 1811-1812 yılında İznik'te inşa ettirilen kasırdır.

Esâmî-i lale türünde kaleme aldığı tarih manzumesinde bu kasrın müferrih ve iç açıcı bir havası olduğunu belirterek sözlerine başlayan Refî‘, çatısının gölgesinin de hüma kuşuna yuva olabileceğini ifade etmektedir. Her penceresinde “mübarek olsun” yazan ve ağzından su akan arslanlı güzel bir havuzu bulunan bu benzersiz kasrın adının -yaptıranın cediti Hayreddin Paşa olduğu için- Hayrâbâd olmasına şaşılmayacağı, halkârî (sulu altınla yapılan gölgeli süslemeler) tezyinatla bezeli olan tavanına mücevherlerle süslü parlak bir avizenin çok yakışacağı düşüncelerini ortaya koyan şair, “Allah, bu gönül çeken kasrı banisine uğurlu etsin” diyerek binanın yapımına tarih düşürmektedir:

Zihî kasr-ı ferah-âbâd-ı nûzhet-gâh-ı a‘lâ kim

Anıñ her bir ser-i gülmihi bir necm-i ferah gûyâ

...

Sezâdır sâye-i sakfı hümayâ âşiyân olsa

Cenâb-ı Mustafâ Begdir sa‘âdetle eden ihyâ

...

Anıñ her revzeninde bir mübârek bâd zâhirdir

Îlâhî her açıldıkça kapansın dîde-i a‘dâ

Gümüşsuyu akar gûyâ o zerrîn arslan ağzından

Müzeyyen havz-ı zîbâda safâ-yı bal olur peydâ

...

N'ola olsa bu kâh-ı bî-nazîriñ ismi Hayr-âbâd

Ki cedd-i pâki Hayrû'd-dîn Paşadır anıñ zîrâ

...

Verir çeşm-i 'adûya hıyre ol tâvân-ı halkârî

Ki şâyândır asılsa cevherîn âvîze-i ra'nâ

...

Dedi târîhini bu bendesi Kâlâyî kim anıñ

Bu kasr-ı dil-keşi bânîsine mes'ûd ede Mevlâ (1226)

Refî' (Alpaydın, 2007: 299-301)

8.5.2.4. Alay Köşkü

Sultan II. Mahmud tarafından “Sarây-ı Cedîd (Yeni Saray) diye adlandırılan ve bugün yanlış olarak Topkapı Sarayı adıyla anılan büyük saray manzumesini çeviren Sûr-ı Sultânî'nin Divanyolu caddesine bakan köşesindeki burcun üstünde” (Eyice, 1989: 349) inşa ettirilen kasırdır. Kaynaklarda H 1225/M 1810 veya H 1235/M 1819-1820 yılında yaptırıldığı kaydedilen köşkün mimarının, Balyan ailesinden Krikor Amira Balyan olduğu düşünülmektedir.

“*Târîh Berây-ı İnşâ-kerden-i Kasr-ı Cedîd Der-Bâb-ı Top*” başlıklı kıtasında Vâsıf, dokuz kubbeli feleğe rütbesinin yüksekliğini göstermek için yüksek ünvanlı ve şanı yüce şahlar şahı II. Mahmud tarafından yapımına ferman verilen bu köşkün yeni tarzdaki yapısı ile çok güzel inşa edildiğine dikkat çekmektedir. Akabinde şair, binası yüksek olan bu köşkün içinde atılan bir bakışın Kaf Dağı'na kadar uzanabileceğini söylemekte ve sahibinin, bütün sultanların sultanı olduğu gibi bu kasrın da kasırların padişahı olduğunu dile getirmektedir. Vâsıf, “Mahmud Han ne yüce, eşsiz ve şeref veren bir kasır yaptı” dediği mısraıyla da binanın -İzzet Molla'dan farklı olarak- H 1225/M 1810 yılında yapıldığını kaydetmektedir:

Şehen-şâh-ı refî'ü's-şân hâkân-ı bülend-'unvân

Hudâvend-i cihân-bân Hazret-i Sultân Mahmûd Hân

...

‘Ulüvv-i rütbesin i‘lân için nüh tâk-ı bâlâyâ

Bu eyvân-ı felek peyvestiñ etdi tarhını fermân

Ne zîbâ düşdi ammâ resm-i bünyân-ı nev-îcâdı

Ne ra‘nâ-ter yapıldı bu mu‘allâ kâh-ı nev-bünyân

...

Binâsı mürtefi‘dir şöyle kim baksañ derûnından

Bulur medd-i nazar tâ mâverâ-yı Kâfda pââyân

...

Hak etmiş çün şeh-i şâhân-ı ‘âlem zât-ı vâlâsın

Kasırlar şâhı olsa kasrı da ol dâveriñ şâyân

...

Sezâ cevher kalemle yazsalar târihini Vâsıf

Ne bâlâ bî-bedel kasr-ı şeref-zâ yapıdı Mahmûd Hân (1225)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 257-258)

“*Târîh-i Kasr-ı Vâlâ-yı Alay*” başlıklı tarih manzumesinde İzzet, Sultan Mahmud’un alayları seyrettiği bu kasrın küre şekilli ve altı cepheli olduğunu ifade ettikten sonra Keykubat’ın kasrının bu köşk yanında bir çadır gibi kaldığını da belirtmektedir. Yüksekliği feleğin çatısına denk olan bu köşkün sultan tarafından (sarayın şehirle doğrudan temas eden tek noktası olması bakımından) adalet isteyenlerin yoluna yakın yaptırıldığını da dile getiren şair, köşkün böyle yapılmasının sebebini ise adalet isteyen halkın, arzuhâlini kısık sesle bildirmesi şeklinde açıklamaktadır. İzzet, noktalı harflerin hesaplanmasıyla yapının tarihini verdiği “Felek mertebeli sultanın usulü Alay Köşkü’nü tertip etti” mısraıyla manzumesini sonlandırmaktadır:

Budur tertîb-sâz-ı saltanat Sultân Mahmûduñ

Gelip erkânını seyr etdiği kasr-ı felek-dergâh

...

Keriyyü’ş-şekl olup bu şeş cihetli kâh-ı gerdûn-tâk

Yanında Keykubâdîñ kasrı kaldı köhne bir hargâh

Berâberken bu tâkıñ irtifâ‘ı bâm-ı gerdûna

Yakîn etdirdi râh-ı dâd-h‘âhâna o şâhenşâh

Murâdı istimâ‘-ı ‘arz-ı hâlidir berâyânıñ

Sadâ-yı pest ile oldukça mazlûmân ‘adâlet-h‘âh

...

Dizildi rişte-i târîhe ‘İzzet harf-i cevherdâr

Alay Köşkin mürettep kıldı resm-i şâh-ı gerdûn-câh (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 248)

8.5.2.5. Balabanzade Mustafa Bey Sarayı

Balabanzade Mustafa Bey tarafından H 1226/M 1811 yılında Akhisar’da inşa ettirilen saraydır.

Saray hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında Hâtif, Mustafa Bey tarafından bina ettirilen bu gönül çekici yeni sarayın cennetle aynı güzellikte ve Beşiktaş’ta bulunan Neşâtâbâd Sarayı’ndan daha gösterişli olduğunu ifade ettikten sonra “Ne güzel, gönle ferahlık veren bir saray oldu. Mübarek olsun” mısraıyla yapının tarihini vermektedir:

Zihî eyleser mi‘mâr-ı hüner resmiñ yeñi îcâd

Bu dil-keş nev serâyı Mustafâ Begdir eden bünyâd

Behiştîñ ‘aynıdır dirlerse şâyândır bu sûretde

Ne mümkün nakşını bir levha tahrîr eylesin Behzâd

Felekde bir kere hurşîd ü meh seyr eylese derdi

Ne lâzımdır bize şimden girü seyr-i Neşât-âbâd

...

Kalem inşâdına nazm eyledi Hâtifle târîhiñ

Ne zîbâ bir serây-ı dil-güşâ oldu mübârek-bâd (1226)

Hâtif (Önal, 2010: 146-147)

8.5.2.6. Sürurâbâd Kasrı

Sultan II. Mahmud tarafından H 1227/M 1812 yılında Üsküdar'da Küçük Çamlıca Tepesi yakınlarında inşa ettirilen kasırdır.

“*Târîh-i Kâh-ı Sürûr-âbâd-ı Pâdişâh-ı ‘Adâlet-‘Unvân Der-Kurb-ı Çamlıca-ı Sagîr*” başlıklı tarih kıtasında Vâsıf, bu şen kasrı inşa edip kalpleri coşkunlukla dolduran sultanın, Sürûrâbâd Kasrı’nı yaptırma amacını insanların bu yapıyı görüp zevk bulmaları şeklinde ortaya koymaktadır. Temaşa kıldığı anda sevincinden sultanın istidadına yüzlerce aferin diyen şair, hüner ressamının dahi bu yeni tarz resmi yapamayacağını ve bu icadın yalnızca sultana has olduğunu dile getirmektedir. Güzellik iştiafının ilkbaharını kasrın suretine sindirerek şahsına mahsus bir kasır inşa ettiren sultanın, mutluluk gökyüzüne benzeyen bu yeni kasırda güneş gibi olduğunu ifade eden Vâsıf, tarih mısraında ise bu yapının padişah tarafından güzel yapıldığına değinmektedir:

İşte ez-cümle binâ edip bu kasr-ı hurremi

Kalb-i nâsı eyledi leb-rîz-i şevk-i bî-hisâb

Bu Sürûr-âbâdı inşâdan murâdı ol şehiñ

Zevkini ‘âlem görüp ister ki olsun zevk-yâb

...

Ben temâşâ kıldığım anda sürûrumdan dedim

Tab‘îna sad bârekallâh ey şeh-i şevket-me’âb

Bulamaz bu resm-i nev-îcâdı ressâm-ı hüner

İhtirâ‘-ı tab‘-ı pâkiñdir seniñ bî-irtiyâb

Nev-bahâr-ı şevk-i hüsni sûret-i kasra koyup

Zâtıña mahsûs bir kâh eylemişsin intihâb

...

Bir sipihr-i şâdmânî sanki bu kasr-ı cedîd

Zât-ı şâh anıñ derûnında misâl-i âfîtâb

...

Vâsıfâ bir yaz ki târîhin pesend etsin gören

Yapdı zîbâ kasr-ı şâhî dâver-i Dârâ-cenâb (1227)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 625-626)

8.5.2.7. Emin Efendi Köşkü

Eski Kıbrıs muhassıllarından (vergi tahsildarı) Emin Efendi'nin H 1227/M 1812-1813 yılında Lefkoşa'da kale dışında inşa ettirdiği köşktür.

“*Sâbıkân-ı Muhassıl-ı Kıbrıs Emîn Efendiniñ Hâric-i Ez-Kal'ada Binâ Etdigi Köşküñ*” yapım tarihini verdiği kıtasında Hilmî, Kıbrıs'a vali olan Emin Efendi'nin, imar faaliyetleri bakımından etrafını yetersiz gördüğü Lefkoşa'da inşasına başlanan köşkünün yerini de kendisinin seçtiğini dile getirmektedir. Güzelliği bütün Kıbrıs halkı tarafından fark edilen köşk ve çevresini Kâğıthane'ye benzeterek “Bizim Kâğıthanemiz de burasıdır” dedikten sonra şair, bu yapıya Bahariye denmesinin uygun olacağı düşüncesini paylaşmaktadır. Hilmî, insana verdiği gönül huzuru ile sahil mi yoksa deniz mi olduğu fark edilemeyen bu mekâna söylenecek bir söz bulunmadığını da belirtmektedir:

Olunca vâlî-i vâlâ-yı Kıbrıs mecd ü 'izzetle

Cemâl-i belde-i hadrâya verdi zâtı pîrâye

Görüp Lefkoşeniñ etrâfını hâlî 'imâretten

Hemân 'azm etdi bir âsâr-ı nev-bünyâd-ı ra'nâya

Bu cây-ı dil-peziñ tab'-ı pâki intihâb etdi

Nazar kıldıkda bu lutf-ı hevâ mâ'-i musaffâya

Ser-â-pâ ehl-i Kıbrıs hissemend-i lutfudur zîrâ

Bu kasr-ı dil-güşânın zevki şâmildir berâyâya

...

Bizim de şimdi Kâğıdhânemizdir bu neşât-âbâd

Bahâriyye denirse nâmı lâyıkdır bu me'vâya

Safâdan fark olunmaz bu mahal deryâ mı sâhil mi

Şu rütbe gark olur târîke-i nûr-ı temâşâyâ

...

Senâkârâne hâtif eyledi târîhini tahrîr

Söz olmaz bu musanna' kasr-ı gül-semk-i dil-ârâyâ (1227)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 52-53)

8.5.2.8. Valide Sultan Kasrı

Sultan II. Mahmud'un annesi Nakşidil Sultan tarafından H 1228/M 1813 yılında inşa ettirilip padişaha hediye edilen kasırdır.

“*Kasîde Berây-ı Sitâyîş-i Kasr-ı Vâlide Sultân*” başlıklı kaside formundaki tarih manzumesinde Vâsıf, devrinde cihanı yenileyen şahane binalar yaptırılan Sultan II. Mahmud'un eğlenmesi için annesi Nakşidil Sultan tarafından ferahlık arttırıcı bir kasır inşa edilerek padişaha hediye edildiğini kaydetmektedir. Daha sonra şair, padişahlara yaraşır yeni bir tarz üzere yapılan yüce kasrın binası sayesinde Eskidar'ın adının Üsküdar olduğunu, Beşiktaş semtine parlaklık ve süs veren Yıldız Köşkü gibi bu kasrın da Üsküdar'a övünç süsü bahsettiğini ifade etmektedir. Baştan aşağı Yıldız Köşkü ile hiçbir farkı olmayan bu kasrın İran'da bulunan Çihil-sütûn Sarayı'ndan dahi üstün olduğunu iddia eden Vâsıf'a göre gökkubbe altında eşi benzeri bulunmayan süslü ve sağlam kubbesi ile bu yapı tavanına işlenen ayva gülü motifi sayesinde adeta açık renkli elbise giymiş işveli bir güzel görünümü arz etmektedir. Bahçesindeki fidanları dilber boyu gibi düzgün, al kirazları ise gönül çalan sevgilinin dudağı gibi kırmızı olan bu kasrın işlemelerinin de gayet ince ve ferahlatıcı olduğunu belirten şair, buraya her gelenin gülüp eğlenmesine şaşılmayacağını da dile getirmektedir. Sofasının kenarı zevküsefa yapma ve dinlenme yeri,

penceresi de sabah yeline güzergâh olan bu köşkün sazlı sözlü eğlencelere uygun gönül çeken bir mekân olduğunu da sözlerine ekleyen şair, Valide Sultan tarafından inşa ettirilen bu kasrın rengârenk süslemeleri ile gönül çeken bir tavra sahip olduğunu söylemektedir:

Cihâna Gâzî Hân Mahmûd o dem kim baht-ı yâr oldu

Şeref kesb etdi tâc-ı şâhî tahtıñ bahtı yâr oldu

...

Nice şâhâne me'vâlar olup inşâ zamânında

Yeñilendi cihân hem-revnağ-ı vakt-i bahâr oldu

Husûsan ol hidîv-i 'âlem-ârânıñ safâsıyçün

Bu eyvân-ı ferah-zâyı binâyâ ibtidâr oldu

Cenâb-ı Vâlide Sultân-ı 'iffet-şân edip inşâ

Şehenşâh-ı cihân-ârâyâ andan ber-güzâr oldu

Bu tarz-ı nev-mülûkî kasr-ı 'âlîniñ binâsıyla

Değişdi şimdi nâmı Eskidârıñ Üsküdâr oldu

Eger verdiyse Yıldız Köşki fer semt-i Beşiktaşâ

Bu sây-ı Üsküdâra zîb-bahş-ı iftihâr oldu

Bunuñ beyne's-süreyyâ ve's-serâ yok farkı Yıldızla

Bu kasr-ı Yıldızâ nisbet meh-i pertev-nisâr oldu

...

Yazanlar Çil-sütûn evsâfın etmiş habbeyi kubbe

O bu kasrıñ yanında dâne-i hardal-şümâr oldu

Bu ‘âlî kubbeniñ gök kubbeniñ altında misli yok
Bu hem gâyet müzeyyen hem metîn ü üstüvâr oldu

O rütbe verdi hüsn ayva güli kim sakfina gûyâ
Bir açık câmeli zîbende şûh-ı şîvekâr oldu
...

Nihâl-i sahn-ı bâğı kâmet-i dilber gibi mevzûn
Kirâs-ı alı la‘l-i dil-rübâveş âb-dâr oldu

Nigâr-ı hurde-kârı çün rızâyî şâl fermâyış
Su etrâfında sakfîñ sanki bir dil-cû kenâr oldu

N’ola gülse açılsa her gelen bu kasr-ı zîbâya
Müferrih nakş ile gülşen gibi her dem bahâr oldu

Kenâr-ı suffası zevk ü safâya mesken-i ârâm
Derûn-ı revzeni bâd-ı sabâya reh-güzâr oldu
...

Söze sâza münâsib bir makâm-ı dil-keş olmuş kim
Sarîr-i dergehin sîtin işitdim sâz-kâr oldu
...

Ne dil-cû kasr-ı vâlâ kıldı inşâ Vâlide Sultân
Ne rengîn ü müzeyyen cilve-gâh-ı tâc-dâr oldu (1228)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 253-256)

8.5.2.9. Cizyedârzâde İzzet Efendi Kasrı

Cizyedârzâde İzzet Efendi tarafından H 1229/M 1813-1814 yılında Bursa’da inşa ettirilen kasırdır.

“*Burûsada Cizyedâr-zâde ‘İzzet Efendi Kasrına Târîh*” olarak kaleme aldığı manzumesinde İffet, daima her tarafında sıhhat rûzgârı esmesini temenni ettiği kasrın bizzat İzzet Efendi tarafından inşa edildiğini ifade ettikten sonra bu yapının gönül çeken geniş bir mekân olduğuna işaret etmektedir:

Etsin Cenâb-ı ‘İzzet bu câyı ‘izz ü devlet

Dâ’im nesîm-i sıhhat olsun vezân be-her-sû

Bu kasr-ı ser-bülendi bünyâd kıldı kendi

Her nakş-ı dil-pesendi mânend-i tâk-ı ebrû

Târîh-i bî-misâli nazm oldu çün le’âlî

Bu şeh-nişîn-i ‘âlî ‘İzzet fezâ-yı dil-cû (1229)

İffet (Arslan, 2005: 111)

8.5.2.10. Nurullah Paşa Kasrı

Nurullah Paşa tarafından H 1230/M 1814-1815 yılında inşa ettirilen kasırdır.

Mâhir, kasır hakkındaki manzumesinde hoş görünümlü ve sefa dolu olan bu yapının yeni tarzıyla bir berceste mısra gibi zevkli manalarla dolu olduğunu ifade ederek sözlerine başlamaktadır. Daha sonra bu paha biçilemez kasrın, şehir karıştıran cilveli bir güzel gibi olduğuna temas eden şair, rengârenk halkârî süslemeleriyle sanki cennetten çıktığını düşünmekte ve “Nurullah Paşanın benzersiz kasrı ne güzeldir” dediği mısraıyla binanın tarihini vermektedir:

Bu kasr-ı hoş-nümâ rûy-ı zemîne cilve-pîrâdır

Bu kasr-ı pür-safâ âyîne-i sîmâ-yı deryâdır

Bu kasr-ı nev-edâ bir mısra’-ı bercestedir hakkâ

Derûn-ı feyz-i şevk ü zevk ile leb-rîz-i ma’nâdır

Bu kasr-ı bî-behâ bir şûh-ı şehir-âşûbdur gûyâ

Ki hüsn-i tarz ü tarh-ı dil-firîbi hayret-efzâdır

...

Eger görseydi Mânî nakş-ı halkârî-i rengîniñ

Behiştten çıkmadır derdi temessülgâh-ı havrâdır

...

Çıkardım bir mücevher harf ile târîh-i itmâmıñ

Zihî kâşâne-i bî-misl-i Nûrullâh Paşadır (1230)

Mâhir (Batğı, 2017: 34-35)

8.5.2.11. Çadır Köşkü

Sultan II. Mahmud tarafından H 1231/M 1816 yılında Beşiktaş Sarayı'nda inşa ettirilen kasırdır.

“*Târîh-i Kasr-ı Şâhâne Der-Şevket-sarây-ı Beşıktâş*” başlıklı kıtasında İzzet, cihan şahı olan II. Mahmud'un felekle aynı yücelikte inşa ettirdiği kasrının kendisine uğurlu olmasını dilemektedir:

Kasrını eyledi hem-tâk-ı felek Hân Mahmûd

Mihr ü meh halka-i bâbında olur cilve-nümûd

...

‘İzzetâ tâk-ı mu‘allâsına yazdım târîh

Şâh-ı dehre ola kâşâne-i ‘âlî mes‘ûd (1231)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 236-237)

8.5.2.12. Çarhacı Hacı Ali Paşa Sarayı

Çarhacı Hacı Ali Paşa tarafından H 1232/M 1816-1817 yılında Kars'ta inşa ettirilen kasırdır.

Kasrın inşası münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumesinde Hâmid, Osmanlı ocağının şerefi ve sadık devlet adamı olan Çarhacı Ali Paşa'nın himmet ederek içi açıcı bir saray yaptırdığını belirttikten sonra lafzen bu yapının H 1232 yılında inşa edildiğini söylemektedir:

Âb-rûy-ı dûdmân-ı milket-i ‘Osmâniyân

Çarkacı el-Hâc ‘Alî Paşa-yı sıddîk u safâ

Himmet-ile bu serây-ı dil-güşâ buldı vücûd

Eyleye Bârî müyesser aña biñ kasr-ı bekâ

Lafz u ma‘nâsıyla Hâmid söyledim târîhini

Biñ ikiyüz otuz ikisinde ser-âmed-serâ (1232)

Hâmid (Fidan, 2021: 262)

8.5.2.13. Yusuf Paşa Kasrı

Yusuf Paşa tarafından H 1232/M 1816-1817 yılında inşa ettirilen kasırdır.

Âlemde eşi benzeri görülmemiş bir kasır temaşa ettiğini dile getirerek girizgâh yaptığı -Yusuf Paşa’nın deniz kenarında yaptırdığı kasrı hakkındaki- manzumesinde Mâhir, hoşâ giden temiz toprağından güzellik kokusu gelen bu yapının, sabah rüzgârı gibi can bağışlayan güzel kokusuyla gönülleri ihya edeceğini söylemektedir. Beğenilen nakışlarının sihirli edasının inceden ince olduğunu da kaydeden şair; bahçesi, fiskiyesi ve havuzu ile sanki bir cennet bahçesi olan bu mekânın tarihini “Yusuf Paşa bu yüce kasrı deniz kenarında yaptırdı” mısraı ile vermektedir:

Temâşâ eyledim bir kasr-ı nûr-âsâr-ı bî-hemtâ

Kusûrı yok mesîli sûret-i ‘âlemde nâ-peydâ

Gelir bûy-ı letâfet hâk-i pâk-i dil-nişîninden

Sabâveş nûkhet-i cân-bahşı eyler dilleri ihyâ

...

Edâ-yı sihr-i nakş-ı dil-pezîri hurdeden hurde

Tahayyül edemez Mânî-i kilik-i Sâmirî-âzmâ

Ola hem bağçe hem fiskiyye hem havz-ı safâ-güster

Bahâristân-ı firdevs olsa nisbet lâyık ü ahrâ

...

Çıkardım dü zebân-ı hâmeden târîh-i dil-cûsın

Leb-i yemde bu bâlâ kasrı yaptırdı Yûsuf Paşa (1232)

Mâhir (Batğı, 2017: 35-36)

8.5.2.14. Hüseyin Ağa Kasrı

Hüseyin Ağa tarafından H 1235/M 1819-1820 yılında Lefkoşa’da inşa ettirilen kasırdır.

Kasır hakkındaki tarih manzumesinde Hilmî; Allah’tan, bu gönül çeken köşkün mübarek olmasını diledikten sonra kasrın iç açıcı havası, herkes tarafından beğenilen görüntüsü ve müstesna tarzı ile kible yönünde açılan kapısını söz konusu etmektedir. Akabinde şair, Lefkoşa’da pek çok kasır mevcut olmasına rağmen bu kusursuz kasrın bir eşinin bulunmadığını ve Bâkî Divanı’nın, duvarlarına nakşolunmasının muvafık olacağını söylemektedir. “Hak, bu güzel mekânı Hüseyin Ağa’ya uğurlu etsin” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Mübârek ide Hak bu kasr-ı dil-keş tarh-ı ra’nâyı

Ki hâvîdir zemîn-i meymenetde hüsn-i mînâyı

Hevâsı dil-güşâ resmi müselleme vaz‘ı müstesnâ

Binâsı dil-rübâ müstecmi‘ olmuş lutf-ı sîmâyı

Güşâd oldukça semt-i kibleye bâb-ı şeref-yâbı

Açar dergâh-ı Hakka gûyiyâ dest-i temennâyı

...

Egerçi gûşe-i Lefkoşede vardır kusûr ammâ

Bu kasr-ı bî-kusûra bulmamış bir kimse hem-tâyı

...

Sezâ Dîvân-ı Bâkî safha-i dîvâra nakş olsa

Bu kasr-ı sâbitü’l-erkâna Sâbit verse ma’nâyı

...

Du‘â birle mücevherden dedim târîh-i itmâmın

Hüseyin Ağaya Hak mes‘ûd ide bu cây-ı zîbâyı (1235)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 160-161)

8.5.2.15. Çarşamba Sarayı

Osman Paşa tarafından H 1242/M 1826-1827 yılında Çarşamba’da inşa ettirilen saraydır.

Allah’a, Osman Paşa’nın gölgesini başlardan bir an bile eksik etmemesi için dua ederek başladığı saray hakkındaki tarih kıtasında Zihnî, bu muhteşem sarayın vezir makamı olduğunu belirterek yapının tarihini vermektedir:

Sânihallâh Hazret-i ‘Osmân Paşa kim anıñ

Sâyesin serlerden Allâh etmesin bir lahza kem

...

Zihnî al bu târîhi bir cevherîn gerdûna as

Şen ola âsaf-makardır bu sarây-ı muhteşem (1242)

B. Zihnî (Erbay, 2014: 174)

Sarayın inşası için yazdığı başka bir kıtasında Osman Paşa tarafından bina ettirilen bu sarayın kapı gıcırtısının dahi “Uğurlu olsun” avazı çıkardığını dile getiren Zihnî, bu mekânın her zaman uğur, bereket ve mutlulukla açılmasını temenni etmektedir:

Bu sarây-ı Hazret-i ‘Osmân Paşa kim verir

Her sarîr-i bâbı bir âvâze-i ferhunde-bâd

...

Zihnî bendeñ âsafâ târîh-i tâmmın söyledim

Yümn ü devletle bu dergâhıñ ola dâ’im güşâd (1242)

B. Zihnî (Erbay, 2014: 191)

8.5.2.16. Gülhane Kasrı

Sultan II. Mahmud tarafından H 1243/M 1827-1828 yılında “Topkapı Sarayı’nın Marmara yönündeki dış bahçeleri arasında bulunan ve Gülhane Meydanı adıyla anılan düzlüğe hâkim bir set üzerinde” (Tanman, 1996: 239) inşa ettirilen kasırdır.

Kasrın inşası münasebetiyle nazmettiği kıtasında bahar askerlerine sabah güneşi gibi olan kasrın her dem Gülhane Meydanı’nı aydınlattığını ifade eden İzzet, altın süslemeli bir köşk bina eden feleğin, güneşi de bir gül motifi gibi bu süslemeler arasına dâhil ettiğini dile getirmektedir. Şiirinin tarih beytinde şair, gül suyu ile yazdığı “Gülhane bahçesi gül gibi çok güzel bir kasır oldu” mısraıyla yapının tarihini vermektedir:

Her dem bahâr leşkerine mihr-i subh olur

Gül-hâne sahnın etmede işrâk gül gibi

Bir kasr-ı zer-nigâr binâ etdi kim felek

Hurşîdi kıldı nakşına ilhâk gül gibi

...

Târîhini gül-âb ile ‘İzzet eder rakam

Gül-hâne tarhı oldu bihîn tâk gül gibi (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 728)

Kasrın yapımına dair yazdığı bir başka şiirinde İzzet, Gülhane’de yaptırılan kasrın dünyada eşi benzerinin olmadığını dile getirdikten başka “Yüce kasır Gülhane Meydanı’nda gül gibi açıldı” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Gülistân eyledi meştâ sarâyın gonçe-i tab‘ı

Mücedded yapıdırıp Gül-hâneniñ yanında ‘âlî tâk

...

Nazîri varsa söyle ey sabâ-yı gülsitân bî-câ

Cihânıñ seyr ederseñ bağ u bostânında ‘âlî tâk

...

Nihâl-i hâme-i ‘İzzet güşâd etdi bu târîhi

Açıldı hem-çü gül Gül-hâne meydânında ‘âlî tâk (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 728-729)

Yapı hakkındaki başka bir manzumesinde İzzet, askerini Gülhane Meydanı gibi gül bahçesine çeviren ve kendi sarayını onlara talimhane yapan sultana Gülhane Kasrı’nın hayırlı olmasını temenni etmektedir:

Gülşen etdi kişverin Gül-hâne meydânı gibi

Nahl-i bâğ-ı şevketiñ Hak sâyesin memdûd ede

...

Cündine kendi sarâyın eyledi ta‘limgâh

İster ol Husrev ki ednâ ‘askerin hoşnûd ide

...

Açdı hâmem gonçeveş Gül-hâneniñ târîhini

Tâkını Sultân Mahmûduñ Hudâ mes‘ûd ide (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 729-730)

Cihanı zapt eden sultanın Gülhane’ye yeni bir gül bahçesi yaptığını, bu gül bahçesinin süslemelerinin de yüz cennetin kıskanacağı güzellikte olduğunu söyleyerek başladığı başka bir kıtasında İzzet, kasrın yapılma amacının da bahçe seyri değil askerleri izlemek olduğunu kaydetmektedir.

Bâğ-bân-ı himmet-i şâhenşeh-i gîtîsitân

Sâye-i Gül-hâneye tarh etdi bir nev gülsitân

Gülsitân ammâ ki her bir nakşî reşk-i sad behişt

Gülsitân ammâ ki her bir tarhı bir bâğ-ı cinân

...

Cündine nezzâredir hâkân-ı ‘asrîñ maksadı

Tarh-ı meydândan degil maksûdı seyr-i bûstân

...

Goneveş târîh-i ‘İzzet oldu şebnemdâr-ı feyz

Kasrın ihyâ eyledi Gül-hâneniñ şâh-ı cihân (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 730-731)

Diğer bir manzumesinde de sultanın, gül elbiseli askerlerini seyretmek için Gülhane’ye kasır yaptırdığını söz konusu eden İzzet, “Gülhane’nin yeni kasır çok yüce yapıldı” mısraıyla da kasrın tarihini vermektedir:

Seyr etmek için ‘asker-i gül-câmesini

Tarh eyledi Gül-hâneye kasr-ı zîbâ

...

‘İzzet kulı târîhini kıldı tahrîr

Kasr-ı nev-i Gül-hâne yapıldı bâlâ (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 731)

8.5.2.17. İcâdiye Kasrı

Kenan Efendi tarafından Vaniköy sırtlarında Kenan Efendi Çiftliği’nde inşa ettirilen ve arazisiyle beraber II. Mahmud’a hediye edilen köşkün yerine H 1249/M 1833 yılında Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılan kasırdır (Komisyon, 1995d: 214; Türkmen, 2014: 500). Bugün kasrın yerinde Kandilli Rasathanesi bulunmaktadır.

“*Kasr-ı İcâdiyyeye*” yazdığı tarih manzumesinde Allah cihan sarayını yarattığından beri Sultan Mahmud’un himmetinin yüceldiğini ifade ederek sözlerine başlayan Aynî, yüce bir şekilde yapılan bu uğurlu mekâna sultan tarafından İcâdiye adı verildiğini dile getirdikten sonra “Mahmud Han’ın İcâdiye Kasrı yüce oldu” dediği mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Hak sarây-ı dehri icâd etdiği günden berü

Himmet-i Sultân-ı Mahmûdü’z-zamân oldu yüce

...

Sâyesinde kalmadı aslâ harâb alçak mahal

Yapılıp bu kâh-ı ferhunde-mekân oldu yüce

Nâmın Îcâdiyye koydı ol şeh-i encüm-sipâh

Her cihetden bak bu gerdûn-âsitân oldu yüce

...

‘Ayniyâ mi‘mâr-ı endîşem dedi târîh-i tâm

Kasr-ı Îcâdiyye-i Mahmûd Hân oldu yüce (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 359-360)

Îcâdiye Kasrı için söylediği tarih manzumesinde Sermed, Mahmud Han zamanında harabe olmuş bir yer kalmadığını ifade ettikten başka ay ve güneşin, bu güzel kasrın yüce kapısına yüz sürmek için dönüp durduklarını söylemektedir. Feleklere ulaşan şân ve şöhretiyle meleklerin seyre geldiği bu kasır, sultan tarafından yaptırılan ve eşi benzeri olmayan bir binadır:

Mâh-tâb-ı burc-ı şevket Hazret-i Mahmûd Hân

Sâye-i ‘adlinde buldı bu cihân emn ü amân

Kalmadı ‘ahd-i hümayûnında bir cây-ı harâb

Etmecin devr-i felek şimden girü hîç imtinân

Bâ-husûs bu kasr-i zîbânîñ der-i bâlâsına

Rûy-mâl için döner durmaz zemîn ü âsumân

...

Vasf-ı şân u şöhreti eflâke olmuşken resîd

Gelseler seyre ‘aceb midir bütün kerrûbiyân

...

Geldi bir müjdeyle Sermed söyledi târîhini

Kasr-ı Îcâdiyye yaptı bî-bedel Mahmûd Hân (1249)

Sermed (Yıldız, 2002: 124-125)

8.5.2.18. Kasr-ı Cedîd

Sultan II. Mahmud tarafından H 1250/1834-1835 yılında Sa‘dâbâd yakınlarında inşa ettirilen kasırdır.

“*Kasr-ı Cedîde*” tarih olarak kaleme aldığı kıtasında memleketini imar ederek cihanı müstefit eden II. Mahmud’un, Sa‘dâbâd civarında yaptırdığı kasır ile doğayı renklendirdiğini ve yücelik divanındaki kasidelerin en güzel beytini söylediğini ifade eden Zîver, yeni askerleri olan sultanın yeni kasır bina ettiğini dile getirerek tarih düşürmektedir:

Bânî-i kasr-ı ‘adalet Hazret-i Mahmûd Hân

Etmede i‘mâr-ı mülk ile cihânı müstefid

...

Kurb-ı Sa‘d-âbâdda bu kasrı bünyâd edeli

Reng alır feyz-i bahâr ile çemen sebz ü sefid

Nâzım-ı dîvân-ı şevket olalı ol pâdişeh

Oldı bu kasr-ı hümâyûn gûyiyâ beytû’l-kasîd

...

Harf-i menkût ile Zîver söyledim târîhini

Pâdişâh-ı nev-cüyûş etdi binâ kasr-ı cedîd (1250)

Zîver (Arslan, 2009: 382)

8.5.2.19. Hünkâr Kasrı

Sultan II. Mahmud tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında Beyazıt’ta inşa ettirilen kasırdır.

“*Sultân Bâyezîdde Yapılan Kasr-ı Hümâyûna*” yazdığı tarih kıtasında Aynî, Sultan II. Mahmud’un Beyazıt’ta güzel ve kutlu bir kasır yaptırdığını söz konusu etmektedir:

Kıldı bu kâh-ı hümâyûnı binâ Mahmûd Hân

Dergehin şâhân-ı ‘âlem eylemiş cây-ı penâh

‘Ayniyâ herkes temâşâ eylesin târîhini

Yapdı ra‘nâ kasrı Sultân Bâyezîdde pâdişâh (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 365)

8.5.2.20. Ahmed Tevfik Paşa Kasrı

Ahmed Tevfik Paşa tarafından H 1251/M 1835-1836 yılında inşa ettirilen kasırdır.

Kasır hakkındaki tarih kıtasında Hâmid, kusursuz bir şekilde inşa edilen bu kasrın yapım tarzını insanların idrak edemeyeceğini dile getirdikten başka görenlerin nefesini kesen ve hayranlık veren bir yapı olduğunu, dönmeye başladığı zamandan bu yana feleğin dahi böyle iç açıcı bir mekân görmediğini ifade etmekte ve “Gel, bu kasra bak; tevfik-i Hudâ (Allah’ın yardımı) ona tarih oldu” mısraıyla da tarih düşürmektedir:

Bârekallâh ey süreyyâ-tarh u kasr-ı bî-kusûr

Sânehullâh v’ey behişt-âbâd u me’vâ-yı ‘alâ

Tarh-ı tasvîriñ beşer derk edemez biñ fikr ile

Dest-i mi‘mâr-ı kader kılmış binâsın gâlibâ

Bir gören bu kasrı dem-beste kalır bir görmeyen

Allâh Allâh bu ne sırdır halk olur hayrân aña

...

Ya‘nî kasr-ı Ahmed-i Tevfik Paşa kim felek

Devr edelden görmedi bir böyle cây-ı dil-güşâ

...

Lutf-ı tevfik ile böyle biñde bir ancak düşer

Gel bu kasra bak bu târîh oldu tevfik-i Hudâ (1251)

Hâmid (Fidan, 2021: 271-273)

8.5.2.21. Mîralay Ahmed Bey Kasrı

Mîralay Ahmed Bey tarafından H 1252/M 1836-1837 yılında inşa ettirilen kasırdır.

Kasır hakkındaki tarih kıtasında cihan süsleyen bu kasrın inşasının Allah'ın ihsanıyla gerçekleştiğini ve sanatlı kemerleri, süslü sütunları ile güzel pencereleri bakımından temaşa etmeye değer bir mekân olduğunu belirten Meşhûrî, “Bu yüce kasra feleğin kubbesi kıskançlık gösterse sezadır” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Hudâ mîralay Ahmed Beye tevîk edip ihsân

Muvaffak etdi bu kasr-ı cihân-ârâ-yı inşaya

...

Musanna‘ tâklar zîbâ sûtûnlar hûb revzenler

Ki şâyân her biri bir resm-i dil-keşle temâşâyâ

...

Dedim itmâmına sıdkım gibi Meşhûrî tām târîh

Be-câ bâm-ı felek reşk eylese bu kasr-ı bâlâyâ (1252)

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 70)

8.5.2.22. Ferah Kasrı

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında inşa ettirilen kasırdır.

“*Kasr-ı Ferah Târîhidir*” başlığını taşıyan manzumesinde Zîver, Sultan Mahmud tarafından bina ettirilip Kasr-ı Ferah adı verilen bu süslü köşkün tarihini “Padişah bu yüce kasra Kasr-ı Ferah ismini koydu” mısraıyla vermektedir:

Binâ-sâz-ı kusûr-ı saltanat Sultân Mahmûduñ

Esâs-ı zindegâniyle müşeyyed ede Hak cismin

Bu kasrı eyleyip Kasr-ı Ferah nâmıyla zîbende

Sezâ kılsa müheyyâ anda ikbâl ü safâ kısmın

Dedi Zîver kulı gûş eyleyip târîh-i cevherdâr

Bu vâlâ kâha koydı pâdişeh Kasr-ı Ferah ismin (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 403)

Kasır hakkındaki diğer tarih kıtasında sultanın, kalbine “Kasr-ı Ferah” terkibi ilham edilmesiyle yapmaya karar verdiği bu binayı eşsiz bir şekilde inşa ettirdiğini, binanın zemininin hayli yüksek yapıldığını söyleyen Zîver, “Padişah bu kasrın adını Kasr-ı Ferah kıldı” mısraıyla da tarih düşürmektedir:

Olıcak Kasr-ı Ferah terkîbi mülhem kalbine

Nâmver kıldı bu kasrı ol şeh-i şevket-penâh

Şübhesiz oldı bu kasrı bî-bedel Kasr-ı Ferah

Olıcak nutk-ı hümayûnı safâ-bahş-ı şifâh

Mürtefî‘ bu kasr-ı vâlânîñ zemîni öyle kim

Bâm-ı kasr-ı çarh olur meşhûd eger kılsañ nigâh

...

Çâkeri Zîver mücevher söyledi târîhini

İsmiñi Kasr-ı Ferah kıldı bu kâhîñ pâdişâh (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 403-404)

8.5.2.23. Şevkâbâd Kasrı

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında İstavroz Bahçesi’nde Beylerbeyi Sahilsarayını yapı kompleksi içinde inşa ettirilen köşktür.

“*Kasr-ı Şevk-âbâd Târîhi*” başlıklı kıtasında Zîver, varlıklar âlemine süs verecek güzellikte yaptırılan kasra Sultan Mahmud’un emriyle “Kasr-ı Şevkâbâd” isminin verildiğini belirtmekte ve “Bu yüce Şevkâbâd Kasrı hakana uğurlu olsun” mısraıyla yapının tarihini vermektedir:

Esâsü’l-feyz-i kasr-ı saltanat Sultân Mahmûduñ

Binâ-yı ‘adli zînet verdi nüzhet-gâh-ı ekvâna

...

Olunca nâmı bâ-emr-i hümayûn Kasr-ı Şevk-âbâd

Verir yümn ü meserret zîb ü fer lâ-büd bu eyvâna

...

Dedi tebrîkine Zîver kulu târîh-i cevherdâr

Bu vâlâ Kasr-ı Şevk-âbâd ola mes‘ûd hâkâna (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 404)

8.5.2.24. Valide Kasrı

Sultan Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1258/M 1842-1843 yılında Yıldız Kasrı civarında inşa ettirilen kasırdır.

“*Kasr-ı Yıldız Civârında ‘İsmetlü Vâlide Sultân Hazretleriniñ Binâ Buyurdukları*” kasır hakkındaki tarih kıtasında Zîver, Bezmiâlem Valide Sultan tarafından Yıldız Bahçesi’nin yeni bir kasır yapılarak ihya edildiğini ve inşa edilen köşkün çok yüksek bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir. Daha sonra şair, yeni inşa edilen kasır ile Yıldız Kasrı’nın Küçükayı burcundaki iki parlak yıldız gibi olduğunu dile getirmekte ve yıldız poyrazıyla ses çıkaran pencerelerinin bu ahenkle gökte feleğin sazendesi olan Zühre’yi şenlendireceğini ifade etmektedir. Son olarak Vâsıf, “Yıldız Kasrı’nın yakınları elbette nur arttıran ay (gibi) olur” ve “Valide Sultan o yeni kasrı ne yüce kıldı” dediği mısralar ile yapının tarihini vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihân ‘Abdülmecîd Hâna olur el-hak

Cenâb-ı Bemz-i ‘Âlem nâm sultân mâder-i zî-şân

...

Bu câyı kıldı ihyâ mâder-i zî-şânı ol şâhıñ

Yapıldı sâyesinde işbu bâğa kasr-ı nev-bünyân

O rütbe mürtefi‘ bünyânı bu kasr-ı berîniñ kim

Felekde yıldız burc-ı şeref olsa sezâ her ân

Bu kasr ile berâber Kasr-ı Yıldız ferkadânâsâ

N’ola eylerse evc-i çarh ile bu mevki’i siyyân

Sadâ verdikçe her bir revzeni Yıldız hevâsıyla

O âheng ile lâ-büd Zühreyi gökde eder şâdân

...

Olur elbette kurb-ı kâh-ı Yıldız mâh-ı nûr-efzâ (1258)

Ne vâlâ kıldı o nev-kasrı inşâ vâlide sultân (1258)

Zîver (Arslan, 2009: 464)

8.5.2.25. Beykoz Mecidiye Kasrı

Sultan Abdülmecid'e hediye edilmek üzere temeli Mısır Hidivi Mehmed Ali Paşa tarafından Hünkâr İskeleyi tepesinde 1844 yılında atılan bu kasır Mehmed Ali Paşa'nın vefatı nedeniyle oğlu Sa'îd Paşa eliyle H 1271/M 1855 tamamlanmıştır. Boğaziçi'nde inşa edilen ilk kâgir kasır olma özelliğine sahip olan bu yapının mimarlığını Nikoğos Balyan ve Sarkis Balyan'ın yaptığı düşünülmektedir (Ödekan, 1992a: 67).

Kasır hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, saltanatın yüksek zirvesinde güneş gibi aşikâr olan Sultan Abdülmecid'in, azamet manzumesine mecmua olarak inşa ettirdiği bu yeni kasrın teşrif manasıyla (sultanın kasrı teşrif etmesiyle) beytü'l-kasid (bir kasidenin en güzel beyti) hüviyetini kazandığını dile getirmektedir. Daha sonra şair, temeli Mısır hıdivi Mehmed Ali Paşa tarafından atılan bu binanın, (Mısır valisi ve Mehmed Ali Paşa'nın oğlu) Sa'îd Paşa'nın himmetiyle tamamlandığını belirtmektedir. Çok güzel bir şekilde inşa edilen kasrın yapısını görenler tarafından takdirle karşılandığını da kaydeden Zîver, bu yüce binanın Abdülmecid Han'a ebediyen kudret ve ferahlık ile uğurlu olmasını temenni etmektedir:

Evc-i 'alâ-yı saltanat üzre şeh-i 'âlem-penâh

'Abdülmecîd Hânı Hudâ kılmış güneş gibi bedîd

...

Manzûme-i iclâline mecmû'adır bu kasr-ı nev

Ma'nâ-yı teşrîfi ile olsa n'ola beytü'l-kasîd

...

İklîm-i Mısırîñ âsafı merhûm 'Alî Paşa gelip

Vaz'-ı esâs-ı kasr için etmişdi tenbîh-i ekîd

Necî-i sa‘îdi vâlî-i Mısır ol Sa‘îd Paşa zihî
İtmâmına himmet edip bünyânın etdi bî-nedîd

...

Bünyânı gâyetle nefis olduğunu her bir gören
Tahsîn edip ol şâh için eyler senâ-yı bî-‘adîd

...

Cevher biri birisi tâm Zîver iki târîhle
Tebrîk kılsın makdem-i şâhânesin mânend-i ‘îd

Bu kâh-ı bâlâ dâ’imâ ‘Abdûlmecîd Hâna ebed (1271)
Yâ Rab bi-iclâl ü ferah olsun sa‘îd-ender-sa‘îd (1271)

Zîver (Arslan, 2009: 660-661)

8.5.3. Sahilhane/Sahilsaray

8.5.3.1. Beylerbeyi Sâhilsarayı

Sultan II. Mahmud tarafından H 1245/M 1829 yılında başlanıp H 1247/M 1832’de tamamlanan sahilsaraydır (Batur, 1994: 206). İstavroz Bahçesi’nde inşa ettirilen ve “Mâbeyin ve Harem daireleri, Serdâb Köşkü, Sarı Köşk, Şevkâbâd, Küçükalyı, Büyükyalı ve bendegân daireleri, hamamlar, mutfaklar ve ahırlardan meydana gelen bu tesisler bu devrin en büyük sahilsarayını” (Sözen, 1992: 77) teşkil etmektedir. Bu yapı kompleksinin büyük bir kısmı 1851 yılında çıkan yangında tahribe uğramış; Sultan Abdülaziz tarafından 1861-1865 yılları arasında bugünkü Beylerbeyi Sarayı inşa ettirilmiştir.

“*Târîh-i Sarây-ı Hazret-i Şehriyârî Der-Sâhil-i Beglerbegî*” başlıklı manzumesinde Leyâ Hanım, Sultan Mahmud tarafından inşa ettirilen saltanat sahilsarayının sevinç yeri olduğuna ve daha evvel bir benzerinin görülmediğine değindikten sonra cenneti kışkandıracak derecede güzel olan bu yapının havasının gönül açıcı ve suyunun da hayat arttırıcı olduğundan söz etmektedir. Cennet bahçesinin gıpta ettiği, çatısı felekten daha yüksek olan bu sahilsarayın inşası hem dünyayı süslemiş hem de Beylerbeyi’ni

aydınlatmıştır. Şair, cihan padişahı tarafından mesken tutulan bu sarayın tarihini ise “Bu sevinç yeri ne güzel, Allah uğurlu etsin” dediği mısra ile vermektedir:

Şehen-şâh-ı zamân Mahmûd Hân-ı ma‘delet-pîrâ

Mücedded kıldı sa‘d ile sarây-ı şevket ü a‘lâ

Zihî sâhil-sarây-ı saltanat dâr-ı meserret kim

Nazîrin görmedim ben görmedi hem dîde-i dünyâ

Zihî sâhil-sarây-ı saltanat reşk-âver-i cennet

Hevâsı rûh-bahş-ı dil-güşâ âbı hayât-efzâ

Sezâdır gıpta-fermâ-yı gülistân-ı na‘îm olsa

Ki oldu yümn ü ikbâl ile sakfı çarhdan bâlâ

Binâ-yı devleti yümn ile tezyîn etdi dünyâyı

Münevver eyleyip Beglerbegin bâğ-ı behiştâsâ

Ahâlîsin edip mesrûr eltâf-ı hümâyûnı

Kudûm-i şâh-ı ‘âlem eyledi her gûşesin me’vâ

...

Dedi mesrûr olup Leylâ kulu târîh-i itmâmın

‘Aceb ra‘nâ bu mesrûriyye mes‘ûd eyleye Mevlâ (1247)

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 204-205)

Sultan II. Mahmud tarafından inşa ettirilen Beylerbeyi Sahilsarayı’nın mâbeyn-i hümayun kısmının sağ tarafında yer alan “Ka‘betü’l-ikbâl” adlı büyük kapı için kaleme aldığı tarih kıtasında Hilmî, cennetin kapıcısı olan meleğin bu gönül açan yerde inşa edilen

yüce sarayı tebrik etmek için sabırsızlandığını dile getirmekte ve “Mina ehline yine Ka‘betü’l-ikbâl kapısı açıldı” diyerek yapının tarihini vermektedir:

Bu cây-ı dil-güşâda kıldı bir ‘âlî serây inşâ
Ki Rıdvân-ı behişt eyler gelip tebrîke isti‘câl

Eşigin bûs edip Hilmî dedi târîh-i itmâmın
Güşâd oldu yine ehl-i minâyâ Ka‘betü’l-ikbâl (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 123)

Mâbeyn-i hümayunun sol tarafındaki Kıbletü’l-âmâl isimli kapı için yazdığı manzumesinde Hilmî, çatısının başında Hüma kuşlarının yuva yaptığı bu yapının tarihini “Süslü Kıbletü’l-âmâl kapısı ihtiyaç sahiplerine açıldı” mısraıyla vermektedir:

Hamâ’il ravza-i Rıdvâna bir sâhil-serâ yaptı
Hümâlar âşiyân eyler ser-i bâmında bâ-iclâl
...
Dedi bu mısra‘-ı ra‘nâ ile Hilmî kulı târîh
Açıldı ehl-i hâcâta müzeyyen Kıbletü’l-âmâl (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 123-124)

Harem-i hümayunun deniz tarafında bulunan Matla‘u’l-envâr adlı kapı için nazmettiği kıtasında Hilmî, İrem bağından özge bir surette inşa edilen Beylerbeyi Sahilsarayı’nın tarihini “Bu süslü Matla‘u’l-envâr ne güzel ve büyük bir saray oldu” mısraıyla vermektedir:

Edip bâğ-ı İremden özge bir sâhil-serâ inşâ
Ki vasf-ı hüsnine şâyeste *tecrî tahtihe’l-enhâr*

Olur bu mısra‘-ı zîbende Hilmî şübhesiz târîh
Zihî devlet-serây oldu bu zîbâ Matla‘u’l-envâr (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 124)

Gönül alıp gam gideren bu sahilsarayın ne güzel yapıldığını vurgulayarak başladığı tarih kıtasında da Hilmî, âlem sultanının ululuk sarayına mazhar olan Beylerbeyi'nin rütbe bakımından çok yükseklerle çıktığını söylemekte ve “Bu mekân Sultan Mahmud Han'a uğurlu olsun” diyerek tarih düşürmektedir:

Habbezâ sâhil-sarây-ı gam-zidâ-yı dilsitân

İhtirâ'-ı tab'-ı pâk-i hüsv-i sâhib-kırân

Mazhar-ı şevket-sarây-ı şâh-ı 'âlem olmağın

Pâyede Beglerbegi oldı ser-efrâz-ı cihân

Eyle bu târîh ile Hilmî du'â-yı devletin

Sa'd ola Sultân Mahmûd Hâna dâ'im bu mekân (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 68)

Başka bir tarih manzumesinde gönül açan hoş görünümlü güzel sarayın en yüce cennet bahçesi gibi letafetli olduğunu ve mimari tarzların en güzeliyle inşa edildiğini dile getiren Hilmî, “II. Mahmud Han eşsiz bir sahilsaray yaptı” dediği mısra ile de yapının tarihini vermektedir:

Bârekallâh dil-güşâ behcet-sarây-ı hoş-nümâ

Ravza-i huld-ı berînâsâ letâfet-intimâ

Ahsen-i eşkâl-i te'sîs üzre bünyâd eylemiş

'Akl-ı evvel şâh-ı Eflâtûn-hîred Yûsuf-likâ

Bir güzel târîh düşdi Hilmiyâ gevher gibi

Yapdı Mahmûd Hân-ı Sâni bî-bedel sâhil-serâ (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 69)

Sultanın sarayını methettiği “*Sitâyiş-i Dîger Berây-ı Kasr-ı Şehenşâhî Ebbedallâhu ve Nasarahû*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Hilmî, sevinç yeri ve neşe

dayanağı olan bu mekânın uğurlu ve ruh okşayıcı alametleri olan gönül açıcı bir sahilsaray olduğuna değinmektedir. Daha sonra şair, sofalarla evlerin birbirine yakın ve sağlam bir şekilde inşa edildiğini, döşeme mermerleri ayna gibi cilalı olup her sütununun güzellik ve cemal camiine minare olabileceğini ifade etmektedir. Kasrın can bahşeden suyunun zencefil şarabıyla aynı lezzette olduğunu iddia eden Hilmî, tavanındaki nakışların Şemsü'l-ma'ârif nüshası olduğunu ve Beylerbeyi'nin bu saray sayesinde rütbesi ve itibarının arttığını kaydetmektedir:

Bârekallâh cây-ı hurrem mevki'-i nüzhet-medâr

Feyz-i yümn ü mes'adet rûyında her dem âşikâr

Sânehullâh gülşen-i ferhunde-âsâr u latîf

Dil-güşâ sâhil-sarây-ı şâh-ı Efrîdûn-vakâr

...

Mantık-ı resminde ahkâm-ı fûnûn-ı hendese

İttisâlât-ı büyü u suffeler hep üstüvâr

...

Her ruhâm-ı ferşi bir âyîne-i rûşen-cilâ

Her sûtûnı câmi'-i hüsn ü cemâle bir menâr

...

Âb-ı cân-bahşâsı hem-tab'-ı şarâb-ı zencebîl

Hâk-i rûh-efzâsıdır hem-şîme-i müşg-şâr

...

Sanma kim sâhil-serây-ı belde-i nev-şâddır

Sahn-ı bostânında her bir nahli şûh-ı gül-'izâr

Nüşa-i Şemsü'l-ma'ârif nakşıdır tavanınıñ

Eyledi bunu muhaşşî kilik-i sun'-ı Kirdigâr

...

Hâkine yüz sürmede saf saf aña her rûz u şeb

Ol kadar Beglerbegi oldu celîl ü pâyedâr

Hilmî (Kesik vd., 2018: 71-74)

Mezkûr saray hakkındaki başka bir methiyesinin aşağıdaki beyitlerinde ise Hilmî, güzel ve gönül alıcı bir yapı olan bu sarayın; suyu, havası ve toprağı ile cennetten bir alamet olduğuna vurgu yapmaktadır. Akabinde her bir sütununun dilber boyu gibi uzun ve düzgün olduğuna dikkat çeken şair; bu yapının bereket dolu, temiz ve çok güzel bir sayfiye olma hüviyetine de değinmektedir. Daha sonra üç kapısı bulunan, yüksek mühendislik işi olan ve toprağı ıtırşahi ile karılan bu sarayın, cennet gülü gibi her dem taze olup hazan renklerinden azade kılındığını, Çârbâğ ve Musallâ gibi yapıların bu benzersiz sarayla yarışamayacağını ve Isfahan'da bulunan Çihil-sütûn Sarayı'nın, yanında mutfak bile olamayacağı bu sahilsarayın genişlik bakımından âdeta Isfahan kadar olduğunu ifade etmektedir:

Te'âlallâh zihî gülşen-serây-ı dilsitândır bu

Nazargâh-ı İlâhî cilvegâh-ı kudsiyândır bu

...

Suyı kevser hevâsı cân-fezâ hâki 'abîr-efşân

Hulâsâ gülşen-i firdevs-i a'lâdan nişândır bu

...

Olup her bir sûtûnı kâmet-i dil-ber gibi mevzûn

Safâ-yı sînede reşk-âver-i sîmîn-berândır bu

...

Zihî sayfiyye-i safvet-nümûn u meymenet-meşhûn

Safâ-bahşende-i tab'-ı hidîv-i kâmurândır bu

...

Mühendiskârî-i ressâmına sad âferîn olsun

Sinimmâr-ı mahâret-pervere hayret-resândır bu

‘İtır-şâhîyle âgeşte olunmuş hâk-i bünyânı
Gül-i cennet gibi âsûde-i reng-i hazândır bu

Añılmaz Çâr-bâğıñ nâmı Şîrâzîñ Musallâsı
Nazîri gelmemiş dünyâya bir başka cihândır bu

Buña bir matbah olmaz Çîl-sütûn-ı Isfahânî kim
Kemâl-i vüs‘atıyla sanki şehir-i Isfahândır bu

Hilmî (Kesik vd., 2018: 125-129)

8.5.3.2. Sahilhane

Ziver Paşa’nın kayınvalidesi tarafından H 1245/M 1829-1830 yılında inşa ettirilen sahilhanedir.

“*Târîh-i Sâhil-hâne*” başlıklı manzumesinde Zîver, bu sahilhaneyi inşa ettiren hanımefendinin kalp binasının, gam tahribatından azade olmasını temenni ettikten sonra “Bu sahilhane dünyada talih süsü oldu” diyerek tarih düşürmektedir:

Bu sâhil-hâneyi bünyâd eden hanımefendiniñ
Binâ-yı kalbi olsun inhidâm-ı gamdan âzâde
...
Hitâmında dedi dâmâdı Zîver işbu târîhi
Bu sâhil-hâne oldu zîver-i ikbâl dünyâda (1245)

Zîver (Arslan, 2009: 376)

8.5.3.3. Rıza Paşa Sahilhanesi

Darphane nazırı Rızâ Paşa tarafından H 1247/M 1831-1832 yılında inşa ettirilen sahilhanedir.

“*Merhûm Darb-hâne Müşîri Rızâ Pâşâ Hazretleriniñ Sâhil-hânesine*” yazdığı tarih kıtasında bu yüce ve kutlu sahilhanenin kutsi mimar (Allah) tarafından tam yerinde yapıldığını dile getiren Aynî, güzel ve gönül alıcı bir tarzda yapılan bu binanın süslemelerinin çok güzel olduğuna değinmektedir. Şair, eski Darphane Nazırı Rıza Paşa

tarafından bina edilen bu sahilhanenin tarihini “Bu yüce sahilhane bina oldu, mübarek olsun” mısraıyla vermektedir:

Ta‘âlallâh bu sâhil-hâne-i vâlâ vü ferhunde
Anı mi‘mâr-ı kudsî mevki‘inde eylemiş bünyâd

Akan sular turur bu tarh-ı dil-cû resm-i zîbâya
Bu âb u tâb ile hurşîd ü mâha oldu pertev-dâd

...

‘Azîzim kasr-ı Yûsufdan alıp tasvîr-i zîbâsın
Anı mânend-i âyîne güzel tarh eylemiş üstâd

...

Bunuñ bânîsi sâbık darb-hâne nâzırı ya‘nî
Rızâ-yı Hak cenâb-ı mahmidet-âsâr u pür-es‘âd

...

Dü-bâlâdır bu târîhim semâ-i seb‘adan ‘Aynî
Binâ oldu bu sâhil-hâne-i ‘âlî mübârek-bâd (1247)

Aynî (Arslan, 2004: 372-373)

8.5.3.4. Dolmabahçe Sarayı

Sultan I. Ahmed yahut II. Osman döneminde doldurulduğu düşünülen ve zamanla hasbahçe hüviyeti kazanan Dolmabahçe yöresinde yer alan bu yapı kompleksi, muhtelif zamanlarda yapılan eklemelerle büyük bir sahilsaray hâline gelmiş ve bu sarayın daimi kullanımını düşünen ilk padişah da II. Mahmud olmuştur. Bu noktada 1809 yılında tekrar elden geçirilen saray, birtakım ilavelerle yeni gereksinimleri karşılayabilecek düzeye getirilmiştir. Daha evvel sadece bir sayfiye yeri olarak kullanılan bu yapılar yeni bir misyona sahip olmuş ve “bazen Beşiktaş Sahilsarayı, bazen da Dolmabahçe Sarayı adıyla anılarak devletin yeni idare binası olma yoluna girmiştir” (Sözen, 1994: 504). Batı etkisi altında yetişen ve Batı modasını Beşiktaş Sahilsarayı’nda babası II. Mahmud’un yanında temaşa eden Abdülmecid, tahta geçtikten sonra Batılı tarzda bir hayat için Dolmabahçe’de yeni bir saray yaptırma kararı almıştır. Sultan Abdülmecid’in emriyle 1844 veya 1846

yılında eski ahşap binaların yıkımıyla başlayan inşa faaliyeti her şeyiyle 1855 yılında tamamlanmış ve sarayın açılışı; H 7 Şevval 1272/M 10 Haziran 1856 tarihinde de bizzat Abdülmecid tarafından yapılmıştır. Kâgir olarak inşa edilen sarayın mimarlığını ise Garabet ve Nikoğos Balyan üstlenmiştir (Gülersoy, 1994b: 90; Sözen, 1994: 505). Saray, baştan aşağı Avrupai tarzda inşa ve dekore edilmiştir.

“*Beşiktaş Sarây-ı Hümayûnı Târîhi*” başlıklı tarih kıtasında âlemde saraylar, kışlalar ve mektepler inşa ettiren sultanın, imar faaliyetleri ile cihana sayısız güzellikler verdiğini söyleyen Zîver, bu eserlerden biri olan ve kâgir olarak inşa edilen Dolmabahçe Sarayı’nın Beşiktaş’ta elmas gibi parladığını dile getirmektedir. Bayramın üçüncü günü Abdülmecid’in sarayı teşrif etmesiyle bir günde iki bayram yaşandığını da sözlerine ilave eden şair, “Bu yeni sahilsaray saltanat makamı oldu; Allah, nakl-i hümayunu zamanın sultanına uğurlu kılsın” dediği beytinde iki tarih vermektedir:

Sarâylar kışlalar mektebler îcâd edip ‘âlemde
‘Îmâretle cihâna verdi el-hak zîb-i nâ-ma‘dûd

Biri ez-cümle bu sâhil-serâyı kârgîr inşâ
Edince bak Beşiktaş içre elmâs oldu san mevcûd

Se-rûz-ı ‘îd gördüm ol sarâyı eyledi teşrîf
İki ‘îd olduğu bir günde oldu ‘âleme meşhûd
...

Bu nev-sâhil-serâ oldu makâm-ı saltanat Allâh (1272)

Kıla nakl-i hümayûnı şeh-i devrân içün mes‘ûd (1272)

Zîver (Arslan, 2009: 672-673)

Yapının inşası hakkındaki başka bir manzumesinde Zîver, ayna gibi cilalanmış taşlarla bina edilen sarayda Abdülmecid’in birçok yeni gönül şenliği görmesini temenni etmekte ve “Bu yeni saray saadetle yücelik makamı oldu” dediği mısraıyla da sarayın tarihini vermektedir:

Zihî âyîneveş seng-i musaykaldan binâ kıldı

Serâ ‘Abdûlmecîd Hân görsün anda çok safâ-yı nev

Güherveş eylesin Zîver müzeyyen bâbını târîh

Makâm-ı şevket oldı mes‘adette bu sarây-ı nev (1272)

Zîver (Arslan, 2009: 673)

Diğer bir kıtasında Zîver, sultan tarafından inşa ettirilen bu sarayın gayet müzeyyen ve dayanıklı olduğuna dikkat çektikten başka Abdûlmecid Han’ın yüce/yüksek bir saray yaptırdığına vurgu yapmaktadır:

Oldı gayetle müzeyyen pek resânetli sarây

Edicek inşâ binâ şâh-ı cihân-bân-ı celîl

Mısra‘ayn-ı bâb Zîver verdi fer târîhime

Yapdı vâlâ nev-serâ ‘Abdûlmecîd Hân-ı celîl (1272)

Zîver (Arslan, 2009: 674)

Dolmabahçe Sarayı’nın yapımını konu eden başka bir kıtasında ise bu sarayın inşasına karar veren sultan sayesinde eşsiz ve süslü bir şekilde bina edildiğini, kapısı ve duvarının ayna gibi her zaman saflık/parlaklık gösterdiğini ifade eden Zîver, “Bu yeni sahilsaray sultanın sevinç yeri olsun” mısraıyla da tarih düşürmektedir:

Îrâde edicek ol şâh-ı zî-şân bu sarâyı-çün

Yapıldı sâyesinde bî-bedel zîbende bünyânı

Der ü dîvârı âyîne gibi safvet-nümâdır hep

Görünür anda baksañ himmet-i İskender-i sâni

Du‘â-yı hayr edip Zîver dedi târîh-i cevherdâr

Bu nev sâhil-serây olsun meserretgâh-ı hâkânî (1272)

Zîver (Arslan, 2009: 674)

8.5.3.5. Reşid Paşa Sahilsarayı

Mustafa Reşid Paşa tarafından H 1272/M 1856 yılında Boğaz'ın önemli mesire alanlarından biri olan Baltalimanı kıyısında kâgır olarak mimar Sarkis Balyan'a inşa ettirilen sahilsaraydır. Baltalimanı yahut Büyük Reşid Paşa Sahilsarayı adlarıyla tanınan bugünkü bina, paşanın daha evvelden burada bulunan ahşap yalısının yanında yaptırılmıştır. Sultan Abdülmecid'in kızı Fatma Sultan'ın Ali Gâlib Paşa ile olan evliliği münasebetiyle Baltalimanı Sahilsarayı hazine tarafından satın alınarak mezkûr çifte tahsis edilmiştir (Ödekan, 1992b: 40).

“*Sâhil-hâne Târîhi*” başlığını taşıyan manzumesinde Reşid Paşa Sahilsarayı'nın güzellik bakımından Emirgan semtini kışkırdığını ifade eden Zîver, her tarafında gün gibi güzellik müşahede edilen bu sahilhanenin banisi “Reşid Paşa'ya daima uğurlu gelmesini” temenni ederek inşa tarihini vermektedir:

Reşid Paşa-yı zî-şânı ki sâhil-hânesi şimdi

Nefâsetle bu semt-i Mîrgûnı eyledi mahsûd

Bihîn beytû'ş-şeref ol mihr-i iclâle sezâ olsa

Letâfet gün gibi her cânibinden olmada meşhûd

...

İdüp devletle 'avdet Mısrđan ol dâver-i zî-şân

Bu sâhil-hâneyi teşrîfi ile kıldı yümn-âlûd

...

Bu târihim güher-pîrâye-i tebrîkdir Zîver

Reşid Paşaya sâhil-hâne ola dâ'imâ mes'ûd (1272)

Zîver (Arslan, 2009: 676-677)

8.6. SIHHÎ YAPILAR

8.6.1. Bimarhane/Hastane

8.6.1.1. Bimarhane

Sultan II. Mahmud tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında inşa ettirilen bimarhanedir.

Bimarhane hakkındaki tarih kıtasında Aynî, Sultan Mahmud'un himmet eseri olarak yaptırdığı hastanenin tam tarihini “Zamanın sultanı bu bimarhaneyi yüce yaptı” mısrayla vermektedir:

Dâver-i Lokmân-hikem Ristû-hired Mahmûd Hân

Haste-hâne yaptı seyr et himmet-i şâhâneyi

...

‘Ayniyâ târîh-i tâmın sâ’ile şâfi cevâb

Yapdı sultân-ı zamân vâlâ bu bîmâr-hâneyi (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 357)

8.6.1.2. Manastır Askerî Hastanesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1260/M 1844-1845 yılında Manastır’da inşa ettirilen askerî hastanedir.

“*Manastır Haste-hânesine Târîhdir*” başlığını taşıyan manzumesinde Zîver, Sultan Abdülmecid tarafından Manastır’da askerler için hastane yaptırıldığını kaydettikten sonra cihanda onun döneminin ferahlık verici bir ilaç gibi olması ve askerin doktora muhtaç olduğuna dair söylenti çıkarılmaması yönünde temennide bulunmaktadır. Akabinde şair, “Bu çadır hasta askerlere gerçekten şifa bulma yeridir” dediği mısra ile hastane binasına tarih düşürmektedir:

Vücûd-ı bî-‘adîli Hazret-i ‘Abdülmeccîd Hânîñ

Devâ-yı ‘illet-i ‘âlem şifâ-yı sadr-ı dünyâdır

...

Manastırda cünûda haste-hâne yaptı ol hâkân

Selâtîn-i selefden merhametde zâtı a‘lâdır

...

Müferrih bir ‘ilâc olsun cihânda ‘ahd-i şâhâne

Denilmesin ‘asâkir üzre muhtâc-ı etıbbâdır

Dedi Zîver kullı ol şehriyârîñ cevherîn târîh

Mekân-ı bür' el-hak hastegân-ı cünde bu çâdır (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 488-489)

8.6.1.3. Gureba Hastanesi

Sultan II. Mahmud'un eşi ve Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1261/M 1845 yılında Fatih Yenibahçe Çayırı'nda inşa ettirilen hastanedir. Resmî ilk adı Bezmiâlem Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi olan ve zamanla Gurebâ-yi Müslimîn Hastahanesi, Vakıf Gureba Hastahanesi, Bezmiâlem Hastahanesi vb. isimlerle de anılan hastane, günümüzde varlığını Bezm-i Âlem Vakıf Üniversitesi olarak sürdürmektedir. Yapımı 1845 yılında tamamlanan hastanenin açılışı Sultan Abdülmecid'in de katıldığı bir törenle 12 Mart 1847 yılında gerçekleştirilmiştir (Ataseven, 1996: 202; Atasoy, 2022: 62-63) Binanın yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

“*Vâlide Sultân Hazretleriniñ Gurabâya Mahsûsan İnşâ Buyurdıkları Haste-hâneye Târîhdir*” başlıklı kıtasında Zîver, lütfunun şifa veren ilacı ile cihanın hastalıklarını defeden Bezmiâlem Valide Sultan tarafından gurbette bulunan Müslümanlar için İstanbul'da hayrat olarak yaptırılan bu hastanenin, beden hastalıklarına şifa bulma noktasında çok faydalı olduğunu söylemektedir. Şair, “Valide Sultan ile Abdülmecid Han'a dua kıl” ve “Bu güzel yapı hastaların şifa bulma yeri oldu” dediği mısralarda yapının tam ve mücevher olmak üzere iki şekilde tarihini vermektedir:

Cenâb-ı vâlide sultân ki nâmı Bezm-i 'Âlemdir

'Îlâc-ı bür'-i lutfi dâfi'-i derd-i cihân oldu

...

Gürûh-ı müslimîniñ ehl-i gurbet hastegânı-çün

Bu bünyânı yapıp dermân-dih-i İslâmiyân oldu

...

Sitanbulda bu hayrât-ı bihîniyle o sultânıñ

Şifâ-yı 'illet-i ebdâna lutfi râygân oldu

...

İki târîhim oldu şübhesiz Zîver 'ilelden dūr

Bir tâm u biri cevher-keş-i nazm-ı beyân oldu

Du‘â kıl vâlide sultân ile ‘Abdûlmecîd Hâna (1261)

Bu bünyân-ı bihîn kim cây-ı bür’-i hastegân oldu (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 501-502)

Hastane hakkındaki başka bir kıtasında Zîver, hastaların muhakkak şifa bulduğu bu yerin havası sayesinde sağlık sorunları yaşayanların ölüm korkusu duymadığına değindikten sonra “Valide Sultan bu yıl hastane inşa etti” mısraıyla yapının tarihini vermektedir:

Gelse bîmârân bulur elbet şifâ bu câyda

Havf-ı merg-i hasteye vermez hevâsı ihtimâl

...

İki târîh oldu bir mısra‘da Zîver âşikâr

Haste-hâne kıldı inşâ vâlide sultân bu sâl (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 503)

8.6.1.4. Haydarpaşa Askerî Hastanesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1261/M 1845 yılında Selimiye Kışlası askerleri için inşa ettirilen hastanedir. Hacı Hüseyin Paşa yönetiminde tamamlanan hastane 1846 yılında hasta kabulüne başlamıştır (Atasoy, 2022: 78). Bina, bugün Sultan Abdülhamid Eğitim ve Araştırma Hastanesi adı altında hizmet vermektedir.

Hastane tarihi olarak kaleme aldığı kıtasında Zîver, Sultan Abdülmecid tarafından askerlerin hastalıklarına deva bulmak amacıyla hastane yapılacağını seraskerin tebliğ ettiğini dile getirmektedir. Topçu askerlerine ihsan mahiyetinde olan bu hastanenin sağlam bir şekilde yapıp tamamlandığını söyleyen şair, yüksek bir yapıda inşa edilen hastanenin havası ile suyunun hastalara sıhhat bulma vesilesi olduğunu da kaydetmektedir. “Bu hastaneye her bir giren hasta derman bulur” ve “Askerleri daima Abdülmecid Han’a dua kılsın” denilen mısralarla da binanın tarihi verilmiştir:

Şifâ-yı sadr-ı şevket Hazret-i ‘Abdûlmecîd Hânîñ

Vücûdın bür’-i sâ‘a eylemiş Hak derd-i ekvâna

...

İdince vaz‘-ı engüşt-i himem nabz-ı nizâmâta

Marîz-i ‘askerîye çâre kıldı bahş-ı dermâna

...

Edip ser-‘asker-i zî-şânı ile emrini tebliğ

O şeh kıldı cünûd-ı topçıyânı mazhar ihsâna

O şâhiñ sâyesinde topçıyânıñ hastegânı-çün

Resânetle yapıldı haste-hâne erdi pâyâna

Ne vâlâ haste-hâne oldu bu bünyân-ı a‘lâ kim

Olur âb u hevâsı bür’-i sıhhat derdmendâna

...

Bu haste-hâneye dermân bulur her bir giren haste (1261)

Cünûdî dâ‘imâ kılsın du‘â ‘Abdûlmecîd Hâna (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 504-506)

8.6.1.5. İstanbul Gümüşsuyu Askerî Hastanesi

Sultan Abdûlmecid tarafından H 1263/M 1847 yılında Taşkışla’daki topçu askerleri için inşa ettirilen hastanedir. Ayaspaşa Mezarlığı’nın bir kısmı alınarak yapılan hastanenin açılışı Sultan Abdûlmecid ile sadrazam ve devlet erkânının da katıldığı resmî törenle H 1266 /M 1850 yılında gerçekleştirilmiştir. Mimarı W. James Smith’tir (Atasoy, 2022: 93-97).

“*Haste-hâne Târîhi*” olarak nazmettiği manzumesinde Zîver, vücudu yaratılmışların hastalıklarına şifa olan Abdûlmecid Han’ın, tedbirinin güzelliği sayesinde âlemin nabzına parmak uçlarını koyarak cihanı eski derdinden yeni bir deva ile kurtardığını söylemekte ve topçu askerlerine hastane yaparak hastalıkların iyileştirilmesinde Gümüşsuyu havasından istifade ettiğini ifade etmektedir. Harbiye nazırı tarafından takip edilen inşa süreci hastanenin yeni bir tarz üzere yapılmasıyla tamamlanmış; “Bu hastane Gümüşsuyu suyunu şifa doldurdu” mısraıyla da yapının tarihi verilmiştir:

Medâr-ı bür’-i şevket Hazret-i ‘Abdûlmecîd Hânıñ

Vücûdın ‘illet-i ecsâm-ı kevne Hak ifâ kıldı

İdüp vaz‘-ı enâmîl nabz-ı dehre hüsn-i tedbîri

Cihânı eski derdinden rehâya nev-devâ kıldı

Tabîb-i tab‘ı terkîb eyleyip ‘adl ile eltâfi

Mizâc-ı mülke tertîb-i müferrihler ‘atâ kıldı

...

Cünûd-ı topçıyâna dâr-ı merzâ edicek bünyâd

Gümüşsuyı hevâsın def‘-i derde mâ-cerâ kıldı

Bu emre etdi harbiyye müşîri âsafı himmet

Binâsın tarz-ı nev îcâd edip ‘âlem-bahâ kıldı

...

Mücevher iki târîh oldı Zîver mısra‘-ı vâhid

Gümüşsuyı bu haste-hâne âbın pür-şifâ kıldı (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 476-477)

8.6.1.6. İstanbul Gülhane Seririyat Hastanesi

Sultan Abdülmecid’in emriyle H 1262/M 1846 yılında inşasına başlanan hastane H 1264/M 1848 yılında tamamlanmıştır. Asâkir-i Hâssa-i Şâhâne askerleri için İstanbul’un Fatih ilçesi Cankurtaran Mahallesi’nde yapılan hastanenin planlanma ve inşa safhalarında - askerî hastanelerin modernleştirilmesi için getirilen- Dr. Lorenz Rigler’in önemli bir katkısı olmuştur (Atasoy, 2022: 93-97). Hastanenin yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Hastane hakkındaki tarih kıtasında Zîver, Sultan Abdülmecid tarafından Gülhane civarında yaptırılan hastanenin sıhhat ve afiyet ilkbaharıyla askerlere sevinç verdiğini söylemekte ve “Cihan sultanının cömertliği hastane inşa etti” dediği mısra ile binanın bitimine tarih düşürmektedir:

Hazret-i ‘Abdûlmecîd Hânîñ vücûd-ı pâkini
Bür’-i sâ‘a kıldı Hak emrâz-ı dehre bî-gümân

Yapdı Gülhâne civârında bu haste-hâneyi
Nev-bahâr-ı ‘âfiyetle ‘asker olsun şâd-mân
...

Zîverâ bu iki târîhim güher-pîrâyedir
Haste-hâne etdi inşâ cûd-ı sultân-ı cihân (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 554)

Hastanenin inşasına dair kaleme aldığı başka bir kıtasında Gülhane yakınlarında yaptırılan hastanenin afiyet baharıyla askerleri müstefit ettiğini söyleyen Zîver, “Sultan Abdülmecid hastane ihya etti” dediği mısraıyla yapının tarihini vermektedir:

Yapdırıp Gülhâne nezdinde bu haste-hâneyi
‘Askerin kıldı bahâr-ı ‘âfiyetle müstefîd
...

Cevherîn târîh Zîver bâbını zeyn eylesin
Dâr-ı marzâ kıldı ihyâ şehriyâr ‘Abdûlmecîd (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 583)

8.6.1.7. Bahriye Merkez Hastanesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1266/M 1850 yılında tersane yakınında bahriye askerleri için inşa ettirilen hastanedir. Kaynaklarda Tersâne-i Âmire Hastanesi, Asâkir-i Bahriye Hastanesi ve Asâkir-i Mansûre-i Bahriye Hastanesi adlarıyla anılan başka bir bahriye hastanesinden de söz edilmekle birlikte (Yıldırım, 1993: 548) bu hastanenin hem mevcudiyeti hem de akıbeti şimdilik meçhuldür.

“*Tersâne Haste-hâne-i Cedîdiniñ Târîhi*” olarak kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, memleketin bedenî hastalıklarına şifa bahşeden Sultan Abdülmecid tarafından eski hastanenin uzak kalması, hasta askerlerin hastane yolunda zahmet çekmemesi vb. sebeplerle tersane kapısında yeni bir hastane yapımına karar verildiğini dile getirmektedir.

Sultanın bahriye askerlerine de böylelikle ihsanda bulunduğunu ifade eden şair, “Dinin şahlar şahı hastane bayındır kıldı” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Bür’-bahş-ı ‘illet-i ebdân-ı mülketdir zihî

Hazret-i ‘Abdûlmecîd Hân şehriyâr-ı kâm-bîn

...

Eski haste-hâne eb’ad olıcak tersâneye

Bak yeñiden haste-hâne yaptı bu câda rasîn

Hastegân-ı ‘askerîye zahmet olmasın deyü

Eyledi tersâne bâbında binâ cây-ı metîn

‘Asker-i bahrîye bu yüzden dahi kıldı ‘ilâc

Ol Felâtûn-ı zamân-ı şevkete sad-âferîn

...

İki târîhi güherveş yazdı Zîver bâbına

Haste-hâne kıldı âbâdân şâhen-şâh-ı dîn (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 610)

8.6.2. Tahaffuzhane (Karantina Binası)

8.6.2.1. Kıbrıs Tahaffuzhanesi

Sultan Abdûlmecid tarafından H 1263/M 1846-1847 yılında Kıbrıs’ın Tuzla şehrinde yer alan iskelede inşa ettirilen karantina binasıdır.

Kıbrıs’ın Tuzla beldesinde bina edilen tahaffuzhanenin inşası münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasında Hilmî, ihsan eseri olarak her tarafa tahaffuzhane yaptıran Sultan Abdûlmecid’in böylece halkı koruduğunu dile getirmekte ve bu minvalde Kıbrıs’ta da letafet ve sağlamlıkta eşi benzeri görülmemiş yüce bir tahaffuzhane yapıldığını ifade etmektedir. Girenlerin de çıkanların da bulaşıcı hastalıkların ağrı ve sızısından korunduğunu da belirten şair, “Kıbrıs’ta cana can katan güzel bir tahaffuzhane yapıldı” mısraıyla da binanın yapımına tarih düşürmektedir:

Şehenşâh-ı cihân ‘Abdûlmecîd Hân-ı zafer-rehber

Cihândârân ‘adâlet-pîşe hâkân-ı kerem-perver

...

Tahaffuz-hâneler inşâ edip etrâf u eknâfa

Berâyâyı bu yüzden cûd u ihsân ile hıfz eyler

Yapıldı belde-i Kıbrısdâ bir ‘âlî-tahaffuzgâh

Metânetde letâfetde nazîrin görmemiş gözler

Giren mahfûz olur âlâyîş-i renc-i nev-âyînden

Çıkan mahfûz olup eyler du‘â-yı devletin ezber

Müzeyyen hâl-i ‘anber-bâr ile ruhsâr-ı târîhi

Yapıldı cân-fezâ dârü’l-hıf(1)z Kıbrısdâ zîb-âver (1263)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 154)

8.6.2.2. Remle Tahaffuzhanesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1265/M 1848-1849 yılında Filistin’in Remle şehrinde inşa ettirilen karantina binasıdır.

“*Tahaffuz-hâne Târîhi*” başlıklı tarih manzumesinde Zîver, lüzumu üzerine Sultan Abdülmecid’in emriyle Remle’de yüksek/yüce bir şekilde yapılan tahaffuzhanenin tarihini “Zamanın şahının lütfuyla tahaffuzhane sağlam oldu” dediği mısraıyla vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihân ‘Abdûlmecîd Hân-ı kerem-kârîñ

Müşeyyedir binâ-yı şevketi te’yîd-i Sübhânla

Lüzûmı Remlede oldukça zâhir fenn-i hikmetçe

Yapıldı bu tahaffuz-hâne vâlâ emr ü fermânla

...

Mücevher iki târîh oldı Zîver mısra‘-ı nazmım

Rasîn oldı tahaffuz-hâne lutf-ı şâh-ı devrânla (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 585)

8.6.2.3. Gazze Tahaffuzhanesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1265/M 1848-1849 yılında Filistin’in Gazze şehrinde inşa ettirilen karantina binasıdır.

Gazze Tahaffuzhanesi hakkındaki tarih kıtasında Zîver, doktorların görüşü üzerine inşa edilen bu karantina merkezinin münasip bir yerde yapıldığını belirttikten sonra “Adalet devrinin padişahı tahaffuzhaneyi ihya etti” dediği mısra ile yapının tarihini vermektedir:

Etıbbâ re‘yi üzre Gazzede vaz‘-ı karantina

Münâsib câda kıldı bu tahaffuz-hâneyi inşâ

...

Dü-cevherdâr târîh oldı Zîver mısra‘-ı vâhid

Tahaffuz-hâneyi kıldı şeh-i devrân-ı ‘adl ihyâ (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 585)

8.7. SINAİ YAPILAR

8.7.1. Fabrika ve İmalathane

8.7.1.1. Demirhane

Sultan II. Mahmud tarafından H 1239/M 1823-1824 yılında inşa ettirilmiştir.

“*Müceddeden İnşâ Olunan Tîmûr-hâneye*” yazdığı tarih kıtasında Aynî, dünyayı baştan ayağa mamur eden sultanın inşa ettirdiği demirhanenin tarihini “Zamanın övülmeye değer sultanı yeni demirhane yaptı” ve “Demirhane demir hisarlı kaleye benzedi” mısralarıyla vermektedir:

Dünyâyı hep ser-tâ-be-pâ ma‘mûr ider lâ-siyyemâ

Tîmûr-hâne ibtinâ kıldı bu ‘âlî buk‘aya

...

Sultân-ı Mahmûdü’z-zamân tîmûr-hâne yaptı nev (1239)

Tîmûr-hâne beñzedi âhen-hisâr-ı kal‘aya (1239)

Aynî (Arslan, 2004: 342)

8.7.1.2. Eyüp İplik Fabrikası (İplikhane)

Sultan II. Mahmud’un emriyle H 1243/M 1827 yılında Eyüp’te, Bahariye mevkiinde tesis edilen iplik fabrikasıdır. Fabrika, büsbütün harap hâldeki Bahariye Kasrı ile yıktırılan Hançerli Sultan ve Hançerli Fatma Sultan saraylarından boşalan alan üzerinde inşa edilmiştir. Gemilere yelken bezi ve Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye askerlerine elbise, don, gömlek dokunması için gerekli olan pamuk ipliğini üretmek amacıyla kurulan fabrikanın inşaat sorumluluğu da Zimmi Kırkor Kalfa’ya verilmiştir (Ertürk, 2008: 46-47). Eyüp Riştehane-i Âmire adıyla da anılan fabrika, 1827 yılında üretime başlamıştır.

Fabrika hakkında kaleme aldığı tarih kıtasında İzzet, fetih ve zafer rüzgârının gereklerini hazırlayan sultanın bu hususta iplikhaneye yelken yapımı için sermaye bahsettiğini, iplik üretimi için iplikhaneye çark padişah tarafından yaptırıldığını söylemekte; “Tersane bitişiğindeki iplikhane yeni ve pek güzel oldu” ve “Zafer ipliği deniz yönündeki kenara çekildi” mısralarıyla yapının tarihini vermektedir:

Nesîm-i fevz ü fethiñ eyledi esbâbını i‘dâd

Bu iplik-hâneye yelken için bahş etdi ser-mâye

Niçe çarh eyledi icâd o hâkân-ı felek-çâker

N’ola devrinde nâz eyleser anlar çarh-i mînâya

...

Bihîn tarz oldu iplik-hâne nev-merbût-ı tersâne (1243)

Çekildi rişte-i nusret kenâr-ı sûy-ı deryâya (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 738)

8.7.1.3. İzmit Fes İmalathanesi (Dinkhane)

Sultan II. Mahmud tarafından H 1249/M 1833 yılında İzmit’te, feslerin yıkanma işlemlerinin yapılması amacıyla (Güran, 1995: 426) inşa ettirilen imalathanedir.

“İznikmîd’de İcâd Olunan Dink-hâneye” yazdığı tarih manzumesinde Mahmud Han tarafından dinkhane yaptırılarak bütün cihana fes giydirildiğini ifade eden Aynî, “Bak fes dinkhanesi yapıldı, suyunu buldu” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Yapdırdı dink-hâne giydirdi fes cihâna

Bildirdi ins ü câna tedbîr-i feyz-i cûyın

Târîhe ‘Ayniyâ bes koysun baş üzre herkes

Bak dink-hâne-i fes yapıldı buldı suyn (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 365)

8.7.1.4. Feshane-i Âmire/Fes Fabrikası

Sultan II. Mahmut tarafından H 1252/M 1836 yılında askeriye ile halkın fes ihtiyacını karşılamak amacıyla kurulan fes fabrikasıdır. Eyüp Defterdar İskelesi’ndeki sultan sarayında kurulmuştur (Ertürk, 2008: 54).

“*Ahd-i Hâkân-ı Firdevs-Âşiyân-ı Müşârûn-İleyhde İcâd Olunan Fes-hâneye*” yazdığı tarih kıtasında Aynî, Mahmud Han tarafından inşa ettirilen feshanenin tarihini “Ümmetin övülmeye değer sultanı feshane bina etti” ve “Feshane azametle yapılp fes başa çıktı” dediği mısralarla vermektedir:

Hazret-i Mahmûd Hân kim her gazâsında olur

‘Asker-i mansûrına kerrûbiyân imdâd-res

...

Etdi fes-hâne binâ Sultân-ı Mahmûdü’l-ümem (1252)

Yapılıp iclâl ile fes-hâne çıkdı başa fes (1252)

Aynî (Arslan, 2004: 379)

Fes imalathanesi hakkındaki diğer kıtasında Aynî, dünyaya nizam veren Sultan Mahmud askerine fes giydirince başı açık gezenlerin Berber diyarına kaçtığını söyledikten sonra “Himmeti çok Sultan Mahmud feshane bina eyledi” diyerek yapının tarihini vermektedir:

Sultân-ı Mahmûdü’s-siyer hâkân-ı İskender-eser

Şâhen-şeh-i hurşîd-fer zıll-i Hudâ gerdûn-makâm

Geldi açıkbaş bir yere kaçdı diyâr-ı Berbere

Fes geydirince ‘askere verdikde dünyâyâ nizâm

...

Târîhin inşâd eyledi ‘Aynî dilin şâd eyledi

Fes-hâne bünyâd eyledi Sultân Mahmûd-ı hüâm (1252)

Aynî (Arslan, 2004: 379-380)

Feshane hakkındaki başka bir manzumesinde de Aynî, virane olmuş âlemi imar eden Sultan Mahmud tarafından dergâh, cami, köşk vb. yapılar yanında feshane de yaptırıldığını dile getirmekte ve “Cihanın şahı bu feshaneyi yaptı” mısraıyla fes imalathanesi kuruluşuna tarih düşürmektedir:

Hızr-himem hazret-i Mahmûd Hân

Yapdı bütün ‘âlem-i vîrâneyi

Yapdı bu fes-hâneyi dahi nice

Hân-kah u câmi‘ ü kâşâneyi

...

Tâc-ı Cem üftâdesi târîhiniñ

Şâh-ı cihân yapdı bu fes-hâneyi (1252)

Aynî (Arslan, 2004: 380)

8.7.1.5. Tersane-i Âmire Demirhanesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1252/M 1836 yılında Tersane-i Âmire sınırları içinde yer alan Aynalıkavak Sarayı arazisi üzerinde inşa edilmiştir (Eyice, 1991: 265).

Demirhanenin inşası münasebetiyle yazdığı kıtasında Zîver, nizamıyla âlemin köhne binasını yenileyen padişahın bu demirhaneyi bina ederek tersaneyi de ihya ettiğini söyledikten sonra “Hakan yeni tersanede demirhane yaptırdı” mısraıyla da söz konusu yapının tarihini vermektedir:

İhyâ edip tersâneyi yapdı bu tîmur-hâneyi

Köhne binâ-yı ‘âlemi edip nizâmâtı cedîd

...

Zîver du‘â edip dedi târîh-i cevherdârını

Hâkân yaptırdı yeñi tersânede dâru’l-hadîd (1252)

Zîver (Arslan, 2009: 394)

8.7.1.6. Üsküp Güherçile Fabrikası

Sultan Mahmud tarafından H 1254/M 1838-1839 yılında Üsküp’te inşa ettirilen fabrikadır. Üsküp-Köprülü karayolunun 11. kilometresinde yer alan Yürümler köyünde yapılan ve savaşların etkisiyle yıkılıp harabe hâline gelen bu fabrikanın bina malzemelerinin, Üsküp-Köprülü yolunun onarımında kullanıldığı bilinmektedir (Kul, 2022: 343).

Fabrika hakkında kaleme aldığı “*Güherçile Fabrikası Târîhidir*” başlıklı manzumesinde Zîver, her tarafa güzel eserler yaptırarak ülkesini mamur ve cihanı gönül alıcı bir hâle getiren Sultan Mahmud’un isteğine uygun olarak güherçile imali için Üsküp’te sağlam bir fabrika yapıldığını dile getirmektedir. Güherçilenin beyazlığına da değinen şair, “Dinin şahlar şahı yeni fabrika icat eyledi” mısraıyla fabrikanın yapımına tarih düşürmektedir:

Her mahalde nice âsâr-ı bihîn îcâd edip

Eyledi i‘mâr-ı mülk ile cihânı dil-nişîn

Vefk-i matlûb üzredir güherçile i‘mâli kim

Sâyesinde fabrika yapıldı Üskübde metîn

Ol şehiñ güherçile emriyle oldı pek beyâz

Külçesi san oldı kâfûra karışmış yâsemîn

...

Geldi bir târîh-i vâlâ tām Zîver hâtıra

Eyledi nev fabrika îcâd şâhen-şâh-ı dîn (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 409-410)

8.7.1.7. Barut Fabrikası

Sultan II. Mahmud tarafından H 1255/M 1839 yılında inşa ettirilen fabrikadır.

“*Bârût-hâne Târîhi*” başlığını taşıyan manzumesinde Zîver, cihat gerekliliklerini ikmal eden sultanın fermanıyla barut imali için eski baruthane sınırları dışındaki alanda yeni bir fabrika yapıldığını söyledikten sonra “Zamanın sultanı düşman askerine muzaffer oldu” ve “Bu yeni yapı ile baruthane zaferin süsü oldu” mısralarıyla fabrikanın tarihini vermektedir:

Cihâd esbâbın istikmâle kıldı ictihâd-ı tâm

Olur feth-i bilâdı lâ-muhâle zînet imkâna

...

O şeh fermân edip âteş ile bârût i‘mâlin

Îrâ’e kıldı el-hak cem‘-i ezdâd-ı hakîmâne

Fezâ-yı hâricinde eski bârût-hânenniñ ol şeh

Mücedded fabrika inşâ edip fer verdi meydâna

...

Muzaffer oldu bak sultân-ı devrân cünd-i a‘dâya (1255)

Bu bünyâd-ı nev ile zîb-i nasr oldu bârût-hâne (1255)

Zîver (Arslan, 2009: 438)

8.7.1.8. Beykoz Deri ve Kundura Fabrikası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1258/M 1842 yılında Beykoz’da inşa ettirilen fabrikadır. Beykoz Debbağhâne-i Âmire adıyla da anılan bu fabrika ordunun ayakkabı, çizme, palaska, kütüklük, koşum takımları vb. ihtiyacını karşılamak üzere üretim yapmıştır. Binası Garabet Amira Balyan eliyle yapılan fabrika Ohannes Dadyan’ın idaresinde yeni makinelerle donatılmıştır (Ertürk, 2008: 53).

Askerleri için gerekli olan bazı şeylerin imal edilmesi amacıyla Abdülmecid tarafından güzel bir fabrika yaptırıldığını dile getiren Zîver, ülkesine lazım olan şeylerin üretimi için yeni fabrikalar inşa ettiren sultanın bu debbağhaneyi de yüce bir şekilde bina ettirdiğini söylemektedir:

Şehriyâr-ı ma‘delet-pîşe şehen-şâh-ı zamân

Hazret-i ‘Abdülmeçîd Hân sâye-i lutf-ı Hudâ

...

‘Asker-i şâhânesi-çün ba‘zı şey i‘mâline
Yapdı zîbâ fabrika ol şâh-ı mansûrû’l-livâ

Mülkine lâzım gelen eşyâyı i‘mâl etmege
Böyle nev-bünyân ile dehri eder hırfet-serâ

...

Söyle bir mısra‘da Zîver iki târîh-i bihîn
Pâdişâh etdi bu debbâğ-hâneyi bâlâ binâ (1258)

Zîver (Arslan, 2009: 467)

8.7.1.9. İslimye Çuha Fabrikası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1258/M 1842 yılında İslimye’de inşa ettirilen fabrikadır. Daha evvel bölgede inşa ettirilen çuha fabrikasının ihtiyacı tamamen karşılayamaması sebebiyle üretimi arttırmak için Meclis-i Vâlâ’da alınan karara binaen tesis edilmiştir (Uzun, 2000: 79-80). Çuha yerine şayağın talep görmeye başlaması da fabrikanın kurulmasında etkili olmuştur.

“*Târîh-i Fabrika*” başlıklı kıtasında Zîver, sultan lütfuyla İslimye’de çuha imali için fabrika inşa ettirildiğini ve cihana ihtişamı sanayi ehlinin vereceğini dile getirdikten sonra “Zamanın şahı İslimye’de yüce bir fabrika yaptı” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Hazret-i ‘Abdülmecîd Hân-ı mekârim-pîşedir

Eyleyen lutfıyla ihyâ fabrika İslimyede

Sâye-i şâhânesinde çuka i‘mâli vücûd

Bulmağ için etdi inşâ fabrika İslimyede

Bak gelir ehl-i sanâyi‘den cihâna ihtişam

Yapdı ol hâkân-ı vâlâ fabrika İslimyede

...

Söyledi Zîver kulu itmâmına târîh-i tâm

Şâh-ı devrân yaptı a‘lâ fabrika İslimyede (1258)

Zîver (Arslan, 2009: 468)

8.7.1.10. İzmit Çuha Fabrikası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1260/M 1844 yılında başta çuha olmak üzere fes, yatak çarşafı, eldiven, çorap, perdelik, havlu vb. imal edilmesi amacıyla İzmit’te inşa ettirilen fabrikadır. Mimarlığını saray kalfası Garabet Amira Balyan’ın yaptığı fabrika daha çok ordunun çuha ve fes ihtiyacını karşılamak üzere faaliyet göstermiştir (Ertürk, 2008: 64-65).

Fabrika hakkında kaleme aldığı tarih manzumesinde Zîver, askerinin elbisesi için çuha imali amacıyla Abdülmecid tarafından kurulması ferman edilen fabrikanın inşası için uygun yeri bulma görevi seraskere verilmiş; nihayetinde fabrika binası Kiras Nehri kenarına yapılmıştır. Şair, dokuma için gerekli olan âlet, edevat ve tezgâhların yerleştirilmesiyle tamamlandığını belirttiği fabrikanın tarihini “Padişah İzmit’te yüce fabrika icat etti” ve “Padişah beğenilen bir mevkide fabrika yaptırdı” mısralarıyla vermektedir:

‘Askeriniñ elbisesi-çün çuka i‘mâlini

Eyledi mülkinde matlûb ol şeh-i ‘adl-iktinâh

Edicek fermân o şeh ser-‘asker-i vâlâsına

Mevki‘iñ bulmaklığa kıldı o âsaf ‘azm-i râh

Buldı İzmîdde Kirâs nehri yanında mevki‘in

Kalmadı cây-ı münâsib oldığında iştibâh

Erdi itmâma yapıldı anda vâlâ fabrika

Vaz‘ olundu edevâtı ile nice dest-gâh

...

Pâdişâh İzmîdde îcâd etdi bâlâ fabrika (1260)

Fabrika yapdırdı dil-cû mevki‘inde pâdişâh (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 498-499)

8.7.1.11. Hereke Kumaş Fabrikası

Devlet tarafından H 1260/M 1845 yılında Ohannes ve Bogos Dadyan kardeşlere yaptırılan fabrika, Hereke Fabrika-i Hümayunu adıyla da bilinmektedir. Fabrikanın idaresi Hazine-i Hassa’ya bırakılmıştır. Abdülmecid döneminde sadece saray tefrişi ve saray ahalisinin gereksinimleri için üretim yapan fabrika, Abdülaziz döneminden itibaren piyasada satılmak üzere ipekli dokuma imaline de başlamıştır (Ertürk, 2008: 69-70).

“*Kumâş Fabrikası Târîhidir*” başlığını taşıyan kıtasında Sultan Abdülmecid’in ipekli kumaşlar dokunması için bu mevkide gösterişli bir fabrika inşa ettirdiğini söyleyen Zîver, fabrikada feleğin atlas kumaşını dahi kıskandıracak ipekli kumaşlar dokunduğunu kaydetmekte ve “Cihanın şahlar şahı güzel fabrika inşa etti” dediği mısra ile fabrikanın yapımına tarih düşürmektedir:

Ribât-ı târ-ı sâz-ı saltanat ‘Abdülmeçîd Hânın

Kumâş-ı ‘ahdidir pîrâye-bahş-ı atlas-ı bâlâ

...

Harîrden akmişe nesc eylemek zımnında üstâdân

Bu mevki‘de o hâkân kıldı vâlâ fabrika inşâ

...

Kumâş-ı atlas-ı çarh anda cânfes nesc olunduğın

Görürse kendüyi mensûb eder ol câya bî-pervâ

...

Metâ‘-ı nazma örnek oldı Zîver tâm târîhim

Şehen-şâh-ı cihân fabrika bünyâd eyledi zîbâ (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 498)

8.7.1.12. İslimye Çuha Fabrikası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1260/M 1845 yılında İslimye’de inşa ettirilen ikinci çuha fabrikasıdır.

Fabrikanın inşası münasebetiyle yazdığı tarih kıtasında Zîver, yücelik kumaşının en güzeli ve saltanat omzunun süsü olan Sultan Abdülmecid'in sayesinde şan ve şöhret bulan iki fabrikada yapılan çuha imalının iki kat artmasına ve o nispette beğenilmesine şaşılmayacağını, ikinci fabrikanın tamamlanmasıyla İslimye ahalisinin mesrur olduğunu dile getirmektedir. Daha sonra şair, sadece noktalı harflerin hesaplanması ile oluşturulan mücevher tarihinde askerlerin ihtiyacına binaen bu fabrikanın kurulduğunu ifade etmektedir:

Enfes-i kâlâ-yı şevket zîb-i dûş-ı saltanat

Hazret-i 'Abdülmecîd Hân pâdişâh-ı kâr-dân

...

Çuka i'mâli dü-bâlâ olsa müstahsen n'ola

Sâyesinde bak iki fabrika buldı zîb ü şân

Bu ikinci fabrika bünyânı buldukda hitâm

Belde-i İslimyede oldı ahâlî şâdmân

...

Oldı Zîver cevherîn târîhle bu fabrika

Dâr-ı i'mâl-i metâ'-ı cünd-i hâkân-ı zamân (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 499)

8.7.1.13. Tophane-i Âmire Marangozhanesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1264/M 1847 yılında Tophane-i Âmire'de inşa ettirilen marangozhanedir (Yetişkin Kubilay, 1994ç: 280).

“*Marangoz-hâne Târîhi*” başlığıyla kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, zamanın sultanı Abdülmecid Han'ın özellikle tophane nizamâtını düzenleyerek marangozhane inşasına himmet ettiğini söylemekte ve “Bak, bu yeni yer tophaneye yüce marangozhanedir” diyerek yapının tarihini vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bân-ı zamân 'Abdülmecîd Hânıñ

Nizâmât-ı cünûdî olmada revnak-dih-i dünyâ

Husûsıyla edip tensîk top-hâne nizâmâtın

Marangoz-hâne inşâsına kıldı himmet-i ‘ulyâ

...

Güher-senc eyledi Zîver kulu bu çifte târîhi

Bu nev-câ bak marangoz-hânedir top-hâneye vâlâ (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 556)

8.7.1.14. Demir Fabrikası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1264/M 1847-1848 yılında inşa ettirilen demir fabrikasıdır. Bu fabrikanın, yapımına 1843-1844 yılında başlanan ve idaresi 1849’da Tophane-i Âmire’ye devredilen Zeytinburnu Demir Fabrikası olması ihtimal dâhilindedir. Nitekim 1846 yılında inşası tamamen bitmemiş ancak büyük bir kısmı tamamlanmış (Ertürk, 2008: 82-83) olan Zeytinburnu Demir Fabrikası’nın sonraki yıllarda itmam edilerek Tophane-i Âmire’ye devredilmiş olabileceği makul görünmektedir.

Fabrika hakkındaki tarihinde Zîver, dünyada eşi benzeri bulunmayan Sultan Abdülmecid tarafından demir imali için gösterişli bir fabrika yaptırıldığını söyledikten başka “İşte bu güzel fabrika ne güzel demirhane oldu” mısraıyla da yapının tarihini vermektedir:

Dünyede misli bulunmaz bir şeh-i zî-şandır

Pâdişâh-ı mülk-perver Hazret-i ‘Abdülmeçîd

Yapdı bak zîbende fabrika timür i‘mâline

Ol şehiñ Hak şevket ü iclâlini kılsın mezîd

...

Hazret-i ‘Abdülmeçîd Hân eyleyip lutf-ı ‘amîm

İşbu zîbâ fabrika oldu zihî dârü’l-hadîd (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 562)

8.7.1.15. Tersâne-i ‘Âmire Çekiç Fabrikası

Sultan Abdülmecid tarafından H 1267/M 1850-1851 yılında Tersane-i Âmire’de Aynalıkavak Sarayı arazisinde inşa ettirilmiştir.

“*Tersâne-i ‘Âmire Derûnında Âyîneli Kavak Sâhasında İnşâ Buyurılan Çekiç Fabrika-i Hümayûnı İçin İnşâd Olunan*” tarih manzumesinde Zîver, müceddit Abdülmecid Han’ın lütfederek tersane içinde inşa ettirdiği fabrikanın çelik gibi sağlam olduğuna değindikten sonra “Zamanın hakanı çekiç fabrikasını inşa etti” dediği mısra ile de yapının tarihini vermektedir:

Müceddid-menkabet ‘Abdülmecîd Hân lutf edip kıldı

Bu tersâne derûnında zihî bir kâr-gâh icâd

Çekiç darbı ile lenger yapılsın bunda kim ol şeh

Metânetde binâsın eyledi mânende-i fûlâd

...

Bu târîh ile tarsî‘ eylesin tâk-ı derin Zîver

Çekiç fabrikasını kıldı hâkân-ı zamân bünyâd (1267)

Zîver (Arslan, 2009: 621)

Fabrika hakkındaki başka bir manzumesinde Zîver, donanma mühimmatına başka bir kuvvet verecek çekiç fabrikasını sultanın sağlam yaptırdığını ifade etmektedir:

Mühimmât-ı donanmâ başka kuvvet bulsa lâyıkdır

Çekiç fabrikasın muhkem o hâkân eyledi icâd

Zîver (Arslan, 2009: 622)

8.7.1.16. Kratova Dökümhanesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1271/M 1854-1855 yılında inşa ettirilen dökümhanedir.

Dökümhanenin inşası hakkındaki tarih kıtasında Sultan Abdülmecid tarafından Kratova madeninden çıkarılan cevheri işlemek amacıyla yaptırılan dökümhanenin tamamlandığını haber veren Zîver, “Cihanın şahlar şahı ve güven madeni olan padişahın emriyle İzzetâbâd’da dökümhane bina olundu” dediği beytinin mısralarında biri tam diğeri mücevher olmak üzere iki tarih düşürmektedir:

Lutf edip Karatova ma‘deniniñ cevherine

Yapdı kâl-hâne o şeh erdi binâ pâyâna

Biri tām diğeri cevher bu iki târihi

‘Arz eder Zîver o hâkân-ı zafer-‘unvâna

Ma‘den-i emn-i şehen-şâh-ı cihân emri ile (1271)

‘İzzet-âbâdda olundu binâ kâl-hâne (1271)

Zîver (Arslan, 2009: 665)

8.7.1.17. Tersane-i Âmire Fabrikası

Tersane-i Âmire’de H 1274/M 1857 yılında yapımına başlanan ve 1870’te tamamlanabilen üçüncü kuru havuzdur (Tutel, 1994: 255).

“*Târîh-i Fabrika*” başlıklı kıtasında Zîver, tersanenin ihyası için çalışan Sultan Abdülmecid tarafından iki havuzun suyunu kolaylıkla boşaltmak amacıyla havuzlara yakın bir yerde fabrika (üçüncü bir havuz) inşa ettirildiğini söyleyerek makara gibi su çekip tezgâhlarının sürekli işlemlerini ve tersanenin zor işlerinin kolaylıkla yapılmasını temenni ettikten sonra “Denizin ve karanın şevketli padişahı ihsan edince havuzun ortasında yüksek/yüce bir fabrika bina olundu” dediği mısralarda da yapının inşasına iki tarih düşürmektedir:

Şeh-i deryâ-nevâl-i mekrûmet ‘Abdülmecîd Hândır

Eden tersâneniñ ihyâsına sa‘y-i cihân-ârâ

...

Sühûletle bu iki havz suyn çekmege şimdi

Bu mevki‘de olundu fabrika bünyânı bak inşâ

Su çeksin makra-vârî destgâhı işlesin dâ‘im

Umûr-ı sa‘b-ı tersâne olunsun sehl ile îfâ

...

Şeh-i şevket-müdâm-ı bahr u ber kıldıkda ihsânı (1274)

Olundu fabrika havzın miyânında binâ bâlâ (1274)

8.8. SU MİMARİSİ

8.8.1. Bent

8.8.1.1. Kirazlı Bent

Sultan II. Mahmud tarafından H 1233/M 1818 yılında Belgrat Ormanı'nda Kuru Dere'ye birleşen Kirazlı Dere üzerinde tesis ettirilen banttir. Kırkçeşme Tesisleri'nin doğu kolu üzerinde bulunan bent, tesiste yer alan dört bendin en sonuna yapılandır. Bendin yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır (Çeçen, 1994a: 25).

“*Târîh-i Bend-i Hümâyûn-ı Nev-Bünyâd Der-Karye-i Belgrâd*” başlıklı tarih manzumesinde İzzet, set yapıp dünyaya ölümsüzlük suyu akıtan Sultan Mahmud'un İskender'den üstün olduğunu, bin yıl yağmur yağmasa padişahın yaptırdığı banttaki suyun herkese yeteceğini, bendin dibi bulunmayan derinliği değil dalgalanması bile akla gelse insan fikrinin endişe denizinde boğulacağını, toprağa verdiği rutubet ile yeryüzü küresinin öbür tarafında tufan meydana getirdiğini, sultanın ülkesinde bu bende taşkınlık verebilecek bir su kalmadığını, taşkın nehirlerin dahi kendi yolunca bu bende aktığını ifade ettikten sonra “Zamanın şahı akarsuları emrine bağladı” mısraıyla da bendin yapımına tarih düşürmektedir:

Zâtı İskendere olmaz mı o şâhın gâlib

Sed yapıp âb-ı hayât eyledi dünyâya revân

İsteriz rahmetini Hazret-i Hakkın yoksa

Yetişir yaptığı bend olmasa biñ yıl bârân

Ka'r-ı nâ-yâbı değil mevcusi gelse fikre

Gark olur kulzüm-i endîşede fikr-i insân

...

Ol kadar eyledi kim hâke rütûbet te'sîr

Kürre-i arzın öbür cânibin aldı tûfân

...

Kalmadı cûş u hurûş eyleyecek mülkinde

Âblar eyleye bu sedde meger kim tuğyân

Cûy-bâra dahi tâğî diyemem ‘ahdinde

Eyledi bend-i hümâyûna yolunca cereyân

...

‘İzzetâ bendesiyim ben de dedim târîhin

Cûları emrine bend eyledi şâh-ı devrân (1233)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 214)

8.8.1.2. Şamlar Bendi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1243/M 1828 yılında Küçükçekmece’de Şamlar Deresi üzerinde tesis ettirilen benttir. Azadlı Baruthanesi’nin su ihtiyacının karşılanması ve hassaten yaz aylarında ortaya çıkan su sıkıntısının çözülmesi amacıyla yapımına karar verilen bu bent, kemer baraj tipinde yapılmıştır. Yağışın çok olduğu mevsimlerde bentte toplanan su sayesinde barut imali için gerekli olan enerji sağlanmıştır (Çeçen, 1994b: 135).

Baruthane için yapılan bendi konu ettiği manzumesinde İzzet, bu büyük bendi ülkeler fetheden şahlar şahının inşa ettirdiğini, su üzerine çekilen gümüş bir cambaz ipi gibi olan bendin ustasının binlerce takdiri hak ettiğini, bu yapının şeklen güzellerin yeni ay gibi kavisli kaşlarına benzediğini, sultan tarafından yaptırılan ikinci bent olduğunu, baruthane çarkını döndürmek için yapıldığını dile getirmekte ve “Bu setti su üzerine İskender gibi Mahmud Han çekti” dediği mısra ile yapının tarihini vermektedir:

Bu bend-i a‘zamı şâhenşeh-i kişversitân çekdi

Ne gelmiş mekremet-cûyân ne geçmiş hüsrevân çekdi

...

Hezârân âferîn üstâdına bu tâk-ı bâlânın

‘Aceb cân-bâz âba sîmden bir rîsmân çekdi

...

Degil bend eyledikde safha-i sebz üzre tasvîrin

Felek mahbûb-ı âba mâh-ı nevden ebruvân çekdi

...

İkinci bendidir takrîr-i evsâf-ı hümâyûnuñ

Beyâza bundan akdemce birin kıl-ı beyân çekdi

Bu seddi çarh-ı bârût-hâneyi tedvîr için yaptı

Denirdi yaz güninde kendini âb-ı revân çekdi

Çevirdi nehr-i cûdı şimdi niçe çarh-ı devvârı

Gören bu âbı zanneyler dolâbı âsumân çekdi

...

Delîlim Hızr-ı tevîk oldı ‘İzzet sûy-ı târîhe

Bu seddi âba İskender gibi Mahmûd Hân çekdi (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 741-742)

8.8.1.3. Bend-i Cedîd/II. Mahmud Bendi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838 yılında Bahçeköy’de Arabacı Mandırası Deresi’nin batı kolu üzerinde inşası başlatılan benttir. Taksim Tesisleri üzerindeki üç bentten biri olup H 1255/M 1839 yılında hizmete açılmıştır. Kâgir ağırlık barajı tipinde inşa ettirilen bendin yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Çeçen, 1994c: 260; Mehmed Râif, 2021b: 16-17).

Bent hakkındaki tarih kıtasında Zîver, âlemi ihsanıyla doyuran Sultan Mahmud’un yaptırdığı bu yeni bendin ölümsüzlük suyuna su yatağı olduğunu ifade ettikten sonra “Zamanın şahlar şahı bu bendi ne yüce icat etti” dediği mısraında da bendin inşasının başlamasına tarih düşürmektedir:

Cenâb-ı Hân Mahmûdü’ş-şiyemdir manba‘u’l-eltâf

Eder sîr-âb-ı ihsân dehri ol şâh-ı kerem-mu‘tâd

Zamânında bu nev-bend oldı mecraâ âb-ı hayvâna

Kim ol İskender-i devrâna etmiş Hızr-ı feyz imdâd

...

Suyın buldı güherveş Zîverâ târîh-i itmâmı

Ne vâlâ etdi bu bendi şehen-şâh-ı zamân îcâd (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 409)

“*Su Bendi Târîhidir*” başlıklı diğer tarih kıtasında Zîver, Sultan Mahmud tarafından inşa ettirilen bendin susuz kalanları sevindirdiğini, söz konusu inşa faaliyeti için su gibi para harcandığını, Boğaziçi’nde Rumeli taraflarını ihya etmek için yaptırılan bu bendin güzel bir mevkide bina edildiğini, sahilde oturanların bilhassa yaz mevsiminde çektiği su sıkıntısına çözüm bulmak amacıyla yapılan bu bendin Vâlîde Bendi’nden daha âlâ yapıldığını dile getirmektedir. Daha sonra şair, “Sultanın yücelik ırmağı kıyamete dek cihanı suya kandırsın” ve “Sonsuz cömertlik sahibi hakan su bendi icat eyledi” dediği mısraıyla bendin iki ayrı tarihini vermektedir:

Mevc-âver-i bahr-i kerem Sultân-ı Mahmûdu’ş-şiyem

Bu hayr-ı cârî ile hep ‘atşânı dil-şâd eyledi

...

Bu âb-ı şîrîn celbine su gibi bezl edip nukûd

Kal’-ı cibâle himmeti Ferhâdı ırgad eyledi

...

Boğaziçinde Rûmili etrâfın ihyâ etmege

Bu bend-i dil-cûyı güzel mevki’de bünyâd eyledi

Ehl-i sevâhil pek susuz kalırdı vakt-i sayfda

Ol sûyî sîr-âb etmege ihsânın imdâd eyledi

Bend-i Cedîdin Vâlîde Bendinden a’lâ yapıdırıp

Bend-i ‘ataşdan ‘âlemi lutf etdi âzâd eyledi

...

Ol pâdişâhıñ bendiniñ itmâmına cevher gibi

Bak bendesi Zîver iki târîh inşâd eyledi

Kılsın bu dehri haşre dek reyyân cûy-ı şevketi (1255)

Hâkân-ı deryâ-mekrûmet su bendi îcâd eyledi (1255)

Zîver (Arslan, 2009: 428-429)

8.8.1.4. Hille Bendi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1259/M 1843-1844 yılında Bağdat'ın Hille şehrinde tesis ettirilen banttır.

Hille Bendi için kaleme aldığı tarih kıtasında Zîver, dünyaya lütfunun Dicle Nehri'ni içiren Sultan Abdülmecid'in Bağdat şehrini de yaptırdığı bent ile suya kandırdığını ve ahaliden hayır dua almasına şaşılmayacağını ifade etmektedir. Daha sonra Hindiyne Nehri'nin açılıp suyunun da her yana akıtılarak yörenin susuzluğunun giderildiğini belirten şair, “Hille'ye bu yeni nehri Abdülmecid Han yüce açtı” ve “Âlemin şahı Irak topraklarını ne güzel suya doyurdu” mısralarıyla da yapılan bende tarih düşürmektedir:

Furât-ı 'azb-i şevket Hazret-i 'Abdülmeçîd Hândır

İden dünyâyâ nehr-i Dicle-i eltâfını işrâb

...

O şeh Bağdâd ilin bu hayr-ı câriyle edip irvâ

Ahâlîden sezâ hayr-du'â eylerse isticlâb

Açıp Hindiyne Nehrin sû-be-sû kıldı revân âbın

Bu semti feyz ile saky eyledi mânende-i mîzâb

...

Mücevher tâm iki târîh inşâd eyle kim Zîver

O şâhıñ vasfını i'lân kılmaktır saña îcâb

Bu nehri Hilleye ‘Abdûlmecîd Hân açdı nev vâlâ (1259)

Şeh-i ‘âlem zihî arz-ı ‘Irâkı eyledi sır-âb (1259)

Zîver (Arslan, 2009: 473-474)

8.8.2. Çeşme

8.8.2.1. Yahya Efendi Çeşmesi

İbrahim Efendizâde Yahya Bey tarafından H 1215/M 1800-1801 yılında İncirli’de inşa ettirilen çeşmedir.

Refî‘, Yahya Bey tarafından babası İbrahim Efendi ve dedesi Pîrîzâde’nin ruhlarını şad etmek için yaptırılan çeşmeden su içenlerin bir Fatiha okumasını rica ettikten sonra “Bu gönül alıcı çeşmeyi Yahya Bey yeni ihya etti” dediği mısra ile yapının tarihini vermektedir:

Cenâb-ı Mîr İbrâhîm Efendi-zâde Yahyâ Beg

Binâ kıldı içersen mâ oku bir Fâtiha ammâ

Ki rûh-ı vâlidî hem ceddî Pîrî-zâde şâd olsun

Bu ‘ayn-ı pâki açdı anlara bir çeşm-i cân gûyâ

Refî’â söyle gel âb-ı hayâtâsâ şu târîhi

Bu dil-cû çeşme-sârı etdi Yahyâ Beg yeñi ihyâ (1215)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 202)

8.8.2.2. Hacı Neşet Efendi Çeşmesi

Hoca Neşet Efendi tarafından H 1216/M 1801 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Neşet Efendi’nin yaptırdığı cana can katan bu çeşmenin suyunun abıhayat ile aynı olduğunu söylediği kıtasında Aynî, çeşmeye “Hacı Neşet gayret olgunluğuyla zemzemi buldu” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Bu çeşme-sâr-ı cân-fezâ âb-ı hayâtıñ ‘aynıdır

Gel cüst-cû eyle olup ey teşne Hızırñ hem-demi

Târîhi yazdım ‘Ayniyâ geldi safâ cân u dile

Buldı kemâl-i sa’y ile el-Hâc Neş’et zemzemi (1216)

Aynî (Arslan, 2004: 409)

8.8.2.3. III. Selim Çeşmesi

Sultan III. Selim tarafından H 1217/M 1802 yılında Üsküdar’da inşa ettirilen mermer bir köşe çeşmesidir. Karacaahmet’te, Tıbbiye Caddesi ile Harem İskele Sokağı’nın köşesinde bulunmaktadır (Ağır, 1994: 511). Çeşmenin yapım kitabesi Seyyid İhyâ Efendi tarafından kaleme alınmıştır. Hâlen kullanılmaktadır.

“*Cennet-Mekân-ı Müşârün-İleyh Hazretleriniñ Üsküdârda Binâ Eyledigi Çeşmeye*” yazdığı tarih kıtasında Aynî, memleketin yüzsuu (şerefi) ve himmet kaynağı Sultan III. Selim tarafından gönül alıcı bir çeşme yaptırıldığını, cennete benzeyen Üsküdar şehrinde mezkûr çeşmenin görülebileceğini ifade etmekte ve “Şah Selime dua et, temiz su iç ve Hakk’a hamd eyle” mısraıyla çeşmeye tarih düşürmektedir:

Mülûkuñ âb-ı rûyî menba‘-ı himmet Selîm Hân kim

Ne dil-cû çeşme icrâ etdi âb iç Hakka hamd eyle

Bu şehr-i Üsküdâr-ı cennetâsâya gelip seyr et

Cihânda Kevseri ey kâm-yâb iç Hakka hamd eyle

...

Oku târîhini ‘Aynî kulun da hayr ile yâd it

Du‘â et şeh Selîme âb-ı nâb iç Hakka hamd eyle (1217)

Aynî (Arslan, 2004: 376-377)

8.8.2.4. Hasan Ağa Çeşmesi

Hasan Ağa tarafından H 1217/M 1802-1803 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Aynî, seyyitlerin övüncü Hasan Ağa tarafından yaptırılan bu çeşmenin tarihini “Hasan Ağa’nın saf suyunu iç” dediği mısra ile vermektedir:

Hasan Ağa kim o fahr-ı sâdât

Yapdı bu çeşmeyi nûş et âbın

...

Dedi menkût ile ‘Aynî târîh

Hasan Ağanın iç âb-ı nâbın (1217)

Aynî (Arslan, 2004: 407)

8.8.2.5. Beyhan Sultan Çeşmesi

Sultan III. Selim’in kız kardeşi Beyhan Sultan tarafından H 1219/M 1804 yılında Arnavutköy Akıntıburnu’nda inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1945: 165). Âtıl durumda olan çeşme, barok üslupta silme ve süsleme unsurlarıyla Osmanlı dönemi Türk sanatının en güzel eserlerinden biridir (Eyice, 1992c: 65). Yapım kitabesi Enderunlu Vâsıf tarafından kaleme alınmıştır (Mehmed Râif, 2021: 54).

Sultan III. Selim devrinde kız kardeşi Beyhan Sultan tarafından gönül alıcı bir çeşme inşa ettirildiğini dile getirdikten sonra Vâsıf, Akındıburnu’nda karar kılan bu hoş suyun aktığı çeşmenin tarihini “Beyhan Sultan gönül alıcı bir düzende çeşme yeri yaptı” dediği mısraıyla vermektedir:

Âb-rûy-ı saltanat Sultân Selîmin zâtını

Su gibi kılmış ‘azîz ü muhterem Perverdigâr

Devletinde eyledi inşâ bu dil-cû çeşmeyi

Hazret-i Beyhân Sultân gibi bir ‘âlî-tebâr

...

Eyleyip bu cûy-ı dil-cû havz-ı Kevserden akan

Gûyiyâ vermiş gelip sûy-ı Akındıda karâr

Vâsıfâ şâyeste tahrîr eylesem târîh-i tâm

Yapdı Beyhân Sultân a‘lâ tarh-ı dil-cû çeşme-sâr (1219)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 578)

8.8.2.6. Gaffarzâde Çeşmesi

Gaffarzâde Hacı Ahmed Ağa tarafından H 1219/M 1804-1805 yılında İzmir'in Konak ilçesinde Çakaloğlu Hanı'nın kuzeyindeki giriş kapısının doğusunda inşa ettirilen çeşmedir. Mermerden yapılmış olup tek yüzlü bir duvar çeşmesidir. Çakaloğlu Hanı Çeşmesi adıyla da bilinmektedir (Acar, 2013: 6).

“İzmîrde Gaffâr-zâde Çeşmesine” başlığıyla kaleme aldığı kıtasında Aynî, hayır sahibi Gaffarzâde tarafından sebil ve cami icat edilerek her tarafa çeşme yaptırılıp İzmir'in inşa edildiğini ifade etmekte ve “Hacı Ahmed Ağa zemzemi insanlara sebil etti” mısraıyla çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Hazret-i Gaffâr-zâde sâhibü'l-hayrât kim

Bir sebîl ü câmi' icâd etdi ammâ bî-'adîl

Eyledi İzmîri inşâ sû-be-sû çeşme yapıp

‘Ömr ü dîn ü devletin efzûn ede Rabb-i Celîl

Katre-pâş olmaktadır târihi ‘Aynî lûleveş

Kıldı Hacı Ahmed Ağa zemzemi nâsa sebîl⁴³ (1219)

Aynî (Arslan, 2004: 409)

8.8.2.7. Bahadır Giray Kasrı Çeşmesi

Kırım hanlarından Bahadır Giray tarafından H 1220/M 1805-1806 yılında Şumnu'nun Virbitce köyünde kendi kasrı karşısında inşa ettirilen çeşmedir.

Hamîd, şehitlerin ruhu için susuzlara sebil olması amacıyla bu çeşmeyi ihya eden hayır sahibinin Cengiz neslinden Bahadır Giray olduğunu belirttikten sonra “Cennet kasrına benzeyen çeşme selsebil pınarıdır” diyerek tarih düşürmektedir:

Bârekallâh kıldı ihyâ bunı bir kadr-i cezîl

Teşneye âbı şehîdân rûhı-çün olsun sebîl

Sâhibü'l-hayr nesl-i Cengiz nâmı Bahâdır Girây

⁴³ Divanda “Bu târihde Sürûrî merhûm ile tevârüd olmuştur” şeklinde bir not bulunmaktadır.

Eyleye dâreynde rûşen-bezm merâtibin Celîl

...

Çıkdı üçler yediler dedi bu gevher târîhi

Kasr-ı cennâta müşâbih çeşme ‘ayn-ı selsebîl (1220)

Hamîd (Yavuz, 2019: 188-189)

8.8.2.8. Küçüksu Çeşmesi

Sultan III. Selim tarafından H 1221/M 1806 yılında annesi Mihrişah Sultan için Göksu’da Küçüksu Kasrı’nın yanında inşa ettirilen dört yüzlü meydan çeşmesidir. Söz konusu kasrın arka tarafındaki ağaçlık mesirenin deniz kıyısına yaptırılan ve Boğaziçi resimlerini en fazla süsleyen bu çeşme, tasarımı ve üslubu ile İstanbul’un su mimarisinde barok ve ampir üslupları arasındaki geçiş dönemi bezemesi açısından da” (Kuban, 1994b: 161) büyük bir öneme sahiptir. Çeşmenin yapım kitabesi Hâtif tarafından kaleme alınmıştır.

“*Târîh-i Çesme-i Dil-cû Der-Küçüksû*” başlığını taşıyan tarih kıtasında Hâtif şahlar şahı Sultan III. Selim’in, Allah rızası için inşa ettirdiği bu çeşmenin ecrini validesinin ruhuna hediye ettiğini söylemekte ve “Çünkü Küçüksu elmas parçasına süs ve parlaklık verdi” dediği mısraıyla da çeşmeye tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân Sultân Selîm Hân-ı hümâyûn-fer

Şu‘â‘-ı pertev-i iclâline peyk-i zafer yâver

...

Yapıldı fî-sebîlillâh bu âsâr-ı cemîl el-hak

Ola hoşnûd-ı râzî hizmetinden rûh-ı peygamber

Mesûbât-ı harîdiñ Vâlide Sultân-ı zîşâna

Hedâyâ etdi rûh-ı pâkini şâh-ı bülend-ahter

...

Bu dil-cû çeşmeye şâyeste Hâtif böyle bir târîh

Küçüksu verdi zîrâ kî‘a-i elmâsa zîb ü fer (1221)

8.8.2.9. Alemdar Mustafa Paşa Çeşmesi

Alemdar Mustafa Paşa tarafından H 1223/M 1808 yılında Eyüp'te Kasımçavuş Camii yakınlarında Eski Odalar'da inşa ettirilen çeşmedir. Çatısı kiremit örtülü, cephesi mermer kaplamalı, ayna taşı kabartma tezyinatlıdır (Tanışık, 1943: 228).

Bu saf kaynağın altın tasının parlaklığı ile göze cila geleceğini söyleyen İzzet, “Sadrazam çeşme akıttı” mısraıyla da çeşmenin tarihini vermektedir:

Gelir elbet cilâ bu ‘ayn-ı sâfiñ

Fürûğ-ı tâs-ı zerrîniyle çeşme

Akıtdı nâvdân-ı hâme târîh

Vekîl-i mutlak icrâ etdi çeşme (1223)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 312)

Çeşme hakkındaki diğer kıtasında İzzet, din ve devletin yüzü (şerefi) olan sadrazamın Eski Odalar'da yeniden çeşme yaptırdığını söylemekte ve çeşmenin tarihini “Suyu için! Mustafa Paşa tasfiye edilmiş çeşme yaptı” dediği mısra ile vermektedir:

Vekîl-i saltanat kim âb-ı rûy-ı dîn ü devletdir

Yeniden etdi Eski Odalarda çeşmesâr icrâ

Safâ-yı hâtırından teşnegân ‘İzzet dedi târîh

İñ mâyı musaffâ çeşme yaptı Mustafâ Paşa (1223)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 312)

8.8.2.10. Hazinedar Mehmed Ağa Çeşmesi

Hazinedar Seyyid Mehmed Ağa tarafından H 1224/M 1809 yılında yaptırılan çeşmedir.

Vâsıf, Sultan II. Mahmud'un emriyle Mehmed Ağa tarafından çeşmenin inşası için hayli masraf edildiğini belirttikten sonra “Gel abdest al, namaz kıl ve o şaha dua et” diyerek çeşmeye tarih düşürmektedir:

Hazret-i Sultân Mahmûd-ı melâ'ik-hasletiñ

Nice hayrâta muvaffak eylemiş zâtın Hudâ

Hâzini Seyyid Mehemmed Ağaya emr eyleyip

Kıldı icrâya bu hayr-ı câriyi bezl ü 'atâ

Oldı cârî bir güzel târîh Vâsıf hâmeden

Âbdest al kıl namâz eyle o şâha gel du'â (1224)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 594-595)

8.8.2.11. Cevrî Usta Çeşmesi

Hazinedar Cevrî Usta tarafından H 1225/M 1810 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Çeşme hakkındaki tarih kıtasında Vâsıf, sultana dua celbetmek gayesiyle Hazinedar Cevrî Usta tarafından Allah yolunda su yerine mal akıtılarak yaptırılan bu çeşmenin suyunun tatlılık bakımından hummâs şerbetine benzediğini ifade etmekte ve “Su, bu yeni çeşmeye himmetle geldi” mısraıyla çeşmenin tarihini vermektedir:

‘Afife hayrihî Cevrî Hazînedâr Usta

Bu çeşmesârı binâ kıldı sıdk-ı niyyetle

Berây-ı celb-i du'â ol şeh-i cihân-bâna

Muvaffak oldı bu hayrâta sa'y ü gayretle

Akıtdı su yerine mâlı fî-sebîlillâh

Getirdi su yeñiden feyz-i Rabb-i 'izzetle

Bu mâ'-i zemzemi nûş edene şifâlar ola

Misâl-i şerbet-i hummâsdır halâvetle

...

Şu suda Vâsıf ‘aceb mi yazılsa târîhi

Bu çeşmesâr-ı neve geldi âb himmetle (1225)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 598-599)

“*Hazîne-dâr Cevrî Ustanın İnşâ Eyledikleri Çeşmeye*” yazdığı tarih kıtasında Aynî, Mahmud Han’ın hazinedarı Cevrî Usta tarafından Allah rızası için inşa ettirdiği gönül alıcı çeşmeye “Gel suyu iç, Cevrî Usta’ya çok çok dua eyle” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Hân Mahmûduñ hazîne-dârı Cevrî Usta kim

Fî-sebîlillâh bu dil-cû çeşmeyi kıldı binâ

Çamlıca seyrinde ‘Aynî söyledim târîh-i tām

Gel suyu iç eyle Cevrî Ustaya çok çok du‘â (1225)

Aynî (Arslan, 2004: 404)

8.8.2.12. Miskinler Çeşmesi/Hafız İsa Ağa Çeşmesi

Hazine vekili Hafız İsa Ağa tarafından H 1226/M 1811 yılında Üsküdar’da, İbrahimağa Yolu kenarında Karacaahmet Mezarlığı duvarına bitişik olarak yaptırılan çeşmedir. Ampir üslubunda inşa edilen kare planlı, büyük hazneli ve tek yüzlü çeşmenin yapım kitabesi Enderunlu Vâsıf tarafından kaleme alınmıştır (Haskan, 2001: 1074; Karakaya, 1994: 476).

“*Târîh-i Çeşme-i Miskînler Der-Üsküdâr*” başlığını taşıyan kitabe manzumesinde Vâsıf, Sultan II. Mahmud’un hazine vekili Hafız İsa Ağa’nın inşasına başladığı gönül alıcı çeşmenin suyunu Selimiye Vakfı’ndan getirdiğini, güzel süslemeli ve gönül alıcı olan çeşmenin hazmı kolay suyunun şeker şerbeti ile aynı sindirim değerlerine sahip olduğunu söylemekte ve bu bakımdan Kandehar şahının hâlâ bu tatlı suya susamış olduğunu dile getirmektedir. Daha sonra şair, bu iddiasının aksini söyleyenlere “işte hummâz şerbeti, işte bu tatlı su” diyerek meydan okumakta ve “İşte yüce çeşme; gel su iç, Hakk’a hamdet” mısrayla yapının tarihini vermektedir:

Menba‘-ı cûy-ı ‘inâyet maksem-i âb-ı kerem

Hazret-i Sultân Mahmûd Hân-ı İskender-vakâr

...

Bak vekîl-i kenz-i şâhî Hâfız ‘Îsâ-nâm ağa

Kıldı bu hayrât-ı dil-cûyî binâyâ ibtidâr

Celb edip vakf-ı Selîmiyyeden âb-ı dil-keşin

Eyledi bu çeşmeyi ibni sebîle yâdigâr

Hîç söz olmaz tarhına bu çeşme-i nev-himmetiñ

Nakşî zîbâ resmi dil-cû âb-ı sâfî hoş-güvâr

Şerbet-i kand ile hem-hazm olduğın gûş eyleyip

Teşnedir hâlâ bu şîrîn cûya şâh-ı Kande-hâr

Varsa bu da‘vâmı inkâr eyleyen gelsin beri

İşte hummâz şerbeti işte bu şîrîn cûybâr

...

Oku Vâsıf su gibi târîh-i cevher-mâyesin

Gel su iç kıl Hakka hamd işte mu‘allâ çeşmesâr (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 612-613)

8.8.2.13. Kethüda Seyyid Mehmed Ağa Çeşmesi

Hazine-i Hassa kethüdası Seyyid Mehmed Ağa tarafından H 1226/M 1811 yılında Ahırkapı’da Topkapı Sarayı otluk kapısı karşısında yaptırılan çeşmedir. Mermerden yapılma tek yüzlü bir duvar çeşmesi olup yapım kitabesi Enderunlu Vâsıf tarafından kaleme alınmıştır (Tanışık, 1943: 230).

Vâsıf, Hazine kethüdası Seyyid Mehmed Ağa’nın yaptırdığı çeşmenin sağlam ve gönül alıcı bir şekilde bina edildiğini ifade etmekte ve “Bu güzide çeşmeden zemzemi iç, sıhhat olsun” dediği mısra ile de çeşmeye tarih düşürmektedir:

Kethudâ-yı genc-i şeh Seyyid Mehemmed Ağaniñ

Oldı dil-cû-ter binâ bu çeşmesâr-ı muhkemi

Geldi bir leb-teşne Vâsıf söyledi târîhini

Sihhat olsun bu güzîde çeşmeden iç zemzemi (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 624)

8.8.2.14. Hacı Abdullah Çeşmesi

Eski basmacılar kethüdası Hacı Abdullah Efendi tarafından H 1226/M 1811 yılında Langa Yenikapısı'nda bulunan basmacılar kethüdasının evinin altında inşa ettirilen çeşmedir.

Refî‘, sabık basmacılar kethüdası Hacı Abdullah Efendi’nin, Allah rızası için yaptırdığı bu gönül alıcı çeşmenin tarihini “Hacı Abdullah susamışlar için temiz su akıttı” mısrayla vermektedir:

Bu dil-cû ‘aynı sâbık kethudâ-yı basmacıyân kim

Cenâb-ı Hâcî ‘Abdullâh binâ etdi li-vechillâh

Aña âb-ı hayâtâsâ dedi târîh Kâlâyî

Akıtdı âb-ı pâk ‘atşân içün el-Hâc ‘Abdullâh (1226)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 265-266)

8.8.2.15. Ebuzer Gıfari Camii Çeşmesi

Sultan II. Mahmud’un annesi Nakşidil Valide Sultan tarafından H 1227/M 1812 yılında Ayvansaray’da Atik Mustafapaşa Mahallesi’nde bulunan Ebuzer Gıfari Camii’nde yaptırılan çeşmedir.

Vâsıf, Nakşidil Valide Sultan’ın hayır için yaptırdığı gönül alıcı bu çeşmenin suyunun da saf elmas gibi olduğunu söylemekte ve “Bu yüce çeşmeden Kevser suyu iç” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Vâlîde Sultân-ı Hân Mahmûd-ı İskender-himem

Kıldı icrâ hayr için bu zemzem-i dil-cû-teri

Suyı sâf elmâsdır târîhi Vâsıf ‘aynihi

Mâ bu a‘lâ çeşmeden nûş eyle âb-ı kevseri (1227)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 640)

8.8.2.16. Merkez Efendi Tekkesi Çeşmesi

Sultan II. Mahmud’un silahtarı Ali Bey tarafından H 1227/M 1812 yılında Merkez Efendi Tekkesi ve Camii’nin avlu kapısı dışında inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1943: 232).

“*Târîh-i Çeşme Der-Merkez Efendi*” başlıklı kıtasında Hâtif, Yavuz Sultan Selim’in kızı Şah Sultan ile evlenerek hanedan damadı olan Merkez Efendi’nin tekkesinde Sultan II. Mahmud’un silahtarı Ali Bey tarafından Kerbela şehitlerinin ruhlarını şad etmek amacıyla yaptırılan çeşmenin tarihini “Latif çeşme, merkezinde güzel bina edildi” mısraıyla vermektedir:

Şüyûh-ı pîr-i erkân-ı tarîkat Hazret-i Merkez

Kemâlât-ı ‘ulûm-ı ma‘rifetde mürşid-i dâna

...

O zâta Şâh Sultânı edip tenkîh işâretle

Niçe müddet olup dâmâd-ı şâh-ı ‘âlem-i ârâ

Bunı fehm eyleyince Hazret-i Sultân Mahmûduñ

Silâhdârı ‘Alî Begdir bu âsârı eden ihyâ

Şehîd-i Kerbelânıñ rûhını şâd etmedir kasdı

Bulunca buldı suyun merkezinde eyledi icrâ

...

Dü çeşm-i intizârım yol ararken târîhe Hâtif

Güzel bünyâd olundu merkezinde çeşme-i ra‘nâ (1227)

Hâtif (Önal, 2010: 190-191)

Vâsıf ise yapım kitabesinde yazılı olan beytinde çeşmenin inşasına “Tatlı ve saf suyu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin aşkına iç” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Yazsa ‘âşık n’ola Vâsıf da bir a‘lâ târîh

Eyle nûş âb-ı zülâli Hasaneyn ‘aşkına mâ (1227)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 668)

8.8.2.17. Bostancıbaşı Çeşmesi

Deli lakaplı Abdullah Paşa -namıdiğer Hamdullah Paşa- tarafından H 1228/M 1813 yılında Üsküdar’da Nuhkuyusu Caddesi üzerinde inşa ettirilen çeşmedir. Bugün mevcut değildir. Çeşmenin, Enderunlu Vâsıf tarafından kaleme alınan yapım kitabesi Topkapı Sarayı’nın ikinci avlusunda bulunmaktadır (Haskan, 2001: 1053-1054).

Kaleme aldığı kitabe metninde Vâsıf, Mahmud Han sayesinde Üsküdar’ın mamur olduğunu ve bu cümleden olmak üzere padişah tarafından bostancıbaşı Hamdullah Ağa’ya hediye edilen temiz suya mezkûr şahsın sultana hayır dua almak gayesiyle bir çeşme yaptırdığını ifade etmektedir. Daha sonra şair, “Suyu âlâ, yeri yüksek bir mualla çeşme(dir)” mısraıyla çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Gâzî Hân Mahmûd-ı ‘Adlî-şân u ‘âlî-himmetiñ

Sâye-i lutfında ma‘mûr oldu sûy-ı Üsküdâr

İşte ez-cümle bu âb-ı sâfî ol şâh-ı güzîn

Kıldı ser-bostânî Hamdullâh Ağaya ber-güzâr

Pâdişâh-ı ‘âleme celb-i du‘â-yı hayr için

Yapdı bu hayrâtı ol zât-ı sadâkat-iştihâr

...

Kıldı Vâsıf şu suda târîh-i dil-cûsın beyân

Suyı a‘lâ câyı bâlâ bir mu‘allâ çeşmesâr (1228)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 643)

8.8.2.18. Sa‘dâbâd Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1228/M 1813 yılında Sa‘dâbâd’da inşa ettirilen çeşmedir.

Çeşme hakkındaki tarih manzumesinde Vâsıf, hac yolunu fetheden sultanın bu uğurlu yılda Sa‘dâbâd’da ferahlık verici ve yüksek bir çeşme yaptırıldığını söyledikten sonra çeşmenin cana can katan suyundan içenlerin kuvvet bulacağını da kaydetmektedir. Daha sonra bu çeşmeye güneşin altın tas ve ayın da gümüş bir lüle olmak için gece gündüz can attığını da sözlerine ilave eden şair, “Bütün insanlar Mahmud Han döneminde zemzem içti” mısrayla da çeşmenin tarihini vermektedir:

Âb-rûy-ı husrevân Sultân Mahmûduñ Hudâ

Dûş-ı ikbâline kılmış kâle-i fethi libâs

...

Feth-i râh-ı hacc edip ol sâl-i sa‘d-eyyâmda

Kıldı Sa‘d-âbâd-ı nev-âbâda çün tarh-ı esâs

Bir müferrih çeşme-i bâlâ-ter ihyâ kıldı kim

Nûş-ı mâ’-i cân-fezâsından bulur kuvvet havâs

Olmağa leb-teşne ‘aks-i mihr ü meh leyl ü nehâr

Biri sîmîn lüle-i zîbâ biri zerrîn tâs

Vâsıfâ bir suda dil-cû düşdi kim târîhde

Zemzem içdi ‘ahd-i Hân Mahmûdda mecmû‘-ı nâs (1228)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 643-644)

8.8.2.19. Hâlet Efendi Çeşmesi

Devlet kethüdası Hâlet Efendi tarafından H 1228/M 1813, yılında Kütahya’da inşa ettirilen çeşmedir.

Hâlet Efendi’nin Kütahya’da çeşme, tekke ve köprü yaptırdığını söyleyen Aynî, Allah rızası için inşa ettirilen çeşmenin tarihini de “Suyu Mevlevî Hâlet Efendi aşkına iç” dediği mısra ile vermektedir:

Menba‘-ı cûd u kerem Hâlet Efendi lutf edip

Çeşme yaptı fî-sebîlillâh kendi ‘aşkına

...

‘Ayn u cîsr ü tekye bünyâd etdi Kûtâhiyyede

Hak anı dil-şâd ide zât-ı bülendi ‘aşkına

Kıl du‘â ‘Aynî dedi târîhini ey teşne-leb

İç âbı Mevlevî Hâlet Efendi ‘aşkına (1228)

Aynî (Arslan, 2004: 398)

8.8.2.20. Hacı Süleyman Ağa Çeşmesi

Hacı Süleyman Ağa tarafından H 1228/M 1813 yılında Kıztaşı’nda inşa ettirilen çeşmedir.

Çeşme hakkındaki tarih kıtasında Refî‘, bu yerin hem sakini hem de mütevellisi olan Hacı Süleyman Ağa tarafından Allah için susuz kalmışlara gönül alıcı bir çeşme yaptırıldığını söylemekte ve “Hacı Süleyman ne güzel çeşme yaptı, yeni ihya etti” mısraıyla tarih düşürmektedir:

İlâhî zikrini hayr eyle sen el-Hâc Süleymânın

Bu câynî sâkini hem mütevellîsi durur hâlâ

Bu dil-cû ‘aynı ‘atşâna yapıp şimdi li-vechillâh

Getirdi mâ-i cârî şöyle kim âb-ı hayâtâsâ

...

Dedi târîhini Kâlâyî-i mâhir anın ra‘nâ

Ne zîbâ çeşme kim el-Hâc Süleymân etdi nev ihyâ (1228)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 302-303)

8.8.2.21. Hâlet Efendi Çeşmesi

Devlet kethüdası Hâlet Efendi tarafından H 1229/M 1814, yılında Kütahya’da inşa ettirilen çeşmedir.

Aynî, Hâlet Efendi'nin Kütahya'da yaptırdığı çeşmenin tatlı suyundan içenin Kevser içmiş gibi olacağını ifade ettikten sonra “Azizim, Hâlet Efendi'nin çeşmesinden zemzem iç” mısraıyla da çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Gel bu dil-cû çeşmesâra âb-ı nâbın seyr edip
Cennetü'l-me'vâda mâ'-i kevseri ey âdem iç

‘Ayniyâ reşk eyledi târîhine âb-ı hayât

Çeşme-i Hâlet Efendi'den ‘azîzim zemzem iç (1229)

Aynî (Arslan, 2004: 399)

8.8.2.22. Valide Hanı Çeşmesi

Bağdat tacirlerinden İsmail Ağa tarafından H 1229/M 1813-1814 yılında Valide Hanı'nda inşa ettirilen çeşmedir.

Valide Hanı'nda anne sütü gibi su aktığını söyleyen İzzet, yapılan çeşmenin dünyayı gösteren parlak bir ayna gibi olduğunu ve görünüşüyle susamışların gözüne cila verdiğini kaydettikten sonra “İsmail Ağa temiz zemzem suyu akıttı” diyerek tarih düşürmektedir:

Kıldı Bağdâdı revân behr-i şehîd-i Kerbelâ

Şîr-i mâder gibi akdı Vâlide Hânında mâ

...

Sanki bir âyîne-i ‘âlem-nümâdır çeşmesâr

Rû'yetinden ‘ayn-ı ‘atşâna gelir elbet cilâ

...

Oldı târîhin yazarken kilik-i ‘İzzet reşha-pâş

Âb-ı sâf-ı zemzem icrâ kıldı İsmâ'îl Ağa (1229)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 303)

8.8.2.23. Muhammed Emin Efendi Çeşmesi

Kıbrıs valisi Muhammed Emin Efendi tarafından H 1229/M 1813-1814 yılında “Lefkoşa'da, Korkut Hamamı'na giden yolla Saray Önü (bugünkü Atatürk) Meydanı'na

giden yol arasında, Ermeni kilisesine ait dükkânların arkasında” (Kavalçalan, 2015: 45) inşa ettirilen çeşmedir.

Kıbrıs valisi Mehmed Emin Efendi tarafından yaptırılan gönül alıcı çeşmenin susayanlara yol azığı olacağını söyleyen Hilmî, “Muhammed aşkına bu çeşmeden besmele çekip su iç” diyerek çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Muhammed vâlî-i zî-şân-ı Kıbrıs seyyid-i âgâh

Emîn etsin Hudâ âsîb-i dehri dündan her gâh

Bu dil-cû çeşmeyi sa’y eyledi ihyâ vü icrâya

Ola tâ teşnegân-ı menzil-i maksûda zâd-ı râh

Zamân-ı lûle işrâb eyledi ‘atşâna târîhin

Muhammed ‘aşkına bu çeşmeden iç mâ’-i bismillâh (1229)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 58)

8.8.2.24. Telli Tabya Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1230/M 1815 yılında Boğaziçi’nde Telli Tabya adlı kalede inşa ettirilen çeşmedir. Çeşmenin kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır (Tanışık, 1945: 412).

Mekke fatihi II. Mahmud’un her tarafa zemzem akıtmasına şaşılmayacağını dile getirerek başladığı çeşme hakkındaki kıtasında İzzet, Telli Tabya kalesindeki su ihtiyacına binaen padişahın ihsanıyla bir çeşme yaptırıldığını ve telli pullu bir güzele benzeyen bu çeşmenin sanki vuslat susuzlarına şeker saçtığını dile getirmektedir. Daha sonra şair, “Mahmud Han zemzem gibi cömertliğini akıttı” dediği mısra ile de çeşmenin tarihini vermektedir:

Sû-be-sû zemzem revân etse n’ola şâh-ı cihân

Fâtihidir Mekkeniñ çünkim o hâkân-ı zamân

...

Telli Tabya hısnı muhtâc-ı zülâl-i lutf idi

Şâh-ı ‘asker-perver etdi bahr-i ihsânın revân

Telli pullu sanki bir mahbûbdur bu çeşmesâr

Olmada gûyâ ‘itâş-ı vaslına şeker-feşân

...

‘İzzetâ târihin et işrâb o dil-cû çeşmeniñ

Hem-çü zemzem cûdın icrâ eyledi Mahmûd Hân (1230)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 240-241)

8.8.2.25. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1230/M 1815 yılında Boğaziçi’nde Kireçburnu ile Tarabya arasında Kireçburnu Camii yakınlarında inşa ettirilen çeşmedir. Mermerden yapılan ve muattal durumda olan çeşmenin (Tanışık, 1945: 174) yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır (Mehmed Râif, 2021b: 19).

İzzet, cömertliği sonsuz olan sultanın çeşme yapmaktan muradının sevap kazanmak olduğunu ve Tarabya’da çeşme inşa edilince suyun şevkle dağlardan yola düştüğünü ifade ettikten sonra “Mahmud Han su gibi cömertliğini akıttı” dediği mısra ile yapının tarihini vermektedir:

Dâver-i deryâ-nevâliñ meşreb-i şâhânesi

Eylemekdir hayr-ı cârîden mesûbât iktisâb

...

Fahr eder olsa Tarabya karyesi subaşı

Yol bulup Nûşîrevân etse o şâha intisâb

Çeşme bünyâd eyleyince o şeh-i kulzüm-kerem

Şevk ile kuhsârdan düşdi yola bu âb-ı nâb

...

Teşnegâna müjde etdim ‘İzzetâ târîh ile

Cûdın icrâ eyledi Mahmûd Hân mânend-i âb (1230)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 246-247)

8.8.2.26. Hâlet Efendi Çeşmesi

Devlet kethüdası Hâlet Efendi tarafından H 1230/M 1815 yılında Kütahya’da inşa ettirilen çeşmedir. Bugün mevcut olmayan çeşmenin İzzet Molla tarafından kaleme alınan yapım kitabesi Çini Müzesi bahçesinde dir.

İzzet, lütfunun suyuyla gönülde gam ve keder bırakmayan Hâlet Efendi tarafından içi süt ve şeker dolu bina edilen yeni çeşmenin tarihini “Hâlet Efendi çeşmesinden saf su al, iç” mısraıyla vermektedir:

Hazret-i Hâlet Efendi o kerîmü’l-meşreb

Âb-ı lutfıyla komaz dilde gam u gerd-i melâl

...

Âb-ı dil-cûya katıp lezzet-i güftârından

Kıldı nev-çeşme binâ şîr ü şeker mâl-â-mâl

...

‘İzzetâ söyledim ebnâ-yı sebîle târîh

Çeşme-i Hâlet Efendiden al iç ‘ayn-ı zülâl (1230)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 298)

Çeşme hakkındaki diğer kıtasında da İzzet, Hâlet Efendi’nin Kütahya’da yaptırdığı çeşmeden ölümsüzlük suyu aktığını söylemekte ve “Keyfiyet arttıran çeşmeden gönül alıcı su akmaya başladı” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Yapdı Kûtâhiyyede Hâlet Efendi çeşmesâr

Müjde Hızra gezmesin âb-ı bekâ oldu revân

Eyleyip işrâb bânîsin dedim târîhini

Âb-ı dil-cû çeşme-i hâlet-fezâ oldu revân (1230)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 313)

Çeşme hakkındaki tarih kıtasında Aynî, cennet gibi bina edilen şirin edalı çeşmenin suyunun da Kevser ve bal şerbeti gibi olduğuna dikkat çekmekte ve “Hâlet Efendi çeşme akıttı, su için” diyerek tarih düşürmektedir:

Bu çeşme-i şîrîn-edâ cennet gibi oldu binâ
Ey teşnegân-ı pür-vefâ kevser alıp şehd-âb içiñ

Dil-teşnegâna ‘Ayniyâ târîh-i tâmin söyledim
İcrâ-i çeşme eyledi Hâlet Efendi âb içiñ (1230)

Aynî (Arslan, 2004: 399)

Diğer kıtasında ise Aynî, bu yüce çeşmenin Kâbe gibi tavaf edilebileceğini ve suyunun zenzem gibi eşsiz olduğunu vurguladıktan sonra çeşmenin yapım tarihini “Hâlet Efendi’nin bu gönül alıcı çeşmesinde saf su iç” dediği mısra ile vermektedir:

Bu vâlâ çeşme-sârı Ka‘be-âsâ gel tavâf eyle
Alup zenzem gibi ey teşne mâ-i bî-misâl iç sen

‘İtâş-ı ümmete târîh-i tâmin söyledi ‘Aynî
Bu dil-cû çeşme-i Hâlet Efendide zülâl iç sen (1230)

Aynî (Arslan, 2004: 399)

8.8.2.27. Kasapbaşı Hasan Efendi Meydan Çeşmesi

Hasan Efendi tarafından H 1231/M 1815-1816 yılında Edirnekapı dışında Bayrampaşa Mezarlığı köşesinde inşa ettirilen çeşmedir. Kesme taştan yapılan çeşmenin aynası kabartma süsler ve çiçeklerle çok zarif bir şekilde yapılmıştır (Tanışık, 1943: 238).

Devletin kasapbaşı Hasan Efendi’nin bu çeşmeyi yapıp Kevser şarabı akıttığını söyleyen Aynî, susamışlara söylediği “Hasan Efendi’nin tatlı suyunu iç” mısraıyla çeşmenin tarihini vermektedir:

Hasan Efendi ki kassâb-başı-i devlet
Senâ-yı meşrebin erbâb-ı câhdan gûş et

Bu çeşmeyi yapıp ol fahr-ı h‘âcegân çü bihişt
Şarâb-ı Kevser akıtdı gamı ferâmûş et

‘Itâşa söyledi ‘Aynî bu tâm târîhi

Hasan Efendiniñ âb-ı zülâlini nûş et (1231)

Aynî (Arslan, 2004: 400-401)

8.8.2.28. Hasan Tahsin Efendi Çeşmesi

Hasan Tahsin Efendi tarafından H 1231/M 1815-1816 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Devlet ricalinden Hasan Tahsin Efendi’nin gönül çeken bir çeşme inşa ettiğini ifade eden Aynî, İstanbul’un su yollarını tamir eden bu zatın yaptırdığı gönle ferahlık veren çeşmesinin tarihini “Hasan Tahsin Efendi çeşme ihya etti, su iç” diyerek vermektedir:

Ricâliñ âb-ı rûyî hazret-i Tahsîn Efendi kim

Gelip bir çeşme-i dil-cûyî inşâ eyledi âb iç

Sitanbûluñ edip su yolların ta‘mîr devletle

Bu ‘ayn-ı dil-güşâyı yaptı icrâ eyledi âb iç

Nidâ eyler bütün ‘atşâna ‘Aynî tâm târîhim

Hasan Tahsîn Efendi çeşme ihyâ eyledi âb iç (1231)

Aynî (Arslan, 2004: 401)

8.8.2.29. Mehmed Ali Paşa Çeşmesi

Mısır valisi Mehmed Ali Paşa tarafından H 1233/M 1817-1818 yılında Kavala’da, daha evvel yaptırılan medresenin bitişiğinde inşa ettirilen çeşmedir.

Yiğitlik Nil’inin kaynağı Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa’nın bu pınarı Allah yoluna inşa ettirdiğini dile getiren Refî‘, isteyen abıhayat gibi içebileceği isteyen de abdest alabileceği medrese yakınlarında yapılan ve uzun yıllar faydalı olması beklenen bu çeşmenin tarihini “Hz. Hasan ve Hüseyin aşkına gelip saf suyu iç” dediği mısra ile vermektedir:

Menba’-ı Nîl-i şecâ’at ki vezîr-i gâzî

Vâlî-i Mısır ‘Alî Paşa ki o sâhib-iclâl

...

Şimdi Hak yoluna bu ‘aynı binâ kıldı o kim

Diler iç âb-ı hayât ola diler âb-dest al

...

Akıdıp medrese kurbında bu âb-ı pâki

Bir eser yaptı ki nef’i ola bâkî çok sâl

Böyle dil-cû dedi Kâlâyî anıñ târîhin

Hasaneyn ‘aşkına nûş eyle gelip âb-ı zülâl (1233)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 264-265)

8.8.2.30. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1234/M 1818-1819 yılında Tatavla’da inşa ettirilen çeşmedir.

İzzet, sultanın himmet eseri olan bu çeşmenin, suyunu zemzeme benzetmekte ve büyük cadde üzerinde güneş gibi yapıldığına işaret etmektedir. Ayn aklı olsa nur kesbetmek için boynuna zincir takarak bu çeşmenin altın tası olacağını söyleyen şair, “Gel, beytullah fatihinin zemzemini al, iç” mısraıyla da çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Hân Mahmûduñ ede sa’yini Mevlâ meşkûr

Kim bu zemzem eser-i himmetidir ol şâhıñ

...

Getirip çeşme-i hurşîdi o hâkân-ı ‘azîm

Kodı bir mevki’-i rûşenterine şeh-râhıñ

Tâs-ı zerrîni olur boynına zencîr takıp

Kesb-i nûr eylemege ‘aklı olaydı mâhıñ

...

‘İzzetâ müjdecisi oldu ‘ıtâşıñ târîh

Gel al iç zembemini fâtilh-i Beytullâhîñ (1234)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 243)

8.8.2.31. Cevrî Usta Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1235/M 1819 yılında hazinedar Cevrî Usta'nın ruhu için Divanyolu'nda Sultanahmet Parkı karşısındaki taş mektep altında mezkûr okulla birlikte inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1943: 243-244). Yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır.

Yücelik ve şân deryası Mahmud Han tarafından rahmetli Cevrî Usta için yaptırılan çeşmenin suyunun Kevser gibi insanları suya kandırdığını söyleyen İzzet, Divanyolu'nda inşa edilen bu çeşmeyi görenlerin gül bahçesinde akan suyu görmek istemeyeceğini dile getirdikten sonra “Merhûme Usta'nın ruhu için zembem suyu iç” dediği mısra ile de çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Deryâ-yı şân u şevket Mahmûd Hân-ı ekrem

Mecrâ-yı âb-ı re'fet şâhenşeh-i mûkerrem

...

Merhûme Usta hattâ etmişdi 'azm-ı 'ukbâ

Kevserle nâsı ırvâ eyler yine dem-â-dem

Divânyolında cârî görse bu çeşmesârı

Gülşende cûybârı ister mi görmek âdem

...

'Atşânı kıldı 'İzzet târîhi ile da'vet

Merhûme Ustanîñ iç rûhıyçün âb-ı zembem (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 237-238)

8.8.2.32. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1235/M 1819 yılında Kadırga Limanı'nda inşa ettirilen çeşmedir. Tek yüzlü bir duvar çeşmesi olup (Karakuş vd., 2006/II: 228) yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır.

“*Târîh-i Binâ-yı Çeşmesâr Der-Kurb-ı Lîmân-ı Gadırğa*” başlıklı tarih kıtasında Vâsîf; deryaların, lütuf denizini yâd ederek cömertliğine ant içtiği Mahmud Han tarafından bu yörenin su ihtiyacını karşılamak amacıyla hayli masraf ederek yaptırılan çeşmenin tarihini “Övgüye layık huylara sahip şahın yüksek/yüce bina edilen çeşmesi” dediği mısra ile vermektedir:

Yâd edip Mahmûd Hânın kulzüm-i eltâfını

And içerler cûdına deryâlar etdikçe kasem

...

Şimdi âb-ı lutfı meyl etdi bu semt irvâsına

Râh-ı Hakda bî-terâzû eyleyip sarf-ı direm

Teşnegâna ‘İzzet işrâb eyledim târîhini

Çeşme-i vâlâ-binâ-yı şâh-ı Mahmûdü’ş-şiyem (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 265)

8.8.2.33. Galata Sarayı Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1235/M 1819-1820 yılında Galata Sarayı’nın kapısı yanında inşa ettirilen çeşmedir.

Cihanı cömertlik suyuyla feyizlendiren ve yüceliğin sığınağı Sultan Mahmud’un yaptırdığı gönül alıcı çeşmenin suyunun çok lezzetli olduğunu ifade eden İzzet, gümüş tasının üstünde “Kevser’in yeni doğan çocuğu, saf suyun kız kardeşi, zenzemin süt kardeşi ve abıhayatın erkek kardeşi” anlamındaki beytin yazılı bulunduğu çeşmenin tarihini “Mahmud Han bu çeşit Kevser’i akıttı” mısraıyla vermektedir:

Feyz-yâb-ı âb-ı cûd eyler cihânı dâ’imâ

Dâver-i şevket-me’âbın meşreb-i nâzikteri

Kıldı bu âb-ı bekâya çeşme-i dil-cû binâ

Tâsına müstahfiz eylerse n’ola İskenderi

...

Âb-şârından akan âbıñ safâsın bulmadı

Mezc edenler şîr ü şekker ile ‘ûd u ‘anberi

Tâs-ı sîmi üstüne bu beyti tahrîr eylemiş

Nakş ederken tâsını resm-i nev üzre zergeri

Kevseriñ mahdûm-ı nev-zâdı zülâliñ h‘âheri

Zemzemiñ süt kardeşi âb-ı hayâtıñ dâderi

...

Reşha-pâş-ı kand olup ‘İzzet dedi târîhini

Eyledi Mahmûd Han icrâ bu gûne kevseri (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 224-225)

8.8.2.34. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1235/M 1819 yılında Çukur Mahallesi, Kalyoncu Kulluğu Caddesi üzerinde, Aya Konstantin Rum Ortodoks Kilisesi duvarında, tek yüzlü bir duvar çeşmesi olarak inşa ettirilmiştir (Bayfıdan, 2018: 27-28). Yapım kitabesi Enderunlu Vâsıf tarafından kaleme alınmıştır.

Himmetinin ölümsüzlük suyu ile âlemi doyuran Sultan II. Mahmud’un, hayratına su yerine mal sarf ettiğini söyleyen Vâsıf, akan tek suyun çocuk gözyaşı olduğu bu bölgede kimsenin düşünce dahi su göremediğini, bölge halkının su ihtiyacını karşılamak için padişah tarafından buraya bir çeşme yapılması hususunda emir verildiğini dile getirmekte ve “Mahmud Han insanlara saf ve tatlı su akıttı” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Kıldı sîr-âb ‘âlemi âb-ı hayât-ı himmeti

Su yerine eyledi âsâr-ı hayra sarf-ı mâl

Bu mahalde mâ’-i cârî girye-i etfâl idi

Düşde dahi kimse su görmek degildi ihtimâl

Emr edip bir çeşme-i dil-cû-teriñ inşâsını

Eyledi her sûyî da ihyâ o şâh-ı yem-nevâl

...

Teşnegâna böyle kıl târîhini Vâsıf beyân

Nâsa Hân Mahmûd icrâ eyledi mâ’-i zülâl (1235)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 664-665)

8.8.2.35. Berberbaşı Ali Efendi Çeşmesi

Berberbaşı Ali Efendi tarafından H 1235/M 1819 yılında Sultan II. Mahmud’un emriyle inşa ettirilen çeşmedir.

İzzet, Sultan Mahmud’un emriyle berberbaşı tarafından ölümsüzlük suyu akan yeni bir çeşme yaptırıldığını ifade ettikten sonra “Ali gerçekten Kevser akıttı” mısraıyla çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Hazret-i Mahmûd Hân kim verdi fer

Çeşme-i hurşîde ol nûr-ı celî

Yapdı bir nev-çeşme kim âb-ı bekâ

Hazret-i Hızırñ olur müsteskali

Ser-tırâş-ı ekremin ihyâ edip

Aña emr etdi bu hayr-ı ekmeli

...

Nûş edip ‘İzzet dedi târîhini

Kevser icrâ eyledi el-hak ‘Alî (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 293-294)

8.8.2.36. Bursa Mevlevihanesi Çeşmesi

Nurullah Paşa tarafından H 1235/M 1820 yılında Bursa Mevlevihanesi’nde inşa ettirilen çeşmedir.

Cihan padişahlarının yüzşuyu Mahmud Han'ın bendesi Nurullah Paşa tarafından Mevlevîhane tamir ettirilerek burada bir çeşme yaptırıldığını söylediği kıtasında Aynî, suyunu içip susamışlara söylediği “Nurullah Paşa su gibi cömertliğini akıttı” mısraıyla çeşmenin tarihini vermektedir:

Kutb-ı devrân âb-ı rûy-ı pâdişâhân-ı cihân

Menba‘-ı cûd u kerâmet hazret-i Mahmûd Hân

Ol velâyet-pîşe Nûrullâh Pâşâ bendesi

Sâyesinde feyz alup şems-i hakîkatden hemân

Kıldı bu dergâhı ihyâ çeşme bünyâd eyledi

Rûh-ı Mevlânâ ile şâd oldu cümle teşnegân

...

‘Ayniyâ âbın içip ‘atşâna târîhin dedim

Kıldı Nûrullâh Pâşâ su gibi cûdın revân (1235)

Aynî (Arslan, 2004: 401)

8.8.2.37. II. Mahmud Meydan Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1236/M 1820 yılında Üsküdar Beylerbeyi’nde Beylerbeyi Camii’nin yanında inşa ettirilen çeşmedir. Beylerbeyi Çeşmesi olarak da anılan çeşmenin yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır (Yavaş, 1994a: 262).

İzzet, Kâbe fatihi Sultan Mahmud tarafından babasının ruhu için yaptırılan ve lülelerinden zemzem akan bu çeşmenin tarihini “Mahmud Han’ın zemzeminden iç, gönül şenliği olsun” dediği mısra ile vermektedir:

Getirdi zemzemi emr eyleyince fâtih-i Ka‘be

Bu yolda sa‘yi meşkûr oldu el-hak ebr-i pür-cûduñ

Revân-ı vâlidîyçün eyledi bu çeşmeyi icâd

O şâhen-şâhîñ oldu ekserîsi hayr-ı mevcûduñ

...

Be-hakk-ı Merve yokdur bir sözüm ‘İzzet bu târîhe

Safâ-yı bâl ola iç zemzeminden Hân Mahmûduñ (1236)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 255)

8.8.2.38. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1237/M 1821 yılında Çubuklu mesiresi yolu üzerinde inşa ettirilen çeşmedir.

“Mahmud Han’ın lütfunun saf suyunu içmeden geçme” diyerek başladığı kıtasında İzzet, bu sudaki letafetin Çubuklu’da değil Göksu’da dahi bulunmadığını ve suyunu Ahmed Han devrinde bulan Çubuklu’ya Sultan II. Mahmud’un da deniz kenarında gönül çekici bir çeşme yaptırdığını ifade etmektedir:

Zülâl-i lutfını Mahmûd Hânın içmeden geçme

Çubukluda değil Göksuda yokdur böyle eltâf su

...

Suyın bulmuş Çubuklu devr-i Hân Ahmedde hamd olsun

O şâhın ‘ahd-i ikbâlinde bulmuşdur suyn her sû

...

Bu târîhimle çeşme sanki ‘İzzet şîr ü şekkerdir

Leb-i deryâda Hân Mahmûd yapıdı menba‘-ı dil-cû (1237)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 260)

8.8.2.39. Berberbaşı Ali Efendi Çeşmesi

Berberbaşı Ali Ağa tarafından H 1238/M 1822 yılında Çubuklu ile Kanlıca arasında deniz kenarında inşa ettirilen çeşmedir. Tek yüzlü bir duvar çeşmesi olup yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır (Mehmed Râif, 2021a: 328; Tanışık, 1945: 414).

Sultan Mahmud’un serberberi Ali Efendi tarafından Çubuklu yolunda yaptırılan çeşme sayesinde kuru ve yaş her türlü bitkinin meyve vermeye başladığını dile getirdikten sonra “Kevser gibi iç, Ali’nin çeşmesidir” mısraıyla çeşmenin tarihini vermektedir:

Ser-berberidir şâh-ı cihânın

Selmân-sadâkat ol pâk-gevher

...

Yapdı Çubuklu râhında çeşme

Bâr-âver oldı her huşk ü her ter

Dil-cû degil mi târîh-i ‘İzzet

‘Ayn-ı ‘Alîdir iç hemçü kevser (1238)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 302)

8.8.2.40. Selim Paşa Çeşmesi

Selim Paşa tarafından H 1238/M 1822-1823 yılında Silistre’de inşa ettirilen çeşmedir.

İzzet, Selim Paşa tarafından annesinin ruhu için inşa ettirilen çeşmenin tarihini “Rabia Hanım, insanlara Kevser suyu içirdi” mısraıyla vermektedir:

Oldı paşa-yı selîmü’t-tab‘a bu menba‘ eser

Şâd ola ol âsafîñ ‘ukbâda rûh-ı mâderi

Taşına cevherle nakş et ‘İzzetâ târîhini

Râbi‘a Hanım içirdi nâsa âb-ı kevseri (1238)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 315)

8.8.2.41. Anadolu feneri Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1239/M 1823-1824 yılında Beykoz’da Anadolukavağı’ndan ileride yer alan Anadolu feneri köyünün meydanında inşa ettirilen çeşmedir. II. Mahmud Çeşmesi adıyla da anılan çeşmenin suyu, Mecitdere mevkiindeki bir kaynaktan getirilmiştir (Hut, 2022: 195). Çeşmenin yapım kitabesi Antepli Aynî tarafından kaleme alınmıştır.

Her mısraında H 1239 yılına tarih düşürdüğü kıtasının aşağıdaki beyitlerinde Aynî, sultanın himmet ve ihsanıyla bir çeşme bina ederek saf zemzem suyunu akıttığını, bu çeşmenin suyunun şifa ve yapısının sıhhat verici olduğunu söyledikten sonra nazmına bütün şairlerin susadığını kaydetmektedir:

Himmet ü ihsânı bir çeşme binâ eyledi (1239)

Etdi o şâh-ı güzîn Zemzem-i nâbı revân (1239)

...

Yapısı sıhhat-nümâ âdeme ‘aynı şifâ (1239)

Âb için oldı binâ çeşme-i Mahmûd Hân (1239)

Oldı bu on mısra‘ın her biri târîh-i tâm (1239)

Nazmıma ‘Aynî benim teşne bütün şâ‘irân (1239)

Aynî (Arslan, 2004: 377-378)

8.8.2.42. Hafız İsa Ağa Çeşmesi

Sultan II. Mahmud’un darüssaade ağası İsa Ağa tarafından H 1239/M 1823-1824 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Aynî, darüssaade ağası İsa Ağa’nın, yaptırdığı bu elzem çeşme ile herkesi suya kandırdığını ifade ettikten sonra “Bu zemzemi iç, İsa Ağa adını yâd eyle” mısraıyla çeşmenin tarihini vermektedir:

Ol şehriyârın bendesi dârü’s-sa‘âde ağası

Reyyân kıldı herkesi yapdı bu ‘ayn-ı elzemi

...

Târîh-i cevher-dârıdır ‘Aynî hayât-ı câvidân

‘İsâ Ağanın nâmını yâd eyle iç bu zemzemi (1239)

Aynî (Arslan, 2004: 402)

8.8.2.43. Karasu Çeşmesi

Mısır valisi Mehmed Ali Paşa’nın has kulu Hacı İbrahim Efendi tarafından H 1239/M 1823-1824⁴⁴ yılında Tosya’da Şeyh Mahallesi, Çaybaşı Sokağı’nda inşa ettirilen çeşmedir (Kılcı, 2020: 220). Çeşmenin yapım kitabesi Antepli Aynî tarafından kaleme alınmıştır.

⁴⁴ Kılcı (2020) tarafından hazırlanan çalışmada çeşmenin yapım tarihi sehven H 1196/M 1781 olarak verilmiştir.

Mehmed Ali Paşa'nın has kulu İbrahim Efendi tarafından Allah yolunda Tosya'da yaptırılan çeşmeden içen bir âdemin bu saf suyu cennette selsebil ve Kevser'e tercih edeceğini dile getiren Aynî, "Hacı İbrahim Efendi içmeye zemzem getirdi" dediği mısra ile de çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

‘Alî Pâşâ ki Mısr-ı Kâhire vâlîsi gâzîniñ
Çerâğ-ı hâsı İbrâhîm Efendi emced ü ekrem

O bahr-ı ‘âtıfet bu çeşmesârı yaptı lutf etdi
Zülâlî kıldı icrâ fî-sebîlillâh olup mülhem

Eder cennetde âb-ı selsebîl ü kevsere tercîh
Diyâr-ı Tosyada bu çeşmeden bir su içen âdem

Dedim târîh-i dil-cûsın ‘itâş-ı ümmete ‘Aynî
Getirdi Hacı İbrâhîm Efendi içmege zemzem (1239)

Aynî (Arslan, 2004: 403)

8.8.2.44. Hacı Ahmed Efendi Çeşmesi

Hacı Ahmed Efendi tarafından H 1239/M 1823-1824 yılında Kuzguncuk Nakkaş mevkiinde Çöp İskelesi'nin karşısında inşa ettirilen çeşmedir. Kesme taştan yapılan çeşmenin kitabesi Antepli Aynî tarafından kaleme alınmıştır (Tanışık, 1945: 416).

Fahriâlem efendimizin adaşı, Beyt-i Haram'ın ziyaretçisi, hocaların yüz suyu, hayır ve cömertlik mazharı Ahmed Efendi tarafından Allah rızası için inşa edilen gönül alıcı çeşmenin bütün susamış gönülleri suya doyurduğunu söyleyen Aynî, "Ahmed Efendi Kevser suyu akıttı, al iç" dediği mısra ile de çeşmeye tarih düşürmektedir:

Nâm-dâş-ı Fahr-ı ‘âlem zâ’ir-i Beyt-i Harâm
Âb-ı rûy-ı hâcegân hayrât u cûduñ mazharı

Fî-sebîlillâh bu dil-cû çeşmeyi bünyâd edip

Sû-be-sû sır-âb u mesrûr etdi teşne-dilleri

‘Ayniyâ ‘atşâna bir bir söyledim târîh-i tâm

Al iç icrâ eyledi Ahmed Efendi kevseri (1239)

Aynî (Arslan, 2004: 403)

8.8.2.45. Zeynî Efendi Çeşmesi

Sultan II. Mahmud’un ikinci imamı Zeynelâbidîn Efendi tarafından H 1240/M 1824-1825 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Sultan Mahmud’a su gibi uzun ömürler dileyerek başladığı kıtasında İzzet, imamların süsü olan Zeynelâbidîn Efendi’nin her tarafta cömertliğini icra ettiğini ve bu minvalde kendisinin de Hakk’ın sebilinde bir çeşme olduğunu söyledikten sonra “İkinci imam Zeynî Efendi çeşme yaptı” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Mahmûd Hânîñ olsun su gibi ‘ömri efzûn

Etdikçe bendegânı şehd-âb u kandi çeşme

Zeynü’l-e’imme kıldı her sûda cûdın icrâ

Oldı sebîl-i Hakda gûyâ ki kendi çeşme

Dil-teşnegâna ‘İzzet târîhin etdim işrâb

Yapdı imâm-ı sâni Zeynî Efendi çeşme (1240)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 316)

8.8.2.46. İbrahim Ağa Çeşmesi

Kapı binbaşısı İbrahim Ağa tarafından H 1241/M 1825-1826 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Sadrazamın kapı binbaşısı İbrahim Ağa tarafından yaptırılan çeşme ile inşa mahallinin şenlendirildiğini ifade eden Aynî, çeşmenin tarihini ise “Bu zemzemi İbrahim Ağa’nın lütfu akıttı” mısraıyla vermektedir:

Sadr-ı a‘zam kapu biñbaşısı İbrâhîm Ağa

Çeşme yaptı kıldı ihyâ bu mahall-i hurremi

...

Zâyî‘ etme katresin ‘Aynî dedim târîhini

Kıldı icrâ lutf-ı İbrâhîm Ağa bu zemzemi (1241)

Aynî (Arslan, 2004: 404)

8.8.2.47. Basmahane Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1241/M 1825-1826 yılında Üsküdar’da basmahane (matbaa) yakınlarında inşa ettirilen çeşmedir.

Sermed, bahtiyar devrin hakanı ve himmetler kaynağı II. Mahmud tarafından Sultan Ahmed’in vakfına ait arsa üzerinde yaptırılan çeşmenin tarihini “Hem çeşmenin suyunu için Mahmud Han’a çok dua kıl” dediği mısra ile vermektedir:

Hâkân-ı devr-i kâmurân kân-ı himem Mahmûd Hân

Zâtîñ Hudâ ‘âlemlere etmişdi rûh-ı dil-güşâ

...

Merhûm Sultân Ahmediñ vakfindan olan ‘arsaya

Vakf-ı şerîfe hidmete olundı bu çeşme binâ

Târîh-i cevherdârını gel Sermedâ nezzâre kıl

Hem çeşmeniñ suyn içip Hân Mahmûda kıl çok du‘â (1241)

Sermed (Yıldız, 2002: 129-130)

8.8.2.48. Nazif Ağa Çeşmesi

Enderun’dan çıkma “Şalcı” lakabıyla meşhur Nazif Ağa tarafından H 1241/M 1825-1826 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Annesi ile babasının ruhları için Nazif Ağa tarafından inşa ettirilen bu güzel ve temiz çeşmenin yapımına “Bu Nazif’in suyunu zemzem gibi için” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Vâlideyni içün Nazîf Ağa

Yapdı bu çeşmesâr-ı pâk u latîf

Dedi ‘Aynî ‘itâşa târîhin

Zemzemâsâ için bu âb-ı Nazîf (1241)

Aynî (Arslan, 2004: 406-407)

8.8.2.49. Laleli Camii Çeşmesi

Kıbrıs valisi Ali Rûhî Efendi tarafından H 1243/M 1827-1828 yılında Lefkoşa’da Ali Ruhi Sokağı’nda bulunan Laleli Camii’nin avlu duvarına bitişik hâlde inşa ettirilen çeşmedir (Kavalçalan, 2015: 159). Ali Rûhî Efendi Çeşmesi adıyla da bilinen çeşmenin yapım kitabesi Kıbrıslı Hilmî tarafından kaleme alınmıştır.

Kevser sakisinin (Hz. Ali) adaşı ve Kıbrıs’ın şanlı valisi Ali Rûhî Efendi’nin, inşa ettirdiği Kevser mizaçlı gönül alıcı çeşme ile cümle susamışları suya kandırdığını ve çeşmenin sevabını annesi ile babasının ruhlarına hediye ettiğini belirten Zîver, “Rûhî Efendi yine hayat suyu akıttı” diyerek çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

‘Alî Rûhî Efendi nâmdâş-ı sâkî-i kevser

Olunca Kıbrısıñ vâlî-i vâlâ-kadr-i zî-şânı

...

Bu dil-cû çeşme-i kevser-mizâcî eyleyip inşâ

Suya kandırdı dest-i himmetiyle cümle ‘atşânı

Sevâbın vâlideyni rûhına tahsîs edip ammâ

Müheyyâ eyledi anlar için esbâb-ı gufrânı

...

Zebân-ı lûle işrâb eyledi ‘atşâna târîhin

Revân etdi yine Rûhî Efendi mâ’-i hayvânı (1243)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 182)

8.8.2.50. Kuru Çeşme

Kıbrıs valisi Ali Rûhî Efendi tarafından H 1244/M 1828-1829 yılında Lefkoşa’da Sıraçzâde Mahallesi’nde inşa ettirilen çeşmedir. Bugün Kuruçeşme Sokak’ta bulunan

çeşmenin malzeme kitabesinde mermer, geri kalanında da kesme taş kullanılarak inşa edildiği görülmektedir (Kavalçalan, 2015: 150-151). Günümüzde kullanılmayan çeşmenin yapım kitabesi Kıbrıslı Hilmî tarafından kaleme alınmıştır.

Kıbrıs şehrinin valisi ve övüncü olan Ali Rûhî Efendi tarafından doğum yeri olması hasebiyle beldenin her yerinin hayrat ile doldurulduğunu dile getiren Hilmî, şehrin fethinden beri su getirilmeyen bu mahalleye Ali Rûhî Efendi eliyle annesi, babası ve ev ahalisinin ruhlarının temizliği için çeşme yaptırıldığını kaydetmektedir. Daha sonra şair, söz konusu çeşmenin tarihini “Allah’a hamd edip Ali’nin çeşmesinden Kevser iç” dediği mısra ile vermektedir:

Vâlî-i mahrûse-i Kıbrıs o zât-ı pür-himem

Beldenîñ rûhı makâmında ‘azîz ü mefharı

Ya‘nî hem-nâm-ı ‘Alî Rûhî Efendi kim odur

Rûh-bahşâ-yı rûsûm-ı lutf u himmet-güsteri

Maskat-ı re’s-i sa‘âdet-efseri olmak ile

Oldı hayrât ile memlû beldenîñ her bir yeri

Bu mahalle sûyına su olmamış idi revân

Görmemişlerken bu lutfi hîn-i fethinden beri

Vâlideyni ehl-i beyti ‘iffet-i ervâhına

Yapdı bu nev-çeşme-i zemzem-mizâc-ı bihteri

...

Geç bir ihlâs ile târîhin oku ezberleyip

Hamd edip Sübhâna iç ‘ayn-ı ‘Alîden kevseri (1244)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 45-46)

8.8.2.51. Büyük Medrese Çeşmesi

Kıbrıs valisi Ali Rûhî Efendi tarafından H 1244/M 1828-1829 yılında Lefkoşa’da, Selimiye Meydanı’nda yer alan Sultan II. Mahmut Kütüphanesi’nin kuzeyindeki Büyük Medrese ile inşa ettirilen çeşmedir. Günümüzde kullanılmayan çeşmenin Lefkoşa’da Mevlevî Müzesinin avlusunda bulunan (Kavalçalan, 2015: 57) yapım kitabesi Kıbrıslı Hilmî tarafından kaleme alınmıştır.

Ali Rûhî Efendi tarafından Büyük Medrese’nin su ihtiyacını gidermek amacıyla yaptırılan bu çeşmenin, susuzluktan yanan medrese sakinlerine abıhayat gibi geldiğini dile getiren Hilmî, “Ali Rûhî Efendi zemzem akıtan bu yüce çeşmeyi Allah rızası için inşa etti” dediği beytinde çeşmenin yapımına iki ayrı tarih düşürmektedir:

‘Alî Rûhî Efendi vâlî-i mahrûse-i Kıbrıs

Gürûh-ı h’âcegân-ı devlet içre ‘umdetü’l-eşbâh

...

Bu zîbâ medrese muhtâc-ı âb-ı lutf idi gâyet

Getirdi suyun icrâ eyledi ol zât-ı ‘âlî-câh

Susuzlukdan ser-â-ser sûhte olmuş idi sükkânı

Yetişdi Hızrveş ‘atşâna imdâd eyledi nâ-gâh

...

Bu a’lâ çeşme-i zemzem-nümûnı hasbetenillâh (1244)

‘Alî Rûhî Efendi kıldı inşâ fî-sebîlillâh (1244)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 46-47)

8.8.2.52. Selim Paşa Meydan Çeşmesi

Sadrazam Benderli Selim Sırrı Paşa tarafından H 1244/M 1828 yılında Silivri’de inşa ettirilen çeşmedir. Selimpaşa İkizli Çeşme adıyla da bilinen bu çeşme tek yüzlü olup mermerden yapılmıştır (Karakuş vd., 2006/III: 44).

İhsan ve lütuf kaynağı, âlemlerin övüncü Hz. Muhammed’in adaşı eski sadrazam Selim Paşa tarafından Allah rızası için bir çeşme yaptırılarak zemzem akıtılıp bu mevkiin Kâbe’den daha şen hâle getirildiğini söylediği kıtasında Aynî, abıhayat ve Kevser

denmesine layık olan bu çeşmenin iki ayrı tarihini “Selim Paşa namı saf suyu akıttı” ve “Sen Muhammed ismini yâd et, suyunu iç” dediği mısralarla vermektedir:

Yenbû‘-ı lutf u ihsân ya‘nî ki sadr-ı esbak

Hem-nâm-ı Fahr-ı ‘âlem kalb-i selîmi rûşen

Kıldı sebîl cûdın bir çeşme yaptı lillâh

Zemzem akıtdı etdi bu câyı Ka‘beden şen

Lâyık denilse ‘Aynî âb-ı hayât u kevser

‘Atşân içün dü-mısra‘ târîh söyledim ben

Nâm-ı Selîm Pâşâ etdi zülâli icrâ (1244)

Yâd et Muhammed ismin nûş eyle âbını sen (1244)

Aynî (Arslan, 2004: 406)

8.8.2.53. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1245/M 1829 yılında Beylerbeyi Sarayı’nın arka bahçesinde inşa ettirilen çeşmedir. Tamamen mermerden yapılan çeşme bugün kullanılmamaktadır. Ampir üslubunda inşa edilen çeşmenin yapım kitabesi Kıbrıslı Hilmî tarafından kaleme alınmıştır (Yavaş, 1994b: 261).

Saltanatın yüzüsu (şerefi) Mahmud Han’ın yaptırdığı bu zemzem tabiatlı yeni çeşmenin suyundan besmele ile içen herkesin şifa bulup ömrü oldukça elem ve hastalıklardan uzak olacağını ifade eden Hilmî, çeşmeye “Bu Kevser çeşmesini Mahmud Han akıttı” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Âb-rûy-ı saltanat Hâkân-ı Mahmûdü’ş-şiyem

Yapdı bu nev-çeşme-i zemzem-sirişt-i atharı

Besmeleyle nûş eden âb-ı şifâ-bahşâsını

‘Ömr oldukça olur âlâm u ‘illetden berî

Hilmiyâ târîhini cevherle tahrîr eyledim

Hân Mahmûd eyledi icrâ bu ‘ayn-ı kevseri (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 112)

Çeşme hakkındaki diğer kıtasında Hilmî, Sultan Mahmud tarafından yaptırılan güzel, suyu lezzetli ve pek gönül alıcı bu çeşmenin tarihini Hızır’dan işittiği “Ölümsüzlük suyunun kanalını Mahmut Han akıttı” mısra ile vermektedir:

Pâdişâh-ı pür-himem Sultân Mahmûdü’l-hisâl

Yapdı zîbâ çeşme-i dil-cû-ter-i lezzet-resân

...

Hızrdan gûş eyledim gevher gibi târîhini

Cedvel-i âb-ı hayâtı kıldı Mahmûd Hân revân (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 197)

8.8.2.54. Cemile Hanım Çeşmesi

İsmail Paşa tarafından merhume zevcesi Cemile Hanım’ın ruhu için H 1246/M 1830-1831 yılında Gelibolu’da inşa ettirilen çeşmedir.

Merhamet suyunun kaynağı İsmail Paşa’nın yaptırdığı çeşmeden zemzem akıttığını dile getiren Aynî, muhatabına bu çeşmeden şeker suyu içmesini tavsiye etmektedir. Akabinde şair, içilen sudan hâsıl olan sevabın, paşanın merhume eşinin ruhuna bağışlanmasını rica etmekte ve yüce, huzurlu ve uğurlu bir mevkide yapılan bu çeşmenin suyu ile isteyen abdest almasını isteyen de içmesini belirtmektedir. Aynî, “Kevser suyu iç, Cemile Hanım’ın ruhunu yâd et” dediği mısra ile de çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Zülâl-i re‘fetiñ yenbû‘ı İsmâ‘îl Pâşâ kim

Akıtdı zemzemi bu çeşmeden çün âb-ı sükker iç

Sevâbın rûh-ı pâk-i zevcesi merhûmeye bahş et

Helâl olsun saña ey teşne şîr-i âb-ı mâder iç

Bu vâlâ mevki‘ ü cây-ı safâ ferhunde meskende

Yapıldı çeşme ister âb-dest al cânım ister iç

...

Selâsetde bu târîh işte ‘Aynî âb-ı cevherdir

Cemîle Hanımıñ yâd eyle rûhın mâ-i kevser iç (1246)

Aynî (Arslan, 2004: 404-405)

8.8.2.55. Serasker Mustafa Nuri Paşa Çeşmesi

Serasker Mustafa Nuri Paşa tarafından H 1247/M M 1831-1832 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Sultan II. Mahmud’un sır kâtibi ve Hz. Peygamberin adaşı Mustafa Nuri Paşa’nın, yaptırdığı çeşme ile çok hayır ve dua aldığını söyleyen Aynî, mezkûr çeşmenin tarihini ise “Sır kâtibi çeşme bina etti, suyunu al iç” dediği mısra ile vermektedir:

Kâtib-i esrârı hayr-ı h’âhı ‘abd-i muhlisi

Nâm-dâş-ı fahr-ı ‘âlem sâhib-i hilm ü hayâ

Sâyesinde yapdı icrâ eyledi bu çeşmeyi

Ol veliyyü’n-ni‘mete celb etdi çok hayr u du‘â

‘Ayniyâ dil-teşnegâna söyledim târîh-i tâm

Al iç âbın eyledi sır kâtibi çeşme binâ (1247)

Aynî (Arslan, 2004: 405)

Çeşme hakkındaki diğer kıtasında Aynî, inayet çeşmesinin kaynağı Mustafa Paşa’nın gönül alıcı bir çeşme yaptırarak insanları suya doyurduğunu söyledikten sonra “Mustafa Paşa yerinde çeşme yaptı, saf su iç” diyerek çeşmenin yapımına tarih düşürmektedir:

Cenâb-ı menba‘-ı ‘ayn-ı ‘inâyet Mustafâ Pâşâ

Ne dil-cû çeşme bünyâd etdi nâsı eyledi irvâ

‘Itâşa eyledim târîh-i tâmin ‘Ayniyâ işrâb

Yerinde çeşme yaptı âb-ı nâb iç Mustafâ Pâşâ (1247)

Aynî (Arslan, 2004: 405)

8.8.2.56. Hacı Hanım Çeşmesi

Yusuf Ziyaeddin Paşa’nın zevcesi Ayşe Hanım tarafından zevcinin ruhu için H 1247/M 1832 yılında Çengelköy Havuzbaşı’nda inşa ettirilen çeşmedir. Tek yüzlü duvar çeşmesi olan bu yapının kitabesi Antepli Aynî tarafından kaleme alınmıştır (Tanışık, 1945: 428).

Kenan ülkesinin ayı Hz. Yusuf’un adaşı olan eski sadrazam Yusuf Ziyaeddin Paşa’nın Taybe’de vefatı üzerine zevcesi Ayşe Hanım tarafından cömertlik nakdi sarf edilerek merhumun ruhu için çeşme yaptırıldığını söyleyen Aynî, sözü edilen çeşmeye “Hacı Hanım zemzemini yerinde akıttı” diyerek tarih düşürmektedir:

Nâm-dâş-ı mâh-ı Ken‘ân sadr-ı esbak kim o zât

Taybede içdi ecel câmin Hudâya verdi cân

Zevcesi hanımefendi nakd-i cûdın sarf edip

Çeşme bünyâd eyledi nûş eylesin dil-teşnegân

...

Zâyi‘ etme katresin ‘Aynî dedim târîhini

Hacı Hanım zemzemin etdi mahallinde revân (1247)

Aynî (Arslan, 2004: 407)

8.8.2.57. Filibe’de İnşa Ettirilen Kırk Çeşme

Sultan II. Mahmud tarafından H 1248/M 1832-1833 yılında Filibe’de kırk adet çeşme inşa ettirilmiştir. Antepli Aynî de bu çeşmeler için kırk tarih kıtası kaleme almıştır.

Aynî, cömertliğinin abıhayatını her tarafa su gibi akıtan Sultan Mahmud tarafından inşa ettirilen çeşmelerin tarihini “Sığınma yeri olan Sultan Mahmud güzel çeşmeler yaptı” mısraıyla vermektedir:

Eyledi âb-ı hayât-ı cûdın îcrâ sû-be-sû

Pâdişâh-ı Hızr-himmet şâh-ı İskender-cenâb

‘Ayniyâ târîhin etdim su gibi nâsa sebîl

Yapdı ra‘nâ çeşmeler Sultân-ı Mahmûdü’l-me’âb (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 385)

“*Dîger Çeşmeye*” yazdığı kıtasında Aynî Osman neslinin yüzüsu (şerefi) olan padişahın, cömertliğinin tatlı suyunu dünyaya akıttığını dile getirdikten sonra çeşmenin tarihini susamışlara söylediği “Mahmud Han çeşme icat eyledi, gel suyu iç” mısraıyla vermektedir:

Âb-ı rûy-ı Âl-i ‘Osmân yem-kerem şâh-ı cihân

Eyledi mâ-i zülâl-i cûdını dehre revân

Teşnegâna ‘Ayniyâ târîh-i dil-cûsın dedim

Gel iç âbı çeşme îcâd eyledi Mahmûd Hân (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 385)

Başka bir kıtasında Aynî, adalet ırmağı Sultan Mahmud tarafından ilham alan yaradılışının fikriyle yaptırılan çeşmeye “Kibleye dön, zemzem suyunu iç” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Cûy-bâr-ı ma‘delet Sultân-ı Mahmûdü’l-hısâl

Eyledi bu âbı icrâ re’y-i tab‘-ı mülhemi

Şeş cihâta bakmadı ‘Aynî dedi târîhini

Kıl teveccüh kibleye nûş eyle âb-ı zemzemi (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 387)

Pek yerinde yaptırdığı çeşmeler hürmetine Allah’tan sultanın “sayini meşkûr ve kalbini mesrûr” etmesini dileyerek başladığı kıtasında Aynî, çeşmenin yapımına “Suyu iç hamdeyle, Mahmud Han’a dua et” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Pek yerinde çeşme yapdı dâver-i ni‘me’l-me’âb

Sa'yini meşkûr u kalbin şâd ide Bârî Hudâ

Pâyına yüz sürdi bu târîhimiñ âb-ı hayât

İç suyu hamd eyle gel Mahmûd Hâna kıl du'â (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 390)

Aynî, cömertliğinin temiz nakdini su gibi akıtarak Filibe şehrinin her tarafını ihya eden Mahmud Han'ın inşa ettirdiği çeşmenin tarihini “Gel, saf su iç; abdestini bu gönül çeken çeşmeden al” mısraıyla vermektedir:

Bu şehri etdi âhir sû-be-sû Mahmûd Hân ihyâ

Akıtdı su gibi nakd-i zülâl-i cûdını evvel

Dedim her bir musallî teşneye târîhini 'Aynî

Bu dil-cû çeşmeden al âb-destiñ mâ-i sâf iç gel (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 390)

8.8.2.58. Mustafa Tahir Efendi Çeşmesi

Mustafa Tahir Efendi tarafından H 1248/M 1832-1833 yılında Çengelköy Kuleli Mahallesi'nde inşa ettirilen iki cepheli meydan çeşmesidir. Çeşmenin yapım kitabesi Antepli Aynî tarafından kaleme alınmıştır.

“*Mustafâ Tâhir Efendi Çeşmesine*” yazdığı kitabe metninde Aynî, güneşin çeşmesinden daha parlak olan bu çeşmenin her damlasının nur olduğunu dile getirerek yapım tarihini “Suyu, Mustafa Tahir Efendi çeşmesinden al” mısraıyla vermektedir:

Çeşme-i hurşîdden oldı bu çeşme rûşenâ

Nûr olur her katresi ey teşne gel sen al suyu

'Ayniyâ târîh-i dil-cûsın dedim 'atşâna ben

Mustafâ Tâhir Efendi çeşmesinden al suyu (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 408)

8.8.2.59. Bergos'ta İnşa Ettirilen Çeşmeler

Sultan II. Mahmud tarafından H 1249/M 1833-1834 yılında Bergos Kasabası'nda inşa ettirdiği çeşmelerdir.

Cömertliğinin abıhayatını her tarafa akıtan, karanın ve denizin padişahı Sultan Mahmud'un gönül alıcı çeşmeler yaptırarak Bergos'u ihya ettiğini, ahalisinin de su içerek her zaman dua ettiğini söyleyen Aynî, inşa edilen çeşmeye "Bak, zamanın sultanı ne güzel çeşme icat etti" mısraıyla tarih düşürmektedir:

Pâdişâh-ı bahr u ber sultân-ı İskender-me'âb

Sû-be-sû âb-ı hayât-ı cûdını kıldı revân

Yapdı dil-cû çeşmeler Bergôsı ihyâ eyledi

Su içip olsun ahâlisi du'âda her zamân

...

Teşnegâna 'Ayniyâ târîh-i tâmin söyledim

Bak ne zîbâ çeşme îcâd etdi sultânü'z-zamân (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 397)

Diğer çeşme için kaleme aldığı kıtasında Aynî, tam yerinde cennet gibi çeşme bina eden sultanın, cömertliğinin selsebili ile dünyayı doyurduğunu ifade ettikten sonra "Ey susamış, bu yüce çeşmeden tatlı su aktı, iç" diyerek yapılan çeşmeye tarih düşürmektedir:

Mevki'inde çeşme bünyâd eyledi cennet gibi

Selsebîl-i cûdı reyyân kıldı bu dünyâyı hep

...

Zâyi' itme katresin 'Aynî dedi târîhini

İç bu bâlâ çeşmeden akdı zülâl ey teşne-leb (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 397-398)

8.8.2.60. Atiye Hanım Çeşmesi

Rifat Paşa tarafından H 1249/M 1833 yılında Fatih Saraçhanebaşı'nda Mimar İlyas Camii'nin arkasındaki sokakta (Tanışık, 1945: 482) annesi Atiye Hanım'ın ruhu için inşa ettirilen çeşmedir.

Rifat Paşa'nın, susuzlara çeşme yaparak onlardan annesine rahmet okumalarını istediğini ve bu vesile ile cennetteki annesinin ruhunu şad ettiğini dile getiren Aynî, çeşmeye “Gel, bir su al iç; Atiye Hanım'ı yâd eyle” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Yapdı Rif'at Begefendi çeşme 'atşâna dedi

Mâdere rahmet oku söndür dil-i sûzânımı

Söyledi merhûme hep cennetdeki hûrîlere

Kevser icrâ eyledi şâd etdi oğlum cânımı

'Ayniyâ her teşneye târîhin işrâb eyledim

Bir su al iç yâd eyle gel 'Atiyye Hanımı (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 408)

8.8.2.61. Derviş Muhammed Paşa Çeşmesi

Derviş Muhammed Paşa tarafından H 1249/M 1833-1834 yılında Bursa'da Panayır Mahallesi'nde inşa ettirilen çeşmedir.

İhsanının ırmağıyla yeryüzünü doyuran ve sultan tarafından hac emirliği vazifesine tayin edilen Derviş Muhammed Paşa'nın zerrin lüleli ve havuzlu bir çeşme yaptırdığını belirten İffet, bu çeşmenin suyunun letafet pınarında bir içim su gibi olduğunu ve âlemi derya gibi bir dalgada suya kandırdığını dile getirmektedir. Daha sonra şair, altın suyunu bulup hayli masraf ederek Derviş Paşa tarafından yaptırılan çeşmenin görenlerde kıskançlık uyandırdığını kaydetmektedir:

Bermekî-mertebe Dervîş Muhammed Paşa

Kıldı cûy-ı keremi rûy-ı zemîni irvâ

Zât-ı âsaf-şiyemi zîver-i sadr olmuş iken

Mîr-i hacc etdi şehen-şâh-ı memâlik-pîrâ

...

Âb-ı zer silsile-bend etdi o sîm-âbveşi

Oldı bu havzla zerrîn-lüle zîb-i mecrâ

...

Bir içim su gibidir ‘ayn-ı letâfetde bu su

‘Âlemi etmede sîr-âb çü mevc-i deryâ

...

Bulup altun suyını nakd-i revân eyledi sarf

Yapdı bu çeşme-i reşk-âveri Dervîş Paşa (1249)

İffet (Arslan, 2005: 107)

8.8.2.62. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1250/M 1835 yılında Bahçekapı dışında inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1943: 254).

Adalet ve cömertlik pınarı Sultan Mahmud’un, mevkiinde yaptırdığı çeşme sayesinde susuzların suya kandığını ifade eden Aynî, Bahçekapı’nın her yerinin cennet bahçesine döndüğünü de kaydetmekte ve “Mahmud Han süslü çeşme icat eyledi” diyerek tarih düşürmektedir:

‘Ayn-ı cûd u ma‘delet sultân-ı Mahmûdü’l-eser

Mevki‘inde çeşme yapdı oldı reyyân teşnegân

İç bu âb-ı kevseri âdem gibi seyr eyle gel

Sû-be-sû Bağçekapısı oldı gülzâr-ı cinân

...

‘Ayniyâ ‘atşâna işrâb eyledim târîh-i tâm

Çeşme-i zîbende îcâd eyledi Mahmûd Hân (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 383)

8.8.2.63. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1250/M 1835 yılında İstinye’de inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1943: 184).

Aynî, “*İstinyede Binâ Olunan Çeşmeye*” yazdığı tarih kıtasında karanın ve denizin sultanı, cömertlik kaynağının sahibi, hikmet ve adalet membaı Sultan II. Mahmud tarafından inşa ettirilen çeşmenin tarihini “Mahmud Han gönül alıcı çeşme bina etti” dediği mısra ile vermektedir:

Pâdişeh-i bahr u ber dâver-i yenbû‘-ı cûd

Menba‘-ı ‘adl ü hikem menhel-i feyz-i Hudâ

...

Yazdı bu târîhi bir teşne gelip ‘Ayniyâ

Eyledi Mahmûd Hân çeşme-i dil-cû binâ (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 383-384)

8.8.2.64. Muhammed Paşa Çeşmesi

Trablusgarp müşiri Muhammed Paşa tarafından H 1250/1834-1835 yılında bina emini iken Varna’da inşa ettirilen çeşmedir.

Peygamberlerin yüzşuyu Hz. Muhammed ile adaş olan eski mirahor Muhammed Paşa’nın Varna’da bina emini iken bu çeşmenin yapımı için çok mal sarf ettiğini söyledikten sonra çeşmenin tarihini “Gel Muhammed aşkına saf suyu iç” mısraıyla vermektedir:

Nâm-dâş-ı âb-ı rûy-ı enbiyâ ‘ayn-ı himem

Ya‘ni mîr-âhûr-ı sâbık menba‘-ı cûd u kemâl

Olmuş idi Varna şehrinde emîn-i ebniye

Eyledi bu çeşme-sâra su gibi çok sarf-ı mâl

Söyledim her teşneye târîh-i tâmın ‘Ayniyâ

Gel Muhammed ‘aşkına nûş eyle sen âb-ı zülâl (1250)

8.8.2.65. Muhammed Ali Paşa Çeşmesi

Tophâne-i ‘Âmire feriki (kumandanı) Muhammed Ali Paşa tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Aynî, peygamberlerin yüz suyu Hz. Muhammed ile adaş ve Hz. Ali meşrepli Muhammed Ali Paşa’nın Kevser akıtan cennet gibi bir çeşme yaptırdığını söyledikten sonra bu çeşmeye “Ali Bey çeşme yaptı, sen Muhammed aşkına su iç” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Semiyy-i âb-ı rûy-ı enbiyâ vü Murtazâ-meşreb

Zihî cennet gibi bir çeşme yaptı kevser-i nâb iç

...

Suyında düşdi bir mısra‘-ı dil-cû ‘Ayniyâ târîh

‘Alî Beg çeşme yaptı sen Muhammed ‘aşkına âb iç (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 408-409)

8.8.2.66. Talim Meydanı Çeşmesi

Dede Mustafa Ağa tarafından H 1252/M 1837 yılında Safranbolu’da Talim Meydanı’nda inşa ettirilen çeşmedir.

Cömertliğin coşkun denizi Dede Ağa’nın Safranbolu’yu ihsanlara gark ettiğini söyleyerek başladığı kıtasında Zîver, şehir ahalisini lütfunun saf suyuyla doyuran mezkûr zatın Talim Meydanı’nda bina ettirdiği çeşmenin tarihini “Bu Mustafa’nın pınarı hayat suyunun çeşmesi oldu” mısraıyla vermektedir:

Bahr-ı zehhâr-ı mekârim Hazret-i Dede Ağa

Za‘ferân-Bolıyı etdi garka-i cûd u sehâ

Eyleyip sîr-âb ahâlîyi zülâl-i lutf ile

Eyledi Ta‘lîm Meydânında bir çeşme binâ

Menba‘-ı târîhden çıkdıkda beş nehr-i ‘aded

Çeşme-i mâ'ü'l-hayât oldu bu 'ayn-ı Mustafâ (1252)

Zîver (Arslan, 2009: 391)

8.8.2.67. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838 yılında Sarıyer Boyacıköy'de Fıstıklı yokuşu başında inşa ettirilen çeşmedir. Tek yüzlü ve mermer kaplı bir duvar çeşmesi olup (Karakuş vd., 2006/II: 236; Mehmed Râif, 2021b: 31; Tanışık, 1945: 189) yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Lütfunun Kevser suyuyla dünyayı cennete çeviren Sultan II. Mahmud tarafından babası I. Abdülhamid'in ruhu için inşa ettirilen çeşmeye “Bu abıhayat çeşmesini İskender alametli şah yaptı” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Hazret-i Sultân Mahmûd-ı 'inâyet-perverin

Kıldı dehri kevser-i lutfi cinân-ı 'âliyât

Ol şehin 'Abdülhamîd Hân vâlid-i zî-şânıdır

Rûhını ihyâya cârî oldu bu 'aynü'l-hayât

...

Su gibi ezberle Zîver gevherin târîhimi

Yapdı bu 'ayn-ı hayâtı şâh-ı İskender-simât (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 408)

8.8.2.68. II. Mahmud Çeşmesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1254/M 1838 yılında Sinop'ta inşa ettirilen çeşmedir.

İhsanının nehirleriyle dünyayı sevindiren Sultan Mahmud'un Sinop'a lütfunun suyuyla yeni bir çeşme yaptırdığını söyleyen Zîver, çeşmenin tarihini “Bu çeşmeyi keremi sonsuz olan hakan bayındır etti” mısraıyla vermektedir:

Mahmûd Hânın mevce-i 'ömrin füzûn itsin Hudâ

Enhâr-ı ihsânı ile dünyâyı dil-şâd eyledi

Bu sûya icrâ eyledi göz göre cûy-ı lutfını

Bak sâha-i Sinôbda nev-çeşme bünyâd eyledi

Târîhim oldu Zîverâ kilik-i sühandan reşha-rîz

Hâkân-ı deryâ-mekrûmet bu ‘aynı âbâd eyledi (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 408)

8.8.2.69. Valide Çeşmesi

Bezmîâlem Valide Sultan tarafından H 1255/M 1839 yılında Beşiktaş Maçka’da inşa ettirilen dört yüzlü çeşmedir. Karşılıklı iki yüzünde iki çeşme bulunmakta olup mermer kaplı ve kabartma süslemelidir. Yapım kitabesi olarak bir cephede Şükrî’nin diğer cephede de Zîver Paşa’nın tarih manzumeleri yer almaktadır (Tanışık, 1945: 189). Çeşme mimarisinin 19. yüzyıldaki en güzel örneklerinden biri olup “meydan çeşmeleri sınıfına giren bu âbidevî esere izâfeten bulunduğu mahalleye de Vâlideçeşme denilegelmiştir” (Şentürk, 1992: 110).

Çeşme hakkındaki kıtasında lütuf membaı olan ve ihsanlarıyla dünyayı doyuran valide sultanın hem Beşiktaş ahalisine yardım etmek hem de oğlu Abdülmecid’e dua aldirmek için söz konusu semte bir çeşme yaptırdığını ifade eden Zîver, bu çeşmenin tarihini “Allah, zafer suyunu ufukların sultanına akıtsın” ve “Valide Sultan bu semti su ile sevindirdi” dediği mısralarla vermektedir:

Cenâb-ı vâlîde sultândır el-hak menba‘-ı eltâf

İder sır-âb-ı ihsân dehri elbet ol kerem-mu‘tâd

O mehd-i pâk-i zât-ı saltanat kim hayr-ı câriyle

Ahâlî-i Beşiktaş seâdât eylese imdâd

...

Cenâb-ı âb-rûy-ı Hazret-i ‘Abdülmeccid Hâna

Du‘â aldirmek için eyledi bu çeşmeyi bünyâd

...

Mücevher tâm iki târîh bir beyt içre bak çıkdı

O şâhiñ çâkeri Zîver bu nazmı edicek inşâd

Revân kılsın şeh-i âfâka cûy-ı nusretin Sübhân (1255)

Bu semti vâlide sultân kıldı âb ile dil-şâd (1255)

Zîver (Arslan, 2009: 427-428)

8.8.2.70. Mustafa Paşa Çeşmesi

Serasker Mustafa Paşa tarafından H 1257/M 1841 yılında Paşabahçe İncirköyü'nde inşa ettirilen çeşmedir. İskele Meydanı'nda yer alan ve dört köşe mermer sütun üzerinde lahana benzeri bir küre bulunan bu çeşmenin denize bakan yüzündeki yapım kitabesi Sermed tarafından kaleme alınmıştır (Tanışık, 1945: 436).

Sermed, Serasker Mustafa Paşa tarafından cömertlik eseri olarak Paşabahçe'de inşa ettirilen çeşmenin tarihini “Mustafa Paşa zemzem gibi saf su akıttı” mısraıyla vermektedir:

‘Ayn-ı cûdından ser-‘asker Mustafâ Paşa bugün

Verdi Paşabâğçesinde çeşme inşâdıyla tâb

...

Su gibi ezberleyip Sermed kulu târîhini

Mustafâ Paşa akıtdı zemzemâsâ âb-ı nâb (1257)

Sermed (Yıldız, 2002: 130)

8.8.2.71. Sultan Abdülmecid Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1257/M 1841 yılında Üsküdar'da Selimiye Kışlası karşısında inşa ettirilen meydan çeşmesidir. Beylik Çeşme adıyla da anılan/bilinen ve kesme taştan yapılan çeşme, kışlanın su ihtiyacını karşılamak için bina edilmiştir. Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Tanışık, 1945: 438). “Her yüzünde üçer musluğu ve çeşmeyi firdolayı çeviren mermer yalıkları vardır. Beşik tonoz damı kiremit örtülü iken son tamirinde bunlar kaldırılarak beton ile sıvanmış ve ayrıca bir de saçak yapılmıştır” (Haskan, 2001: 1036). Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Mehmed Râif, 2021a: 115-116).

Saltanatın ölümsüzlük suyu olan Abdülmecid Han'ın kışla civarında güzel bir mahalde çok masrafa ederek eşsiz bir çeşme yaptırdığını söyleyen Zîver, memleketin süsü olan bu çeşme ile Selimiye ahalisinin her an iftihar etmesine şaşılmayacağını da ifade

etmektedir. Daha sonra şair, çeşmenin yapımına “Bu çeşmeyi ihsanı sonsuz olan sultan bina etti” mısraıyla tarih düşürmektedir:

‘Abdülmecîd Hânı Hudâ âb-ı hayât-ı saltanat

Etmîş cihân bulsa sezâ feyz-i bahâr-ı ma‘delet

...

Nev-çeşme-i zîbâ-mahal kışla civârında güzel

Yapdırdı oldı bî-bedel bezl etdi nakd-i makderet

...

Ehl-i Selîmiyye ne var eylerse dâ’im iftihâr

Zîrâ ki bu nev-çeşmesâr olmakda zîb-i memleket

...

Zîver bu târîhim sezâ olsa güherveş pür-bahâ

Bu çeşmeyi etdi binâ sultân-ı deryâ-mekrûmet (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 454)

Çeşme hakkındaki diğer kıtasında Zîver, saltanatın hayat suyu çeşmesi olan Sultan Abdülmecid tarafından Selimiye Kışlası askerleri ile semt halkının su ihtiyacını gidermek amacıyla kışla civarında yaptırılan çeşme ile bu yerin cennet bahçesine döndüğünü dile getirdikten sonra çeşmenin tarihini “Padişah bu yerde yeni hayat çeşmesi akıttı” mısraıyla vermektedir:

Çeşme-i mâ’ü’l-hayât-ı saltanat şâh-ı cihân

Hazret-i ‘Abdülmecîd Hân âb-rûy-ı kâ’inât

...

‘Asker-i şâhânesiyle hem bu semtiñ halkınıñ

Etdi ihyâsın murâd ol şâh-ı kerrûbî-sıfât

Yapdırıp bu çeşmeyi kışla civârında o şeh

Eyledi bu câyı el-hak ravza-i cennet-simât

...

Buldı suyn cevher-i târîh Zîver hâmeden

Etdi cârî pâdişeh bu sûda nev ‘aynü’l-hayât (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 454-455)

8.8.2.72. Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi

Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1257/M 1841 yılında bir okulla birlikte inşa ettirilen çeşmedir.

Çeşmenin yapımına dair kaleme aldığı tarih manzumesinde Zîver, Sultan Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından bir mektep ile çeşme inşa ettirildiğini ifade ettikten başka söz konusu çeşmenin tarihini “Cihan şahının annesi hayat çeşmesi akıttı” mısraıyla vermektedir:

Kıldı inşâ Bezm-i ‘Âlem nâm sultân ya’nî kim

Mâder-i ‘Abdülmecîd Hân bî-gümân ‘aynü’l-hayât

...

Yapdı ol sultân-ı zî-şân mekteb ile çeşmeyi

Bâtinen hem zâhiren kıldı revân ‘aynü’l-hayât

...

Cevher-i târîhe Zîver başka bir su verdi dil

Etdi cârî mâder-i şâh-ı cihân ‘aynü’l-hayât (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 455)

8.8.2.73. Şerife Ayşe Sıddîka Hanım Çeşmesi

Mehmed Seyyidâ Efendi’nin kız kardeşi Ayşe Sıddîka Hanım tarafından H 1257/M 1841 yılında Süleymaniye civarında Kirazlımescit Camii’nin köşesinde inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1943: 258-260).

İffet sahibi Ayşe Sıddîka Hanım’ın inşa ettirdiği bu çeşmenin Seyyidâ Efendi’ye çok sevap vermesini temenni eden Fatîn, gönlü susamışlara elde iken bu sudan içmelerini tavsiye etmekte ve çeşmeye “Bu çeşme Ayşe Hanım’ın hayıdır, gül suyu iç” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Bir ehl-i ‘ismet etdi bu nev-çeşmeyi binâ

Oldukça böyle cârî ola nâ'il-i sevâb

Hak Seyyidâ Efendiye ecr-i cezîl vere

Etdi bu hayrı hemşîresi hanım intihâb

Dil-teşnegâna şâfi cevâbım budur Fatîn

Sa'y eylesinler içmege elde iken bu âb

Yazdım kemâl-i şevk ile târîhini dü-tâ

Bu çeşme hayr-ı 'Â'îşe Hanımdır iç gül-âb (1257)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 198)

8.8.2.74. Ömer Paşa Çeşmesi

Selanik müşiri Ömer Paşa tarafından H 1258/M 1842 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Büyük mareşallerin yüzсуу (şerefi) ve adalet ırmağı olan Ömer Paşa'nın, himmet nakdini ekseriyetle hayır yolunda sarf edip dünyada pek çok seçkin hayrat inşa ettirdiğini söyleyen Meşhûrî, söz konusu hayrattan birinin de bu gönül süsleyen çeşme olduğunu ve susamışlara abıhayat gibi hayat verdiğini kaydetmektedir. Daha sonra şair, Ömer Paşa'nın emriyle sadece noktasız harfleri hesaba katarak kaleme aldığı "Ömer Paşa, Allah rızası için bu pınarı yaptırıp sevabını kızı Gülsüm Hanım'ın ruhuna hediye etti" manasına gelen beyitle tarih düşürmektedir:

Müşîrân-ı 'izâmın âb-ı rûyî ma'delet-cûyî

O Fârûk-ı 'alem Haydar-şiyem ya'nî Ömer Paşa

Vücûh-ı birre nakd-i himmetin sarf eyleyip ekser

Cihânda bir niçe pâkîze hayrât eyledi inşâ

O hayrâtın biri de işde bu 'ayn-ı dil-ârâdır

Ki ‘atşâna hayât-efzâ olur âb-ı hayâtâsâ

...

Dedi fermân edince bendesi Meşhûrî târîhin

Bu resme bî-nukat bir beyt ile nazmın edip imlâ

Bu ‘ayn-ı rûh-zâyı yapıdırıp lillâh ‘Ömer Paşa

Sevâbın etdi binti rûh-ı Gülsûm Hanıma ihdâ (1258)

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 78)

Çeşme hakkında kaleme aldığı tarih beytinde de Meşhûrî, çeşmenin sevabının Ömer Paşa tarafından Reşid Bey neslinin ruhuna hediye edildiğini kaydetmektedir:

Bu dil-cû aynı lillâh eyleyip icrâ ‘Ömer Paşa

Sevâbın eyledi necl-i Reşid Bey rûhuna ihdâ (1258)

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 78)

8.8.2.75. Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi

Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1259/M 1843 yılında inşa ettirilen çeşmedir. “Beşiktaş Yıldız saat kulesi karşısındaki sokağın başında iken Topkapı dışında Rami ve Maltepe yollarının tam ortasına” (Tanışık, 1945: 195) nakledilen ve mermerden yapılan çeşmenin yapım kitabesi Zîver Paşa tarafında kaleme alınmıştır.

Zîver, ihsan kaynağı olan Sultan Abdülmecid’in şanlı annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından merhum eşi II. Mahmud’un ruhunu ihya etmek için yaptırılan çeşmenin tarihini “Bu saf su Mahmud Han’ın ruhuna Kevser olsun” mısraıyla vermektedir:

Bezm-i ‘Âlem nâm sultân-ı kerem-pîrâyedir

Mâder-i zî-şân-ı şâhen-şâh-ı yenbû‘u’n-nevâl

...

Vâlide sultân o şâhın vâlid-i zî-şânının

Rûhını ihyâya yaptı çeşme-i hayr-iştîmâl

...

Cevherîn târîhini Zîver dedim içip suyun

Kevser olsun rûhına Mahmûd Hânîñ bu zülâl (1259)

Zîver (Arslan, 2009: 471)

8.8.2.76. Üçler Çeşmesi

Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1259/M 1843 yılında Sultanahmet'te inşa ettirilen çeşmedir. Üçler Mahallesi'ne adını veren bu çeşme, kitabesinden anlaşıldığı kadarıyla Bezmiâlem Valide Sultan'ın çocuk yaşlarda vefat eden Ahmed, Mehmed ve Abdülhamid adlı üç oğlunun ruhlarını şad etmek amacıyla yaptırılmıştır. Çeşmeye de bu sebeple Üçler Çeşmesi ismini vermiştir (Şentürk, 1992: 110). Yapım kitabesi Zîver paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Cihan sultanının şanlı annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından Abdülmecid'den önce doğup çocuk yaşta vefat eden Ahmed, Mehmed ve Abdülhamid adlı şehzadelerin ruhlarını şad etmek için çeşme yaptırıldığını söyleyen Zîver, çeşmenin adına da valide sultan tarafından Üçler Çeşmesi dendiğini kaydetmekte ve “Valide sultan bu güzel çeşmeden su akıttı” diyerek tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı cihânîñ mâder-i zî-şân-ı ‘ulyâsı

Cenâb-ı Bezm-i ‘Âlem nâm sultân-ı kerem-‘unvân

...

Sa‘âdetle tevellüd etdi ol sultândan akdem

Bu dünyâ içre üç şeh-zâde-i zîbâ vü ‘âlî-şân

Biri Sultân Ahmed birisi Sultân Mehemeddir

Necâbetle ol iki şâh-zâde idi sâhib-şân

Necâbet-mâye bir şeh-zâde de Sultân Hamîd oldı

Sarây-ı dehr-i fânîde on üç sâl eyledi iskân

O sultâna Hudâ bağışlasın şâh-ı cihân-bânı

Ki o üç şâh-zâde oldı akdem vâsıl-ı rıdvân

O sultân-ı mekârim-kâr bünyâd eyledi çeşme

O üç şeh-zâdeniñ ervâh-ı pâkin eyledi şâdân

Bu ‘aynı yaptı nâmın kıldı Üçler Çeşmesi zîrâ

Zülâl-i cûdın üç taksîm edip evlâda ol sultân

...

Dedi Zîver kulu bu hayr-ı câriyi görüp târîh

Bu zîbâ çeşmeden âb etdi icrâ vâlide sultân (1259)

Zîver (Arslan, 2009: 471-472)

8.8.2.77. Abdülmecid Han Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1259/M 1843 yılında Beyoğlu Taksim’de inşa ettirilen çeşmedir. Macar Çeşmesi adıyla da bilinen çeşmenin hem Cambazoğlu Sokağı hem de Taksim Caddesi kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Tanışık, 1945: 195, 200).

Kitabede yer alan kıtasında Zîver, keremi sonsuz Abdülmecid Han tarafından elzem mevkide inşa ettirilen ve susamışları hayat suyuna doyuran bu çeşmenin tarihini “İskender nitelikli şah gönül alıcı çeşme yaptı” mısrayla vermektedir:

Cûşîş-efzâ-yı yem-i bî-intihâ-yı mekrûmet

Hazret-i ‘Abdûlmecîd Hân feyz-bahş-ı kâ’inât

...

Mevki’-i elzemde bünyâd eyleyip bu çeşmeyi

Teşnegânı eyledi lutfıyla sîr-âb-ı hayât

...

Cevherîn târîh Zîver feyz-i Hızr olsa sezâ

Kıldı dil-cû çeşme icrâ şâh-ı İskender-sıfat (1259)

Zîver (Arslan, 2009: 475)

Çeşmenin diğer kitabesinde yer alan manzumesinde ikram ve ihsan kaynağı, cömertlik denizi Abdülmecid Han'ın Beyoğlu'nda yeni bir çeşme yaptırarak semt sakinlerini sevindirdiğini söyleyen Zîver, bu güzel düzenli çeşmenin Şevval ayında tamamlandığını da kaydetmektedir. Daha sonra şair, çeşmenin tamamlanması üzerine insanların bayram gelmiş gibi kutlamalar yaptığını ifade etmekte ve “Abdülmecid Han bu çeşmeyi yerinde bina etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Yenbû‘-ı ikrâm u ‘atâ deryâ-yı ihsân u sehâ
‘Abdülmecîd Hân dâ’imâ dünyâyı kılmış müstefîd

...

Nev-çeşme bünyâd eyledi Begoğlın âbâd eyledi
Sükkânını şâd eyledi izhâr edip lutf-ı cedîd

...

Bu çeşme-i zîbâ-nizâm şevvâlde oldu tamâm
Nâs oldu pür-şevk u garâm icrâ ederler resm-i îd

...

Zîver bu târihim sezâ olsa güherveş zî-bahâ

Etdi mahallinde binâ bu ‘aynı Hân ‘Abdülmecîd (1259)

Zîver (Arslan, 2009: 474)

8.8.2.78. İslimye Fabrikası Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1260/M 1845 yılında İslimye’de inşa ettirilen çeşmedir. Aynı yıl kurulan çuha fabrikası ile bölge halkının su ihtiyacını karşılamak amacıyla yaptırılmıştır.

Zîver, cömertlik feyziyle dünya üzerine bir akarsu olan Abdülmecid Han'ın fabrika çalışanları ile İslimye sakinlerini sevindiren çeşmesinin tarihini “Cihan şahı bu çeşmeden saf su akıttı” mısraıyla vermektedir:

Meşreb-i pâkîze-i ‘Abdülmecîd Hân bî-gümân

Oldı feyz-i cûd ile dehr üzre çün nehr-i revân

...

Fabrika halkı ile İslimyenîñ sükkânını

Eyledi bu hayr-ı câriyle o hâkân şâdmân

...

Cevher-i târîh suyn buldı Zîver hâmeden

Âb-ı sâf etdi revân bu çeşmeden şâh-ı cihân (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 490)

8.8.2.79. Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi

Bezmialem Valide Sultan tarafından H 1261/M 1845 yılında Topkapı Mahallesi'nde Gureba Hastanesi Caddesi'nde inşa ettirilen çeşmedir. Gurebâ-yi Müslimîn Hastanesi'nin yanındaki cami ile bitişik olarak yaptırılmıştır. Mermer kaplamalı ve tek yüzlü olan çeşmenin yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Tanışık, 1943: 264).

Zîver, cihan şahının annesi, ihsan ırmağının kaynağı Bezmiâlem Valide Sultan'ın, Gureba Hastanesi yakınına inşa ettirdiği ve suyuyla hastalıkları defeden çeşmeye “Zamanın şahının annesi gönül alıcı bir şifa çeşmesi yaptı” diyerek tarih düşürmektedir:

Bezm-i ‘Âlem nâm sultân mâder-i şâh-ı cihân

Menba‘-ı cûy-ı mekârim çeşme-i âb-ı vefâ

...

Yapdırıp bu çeşme-sârı haste-hâne nezdine

Zâhir oldu def‘-i emrâz-ı ‘ibâda mâcerâ

...

Zîver etsin def‘-i ‘illet nazmdan târîh-i tâm

Yapdı dil-cû mâder-i şâh-ı zamân ‘aynu’ş-şifâ (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 506)

8.8.2.80. Musa Safvetî Paşa Çeşmesi

Musa Safvetî Paşa tarafından H 1261/1845 yılında Yenikapı’da inşa ettirilen çeşmedir.

Maliye nazırı Musa Safvetî Paşa tarafından Yeniköy’de vefat eden annesinin ruhunu şad etmek amacıyla inşa ettirilen çeşmenin tarihini “Safvetî Paşa bu çeşmeyi yüce/yüksek bina etti” dediği mısra ile vermektedir:

Sezâ olsa hazîne maksem-i ihsân-ı şâhâne

Olaldan nâzır-ı mâliyye Mûsâ Safvetî Paşa

...

Yeñiköyde vefât etmişdi akdem mâder-i pâki

Bu ‘aynı yapı kıldı rûhın iskâ Safvetî Paşa

...

Eder târîh Zîver kilki yek mâsûra-i mecrâ

Bu ‘aynı eyledi bünyâd a‘lâ Safvetî Paşa (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 506-507)

8.8.2.81. Hasan Rıza Paşa Çeşmesi

Hasan Rıza Paşa tarafından H 1261/M 1845 yılında Kadıköy’de Serasker Sokağı’nın başındaki Hüseyin Ağa Çeşmesi’nin ilerisinde inşa ettirilen çeşmedir. Kesme taştan yapılan çeşmenin aynası, kitabesi ve teknesi mermerdendir (Tanışık, 1945: 442).

Sultan Abdülmecid’in seraskeri Rıza Paşa’nın, yaptırdığı çeşme ile bu semte padişahın gölgesinden gönül şenliği verdiğini söyleyen Zîver, çeşmenin tarihini “Kadıköy’ü şifa ile dolduran Rıza Paşa’nın çeşmesidir” mısraıyla vermektedir:

Yenbû‘-ı feyz-i mekrûmet ‘Abdülmecîd Hândır eden

Cûş-ı zülâl-i lutf ile âfâkı sîr-âb-ı vefâ

Ser-‘asker-i sâbık Rızâ Paşa yapıp bu çeşmeyi

Verdi bu semte sâye-i şâhânedan feyz-i safâ

Bir mısra‘ içre cevherîn Zîver iki târîhdir

Kâdiköyüñ ‘ayn-ı Rızâ Paşadır eden pür-şifâ (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 519)

8.8.2.82. Hüsrev Paşa Çeşmesi

Hüsrev Paşa tarafından H 1263/M 1846-1847 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Zamanın sultanın has kulu ve himmetin dalgalı denizi Hüsrev Paşa'nın, ihsanlarının feyiz coşkunuğunu göstermek için çeşme yaptırıp saf su akıttığını ifade eden Zîver, “İşte şimdi susayanlara akan gönül şenliği çeşmesidir” ve “Hüsrev Paşa bu yerde çeşmeyi yaptı, su iç” dediği mısralarla çeşmenin yapım tarihini vermektedir:

Bende-i hâs-ı şehen-şâh-ı zamâne ya'nî

Bahr-ı mevvâc-ı himem Hazret-i Husrev Paşa

Cûşîş-i feyz-i 'inâyâtını göstermek için

Çeşme yaptırdı edip âb-ı zülâli icrâ

...

İşte 'atşâna safâ 'aynıdır el-ân cârî (1263)

Yapdı bu sûda su iç çeşmeyi Husrev Paşa (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 535)

8.8.2.83. Musahip Besim Ağa Çeşmesi

Musahip Besim Ağa tarafından H 1263/M 1846 yılında Cerrahpaşa'da Çavuşzade Camii karşısında inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1943: 266). Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Sultan Abdülmecid'in musahibi Besim Ağa'nın, yaptırdığı çeşme ile semt sakinlerini şad ettiğini dile getiren Zîver, çeşmenin yapımına “Bu çeşmeyi Besim Ağa ihya etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Odur 'Abdülmecîd Hâna musâhib

Yapıp çeşme bu semti eyledi şâd

Akıp âb oldu târîhi mücevher

Besîm Ağa bu 'aynı kıldı ihyâ (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 545)

8.8.2.84. Tahaffuzhane Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1263/M 1846 yılında Kıbrıs'ta inşa ettirilen çeşmedir. Tahaffuzhane bitişiğinde yapılmıştır.

Saltanatın yüzüsu (onuru), bilgili ve adil hükümdar Sultan Abdülmecid'in yüce bir tahaffuzhane inşa ettikten sonra bitişiğinde de gönül alıcı yeni bir çeşme yaptırdığını ifade eden Hilmî hem dışardakiler hem de tahaffuzhanedekiler için çok münasip bir mevkide inşa ettirildiğini de sözlerine eklemekte ve çeşmeye “Abdülmecid Han gönül alıcı güzel bir çeşme yaptı” diyerek tarih düşürmektedir:

Şehriyâr-ı Cem-haşem ‘Abdülmecîd Hân-ı kerîm

Âb-rûy-ı saltanat dâdâr-ı dâna-yı ferîd

Bu tahaffuz-hâne-i vâlâyı inşâ eyleyip

İttisâlinde yapıldı çeşme-i dil-cû cedîd

Şöyle bir mevki‘de inşâ oldu bu nev-çeşme kim

Dâhil ü hâric olurlar çeşme-i dil-cû cedîd

...

Hazret-i Hızra su’âl edip dedi târîhini

Çeşme-i zîbâ-yı dil-cû yaptı Hân ‘Abdülmecîd (1263)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 155)

8.8.2.85. Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi

Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1264/M 1847-1848 yılında inşa ettirilen çeşmedir.

Cihanın şahlar şahının şanlı annesi ve ihsan abıhayatının çeşmesi olan Bezmiâlem Valide Sultan tarafından hastane yanında bir çeşme yaptırıldığını dile getiren Zîver, cömertlik suyu ile bu mahalle sakinlerini sevindiren çeşmenin tarihini “Valide Sultan çeşme yaptı, bu semti ihya etti” dediği mısra ile vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihânın mâder-i zî-şânıdır el-hak

Cihânda çeşme-i âb-ı hayât-ı mekrûmet el-ân

...

Yapıp bu çeşmesârı dâr-ı marzâ yanına kıldı

Zülâl-i cûd ile işbu mahalle halkını şâdân

...

Revân eyle dü-şakk-ı hâmeden târîhini Zîver

Bu semti kıldı ihyâ çeşme yaptı vâlide sultân (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 555)

8.8.2.86. Abdülmecid Han Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1264/M 1847-1848 yılında Sakız'da inşa ettirilen çeşmedir.

Yücelik çeşmesinin saf suyu ve cihanı lütfunun feyziyle baştan ayağa doyuran Abdülmecid Han'ın, inşa ettirdiği çeşme ile Sakız sakinlerini suya kandırdığını dile getiren Zîver, "Cihanın şahlar şahı Sakız'da çeşmeyi ihya etti" mısraıyla çeşmenin tarihini vermektedir:

Zülâl-i 'ayn-ı şevket Hazret-i 'Abdülmeçîd Hânîñ

Cihânı feyz-i lutfı eyledi sır-âb ser-tâ-pâ

...

Husûsıyla bu sûya ideli icrâ 'inâyâtın

Yapıp bu çeşmeyi kıldı Sakız sükkânını irvâ

...

Bu târîh etdi Zîver kilki yek-mâsûra-i cevher

Şehen-şâh-ı cihân Sakızda kıldı çeşmeyi ihyâ (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 555)

8.8.2.87. Ertuğrul Gazi Türbesi Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1265/M 1848-1849 yılında Söğüt'te Ertuğrul Gazi Türbesi'nin giriş kapısı yanında inşa ettirilen çeşmedir.

Zîver, Sultan Abdülmecid tarafından Ertuğrul Gazi'nin türbesi yenilenirken ceddinin ruhunu ihya etmek için türbenin giriş kapısı yanında yaptırılan güzel çeşmeye

“Saltanatın lütuf çeşmesi ve zamanın şahı Abdülmecid Han Ertuğrul Gazi’nin ruhu için bu çeşmeyi aşikâr etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Cedd-i ecdâdı zevi’l-emcâdı ol şâhen-şehiñ

Gâzî Ertuğrul cenâbı türbesin kıldı cedîd

Bâbı yanında bu zîbâ çeşmeyi inşâ edip

Rûhın ihyâ kıldı âb ile o hâkân-ı reşîd

Cevher-i nazma iki târîh bir beyt içre bak

Su verir buldukça mecrâ-yı kalem feyz-i bedîd

Rûh-ı Ertuğrul için bu çeşmeyi kıldı ‘ayân

‘Ayn-ı lutf-ı saltanat şâh-ı zamân ‘Abdülmecîd (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 583)

8.8.2.88. Söğüt’te İnşa Ettirilen Çeşmeler

Sultan Abdülmecid tarafından H 1266/M 1849-1850 yılında Söğüt’te dört çeşme inşa ettirilmiştir.

Adaletin saf suyu ile dünyaları ihya eden keremi sonsuz padişah Abdülmecid Han’ın, Söğüt halkını yaptırdığı çeşme sayesinde ihsanının tatlı suyuyla suladığını söyleyen Zîver, çeşmeye “Zamanın sultanı Söğüt’te berrak bir çeşme akıttı” diyerek tarih düşürmektedir:

Şeh-i deryâ-nevâl-i mekrûmet ‘Abdülmecîd Hândır

Zülâl-i ma‘deletle eyleyen dünyâları ihyâ

Bu belde halkını bu çeşmesârı yapıdırıp kıldı

Miyâh-ı ‘azb-i ihsân-ı şehen-şâhânesi iskâ

O şâhiñ çâkeri Zîver dedi itmâmına târîh

Şeh-i devrân Söğüdde eyledi ‘aynu’s-safâ icrâ (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 598-599)

Çeşmeler hakkındaki diğer kıtasında Zîver, lütfunun nehri aktıkça dünyaları suya doyuran Abdülmecid Han tarafından Söğüt’e ahalinin dört gözle beklediği dört çeşme yaptırıldığını kaydetmekte ve çeşmelerin tarihini “Dinin padişahı bu Söğüt halkını hayır üzere suya doyurdu” mısraıyla vermektedir:

Şeh-i devrân Hân ‘Abdülmecîdîñ nehr-i eltâfı

Revân oldukça eyler şübhesiz dünyâları sîr-âb

Ahâlîsi bu semtiñ çâr-çeşm-i intizâr iken

Yapıp dört çeşme icrâ kıldı bu sûya miyâh-ı nâb

...

Güher-pîrâyedir târîh-i Zîver tâk-ı ‘ayn üzre

Bu Söğüd halkını birr üzre kıldı şâh-ı dîn sîr-âb (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 605)

8.8.2.89. Hüseyin Bey Çeşmesi

Kethüda Hüseyin Bey tarafından H 1267/M 1850 yılında Topkapı’da sur dışında ve kapının tam karşısında inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1943: 266). Bugün mevcut olmayan çeşmenin yerine Yıldız’dan nakledilen Bezmiâlem Valide Sultan Çeşmesi kurulmuştur (Egemen, 1993: 392).

Valide Sultan’ın kethüdası olan Hüseyin Bey tarafından babası Tahir Paşa’nın ruhu için güzel bir çeşme yaptırıldığını kaydeden Zîver, Topkapı sur dışında kalan bölgenin su ihtiyacını gidermeyi de amaçlayan bu çeşmenin tarihini “Ne güzel, valide sultanın kethüdası Hüseyin Bey babasının ruhuna pek âlâ saf su akıttı” dediği beyitle vermektedir:

Kethudâ-yı vâlide sultândır Mîr-i Hüseyin

Oldı lutfâ zâtı mecrâ eyledi icrâ zülâl

Vâlidî Tâhir Paşa rûhı için çeşme binâ

Edicek bu sûda zîbâ eyledi icrâ zülâl

Topkapunuñ hârici semti suya muhtâc idi

Yapdı çeşme kıldı ihyâ eyledi icrâ zülâl

Mısra‘ayn-ı beyt-i nazmım cevherîn târîhdir

Şimdi Zîver kilik-i ma‘nâ eyledi icrâ zülâl

Kethudâ-yı vâlide sultân zihî Mîr-i Hüseyin

Vâlidî rûhına a‘lâ eyledi cârî zülâl (1267)

Zîver (Arslan, 2009: 618-619)

8.8.2.90. Abdülmecid Han Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1269/M 1852-1853 yılında tersane sınırları içerisinde inşa ettirilen çeşmedir.

Zamanının feyziyle dünyanın her tarafını sevinçle dolduran saltanatın yüzüsu (şerefi) Abdülmecid Han’ın ihtiyaca binaen iki mahzen arasında yaptırdığı çeşme ile tersane ehlini sevindirdiğini söylediği kıtasında Zîver, çeşmeye “Karanın ve denizin sultanı ne güzel çeşme yaptırdı” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Âb-rûy-ı saltanat ‘Abdülmecîd Hânîñ zihî

Feyz-i ‘ahdi sû-be-sû dünyâyı dil-şâd eyledi

...

İki mahzen arasında çeşme icrâ eyleyip

‘Ayn-ı pâki mevki‘-i elzemde icâd eyledi

Hayr-ı cârîsin görünce ehl-i tersâne dedi

Ol şeh-i deryâ-nevâl ihsânı mu‘tâd eyledi

...

Su gibi ezberlesin Zîver cihân târîhimi

Şâh-ı bahr u ber ne zîbâ çeşme bünyâd eyledi (1269)

Zîver (Arslan, 2009: 641)

Çeşme hakkındaki diğer kıtasında Zîver, tersane alanında bahriye askerinin su ihtiyacını karşılamak amacıyla yaptırılan bu çeşmenin tarihini “Abdûlmecid Han’ın kudreti benzersiz bir pınar yaptı” mısraıyla vermektedir:

Sâha-i tersânede bu çeşmeyi îcâd edip

‘Asker-i bahriyyeyi iskâya açdı nev-sebîl

...

Su verelden hâme Zîver cevherîn târîhime

Kudret-i ‘Abdûlmecîd Hân yapdı ‘ayn-ı bî-‘adîl (1269)

Zîver (Arslan, 2009: 643-644)

8.8.2.91. Abdûlmecid Han Meydan Çeşmesi

Abdûlmecid tarafından H 1269/M 1852 yılında Fatih civarında Atpazarı Meydanı’nda inşa ettirilen çeşmedir. Mermerden yapılan çeşme bugün mevcut değildir (Tanışık, 1943: 268)

Saltanatın feyiz suyu Abdûlmecid Han’ın cömertliğinin göstergesi olarak Atpazarı’na yaptırdığı çeşmenin suyunu abıhayata teşbih eden Zîver, çeşmenin yapımına “Yücelik meydanının binicisi, zamanın süsü ve dinin şahı, Atpazarı’nı hayat suyu ile şad etti” dediği beytinin mısralarında iki ayrı tarih düşürmektedir:

Âb-i feyz-i saltanat ‘Abdûlmecîd Hân gösterir

Mâcerâ-yı lutfınıñ ‘âlemde cûd âsârını

Âb-ı hayvân tolı dizgin girdi At Bâzârına

Emr edip bu ‘aynıñ ol Hızr-ı himem i‘mârına

...

Gösterir suyn güherveş hâme dü-târîhle

Vasf edince Zîver ihlâs ile şehriyârını

Fâris-i meydân-ı şevket zîb-i devrân şâh-ı dîn (1269)

Şâd etdi mâ’-i hayvân ile At Bâzârını (1269)

Zîver (Arslan, 2009: 649-650)

8.8.2.92. Teşvikiye Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1271/M 1854 yılında Teşvikiye Camii’nin güneyinde avlunun köşesinde yaptırılan çeşmedir. “Herhangi bir bezemesi bulunmayan çeşme yalak seviyesine kadar toprağa gömülü olup ayna taşı yoktur” (Bilgicioğlu, 2011: 578).

Zîver, çeşmenin yapımı münasebetiyle kaleme aldığı iki tarih beytinden ilkinde “Zamanın şahı Teşvikiye’de yüce pınar yaptı”; ikincisinde ise “Teşvikiye alanı yeni çeşmeyle bezendi” diyerek tarih düşürmektedir:

Cevherîn târîhini Zîver ide nâsa beyân

Yapdı bâlâ ‘aynı Teşvîkiyyede şâh-ı zamân (1271)

Zîver (Arslan, 2009: 659)

Nâm-ı târîhim bu sûda neşr edelden cevheri

Sahn-ı Teşvîkiyye nev-çeşmeyle aldı Zîveri (1271)

Zîver (Arslan, 2009: 660)

8.8.2.93. Abdülmecid Han Çeşmesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1272/M 1855 yılında Beşiktaş’ta İhlamur mesiresinde inşa ettirilen mermer bir sütun şeklindeki çeşmedir. Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Egemen, 1993: 43; Tanışık, 1945: 207).

Zamanın şahlar şahı Abdülmecid Han’ın bu mahaldeki akan su üzerine yaptırdığı çeşmeden içip lütuflarını yâd etmek gerektiğini dile getiren Zîver, çeşmenin tarihini “Gönül açıcı gezinti yerinin ortasında su çıktı” ve “Bu yüce hayır arttıran pınarı, dinin şahı akıttı” dediği mısralarla vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bân-ı zamân ‘Abdülmeçîd Hânîñ

Muhassas oldı zât-ı pâkine feyz-i cihân-dârî

...

Zuhûr etdikde bunda mâ’-i cârî yapdı bak çeşme

Gel iç su yâd kıl eltâf-ı hâkân-ı himem-kârı

Dü-târîhi yazıp tâm u mücevher Zîverîñ oldı

O hâkân-ı zamânıñ vasf-ı pâki zîb-i ezkârı

Su çıkdı dil-güşâ vü nüzhet-âbâdın miyânında (1272)

Bu vâlâ ‘ayn-ı hayr-efzâyı kıldı şâh-ı dîn cârî (1272)

Zîver (Arslan, 2009: 671-672)

8.8.2.94. Tahir Ağa Çeşmesi

Tahir Ağa tarafından H 1273/M 1856-1857 yılında Fatih’in Yeşil Tulumba Sokağı’nda inşa ettirilen çeşmedir.

Tahir Ağa’nın, Yeşil Tulumba semtinde yaptırdığı çeşme ile mahalle halkına gönül şenliği verdiğini ifade eden Zîver, çeşmeye “Tahir Ağa su pınarını uğurla akıttı” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Bu Yeşil Tulumba semtinde yapıp bu çeşmeyi

Hayr-ı câriyle mahalle halkına verdi safâ

Okusun târîhini Zîver içenler suyunı

‘Ayn-ı mâyı kıldı cârî yümn ile Tâhir Ağa (1273)

Zîver (Arslan, 2009: 683)

8.8.2.95. İzzet Paşa Çeşmesi

İzzet Paşa tarafından H 1273/M 1856-1857 yılında Diyarbakır’ın Şülbi Köyü’nde inşa ettirilen çeşmedir.

Sa’îd, çeşme üzerine yazılan kitabenin tarih beytinde “Bu tatlı suya Kevser dahi dense layıktır” diyerek tarih düşürmektedir:

Bahr-ı endîşede cevher gibi buldum târîh

Dense kevser dahi bu âb-ı safâya bâ-sezâ (1273)

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 127-128)

8.8.2.96. Şevkinihal Usta Kadın Çeşmesi

Hazinedar Şevkinihal Usta Kadın tarafından H 1275/M 1858 yılında Üsküdar Alemdağı civarında Sarıgazi Meydanı’nda inşa ettirilen çeşmedir (Tanışık, 1945: 448).

Şahlar şahının haremının yüce hazinedarı Şevkinihal Usta Kadın’ın, Sarıgazi Köyü’nün her tarafını ihya etmek için bu çeşmenin inşasına ihtimam gösterdiğini kaydeden Zîver, “Şevkinihal Usta temiz pınarı güzel yaptı” ve “Bak suyu aktı, Sarıgazi’ye gel sürekli iç” dediği mısralarla iki ayrı tarih düşürmektedir:

‘Ulyâ hazînedâr-ı harîm-i şehen-şehî

Şevk-i Nihâl Usta Kadındır ‘ale’-d-devâm

Bak Sarıgâzî Karyesin ihyâya sû-be-sû

Bu çeşmeniñ binâsı için kıldı ihtimâm

...

Şevk-i Nihâl Usta latîf yapdı ‘ayn-ı pâk (1275)

Bak akdı âbı gel Sarıgâzîye iç müdâm (1275)

Zîver (Arslan, 2009: 704)

Çeşme hakkındaki diğer kıtasında Zîver, Abdülmecid Han’ın lütfu sayesinde bu çeşmeyi akıtan Hazinedar Usta’nın, Sarıgazi Köyü’nü yaptırdığı çeşme ile ihya ettiğini söyledikten sonra söz konusu çeşmenin yapımına “Hazinedar Usta yeni güzel bir çeşme inşa etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Hazînedâr Usta hazret-i ‘Abdülmecîd Hânîñ

Bak etdi sâye-i lutfında işbu çeşmeyi icrâ

Edince Sarıgâzî Karyesin sîr-âb çeşmeyle

Bu semti eyledi hayrât-ı câriyye ile ihyâ

...

İki târîhi bir beyt içre Zîver eyledi tahrîr

Hazînedâr Usta çeşme inşâ etdi nev-zîbâ (1275)

Zîver (Arslan, 2009: 704)

8.8.3. Hamam

8.8.3.1. Selimiye Hamamı

Sultan III. Selim tarafından H 1217/M 1803 yılında Selimiye Kışlası'nda ikamet eden Nizam-ı Cedit askerlerinin temizlik ihtiyacını gidermek amacıyla Üsküdar İhsaniye'de inşa ettirilmiştir.

Aynî, saltanatın yüzşuyu (şerefi) ve temiz tıynetli Sultan Selim tarafından İhsaniye'de benzeri görülmemiş bir hamam yaptırıldığını ifade ettikten sonra insan ve perileri bayıltıcı etkiye sahip olduğunu söylediği “Bu hamamı Şah Selim yaptı, güzellik verdi” mısraıyla hamamın yapımına tarih düşürmektedir:

Pâk-tıynet âb-ı rûy-ı saltanat Sultân Selîm

Yapdı İhsâniyyede germâbe kim misli ‘adîm

Baksa ‘Aynî bayılır ins ü perî târîhine

Yapdı bu hammâmı âb u tâb verdi Şeh Selîm (1217)

Aynî (Arslan, 2004: 376)

8.8.4. Havuz

8.8.4.1. Galata'da İnşa Ettirilen Büyük Havuz

Sultan II. Mahmud tarafından H 1235/M 1819-1820 yılında Galata'da inşa ettirilen büyük havuzdur. Yangın söndürme faaliyetlerinde gerekli olan suyu yeterli miktarda ve zamanında temin etme ile hazır bulundurma adına semtlerin uygun yerlerinde yaptırılan havuzlardan biridir.

“*Târîh-i Havz-ı Kebîr Berây-ı Def'-i Harîk Der-Şehr-i Galata*” başlığını taşıyan kıtasında İzzet; Allah'ın, âlemin asayişini Mahmud Han'ın himmet kaynayan yaradılışına uygun gördüğünü dile getirdikten sonra yangın korkusu içinde olan Galata ahalisi tarafından hâllerinin padişaha arz edildiğini kaydetmektedir. Akabinde ağırlık ilminden anlayan mahir ustalarca dağın tepesine âdeta bir deniz parçası yapıldığını söyleyen şair,

“Sultan Mahmud gönül alıcı yeni bir havuz yaptı” diyerek havuzun inşasına tarih düşürmektedir:

Eylemiş Mahmûd Hânîñ tab‘-ı himmet-neb‘ine

‘Âlemiñ âsâyışın Bârî Te‘âlâ mültezem

‘Arz-ı hâl etmişdi bu belde o şâh-ı a‘zama

Başına havf-ı harîk ile yakıp nâr-ı elem

...

Cerr-i eskâl ehliniñ mâhirlerinden cem‘ olup

Zirve-i kuhsâra ifrâz etdiler bir kıt‘a yem

‘İzzetâ cevherle memlû eyledim târîhini

Yapdı dil-cû havz-ı nev Sultân Mahmûdü’ş-şiyem (1235)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 255-256)

8.8.4.2. Sedefçiler’de İnşa Ettirilen Havuz

Sultan Abdülmecid tarafından H 1263/M 1846-1847 yılında Sedefçiler’de inşa ettirilen havuzdur.

Ziver, yücelik pınarının saf suyu Abdülmecid Han tarafından Sedefçiler’de güzel bir şekilde yaptırılan havuzun tarihini “Bu güzel havuzu adaletli padişah ihya etti” mısraıyla vermektedir:

Zülâl-i ‘ayn-ı şevket Hazret-i ‘Abdülmecîd Hânîñ

Garîk-i lücce-i ihsânıdır dünyâ vü mâ-fihâ

...

Sadeçilerde inşâ ideli bu havz-ı zîbâyı

Dür-i eltâfını neşr etdi ol şâh-ı kerem-bahşâ

...

Güher-pîrâye-i nazm oldı Ziver işbu târîhim

Bu zîbâ havzı kıldı pâdişâh-ı dâdger ihyâ (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 535)

8.8.5. Köprü

8.8.5.1. Unkapanı Köprüsü

Sultan II. Mahmud döneminde tersanede inşa ettirilip H 1252/M 1836 yılında Unkapanı ile Azapkapı arasında ulaşım açılan köprüdür. Osmanlı döneminin, Haliç'teki iki yakayı birbirine bağlayan ilk kalıcı köprüsü olma vasfını haiz olan bu köprü, ahşap malzemeden yapılmıştır. Sonraki yıllarda Hayratiye, Mahmudiye ve Cîsr-i Atîk adlarıyla da bilinen/anılan ve ücretsiz olan köprüden, 1865-1866 yılından itibaren arabalar ve hayvanlar için geçiş ücreti alınmaya başlanmıştır (Kâhya ve Tanyeli, 1994a: 326).

Karanın ve denizin padişahı, kutlu ve adaletli hükümdar Sultan Mahmud'un, inşa ettirdiği tekke, cami, medrese, çeşme, köprü gibi hayratla herkese ganimet verdiğini söyleyen Zîver, deniz üzerine yaptırdığı bu köprüden geçenlerin daima sultana dua etmesini temenni etmekte ve çeşmenin tarihini "Mahmud Han gönül alıcı köprü yaptı, su gibi geçtim" ve "Bu yüce köprü'nün temeline ben kulunuz hayretteyim" dediği mısralarla vermektedir:

Pâdişâh-ı bahr u ber dâdâr-ı İskender-eser

Dâver-i ferhunde-fer Sultân-ı Mahmûdü'l-ümem

...

Tekye vü câmi' medâris çeşme vü püller yapıp

Etdi bu hayrât ile hep hâs u 'âmı muğtenem

Eyledi lâ-siyyemâ bu cisri bahr üzre binâ

Hızr u İlyâs ola yâver dest-gîri dem-be-dem

Her geçen olsun du'âda pâdişâha dâ'imâ

'Ayniyâ yaptım iki târîh-i tâm u mültezem

Yapdı Hân Mahmûd dil-cû köpri geçdim su gibi (1252)

Bu mu‘allâ üss-i cisre bendeñiz hayretdeyem (1252)

Aynî (Arslan, 2004: 378)

Sermed ise devlet burcunun güneşi Sultan Mahmud tarafından inşa ettirilen köprüye “Mahmud Han’ın emriyle denize köprü kurdular” diyerek tarih düşürmektedir:

Âfitâb-ı burc-ı devlet Hazret-i Mahmûd Hân

Hak mü’ebbed eylesin tahtında bu ‘unvân ile

...

İşte ez-cümle bu âsârı kim etmişdir ki bak

Her gelip geçdikçe bir yol dîde-i im‘ân ile

...

Mühmelinden söyledi Sermed kulu târîhini

Kurdılar deryâya köprü emr-i Mahmûd Hân ile (1252)

Sermed (Yıldız, 2002: 126)

8.8.5.2. Mihrûmah Sultan İçin İnşa Ettirilen Köprü

Sultan II. Mahmud tarafından küçük yaşta vefat eden kızı Mihrûmah Sultan’ın ruhunu şad etmek için H 1254/M 1838-1839 yılında inşa ettirilen köprüdür.

Zamanın hayır padişahı Sultan Mahmud tarafından nazende kızı Mihrûmah Sultan’ın ruhunu şad etmek için muteber bir köprü yaptırıldığını dile getiren Zîver, bu köprüye “Övgüye layık eserlere sahip sultan hayır için köprü yaptı” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Şâhen-şeh-i hayru’z-zamân Sultân Mahmûdü’l-makâm

Kıldı cihânı lutf ile cennet gibi pür-zîb ü fer

...

Nâzende duhti ol şehiñ kim Mihrûmâh Sultân iken

Bak burc-ı hâki eyledi cism-i münîri-çün makar

...

Şâd etmek için rûhını geçdikçe ebnâ-yı sebîl

Etdi o şâh-ı pür-kerem bünyâd cistr-i mu‘teber

...

Bir ehl-i dil geçdi dedi târîh-i mu‘cem Zîverâ

Yapdı sırâtı hayr için Sultân-ı Mahmûdü’l-eser (1254)

Zîver (Arslan, 2009: 406-407)

8.8.5.3. Yeni Köprü/Meriç Köprüsü

Sultan II. Mahmud’un, Edirne’yi ziyareti sırasında buradaki ahşap köprü yerine kâgır bir köprü inşa edilmesini emretmesi üzerine H 1249/M 1833 yılında inşasına başlanmış ancak mali sıkıntılar ve sultanın vefat etmesi nedeniyle tamamlanamamıştır. II. Mahmud’dan sonra tahta geçen Abdülmecid’in emriyle H 1258/M 1842 yılında yapımına yeniden başlanan köprü, H 1263/M 1846 yılında on üç kemer üzerine bina edilerek tamamlanmıştır. Sağlam bir yapıya sahip olan köprü görünüm olarak da çok güzel yapılmış olup mimarı bilinmemektedir. Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Ahmed Bâdî, 2000: 179-180).

İhsan binasının temel atanı Abdülmecid Han tarafından Edirne şehrinin nehirleri (Meriç ve Tunca) üzerine şahane hayırlar yaptırıldığından söz eden Zîver, Meriç Nehri üzerine yaptırılan köprünün tarihini “Bu yüce köprü padişahın ikinci hayrı oldu” dediği mısra ile vermektedir:

Esâs-endâz-ı bünyân-ı kerem ‘Abdülmecîd Hânîñ

‘Îmâr-ı mülkiniñ üstâd-ı ‘adli oldı mi‘mârı

...

Edirne beldesi enhârı üzre hayr-ı şâhâne

Garîk-i cûy-ı ihsân eyledi etrâf u aktârı

...

Merîc ü Tunca nehri tâ revân oldukça bu sûdan

O şâhîñ mülkiniñ feyz-i İlâhî ola enhârı

Murassa‘ eyle bu târîh ile tâk-ı püli Zîver

Bu ‘âlî cîsr oldı hayr-ı sâni-i cihân-dârî (1258)

Zîver (Arslan, 2009: 465-466)

8.8.5.4. Karaköy (Galata) Köprüsü

Sultan Abdülmecid tarafından H 1261/M 1845 yılında Karaköy ile Eminönü arasında ahşap malzeme ile Tersane-i Âmire’de inşa ettirilen köprüdür (Kâhya ve Tanyeli, 1994b: 357). İlk Karaköy köprüsü olan bu yapının uzunluğunun 500 metre olduğu tahmin edilmekte ve 18 yıl hizmet verdiği bilinmektedir (Eyice, 1997: 277). Büyük Köprü, Yenıcamı Köprüsü, Valide Köprüsü yahut II. Mahmud’un inşa ettirdiğı Hayratiye Köprüsü’ne nispetle Cısr-i Cedit adlarıyla da anılmıştır (Akyıldız, 2016: 887).

Himmeti sonsuz şahlar şahı Abdülmecid Han tarafından eşi benzeri olmayan bir köprü inşa ettirildiğini kaydeden Fatın, sözü edilen köprüye “İki denizin (Akdeniz ve Karadeniz) sahibi derya üstünde kadim bir hayır yaptırdı” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Ol gevhher-i kân-ı kerem ol dürr-i şehvâr-ı ümem
Şâhen-şeh-i deryâ-himem ‘Abdülmecîd Hân-ı kerîm
...
Ol şâh-ı memdûh u ferîd İskender-i Dârâ-‘abîd
Yapdırdı çün sedd-i sedîd bir misli yok cısr-i cesîm
...
Bahr-i recezde söyledim bu sâde târîhi Fatîn
Bahr üzre yapıdı mâlikü’l-bahreyn bir hayr-ı kadîm (1261)

Fatın (Erdoğan, 2007: 150)

8.8.5.5. Kanatirü’l-Hayriyye (Mehmed Ali Paşa Barajı ve Köprüsü)

Mısır valisi Mehmed Ali Paşa tarafından H 23 Rebûlâhir 1263/10 Nisan 1847 tarihinde Kahire’de Nil Nehri’nin iki kola ayrıldığı bölgede temeli atılan eser, paşanın ölümünden sonra Mehmed Said Paşa döneminde hizmete açılmıştır. “Dimyat tarafındaki 522 m boyunda, 71 gözlüdür. Reşid tarafındaki 452 m boyunda, 61 gözlüdür. Bu iki kısım dairevi bir rıhtımla birleşmektedir. Bendin üzeri geniş bir yoldur. Etrafı bahçe olup Kahire’nin en güzel yerlerinden biridir” (Bayhan, 1997: 407).

“Mısırdâ İnşâ Olunan Köpriye Târîhdir” başlıklı kıtasında Ziver, kerem Nil’inin kaynağı Abdülmecid Han’ın yüce veziri Mehmed Ali Paşa tarafından Nil Nehri’nin Reşid ve Dimyat olmak üzere iki kola ayrıldığı bölgede iki büyük kemerli köprü yapımına başlandığını dile getirdikten sonra daha evvel Mısır’a gelmiş büyük hükümdarlardan

hiçbirinin böyle yüce bir eser yapmadığını da vurgulamaktadır. Bu yapının bina emiri Mir Mozel adlı bir şahış olduğunu da kaydeden şair, Sultan Abdülmecid'in Nil'e bent yaptırarak Mısır ahalisini lütuf suyuyla sevindirdiğini söyleyerek yapının inşasına tarih düşürmektedir:

Menba‘-ı Nîl-i kerem ‘Abdülmecîd Hânîñ Hudâ

Feyz-i zâtın eylemiş âb-ı hayât-ı ihtîşâm

...

Ol şehen-şâh-ı cihânîñ âsaf-ı vâlâsıdır

Mısır vâlîsi ‘Alî Paşa-yı Haydar-ihtimâm

...

Birisi sûy-ı Reşîde birisi Dimyâta dek

Nîl akıp eylerdi iki râhdan seyr ü hırâm

Ol iki râha yapıp iki mu‘azzam kantara

Kıldı sîr-âbî-i arz-ı Mısır vâlâ iltizâm

...

Eyleyip himmet o destûr-ı celîl itmâmına

Oldı iki kantara şimdi rehîn-i ihtitâm

Öyle bir bünyân-ı ‘âlî kim nazîrin yapmadı

Mısır iklîminde akdem pâdişâhân-ı kirâm

...

Olıcak Mîr-i Mozel me’mûr-ı bünyânı anıñ

Oldı anıñ ihtimâmıyla o ‘âlî-sed tamâm

Cevherîn ü tâm iki târîh Zîver söyledim

Eyledikde kantara bünyâdın ol şâh-ı enâm

Çünkü Hân ‘Abdûlmecîd icâd etdi Nîle bend (1263)

Mısrı âb-ı lutfı ile eyler el-hak şâd-kâm (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 530-531)

Bu yapı hakkındaki diğer kıtasında Zîver, ihsanı sonsuz padişah Abdülmecid Han’ın veziri Mehmed Ali Paşa tarafından Mısır’a üç saat mesafedeki boğazlarda yeni kemerli köprü yaptırıldığını, bu yapının temelinin H 23 Rebûlâhir 1263/10 Nisan 1847 tarihinde sultana hayır dualar eşliğinde bizzat Mehmed Ali Paşa eliyle atıldığını dile getirmektedir. Daha sonra şair, temele paşanın bir sandık para koyduğunu, binanın adına Mecidiye denildiğini, yapı sorumlusunun Mozel Bey isminde bir mimar olduğunu ifade etmekte ve “Şanlı Ali Paşa’ya ne güzel çalışmalar yaptırdı, padişah (Abdülmecid) bu güzel kemerli köprü ile Mısır’ı ihya etti” diyerek binanın temel atma tarihini vermektedir:

Şeh-i deryâ-kerem ‘Abdûlmecîd Hân-ı cihân-bândır

Furât-ı ‘azb-i lutfın dehre eden Nîlveş icrâ

...

O şâhen-şâh-ı Haydar-iktidârîñ âsafı el-hak

‘Alî Paşa-yı ‘âlî-câh u destûr-ı himem-pîrâ

...

Husûsâ Mısra üç sâ‘at mesâfe bu boğazlarda

Yapıp nev-kantara eylerdi Nîlîñ bendini hulyâ

Bu sâl içre rebî‘ü’l-âhiriñ yigirmi üçüncü gün

Hamel burcında bulmuşdı şeref mihr-i cihân-ârâ

O şâhen-şâh-ı vakte ederek hayr-du‘â tekrâr

Temel vaz‘ı mahalline inip ol âsâf-ı dâñâ

...

Koyup sandûka ecnâs-ı nukûduñ defnini kıldı

Temel altında dehre yâdigâr olmak için ihfâ

Mecîdiyye denildi nâm-ı vâlâsı o bünyânıñ

Olup mensûb-ı ‘ahd-i pâdişâh-ı ma‘delet-ârâ

...

Mozel Beg nâm mi‘mârı edip ta‘yîn bünyâna

Tamâm oldukda ol mi‘mârıñ etdi hürmetin îfâ

O şâhıñ çâkeri Zîver işidip vasf-ı bünyânın

Bu üç târihi iki mısra‘ içre eyledi imlâ

‘Alî Paşa-yı zî-şâna zihî ikdâmlar etdirdi

Bu zîbâ kantarayla kıldı Mısırî pâdişeh ihyâ (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 551-553)

8.8.5.6. Bayburt Meydan Köprüsü

Hacı Ahmed Efendi tarafından H 1269/M 1852-1853 yılında Bayburt’ta Çoruh Nehri üzerinde inşa ettirilen meydan köprüsüdür.

Allah yolunda bu meydan köprüsünü yaptıranların, bağışlanarak Sırat’ı geçeceğini söyleyen Zihnî, köprüyü inşa ettiren Hacı Ahmed Efendi’nin “Ameller niyetlere göredir” hadisine mazhar olduğu düşüncesine de yer vermektedir. Şair, Çoruh Nehri üstünde yapılan bu köprünün tarihini ise “Bu köprüyü imar eden Sırat’ı yel gibi geçsin” duasıyla vermektedir:

Yapıldı bârekallâh cîsr-i meydân fî-sebîlillâh

Sırâtı geçdi bu hayrât-ıla bânîleri mağfûr

Hadîs-i *inneme’l-a’mâlû bi’n-niyyâta* mazharla

Hacı Ahmed Efendi sa’yini mevlâ ede meşkûr

...

Budur târihi ey Zihnî bu nehr-i Cûy-ı Rûh üzre

Sırâtı yel gibi geçsin bu cisri eyleyen ma‘mûr (1269)

B. Zihnî (Erbay, 2014: 196)

8.8.6. Liman

8.8.6.1. Kabataş Limanı

Sultan Abdülmecid tarafından H 1267/M 1850-1851 yılında fırtınalı havalarda kayıkların sahile yanaşabilmesi için yaptırılmıştır. Kabataş Limanı, 19. yüzyılın önemli taşımacılık merkezlerinden biri olup dünyanın ilk feribot gemisinin denize açıldığı yerdir (Kök ve Akpınar, 2019: 124). Rıhtım üzerinde dikili olan taşın hem denize bakan cephesinde hem de diğer cephesinde yazılı olan kitabeler Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Mehmed Râif, 2021b: 115-116).

Kabataş Limanı'nın H 1267/M 1850-1851 yılında Sultan Abdülmecid tarafından inşası üzerine kaleme aldığı “*Kabataşda Müceddeden İnşâ vü İcâd Buyurulmuş Olan Lîmânîñ Târîhi*” başlıklı tarih manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Zîver, havanın fırtınalı olduğu zamanlarda Kabataş'tan kayıkla geçen insanların güvensizlik korkusuyla büyük bir dehşete düştüğünü lakin limanın, ihsanı sonsuz padişah tarafından yapılmasıyla birlikte hem kayıkların hem de yolcuların emniyete kavuştuğunu ifade etmektedir. Akabinde şair, “Bu sağlam limanı Abdülmecid Han inşa etti” diyerek tarih düşürmektedir:

Şeh-i deryâ-nevâl-i saltanat ‘Abdûlmecîd Hândır

Eden feyz-i cevâdı bahr u berre her zamân icrâ

Bu sûlardan geçince furtuna hengâmı kayıklar

Hatar havfı ile nâsa gelirdi dehşet-i ‘uzmâ

...

Bu lîmânı o cevher-rîz-i ihsân edicek icâd

Kabataş oldı gevher-pâre-i emniyyet-i deryâ

...

Sezâ tarsî‘ ederse seng-i târîhin kalem Zîver

Bu lîmân-ı rasîni kıldı Hân ‘Abdûlmecîd inşâ (1267)

Kabataş Limanı'nın denize nazır cephesine mahkuk diğer şiirinde Zîver, o padişah tarafından inşa edilen liman sayesinde deniz korkusunun bertaraf edildiğini ve sultanın, Boğaziçi ile Üsküdar arasında yolcu taşımacılığı için vapur tahsis etmesiyle herkesin emniyete kavuştuğunu ifade etmektedir. Sultanın, bu limanı yaparak Kabataş sahiline emniyet ayağı koyduğunu, lodos ve gün doğrusu rüzgârları estikçe mezkûr mahalden geçmenin kayıkçılar için de tehlikeli olduğunu ancak inşa edilen liman sayesinde söz konusu tehlikenin ortadan kaldırıldığını da kaydeden şair, limana “Bu liman ile Kabataş, emniyet yeri oldu” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Deñiz havfı o şâhın sâyesinde ber-taraf şimdi

Olup deryâda her cây-ı hatar ülkâ-yı emniyyet

...

Vapurlar kıldı ta'yîn Üsküdâra Boğaziçine

Ahâlîye bu ihsân eyledi ifâ-yı emniyyet

O şâhen-şâh-ı deryâ-mekrûmet yapı bu lîmânı

Kabataş sâhiline koydı lutfı pâ-yı emniyyet

Kayıkçıya lodos gün toğrısı esdikçe geçmekde

Hatar varken bu lîmân kıldı bak icrâ-yı emniyyet

...

Bu manzûmeyle Zîver tâm olursa n'ola târîhim

Kabataş oldu bu lîmân ile bak cây-ı emniyyet (1267)

8.8.7. Sarnıç

8.8.7.1. Âdile Sultan Sarnıcı

Sultan II. Mahmud'un kızı Âdile Sultan tarafından H 1263/M 1847 yılında Galata Mevlevihanesi'nde inşa ettirilmiştir. Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Tanman, 1994c: 365).

“*Târîh-i Sahrîc-ı ‘Âdile Sultân*” başlığını taşıyan tarih manzumesinde Zîver, kerem ırmağının kaynağı Âdile Sultan tarafından yaz gelince susuzluktan hayli sıkıntılar yaşayan dedeler için Galata Mevlevihanesi'nde bir sarnıç inşa ettirildiğini ifade etmektedir. Daha sonra şair, bahsedilen sarnıcın tarihini “Âdile Sultan Galata dergâhına sarnıç yaptırınca dedeler cömertlikten suya doydı” dediği beyitle vermektedir:

Menba‘-ı cûy-ı kerem ‘Âdile Sultân kim odur

Feyz-i ‘ismetle cihân içre ma‘âlî-elkâb

...

Sayf olunca dedegân su bulamazdı bunda

Eylemekde idi ‘atş anları hayli it‘âb

Mevlevî-hânede sahrîc binâ etdikde

Kıldı dervîşlere cûşîş-i lutfın işrâb

...

Cevherîn harf ile nazma vereli âb kalem

Yazdı târîhini bir beytde Zîver küttâb

Galata dergehine ‘Âdile Sultân sahrîc

Yapdırınca dedeler cûddan oldu sîr-âb (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 535-536)

Mezkûr sarnıca yazdığı diğer kıtasında Zîver, sarnıcın banisini Âdile Sultan yerine sehven Atiye Sultan olarak kaydettiğini şiirinin başlığında zikrettikten başka lütfuyla bu yerde sarnıç yaptırarak gönlü susamış dervişleri suya doyurduğunu söylemekte ve “Atiye

(Âdile) Sultan Mevlevihane’ye sarnıç yaptırınca cömertliğini içirdi” diyerek tarih düşürmektedir:

Lutf edip eyledi bu câda binâ-yı sahrîc

Oldı dervîşleriñ teşne-dilânı reyyân

...

Cevherîn harf ile hâmem vereli nazmıma su

Kıldı târîhini bir beyt ile Zîver i’lân

Mevlevî-hâneye sahrîc edince bünyâd

Eyledi cûdını işrâb ‘Atiyye Sultân (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 535-536)

8.8.8. Sebil

8.8.8.1. Şah Sultan Sebili

Sultan III. Selim’in kız kardeşi Şah Sultan tarafından annesi Mihrişah Kadın’ın ruhu için H 1215/M 1800 yılında Eyüp’te Defterdar Caddesi üzerinde inşa ettirilen sebildir. Mermerden yapılan sebinin su vermeye mahsus beşer delikli üç penceresi bulunmaktadır. Sıbyan mektebinin altında yer alan sebil, rokoko üslubunda inşa edilen sebillerin son örneklerindendir (Egemen, 1993: 777; Tokay, 1994a: 127).

“*Eyyûbde Şâh Sultân Vâlideşi Rûhı İçün Yapdığı Sebîl Târîhidir*” başlığını taşıyan kıtasında Refî‘, abıhayata benzeyen “Şah Sultan, annesine kerem suyunu sebil kıldı” ve “Mihrişah Kadın’ın ruhu için latif su iç” dediği mısralarla sebinin tarihini vermektedir:

İki târîh aña buldum ki Refî‘ âb-ı hayât

Ki dü-mısra‘ biri birinden olup pâk nazîf

Mâdere kıldı sebîl âb-ı kerem Şâh Sultân (1215)

Mihrişâh kadınıñ iç rûhı içün mâ-i latîf (1215)

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 313-314)

8.8.8.2. Nakşidil Sultan Sebili

Sultan II. Mahmud tarafından Fatih'te Tabhane karşısında annesi Nakşidil Sultan için yapılan türbe ile birlikte H 1233/M 1818 yılında inşa ettirilen sebildir. Nakşidil Sultan Külliyesi içinde yer alan sebil, “baroktan, ampire geçişin erken örneklerinden biri” (Tokay, 1994b: 41) olup yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır.

Mahmud Han'ın, annesi için yaptırdığı sebil ile ona olan borcunu ödediğini dile getiren İzzet, her taraftan gelip geçen yolcular su içtikçe sebinin suyunun da rahmet pınarı gibi Fatih'e aktığını ifade etmekte ve “Sebil, Valide Sultan'a Kevser'dir” diyerek tarih düşürmektedir:

Kıldı ifâ hakkını Mahmûd Han

Mâderiyçün eyleyip ihyâ sebîl

...

‘Ayn-ı rahmet akdî suyu Fâtîhe

Sû-be-sû içdikçe ebnâ-yı sebîl

...

Ehl-i cennet söylesin târîhini

Vâlîde Sultâna kevserdir sebîl (1233)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 229-230)

8.8.8.3. Nusretiye Sebili

Sultan II. Mahmud tarafından H 1241/M 1826 yılında Tophane'de Nusretiye Camii ile beraber inşa ettirilmiştir. Mehmed Emin Ağa'nın mimarbaşılığı döneminde yaptırılan sebil Barok ile Ampir karışımı bir üsluba sahiptir. Tamamen mermer kaplama olan sebil, yapıldığı dönemde caddenin karşı tarafında iken Sultan Abdülaziz devrinde şimdiki yerine taşınmıştır (Egemen, 1993: 667-668; Suner, 1994: 107). Yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır.

“*Târîh-i Sebîl-i Bî-‘Adîl Der-Nezd-i Câmi‘-i Tophâne*” başlıklı kıtasında İzzet, himmet havuzlarına sebil akıtan cihan şahı (II. Mahmud) tarafından nusret bahçesine de parlak bir gül gibi sebil yaptırıldığını ifade etmektedir. Cihanda hayırlı işler arayan padişahın her tarafa sebil ve çeşme yaptırdığından da bahseden şair, bir kâseye benzettiği güneşe boş gezmeyip Tophane'de derya gibi coşan sebilden su içmesini tavsiye etmekte ve

sebilin inşasına “Mahmud Han cami civarına yüce sebil yaptı” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Kıldı hıyâz-ı himmete şâh-ı cihân icrâ sebîl

Yapdı riyâz-ı nusrete bir gül gibi ra‘nâ sebîl

...

Yokdur cihânda sû-be-sû boş boşına bir katre su

Ol hüsrev-i hayrât-cû ya çeşme yaptı ya sebîl

Ey kâse-i Hurşîd boş gezme bu âbı eyle nûş

Tophânede kıldı hurûş mânende-i deryâ sebîl

...

Ma‘bedle ‘İzzet ol zamân târîhin etmişdim beyân

Yapdı civâr-ı câmi‘e Mahmûd Hân bâlâ sebîl (1241)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 280-281)

8.8.8.4. II. Mahmud Sebili

Sultan II. Mahmud tarafından H 1253/M 1837-1838 yılında Medine’de inşa ettirilen sebildir.

Haşmet pınarının saf suyu Mahmud Han tarafından Medine’de yüce/yüksek bir sebil inşa ettirildiğini belirten Zîver; Allah’tan, Medine ahalisi bu sebilden su içtikçe dünyayı o şahın lütfunun feyziyle ihya etmesini dilemekte ve sebilin tarihini “Medine, yücelik kaynağından sebil ile su alsın” dediği mısra ile vermektedir:

Zülâl-i ‘ayn-ı şevket Hazret-i Sultân Mahmûd Hân

Medîne içre bu vâlâ sebîli eyledi inşâ

Ahâlî-i Medîne nûş u âb-ı nâb etdikçe

O şâhın feyz-i eltâfıyla kılsın dehri Hak ihyâ

Gelip birden hurûş etdikçe Zîver nehr-i târîhim

Sebîl ile ala yenbû‘-ı şevketden Medîne mâ (1253)

Zîver (Arslan, 2009: 398)

8.8.8.5. II. Mahmud Türbesi Sebili

Sultan Abdülmecid tarafından H 1256/M 1840 yılında babası II. Mahmud’un ruhu için Divanyolu’nda inşa ettirilmiştir. II. Mahmud’un türbesi ile yaptırılan sebil, Ampir üslubundadır (Egemen, 1993: 535). Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır.

Adaletin hayat suyunun kaynağı ve cihan şahı Abdülmecid Han’ın, şanlı babasının ruhu için bu mevkide benzersiz bir sebil yaptırdığını kaydeden Zîver, “Mahmud Han’ın ruhu için yapılan güzel sebil Kevser buldu” diyerek tarih düşürmektedir:

Menba‘-ı mâ‘û‘l- hayât-ı ma‘delet şâh-ı cihân

Hazret-i ‘Abdülmeccîd Hân sâye-i Rabb-ı Celîl

...

Vâlid-i zî-şânınıñ rûh-ı şerîfi-çün o şeh

Eyledi ihyâ bu mevki‘de sebîl-i bî-‘adîl

...

Cevher-i târîhime su verdi Zîver feyz-i cûd

Buldı kevser rûh-ı Hân Mahmûd için zîbâ sebîl (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 439-440)

8.8.8.6. Bezmiâlem Valide Sultan Sebili

Sultan Abdülmecid’in annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından H 1263/M 1847 yılında Kerbela’da Hz. Hüseyin Türbesi avlusunda inşa ettirilen sebildir. Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Şentürk, 1992: 112).

Âlem padişahının iffetli annesi Bezmiâlem Sultan’ın, Hz. Hüseyin’in mukaddes kubbeli türbesi’nin avlusunda yaptırdığı benzersiz sebilden Muharrem ayının onuncu gününde Selsebil pınarı gibi Hz. Hüseyin aşkına şeker şerbeti aktığını kaydeden Zîver, sebile “Bak, Mahmud Han’ın zevcesi ve din sultanının annesi Bezmiâlem Sultan sebil akıttı” dediği beytinin iki mısraında iki tarih düşürmektedir:

Hazret-i ‘Abdülmeccîd Hân pâdişâh-ı ‘âleme

Bezm-i ‘Âlem nâm sultân mâder-i ‘ismet-delîl

...

Nahl-i bâğ-ı hânedân-ı Mustafâ Şâh Hüseyin

Kerbelâya bast eder Tûbâ gibi zıll-ı zalîl

...

Türbe-i akdes-kıbâbı havlısında câriye

Olmak için eyledi inşâ sebîl-i bî-mesîl

...

Sükkerrî şerbet revân eyler Hüseyinî ‘aşkına

Bunda her ‘aşr-ı muharremde misâl-i selsebîl

...

Zîver inşâd et iki târîh bir beyt içre kim

Bu sebeble âsitân-ı ehl-i beyte ol dahîl

Zevce-i Mahmûd Hân sultân-ı dîniñ mâderi (1263)

Bezm-i ‘Âlem nâm sultân etdi bak icrâ sebîl(1263)

Zîver (Arslan, 2009: 542-543)

8.8.8.7. Silahtar Sebili

Silahtar Süleyman Ağa tarafından H 1253/M 1837 yılında Kahire’de Muiz Li-Dînillâh Caddesi’nde inşa ettirilen sebildir. “Aynı adla anılan caminin bitişiğindeki yapı, alttaki sarnıç ile üstteki sebil ve küttaptan oluşmaktadır” (Bayhan, 1997: 329-330). Yapım kitabesi Bayburtlu Zihnî tarafından kaleme alınmıştır.

“*Mısırdâ Silâhdâr Sebine Târîh-i Pesendîdedir*” başlığını taşıyan kitabe metninin aşağıdaki beyitlerinde Zihnî, bu sebilin suyundan bir kâse içen kişinin cennetteki Tesnim Irmağı’nı bile göze almayacağını (önem vermeyeceğini) dile getirmektedir. Hayrat sahibinin Silahtar Süleyman Ağa olduğunu da belirten şair, sultanın himmetiyle yapılan bu sebilin cana can kattığına değinerek tarih düşürmektedir:

Nûş eden bir kâsesin tesnîmi almaz ‘aynına

Meşrebi kâfûrdur ammâ mizâcî zencebîl

...

Sâhibü'l-hayrât Silâhdâr Süleymân Ağa kim

Himmet-i dâverle olmuş çün bu hayrâta delîl

...

Söyledim târîh-i miskiyyü'l-hitâmın Zihniyâ

Cân-fezâdır bu sebîl *fihâ tusemmâ selsebîl* (1253)

B. Zihnî (Erbay, 2014: 166)

8.8.9. Şadırvan

8.8.9.1. Filibe'de İnşa Ettirilen Şadırvan

Ağa Hüseyin Paşa tarafından H 1248/M 1832-1833 yılında Filibe'ye iki buçuk saat mesafede bulunan Değirmenderesi Köyü'nden getirtilen tatlı su için kırk üç adet çeşme ile kâgir olarak yaptırılan büyük şadırvandır (Özcan, 1999: 4). Bu sayede su kıtlığı sebebiyle sıkıntı çeken belde halkının su ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır.

Himmet denizinin kaynağı, vezirler ve nazırlar arasında binlerce bendesi bulunan Sultan Mahmud'un sadık kullarından biri olan Çirmen valisi Hüseyin Paşa, Filibe şehrine gidince ahalinin kendisine su kıtlığından yakınması üzerine denetim yapmış ve halkın söylediklerinin gerçek olduğunu anlamıştır. Bunun üzerine beldeye su getirme kararı alan paşa, Değirmenderesi Köyü'nün suyundan aldığı yedi buçuk lüle suyu yaptırdığı şadırvanın çeşmelerine taksim ederek halkın hizmetine sunmuştur. Gam ve mihnet humması derdi ile hastalıklara şifa olan bu soğuk suyun bağlandığı, kırktan fazla çeşmesi bulunan şadırvanın vakf-ı hümayuna bağışlanmasından sultanın hoşnut olduğu da belirtilmektedir. Son olarak Aynî, söz kaleminin fıskiyesinden fışkıran “Seçkin padişah bu beldeye bir şadırvan yaptı” ve “Sultan Mahmud'un himmeti, zemzemini akıttı” mısralarıyla şadırvanın yapımına iki tarih düşürmektedir:

Menba‘-ı bahr-i himem hazret-i Sultân Mahmûd

Mevce-i âb gibi cûdı degildir ma‘dûd

...

Vüzerâdan vükelâdan niçe biñ bendesi var

Dîn ü devletde sadâkatları olmuş meşhûd

Siyyemâ vâli-i Çirmen Hüseyin Pâşâ kim

Kılıcı keskin ola ‘ömr-i şerîfî memdûd

...

Rû-be-râh olmuş idi Edrineden Üskûbe

Filibi şehrine vardı o vezîr-i mes‘ûd

Etdiler ehl-i beled kıllet-i mâdan şekvâ

Kim susuzluktan olurlardı meşakkat-âlûd

...

Sû-be-sû etdi tecessüs ki hakîkat anda

Çeşme yok şâd-revân yok eser-i mâ mefkûd

Kulzüm-i merhameti cûş u hurûş etdi o ân

Oldı bu beldeye bir âb getürmek maksûd

O Degirmenderesi karyesiniñ âbindan

Yedi buçuk lüle su aldı be-vefk-i mechûd

Eyleyip çeşmelere şâd-revâna taksîm

Kıldı bu beldeyi firdevs-i berîne mahsûd

...

Derd-i hummâ-yı gam u mihnete ber’ü’s-sâ‘a

Hasteye ‘ayn-ı şifâdır bu zülâl-i mebrûd

Kırk kadar çeşmeden efzûn u bu şâdurvânı
Yapdı ber-vefk-i merâm eyledi çok sarf-ı nukûd

Cânib-i vakf-ı hümâyûna edip bahş u hibe
Etdi bu hıdmet ile şâh-ı cihânı hoşnûd
...

Oldı fıskiyye-i kilk-i sühanımdan pür-cûş
‘Ayniyâ bu iki târîh-i selâset-meşhûd

Yapdı bu beldeye bir şâd-revân şâh-ı güzîn (1248)

Zemzemin kıldı revân himmet-i Sultân Mahmûd (1248)

Aynî (Arslan, 2004: 395-397)

8.8.9.2. Beşçınar’da İnşa Ettirilen Şadırvan

Yusuf Sıddık Bey tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında Selanik’te Beşçınar Bahçesi’nde inşa ettirilen şadırvandır. Osmanlı sonrasında Prensler Parkı adını alan bahçe, II. Dünya Savaşı’ndan sonra yok olmuştur (Konuk Halaçoğlu, 2021: 295).

Büyüklerin yüzşuyu Yusuf Sıddık Bey’in, Allah rızası için yaptırdığı şadırvan ile susuz kalmışları suya doyurduğunu ifade eden Meşhûrî, su gibi himmet nakdi sarf edilen bu hayrın sevabının Yusuf Sıddık Bey tarafından babasının ruhuna hediye edildiğini söylemekte ve şadırvanın yapımına “Bu güzel mesire yerinin şadırvanı eşsiz oldu” dediği mısrayla tarih düşürmektedir:

Kibârın âb-ı rûyı Hazret-i Yûsuf Sıddık Bey
Ki zât-ı pâki vermiş bâğ-ı dehre revnak-ı vâlâ
...

Yapıp bunda bu şâdırvân-ı pâki hasbeten lillâh
Suyuyla kıldı hakkâ teşnegân-ı ‘âlemi irvâ

Bu hayra su gibi sarf eyleyip nakdîne-i himmet

Sevâbın vâlid-i mâcidlerine eyledi ihdâ

Dedim itmâmına menkût ile Meşhûriyâ târîh

Bu şâdırvân-ı nüzhetgâh-ı zîbâ oldu bî-hemtâ (1250)

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 65-66)

8.9. DİĞER YAPILAR

8.9.1. Çarşı

8.9.1.1. Tersane Çarşısı

Sultan Abdülmecid tarafından H 1274/M 1857-1858 yılında Tersane-i Âmire’de iki taraflı inşa ettirilen çarşıdır.

Tersane-i Âmire’de üçüncü havuzun inşasına himmetlerini esirgemeyen Sultan Abdülmecid’in, havuzla birlikte gerekli olan çarşayı da yaptırdığını ifade eden Zîver, çarşıya “(Abdülmecid) İki tarafta güzel yeni çarşı inşa etti” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Hazret-i ‘Abdülmecîd Hân eyledi tersânede

Bu üçünci havzıñ inşâdına ibzâl-i himem

Bahr u ber i ‘mârına te’yîd ederse var yeri

Havz ile bu çârsû bünyânı oldu mültezem

...

Etdi inşâ iki cânibde güzel nev çârsû (1274)

Bu dür-i havza bihîn fer verdi şâh-ı yem-kerem (1274)

Zîver (Arslan, 2009: 703)

8.9.2. Kule

8.9.2.1. Beyazıt Yangın Kulesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1243/M 1828 yılında Beyazıt’ta yangın gözetlemek amacıyla inşa ettirilen kuledir. Yeniçeri Ocağı kaldırılırken ağakapısında yer alan ahşap kule de yıktırılmış ancak iki gün sonra çıkan yangın yeni bir kule yapımını zorunlu kılmıştır. Bunun üzerine Bâb-ı Seraskeri’nin (İstanbul Üniversitesi) talimhane

avlusunda 21 Haziran 1826'da tamamlanan ahşap bir kule inşa edilmiştir. Ahşap kulenin kundaklanması sebebiyle aynı yerde kâğır bir yangın gözetleme kulesi yapılmıştır. Beyazıt Yangın Kulesi adı verilen ve mimarı Senekerim Balyan olan kulenin yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır (Ertuğrul, 1992: 54).

Haşmet sarayına eşi benzeri gelmeyen Sultan Mahmud'un, eski sarayını serasker kapısı yapıp burada yeni yeni yüce binalar yaptığını söyleyen İzzet, padişah tarafından eski serasker Hüseyin Paşa'ya emir verilerek bir kule inşa ettirildiğini ve bu işin yeni seraskerle beraber iki paşa eliyle yapıldığını kaydetmektedir. Daha sonra şair, "Adaletli Mahmud Han yüce kule bina etti" dediği mısrayla kulenin yapım tarihini vermektedir:

Hak bu kim Sultân Mahmûduñ sarây-ı şevkete

Bir nazîri gelmemişdir olalı dünyâ binâ

...

Eyleyip eski sarâyın bâb-ı ser-‘asker o şâh

Nev-be-nev yapmakda anda bir niçe a‘lâ binâ

Emr olup ser-‘asker-i sâbık Hüseyin-i Gâzîye

Buldı bu Kâf-ı şecâ‘at kulle-i ra‘nâ binâ

Eyleyip ser-‘asker-i lâhik nezâret hüsine

Anı ma‘nen eyledi gûyâ iki paşa binâ

...

Sanki tâk-ı çarha yazdım ‘İzzetâ târîhimi

Kıldı Hân Mahmûd-ı ‘Adlî kulle-i vâlâ binâ (1243)

İzzet (Şahin, 2004: 739)

8.9.2.2. Sultaniye Kalesi Saat Kulesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1250/M 1834-1835 yılında Sultaniye Kalesi'nde inşa ettirilen kuledir.

Karanın ve denizin padişahı Sultan Mahmud'un, eski dünyayı baştan başa yenilediğini ve bu minvalde her şehre yüce eserler yaptırdığını söylediği kıtasında Aynî, bilhassa cami, çeşme, muvakkithane, kule vb. yapılarla Sultaniye Kalesi'nin imar edildiğini de kaydetmektedir. Daha sonra şair, yaptırılan kuleye saat yerleştirildiğini dile getirip yapıya tarih düşürmektedir:

Pâdişâh-ı bahr u ber Sultân-ı Mahmûdü'l-eser

Haydar-ı kal'a-güşâ hâkân-ı İskender-nişân

...

Eski dünyâyı bütün başdan başa tecdîd edip

Yapdı her bir şehre bir vâlâ eser 'âlî-mekân

Siyyemâ bu hısn-ı Sultâniyyeyi ma'mûr edip

Etdi her bir gûşe-i ferhundesin dârü'l-emân

Câmi' u çeşme muvakkıt-hâne vü kulle yapıp

Vaz'-ı sâ'at eyledi verdi cihâna sît ü şân

...

Bildi herkes vaktini 'Aynî dedi târîhini

Kulle-i vâlâ yapıp sâ'at kodı şâh-ı zamân (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 361)

8.9.2.3. Fethi Paşa Saat Kulesi

Tophane müşiri Ahmed Fethi Paşa tarafından H 1268/M 1852 yılında Rodos'ta yaptırılmıştır (Hut, 2020: 451).

Zîver, Abdülmecid Han'ın bu güzel adayı (Rodos) teşrifinin şükrü ve belde sakinlerinin zamanı bilmeleri için hanedan damadı Fethi Paşa tarafından sağlam bir şekilde yaptırılan saat kulesinin tarihini "Öncelikli olan padişahın gelişinin şükrüdür; Fethi Paşa çok beğenilen bir saat kulesi bina etti" dediği beytiyle vermektedir:

Eşref-i evkâtda 'Abdülmecîd Hânı zihî

Eylemiş sâhib-zamân-ı saltanat Rabb-i Mu‘în

...

Çend sâl akdem bu zîbâ adayı teşrîfle

Edicek ihyâ ahâlî cümle oldu kâm-bîn

Ol şehîñ sıhr-ı fahîmi Fethî Paşa bendesi

Şükr-i makdem-çün bu sâ‘at kullesin yaptı metîn

Vaktini bilmek için sükkân-ı belde ol müşîr

İşbu kulle üzre vaz‘ etdi zihî sâ‘at nevîn

...

Ol şehen-şâhîñ kulu Zîver eder iken hisâb

Bu iki târîh bir beyt içre oldu cevherîn

Akdem olan makdem-i şâhâneniñ şükrânesi

Fethî Paşa kulle-i sâ‘at binâ kıldı bihîn (1268)

Zîver (Arslan, 2009: 636-637)

8.9.3. Kahvehane

8.9.3.1. Subaşı Ömer Ağa Kahvehanesi

Subaşı Ömer Ağa tarafından H 1246/M 1830-1831 yılında Anadolu Hisarı’nda inşa ettirilen kahvehanedir.

Subaşı Ömer Ağa’nın gezinti yerine inşa ettirdiği kahvehanenin Anadolu Hisarı ahalisine bir sevinç yeri olduğunu ifade eden Leylâ Hanım, içinde garibana saygı ve ikram ile muamele edilen bir mekân olduğuna vurgu yapmaktadır. Akabinde kendisine Hisar ahalisini bir iki beyitle memnun etmek adına kahvehanenin, Ahmed Ağa adlı birisi tarafından kendisine anlatıldığını söyleyen şair, kahvehaneye yadigâr ettiği “Bu cennete benzeyen dükkân ne güzel ne âlâ; mübarek olsun” mısraıyla tarih düşürmektedir:

Ahâlîye bu dem rağbetle Subaşı ‘Ömer Ağa

Bu nüzhet-gâha şimdi kahve-hâne eyledi bünyâd

Hisâr-ı Anatolıda zihî cây-ı sürûr oldı

Göreydi şübhesiz hayrân olurdu nakşına Bihzâd

Derûnında garîbânı edince ‘izz ile iskân

Eder elbet cenâb-ı Şâzelî bâ-‘avn-i Hak imdâd

Hisâr ehli bir iki beyt ile olmak için memnûn

Edince vasfın ol câyın bizim Ahmed Ağa ta‘dâd

Anıñçün ben de Leylâ yâdigâr etdim bu târîhi

Zihî a‘lâ bu dükkân-ı behiştâsâ mübârek-bâd (1246)

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 227)

8.9.4. Matbaa

8.9.4.1. Dârüttıbâa

H 1217/M 1802-1803 yılında Üsküdar’da Harem İskeleyi Yokuşu’nun başındaki Boyacı Hanı’nda Dârü’t-tıbâ‘atî’l-cedîde adıyla açılan matbaadır. Matbaa nazırlığına da müderris Abdurrahman Efendi getirilmiştir (Kut, 1994: 11).

“*Dâr-ı Tıbâ‘a Fi’l-Üsküdâr*” başlıklı kıtasında Aynî, yapı bakımından yüce bir basmahane (basımevi) icat eden Sultan Selim’in vasfını yazmaya kalksa Vankulu Lügati’nden daha güzel ve büyük bir mecmua olacağını ifade ettikten sonra “Üçüncü şah Selim Dâr-ı Tıbbâa (matbaa, basımevi) inşa etti” diyerek matbaanın açılışına tarih düşürmektedir:

Tabî‘atca mu‘allâ basma-hâne eyledi icâd

Felek-mesned şehen-şâh-ı Selîmü’t-tab‘-ı mülk-ârâ

...

O hoş-lehce şeh-i bende-nüvâzîñ vasfını yazsam

Olurdu Vankulıdan bir büyük mecmû‘a-i zîbâ

...

Musahhih bendesi ‘Aynî dedi târîh-i matbû‘ın

Üçüncü şeh Selîm Dâr-ı Tıbâ‘â eyledi inşâ (1217)

Aynî (Arslan, 2004: 331)

8.9.5. Muvakkithane

8.9.5.1. Beylerbeyi Camii Muvakkithanesi

Sultan II. Mahmud tarafından babası I. Abdülhamid’in ruhu için H 1236/M 1820 yılında Üsküdar’da Beylerbeyi Külliyesi’nde ve caminin güneybatı yönünde inşa ettirilmiştir. Cephesi mermer kaplamalı ve U planlı muvakkithanenin yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır (Kumbasar, 2008: 80-83).

Babasının hayratını yeni ve daha güzel bir tarz üzere tecdit ederek ruhunu ihya eden Sultan II. Mahmud’un, yapılma zamanı gelen muvakkithaneyi de üstün bir şekilde inşa ettirdiğini dile getiren İzzet, muvakkithanenin yapımına “Muvakkithane yerde gökyüzünün benzeri oldu” diyerek tarih düşürmektedir:

Cenâb-ı Hân Mahmûd etdi ihyâ vâlidî rûhın

Edip tecdîd hayrâtın bu nev-tarz-ı bihîn üzre

...

Muvakkit-hâneniñ de geldi vakt ü sâ‘ati şimdi

Müreccah eyledi mîkât-ı çarh-ı pür-tanîn üzre

...

Kevâkible müzeyyen etdi ‘İzzet burc-ı târîhin

Muvakkit-hâne hem-resm-i sipihr oldı zemîn üzre (1236)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 254)

8.9.5.2. Nusretiye Camii Muvakkithanesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1242/M 1826 yılında “Tophane Caddesi’ndeki Nusretiye Camii avlusunda, girişte sağ taraftaki hünkâr kasrına bitişik olarak inşa ettirilmiştir. Külliyyeden bir yıl sonra sebille beraber yaptırılan muvakkithanenin mimarı

Krikor Balyan'dır. Yapım kitabesi İzzet Molla tarafından kaleme alınmıştır (Kumbasar, 2008: 92-95).

Doğu ile batının baht yıldızının, cihan rasatgâhına parlaklık verdiğinden beri Mahmud Han'ın haşmetine benzer bir yücelik görmediğini söyleyen İzzet, bir ocağı kaldırıp yüz bin ocağı şen kılan sultanın Tophane Camii'ni yaptırıp adını da Nusretiye koyduğunu belirtmektedir. Söz konusu cami avlusunda inşa ettirilen muvakkithanenin de padişahın şan ve şöhretini ima ettiğini kaydeden şair, muvakkithanenin yapımına “Zamanın sultanı muvakkithaneyi yaptırdı” ve “O şah, memleketi ihya etmenin saatini buldu” dediği mısralarla iki ayrı tarih düşürmektedir:

Bu rasadgâh-ı cihâna necm-i baht-ı hâverân

Fer verelden görmedi Mahmûd Hânın şevketin

...

Bir ocağı kaldırıp yüz biñ ocağı kıldı şen

Dest-i düşmenden halâs etdi Muhammed ümmetin

...

Varmadan üç mâha mansûr oldu ‘avn-i Hakk ile

Câmi‘-i Top-hâneniñ koymuşdı nâm-ı nusretin

Bilmeyenler varsa sâhib-vakti bilsin ba‘d-ez-în

Bu muvakkit-hâne îmâ etdi şân u şöhretin

...

İki târîh-i mücevher ‘arz eder her gün melek

Bilse ‘İzzet saña ol mihr-i cihânın himmetin

Dâver-i devrân yapdırdı muvakkit-hâneyi (1242)

Mülki ihyâ etmeniñ ol şah buldı sâ‘atin (1242)

İzzet (Şahin, 2004: 725-726)

8.9.5.3. Sultanahmet Camii Muvakkithanesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1243/M 1828 yılında Sultanahmet Külliyesi'nde bulunan dört sebilden birinin yerinde inşa ettirilmiştir (Ahunbay, 1994: 61).

Allah'ın yeryüzündeki gölgesi Mahmud Han tarafından cennet gibi yapılan muvakkithane ile gül bahçesine dahi Sultanahmet Meydanı'nı kıskandırdığını dile getiren Leylâ Hanım, muvakkithanenin tarihini “Zamanın şahlar şahı eşsiz bir vakit yeri yaptı” dediği mısra ile vermektedir:

Şâhen-şeh-i Hâtem-nişân zıll-ı Hudâ Mahmûd Hân

‘Adli cihâna sâye-bân münkâd-ı fermânı cihân

Tecdîd edip her hâneyi ol şeh nice vîrâneyi

Yapdı muvakkit-hâneyi bî-şübhe mânend-i cinân

Şâd oldu cedd-i emcedi Hak vere ‘ömr-i sermedî

Meydân-ı Sultân Ahmedi etmekde reşk-i gülsitân

...

Leylâ bu târihim güzel cevherle yazılsa mahal

Mîkât-gâh-ı bî-bedel yapdı şehen-şâh-ı zamân (1243)

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 205-206)

8.9.5.4. Medine Kalesi Muvakkithanesi

Sultan II. Mahmud tarafından H 1253/M 1837-1838 yılında Medine Kalesi içinde inşa ettirilen muvakkithanedir.

Zamanın şahlar şahı Sultan Mahmud'un Medine Kalesi içinde muvakkithane bina ettirdiğini kaydeden Zîver, yapıya “Muvakkithaneyi âlemin sultanı icat eyledi” diyerek tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı zamân Sultân Mahmûdü'l-eser kıldı

Medîne hısnı içre bu muvakkit-hâneyi bünyâd

...

O şevk içre mücevher oldu Zîver mihver-i târîh

Muvakkît-hâneyi sultân-ı ‘âlem eyledi îcâd (1253)

Zîver (Arslan, 2009: 397)

8.9.5.5. Beyazıt Camii Muvakkithanesi

Kapancızade Hacı Hüseyin Zeki Efendi tarafından H 1256/M 1840 yılında Amasya II. Beyazıt Külliyesi’nde caminin kuzeybatı tarafında inşa ettirilmiştir (Tomar, 2011: 63-64).

Bayezid Han Camii’ne baş tacı olan bu muvakkithanenin, yel gibi esip geçen vakitlerin herkese ilanı için yaptırıldığını söyleyen Zihnî, muvakkithaneye “Bu güzel yer Beyazıt’a süs verdi” diyerek tarih düşürmektedir:

Bârekallâh in muvakkît-hâne-i gerdûn-pesend

Câmi’-i Hân Bâyezîde oldu gûyâ tâc-ı ser

Bâ’is-i i ‘lân-ı evkât-ı vezân-ı hâs u ‘âm

Da‘vetullâh menşe’i hayrû’l-binâ hayrû’l-eser

...

Geldi yüz tahsîn ile Zihnî dedim târîhini

Bâyezîde verdi bu mîkât-ı zîbâ zîb ü fer (1256)

B. Zihnî (Erbay, 2014: 186)

8.9.5.6. Emîrgân Camii Muvakkithanesi

Sultan Abdülmecid tarafından H 1260/M 1844 yılında Emîrgân İskele Camii’nin yanında inşa ettirilmiştir. Kesme taştan yapılan muvakkithane yamuk planlı olup Ampir üslup özelliklerini taşımaktadır. Yapım kitabesi Zîver Paşa tarafından kaleme alınmıştır (Kumbasar, 2008: 108-110).

Zamanın sahibi ve cihanın şahlar şahı Abdülmecid Han tarafından inşası için ferman verilen bu muvakkithanenin eşi görülmemiş bir gayret numunesi olduğunu dile getiren Zîver, “Muvakkithane Emîrgân’ı ihya etti” diyerek muvakkithanenin yapımına tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân sâhib-zamân ‘Abdülmecîd Hânîñ

Kıyâm-ı sâ‘ate ‘ahd-i medîdin vardıra Mevlâ

...

Edince bu muvakkit-hâneniñ bünyâdını fermân

Binâsı-çün der-ân-sâ‘at olundı sa‘y-i bî-hemtâ

...

Bu târîhim mücevher kıldı Zîver sâ‘at-i nazmım

Muvakkit-hâne sûy-ı Mîrgûnı eyledi ihyâ (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 489)

Muvakkithanenin kitabesinde yer alan kıtasının aşağıdaki beyitlerinde de Zîver, sultan tarafından bu mevkide muvakkitthane yapılması emredilince inşa faaliyetlerine hayırlı bir saatte başladığını dile getirmekte ve yapının tarihini “Bu muvakkitthane denizin yanında güzel yapıldı” dediği mısra ile vermektedir:

Bu mevki‘de muvakkit-hâne tarhın edicek fermân

Olundı es‘ad-ı sâ‘atde himmet vaz‘-ı bünyâda

...

Münebbihdir ezân-ı nazma Zîver cevherîn târîh

Yapıldı bu muvakkit-hâne zîbâ nezd-i deryâda (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 490)

8.9.5.7. Besim Ağa Muvakkithanesi

Musahip Besim Ağa tarafından H 1266/M 1850 yılında inşa ettirilen muvakkithanedir.

Cihanın şahlar şahına musahip olan Besim Ağa’nın, hayır ihya ederek padişaha dua aldığını ifade eden Zîver, mahalle halkının vakti tayin etmesine yardımcı olmak için bu mevkide muvakkitthane inşa ettirdiğini söylemektedir. Daha sonra şair, “Besim Ağa yüce bir muvakkitthane inşa etti” mısraıyla binanın yapımına tarih düşürmektedir.

Şehen-şâh-ı cihâna baş musâhibdir Besîm Ağa

Eder celb-i du‘â ol pâdişâha hayr edip ihyâ

Bu mevki‘de muvakkıt-hâne bünyâd edicek oldu

Mahalle halkına vakt aňlamakda mekrümet-bahşâ

...

Mücevher harf ile târîhi oldu iki kat Zîver

Besîm Ağa muvakkıt-hâne inşâ eyledi vâlâ (1268)

Zîver (Arslan, 2009: 608-609)

8.9.5.8. Süleymaniye Muvakkithanesi

Tophane-i Âmire nazırı Fethi Paşa tarafından H 1268/M 1852 yılında Rodos’ta Süleymaniye Külliyesi sınırları içerisinde inşa ettirilmiştir (Örenç, 2001: 361).

“*Rodosda Muvakkıt-hâne Târîhi*” başlıklı kıtasında Zîver, güneş çehrelî ve gökyüzü kudretli padişah Abdülmecid Han’ın Rodos Adası’nı teşrifine teşekkür mahiyetinde damat Fethi Paşa tarafından bu belde de bir muvakkıthane inşa ettirildiğini kaydettikten sonra “Gelişinin şükrüyle gönül alıcı bir muvakkıthane yapıldı; memleketler, onun mübarek teşrifıyla güzel ferahlık buldu” dediği beytinde muvakkıthanenin tarihini vermektedir:

Şeh-i hurşîd-tal‘at şehriyâr-ı âsumân-kudret

Şehen-şâh-ı zamân ‘Abdülmecîd Hân-ı cihân-ârâ

...

Rodos Atasını ol şehriyârıñ yümni-i teşrîfi

Mukaddem eylemişdi şevket ü iclâl ile ihyâ

Müşîrân-ı fihâm u sıhr-ı ‘âlî-i kirâmından

Cenâb-ı Fethî Paşa bendesi ol zât-ı bî-hemtâ

Teşekkür eyleyip teşrîf-i ‘âlî-i şehen-şâha

Bu belde içre yapıldı bir muvakkıt-hâne-i vâlâ

...

Hisâb üzre olunsun cedvel-i vakte rakam Zîver

Dü-târîh-i mücevher kıldı beyt-i nazmı zîb-efzâ

Muvakkit-hâne-i dil-cû yapıldı şükr-i makdemle

Memâlik buldı teşrîf-i hümayûnla ferah zîbâ (1268)

Zîver (Arslan, 2009: 634-635)

8.9.6. Zahirî Ambarı

8.9.6.1. Şumnu Ambarı

Sultan II. Mahmud'un emriyle H 1231/M 1815-1816 yılında Şumnu'da inşa ettirilmiştir. İnşasına Rüşdî Paşa tarafından Cum'a-i Atîk ayanı Kapıcıbaşı Hacı Ali Ağa memur edilmiştir.

Yeryüzünün şahlar şahı Sultan Mahmud'un, sefer sırasında İslam ordusunun zahire toplamak konusunda sıkıntı çektiği haberini alması üzerine Rüşdî Paşa'ya bir ambar yapılmasını emir verdiğini kaydeden Hamîd, Cum'a ayanı Hacı Ali Ağa'nın da bina eminliği ile görevlendirildiğini dile getirmektedir. Daha sonra şair, ambara "Bu yeni ambar güzel yerde çok güzel bina edildi" diyerek tarih düşürmektedir:

Zîbeş reh-i dünyâ vü dîn a'nî emîrü'l mü'minîn

Sultân Mahmûd-ı güzîn şâhenşeh-i rûy-ı zemîn

...

Ol şâh çün aldı haber pes olsun hengâm-ı sefer

Cem'-i zehâ'ir çün çeker zahmet cünûdü'l-müslimîn

Fikrine düşdi yed (?) hâlel vaz'ına elzem pür-mahal

Pes Rüşdî Paşaya 'amel emr etdi enbârı hemîn

Ol bezl-i himmet eyleyip ya'nî sadâkat eyleyip

İzhâr-ı gayret eyleyip oldu bu enbâr metîn

Sıdkı emânetle 'ayân a'yân-ı Cum'a râyegân

Hâcî 'Alî Ağa hemân oldu binâsına emîn

...

Hizmet edip anda Hamîd târîh-i tâm okur sedîd

Oldı bu enbâr-ı cedîd ahsen binâ-yı hûb-zemîn (1231)

Hamîd (Yavuz, 2019: 169-170)



BÖLÜM IX

GELENEKLER VE ÇEŞİTLİ DAVRANIŞ KALIPLARI İLE İNANIŞLAR VE RİTÜELLER

Bireyin yaşam ve geçim biçimini, düşünce dünyasını, ahlaki ve kültürel düzeyini şekillendirip ona önemli ölçüde yön veren sosyal normlar, her toplumda geçerliliği bulunan ortak kabuller manzumesidir. Bu manzumeyi oluşturan unsurlar arasında yer alan gelenekler, görenekler, âdetler, inanışlar, ritüeller ve toplumsal hayata yerleşmiş olan belli davranış kalıpları geçmişten günümüze insanlığın kültürel belleğini teşkil eden en önemli yapı taşlarındandır. Kuşaktan kuşağa aktarılacak bir süreklilik arz eden bu unsurlar; çağın şartları, çevresel faktörler, popüler kültürün etkisi gibi nedenlerle değişip dönüşerek güncelliğini muhafaza etmekte ya da unutulmaya yüz tutmaktadır. Gelenek, inanış, ritüel, sosyal alışkanlık vb. aynı zamanda birey ile toplum arasındaki uzlaşımın da sarıh bir ifadesidir. Sosyal hayata tatbik edilmesi yahut edilmemesi noktasında bazılarının yaptırım gücü bulunurken bazılarında aykırı bir davranış sergilenmesi herhangi bir müeyyideyi gerekli kılmaz veya sadece uyulması olumlanır (Abdülaziz Bey, 1995: 3; Örnek, 2022: 171-180).

Maddi olmayan kültür bağlamında ele alınıp değerlendirilen bu öğeler, birey ve toplumun faydasına veya bölgesel farklılıklara göre de birtakım değişkenlikler gösterebilmektedir. Başka milletlerle kurulan ilişkiler de söz konusu kültürel yapıların değişim ve dönüşümüne sebep olmuş; kültürel aktarımla gelen birtakım unsurlar maşerî süzgeçten geçerek yeni bir kimlikle insan hayatındaki yerini almıştır. Bu minvalde tarihi, kültürel değerleri, içtimai yapısı ve daha pek çok yönüyle muhtelif toplumlar ve kültürler üzerinde müteessir olan Osmanlı, bir imparatorluk olması bakımından kurucu unsur Müslüman Türk kültürü ile kozmopolit öğeleri kendi zaviyesinden geçirerek bünyesinde mezcetmiştir. Din, dil, ırk, mezhep ayırt etmeksizin ortak bir yaşam kültürü geliştiren Osmanlı toplumunda âdet, gelenek, inanış ve uygulamalar da iç içe geçmiş; mesela bir Hristiyan tarafından Müslüman dostlarına ramazanda baklava gönderilirken Müslümanlar da Hristiyanların kilisede okuttukları buğdayı amacına uygun olarak kullanabilmiştir. Kuruluşundan yıkılışına kadar yöneticiler, orta sınıf ve halk tabakası arasında benimsenip uygulanan bu hususiyetler hayata, devletin gidişatına paralel olarak yansımıştır. Bu noktada beylikten imparatorluğa geçiş süreci boyunca cari olan gelenek ve uygulamalar bilhassa İstanbul'un fethinden sonra oldukça değişmiştir. Akabinde bazı önemsiz değişimlerle III. Ahmed devrine kadar gelmiş; 18. yüzyılda Osmanlı âdet ve merasimleri

büyük oranda değişim ve başkalaşım geçirmiştir. Hızını kaybetse de değişim rüzgârları III. Selim döneminin sonuna kadar ciddi etkilerle esmeye devam etmiştir. “II. Mahmud zamanında ise artık Osmanlı yöntem ve törenleri, yeni bir davranışa ve biçime girmiş denecek kadar çok değişmiş olduğu gibi, yaratılıştan yeniliğe yatkın olan toplumumuz, nasılsa gereğince düşünemeyerek yavaş yavaş alafrangalığa da rağbet etmeye başlamıştır” (Abdülaziz Bey, 1995: 5). Bilhassa 19. yüzyılda devletin geçirdiği değişim ve dönüşüm süreçleri toplumun alt kademesinden en üstüne değin her kesimi etkisi altına almış; sosyal normlar noktasında da kadim olan bazı unsurlar yaşatılmaya devam ederken bazıları da değişmiş veya tamamen unutulmuş yerini etkisi altına girilen Batı toplumunun kültürel değerlerine terk etmiştir.

Osmanlı toplum hayatında önemli bir yere sahip olan gelenekler, inanışlar, ritüeller ve çeşitli davranış kalıpları edebî metinlerde de kendine yer bulmuş ve divanlarda yer alan muhtelif formlardaki manzumelerde çeşitli vesilelerle bahis konusu edilmiştir. Bu bağlamda 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde dönemin maddi olmayan kültür öğelerine dair elde edilen malzeme “Gelenekler ve Çeşitli Davranış Kalıpları” ile “İnanışlar ve Ritüeller” olmak üzere iki ana başlık hâlinde tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

9.1. GELENEKLER VE ÇEŞİTLİ DAVRANIŞ KALIPLARI

9.1.1. Bahâriye Kestirme

Padişah tarafından her sene yeniçeri ağasından itibaren ocak ağaları ile yeniçeri kâtibine yazlık ve kışlık olmak üzere senede iki kez verilen elbisenin yazlık olanına bahâriye adı verilmiştir. Ayrıca kul kethudası, sekbanbaşı, zağarcıbaşı, turnacıbaşı, başçavuş, solakbaşı gibi görevlilere de seyyanen birer top çuha ve kumaş verildiği bilinmektedir (Pakalın, 1993/I: 147). Bunun yanında Osmanlı toplumunda da baharın gelişini tebşir ve tebrik için yeni bir elbise edinmek âdet hâline gelmiştir.

Vâsıf, murabba formundaki manzumesinde baştan sona nazik meşrepli taze gül fidanına benzeyen sevgilisine “bu sene hangi kumaşı bahâriye kestireceğine” karar vermeye çalışmaktadır. Hayalinin sevkiyle en uygun kumaşı bulmak için gayret eden şair, sevgilisinin daha önce yeşil canfes giydiğini, nazdan dokunan elbisesini az giydiğini, beyaza yakın pembe renkli hârâyı ise geçen yaz giydiğini söyledikten sonra kesdireceği bahâriyenin kumaşı ve rengi konusundaki tereddütlerini dile getirmektedir. Kat kat olan elbiseleri arasında çeşmibülbül kumaşından yapılanın ona ayrı bir süs ve güzellik verdiğine

de değinen Vâsıf, üç saatten beri endişe limanında düşünmesine rağmen bir karara varamadığını belirtmektedir. Daha sonra yasemin kokusundan bir sade kestirse onun da sevgilisinin yumuşak tenine yük olacağı kanaatine varan Vâsıf, hayal atölyesinde ölçüp biçtiği bu fikrinden de pek emin olamamıştır. Nitekim onun yumuşak tenine ince bir kumaş olan berveçin dahi kaba geleceğini düşünen şair, bütün alternatifleri değerlendirmeye çalışarak en doğru kumaşı ve rengi seçme arzusundadır:

Söyle ey tâze nihâl-i gül-i nâzik-meşreb

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Bulayım sevk-i hayâlimde kumâş-ı enseb

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Çemenî cânfes ey serv-i ser-efrâz giydiñ

Nâzdan nesc olan elbîseñi az giydiñ

Dahi ayva gül-i hârâyı geçen yaz giydiñ

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Gerçi ey gonca-i ter câmeleriñ kat katdır

Çeşm-i bülbül de velî hüsne diğer zînetdir

Kurarım bender-i endîşede üç sâ‘atdır

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Ten-i nermîniñe ey nahl-i gül-i âzâde

Bâr olur belki derim bûy-ı semenden sâde

Bunı ölçer biçerim kârgah-i hulyâda

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Sözümü diñle ‘inâd etme yaraşmaz vargeç

Ten-i nermîniñe nisbetle kabâdır berveç

İşte Vâsıf savıyor sözümi elbet er geç

Bu sene saña bahâriyye ne kesdirsem ‘aceb

Vâsıf (Gürel, t.y.: 394-395)

İzzet ise yaratılışının kumaşını bilen dostlarına gül renkli bir kumaştan bahâriye hediye edeceğini bahis konusu etmektedir:

Kumâş-ı tab‘ımı ‘İzzet bilen ahibbâya

Hediyyedir bu bahâriyye kâle-i gül-reng

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 526)

9.1.2. Bahçeye Korkuluk Koyma

Yetiştirilen mahsulü kuş, domuz vb. hayvanların tahribatından korumak için bağ ve bahçelere korkuluk konulması eskiden beri yaygın bir uygulamadır.

Memdûh (Fâ‘ik), korkuluk olarak bela tuzağı konulan aşk bostanında yetişen meyvelerin her kuşa kısmet olmayacağını düşünmektedir:

Kısmet olmaz meyvesi Memdûh her murga anıñ

Bûsitân-ı ‘aşka konmuş korkuluk dâm-ı belâ

Memdûh (Fâ‘ik) (Yavuz, 2016: 280)

9.1.3. Baş(lıĝ)a Çiçek Takma

Osmanlı sosyal hayatını renklendiren önemli unsurlardan biri de çiçeklerdir. Sofra düzeninden düğünlere, hediyelerden ilaç yapımına, kozmetikten ticarete yaşamın her alanında yer alan çiçeklerin en çok tercih edildiği yerlerden biri de süslenmedir. Tanzimat’tan önce her tabakadan erkek ve bilhassa delikanlının başlığında en makbul süs hâline gelen çiçekler, destar ve fes gibi başlıklar üzerinde tamamlayıcı bir unsur olarak tercih edilmiştir. Yakın zamanlara kadar kadınlara özgü bir durum olan şapka ve başlıklara çiçek takma âdeti, Osmanlı’da neredeyse erkeklere mahsus bir gelenektir. Nitekim toplum içinde kadınların başlarına veya kıyafetlerine çiçek takması erkeği tahrik ve işmar alameti sayılmış; bunu yapan kadınlar hoppalık ve yosmalıklarla itham edilmiştir. Erkekler her biri farklı anlam ifade eden gül, karanfil, sümbül, menekşe vb. çiçekleri serpuş ve kavuklarının kenarına iliştiirmek suretiyle kullanmışlardır (Koçu, 1967: 28; Şentürk, 2017: 546).

Vâsıf, eskimiş/solmuş çiçeği kimsenin süs olarak sarığına takmayacağı gibi yüzünde tüyler çıkmaya başlayan güzele de itibar etmeyeceğini dile getirirken bir süslenme unsuru olarak destara takılan çiçeğin taze ve canlı olması gerektiğine de işaret etmektedir:

Hat ber-âver şûha kılmazsam ‘aceb mi i‘tibâr

Zîb-i destâr eylemez kimse gülün pejmürdesin

Vâsıf (Gürel, t.y.: 345)

Aynî, biri bahçenin süsü diğeri de içki meclisinin mazharı olduğundan beri destarının köşesinden gülün, elinden de şarabın bir an bile düşmediğini ifade etmektedir:

Düşmedi gûşe-i destâr u yedimden bir dem

Olalı zîb-i çemen mazhar-ı ‘işret gül ü mül

Aynî (Arslan, 2004: 170)

Gözyaşının çiy suyu ile feleğin bağına tazelik/canlılık verdiğini söylediği beytinde de Aynî, felekten sevgilinin destarına güneş gülünü takmasını istemektedir. Beyitten, sarı renkli çiçeklerin de süs olarak serpuşlara takılabildiğini anlamak mümkündür:

Tarâvet verdi bâğ-ı çarha cûy-ı şeb-nem-i eşkim

Gül-i hurşîdini taksın felek destâr-ı dil-dâra

Aynî (Arslan, 2004: 204)

Râşid, cihan gülzarının her tarafını gezdiğini fakat sarığına süs yapmak için gönlüne göre bir gül bulamadığını söylemektedir:

Sû-be-sû geşt eyledim gülzâr-ı dehri bulmadım

Zîb-i destâr etmege gönlümce bir şâyeste gül

Râşid (Çetin, 2006: 240)

Muhatabına, fesinin kenarına gül takarak bir kat daha güzelleşmesini salık verdiği aşağıdaki beytinde ise Râşid, başlığa çiçek takma âdetinin görenleri tesir altına almaya vesile olduğuna da dikkat çekmektedir:

Bir kat dahi açsın seni kim görse begensin

Gülşende kenâr-ı fese güller tak efendim

Râşid (Çetin, 2006: 258)

Memdûh (Fâ'ik), şebboy çiçeğinin de bir süs unsuru olarak sarığa takılabildiğinden söz etmektedir:

Kehkeşân farkında tâb-âver meh-i enver degil

Çarh şeb-bûsın kopardı zîb-i destâr eyledi

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 130)

9.1.4. Bayram ve Ramazan Tebriği

Osmanlı'da Ramazan ve Kurban bayramları ile Ramazan'ın gelişi münasebetiyle insanların birbirini tebrik etmesi âdettendir. Bu sayede sosyal ilişkiler daha da kuvvetlenir, kûs olanlar barışarak dargınlıklar son bulurdu. Devlet yöneticileri arasında bir teşrifat dâhilinde gerçekleşen tebrik/bayramlaşma merasimleri özellikle 19. yüzyıldan itibaren daha teferruatlı hâle gelmiştir. Şairler de başta padişah olmak üzere bütün devlet adamlarına veya kıymet verdikleri önemli zatlara hitaben Ramazan ve bayram tebriği için muhtelif formlarda manzumeler kaleme alarak kendilerince bir kutlama usulü meydana getirmişlerdir.

Sultan Mustafa'nın H 1222/M 1807-1808 yılında idrak edilen Kurban Bayramı'nı tebrik ettiği aşağıdaki kıtasında İzzet, Allah'tan padişahın her gününü herkese bayram etmesini diledikten sonra "Allah, Kurban Bayramı'nı mübarek etsin" diyerek tarih düşürmektedir:

Mustafâ Hân-ı kerîmü't-tab'ıñ

Her günün herkese 'îd eyleye Hak

Dedi bayrâmda 'İzzet târîh

'İd-i adhâyı sa'îd eyleye Hak (1222)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 310)

Zîver, Sultan Abdülmecid'in H 1256/M 1840-1841 yılındaki Kurban Bayramı'nı tebrik için kaleme aldığı kıtasında Allah'a, "padişahın devrinin günleri bayram olsun" duasında bulunduktan başka "Allahım, Cem mertebeli şaha Kurban Bayramı'nı kutlu kıl" dediği mısraıyla da tebriklerini sunmaktadır:

Hudâyâ pâdişahıñ 'ahdiniñ eyyâmı 'îd olsun

Süyûf-ı kahrın ile eyle kurbân cümle a‘dâyı

Dedi Zîver kulı târîh-i cevherdâr tebrîke

Şeh-i Cem-câha kıl mes‘ûd İlâhî ‘îd-i adhâyı (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 440)

Sultan Abdülmecid’in H 1257/M 1841-1842 yılındaki Kurban Bayramı’nı kutlamak için kaleme aldığı îdiyye türündeki kasidesinin dua bölümünde Zîver, cihanda her sene Müslümanlar tarafından kurbanlar kesilerek takvanın kuvvetlendirilmesini niyaz etmekte ve “Allah, zamanın şahına Kurban Bayramı’nı mübarek etsin” mısraıyla bayramın tarihini vermektedir:

Cihânda her sene zebh-i karâbîn edeler İslâm

Bu fi’l-i hayr ile etdikçe gül-gûn rûy-ı takvâyı

...

Bu târîh-i güher-pîrâye de zeyl-i du‘â oldı

Şeh-i devrâna mes‘ûd ede Yezdân ‘îd-i adhâyı (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 66)

İzzet, Hâlet Efendi’nin meclisinde yapılan iftardan sonra söylediği “Ramazan’ın gelişi Hâlet Efendi’ye mübarek olsun” mısraıyla mezkûr şahsın H 1233/M 1817-1818 yılında idrak edilen Ramazan ayını tebrik etmektedir:

Dedim iftâr edince meclisinde ‘İzzetâ târîh

Sa‘îd ola kudûmı rûzeniñ Hâlet Efendiye (1233)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 302)

Zîver, “*Tebrîk-i Mâh-ı Sıyâmı Hâvî Târîhdir*” başlığını taşıyan kıtasında hariciye nazırı Reşîd Paşa’nın H 1256/M 1840-1841 yılındaki Ramazan ayını tebrik etmektedir. Herkese usulünce yeni yeni lütufta bulunan paşanın, ihsan ziyafethanesine de yeni ve büyük bir yol açtığını söyleyen şair, “Allah, bu Ramazan ayını Reşîd Paşa’ya uğurlu etsin” diyerek hem paşanın Ramazan ayını kutlamakta hem de tarih düşürmektedir:

Süleymân-ı zamânıñ hâriciyye nâzırı ya’nî

Reşîd Paşa-yı âsaf re’y ü mesned zîb ü ‘âlî-câh

...

Görürler nev-be-nev in‘âmını herkes tarîkince

Ziyâfet-hâne-i ihsânına açmış yeñi şeh-râh

...

Du‘âya ref‘ edip Zîver dü-destim söyledim târîh

Reşîd Paşaya bu mâh-ı sıyâmı sa‘d ede Allah (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 440-441)

9.1.5. Bayramda El Öpme

Osmanlı kültüründe ilim, yaş, mevki vb. bakımlardan üstün olan kişiler ile başta anne ve baba olmak üzere akrabaların elini öpmek saygı, bağlılık, muhabbet ve tazim göstermenin bir ifadesi olarak kabul edilmiştir. Bu davranış özellikle düğün, bayram gibi kutsal ve özel günlerde daha anlamlı bir hâl almıştır.

Sevgilisinin, mübarek bayramın geldiği konusunda haberdar edilmesini istediği beytinde Leylâ Hanım, ondan âşıklarına elini öptürmezse de ayağını bari öptürmesini rica etmektedir:

Haber-dâr eyleyiñ yâri mübârek rûz-ı ‘îd oldı

Elin ‘uşşâka öpdürmez ise bârî ayağ olsun

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 291)

İzzet, eller sevgilinin ayağını öperken kendisine eteğinin bile düşmediğini ifade ettikten sonra bayram gelmesine rağmen ayrılık orucunun bitmediğini dile getirmektedir. Şair, “el öpdî“ diyerek hürmet ve tazim ifadesi olmak suretiyle bayramlarda el öpme âdetine gönderme yapmaktadır:

El öpdî pâyını baña dâmânı düşmedi

Bayrâm erişdi rûze-i hicrân tükenmedi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 630)

9.1.6. Bayramda Dönme Dolap Kurulması

Osmanlı'da bayram yerlerine insan gücüyle döndürülen dönme dolap kurulması hem bayramların önemli bir geleneği hem de bilhassa çocukların vazgeçilmez eğlencelerinden biri olmuştur (Şentürk, 2017: 137).

Aşağıdaki beytinde Cesârî, kendisine hizmet etmek için etrafında güzel yüzlülerin dolaştığını ifade ettikten sonra gönlüne, gidip bayram yerindeki dolabı harekete geçirmesini söylemektedir. Beyitte, dönme dolaba binmek isteyen çocukların dolabı hareket ettiren kişinin etrafında pervane olmaları ele alınmaktadır:

Hûb-rûlar başña dönmek murâd eyler seniñ

‘Îd-gâhda var yûri ey dil dolâbı ırgalat

Cesârî (Akkuş, 2010: 420)

Başka bir beytinde Cesârî, ay yüzlü güzeller seyir için bir araya gelince bayram yerindeki o dönme dolabı kim olsa döndüreceğini dile getirmektedir:

Ey Cesârî mâh-rûlar cem‘ olınca seyr için

‘Îd-gehde her kim olsa ol dolâbı döndürür

Cesârî (Akkuş, 2010: 522)

9.1.7. Bayramda Yeni Kıyafetler Giyinme

Müslüman Osmanlı toplumunda Ramazan ve Kurban bayramları büyük bir ehemmiyete sahiptir. İnsanlar tarafından maddi imkânları ölçüsünde yiyip içmek ve eğlenmek için hazırlıklar yapılır; birtakım âdetler etrafında muhtelif uygulamalar hayata geçirilirdi. Bayramların en önemli âdetlerinden biri de yeni diktirilen kıyafetler giymektir. Kumaşın son derece değerli olduğu ve sürekli kıyafet alım satımının pek mümkün olmadığı dönemlerde bayramlar, sadece çocuklar için değil büyükler için de her zaman giymeyecekleri kadar değer verdikleri yeni kıyafetlerin giyilme zamanı olarak algılanmıştır (Şentürk, 2017: 132). Abdülaziz Bey'in, bu âdet hakkında kaydettiği aşağıdaki bilgiler bayramlarda yeni kıyafet edinmenin insanlar için ne kadar mühim olduğunu açıkça göstermektedir:

“Ramazan Bayramı’na beş-on gün kala bayram için gerekli olanlar alındığı gibi erkekler ve hanımlar da bayramlık elbiseler diktirir, çocuklara da kendi isteklerine göre yeni elbiseler yaptırırlardı. Kübera

dairelerinde herkes kendine ağır ve kıymetli elbiseler hazırlardı. Kâhya, divan efendisi ve mühürdar efendi gibilerine hane sahibi tarafından elbiselik çukalar, şallar, hanım tarafından bütün ev halkına süslü iç çamaşırları, aşçıbaşıya som ipek bel futası diğer aşçılara da ipekle karışık futalar konur, hepsi bohçalara sarılarak ayrı ayrı dağıtılırdı. Bunların hanımlarına ve konaktan çırağ çıkarılmış ve evlendirilmiş kalfalara da süslü bayram elbiselikleri, çocuklarına çamaşırlar alınır, ev ve konaktaki cariyelere yine kendi arzularına göre elbiseler dikilir, çocukların ebeleri olan hanıma, konaktaki gedikli ağalara ve diğer tüm hizmet eden hademelere de icabına göre elbiselik çukalar ve iç çamaşırları hazırlanırdı. Ev ve konaklarda bulunan cariyelerin elbiseleri bayramdan önce biçilir, dikilir, hazırlanır, verilecek iç çamaşırları da herkesin kıdem ve derecesine göre ayrılır, birer bohça içine konup hazır edilirdi” (1995: 261-262).

Zîver, bayram sabahı gördüğü ve âlemi süsleyen güneşe teşbih ettiği padişahın yeni ve güzel bir mavi renkli elbise giymiş olduğunu dile getirmektedir:

Sabâhü’l-‘îd gördüm âfitâb-ı ‘âlem-ârâyı

Giyinmiş âsumânî-rengden nev-sevb-i ra’nâyı

Zîver (Arslan, 2009: 63)

Diğer bir beytinde Zîver, güzel sevgilisinin bayramda yeni bir elbise giydiğinden söz etmektedir:

Köhne sevb-i cisini çâk etse ‘âşıklar n’ola

Mevsim-i ‘îd içre giymiş ol güzel dîbâ yeñi

Zîver (Arslan, 2009: 358)

Vâsıf, bayramlık elbiselerin hazırlanmasında tek renkli zemin kumaşlarından faydalanıldığına vurgu yapmaktadır:

Tâlib-i câme-i ‘îdiyyeye lâzım mı zemîn

Emr kıl her ne zamân ister iseñ işte kuluñ

Vâsıf (Gürel, t.y.: 327)

Sürûrî hakkındaki beytinde Refî‘, muhatabına açık mavi renginde bayramlık güzel bir elbise yaptırdığını ifade etmektedir:

Bir hevâyî câme nesc etdim sana ‘îdiyye kim

Nakd-i efkârîñ verirdiñ eylesem anı harâc

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 397)

Sevdiğinden, kırmızı elbise giyerek âşıklerini ateşte yakmamasını isteyen Hamîd, bu güzel elbisenin düğün ve bayram işi olduğunu da sözlerine eklemektedir:

Câme-i sürhi giyip ‘uşşâkı yakma âteşe

Ey şehim bu sevb-i zîbâ şûrile bayram işi

Hamîd (Yavuz, 2019: 355)

Can ve gönlünün baştanbaşa övgüye layık elbiseler giydiğini söylediği beytinde Hâmîd, bugünün bayram müjdesi olabileceği düşüncesindedir. Ayrıca ipek, altın ve gümüşle dokunan değerli bir kumaş anlamına da gelen serâsere yer verilen beyitte bayramlarda bu tarz kıymetli kumaşlarla yapılan elbiselerin giyilebildiğine de işaret edilmektedir:

Hil‘at-i fâhireler giydi ser-â-ser dil ü cân

‘Acebâ bugünümüz müjde-i a‘yâd ola mı

Hâmîd (Fidan, 2021: 256)

Oruç ayında bir hilal kaşlı güzele gönlünü düşüren Fatîn, giydiği bayramlıkların aşk kabâsı olduğunu belirtmekte ve kabâdan bayramlık olabildiğine de dikkat çekmektedir:

Bir hilâl-ebrûya gönüm düşdi mâh-ı rûzede

Geydigim ‘îdiyyeler cümle kabâ-yı ‘aşkıdır

Fatîn (Erdoğan, 2007: 81)

9.1.8. Cerre Çıkma

Lugatta “kendine doğru çekmek, sürüklemek, celbetmek” gibi anlamlara gelen cerr, bir tabir ve uygulama olarak medrese talebelerinin dokuz ay eğitimden sonra şuhûr-ı selâse adı verilen üç aylarda (recep, şâban, ramazan) şehir, kasaba ve köylere giderek imamlık yapıp vaaz ve nasihat etmek yahut Kur’an okumak suretiyle bir yıllık geçimlerini sağlayacak para ve erzakı toplamaları işidir. Yaptıkları hizmet karşılığında halktan para,

giyecek ve yiyecek alan talebeler bayramdan sonra medreselerine geri dönerek bir yıl boyunca topladıkları ile geçinmişlerdir. Halkın aydınlanması ve bilgi düzeyinin yükselmesi ile talebelerin uygulama yapabilmesine olanak sağlayan cerre çıkma geleneği, zamanla istismar edilmiştir. Birkaç dua ve ayet ezberleyen samimiyetsiz kişiler tarafından halkın dinî duygularının kötüye kullanıldığı, derviş kılığına giren ve cer mollası adı verilen açgözlü düzenbazların köylerde cer akçesi toplamaya çıktığı bilinmektedir. Bilhassa medreselerin ifsada uğradığı 19. yüzyılda bilgisiz ve kabiliyetsiz pek çok kişinin medreselere kaydolarak cerre çıkması beklentisi karşılanamayan halkın şikâyetine neden olmuştur. Bu uygulama Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar etkisini yitirerek devam etmiştir (İpşirli, 1993: 388-389; Pakalın, 1993/I: 283).

İzzet, aşağıdaki beyitlerinden ilkinde cerrin, vaize kürsüde sohbet konusu olduğunu dile getirirken ikincisinde ise sadaka isteme/toplama mevzusu ile cerre çıkma arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir:

Devr-i ebvâba çıkar mebhas-ı bâbü's-sadaka

Cerr olur vâ'ize kürsîde medâr-ı sohbet

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 371)

Vâ'izâ sohbetiñ oldı bu gece 'İzzet ile

Sadaka bahsi açılmış idi cerr etdi kelâm

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 556)

Hilmî, cer ehlinin cerre çıkmak için daima Recep ayını beklediğini söylemektedir:

Be-cerdir kalbi çün erbâb-ı tedkîk eylemiş ihrâc

Anıñ-çün ehl-i cer dâ'im nigezbân-ı Recebdır hep

Hilmî (Kesik vd., 2018: 118)

“Sühan” redifli kasidesinin aşağıdaki beytinde ise Hilmî, tecvit ile beyitleri okurken muhtelif hünerler sergileyen cerrar (para toplayan, cerre çıkan) vaizi bu edaları para için yaptığına işaret etmektedir. Şair, cerre çıkma geleneğinin bozulduğuna da değinmektedir:

Hele tecvîd ile ebyâtı okurken seyr et

Ne edâlar yapar ol vâ'iz-i cerrâr-ı sühan

Hilmî (Kesik vd., 2018: 168)

9.1.9. Denize Vapur ve Gemi İndirme Merasimleri

Osmanlı'da denize gemi ve/veya vapur indirme faaliyetleri klasik dönemden itibaren belli bir teşrifat çerçevesinde gerçekleştirilen merasimlerle icra edilerek gelenek hâlini almıştır. Başta padişah olmak üzere sadrazam, şeyhülislam, serasker, kaptan paşa, nazırlar, müşirler, bazı önemli meclislerin reis ve üyeleri yanında halkın da muhtelif mesafelerden iştirak ettiği bu merasimler devletin güç ve iktidar göstergelerinden biri olmuştur. Müneccimbaşı tarafından bir zayıçe ile tayin edilen ve “eşref saat, uğurlu vakit, vakt-i sa‘d, vakt-i mes‘ûd” gibi ifadelerle tavsif edilen vakitte yapılan tenzil törenleri esnasında kurbanlar kesilerek dua eden şeyh ile geminin inşasında emeği geçen herkese birtakım hediye ve bahşişler takdim edilmiştir. Sultan ve sadrazam eliyle ihda edilen bu ihsanların umumiyetle kürk, hilat ve para olduğu bilinmektedir. Tersane-i Âmire’de yapılan gemi indirme törenlerine -mücbir bir sebep olmadığı müddetçe- muhakkak katılan padişah genellikle taşrada yapılanlara katılmamıştır (Batmaz, 2007: 157-166; Düzcü, 2017: 102-103). Buna mukabil merkezdekine benzer bir program takip edilen taşradaki bazı tenzil merasimlerine 19. yüzyılda padişahların da katıldığı görülmüştür.

9.1.9.1. Fevziye Adlı Kalyonun Denize İndirilmesi

Yapımına 1834 yılında başlanan Fevziye isimli bu kalyon, Sultan II. Mahmud’un da katılımıyla H 1252/M 1837 yılında İzmit’te denize indirilmiştir. Sağlam ve güzel görünüşlü olduğu tersane defterine kaydedilen kalyon, Kaptan-ı Derya Ahmed Kadri Paşa ve Kereste Nazırı Mehmed Şükrü Bey sorumluluğunda inşa edilmiştir (Düzcü, 2017: 78).

“*Târîh-i Nüzûl-i Kalyon Be-Deryâ*” başlıklı kıtasında Ziver, karanın ve denizin padişahı Mahmud Han’ın, Fevziye adlı kalyonu denize indirmek için has kullarından kaptan paşa ile İznikmîd’e (İzmit) gittiğini kaydettikten sonra sultanın lütfu sayesinde akarsu gibi süratle denize inen cesametli kalyonun tenzil tarihini “Fevziyye uğurla kuş gibi denize indi” dediği mısra ile vermektedir:

Bahr u ber pâdişehi Hazret-i Hân Mahmûduñ

Oldı emvâc-ı ‘inâyâtı cihâna mebzûl

...

Bende-i hâsı o şâhıñ kapudân paşadır

Etdiği hıdmeti elbetde eder Hak makbûl

Ol ŧehen-ŧehle berâber gidip İznikmîde
Oldı Fevziyyeyi tenzîle o dâver meŧgûl

Ol ŧehiñ sâye-i lutfında o kalyon-ı cesîm
Buldı deryâya akarsu gibi sür’atle vusûl
...

Ref’-i dü dest-i du‘â ile dedim târîhin
Yümn ile etdi yeme kuş gibi Fevziyye nüzûl (1252)

Zîver (Arslan, 2009: 392)

9.1.9.2. İki Vapurun Denize İndirilmesi

H 1263/M 1846-1847 yılında denize indirilen vapurlardır.

Cihanın ŧahlar ŧahı ve ihsan denizi Abdülmecid Han’ın cömertliğinin havasıyla bahşıŧ denizinin coŧtuğunu söyleyen Fatîn, vapurların tenziline “İki sağlam vapur denize bırakıldı” diyerek tarih düşürmektedir:

ŧehen-ŧâh-ı cihân ‘Abdü’l-mecîd Hân kim yem-i ihsân
Hevâ-yı cûdıdır cûŧıŧ viren bahr-ı ‘atâyâyâ
...

Çıkardım kulzüm-i endîŧeden bir misli yok târîh
Dü vâpûr-ı metîn ilkâ olundı sûy-ı deryâyâ (1263)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 150-151)

9.1.9.3. Sâ’ik-i ŧâdî Adlı Vapurun Denize İndirilmesi

Tersane-i Âmire’de tamamlanarak H 1265/M 1848-1849 yılında denize indirilen vapurdur. Gerektiğinde yelken kullanılması için üç direği de bulunan vapurun 450 beygir gücündeki makinesi Baltacı Manolaki’nin İngiltere’deki kumpanyası aracılığıyla temin edilmiştir (Düzcü, 2017: 187).

Yüceliğin sonsuz denizi Sultan Abdülmecid tarafından yaptırılan vapura Sâ’ik-i ŧâdî adı verildiğini ve denize indirilmesi dolayısıyla tersanede ŧenlik tertip edildiğini

kaydeden Zîver, vapurun denize indirilmesine ise “Sâ’ik-i Şâdî ferahlıkla denize indi” ve “Feyz-i Bârî zamanın şahına sevinç versin” dediği mısralarla tarih düşürmektedir:

Lücce-i bî-hadd-i şevket pâdişeh ‘Abdûlmecîd

Sâyesinde kıldı dehri garka-i emn ü huzûr

...

Sâ’ik-i Şâdî denildi yapıldı vapur için

Bahre indir eylesin tersânede tertîb-i sûr

...

Tâm ile cevher iki târîh Zîver nazm eder

Mevc-rîz oldukda tab‘a cûşiş-i bahr-ı şu‘ûr

Sâ’ik-i Şâdî ferahla kıldı deryâya nüzûl (1265)

Feyz-i Bârî ede icrâ şâh-ı devrâna sürûr (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 591-592)

9.1.9.4. Feyz-i Bârî Adlı Vapurun Denize İndirilmesi

H 1265/M 1848-1849 yılında Tersane-i Âmire’den denize indirilen vapurdur. Gerektiğinde yelken kullanılması için üç direği de bulunan vapurun 450 beygir gücündeki makinesi Baltacı Manolaki’nin İngiltere’deki kumpanyası aracılığıyla temin edilmiştir (Düzcü, 2017: 187).

Denizin ve karanın padişahı Abdûlmecid’in donanma-yı hümayûna nizam verdiğini ve lütfunun eserlerinden tersaneyi müstefit ettiğini belirten Zîver, sultan tarafından inşası için emir verilen Feyz-i Bârî adlı vapur ile donanmanın yeni bir feyiz bulunduğunu ve tamamlanarak denize indirildiği gün fetih eserlerinin müjdesi olduğunu dile getirmektedir. Akabinde şair, “Bak Feyz-i Bârî âlem padişahının yardım ve kudretiyle kuş gibi denize indi, çok kutlu” dediği beytinde iki ayrı tarih düşürmektedir:

Pâdişâh-ı bahr u ber hâkân-ı memdûhu’s-siyer

Şehriyâr-ı ‘adl-perver pâdişeh ‘Abdûlmecîd

...

Vereli ol şeh donanma-yı hümâyûna nizâm

Eyledi tersâneyi âsâr-ı lutfi müstefid

Feyz-i Bârî nâm vapuruñ bu sâl inşâsına

Emr edip verdi donanmaya zihî feyz-i cedîd

Hamdû lillâh sâye-i şâhânesinde işbu gün

Erdi bahre ola âsâr-ı fütûhâta nüvîd

...

Çâkeri Zîver bu iki cevherîn târîhini

Eyledi bahr-ı remelde zînet-i nazm u neşîd

Feyz-i Bârî nasr u iclâl-i şeh-i ‘âlem ile (1265)

Murgâsâ bak yeme indi ede eymen mecîd (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 592)

9.1.9.5. Eser-i Hayr Adlı Vapurun Denize İndirilmesi

Osmanlı donanması için Tersane-i Âmire’de inşa edilen ilk buharlı gemi olup 26 Kasım 1837 tarihinde padişahın da iştirak ettiği gösterişli bir törenle denize indirilmiştir (Bal, 2010: 19). Daha sonra Tersane-i Âmire’de bakım ve onarım gördüğü anlaşılan vapur, H 1265/M 1848-1849 yılında yeniden denize indirilmiştir.

“*Târîh-i Nüzûl-i Vapur-ı Hümâyûn Be-Deryâ*” başlığını taşıyan tarih manzumesinde Zîver, denizin ve karanın padişahı tarafından yapılan düzenlemelerle tersanenin sağlamaştırıldığını ifade etmekte ve Eser-i Hayr adıyla şöhret bulan vapurunun denize inmesi vesilesiyle sultanın ömrünün uzun olmasını dilemektedir. Daha sonra “Zafer Hüması’nın gelişinin saadet ve yüceliğiyle bu şanlı Eser-i Hayr vapuru sanki kuş gibi denize indi” dediği beytinde iki ayrı tarih düşüren şair, tenzil törenine padişahın da katıldığını belirtmektedir:

Bahr u ber pâdişehi hazret-i hâkân-ı zamân

Kıldı tersânece tensik-i nizâmı te'kîd

...

Eser-i Hayr ile nâm-âver olan vapurı

Bahre indi ola ol pâdişehiñ 'ömri mezîd

İki târîh-i güher-zîb ile Zîver kulıdır

Eyleyen lücce-i ma'nîde dür-i nazmı bedîd

Mecd ü ikbâl-i kudûmıyla hüma-yı zaferin (1265)

San tuyûr indi yeme bu Eser-i Hayr-ı Mecîd(1265)

Zîver (Arslan, 2009: 593)

9.1.9.6. Fazl-ı İlâh Adlı Kalyonun Denize İndirilmesi

Tersane-i Âmire'de bakım ve onarım gördüğü anlaşılan kalyon, H 1265/M 1848-1849 yılında yeniden denize indirilmiştir.

Cihanın şahlar şahı Abdülmecid Han tarafından Fazl-ı İlâh adındaki firkateynin yenilenmesi için emir verildiğini kaydeden Zîver, önce mühimmatı boşaltılıp daha sonra da arması bozulan kalyonun kaptan paşa nezaretinde havuza alındığını ve padişah sayesinde yenilenme faaliyetlerinin tamamlanarak suya indirildiğini ifade etmektedir. Zîver, kalyonun denize indirilmesine “Zıll-ı Hak süratla denize gönderilince Fazl-ı İlâh da denize muhakkak âla çıktı” dediği beytinde iki ayrı tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân 'Abdülmecîd Hân-ı himem-fermâ

Eder bahreyn ü berreyn içre emr ü nehyini icrâ

...

Edip Fazl-ı İlâh nâmında olan firkateyn için

Zihî fermân tecdîde o şâh-ı ma'delet-pîrâ

Mukaddemce mühimmâtın boşaldıp armasın bozdı

Kapudân-ı yem-i iclâli havza eyledi ilkâ

Bu def‘a sâye-i şâhânede tecdîdi itmâma

Resîde olıcak bahre olundı sa‘d ola isrâ

...

İki târîh-i cevherdâr ile Zîver kulu eyler

O şâhıñ hâk-i pâ-y-ı pâkine ihlâsını inhâ

Kudûmiyla olunca bahre sâ‘ik Zıll-ı Hak der-hâl (1265)

Muhakkak çıkdı bahre yümn ile Fazl-ı İlâh a‘lâ (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 592-593)

9.1.9.7. Peyk-i Meserret Adlı Kalyonun Denize İndirilmesi

Tersane-i Âmire’de tamir edilen kalyon, üst tarafı onarılmak üzere H 1265/M 1849 yılında yeniden denize indirilerek İzmit Tersanesi’ne gönderilmiştir (Düzcü, 2017: 118).

Cömertlik denizini süsleyen padişah Abdülmecid Han tarafından donanmadaki eskiyen teknelerin yenilenmesi için ferman verildiğini dile getiren Zîver, tamir edilen Peyk-i Meserret adlı kalyonun havuzdan çıktığını ve yerine de Burc-ı Zafer’in girdiğini söyledikten sonra “Zamanın sultanının lütfunun bereketiyle havuzdan çıkınca denize süs verenin Peyk-i Meserret olduğundan haberdar olduk” diyerek geminin denize indirilmesine iki ayrı tarih düşürmektedir:

Şeh-i deryâ-tırâz-ı mekrûmet ‘Abdülmecîd Hânıñ

Vücûdı cevher-i yek-dâne-i ‘ummân-ı şevketdir

...

Donanmâ-yı hümâyûn tekneleri köhnelendikçe

Umûr-ı feshi tecvîz etmemek mahz-ı kerâmetdir

Edip tecdîdini fermân-ı nev-tarz-ı bedî‘ üzre

Bu emri intizâm-ı bahr için hep ‘ayn-ı hikmetdir

Çıkıp Peyk-i Meserret girdi bak Burc-ı Zafer havza

Bu himmetden merâm-ı pâdişeh tecdîde sür‘atdır

...

Dü-târîh-i mücevher ‘arz eder Zîver kulu elbet

Merâmı hıdmet-i şâhânede dâ’im sadâkatdır

Çıkınca havzdan sultân-ı devrân yümn-i lutfıyla (1266)

Habîr olduk veren bahr içre fer Peyk-i Meserretidir (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 603)

9.1.10. Fergaba Çıkma

Elifbayı bitirerek Kur’an okumaya başlayan bir talebe sondan başlamak üzere geriye doğru namaz surelerini öğrenerek İnşirah Suresi’ne kadar gelir; mezkûr surenin son kelimesi “fergab”ı der demez başından fesi yahut takkesi kapılırdı. Bu hareket fesi veya takkesi kapılan talebenin Kur’an okumayı öğrendiğinin delaleti sayılmıştır. Kapılan fes veya takke, karşılığında hediye alınmadıkça geri verilmezdi (Onay, 2013: 177). Hececilikten kıraat derecesine terfi eden talebe sırmalı cüz kesesi başına giydirilerek kapıcı vasıtasıyla evine götürülürken görenler onun fergaba çıktığını anlayıp “Maşallah” nidalarıyla alkış tutar, takdir ederlerdi. Eve varınca da büyük bir sevinç ve sevgiyle karşılanan çocuk kucaktan kucağa gezdirilerek sevilirdi. Onu eve getiren kapıcıya bahşiş verilir; hocasına da hediyeler gönderilirdi (Musahipzade Celal, 1946: 32).

Aynî, gönül çocuğuna fergabı öğreterek onun takkesini kapacağından söz etmektedir:

H’âce-i ‘aşka varıp mektebi erken kaparız

Ögredip *fergabı* tıfl-ı dile takeye kaparız

Aynî (Arslan, 2004: 132)

9.1.11. Gül Atma

Osmanlı’da padişah veya yüksek rütbeli bir devlet adamı bir yere yahut şehre geldiğinde ayağının altına kumaş döşemek gibi yollara gül sermek ve üzerine gül atmak

gibi yaygın uygulamalar mevcuttur. Bu uygulamalar tazim ve muhabbet göstergesi olarak icra edilmiştir.

Râşid, nazlanarak gül bahçesini teşrif eden taze fidan gibi güzel olan sevgilinin üstüne gül fidanının dahi gül attığını söylemektedir:

Nâz ile gülşeni teşrîfini gördükde hemân

Atdı gülbün dahi ol tâze nihâl üstine gül

Râşid (Çetin, 2006: 241)

Başka bir beytinde Râşid, gül bahçesinde dostlara gül atmanın âdet hâline geldiğinden bahsetmektedir:

Cenâb-ı Zîvere Râşid bu nazmı sen de ‘arz eyle

Gül-endâz olmak ‘âdet oldu çün yârâna gülşende

Râşid (Çetin, 2006: 271)

9.1.12. Hân-ı Yağmâ

Yağma sofrası anlamına gelen hân-ı yağmâ, zenginlerin bayram ve düğünlerde verdikleri ziyafetlerde değerli kaplarla dağıtılan yemekler altın ve gümüş çatal kaşıklarla yendikten sonra söz konusu eşyalar ile yaygıların ziyafete katılanlarca yağmalanıp bölüşülmesi esasına dayanak eski bir gelenektir. Yağmalanan eşyalar ya satılmış ya da saklanmıştır (Pala, 2013: 191).

Fatîn, açgözlülerin yağma sofrası ile doymayacağı gibi o ay yüzlü sevgiliyi kucaklasa gönlünün de bununla kanmayacağını dile getirmektedir. Şair, zımmen açgözlüler dışında herkesin yağma sofrasında doyabileceğini ifade etmektedir:

O mâhı hâleveş âgûşa çeksem dil habîr olmaz

Gürisne-çeşm olanlar hân-ı yağmâ ile sîr olmaz

Fatîn (Erdoğan, 2007: 88)

Zîver, devletin çerçöpünün bile o vezirin ihsanının yağma sofrasında aciz kulları memnun edeceğini söylemektedir:

Hân-ı yağmâ-yı nevâl-i keremiñden eyler

‘Abd-i ‘âcizleri memnûn hutâm-ı devlet

Zîver (Arslan, 2009: 781)

Memdûh (Fâ'ik), na't türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Hz. İbrahim'in yağma sofrasının, Hz. Muhammed'in cömertliğinden kinaye olduğunu belirtmektedir:

Cûd-ı hâsından kinâyet hân-ı yağmâ-yı Halîl

Nâmı konmuş mâ'ide 'Îsâya erdi ni'meti

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 78)

9.1.13. Hediyeleşme

Arapça “yol göstermek, doğru yola iletmek” gibi anlamlar taşıyan hidâyet (hüdâ, hedy) kökünden müştak olan hediye, Türkçede armağan sözcüğüyle karşılık bulmuştur. Doğru yola iletmekle ilgili olarak lütuf ve iyilik bağlamında değerlendirilen hediye, “insanlar arasında sevgi ve dostluk nişanesi olarak veya muaşeret kaidesi uyarınca karşılıksız verilen nesne” (Bardakoğlu, 1998: 151) manasına gelmektedir. Mazisi insanlık tarihi kadar eski dönemlere giden hediye ve hediyeleşme, aile ve toplum bağlarının kuvvetlendirilmesi, sosyal yardımlaşmanın artması, sevgi ve dostluk ortamının tesisi, cimrilik ve bencillik benzeri olumsuz hasletlerin tedavisi gibi insan hayatına olumlu etki eden pek çok gelişmeye kapı aralamaktadır. İnsanın, değer verdiği kişileri mutlu ederek onlara olan hislerini belli etmesinin en etkin yollarından biri hediye vermektir. Biçim ve ebatları sunan ve sunulan kişinin statüsü, sosyo-ekonomik durumu, kişisel zevk ve temayüllerine göre şekillenen hediyeler Osmanlı kültüründe de bilhassa doğum, düğün, bayram, tahta oturma, savaştan muzaffer dönme vb. vesilelerle yapılan merasimlerin en önemli unsurlarından biridir. Bu merasimlerde uygulanan hediyeleşme faaliyeti yöneten ve yönetilen arasında ihsan, bağış, ödül, tebrik, takdir ve yardımlaşma bakımından anlamlı bir bağ oluşturmaktadır. Alanın da verenin de memnun ve mutmain olduğu hediyeleşme eylemi, bir bakıma görünmeyen bir iletişim dili hâline gelmektedir. Hediye edilen kıyafet, kumaş, mefruşat malzemesi, kitap, kılıç, saat, koku ve kozmetik ürün, değerli takı ve taş, köle, binek hayvanı vb. şeyler (Önal, 2008: 104-110) söz konusu dilin harf ve sembolleri gibi ayrı ayrı mana ve önem kazanmıştır.

Sultan III. Selim övgüsündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, yarım ay şeklinde bir mücevherin mendile takılıp bayram hediyesi olarak sunulduğundan söz etmektedir:

Meh değil şevkiyle Nâhîd-i felek mendîline

Takdî ‘îdiyye musarra‘ yarım ay bir cevheri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 213)

Zîver, bir kişiye ayna hediye etmenin kabule vesile olacağını ifade ettiği beytinde hediyelik eşyalar arasında aynanın önemli bir yere sahip olduğunu da dile getirmektedir:

Hod-bînlik eyledikçe dil-i sâfî ‘arz kıl

Âyîneden hediye kabûle medâr olur

Zîver (Arslan, 2009: 228)

Cesârî, bayram geldiği zaman sevgilinin hediye edeceği öpücüğe nail olamamaktan korktuğunu beyan etmektedir:

Havfım budur erdigi zamân ‘îd-i mübârek

Nâ’îl olamam bûse-i ihdâsına yârîñ

Cesârî (Akkuş, 2010: 821)

Yaratılış divanını inceleyerek sevdiğine armağan olarak güzel bir gazel verdiğini ifade ettiği şiirinde de Cesârî, bir şairin ancak şiir hediye edebileceği gerçeğine de değinmektedir:

Cesârî tab‘-ı dîvânım tetebbu‘ etdim ol yâra

Hedâyâ armağan olsun deyü a‘lâ gazel verdim

Cesârî (Akkuş, 2010: 912)

II. Mahmud övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Aynî, din ve devletin kadrini yükseltmesi için feleğin kâtibi Utarid ile seraskeri Mirrih tarafından Sultan Mahmud’a kalem ve kılıç armağan edildiğini söylerken verilen hediyelerin toplumsal statüye uygunluğu da dikkati çekmektedir:

Kadr-i dîn ü devleti terfî‘ için ol dâvere

Etdi Mirrîh ü ‘Utârîd armağan seyf ü kalem

Aynî (Arslan, 2004: 55)

Zîver, Sultan Abdülmecid tarafından H 1257/M 1841-1842 yılında askerlerin nizamı için önemli işler yapan Serasker Rıza Paşa’ya mücevherlerle süslenmiş bir kılıç

hediye edildiğini ifade etmekte ve “Bu mücevher kılıç Rıza Paşa’ya Allah’ın yardımı olsun” diyerek söz konusu hediye verme hadisesine tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân sâhib-kırân ‘Abdûlmecîd Hânîñ

Kılıcın cevher-i nusretle keskin ede Hak her gâh

...

Nizâmü’l-ceyşe emr-i pâdişâhî üzre sa’y etdi

Müşîr-i hâssa ya’nî Rızâ Paşa-yı dil-âgâh

O destûra murassa‘ seyf ihsân eyleyip ol şâh

Cihânda şânın etdi cevher-i mahsûd-ı ehl-i câh

...

Güher-pîrâye-i te’yîddir Zîver bu târihim

Rızâ Paşaya ola bu mücevher seyf nasrullâh (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 461-462)

Başka bir kıtasında Zîver, Sultan Abdülmecid eliyle tophaneye nizam verip eskisinden çok daha iyi bir hâle getiren Ali Paşa’ya bu hizmetleri karşılığında mücevherlerle bezenmiş bir kılıç hediye edildiğini kaydettikten sonra “Şahlar şahı, Ali Paşa’ya bir kılıç ihsan etti” diyerek mezkûr hediyenin tarihini vermektedir:

Şehen-şâh-ı cihân ‘Abdûlmecîd Hânîñ ferikidir

‘Alî Paşa-yı zî-şân dâver-i dâna-yı ‘âlî-câh

Nizâmın verdi bak top-hâneniñ evvelkiden a’lâ

Cihâd esbâbını tanzîme ikdâm eyleyip her gâh

Görünce sâdıkâne hıdmetin taltîf için şimdi

Murassa‘ seyf ihsân eyledi ol şâh-ı dil-âgâh

...

Güher-pîrâ-yı i‘lân oldu Zîver işbu târîhim

‘Alî Paşaya kıldı bir kılıç ihsân şâhen-şâh (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 462)

“*Târîh-i İhsân-ı Seyf*” başlıklı kıtasında da Sultan Abdülmecid’in, kıymetli taşlarla süslü bir kılıcı Reşid Paşa’ya H 1265/M 1848-1849 yılında hediye ettiğini söyleyen Zîver, bu hadiseye “Yâ Rab, mücevher kılıç sadrazama mübarek olsun” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı zamân seyf-i murassa‘ eyledi ihsân

Reşid Paşa-yı zî-şân sadr-ı ‘âlî-i kerem-râya

...

Miyân-ı câhına fer verdi bak eltâf-ı şâhâne

Mücevher seyf ola yâ Rab mübârek sadr-ı vâlâya (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 594)

Zîver, kendisine enfiye, gözlük ve süslü bir Liyon Testisi hediye eden vezire “Gözün apaçık görsün; sağlığın ve aklın yerinde olsun; makamının suyu yücelik testisinde mekân tutsun” diyerek teşekkür etmektedir:

Âsafâ bendeñe enfiyye ile ‘aynek ile

Bir Liyon desti-i zîbendesin etdiñ ihsân

Müncelî ola gözün keyf ü demâğın ola çağ

Mâ’-i câhın tuta iclâl sebûsında mekân

Zîver (Arslan, 2009: 822)

Diğer bir kıtasında Zîver, Osmanlı sultanı tarafından imparatoriçeye güzel bir gerdanlık hediye edildiğinden bahsetmektedir. Manzumeden, en üst düzey yöneticiler arasında da hediyeleşme faaliyetleri gerçekleştirildiğini anlamak mümkündür:

Bu gerdenlik ki zîb-i gerden-i sîmîn hubb oldu

Ki ‘âlî yâdigâr-ı şehriyâr-ı şevket-efzâdır

Olur ta‘lîke şâyân bu murassa‘ gerdenî el-hak

Cenâb-ı imparatoriçeye mühdâ-yı vâlâdır

Zîver (Arslan, 2009: 819)

Aşağıdaki kıtası ile bir beytinde de Zîver, Abdülmecid Han tarafından imparatoriçeye yeni ve güzel bir bilezik hediye edildiğini söz konusu etmektedir:

Şeh-i evreng-i şevket Hazret-i ‘Abdülmecîd Hândır

Bu nev-destîne-i zîbâyı ihdâya himem-pîrâ

Sezâ tezyîn ederse sâ‘id-i silm ü musâfâtı

Bu vâlâ tuhfedir mühdâ-yı şâhen-şâh-ı ‘adl-ârâ

Zîver (Arslan, 2009: 819)

Şehen-şâh-ı cihândan oldu bu destîne-i vâlâ

Cenâb-ı imparatoriçeye mühdâ-yı selm-efzâ

Zîver (Arslan, 2009: 882)

Aşağıda yer alan kıtalarından ilkinde Zîver, nazır paşa tarafından kendisine bir gözlük hediye edildiğini söyledikten sonra “Köleleri hizmetine dört gözle baksınlar, Hak emellerinin gözünü hiç kör etmesin” dediği beyitle paşaya teşekkür etmektedir. İkinci kıtada Zîver, nazır paşa tarafından kendisine hediye edilen gözlüğün altın olduğundan bahsetmektedir. Üçüncü kıtasında da kendisine iki gözünün nuru olan Fuad tarafından bir gözlük hediye edildiğini dile getiren Zîver, bu hediyeği göz aydınlığı oğlu Salahüddîn’in kendisine ulaştırdığını da kaydetmektedir:

Nûr-ı ‘ayn-ı küremâ hazret-i nâzır paşa

‘Aynek i‘tâ edicek dîdelerim oldu karîr

Bakalar bendeleri hıdmetine dört gözle

Çeşm-i âmâlini Hak eylemesin hiç darîr

Zîver (Arslan, 2009: 864)

Göz göre eyledi ihsân-ı irâ’e kulına

‘Aynek-i zer edip ihdâ baña nâzır paşa

Dîde-i câhına ‘aynek ola feyz ü tevîk

Göstere rûhını her maslahatıñ aña Hudâ

Zîver (Arslan, 2009: 864)

Nûr-ı ‘ayneyn-i Fu’âd eyledi i’tâ gözlük

Çeşm-i ikbâlini rûşen ide Mevlâ her bâr

Kurre-i ‘aynım o mahdûm Salâhu’d-dînîm

Ol da verdi ola çeşm-i emeli pür-envâr

Zîver (Arslan, 2009: 864)

Hastalığı esnasında kethüdalığını yaptığı Fâtıma Sultan tarafından durumunu öğrenmek ve hatır sormak zımnında hediye edilen saat için teşekkür babında kaleme aldığı kıtasında Zîver, “Allah, senin temiz vücudunu her hastalıktan korusun, her saat ömrünü ve ikbalini arttırsın” diyerek şükranlarını sunmaktadır:

Dakîka fevt etmez olduğum-çün emriñ îfâda

Kuluñ bu hastelikde eylediñ sâ‘at ile memnûn

Vücûd-ı pâkiñi her hastelikden hıfz ede Mevlâ

Ede sâ‘at-be-sâ‘at ‘ömrüñi ikbâliñi efzûn

Zîver (Arslan, 2009: 866)

Başka bir kıtasında Zîver, Abdülkadir-i Geylânî’nin Mektûbât adlı eserinin tercümesinden kendisine iki cilt hediye eden Süleyman Paşa’ya teşekkür etmektedir:

Zîvere tercüme-i nüsha-i Mektûbâtıdan

İki cild eyledi ihsân Süleymân Paşa

Sâhib-i nüsha olan Hazret-i ‘Abdulkâdir

Ola ol âsafa kudretle tecellî-bahşâ

Zîver (Arslan, 2009: 870)

Râşid, Eski evkâf-ı hümayun nazırı Kânî Bey'in oğlu Şefîk Bey'e Kelîm-i Kâşânî Divanı'nı, içine aşağıdaki manzumesini yazarak hediye etmiştir:

Gıyâbımda hulûs-ı kalbimi tezkîr için Râşid

Bu Dîvân Hazret-i Mîr Şefîke yâdigâr olsun

Refîk ü yâr olup her hâlde tevîk-i Rahmânî

Kemâlât u ma'ârifle cihânda nâm-dâr olsun

Râşid (Çetin, 2006: 292)

Râşid, yine Şefîk Bey'e "Böyle bir divanı hediye etmek iş mi? (Ey) Râşid, yâr eğer bir Fatiha okursa canım feda olsun" dediği beyti içine yazmak suretiyle Tâlib-i Âmulî Divanı'nı hediye etmiştir:

Maslahat mı böyle bir dîvânı etmek yâdigâr

Cân fedâ Râşid eger bir Fâtiha okursa yâr

Râşid (Çetin, 2006: 294)

Aşağıdaki beyitlerinde de Râşid, Şefîk Bey tarafından kendisine sırasıyla Divan-ı İzzet, Hayr-âbâd ve Divan-ı Hâfız hediye edildiğini şükran duygusuyla şöyle ifade etmektedir:

Şefîk Beg iltifât etdi baña Dîvân-ı 'İzzetle

Mu'azzez eylesin Mevlâ anı ikbâl ü devletle

Râşid (Çetin, 2006: 294)

Hudâdan isterim yâr-ı Şefîkim ber-murâd olsun

Beni yâd etdi Hayr-âbâd ile 'âlemde yâd olsun

Râşid (Çetin, 2006: 296)

Şefîk Beg eyledi Dîvân-ı Hâfızla beni mahzûz

Mesâ'ibden anı kılsın Hudâ-yı müste'ân mahfuz

Râşid (Çetin, 2006: 296)

İzzet, hasta ziyaretine giderken eli boş gitmemenin bir usul olduğunu hatırlatmaktadır:

İklîm-i muhabbetde budur resm-i ‘ıyâde

Bî-tuhfe-i cân dîde-i bîmâra gidilmez

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 465)

Aynî, çenesi elmaya benzeyen sevgili tarafından ayrılık hastasına nar ve şeftali diye limon ve ayva gönderildiğinden bahsettiği beytinde hastaya meyve gönderme/götürme âdetini mevzu etmektedir:

Haste-i hicrânına göndermiş ol sîb-i zekan

Nâr şeftâlû deyü leymûn bir ayvâ iki

Aynî (Arslan, 2004: 224)

Şükrî, misafirliğe gitmek istediği sevgilisine hediye olarak ne istediğini sorarken misafir olarak gidilen yere hediye götürme âdetine vurgu yapmaktadır:

Yâr mihmânîñ olup ‘âşık-ı şûrîde bugün

Ne tedârik edelim dîdesi mestânımıza

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 413)

Hilmî, gelen hediyelerin müşterek olması âdetine dayanarak “Sevgili sövdüğü zaman yarısını rakip alsın” demektedir:

Yâr düşnâm eyleyince yarısın alsın rakîb

Çünkü ‘âdetdir bilirsın el-hedâyâ müşterek

Hilmî (Kesik vd., 2018: 67)

Zîver, çok niyaz kumaşı arz eylediği sevgilisinin bu hediyeleri kabul etmediğini dile getirmektedir. Beyitten, her hediyein kabule şayan olmadığı da anlaşılmaktadır:

Etmedi hayfâ hedâyâ-yı temennâmı kabûl

Eyledim cânânıma çok ‘arz-ı kâlâ-yı niyâz

Zîver (Arslan, 2009: 237)

Memdûh (Fâ’ik), sevgilisine tarak hediye ettiğini şöyle ifade etmektedir:

Pençe-i hurşîd olsun turre-i yâra fedâ

Şâne ihdâ eyledim Memdûh yârîñ başına

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 395)

Râşid, yanaklarının niteliklerini anlatan parlak bir gazel yazmasını emreden sevgilisine ima ederek bir deste gül hediye ettiğini söylemektedir:

Ruhları vafında bir rengîn gazel emr etdi yâr

Râşid ihdâ eyledim îma edip bir deste gül

Râşid (Çetin, 2006: 240)

Cesârî, aşağıdaki beyitlerinden ilkinde dostun dosta armağanının gül olacağını; ikincisinde ise sevgilisinin, kendi eliyle ona lale hediye ettiğini kaydetmektedir:

Ben nice gül goncayı gördükde tergîb etmeyem

Ey Cesârî dosta dostuñ armağanı gül olur

Cesârî (Akkuş, 2010: 545)

Yâr bu demde kendi destiyle kılıpdır armağan

Hûb-mergûb oldu câna pes o yârîñ lâlesi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1054)

9.1.14. Hutbeye Kılıçla Çıkma

Kılıçla fethedilen beldelerde kılıç hakkı olması münasebetiyle kiliseden camiye dönüştürülen ibadet yerlerinde hatibin cuma günü hutbeye kılıçla çıkması yaygın bir gelenek hâlini almıştır (Onay, 2013: 259).

Selim Muhammed Paşa'nın sadarete getirilmesi münasebetiyle yazdığı kıtasının aşağıdaki beytinde İzzet, bu dönemde emniyet ve rahat üst düzeyde olduğu için minberde kılıcını göz önüne getiren hatip dışında kimsenin kılıca ihtiyacı olmadığını ifade ederken kılıçla hutbeye çıkma geleneğine de vurgu yapmaktadır:

Emn ü râhat öyle kim vaktinde yok muhtâc-ı tîğ

Seyfini minberde der-pîş eyleyen ancak hatîb

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 290)

Aynî de sevgilinin alnında, kaşının kenarında bulunan beni kılıçla minbere çıkan bir Arap'a teşbih etmektedir. Beyitten Arap imamların da kılıçla hutbe verebildiğini anlamak mümkündür:

Beñ degil dâmen-i ebrûy1 tutan cebheñde

Seyf ile minbere çıkmış güzelim bir 'Arabî

Aynî (Arslan, 2004: 220)

Yaratılış sebebindeki anlam için çabalamak gerektiği tavsiyesinde bulunan İffet; insanın, vücudunu hatibin kılıcı gibi gösteriş üzere teşhir etmemesini salık vermektedir. Şair, hutbeye kılıçla çıkan hatibin elindeki kılıcı herkesin görebileceği şekilde tuttuğuna da değinmektedir:

Berây-i âferîde olduğñ mefhûma sa'y eyle

Vücûduñ ber-nümâyîş kılma şemşîr-i hatîbâsâ

İffet (Arslan, 2005: 39)

9.1.15. Kabirde Mum Yakma

Eskiden tanınmış kimseler ile hüsnühâl sahibi kişiler ve evliya, şeyh, hoca vb. şahsiyetlerin mezarlarında bir murada erişmek üzere mum yakmak âdet hâline getirilmiştir. Müslüman kültürüne Hıristiyanlıktan geçtiği düşünülmektedir (Onay, 2013: 291).

Aynî, sevgilinin beyaz gerdanının gamından kaynaklanan sıcaklık ve hararet ile ölürse kıyamete kadar kabrinde kâfurdan yapılma mumlar yanacağını söylediği beytinde sevgilinin gerdanı ile kâfur mum arasında beyazlık bakımından ilişki kurmasının yanı sıra söz konusu mumların mezarlarda yakılabildiğine de işaret etmektedir:

Şem'-i kâfûr yanar haşre degin kabrimde

Beni öldürse gam-ı gerdeniniñ tâb u tebi

Aynî (Arslan, 2004: 220)

Râşid, şehitlikte her gece mum yakıldığından bahsetmektedir:

Misâl-i şem'-i meşhed her gece sûzân olup gönüm

Dü dîdem eşk-rîzân subha dek bîdârdır sensiz

Râşid (Çetin, 2006: 215)

Başka bir beytinde Râşid, kendilerinden evvel gelip ahirete göçen rintlerin ruhlarını şad etmek için mezarlarında mum yaktıklarından söz etmektedir:

Rindân-ı selef rûhları şâd olurdu

Medfenlerine şevk ile kandîl yakardık

Râşid (Çetin, 2006: 229)

Ayrılık karanlığında yattığını söylediği beytinde de Râşid, muhatabından kabrine bir mum yakmasını istemektedir. Şair, muhtemelen kabirde mum yakmanın azabı dindireceğine inanmaktadır:

Târîkî-i fûrkatde yatur Râşid-i nâ-kâm

Lutf eyle gelip kabrine bir mum yak efendim

Râşid (Çetin, 2006: 258)

9.1.16. Kadeh Öpme

Eskiden herhangi bir nesneyi alıp verirken tazim bildirmek amacıyla öperek alıp vermek gelenek hâline gelmiştir. Bu minvalde bilhassa tarikatlarda külah, tespih vb. eşyanın öpülerek alınıp verildiği bilinmektedir (Onay, 2013: 235). Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*'da “âdettir ki bir ta‘zîmî lâzım kimesneye bir nesne vormeli olsalar evvel ol nesneyi öperler andan sonra sunarlar” (2020: 2249) diyerek hem verilen nesnenin hem de nesnenin sunulduğu kişinin tazim edildiğine dikkat çekmektedir. Bu gelenek şairler tarafından da bir mazmun hâline getirilmiştir.

İzzet, kadeh öperken gördüğü sevgilisinin harami dudağına hakkını helal etmeyeceğini dile getirmektedir:

Leb-i mahbûbımı peymâne öperken gördüm

O harâmîye helâl eylemem Allâh bilir

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 425)

Elinden bir şişe çekmek (şarap içmek) için alçak rakip tarafından sakinin ayağının/kadehinin şap şap öpüldüğünü ifade ettiği aşağıdaki beytinde Vâsıf, kadeh öpme geleneğinin bir dalkavukluk alameti olabileceğini de bahis konusu etmektedir:

Bir şişe çekmek için elinden rakîb-i dûn

Öpmüş ayağ-ı sâkîyi şap şap ne dersiniz

Vâsıf (Gürel, t.y.: 313)

Aynî, üzümün kızının (şarap) ayağını/kadehini şehvetle öpünce onun kız kardeşinin de kendisine özel bir hürmet gösterdiğini söylediği beytinde kadeh öpmenin hürmete vesile olduğundan söz etmektedir:

Bintü'l-'inebiñ şehvet ile öpdüm ayağın

Hemşîresiniñ oldı baña hurmeti mahsûs

Aynî (Arslan, 2004: 151)

9.1.17. Kanun Teline Sakız Koyma

Sesin güzel çıkması için çalgıcılar tarafından kanunun teline sakız konulması âdet olmuştur.

Memdûh (Fâ'ik), ahenk ve nağme güzelliği için kanunun teline taze sakız koymanın çalgıcı âdeti olduğunu ifade etmektedir:

‘Âdet-i râmiş-gerândır revnak-ı âheng için

Tarh ederler târ-ı kânûn üstüne ter sakızı

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 419)

9.1.18. Kına Yakma

Arapça hınnâ kelimesinden dilimize geçen kına, ana yurdu Arabistan yarımadası olup iki çenekliler sınıfından küçük ağaçların “boya maddeleri içeren yapraklarından elde edilen ezmesine ya da tozuna verilen addır” (Pişkin, 2019: 58). Antik dönemlerden bu yana parfüm imalatı ve kozmetik amaçlar ile saç ve kumaş boyama yanında baş ve ağız yaraları, mide rahatsızlıkları, şişkinlik ve iltihap, topuk çatlağı, çiçek, cüzzam, frengi çıbanı gibi çeşitli hastalıkların tedavisinde de sıklıkla kullanılan kına; düğün, askere gönderme ve kurban kesme benzeri bazı geçiş dönemi törenlerinde de önemli bir unsur olarak kullanılagelmiştir. Toz hâlinde yeşil, su ile karıştırılıp uygulandığında kırmızı renge dönmektedir. Süslenme amacıyla ele, ayak ve parmaklara da kına yakılmış, özellikle kına gecesi adı verilen düğün eğlencelerinde bir teşrifat dâhilinde çeşitli faaliyetler gerçekleştirilmiştir. Osmanlı’da da kına yakma geleneğinin; düğünlerde, kurbanlıkların kınalanmasında ve kozmetik amaçlarla uygulanmaya devam ettiği görülmektedir.

İzzet, parmağındaki kınasının kırmızı rengi ile gönlünü dağlayan bir güzelden bahsetmektedir:

Âteş-i reng-i hınâsı dâğ urur ‘İzzet dile

Yâr ise vaz‘-ı benân-ı imtiyâz eyler bana

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 353)

Vâsıf, Kurban Bayramı’nda çeşitli nakışlar yapılarak kına yakıldığından söz etmektedir:

Degildir câ-be-câ dâğ-ı dil-i kurbâniyân-ı ‘aşk

O hûn-âlûdegî nakş-ı hınâ-yı ‘îd-i kurbândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 300)

Sevgilinin kan dökücü yan bakışının şehidi olan âşığın mezar toprağının, hurilerin eline kına rengi olacağını ifade ettiği beytinde Aynî, dökülen kanla kırmızılaşan toprak ve kınanın yeşilken kırmızıya dönüşmesi arasında ilişki kurmaktadır:

Şehîd-i gamze-i hûn-hârîñ olan ‘âşık-ı zârîñ

Türâb-ı merkadi reng-i hınâdır dest-i hûrâna

Aynî (Arslan, 2004: 88)

Naz ederek kınalı elini yüzüne tutan bir güzeli söz konusu ettiği beytinde Aynî, bu görüntüyü de ateş ve suyun niteliklerinin güneşe aksetmiş olduğunu söyleyerek açıklamaktadır. Yani şair, sevgilisinin ten rengini suya, elindeki kınayı ateşe benzettikten sonra onun yüzünü de güneşe teşbih etmektedir:

Nâz edip dest-i muhannâsını tutdı yüzine

Mihre ‘aks eyledi mâhiyyet-i âb u âteş

Aynî (Arslan, 2004: 150)

Başka bir beytinde Aynî, parmaklara kına bağının sıkıntı vermesi gibi cihanın rengine aldanan kişinin de muhakkak cefa çekeceğini düşünmektedir. Beyitten, kına yakıldıktan sonra parmaklara bir tür bağ bağlandığı anlaşılmaktadır:

Reng-i cihâna aldanan elbet cefâdadır

Bend-i hınâdan oldu benânîñ sıkındısı

Aynî (Arslan, 2004: 222)

Aşağıdaki beytinde de Aynî, ayak kınalama âdetini bahis konusu etmektedir:

Sayd edip murg-ı dili âhu-yı baht-ı siyehi

Koydum ayağına hınnâ gözini sürmeledim

Aynî (Arslan, 2004: 520)

Nûrî, o kıza gece yaktığı kınanın lal taşından yapılan yüzük gibi el süsü olup kaldığını dile getirmektedir:

O duhtere bu gece yaktığım hınâ Nûrî

Nigîn-i la‘l gibi zîb-i dest olup kalmış

Nûrî (Yılmaz, 2010: 147)

Başka bir beytinde Nûrî, sevgilinin parlak dudağı ile kınalı ayağını görünce eline kadehi alarak toprağa bıraktığından söz ederken ayak kınalamaya dikkat çekmektedir:

Gördüm leb-i rengîn ü hınâlu ayağını

Aldım elime câm-ı Cemi hâke bıraktım

Nûrî (Yılmaz, 2010: 166)

Râşid, kana bulanmış gözyaşını sevgilisinin başparmağına kına ettiğini söylemektedir:

N’ola silmezse ser-engüşt ile çeşmim ol şûh

Aña biz eşk-i dem-âlûdı hınâ eylemişiz

Râşid (Çetin, 2006: 214)

Şükrî, otuz yaşındayken beyaz benli bakire nice kızlar aldığını söyledikten sonra bunların dudaklarının halhal gibi yuvarlak ve ellerinin de kırmızı kınalı olduğunu belirtmektedir:

Sinn-ile sî sâl olup ‘ömrüñ ger olduñ zen-perest

Nice bikre kızlar aldıñ sîm-ten pistânı çûst

Elleri kırmız hınâdan tudağı halhâle pest

Mâhveş perçem-kemend ü cân-figen gerdem-şikest

Çün erişdi sinn seksen doksana olduñ da süst

Karşanıp bir bir sefer kıldıñ bıraktıñ cân u dost

Ey dil-i dîvâne rind ol bu hem olmaz mu‘teber

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 616)

Şeyh Muhammed Mustafâ 'İsmet en-Nakşibendî el-Hâlidî hakkında kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde Memdûh (Fâ'ik), gümüş kadehin onun kınalı elinin süsü olduğunu dile getirirken erkeklerin de kına yaktığından bahsetmektedir:

Muhannâ destiniñ pîrâye-sâzı sâgar-ı sîmîn

Nümû-dâr oldu mercân pençesinde lü'lü'-i meknûn

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 148)

Cesârî, zamane güzellerinin cemiyetinin, sevinç ve neşe dolu bir kına gecesi gibi olduğundan söz etmektedir:

Cem'iyet-i hûbân-ı zamâna nazar eyle

Pür-şevk [ü] sürûr hâsılı hınnâ gecesidir

Cesârî (Akkuş, 2010: 590)

Aşağıdaki beytinde de Cesârî, bayramlarda süslenme unsuru olarak perçem kınalandığına işaret etmektedir:

Nigârâ 'îd-ı ekber mi kınalı perçemiñ vardır

Dile vaslîñ müyesser mi boyalı perçemiñ vardır

Cesârî (Akkuş, 2010: 630)

Zihnî, göğsü ile sevgilinin yan bakışının oku arasındaki zevkli ilişkiyi, nazlı bir güzelin kına parmağının koynuna girmesine benzetmektedir:

Sorma şâhım nâvek-i gamzeñle sînem zevkini

Sanki girmiş nâzenîn engüşt-i hınnâ koynına

B. Zihnî (Erbay, 2014: 389)

9.1.19. Kitap Yaprakları Arasına Gül Koyma

Eskiden beri gül, menekşe vb. çiçeklerin ya bütün olarak ya da yaprakları konulmak suretiyle kitap sayfaları arasında kurutulması bir âdet hâline getirilmiştir.

Meşhûrî, artık bahar geldiğini ve dolayısıyla gül gibi bir eserini kitap yapraklarının baş süsü etmek gerektiğini söylediği beytinde kitap arasına çiçek koyup kurutma âdetini bahis konusu etmektedir:

Meşhûrî bahâr oldı çü gül bir eserin hîç

Zîb-i ser-i evrâk-ı kitâb etmeyelim mi

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 178)

9.1.20. Kumaş Damgalama

Osmanlı döneminde kumaşlara çeşidini ve fiyatını göstermek için damga vurulmuş; bir gelenek hâline gelen bu uygulama taklit ve vurgunculuğun önüne geçilmesi adına bilhassa ticaret ehli için önemli bir yere sahip olmuştur (Onay, 2013: 268).

İzzet, damgasız kumaşların revaç bulamadığını bildirmektedir:

Kıl tahammül dâğ-ı ‘aşka sûd u zîverdir saña

Kâle bî-tamga olursa ey gönül bulmaz revâc

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 377)

Aşağıdaki beytinde de İzzet, günahın çeşit çeşit nakşına bir tövbe yeteceği gibi kumaşta da türlü türlü renk olmasına rağmen tek damga olduğunu dile getirmektedir:

Nakş-ı gûn-â-gûn-ı zenbe tevbe-i vâhid yeter

Kâlede biñ dürlü reng olsa olur tamgası bir

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 402)

Diğer bir beytinde İzzet, gül renkli yara nişanına gerek olmadığını ve sinesindeki dâğın, âşığın göz kumaşına imtiyaz damgası olarak yeteceğini söylemektedir:

Gülgûn nişân-ı zahma ne hâcet yeter bu dâğ

Kâlâ-yı çeşm-i ‘âşika tamga-yı imtiyâz

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 457)

Maliye defterdarı Nâfiz Efendi övgüsündeki manzumesinin aşağıdaki beytinde Zîver, onun temiz yaratılışı hikmet kumaşına liman olduğundan beri Eflatunlar tarafından doğru düşüncesine beğeni damgası vurulduğunu kaydetmektedir:

Re’yiñe tamgâ-yı tahsîn urdı Eflâtûnlar

Tab‘-ı pâkiñ olalı kâlâ-yı hikmet benderi

Zîver (Arslan, 2009: 139)

Diğer beytinde Zîver, işve kumaşına istiğna damgası vurduğundan beri cananın aşk limanında kavuşma yükünün açılmadığından söz etmektedir:

Açılmaz bender-i ‘aşkında deng-i vaslı cânânıñ

Kumâş-ı ‘işveye vaz‘ ideli tamgâ-yı istiğnâ

Zîver (Arslan, 2009: 169)

Şiir kumaşını mazmun damgasıyla damgalayınca yaratılışına kıymetli bir hayal kabâsı biçildiğini ifade ettiği beytinde de Zîver, damgalanan kumaşların değerli olduğunu belirtmektedir:

Kumâş-ı nazmımı tamgalayınca mazmûnum

Biçildi tab‘ıma kıymetli bir kabâ-yı hayâl

Zîver (Arslan, 2009: 279)

O güneş yüzlü güzelin yanağındakinin ben değil ay kumaşı üstündeki muhabbet damgası olduğunu dile getirdiği beytinde Aynî, ayın lekeli görüntüsü ile kumaş damgaları arasında ilgi kurmaktadır:

Beñ sanma ‘izârında o hurşîd-likânıñ

Kâlâ-yı meh üstündeki tamgâ-yı mahabbet

Aynî (Arslan, 2004: 100)

Atlas feleğini dahi dâğ ile damgalayan ahının yalnızca dâğın eteğine yapışmadığını dile getiren Aynî, atlas kumaşların da damgalandığına dikkat çekmektedir:

Eyler felek-i atlası tamgâ-zede-i dâğ

Âhım yalınız dâmen-i kuhsâra yapışmaz

Aynî (Arslan, 2004: 142)

Râşid, üstadın takdir damgasına belagatinin bu yeni dokumasının kâfi olduğunu düşünmektedir:

Tamga-yı âferînine üstâd-ı ekremiñ

Râşid bu nev-nesîc-i belâgat sezâ gibi

Râşid (Çetin, 2006: 279)

Muhtesibe benzettiği fesin, Firengistân ülkesinin kumaşını kırmızıyla damgalayarak vergisini istediğini söylerken kırmızı mürekkeple de kumaş damgalandığına vurgu yapmaktadır:

Sürhle tamgalamışdır resmiñ ister muhtesib

Zihniyâ kâlâ-yı iklîm-i Firengistânı fes

B. Zihnî (Erbay, 2014: 304)

Söz kumaşıyla elde etme damgası vurulamayan zamane güzellerinin altın ve gümüş istediğini belirttiği beytinde Mâhir, damgalı bir kumaşın ciddi bir maliyet gerektirdiğini de ima etmektedir:

Hûbân-ı zamân kâle-i güftâr ile şimdi

Tamga-zen-i teshîr olamaz sîm ü zer ister

Mâhir (Batğı, 2017: 88)

Başka bir beytinde Mâhir, sade kumaşlara da damga vurulduğunu söz konusu etmektedir:

Tamgâ-zen-i şâpâş ü pesenddir yine Mâhir

Nesc eyledigin kâle-i nazm olsa da sâde

Mâhir (Batğı, 2017: 138)

Hamîd ise sevgilinin yüzünde ben olmasa da bir ehemmiyeti bulunmadığını nitekim kıymetli bir kumaşın, damgalanmayınca kıymetinden bir şey kaybetmeyeceğini ifade etmektedir:

Hâlden hâlî ise rûyuñ şehâ yok zerre gam

Olsa zî-kıymet velev ki kâle tamgâlanmasın

Hamîd (Yavuz, 2019: 342)

9.1.21. Mevlid Gecesinde Kandil Yakma

Osmanlı döneminde kutsal gün ve gecelerde camilerin minarelerinde kandil yakmak yaygın bir âdettir. Özellikle Mevlid, Miraç, Kadir ve Berat adlarıyla anılan ve mukaddes olduğu kabul edilen vakitlerde bu uygulamaya ehemmiyet gösterilmiştir.

Zîver, Mevlid Gecesi'nde yanan kandillerin manevi olarak tüm İslam âlemine “Gözünüz aydın olsun” anlamına geldiğini söylemektedir:

Leyle-i mevlidde bu rahşân olan kandiller
Dîdeler rûşen demektir ma‘nevî İslâma hep

Zîver (Arslan, 2009: 872)

Başka bir beytinde de Zîver, o seçkin ve temiz Mevlid Gecesi'nde yapılan kandil donanmasının, şehri nurla doldurduğunu kaydetmektedir:

Oldı mevlid gecesi kandîl donanması bihîn
Şehri pür-nûr eyledi ol leyle-i pâk ü güzîn

Zîver (Arslan, 2009: 872)

9.1.22. Meyhanelere Çıngırak Asma

Müdavimlere meyhanenin kapanma saatinin geldiğini bildirmek veya kapanması gereken saatte kapatılmayan meyhanenin, devlet görevlileri tarafından basılmasının önüne geçmek için dış kapının üzerine, içerideki büyük direklerden birine yahut münasip bir mahalline büyük bir çıngırak asılması âdet olmuştur. Müdavimler dağılmadığı zaman kapıya gözcü olarak dikilen saki çocuk, kol gezen zabıta'yı gördüğünde çıngırakın ipini çekerek içeridekilere haber verir; onlar da zabıta'lar gidene kadar gürültüyü kesip kapı kepenklerini indirerek beklerlerdi. Gözcü tarafından çıngırakın ipi tekrar çekilerek kolcuların gittiği haber verilince içki âlemi kaldığı yerden devam ederdi. Çıngırakın sesini işiten kolcular ise bunu “kendilerine ve devlet emirlerine saygı” olarak algılayıp meyhanenin akşamcılarla dolu olduğunu bilmelerine rağmen içeri girmezlerdi (Koçu, 2017: 125; Mehmed Tefik, 1987: 116). “Görme bizi” harcını alan kol çavuşu “Gördük. Görmezlendik... Var haber ver, akşamcılar bizden emin ve keyiflerinde olsunlar” (Koçu, 2015: 33) diyerek kol gezme görevine devam ederdi.

İzzet, meyhaneciler tarafından meyhaneye boş yere çıngırak asılmadığını ve bu uygulamanın, bekçinin azarına rintlerin kulak asmadığı anlamına geldiğini söylemektedir. Beyitte meyhaneye çıngırak asmak ile kapalı olması gereken saatte kapatılmayıp âleme devam edilen meyhaneler arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır:

Tehî pîr-i mugân meyhânelerde çıngırak asmaz
Demektir şahneniñ tekdîrine rindân kulağ asmaz

9.1.23. Mumla Davet

Osmanlı döneminde aydınlatma için mum yakan zenginler bu mumların dip kısmını kırmızıya boyamışlardır. “Kibardan bir zatın kibardan bir zata mum göndermesi ‘bu gece bize geliniz’ diye davet sayılırdı” (Onay, 2013: 300). Davetsiz gelip ikram bekleyenlere “Dibi kırmızı mumla mı davet ettim” söyleyişi bu geleneğe dayanmaktadır.

Eski bir davet usulü olan mumun dibini kırmızıya boyayıp gönderme âdetinden bahsettiği beytinde Vâsıf, kırmızı Kumla şarabı içen güzelin, âşıklarını içki meclisine dibi kırmızı boyalı mum göndererek davet edeceğini söylemektedir:

Her gece o meh parladıp al bâde-i Kumla

Da‘vet ider ‘uşşâkı dibi kırmızı mumla

Vâsıf (Gürel, t.y.: 348)

9.1.24. Ölü Helvası

Ahirete irtihal eden bir kimsenin ruhu için akrabaları ile sevenleri tarafından helva yapılarak komşulara, fakirlere, mahpuslara dağıtılması Türk toplumunda bir gelenektir. Günümüzde de helva yanında çeşitli yiyecekler dağıtılması suretiyle devam ettirilen bu geleneğin temeli vefat eden kişi için yapılan bir iyiliğin, onun ruhuna hediye edilebileceği inancına dayanmaktadır (Onay, 2013: 325; Şentürk, 2022:427).

İzzet, dünya kadar mal mülk kazanmış kişilerin öldüğünde ruhu için bir tencere helva bile pişirilmediğinden bahsederken ölü helvası dağıtma âdetine gönderme yapmaktadır:

Fevt olduğu dem pişmedi bir tencere helvâ

Gördük niçe kazgan gibi dünyâyı kazanmış

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 473)

9.1.25. Paça Günü

Osmanlı’da yeni evliler tarafından verilen ziyafete paça günü adı verilmiş; perşembe gecesi gerdeğe girildikten sonra cuma günü paça günü yapılması âdet hâlini almıştır. Komşular ile yakın akrabalarından başka kimsenin bulunmadığı bu ziyafet, paça yendiği için paça günü olarak anılmıştır. Ziyafet esnasında gelinlerin giydiği elbiseye de paçalık denmiştir (Pakalın, 1993/II: 749).

Muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, annenin ağzından kıza “Bugünlerde belki seni de bir yiğit alır, entarine telli bir şerit çektir ve paça gününde giyip akranlarına körlük et” diyerek öğüt vermektedir. Şiirden, paça gününe bir elbise hazırlanması gerektiği ve katılımcıların bir kısmının akranlardan oluştuğu anlaşılmaktadır:

Çekdir çiçekli ‘anterîñe telli bir şerit

Akrânlarıña paça günü giy de körlük it

Kâkülleriñi bağla saçı düğünine git

Alır seni de belki bugünlerde bir yigit

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

9.1.26. Pây-endâz (Ayağa Kumaş Serme)

Padişah ve yüksek rütbeli devlet adamlarının seferden dönüşü veya bir şehri ziyareti sırasında ayak basacakları yere kumaş serilmesi âdetidir (Şentürk, 2016: 436). Daha çok Farsça “pây-endâz” tabiriyle isimlendirilen bu âdet hakkında İsmail Hakkı Uzunçarşılı *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* adlı eserinde şu malumatı vermektedir: “Padişahlar sefer münasebetiyle veyahut bir gezinti için İstanbul’dan harice çıktıkları zaman uğradıkları büyük kasaba ve şehirlerde kendisi şehre girerken yolun üzerine ve atının ayağının altına payendaz ismiyle kumaş döşenirdi; padişahların seferden avdetle İstanbul’a veya İstanbul’dan Edirne’ye gidişlerinde esnafın payendaz olarak kumaş takdim etmeleri kanundu. ... Bu kumaşların padişahın maiyyeti olan solaklarla peyk ve şatırlara ihsan olunması usuldendi” (1988a: 62-63). Aynı yazarın *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları* adlı eserinde de mevzubahis âdet hakkında bilgi verilmektedir (1988b: 223).

II. Mahmud övgüsünde kaleme aldığı “*Der-Menkabet-i Hazret-i Pâdişâh-ı Cihân Meddallâhu Te‘âlâ İkbâlehû*” başlıklı kasidesinin aşağıdaki beytinde İzzet, Sultan Mahmud’un bir kulu Hindistan’a kumaş almaya gitse Hint padişahının, onun ayağına destarını sereceğini söylerken ayağa kumaş serme âdetine dikkat çekmektedir:

Eder destârını re’yiyle rây-ı Hind pây-endâz

Kumâş almağa gitse bir kulu Hindûsitân üzre

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 87)

İzzet Molla, Hüsrev Muhammed Paşa'nın övgüsüne yer verdiği kasidesinin aşağıdaki beytinde "kapudanlık" payesi alan paşanın, ikbal kayıgını güvence altına aldığını ve artık onun ayağına su (mâî) dîbaları serilse layık olacağını ifade etmektedir:

Olsa şâyeste su dîbaları pâ-y-endâzı

Yine zevrakçe-i ikbâline saldı sâye

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 172)

Ayağa kumaş serme metainın tamam olduğunu ve o naz ülkesinin şahının ayağına yol boyunca şal açıldığını söylediği beytinde Memdûh (Fâ'ik), pâ-y-endâz âdetinin icrası için gerekli olan şeylerin evvelden tedarik edildiğini kaydetmektedir:

Tamâm oldu metâ'-ı niyâz-ı pâ-y-endâz

O şâh-ı kişver-i nâza yolınca şâl açdık

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 362)

Hâmid de perniyân, atlas ve serâser kumaşları ile pâ-y-endâz (ayağa kumaş serme âdeti) âdetini tenasüp çerçevesinde bir araya getirerek adı geçen kumaş çeşitlerinin ayağa kumaş serme kapsamında kullanılabildiğine gönderme yapmaktadır:

Ser-â-ser perniyân-ı atlas-ı çarh-ı berîn olsun

Anuñ peygâm-ı teşrîfinde pâ-y-endâz ser-tâ-pâ

Hâmid (Fidan, 2021: 218)

9.1.27. Ramazanda Bahşîş Dağıtma

Osmanlıda sultanlar tarafından muhtelif zamanlarda birtakım vesilelerle saray ve devlet hizmetlilerine çeşitli bahşîş ve hediyeler verilmesi gelenek hâlini almıştır. Bu hediyeler para olabileceği gibi kıyafet, yiyecek, saat, enfiye vb. şeyler de olabilmektedir.

Sultan II. Mahmud tarafından H 1232/M 1816-1817 yılındaki ramazan ayında bâbüssaade ağalarına yapılan ihsanları söz konusu ettiği kıtasında Vâsıf, cihanda dillere pelesenk olan bu ihsanların, sultanın vakf-ı hümayunundan karşılandığını ve her ramazan ayında dağıtıldığını söylemektedir. Buna göre kapı ağasına beş yüz kuruş, hezinedarbaşına üç yüz kuruş, kilercibaşı ile saray ağasına iki yüz kuruş, saray kethüdasına yüz elli kuruş, beş köşebaşına ellişer kuruş ve diğerlerine de on beşer kuruş verilerek bütün saray hizmetlileri sevindirilmiştir. Şair, "Babüssaade kulları umduklarına erişerek mutlu oldular" dediği mısra ile de sultanın ihsan dağıtmasının tarihini vermektedir:

Hazret-i Sultân Mahmûd Hân-ı Gâzî kim Hudâ

Husrevân-ı dehri kılmış âsitânında gulâm

...

Söylenen şimdi cihânda o şehîñ ihsânıdır

Cûd-ı Mann u Hâtem oldu gayrı bî-ma‘nî kelâm

...

Emr edip vakf-ı hümayûnından ol şâh-ı kerîm

Kullarına lutf u ihsân kıldı her şehir-i sıyâm

Bahş edip evvel kapu ağasına beş yüz gurûş

Verdi üç yüz de hazînedârbaşıya bi't-tamâm

Soñra kilârcıbaşı ile sarây ağasını

Kıldı ikşer yüz gurûş bahş ile pür-şevk ü garâm

Kıldı yüz elli sarâyı kethudâsına ‘atâ

Etmek için hıdmet-i şâhânesinde ihtimâm

Beş nefer gûşebaşıya verip ellişer gurûş

On beşerle sâ'irin şâd etdi ber-vefk-i merâm

...

Bir ziyâde bî-bedel târîh yazdım Vâsıfâ

Oldılar bâbü's-sa‘âde kulları dil-şâd-ı kâm (1232)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 657-658)

Başka bir kıtasında Vâsıf, Sultan II. Mahmud tarafından yine H 1232/M 1816-1817 yılında idrak edilen ramazan ayında kiler hizmetlilerine verilen atiyelerden bahsetmektedir. Şair, her sene ramazanda vakf-ı hümayundan kullarına bol bol ihsanda bulunan sultanın,

kiler çalışanlarının her birini cömertliğinin şekeriyle sevindirip lütuf şerbetiyle oruç açmaya nail ettiğini dile getirmektedir. Daha sonra Vâsıf, kiler kethüdasına beş yüz kuruş, peşkircilere ellişer ve şerbetçilere yüzer kuruş, diğer hizmetlilere de yirmişer kuruş ihsan edildiğini kaydetmektedir. Ayrıca sultan tarafından nisan bahşişini de her sene zamlandırıldığını ifade eden şair, “Mahmud Han’ın nimeti kileri sevinçle doldurdu” diyerek verilen bahşişlere tarih düşürmektedir:

Ya’nî Hân Mahmûd-ı Gâzî kim ‘atâ vü himmeti

‘Âleme oldu ziyâ-pâş-ı ferah mânend-i nûr

...

Kand-ı cûdı eyledi kîlârı şîrîn-kâm-ı şevk

Şerbet-i lutfi ile her bendesi kıldı fatûr

Her sene vakf-ı hümâyûndan zamân-ı rûzede

Kullarına eyleyip tahsîs-i ihsân-ı vüfûr

Kıldı kîlâr kethudâsına ‘atâ beş yüz gurûş

Emri sâ’ir bendegâna eyledi böyle sudûr

Ellişer peşkîrci yüz şerbetçi bâkî kulına

Verdi yirmişer gurûş ihsân ser-â-pâ bî-kusûr

Bahşîş-i nîsâna dahi her sene zamm eyleyip

Bir eser vaz‘ eyledi kim kaldı tâ-be-nefh-i sûr

...

Yazsa Vâsıf hâme-i cevherle târîhin sezâ

Nî‘met-i Mahmûd Hân kîlârı kıldı pür-sürûr (1232)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 658-659)

Sultan II. Mahmud tarafından H 1232/M 1816-1817 yılının ramazan ayında Seferli Odası'na yapılan ihsanları konu ettiği kıtasında Vâsıf, sultan tarafından her sene ramazan ayında vakf-ı hümayunundan kullarına para bahşedildiğini zikretmektedir. Buna göre Seferli kethüdasına beş yüz, cameşuybaşına (çamaşırcıbaşı) elli kuruş ve diğer ağalara da yirmişer kuruş ihsan edildiğini dile getiren şair, buhur suyu bahşişine de her yıl zam getirilerek kulların lütuf ve keremle şad edildiğini vurgulamaktadır. Akabinde Vâsıf, “Mahmud Han Seferli Odası'nı sevindirip güldürdü” diyerek sultan tarafından mezkûr odaya bahşiş ihsan edilmesini tarihleştirmektedir:

Her sene vakf-ı hümayûndan edip bahş-ı nukûd

Kıldı mâh-ı rûzede icrâ bir âsâr-ı cesîm

Eyleyip beş yüz Seferli kethudâsına kerem

Kıldı mesrûr ol ‘inâyet kânı hâkân-ı kerîm

Câme-şûybaşıya fermân eyleyip elli gurûş

Sâ’ir ağayâna yirmişer gurûş kıldı resîm

Bahşiş-i mâ’-i buhûra dahi her yıl zamm edip

Lutf u ihsânıyla kıldı kulların şâd-ı ‘azîm

...

Vâsıfâ târîh zeyn olsun çü tîğ-ı cevherîn

Kıldı Mahmûd Hân Seferli Otasın şâd ü besîm (1232)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 659)

Enderun'da Direklerarası Hazinesi'nde çalışan görevlilere Sultan II. Mahmud tarafından H 1232/M 1816-1817 yılındaki ramazan ayında vakf-ı hümayundan ihsan edilen bahşişlerden bahsettiği kıtasında Vâsıf, bunun her sene tekrarlandığına da değinmektedir. Hazine kethüdasına beş yüz kuruş, güğümbaşına elli kuruş, çantacı ile başefendiye yüzer kuruş, kalanlara da yirmişer kuruş verildikten başka her sene ders verenlere onar kuruş zam

yapıldığını da kaydeden şair, bütün kullarını sevindiren sultanın dağıttığı bu hediyelerin tarihini “Mahmud Han hazine kullarına bağış yaptı” dediği mısra ile vermektedir:

Kullarına eyleyip vakf-ı hümayûndan ‘atâ

Kıldı her mâh-ı sıyâm icrâsına hükmin revân

Kethudâ-yı gencine beş yüz gurûş in‘âm edip

Kıldı elliyle güğümbaşı kulın da şâdmân

Çantacı ile başefendiye virip yüz gurûş

Etdi bâkîyi yigirmişer gurûşla kâmrân

Her sene hem zamm edip dersiyyeye onar gurûş

Bendegânın şâd-kâm etdi ser-â-pâ bî-gümân

...

Vâsıfâ altun kalemle yaz sezâ târîhini

Bendegân-ı kenzine kıldı ‘atâ Mahmûd Hân (1232)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 660)

H 1236/M 1820-1821 yılındaki Ramazan ayında Sultan II. Mahmud’un, vakf-ı hümayunundan yaptığı ihsanları bahis konusu ettiği kıtasında Vâsıf, padişahın bütün kullarına nakit tahsis edildiğini vurgulamaktadır. Öncelikle has oda kullarına ihsan verilmesinin ferman buyrulduğunu ifade eden şair bu minvalde silahdar ağaya üç kese, çuhadar ağaya altı yüz kuruş, rikabdar ağaya beş yüz kuruş, has odabaşı ağaya üç yüz kuruş, dülbend ağasına dört yüz kuruş, miftah ağası ile dört köşebaşına üç yüz ellişer kuruş, yedi gedikli ağaya üç yüzer kuruş, geri kalan ağalara da yüz ellişer kuruş verilerek hepsinin hoşnut edildiğini söylemektedir. Daha sonra Vâsıf, “Sultan Mahmud kırklara ihsan ve kerem kıldı” dediği mısraıyla yapılan ihsanların tarihini vermektedir:

Hayr u ihsânı olan vakf-ı hümayûnından

Cümleten kullarına eyledi tahsîs-i nukûd

İbtidâ hâs oda gılmânına der-mâh-ı sıyâm

Etdi bu vech ile tevzî‘ine fermân-ı vürûd

Kılıp üç kîse silâhdârı ağaya ihsân

Eyledi şâd anı ol pâdişeh-i cûd-efzûd

Altı yüz çukadâr ağa kulına etdi ‘atâ

Kıldı beş yüzle rikâbdârı ağayı hoşnûd

Hâs odabaşı ağaya edip üç yüz ikrâm

Kıldı dülbend ağasın dört yüz ile nâ’il-i sûd

Miftâh ağası ile dört gûşebaşayı dahi

Üç yüz ellişer ile kıldı meserret-âlûd

Yedi ağa-yı gedüklüye üçer yüz verilip

Aldı yüz ellişeri bâkî ağa-yı mevcûd

...

Bir düşürdüm ki bu târîhi söz olmaz Vâsıf

Kıldı ihsân u ‘atâ kırklara Sultân Mahmûd (1236)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 665-666)

9.1.28. Ramazanda İftar Daveti

Arapçada “yarmak, kesmek, yaratmak, icat etmek” gibi anlamlara gelen *fatr* kökünden türeyen iftâr, dinî bir ıstılah olarak “orucu açmak, oruçluya orucu açtırmak, başlanmış bulunan orucu bozmak veya hiç oruç tutmamak” (Şener, 2000: 517), “oruç açacak vakit gelip çatmak, iftar vaktine girmek” (Tâhirü’l-Mevlevî, 2020: 297) anlamlarını

taşımaktadır. Osmanlı dinî ve içtimai yaşantısında zamanla kendine mahsus gelenekleri teşekkül eden iftar, sofra ve ziyafet kültürüyle ramazanın en önemli unsurlarından biri olmuştur. Rical ve zengin kesim tarafından iftar zamanlarında herkese açık sofralar kurulması hızla yaygınlık kazanmış ve âdet hâline gelmiştir. İftar sofralarının, bir ziyafet hüviyeti kazanma tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber özellikle 16. yüzyılda “başta sadrazam olmak üzere devlet ricâlinin önce ilmiye mensuplarını, ardından üst düzey bürokratları davet ettiğine ve ramazanın on beşinden sonra Yeniçeri Ocağı ağalarından başlayıp kaptan-ı deryâ ile sona ermek üzere düzenlenen bir teşrifat dâhilinde askerî kesimin, sadrazam dışında da sıra ile diğer vezirler tarafından iftara alındığına dair” (Beydilli, 2000: 518-519) bilgiler mevcuttur. Ancak böyle geniş kitleli ziyafetler, devletin en parlak dönemlerinde dahi külfet teşkil etmiştir.

Devlet erkânı arasındaki bu iftar geleneği 18. yüzyılda da devam etmiş; rical, ulema ve ocaklılara iftar ziyafeti verebilmek için padişahın hususi izin alınmıştır. Teşrifata uygun olarak düzenlenen davetli listesi⁴⁵ de huzura sunulmuş sultanın onayı alınmıştır. Bu listelerde hangi devlet adamının ne zaman iftara davet edileceği teşrifat-ı kadime gereğince belirlenmiştir. Sonraki yıllarda davet günlerinde birtakım değişiklikler olmuş; ramazan ayının ortasından sonra Paşakapısı’na iftara giden devlet ricali, vükela ve memurların ertesi gece de şeyhülislamın iftar davetine katılmaları 18. yüzyılda âdet hükmüne girerek 1834’e kadar resmî bir mahiyet kazanmıştır. İftardan sonra davetlilere padişah adına “diş kirası” olarak saat, sigara kutusu gibi bazı hediyeler takdim edilir; davetsiz gelen fukaralara da bir miktar para verilirdi. Diş kirası âdetinin ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte 19. yüzyılın başların itibaren yaygınlaştığı söylenebilir (Beydilli, 2000: 519-520). Ramazanda ekâbir konaklarında kurulan ziyafetlerde ramazana mahsus ekmekler, yumuşak ve uzun pideler, iftarlık küçük halka çörekler, meyve reçelleri, sucuk, pastırma, peynirler ve bilhassa hurma ile envaiçeşit zeytinlerin bir çelik tepsi içine dizildiğini; tepsinin ortasına da küçük bardaklarla zemzem suyu konulduğunu; en kıymetli yemek takımları ile tabakların, gümüş leğenler ve sırmalı havluların genellikle bu ziyafetlerde kullanıldığını dile getiren Abdülaziz Bey, daha sonra da şu bilgileri paylaşmaktadır:

“İftar vaktine, yani oruç bozmaya yarım saat kala odanın uygun bir köşesine konmuş buhurdanlarda ödağacı veya buhur, pek kibar ailelerde anber yakılır, odanın kapısı çekilirdi. Akşam ezanına tam bir çeyrek kala hane sahibi yemek odasına girer, ayakta kendi sofrasına alınacak

⁴⁵ Böyle bir liste için bk. Esad Efendi, 1979: 42.

misafirlerin gelişini bekler, karşılar, herkes sofrada yerini alınca daire imamı efendi derhal Kur'an-ı Kerim'den bazı âyât-ı celîle okumaya başlar, hazır olanlar sessizce dinlerlerdi. Bu arada vaktin geldiğini bildiren top da atılmış olurdu. Önce zemzem-i şerif içilerek oruçlar bozulur, iftarlık denen reçeller ve önlerindeki çöreklerden yemeğe başlanırdı. Yemekte mutlaka iki çeşit çorba ve saraykârî yumurta, en az üç çeşit tadı, iki çeşit börek ve hoşaf ile beş-altı türlü sebze bulundurmak kibarlar için zorunlu idi. Her yemeğin hazırlanmasına dikkat edilir, nefasetine özen gösterilirdi. Eskiden iftarda kibar sofralarının pek meşhur tatlıları baklava, samsa, revani, şekerpare, dilberdudağı idi” (1995: 254).

Ramazanda devlet erkânına iftar ziyafeti verilmesi ile saray ve konak kapılarının herkese açık olması âdeti, zamanla bozulup kötüleşen ekonomik şartlar sebebiyle mutat olan teşrifat dâhilinde gerçekleştirilmesi olanaksızlaşan bir uygulama niteliğine bürünmüştür. Buna mukabil halk arasında bu âdet, 19. yüzyılın başından sonuna kadar imkânlar nispetinde her evde akrabalar ve dostlar iftara davet edilip ikramda bulunularak sürdürülmüştür.

Zîver, sadrazamla müşîrlerin birlikte iftar yapacağı bir ziyafete işaret etmektedir:

Sadr-ı a‘zamla müşîrân gelir iftâra

Vereli süfre-i in‘âmına ‘unvân Ramazân

Zîver (Arslan, 2009: 119)

Aynî, hilal kaşlı sevgilisi tarafından verilen iftar davetine kendisinden başka tanıdık veya yabancı herkesin davet edilmesine sitem etmektedir:

Ol hilâl-ebrû bir ahşam üsti benden gayrısın

Eylemiş iftâra da‘vet âşinâdan yada dek

Aynî (Arslan, 2004: 169)

Şeref Hanım, muhtabını birlikte iftar yapmaya davet etmektedir:

Yañılup tab‘ına cânâna zarar etse hutûr

Yılda bir kerre rakîbâna ri‘âyetde kusûr

‘Arz-ı hâl eylese dilde gelicek vakt-i sahûr

Bende-hâneñde n'olur bir gece iftâr etseñ

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 450)

Veliyyüddîn Efendizâde methinde ve latife yollu kaleme aldığı ramazaniye türündeki kasidesinde Refî‘, bir gece davetli olduğu iftarda davet sahibi tarafından konukların ikramlara boğulduğunu söyledikten sonra bu davette bulunan cemiyeti kalabalık olması bakımından Nuh’un gemisine teşbih etmektedir. Kurulan sofranın baş kısmında yer olmadığı için kendine ancak arkalarda bir yer bulduğunu, tanıdık birileri var mı diye etrafına bakınırken katılımcılardan bazısının eşek tabiatlı ve bazısının da başka başka mizaçlara sahip olduğunu gören şair, dikkatini celbeden mükeyyifat ehli bir şahsın uyuşmuş hâlini de çöreklenerek kat kat olup yatan yılanı benzetmektedir. Baş göbeğinin üzerinde ve uzuvları geçme çubuk gibi dokuz boğum olan bu şahsın, imsak kandilini andıran gözlerinde fer kalmadığını ve keyfine göre ara sıra hareket ettiğini de belirten Refî‘, iki fincan böreği yemeye niyet edecek kadar iştahlı oluşuna ve birini yerken diğerini elinde tuttuğuna da dikkat çekmektedir:

Biriniñ bir gece iftârına da‘vetli idik

H’ân-ı deryâ-yı firâvânına boğdı gâyet

Lîk dikkatli nazar kıldım anı gördüm kim

Keştî-i Nûha misâl anda olan cem‘iyyet

Başda yer yoksa dümende bize çok yer bâkî

Temür atdık ki telâtum ede bahr-ı ni‘met

Var mı şâyeste-i ülfet deyü ol mecma‘da

Şöyle gözden geçirip anlara etdim dikkat

Kimi cins-i har idi kimisi cins-i âhar

Bizde bel bel bakar idik ola def‘-i vahşet

Ehl-i keyf imiş anıñ biri uyuşmuş oturur
Beñzer ol mâra çörenklenmiş o gûyâ kat kat

Nâfesi üzre seri dönmiş okurum buhûra
Olmış a‘zâsı tokuz boğum anıñ geçme-sıfat

Gözleri kandîl-i imsâka bedel hîç ferî yok
Eser-i keyf ile gâhîce edermiş hareket

...

İştihâsı da o deñlü ki ta‘âma anda
İki fincan böregi ekline etmiş niyyet

Birini yerse eger ol birini elde tutar
Bakar afyonı kızıp mi‘deye gelsin kuvvet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 101-102)

Kasidesinin devamında şair, misafirler arasında Hacı Şaban adında peri gibi güzel yüzlü bir davetlinin de yer aldığını kaydetmekte ve mezkûr keyif ehli ile bu kişinin sofrada yan yana düşerek sürekli birbirlerine sürtündüklerini dile getirmektedir. Kırmızı renkli şerbet içine Şam kakı kırıldığını ve bu hâliyle tam bir mâfiş tatlısı hâline geldiğini söylediği beyitlerden sonra şair, mercimek çorbası ve kuskus pilavı gibi yemeklerin de iftar menüsünde bulunduğu işaret etmektedir:

Bir de evlâd-ı ‘Arab kim Hacı Şa‘bân dediler
O perî-rûya ki etmişler anıñla da‘vet

Birbirine sürünürler idi yan yana düşüp
Sanki germâbe-i şevk içre tutup bir halvet

Şems-i rûyî ile Şâm kâkına dönmüş bedeni

Şerbet-i la‘le kırılmış gibi bekler nevbet

Faddal ey Hâcî ki mâfiş buña derler deseler

Dir ola mâfiş efendi bu kadar şevk ni‘met

...

Mercimek şorbası kuskus pilavı bulsa eger

Olsa da Şâm işi dir aña ta‘âm-ı cennet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 103)

Şiirinin sonraki beyitlerinde Refî‘, söz konusu iftar ziyafetinde konuklara ikram edilen yahut dönemin iftar davetlerinde sofraları süslediği anlaşılan pek çok yemek ismini anmaktadır. Bu minvalde tavuk, kaz, imambayıldı, tatar böreği, paça, tırnak pidesi, enginar, cennet sıvası (tavukgöğsü), cehennem topuzu, yufka, çeşitli meyve ve sebzeler, mumbar, keşkek, hoşaf, köfteli çorba, ayran, pekmez, kadınbudu, soğan dolması, gözleme, yağlı hindi, mercimek, kahve gibi yiyecek ve içecekleri zikreden şair, daveti tertip eden velinimetine dua ederek manzumesine son vermektedir:

Tavuğuñ hep derisin yutduğudur kaz gibi kim

Ebedî gitmez o cildindeki anıñ sıklet

N’ola ayılsa görünce o imambayıldı

Nakd-i ‘aklını tatar böreği etmiş gâret

Paçaya tırnak ilişdirse elinden aslâ

Alamaz yaka paça olsa da ehl-i hıdmet

Enginâra diyerek yer o cehennem topuzu

Bulsa cennet sıvası kimseye vermez nevbet

Yedigi yerleşir olsa aña bir soymantı

Arkası yufka olunca alır andan lezzet

Şöyle munbâr ile parmağımı fark eylemeyip

Kapdı alınca elinden katı çekdim zahmet

...

Destini keş dime keşkekden aña sen yañılıp

Soñra keş meş diyerek hîç saña vermez nevbet

Şöyle devr etdi ki dîvân-ı simâtı anda

Gördi tâ kâse-i hoşâba yazılmış temmet

...

Demessin köfteli şorba yerim o da ben kim

Yediginiñ biliriz köftesi yokdur elbet

Gûyiyâ ağzı mühürli o bir ayran fuçısı

Serdî-i tab‘ına bekmezle gelir germiyyet

...

Bunda iftâra mukavvî şey arar kim zîrâ

O da sâhûra kadınbudı hâzırlar ‘avret

...

Suhan-ı bî-mezesi sanki soğan tolmasıdır

Şöyle tatlu sanıyor kim sanır ‘âlem hasret

Köftehor ‘Aynî de derse yedigim gözlemedir

Hep yalan anası bişirdigini yer nekbet

...

Kahve geldikde Yemen dedigi içmem deme der

Yağlı hindiyle gelir Türke kemâl-i şehvet

Hâsılı verdik o şeb mercimegi tennûra

Geldi anlarla dimâğ-ı dile bir germiyyet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 104-106)

Ramazan ayının övgüsü ve oruç tutmanın fazileti ile erkânından da bahsettiği, 11’li hece ölçüsüyle yazdığı destanında Necâtî, Ramazan ayında Malatya’da yenen yemekler ve tatlılar ile içilen içecekleri tek tek zikretmektedir. Buna göre şair, bir iftar davetinde kaz doldurması, kavun, karpuz, pirinç, kulak çorbası, taze yufka, baklava, börek, İslam kubbesi, yumuşak çörek, şeker şerbeti, ayran, kuzu büryan, ekmek kadayıfı, yassı kadayıf, ballı kadayıf, tarhana çorbası, lahana dolması, şekerli katmer gibi yiyecek ve içeceklerin mutlaka bulunması gerektiğini söylemektedir. Daha sonra Necâtî, temini ciddi bir maddi varlık gerektiren bu yiyecek ve içecekleri tüketebilmek için ya serasker yahut da müşir paşa olmak gerektiğini de sözlerine eklemektedir:

Kerem kıl terk eyle söz ile sazi

Lutf eyle davet et gel toldur kazı

Döşe etrafına kavun karpuzı

Sodaklık olmazsa iftâr olur mı

Cem‘ eyle hânında pirinç torbasın

Birinci sofrada kulak çorbasın

A‘lâ olur hinta tâze yufkasın

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

...

Dü çeşmiñden akıt kan ile yaşı

Sofraya cem‘ eyle sâdık kardaşı

Çoluk çocuk ile kılma savaşı

Sakın gavgâ ile iftâr olur mı

Bir taraf baklava bir taraf börek

İslâm kubbesiyle yumuşak çörek

Bakla ile pancar ile gel görek

Sür çıkar bunlarla iftâr olur mı

...

Al şeker şerbetin koyma ayranı

Tîz gelsün sofraya kuzı biryânı

Her yerde artırır şöhreti şânı

Ger bunlar olmazsa iftâr olur mı

...

Etmek kadayıfı başlarıñ tâcı

Yassı kadayıf derdleriñ ‘ilâcı

Ballı kadayıf Rûmuñ harâcı

Pes bunlar olmazsa iftâr olur mı

...

Akçesiz birâder çıkar mı başa

Şu kelb nefis içün düşme telâşa

Ser-‘asker olmalı yâ müşîr paşa

Fukarâya her dem iftâr olur mı

Tarhana çorbası geride tursun

Lahana dolması dişimi kırsun

Şol şekerli katmer elime girsün

Pes bunlar olmasa iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 180-182)

9.1.29. Ramazanda Meyhanelerin Kapanması ve İçki Yasağı

Osmanlı'da meyhaneler, başta ramazan ayı olmak üzere kandil akşamları, bayram akşamları ve bazı Cuma akşamlarında kapalı tutulmuştur. Ramazanda bir ay boyunca kapalı kalan meyhaneler bayramın ilk günüyle birlikte müşterilerine hizmet vermeye devam etmiştir. Bayramın ilk günü meyhaneciler tarafından müdavimlerine, meyhanelerinin açıldığını bildiren bir çeşit davetname olarak büyük bir kayık tabak içinde “unutma bizi dolması” adıyla da anılan uskumru yahut midye dolması gönderilmiştir (Koçu, 2015: 41; Mehmed Tevfik, 1987: 126). Önceki yüzyıllarda kutsiyet ve hassasiyet arz eden vakitlerde faaliyetleri tamamen durdurulan meyhanelerin, 19. yüzyıldan itibaren çalışmalarının sonlandırılması yerine kısıtlanması yolunda tedbirlerin yürürlüğe alındığı görülmektedir. Uzun uzadıya içki içilmemesi, meyhanenin dış kapısının daima kapalı tutulması gibi önlemler içki içme faaliyetini sonlandıran değil kısıtlayan uygulamalar olmuştur (Erdoğan, 2021: 417). Buna mukabil ramazan ayında Müslümanların içki içmesi veya Müslümanlara içki satmak, cezası ağır bir suçtur.

Sultan III. Selim övgüsünde ve ramazaniye türünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Vâsıf, gece mecliste gül gibi kırmızı renkli şarap devrederken Ramazan ayı gelince meyhanenin kapısına kilit vurulduğunu ve rintlerin, mey fiskiyesinden el yuyarak yüz suyuyla abdest alıp feyiz veren bir mürşitten el aldıktan sonra mescide doğru ayaklandıklarını söylemektedir. Şair, şarap kadehini terk eden rint ediplerinin, samimi bir tövbe için gayret ettiklerini ve meyhanelerin hep unutulmaya yüz tuttuğunu belirtmektedir:

Devr iderken gece meclisde şarâb-ı gül-fâm

Der-i hum-hâneye mühr urdı gelip mâh-ı sıyâm

...

El yudı fiskiye-i meyden ayağ-ı sâkî

Âb-rûyıyla vuzû‘ etdi bütün rind-i enâm

El alıp her biri bir mürşid-i feyz-âverden

Mescide doğru ayaklandı gürûh-ı sersâm

Terk edip câm-ı sabûhı üdebâ-yı rindân

Tevbe-i ‘ahd-i nasûh etmege eyler ikdâm

...

Yıkılıp büt-gede vü mey-gede âteş-gede hep

Kaldı der-rahne-i dîvâr-ı ferâmûş asnâm

Vâsıf (Gürel, t.y.: 221)

Zihnî, oruç günlerinin gelişiyle meyhanenin kapanacağını dile getirdiği beytinde açık kapıyı kapatmanın doğru olmadığı düşüncesindedir:

Rûze eyyâmı yetişdi kapanır mey-hâne

Ne revâdır ola mesdûd o bâb-ı meftûh

B. Zihnî (Erbay, 2014: 246)

Başka bir beytinde Zihnî, ay gibi güzel yüzlü sevgilinin gamı ve ayrılığının oruçlusu olan meyhanenin aşk sebebiyle kapandığını her an Allah’ın “Yâ Fettâh” (kapalı şeyler ile lütuf ve rahmet kapılarını açan) ismini zikrettiğini dile getirmektedir. Şair, ramazan ayında kapanan meyhanenin açılacağı günü beklediğine dikkat çekmektedir:

O mehiñ sâ’im-i hicr ü gamıdır mey-hâne

‘Aşk der-bestesı olmuş çağırır yâ Fettâh

B. Zihnî (Erbay, 2014: 246)

Fuzûlî’nin ramazan muhtevalı gazelini tahmis ettiği manzumesinin aşağıdaki bentlerinden ilkinde Şükrî, ramazanın gelişiyle kapanan meyhanelerin yasını tutarken Şevval ayında bayramın gelişiyle de yeniden içki kokularının alınabileceğine temas etmektedir. İkinci bentte de şair, içki içme kapısı kapanmasıyla her tarafta ayrılık ve sıkıntı kapılarının açıldığını, muhabbet kapılarının kapanmasının münasip olmadığını dile getirmektedir:

Biz de nâ-çâr edelim ‘izzet-ile nâyihalar

Kılalım subha gibi hasret-ile sâyihalar
Belki şevvâl-i şerîfden alalım râyihalar
Feth-i meyhâne için okuyalım Fâtihalar
Ola kim yüzümüze açıla bir bağılu kapu

Hayf bağlandı bize ‘işret-i vuslat kapusu
Her taraftan açılıp firkat ü mihnet kapusu
Ne münâsibdir ola sedd-i muhabbet kapusu
Ramazân ayı gerek açıla cennet kapusu
Ne revâdır ola mey-hâne kapusu bağılu

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 517-518)

Veliyyüddîn Efendizâde övgüsünde ve ramazaniye türündeki kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Refî‘, ramazan ayının gelişiyle meyhane kandillerinin bir bir söndüğünü ve işret ehlinin ayıkken yolunu göremediğini söylemektedir. Şair, “gök kandil” tabiriyle zil zurna sarhoş olan içki müptelalarını da kastederek bunların meyhanelerden ayak çekmelerini söz konusu etmektedir. Yevm-i şek (şüphe günü) gecesi hilalin görülmesiyle şarap ehlinin varil gibi tapasının attığını belirten Refî‘, bu ayda içki ve güzellerle yakınlık kurmanın hoş karşılanmadığını da vurgulamaktadır:

Şimdi gök kandili hep sönmede meyhânelerin
Göremezse n’ola ayık yolın ehl-i ‘işret

Tapası atdı varilveş yine mey-h’ârların
Yevm-i şek gecesi etdikde hilâli rü’yet

Fikr-i encâm ile câmı bırak elden çebebi
Ramazândır mey ü mahbûb ile olmaz ülfet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 99-100)

İzzet, ramazan keyfine ant içmeyi erteleyerek hilecilerin zıddına şimdilik şarap içmeye devam etmeyi düşündüğünü söylediği beytinde ramazan gelince içkinin terkedildiği vurgusunu da yapmaktadır:

Şimdilik bâde içip rağmına dehhâllerin

Ramazân keyfine and içmegi te'hîr edelim

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 551)

Sevgilinin vuslat oruçlularının, onun dudağının hasretiyle bayram gelene kadar şarap içmemeye ant içtiklerini söylediği beytinde Aynî, ramazan ile içki yasağı arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir:

Hasret-i la'liñle terk-i bâdeye and içdiler

Rûze-dârân-ı visâliñ mevsim-i a'yâda dek

Aynî (Arslan, 2004: 168)

Zîver, ham sofular oruçtan endişe etmeseler de içki erbabının kaygı ve sıkıntı çektiğine işaret etmektedir:

Zühhâd eylemezse de endişe rûzeden

Erbâb-ı 'işret uğradı teşvîşe rûzeden

Zîver (Arslan, 2009: 303)

“*Ramazân-ı Şerîf İçin Latîfe-gûne Söylenen Târîhdir*” başlıklı manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde ramazan ayının gelişyle saf şarabın yüzünü örttüğünü, içki sefasının unutulduğunu, Şeyh Efendi tarafından insanlara şarap içmemeleri konusunda sürekli nasihat edildiğini, bayramın idrak edileceği şevval ayında içki içmenin serbest olacağını düşündükçe geceleri gözüne uyku girmediğini kaydeden Sermed, “Vay dostlar, yine ramazan geldi” diyerek H 1252/M 1836-1837 yılının ramazanına tarih düşürmektedir:

Yine setr etdi yüzün bâde-i nâb

Olacak her gece diller bî-tâb

...

Hep unutturdı safâ-yı 'ayş

Baňa bu rûz-ı mübârek ahbâb

...

Şeyh Efendi çağırır görse de

Etmeyin diye sakın nûş-ı şarâb

...

Mâh-ı şevvâle nazar eyleyerek

Hep harâm oldu gece çeşmime h'âb

...

Sermedâ bir oruca bu târîh

Ramazân geldi yine vây ahbâb (1252)

Sermed (Yıldız, 2002: 136-138)

Ramazaniye türündeki kasidesinin aşağıdaki beyitlerinde Mâhir, ramazan ayının şahı tarafından gül renkli şarabın yasaklandığını, artık ellerde kadeh yerine mercan tespih döndüğünü ifade etmektedir. Daha sonra rintlerin meyhaneden ayak çektiklerini, meyhaneci tarafından üzüm kızı (şarap) güzelinin örtüldüğünü, sâkînin elindeki kıvılcım saçan kadehin kahve fincanı ve macun hokkasına tebdil olduğunu, içki meclislerinin de suyu olmayan bir değirmene dönerek devredemez hâle geldiğini şöyle anlatmaktadır:

Mey-i gül-fâma yasağ etdi şeh-i mâh-ı sıyâm

Elde sahbâya bedel sübha-i mercân gerdân

Ba'd-ez-în mey-kededen çeksın ayağın rindân

Setr eder şâhid-i bint-i 'inebi pîr-i mugân

...

Kahve fincânı ile hokka-i ma'cûna dönüp

Dest-i sâkîde olan sâgar-ı pertev-efşân

Döndi tâhûne-i bî-âba dahi meclisler

Deverân eylemez oldu yine câm-ı rahşân

Mâhir (Batğı, 2017: 40-41)

Cesârî, ramazan ayının gelişyle birlikte rintlerin meyhaneden ayak çektğini ve iftar sofrasındaki içecekleri gören sâkînin, ramazana haset/kin duyduğunu ifade etmektedir:

Rindân ayağın çekdi der-i mey-kededen dün

İmsâk için ağzın yuma lâ-büd Ramazâna

Sâkî göricek eşribe-i h'ân-ı fatûrı

Olmaz mı Cesârî gibi hâsîd Ramazâna

Cesârî (Akkuş, 2010: 1368-1369)

9.1.30. Ramazanda Kandil/Mahya Asma

Yaygın kanaate göre Farsça “ay” anlamına gelen mâh ve Arapça -iyye ekinin terkibinden oluşan mâhiyye, lügatta “aylık, aya mahsus” gibi anlamlara gelmektedir. Birtakım özel durumlar dışında yalnızca ramazan ayında yapılan bir uygulama olduğu için bu adı aldığı düşünülmektedir. Ayrıca mahya kelimesinin, Arapça “zikir meclisi, Hz. Peygamber’e salâtüselâm getirilen meclis” manasındaki mahyâ (المحيا) kelimesiyle alakalı olabileceği de kaydedilmektedir. Nitekim iki kelime arasındaki ses benzerliği yanında kutsal gecelerde zikir meclisi tertip edilen camiler kandillerle donatılırken alışılanın dışında bir ihtimam gösterilmesi ve mahya tekniğini andıran yöntemlerle tezyin edilmesi gibi hususiyetler göz önüne alındığında mahya ile mahyâ arasındaki ilişkinin rastlantısal olmadığı söylenebilir. Kutsal gün ve gecelerde insanların ibadet edebilmesi için gece boyunca açık kalan camilerin kandillerle donatılması, kökeni İslamiyet’in ilk devirlerine kadar uzanan eski bir gelenektir. Dört yüzden fazla kandili bulunduğu bilinen Mescid-i Haram’ın daha fazla aydınlık veren bazı kandilleri yalnızca ramazanda ve hac mevsiminde yakılmıştır. Kandillere, direkler arasına gerilen iplere bakır çengellerle asılarak Mescid-i Haram’ın istenilen yerine taşınabilme işlevi kazandırılmıştır. Osmanlı’nın icat ettiği minareler arasına ip ve kandillerle mahya kurma geleneğinin, mezkûr uygulamalardan mülhem olduğunu düşünmek mümkündür (Bozkurt, 2003: 396).

Osmanlı’da ne zaman ve kim tarafından icat edildiği kesin olarak bilinmemekle birlikte bu geleneğin, I. Ahmed döneminde başladığı ileri sürülmüş; minareler arasına ilk mahyanın, Fatih Camii müezzinlerinden Hattat Hafız Ahmed Kefevî tarafından kurulduğu rivayet edilmiştir. Bununla birlikte tarihî kaynaklara göre ibtidai şartlarda bir mahya geleneğinin, II. Selim ve III. Murad devirlerinde de mevcut olması muhtemeldir. Sultan III. Ahmed döneminde Nevşehirli Damat İbrahim Paşa tarafından ramazan ayında mahyaların, iki minareli olan selatin camilerine kurulması emredilmiştir. Ramazan ayı ile kutsal gün ve gecelere hürmet ve muhabbet göstergesi olan mahyalarda en çok Fetih Suresi’nin ilk ayeti, Yâ Ganî, Yâ Mabûd, Yâ Kâfi, Yâ Şâfi, Yâ Kerîm, Maşallah, Tebarekallah, Bismillah, Leyle-i Kadr, “Hoş Geldin Yâ Ramazan”, “Merhaba Yâ Şehr-i Ramazân”, “On Bir Ayın

Sultanı” ve ramazanın son günlerinde “el-firâk” veya “el-vedâ” gibi yazılar tercih edilmiştir. Ekseriyetle sülûs ile imla edilen yazıların nadiren talik hatla yazıldığı da görülmektedir. Bunun yanında yazılar harekesiz olup noktalar ile şedde ve hemzeler mutlaka konulmuştur. Meşhur hattatların yazılarını takliden yapılan mahyalar da bulunmaktadır. Ramazan’ın on beşinden sonra genellikle resim olarak nakşedilen mahyalarda daha ziyade boru çiçeği, Kız Kulesi, kayık, köşklü kayık, vapur, fiskiye, köşk, köprü, fulya çiçeği, iki minareli ve kubbeli cami, açık şemsiye, kuşi baklava, elma, top arabası, gül, çifte ay yıldız, tramvay, sırat-ı müstakimi temsilen bir çizgi gibi şekiller kullanılmıştır. Yine ramazanda Süleymaniye, Sultanahmet ve Nuruosmaniye gibi bazı selatin camileri iç mahyalar kurularak tezyin edilmiştir. Kutsal gün ve geceler dışında da mesela Sultan Abdülaziz’in Avrupa seyahatinden dönüşü yahut önemli bir devlet adamının İstanbul’a gelişi gibi muhtelif vesilelerle “Padişahım çok yaşa” ve “Hoş geldin” mahyaları kurulmuştur. İlaveten çeşitli şekillerde kandillerle süslenen minarelere yine kandillerden mamul kaftan geçirildiği de malumdur (Ünver, 2015: 39-49). Kurulan mahyaların veya yapılan kandil tezyinatının temaşası, halk için önemli bir eğlence ve haz kaynağı olmuştur. Sosyal hayatın mühim bir vechesini oluşturan dinî yaşamın dikkat çekici unsurlarından biri olan mahyalar edebî metinlerde de genellikle kutsal zamanlarla beraber anılmıştır.

Sultan III. Selim övgüsünde ve ramazaniye türünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, ramazanın gelişiyle bütün mescit ve minarelerin kandillerle donatıldığını belirtmektedir:

Donanıp cümle kanâdîl menâr ü mescid

Meş‘al-efrûz-ı merâm oldı ‘umûmen İslâm

Vâsıf (Gürel, t.y.: 222)

Diğer ramazaniyesinde ise Vâsıf, kandillerle süslenen her caminin su saçan fiskiye gibi etrafına ışık saçtığını, kandillerin kırmızı kıvılcımları gibi olan Ayasofya Camii’nin de zamane sarhoşlarının gözyaşı ipliğine asılan gönül dağlarının kandilleriyle donandığını ifade etmektedir:

Her câmi‘-i zîbende birer kasr-ı feyiz-bahş

Fevvâre-misâl ‘ayn-ı cihân havz-ı cinândır

...

Câmi‘ degil ol şu‘le-i la‘lîn-i kanâdîl

Dâğ-ı dil ü girye-i mestân-ı zamândır

Pây-ı hum-ı seng-i Ayasûfiyyede şimdi

Mey-h'âre çü tâk-ı rez-i ter girye-künândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 270)

Sultan II. Mahmud övgüsünde kaleme aldığı ramazaniye türündeki kasidesinde Zîver, padişah tarafından inşa ettirilen Nusretiye Camii'nin kandillerle donatılan iki minaresini her gece gördüğünde nurdan servi zannetmesinin şaşılacak bir şey olmadığını dile getirmektedir. Daha sonra şair, caminin mahyasını gece gören civar ahalisi tarafından feleğin yıldızlarının yere inmiş olduğunun düşünüldüğünü de kaydetmektedir. Ramazan geldikçe iç kısmı da çok güzel tezyin edilen camiye girenlerin burada Kadir Gecesi'nin nurunu göreceğini söylemektedir:

Nûrdan serv sanırsam n'ola her şeb göricek

Bak menâreyni kanâdîl ile eyler leme'ân

Göricek mâhyasın gece ahâlî-i civâr

Sâbitât-ı felegi hâke iner sandı hemân

...

Öyle tezyîn olunur kim ramazân geldikçe

Nûr-ı Kadri görür elbetde girince insân

Zîver (Arslan, 2009: 81)

Sultan Abdülmecid hakkında ve ramazaniye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Leylâ Hanım, ramazanda her minarenin iki köşeli kandillerle donatılarak etrafa aydınlık dağıttığını belirtirmektedir:

Her menâre şeb-çerâğ-efrûz olup i'lân eder

Lem'a-rîz oldı deyü feyz-i Cenâb-ı Müste'ân

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 107)

Veliyyüddîn Efendizâde övgüsünde kaleme aldığı “letâyif-gûne” ramazaniyesinin aşağıdaki beyitlerinde Refî‘, ramazanın gelişiyile bütün camilerin kandillerle donatıldığını, kubbeleri de kandillerle tezyin edilen camilerde kurulan mahyaların seyir zevki veren sanatsal bir yapıya sahip olduğunu, mahyacının talik hatla “Rahmet” kelimesini yazarak oruç ayının mahiyetini göstereceğini, uğurlu takımyıldızlarına benzeyen mahyanın iştiyak nuruyla müminlere ruhaniyet verdiğini düşünmektedir:

Döndi hep kubbe-i eflâke cevâmi‘ gûyâ

Bulup envâ‘-ı mesâbîh ile anlar ziynet

Oldı hep kubbe kanâdîli sevâbit anda

Mâhya seyrine seyyâre-sıfât bir hey’et

Gösterir mâh-ı sıyâmın bize mâhiyyetini

Yazsa ta‘lîk ile mâhiyyeci lafz-ı rahmet

Encüm-i sa‘d-cemâ‘atdır o mâhiyye deme

Nûr-ı şevk ile gelir mü’mine rûhâniyyet

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 99)

Cesârî, Hz. Peygamber tarafından “ümmetin ayı” olarak tavsif edilen ramazanda bütün cami ve minarelerin mum ve kandillerle tezyin edilmesine şaşılmayacağını dile getirmektedir:

N’ola tezyîn edeler şem‘ ü kanâdîl ile kim

Şehr-i ümmet dedi mahbûb-ı Hudâ mâh-ı sıyâm

Cesârî (Akkuş, 2010: 890)

Başka bir beytinde de Cesârî, Allah’ın nurları ramazan ayına süs verdiği için bütün mescitlerin kandiller ile donandığını vurgulamaktadır:

Donandı kanâdiller ile cümle mesâcid

Zînet verir envâr-ı Hudâ mâh-ı sıyâma

9.1.31. Surre Alayı

Arapça “altın kesesi, para çıkını” gibi anlamlara gelen surre, bir terim olarak “her yıl hac döneminden önce genellikle Mekke ve Medine halkına dağıtılmak için yollanan para, altın ve diğer eşyaları” (Buzpınar, 2009: 567) ifade etmekte olup bu geleneğin Abbasiler devrinde başladığı düşünülmektedir. Teşrifat ve tertibatı itibarıyla surre geleneği Osmanlı döneminde kurumsallaşmıştır. Osmanlı’da ilk surre alayı zayıf bir söylentiye göre Yıldırım Bayezid tarafından Edirne’den, daha kuvvetli ve yaygın bir rivayete göreyse Çelebi Mehmed döneminde Bursa’dan gönderilmiştir. Recep ayının on ikinci günü yahut hava durumuna göre daha sonraki bir günde deve ve katırlara yüklenen armağanlar hacı adayları yanında surre görevlileri ve muhafızlardan oluşan büyük bir kfile ile gönderilmiştir. Osmanlı toplumu için Bursa’da başladığı kabul edilen bu gelenek, İstanbul’un fethinden sonra da payitahta özgü dinî-resmî bir tören hâlini almıştır. Gönderilecek hediyeler saraydan çıkarılıp padişahın önünde bir merasim gerçekleştirildikten sonra yola çıkmıştır. İki ay önceden başlayan tören hazırlıkları dâhil olmak üzere alayın tüm sorumluluğu darüssaade ağasına verilmiştir. Törenden bir gün önce protokolde yer alacaklara tezkire ve davetiyeler gönderilmiş; padişah için alayı izleyebileceği bir köşk hazır edilmiştir. Alayın en önemli unsurlarından biri olan devedir. Gösterişli iki dişi deve seçilerek süslenip donatılmıştır. Deveye bağlanan ve surrenin konulduğu mahmil-i şerif de işlemeli kumaşlarla örtülerek tezyin edilmiştir. Surre ihracından bir müddet evvel İstanbul ile Hicaz arasındaki eyalet valilerine alayı karşılayıp uğurlamaları ve yol güvenliğini sağlamaları konusunda hükümler yazılmıştır. Teknolojik gelişmeler sonucu 1870’e doğru vapurla gönderilmeye başlanan surre, 1890 yılından sonra da trenle Hicaz’a ulaştırılmıştır (Sakaoğlu, 1994c: 80-81). Son surre 1919 yılında gönderilmiştir.

İzzet, eski surre emini Hayrullah Efendi övgüsünde kaleme aldığı şiirinde gönderilen surre alayının geri dönüşünü konu etmektedir. Söz konusu alayın Şam’a geldiğini haber aldıklarını, Hayrullah Efendi’nin mahmilini önünden ve arkasından tutan kölelerin taşıdığını, uğurlamaya çıkan insanlar ağlarken karşılamaya gelenlerin mutluluktan güldüklerini kaydeden şair, hacı kfilesinin çanı olan gönlünün sevinç ve mutluluktan ağlayıp inleyerek geldiğini de sözlerine ilave etmektedir. Daha sonra İzzet, Hayrullah Efendi’yi mutluluk gözyaşları içinde yolun başında görenlerin onu sakabaşı zannettiklerini, bütün ecir ve sevapları mahmiline yükletip geldiğini, feleğin kadısı yahut

hatibi olarak tasavvur edilen Müşterî yıldızının, elindeki meşalesiyle Hayrullah Efendi'nin mahmiline yol gösteren bir hizmetçi olduğunu, surre emini tarafından içi sevap nakdiyle dolu keselerle pek çok ihsan dağıtıldığını, hacıların çoğunun Kâbe'den pişman olarak dönmesine rağmen velinimetini olan Hayrullah Efendi'nin Allah'a şükrederek geldiğini şu şekilde dile getirmektedir:

Kıbleden doğdı yine kevkeb-i rahşân geliyor

Şâma gelmiş haberi şem'-i fûrûzân geliyor

Bendegân pîş ü pesinden tutarak mahmiliniñ

Fer verip zerrelere mihr-i dırahşân geliyor

Kimi teşyî'ine çıkmış kimi istikbâle

Kimi giryân-ı firâkı kimi handân geliyor

...

Ceres-i kâfile olmuşdı gönül huccâca

Şevk u şâdîden edip nâle vü efgân geliyor

Anı sakkâbaşî zann etdi ser-i rehde gören

Eşk-i şâdî akıdıp dîde-i giryân geliyor

Yükledip mahmiline ecr ü mesûbâtı tamâm

Ka'be hem-râhı olup kible-i 'irfân geliyor

Müşterî mahmiliniñ meş'ale-keş 'akkâmı

Midhatinde olarak Zühre recez-h'ân geliyor

Bezî edip lutf-ı firâvânın emîn-i surre

Nakd-i ecr ile dolu kîse vü hemyân geliyor

Şükr-i Yezdân ederek geldi veliyyü'n-ni'amım

Ka'beden hâcılarının çoğı peşîmân geliyor

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 201-202)

H 1268/M 1851-1852 yılında ihraç edilen surre alayı için kaleme aldığı kıtasında Zîver, zamanın şahlar şahının ihsanı sayesinde keselere konan surrelerin gönderildiğini dile getirmekte ve bu hayrı vesilesiyle padişaha uzun ömürler dilemektedir:

Ey şehen-şâh-ı zamân sâye-i ihsânında

Surreler kîselere kondı olundı irsâl

Surre ihrâcî 'idâdınca sinîn ü a'vâm

Hak vire zât-ı hümayûnuña 'ömr ü iclâl

Zîver (Arslan, 2009: 844)

H 1270/M 1853-1854 yılında ihraç edilen surre alayı münasebetiyle kaleme aldığı manzumesinde ise Zîver, zamanın şahının ihsanı sayesinde surre keselerinin içine konacak nakdin tamamlandığını kaydettikten sonra padişaha, Hameyn halkına ebediyen surre göndermesini tavsiye etmektedir:

Ey şehen-şâh-ı zamân sâye-i ihsânında

Surreler kîsesinin nakdi olundı ikmâl

Şevket ü nusret ile tâ-be-ebed eyleyesin

Hameyn halkına bu surreyi her sâl irsâl

Zîver (Arslan, 2009: 846)

Sultan II. Mahmud'un şehzadesi Osman'ın doğumu münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, şehzadenin Receb ayında surre gönderileceği gece dünyaya geldiğinden bahsederken surre geleneğinin muayyen vakitlerde icra edildiğini de kaydetmektedir:

Surre ihrâcî şebi şehir-i recebde yümn ile

Toğdı bulundı du'âda ol meh-i sa'd-iktirân

Vâsıf (Gürel, t.y.: 642)

9.1.32. Temele Para Koyma/Atma

İnşa edilen bir binanın sağlam olması ile zenginlik ve ferahlık vermesi için temeline madeni para koyma/atma âdeti Osmanlı'da da görülmektedir.

Mehmed Ali Paşa tarafından Mısır'a üç saat mesafedeki boğazlarda yaptırılan yeni kemerli köprü hakkındaki tarih manzumesinde Zîver, bu yapının temelini H 23 Rebûlâhir 1263/10 Nisan 1847 tarihinde sultana hayır dualar eşliğinde bizzat Mehmed Ali Paşa eliyle atıldığını dile getirdikten sonra temele, paşa tarafından bir sandık para konduğunu kaydetmektedir:

Koyup sandûka ecnâs-ı nukûduñ defnini kıldı

Temel altında dehre yâdigâr olmak için ihfâ

Zîver (Arslan, 2009: 552)

9.1.33. Yağmur Duasına Çıkma

Arapça “su vermek, sulamak, yağmur yağdırmak” manasındaki *saky* kökünden müştak olup “su istemek” anlamına gelen istiskâ, bir terim olarak Allah'tan hususi bir dua ile yağmur yağdırmasını istemenin ifadesidir. Bereket simgesi ve Tanrı'nın rahmetinin bir sembolü olan yağmur, hemen bütün din ve inanışlarda önemli bir yere sahiptir. Yağmur yağmadığında meydana gelen kuraklığı ilahi bir ceza olarak algılayan insanlar yağmur yağdırmak muhtelif ritüeller geliştirmiştir. Tarihi çok eskilere dayanan bu ritüellerin bir tören havasında icra edildiği, ilkel kültürlerde ve yöresel inanışlarda hayvan kurban etme ve kanını toprağa dökme, yağmurun ses ve görüntüsünün taklidi gibi farklı şekillerde uygulandığı görülmektedir (Baktır, 2001: 381-382). İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren kuraklığın sürekli olduğu bölgelerde yağmur duası âdetinin uygulamada olduğu bilinmektedir. Üstüne pejmürde kıyafetler giyen cemaat, Allah'ın yardımını celbedebilmek için yerleşim yerlerinin dışına çıkıp dua etmiştir. Duası Allah katında makbul olan salih kullar ile velilerden de yardım alınmıştır (Schimmel, 2021: 37). Osmanlı'da da sürdürülen bu uygulama hakkında Musahipzade Celal, *Eski İstanbul Yaşayışı* adlı eserinde şu bilgileri aktarmaktadır:

“Mevsim kurak giderse yağmur duasına çıkılır, hocalar çocukları peşine takip kıra götürürdü. Bu yağmur duasına halk da iştirak ederdi. Çocuklara taş toplattırılır, bunlar okunarak bir torbaya konur, suya atılır veyahut bir kuru at kafası, alnına âyetler yazılarak dereye bırakılır; herkes üstüne giydiği cübbesini, hırkasını, saltasını, cepkenini, abasını çevirir tersine giyer, hoca yağmur duasına başlardı. Eller açılıp parmaklar aşağı tutularak “Âmin” denirdi. Ekseriya duadan sonra yağmur yağdığı görülmüştür” (1946: 34-35).

Edebî metinlerde de kendine yer bulan yağmur duasına çıkma âdeti, çeşitli şekillerde kaleme alınan pek çok manzum yağmur duası⁴⁶ metninin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

“Der-Hakk-ı Nüzûl-i Emtâr Be-Vakt-i Harîk” başlıklı kıtasında İzzet, bir gece vakti İstanbul’da çıkan yangın esnasında şiddetli yağmur yağmaya başladığını ifade etmektedir. Bu yağmurun yağmasına da göğe yükselen alevlerin yağmur duasına çıkmasını vesile saymaktadır:

Getirir cûşa yem-i merhamet-i Mevlâyı

Sarsar-ı âh-ı şebângâh ile kalb-i sûzân

‘Alev-i şehri-i Sitanbul çıkıp istiskâyâ

Der-‘akab rahmetini eyledi Bârî ihsân

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 718)

İzzet, “Kıt’a Der-Taleb-i Bârân” başlıklı manzumesinde yağmur duasına çıkmaktan çocukların bazısının hummaya yakalandığını bazısının da verem olduğunu ifade ettikten sonra “Bu dünyada da bir damla ihsan edilse öbür dünyadaki rahmet denizi eksilmez a” diyerek içinde bulunan çaresizliği ve yağmur ihtiyacını sitemli bir üslupla dile getirmektedir:

Etfâl-i cihân renciş-i istiskâdan

Oldı kimi mahmûm u kimisi de verem

⁴⁶ Manzum yağmur duaları hakkında geniş bilgi için bk. Akyol, 2020.

Eksilmez a ‘ukbâdaki bahr-ı rahmet

Dünyâda da bir katre olunsaydı kerem

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 722)

9.1.34. Yeni Yıl Tebrikleri

H 1217/M 1802 Yılı:

Sultan III. Selim’in yeni yılını kutlamak için kaleme aldığı “mübârekî” redifli tarih kıtasında Vâsıf, yeni yıl ile baharın ikiz olup tebrik için sultanın huzuruna geldiğini söylemektedir. Daha sonra şair, “Ey varlığın arzusu olan padişah, iştîyak mülkünün gül bahçesinde sevinç ve gösterişle yeni yılın mübarek olsun” dediği beyitle sultanın H 1217/M 1802 yılını tebrik etmektedir:

Tebrik-i sâl-i şâh-ı cihân-bân için bu yıl

Târîhimiñ redîfi de hakkâ mübârekî

...

Sâl ü bahâr tev’em olup pîşgâhına

Tebrike geldi ey şeh-i dâna mübârekî

...

Ben de bu iki mısra’ı târîh-i tâm ile

Dedim misâl-i tûtî-i gûyâ mübârekî

Gülzâr-ı mülk-i şevkde ey şâh-ı kevn-kâm

Zîb ü tarabla sâl-i ser-efzâ mübârekî (1217)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 237-239)

H 1220/M 1805-1806 Yılı:

Sultan III. Selim’in yeni yılını kutlamak için nazmettiği kıtasında Aynî, sultanın saatinin gün, gününün ay ve ayının da bin yeni yıl müddetinde ve ömrünün ise Hz. Nuh’un ömrü kadar olmasını temenni ettikten sonra “Allah her sene Sultan Selim’i şad etsin” duasıyla tarih düşürmektedir:

Hân Selîm-i Sâlisiñ nev-sâlini mes’ûd edip

‘Ömr ü baht u şevketin müzdâd ede Rabb-i Celîl

...

Sâ‘atin gün her günin meh mâhını biñ sâl-i nev

‘Ömr-i Nûha sâlini hem-zâd ide Rabb-i Celîl

Eyleyip ‘Aynî du‘â târîh-i nev-sâlin dedim

Her sene Sultân Selîmi şâd ede Rabb-i Celîl (1220)

Aynî (Arslan, 2004: 410-411)

H 1224/M 1809-1810 Yılı:

“*Târîh-i Sâliyye Der-Zamân-ı Sultân Mahmûd*” başlıklı kıtasında Hâtif, mübarek yaradılışlı Sultan Mahmud’un yeni yılının, tarz ve tavırları herkesçe kabul edilen şirin edalı bir dilber gibi olduğunu kaydettikten başka şeref bahşeden bu yılın vefasız feleği dahi arzulanan şekilde devrettirdiğini söylemekte ve “Allah, Sultan Mahmud’un (yeni) yılını uğurlu etsin” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Hazret-i Sultân Mahmûd-ı hümâyûn-mâye kim

Dest-i cûd-ı lutfı oldu ‘âleme bahr-i ‘atâ

...

Tarz u etvârı müselleme der isem şâyestedir

Oldı bu sâl gûyiyâ bir dilber-i şîrîn-edâ

Şimdi bu sâl-i şeref-bahşı görünce mihr ü mâh

Dedi devr eyler merâm üzre sipihr-i bî-vefâ

...

Kudsiyândan gûş edip Hâtif dedi târîh-i tâm

Sâlini mes‘ûd ede Sultân Mahmûduñ Hudâ (1224)

Hâtif (Önal, 2010: 176-178)

H 1225/M 1810-1811 Yılı:

Sultan II. Mahmud’un yeni yılını kutlamak amacıyla yazdığı tarih manzumesinin aşağıdaki beyitlerinde Vâsıf, sultanın gecesı ile gündüzünün sevinçlerle geçmesini, gönlünden gam ve elem fikrinin silinmesini, yıl ve ayları ferahlıkla geçtikçe âlemin de ondan hoşnut olmasını temenni ettikten sonra “Mahmud Han’ın yeni yılı âleme kutlu olsun” diyerek tebriklerini sunmaktadır:

Şeb ü rûzı edip envâ‘-ı meserretle güzer

Hâtırından ola fikr-i elem ü gam nâbûd

Sene vü şehri ferahla güzerân etdikçe

Zât-ı pâkinden o şâhıñ olup ‘âlem hoşnûd

Diye Vâsıf kulı her yıl düşürüp bir târîh

‘Âleme sa‘d ola bu sâl-i nev-i Hân Mahmûd (1225)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 597)

Hüma kuşunun kanadı talihli başına gölgelik olan yüksek mertebeli Sultan Mahmud’un yeni yılını kutlamak için kaleme aldığı kıtasında Hâtif, gelen yeni yılı güzellik bahçesinin gülüne ve tavırlarındaki neşe ile herkesi kendine müptela eden bir dilbere teşbih etmektedir. Şair, “Bu neşe yılı zafer gösteren ayna oldu” diyerek sultanın yeni yılını tebrik etmektedir:

Hazret-i Sultân Mahmûd-ı hümâyûn-pâyenîñ

Sâye-bân olmuş ser-i ikbâline bâl-i hüma

...

Sâl degil bir gonçe-i gülzâr-ı behcetdir o kim

Bûy-ı gülden ‘andelîbe hoşdur ol nahl-i vefâ

Sâl-i nev bir dilber-i şûrîdeye beñzer hele

Cünbiş-i etvârına etmiş cihânı mübtelâ

...

Çâr ‘unsurdan çıkardım Hâtifâ târîhini

Oldı bu sâl-i safâ âyîne-i nusret-nümâ (1225)

Hâtif (Önal, 2010: 140-141)

H 1226/M 1811-1812 Yılı:

Âlem şahının (II. Mahmud) zatını neşelendirmek için kaleme aldığı manzumesinde Vâsıf, kalp temizliği ve ahlâk güzelliği konusunda bir benzeri bulunmayan Sultan Mahmud’un yeni yılını “Mahmud Han’a yeni yıl ikbal ile uğurlu olsun” dediği mısra ile kutlamaktadır:

Vâsıfâ tenşît-i tab‘-ı şâh-ı ‘âlemdir garaz

Tarh-ı târîh-i gazel tebrîk-i mâh u sâl ile

Ya‘nî şâh-ı mülk-i şân Sultân Mahmûd Hân kim

Yok ‘adîli hüsn-i ahlâk u hulûs-ı bâl ile

...

Böyle târîh ‘arz edip her yıl disinler şâ‘irân

Sa‘d ola Mahmûd Hâna sâl-i nev ikbâl ile (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 251-253)

Sultan II. Mahmud’un zafer yayan yeni yılını kutlamak için yazdığı manzumesinde Vâsıf, Allah’ın yardımıyla daima muzaffer olmasını dilediği sultanın şan ve yücelikle şöhrat bulmasını niyaz etmektedir. Daha sonra şair, nice ülkelerin fatihi olmasını temenni ettiği sultanın, isminin minberlerde “Gazi Sultan” olarak zikredileceğini kaydetmekte ve yeni yılını “Sultan Mahmud her sene arzusu üzere mutlu olsun” diyerek tebrik etmektedir:

Müjde müjde bu gelen sâl-i zafer-güsterdir

‘Avn-i Mevlâ ile mansûr ola Sultân Mahmûd

Sa‘d-ı nev-sâl-i şerefle olup ikbâli mezîd

Şevket ü şân ile meşhûr ola Sultân Mahmûd

...

Nice iklimiñ olup fâtihi minberlerde

Gâzî Sultân deyü mezkûr ola Sultân Mahmûd

...

Vâsıfâ hâtırına geldi bir a‘lâ târîh

Her sene kâm ile mesrûr ola Sultân Mahmûd (1226)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 601-602)

Aynî, yedi iklimin adaletli padişahı ve mehtap gezintisine çıktığında kara ve denizi gece gündüz feyizlendiren saltanat güneşi olan II. Mahmud’un H 1226/M 1811-1812 yeni yılını hem “Bu sene yeni yıl bin iki yüz yirmi altıda” mısrayla lafzen hem de “Mahmud Han’ın bir ayı yeni yıla denk olsun” dediği mısradaki düşürdüğü tarih ile tebrik etmektedir:

Şâh-ı ‘adlî hazret-i sultân-ı Mahmûd’l-hısâl

Pâdişâh-ı heft kişver sâye-i Rabb-i mecîd

...

Çıksa meh-tâba biniş etse o mihr-i saltanat

Bahr u ber her rûz u şeb feyzinden olur müstefîd

...

Söyledim mu‘ciz-edâ bir beyt-i garrâ vü latîf

Heft târîh oldı ‘Aynî işte ber-vefk-i sedîd

...

Sâl-i nev bu yıl biñ iki yüz yigirmi altıda

Hân Mahmûd’uñ ola bir mâhı hem-sâl-i cedîd (1226)

Aynî (Arslan, 2004: 412)

H 1227/M 1812-1813 Yılı:

Şan ve cömertliğin kâmilten bir araya geldiği melek huylu cihan hükümdar Mahmud Han’ın huzuruna sunduğu tarih ve kasidelerden muradının padişaha türlü türlü dua etmek olduğunu söyleyen Vâsıf, H 1227/M 1812-1813 yılı için de bir tebrik yazdığını ifade ettikten sonra “Hak, bu yeni yılı Mahmud Han’a mübarek etsin” diyerek tarih düşürmektedir:

Hudâvend-i cihân Sultân Mahmûd Hân-ı ‘Adlî kim

Kemâl-i cûd u şân cem‘ olmuş ol şâh-ı melek-hûda

...

Pey-ender-pey huzûra ‘arz-ı târîh ü kasâ’idden

Du‘âdır gûne gûne maksadım ol şâh-ı pür-cûda

Bu yıl da işte yazdım Vâsıfâ tebrîk için târîh

İde mes‘ûd bu sâl-i nevi Hak Hân Mahmûda (1227)

Vâsıf (Gürel, t.y.: 627)

Sultanın aynı yılını tebrik etmek üzere nazmedip huzura arz ettiği manzumesinde Aynî, ihsanları derya gibi bol olan şahlar şahının yeni yılını “Sultan Mahmud bin yıl şad ve muradına ermiş olsun” dediği mısra ile kutlamaktadır:

Şâhen-şeh-i ferhunde-sâl İskender-i deryâ-nevâl

Sultân-ı Mahmûdü’l-hısâl ol pâdişâh-ı ber-murâd

...

‘Aynî sene târîhini etdim huzûr-ı şâha ‘arz

Sultân Mahmûd ola biñ nev-sâl şâd u ber-murâd (1227)

Aynî (Arslan, 2004: 413)

H 1231/M 1815-1816 Yılı:

Hiz. Muhammed’in adaşı Hâlet Efendi’nin yeni yılını kutlamak amacıyla yazdığı kıtasında Aynî, onun bir saatinin bir ay ve bir ayının da binlerce yıl müddetinde olmasını diledikten sonra “Hâlet Efendi her sene makamında isteğini bulsun” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Semiyy-i Fahr-ı ‘âlem hazret-i Hâlet Efendi kim

Sütûde-menkabet hulkı gibi memdûhdur nâmı

...

Olup bir sâ‘ati biñ mâh her mâhı hezârân sâl

Geçe ikbâl ile leyl ü nehâr u subh u ahşâmı

Dedim târîh-i nev-sâl-i mübârek-fâlini ‘Aynî

Bula Hâlet Efendi mesnedinde her sene kâmı (1231)

Aynî (Arslan, 2004: 422)

H 1232/M 1816-1817 Yılı:

“*Târîh-i Tebrîk-i Sene Berây-ı Hayrullâh Efendi*” başlığını taşıyan kıtasında Aynî, bir sefa vaktinde irfan ehli tarafından eteği öpülüp tazim edilerek kutlu yılı tebrik edilen Hayrullah Efendi’nin yeni yılını inci gibi bir tarihle eteğini öperek kutladığını dile getirmektedir:

Bir safâ vaktinde dâmen-bûs olup ta‘zîm ile

Etdi tebrîk ehl-i ‘îrfân sâl-i ferhunde-fâlini

...

Dür gibi târîhle ‘Aynî öpüp dâmânını

Eyledim tebrîk Hayrullâh Efendi sâlini (1232)

Aynî (Arslan, 2004: 418-419)

Allah’tan, Hâlet Efendi’nin yeni yılını mübarek etmesini niyaz ettiği kıtasında Aynî, mezkûr şahsın yeni yılını “Huda Hâlet Efendi’yi bin yıl uzun ömürlü etsin” diyerek tebrik etmektedir:

Hudâ nev sâlini Hâlet Efendiniñ sa‘îd etsin

Bula günden güne hurşîd-i bahtı pertev-i iclâl

...

Sene târîhini ‘Aynî bu şeb encüm-fürûz etdim

Hudâ Hâlet Efendiyi mu‘ammer eylesin biñ sâl (1232)

Aynî (Arslan, 2004: 419)

Şeyhülislam Zeynelâbidîn Efendi’nin H 1232/M 1816-1817 yılını kutlamak için kaleme aldığı kıtasında Aynî, Allah’tan zamanın müftüsünün faziletli yılını uğurlu kılmasını temenni etmekte ve yeni yıl tebriği için onun temiz eteğini öptüğünü dile

getirmektedir. Şair, “İhsan sahibi zatı bin sene daim olsun” ve “Allah, şeyhülislamı her yıl sevindirsin” dediği mısralarıyla da Zeynelâbidîn Efendi’nin yeni yılını tebrik etmektedir:

Müfti-i devr-i zamân hazret-i Zeynü’ d-dîniñ

Sa’d ide sâl-i fezâ’il-eserin Rabb-i ‘ibâd

...

Bûs edip dâmen-i pâkin sene tebrîki için

Etdi cevher gibi ‘Aynî iki târîh inşâd

Biñ sene dâ’im ola zât-ı veliyyü’n-ni‘amı (1232)

Şeyhü’l-islâmı be-her sâl ede Allâh dil-şâd (1232)

Aynî (Arslan, 2004: 419-420)

H 1233/M 1817-1818 Yılı:

Hâlet Efendi’ye takdim ettiği manzumesinde Aynî; mübarek haftanın, kutlu ayın ve uğurlu yeni yılın ancak Hâlet Efendi’nin zamanında olabileceğini dile getirdikten sonra “Hâlet Efendi devlet adamlarının övücüdür, her yıl var olsun” diyerek zatın yeni yılını kutlamaktadır:

Olur ancak zamân-ı devlet-i Hâlet Efendide

Mübârek-hefte ferhunde-meh ü nev-sâl ferruh-fâl

...

Okunsun ‘Ayniyâ târîh-i cevher-dârı devletde

Ricâliñ fahrıdır Hâlet Efendi var ola her sâl (1233)

Aynî (Arslan, 2004: 418)

Rauf Paşa’nın H 1233/M 1817-1818 yılını kutlamak için yazdığı kıtasında da Aynî, sadrazamın yeni yılının âleme rahatlık verdiğini ve onun sadareti zamanında her yerin dinginlik bulduğunu ifade ettikten sonra mutat olduğu üzere yazdığı “Rauf Paşa cihanda bin yıl mesut olsun” mısrayla paşayı tebrik etmektedir:

Nev-sâl-i sadr-ı a‘zam râhat-fezâ-yı ‘âlem

Devrân-ı bedr-i efham pertev-fürûz-ı dünyâ

Vakt-i sadâretinde ‘asr-ı sa‘âdetinde

‘Ahd-i ‘adâletinde âsûde oldu her câ

...

Târîh-i sâli mu‘tâd üzre olundu inşâd

Biñ yıl cihânda dil-şâd olsun Ra’ûf Paşa (1233)

Aynî (Arslan, 2004: 414-415)

H 1234/M 1818-1819 Yılı:

Yeni yılının kutlu olmasını ve her anında kudret, saadet, talih ve baht bulmasını temenni ettiği Celaleddin Paşa’nın zamanında şairliğin kurtuluş bulduğunu söylemekte ve huzura arz ettiği şiirindeki “Celaleddin Paşa arzusuna kavuşup bin yıl mutlu olsun” mısrayla paşanın yeni yılını tebrik etmektedir:

Celâlü’-d-dîn Pâşânın olup ferhunde nev-sâli

Bula her anda iclâl ü sa‘âdet devlet ü ikbâl

Dakîka-dân olup vâsfında vaktim etmedim zâyî

Zamân-ı devletinde şâ‘iriyyet buldı istiklâl

...

Sene târîhini ‘arz etdi hâk-i pâyine ‘Aynî

Celâlü’-d-dîn Pâşâ kâm alup mesrûr ola biñ sâl (1234)

Aynî (Arslan, 2004: 416)

Hâlet Efendi’nin H 1234/M 1818-1819 yılını kutlamak için nazmettiği manzumesinde Aynî, mezkûr şahsın makamında daima herkesin himmet ve duasını alarak mutlu olmasını diledikten başka “Halet Efendi arzusuna kavuşup bin yıl mesut olsun” dediği mısra ile de tarih düşürmektedir:

Hazret-i Hâlet Efendi mesnedinde her zamân

Himmet-i hâs u du‘â-yı ‘âm alup bula neşât

...

‘Ayniyâ târîh-i nev-sâlin dedim tebrîk edip

Biñ sene Hâlet Efendi kâm alup bula neşât (1234)

Aynî (Arslan, 2004: 416-417)

Bağdat Valisi Necip Paşa için yadığı tebrik manzumesinde de Aynî, Der’iye fethiyle cihanı feyze yaraşır bir hâle getiren Necip Paşa’nın yeni yılını “Bahtı, Necip Efendi’ye bin yıl yar olsun” diyerek kutlamaktadır:

Necîb Efendi-i vâlâ-himem ki devrinde

Cihânı eyledi Der’iyye fethi feyze medâr

...

Misâl-i dür sene târîhini dedim ‘Aynî

Necîb Efendiye bahtı hezâr sâl ola yâr (1234)

Aynî (Arslan, 2004: 417)

H 1235/M 1819-1820 Yılı:

Hurşid Paşa övgüsünde kaleme aldığı tarih kıtasında Aynî, paşanın bin yıl isteğine kavuşup gecesinin Kadir Gecesi ve gündüzünün bayram gibi olmasını niyaz etmektedir. O vezire her yıl ve ay bir demde binlerce ilahi feyiz ile padişahın çeşitli lütuflarının layık olduğunu, Halep valisi olup Arap ve Acemlerin hükmü altında bulunduğunu kaydeden şair, “Her yeni yıl Hurşid Paşa’ya uğurlu olsun” diyerek tarih düşürmektedir:

Biñ yıl kadar her subh u şâm Hurşîd Pâşâ-yı be-nâm

Pertev alıp olsun be-kâm kadr ola leyli rûzı ‘îd

Ol âsafa her sâl u mâh bir demde biñ feyz-i ilâh

Envâ’-ı lutf-ı pâdişâh şâyeste bî-güft ü şenîd

...

Vâlî-i vâlâ-yı Haleb hükmünde A‘câm u ‘Arab

Âsâyîş-i mülke sebeb lutfuyla ‘âlem müstefid

...

Tâ çarh encümle tola târîh-i hicret fer bula

Hurşîd Paşaya ola mes‘ûd her sâl-i cedîd (1235)

Aynî (Arslan, 2004: 70-73)

Hak’tan, Hâlet Efendi’nin yeni yılını mübarek etmesini ve adının her zaman hayırla yâd olmasını dilediği tebriğinde Aynî, onun övülmeye layık zatının şairler tarafından yazılacak tarih ve kasidelerle vasfedileceğini söyledikten sonra yeni yılını “Hâlet Efendi bin sene yücelikle mesut olsun” diyerek tebrik etmektedir:

Hak edip nev-sâlini Hâlet Efendiniñ sa‘îd

Her zamânda hayr ile ism-i şerîfi yâd ola

...

Zât-ı memdûhü’s-sıfâtın şâ‘irân vasf eylesin

Tâ ki târîh ü kasîde ‘Ayniyâ inşâd ola

Hürmet-i târîh-i hicret fahr-ı ‘âlem ‘aşkına

Biñ sene Hâlet Efendi ‘izz ile dil-şâd ola (1235)

Aynî (Arslan, 2004: 420-421)

H 1236/M 1820-1821 Yılı:

Devlet adamlarının övüncü olan Hâlet Efendi’nin bin yıl din ve devlete hizmet etmesini temenni ettiği manzumesinde Aynî, “Hâlet gibi bir gönül ehli dünyaya bin yılda bir gelir” diyerek mezkûr şahsın yeni yılını kutlamaktadır:

Ricâliñ iftihârı hazret-i Hâlet Efendi kim

Bu dîn ü devlete hıdmet ede biñ sâl-i ferhunde

...

Müneccimler dedi târîhin istihrâc edip ‘Aynî

Gelür Hâlet gibi bir sâhib-i dil kevne biñ yılda (1236)

Aynî (Arslan, 2004: 421)

Bosna valisi Celaleddin Paşa’nın gecesinin mübarek, gününün şen, haftasının sevinçli, her ayının mutlu, yeni yılının kutlu olmasını dilemekte ve yeni yılını “Celaleddin Paşa her yıl makamla var olsun” dediği mısra ile kutlamaktadır:

Cenâb-ı vâli-i Bosna Celâlü'd-dîn Pâşâ kim

Zamân-ı devletinde mansıbı âsûdedir her sâl

...

Şebi ferhunde rûzı hurrem usbû'ı neşât-âver

Be-her mâhı sa'âdet-gâh nev-sâli mübârek-fâl

...

Sene târîhini tebrîk edip 'Aynî du'â kıldım

Celâlü'd-dîn Pâşâ var ola mansıb ile her sâl (1236)

Aynî (Arslan, 2004: 415)

H 1245/M 1829-1830 Yılı:

Bu uğurlu yılı yücelik, şan ve Allah'ın yardımıyla kutlu kılan Sultan II. Mahmud'un yeni yılını tebrik için kaleme aldığı tarih kasidesinde Hilmî, yeni yıl kutlamaktan asıl maksadının, sultanın mübarek ayağını öpmek olduğunu ve gayesine de eriştiğini ifade etmektedir. Daha sonra emel cebinin nimetler ve ihsanlar ile ağzına kadar dolup yaralı sinesindeki gam nakdinin boşaldığını, sultanın dinar şerbetinin mizacına sıhhat verdiğini kaydeden şair, "Bu hayret arttıran yeni yıl Mahmud Han'a mübarek olsun" dediği mısraıyla da sultanın H 1245/M 1829-1830 yılını tebrik etmektedir:

Bi-hamdillâh hezârân şevket ü iclâl ü nusretle

Bu sâl-i meymenet-peymâyı kıldı zâtı yümn-âlûd

...

Mübârek pâyını takbîl idi çün maksad-ı aksâ

Bi-hamdillâh müyesser oldu baña ahsen-i maksûd

Dolup ceyb-i emel in'âm u ihsân ile mâl-â-mâl

Boşaldı nakd-i gamdan sîne-i mecrûh-ı zahm-âlûd

Mizâca şerbet-i dînârı oldu mûcib-i sıhhat

Nukûd-ı lutf u ihsân ile dilden oldu gam mefkûd

Ekâbir geldi Hilmî dediler bu sâline târîh

Hümâyûn ola Mahmûd Hâna nev-sâl-i emân-efzûd (1245)

Hilmî (Kesik vd., 2018: 115)

H 1249/M 1833-1834 Yılı:

Aynî, Sultan II. Mahmud'un yeni yılını "Allah Mahmud Han'ın ömrünü bin sene etsin" ve "Yılıımız bin iki yüz kırk dokuzdur, Allah mübarek etsin" diyerek düşürdüğü tarihlerle kutlamaktadır:

Cevherinden lafz u ma'nâdan cihâna verdi fer

İşte 'Aynî bu iki târîh-i ferhunde-fâlimiz

'Ömr-i Hân Mahmûdı etsin biñ sene İzid hemân (1249)

Bârekallâh biñ iki yüz kırk tokuzdur sâlimiz (1249)

Aynî (Arslan, 2004: 422)

Zîver, âlemde kıymet ve meziyet bakımından Hocendî'ye üstün olan cömert ve ihsan sahibi Lutfî Efendi'nin yeni yılını iki elini duaya kaldırıp söylediği "Allah yeni yılı Lutfî Efendi'ye uğurlu etsin" mısrayla tebrik etmektedir:

Mekârim-pîşe cûd-endîşe kim Lutfî Efendidir

Kemâl-i fazl ile 'âlemde râcihdir Hocendîye

...

İki destim du'âya kaldırıp Zîver dedim târîh

Hudâ mes'ûd ide sâl-i nevi Lutfî Efendiye (1249)

Zîver (Arslan, 2009: 379-380)

Zîver, Fehmî Efendi'nin yeni yılını da "Allah yeni yılı Fehmî Efendi'ye mübarek etsin" diyerek kutlamaktadır:

Dedi arz u semâ ehli gelip târîhine âmîn

Hudâ sâl-i nevi sa'd eyleye Fehmî Efendiye (1249)

H 1250/M 1834-1835 Yılı:

Sultan II. Mahmud'un yeni yılını kutlamak üzere kaleme alıp huzura arz ettiği kıtasında Aynî, onun döneminde âlemin şenlik ve sevinç ile dolmasını arzulamaktadır. Bu kutlu yılın, cihanı isteğine kavuşturduğunu ifade eden şair, sultanın her saatinin bir gün, her gününün nevruz ve her yılının Hz. Nuh ömrü gibi olmasını istemektedir. Daha sonra Aynî, sultanın yeni yılını “Mahmud Han her yılda mesut ve şen, hamdolsun” dediği mısrayla tarih düşürerek tebrik etmektedir:

Sâl-i nev-i Mahmûd Hân tebrîk olsun her zamân

‘Asrında bu ‘âlem hemân sûr u meserretten tola

...

Bu sâl-i ferhunde-nisâb kıldı cihânı kâm-yâb

Kendi olup pâ-ber-rikâb müjde-resân sağ u sola

Her sâ‘ati biñ rûz ola her bir günü nev-rûz ola

Her vakti sûr-efrûz ola her sâli Nûh ‘ömrin bula

Menkût u mühmelden dedim ‘Aynî dü târîh-i sene

Her sâlde Mahmûd Hân mes‘ûd u hurrem hamd ola (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 411)

Sadaret kethüdası Pertev Paşa'nın H 1250/M 1834-1835 yılını tebrik için yazdığı kıtasında Aynî; paşanın yıl, ay, hafta, gün ve gecelerinin kutlu olmasını diledikten sonra “Her sene Pertev Efendi'nin gönlü hoşnut olsun” diyerek tarih düşürmektedir:

Kethudâ-yı sadr-ı ‘âlî Pertev-i mihr-i kemâl

Sâl u mâh u hefte vü rûz u şebi mes‘ûd-bâd

‘Ayniyâ etdim du‘â târîh-i sâlin söyledim

Her sene Pertev Efendi ola memnûnü’l-fu‘âd (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 420)

Darphane emini Ali Rıza Paşa'nın devlet tarafından her yerde beğenildiğini kaydeden Aynî, "Rıza Efendi'nin yılı ve günü sevinçli olsun" diyerek paşanın yeni yılını kutlamaktadır:

Darb-hâneniñ emîni ihlâs anıñ mu'îni

Devlet o nükte-bîni her câhda begendi

...

'Aynî nukûd-ı târîh der-ceyb-i nazm olundu

Sâli vü yevmi dil-şâd ola Rızâ Efendi (1250)

Aynî (Arslan, 2004: 423)

H 1251/M 1835-1836 Yılı:

Aynî, zamanın kutlu ve adaletli hükümdarı, bahtlı padişah ve insanların methettiği şah olarak tavsif ettiği Mahmud Han'ın yeni yılını "Bin iki yüz elli bir bahar vakti, müjde olsun" ve "Sultan Mahmud bin yıl kadar şad olsun" dediği mısralarla kutlamaktadır:

Dâver-i ferhunde-devrân Hân-ı Mahmûdü'z-zamân

Husrev-i mes'ûd-hâl ü şâh-ı memdûhü'l-beşer

...

Bâd-müjde biñ iki yüz elli bir vaktü'r-rebî' (1251)

Şâd ola biñ yıl kadar Sultân-ı Mahmûdü's-siyer (1251)

Aynî (Arslan, 2004: 414)

H 1252/M 1836-1837 Yılı:

Aynî, hem lafzen hem de mücevher (sadece noktalı harflerin hesaplandığı) olarak yazdığı "Bu kutlu yıl bin iki yüz elli iki" ve "Sultan Mahmud her yıl gönlü şen olsun" mısralarıyla zamanın şahı II. Mahmud'un yeni yılını tebrik etmektedir:

Elfâz u ma'nâdan biri yek-dîgeri cevher gibi

Şâh-ı zamânıñ vasfına yazdım iki târîh-i sâl

Bu sâl-i ferhunde-edâ biñ iki yüz elli iki

Her sâl hurrem-bâl ola Sultân-ı Mahmûdü'l-hisâl (1252)

Aynî (Arslan, 2004: 411-412)

H 1253/M 1837-1838 Yılı:

Sultan II. Mahmud'un yeni yılını kutlamak için kaleme alıp huzura sunduğu kıtasında Sermed, Allah'ın ihsanlarına binlerce hamdettikten sonra yeni yılın, zamanın sultanının yüce dergâhının toprağına yüz sürmek için geldiğini söylemekte ve "Hak, Mahmud Han'a yeni seneyi mübarek etsin" diyerek tarih düşürmektedir:

Sad-hezâr hamd ola bu 'âtıfet-i Yezdâna

Eyledi lutf u 'inâyet yine her insâna

Geldi tekrâr yüzini sürmege bu sâl-i cedîd

Hâk-i dergâh-ı mu'allâ-yı şeh-i devrâna

...

Geldi tebrîk-i şeh-i 'âleme bu târîhim

Hak sa'îd eyleye nev seneyi Mahmûd Hâna (1253)

Sermed (Yıldız, 2002: 112-114)

H 1256/M 1840-1841 Yılı:

Cihanın şahlar şahının hariciye nazırı Reşid Paşa tarafından yeni yıl gelince kullara ihsanda bulunduğu dile getiren Aynî, "Allah, Reşid Paşa'ya bu yılı kutlu etsin" diyerek paşanın yeni yılını tebrik etmektedir:

Şehen-şâh-ı cihânın hâriciyye nâzırı ya'nî

Reşîd Paşa-yı zü'l-iclâl ü âsaf-câh u lutf-âsâr

Bu nev-sâl-i meyâmin-makdeme ikbâl ü devletle

Olnca vâsıl etdi bendegâna nakd-i cûd îsâr

...

Mücevher söyledi Zîver du'â-yı hayr edip târîh

Reşîd Paşaya bu sâli Hudâ sa‘d eyleye her bâr (1256)

Zîver (Arslan, 2009: 441)

H 1257/M 1841-1842 Yılı:

Zîver, Allah tarafından mücedditlik feyzini ahzeden Sultan Abdülmecid’in yeni yılını “Hak, Abdülmecid Han’a bu yeni yılı mübarek etsin” diyerek kutlamaktadır:

Cânib-i Hakdan müceddidlik füyûzın ahz eden

Kutb-ı vakt-i ma‘deletdir müjde Hân ‘Abdülmeçîd

...

Ma‘raz-ı tebrîkde Zîver dedi târîh-i tâm

Hakk ide ‘Abdülmeçîd Hâna bu nev-sâli sa‘îd (1257)

Zîver (Arslan, 2009: 457)

H 1258/M 1842-1843 Yılı:

Kerem sahibi Sultân Abdülmeçîd’e takdim ettiği manzumesinin aşağıdaki bentlerinde Sermed, padişahın yeni yılını “Kutlu yıl Abdülmecid Han’ı aziz etsin” ve Mevlam, Abdülmecid Han’a yeni yılı mübarek etsin” diyerek kutlamaktadır:

Bu şâh-ı ekreme hemân

Tebrîk için eyle beyân

Tâm iki târîh her zamân

Basdıkça nev-sâl-i cedîd

Sâl-i hümayûn-fâl ede

‘Abdülmeçîd Hânı ‘azîz (1258)

‘Abdülmeçîd Hâna ede

Sâl-i nevi Mevlâm sa‘îd (1258)

Sermed (Yıldız, 2002: 115-117)

H 1259/M 1843-1844 Yılı:

Zîver, devri emniyet zamanı olan Abdülmecid Han'ın yeni yılını “Allah, Abdülmecid Han'ın yeni yılını hayırlı etsin” duasıyla kutlamaktadır:

‘Abdülmecîd Hân nâmıdır ‘îd-i zafer hengâmıdır

Âvânı emn eyyâmıdır ol şâhıñ etmem iştibâh

...

Zîver du‘â-yı hayr ile târîh-i tâmin söyleye

Nev-sâlin es‘ad eyleye ‘Abdülmecîd Hânıñ İlâh (1259)

Zîver (Arslan, 2009: 477)

Zîver, devlet emrinde başarı kazanmış olan maliye nazırı Safvetî Paşa'nın H 1259/M 1843-1844 yılını ise “Allah, yeni yılını Safvetî Paşa'ya mübarek etsin” diyerek tebrik etmektedir:

Nâzır-ı mâliyye ya‘nî Safvetî Paşayı Hak

Emr-i devletde muvaffak eylemiş bî-iştibâh

...

Eyle Zîver sâl-i nev tebrîkini târîh ile

Safvetî Paşaya eymen ide nev-sâlin İlâh (1259)

Zîver (Arslan, 2009: 478-479)

Muhsin Bey'in yeni yılını kutlamak üzere kaleme aldığı tarih kıtasında Fatîn, iki elini kaldırıp Hakk'a niyaz ederek söylediği “Bu uğur donatan yıl Muhsin Bey'e kutlu olsun” mısrayla tarih düşürmektedir:

Şeh-i iklim-i istignâ Cenâb-ı Mîr Muhsin kim

Revâdır hâk-sâr olsa yolunda halk-ı nâ-ma‘dûd

...

Dü-destim kaldırıp Hakk'a niyâz ile dedim târîh

Bu sâl-ı meymenet-pîrâ ola Muhsin Bege mes‘ûd (1259)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 191-192)

H 1260/M 1844-1845 Yılı:

Zamanın şahlar şahı Abdülmecid Han’a bin yıl ömür dileyerek sözlerine başladığı tebrik manzumesinde Zîver, Allah’tan haftası ay, ayı yıl gibi uzun olan her yıl başına bin sene ömür dilediği sultanın gün ve gecelerinin de saltanatla geçmesini temenni etmektedir. Akabinde şair, sultanın yeni yılını “Bin iki yüz altmış hicrî senesi geldi; ufukların şahına yücelikle kutlu ve mübarek olsun” dediği beytinde iki ayrı tarih düşürerek kutlamaktadır:

Yaşasın bir nice biñ sâl şehen-şâh-ı zamân

Nusret-i şevketin efzûn-ter edip Rabb-i Mecîd

Heftesi mâh u mehi sâl olarak ‘âlemde

Her sene başına biñ yıl vire Hak ‘ömr-i medîd

Saltanat ile güzâr eyleyerek rûz u şebi

Hakk-ı şâhânesine sa’d ola her sâl-i cedîd

Birisi lafzen ü ma‘nen birisi cevherveş

Oldı Zîver kalemimden iki târîh bedîd

Geldi biñ iki yüz altmış sene-i hicriyye (1260)

Şâh-ı âfâka ola şevket ile yümn ü sa‘îd (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 492)

Zîver, zamanın şahının vekil-i mutlakı Rauf Paşa’nın yeni yılını “Allah, Rauf Paşa’ya her yeni yılı uğurlu etsin” dediği mısra ile kutlamaktadır:

Vekîl-i mutlak-ı zî-şânıdır ol şâh-ı devrânîñ

Ra’ûf Paşa-yı vâlâ-sadr u ‘âlî-câh u sâmi-nâm

...

Edip hayr-du‘â târîh-i tâmiñ eyle Zîver ‘arz

Ra’ûf Paşaya her nev sâli Mevlâ ede sa’d-eyyâm (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 494)

Sadıklar arasında eşi benzeri bulunmayan serasker Rıza Paşa'nın yeni yılını tebrik için kaleme aldığı kıtasında Zîver, paşayı "Cihana ziynet veren sultanın şanlı seraskeri ne güzeldir" ve "Allah, Rıza Paşa'ya bu yeni yılını uğurlu etsin" diyerek tebrik etmektedir:

Rızâ Paşa-yı zî-şân ol şehe ser-‘asker olmuşdur

Miyân-ı asdikâda mislini halk etmemiş Vâcid

...

Tefekkür edicek tebrîk-i sâli çâkeri Zîver

İki târîh-i cevher-mâye oldı hâtıra vârid

Zihî ser-‘asker-i zî-şân-ı sultân-ı cihân-ferdir (1260)

Rızâ Paşaya bu sâl-i cedîdin yümn ide Mâcid (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 494-495)

Zîver, cihanın şahlar şahı Sultan Abdülmecid'in yücelik hazinesinin sahibi olan maliye nazırı Safvetî Paşa'nın yeni yılını da "Allah, bu yeni yılı Safvetî Paşa'ya mübarek etsin" dediği mısra ile kutlamaktadır:

Mâlik-i gencîne-i şevket şehen-şâh-ı cihân

Cevher-i cûd ile kıldı ‘âlemi kân-ı refâh

Nâzır olmuş ol şehiñ mâliyyesi ahvâline

Safvetî Paşa-yı zî-şân âsaf-ı bâ-intibâh

...

Sâl-i nev tebrîkine Zîver dedi târîh-i tâm

Safvetî Paşaya sa‘d ede bu nev-sâli İlâh (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 495)

Zîver, Bağdat valisi şanlı Hacı Necip Paşa yeni yılını "Bu yıl Bağdat valisi için şan ve uğur olsun; Allah'ım, onun ömrünü ve azametini arttır" diyerek tebrik etmektedir:

Hazret-i Hacı Necîb Paşa-yı zî-şân kim anıñ

Zât-ı pâkin eylemiş sermâye-i devlet Hudâ

Hıttâ-i Bağdâd-ı ‘adn-âbâda vâlî olalı

Hüsn-i tedbîriyle emn-i mülket oldı rû-nümâ

...

İki mısra‘da hisâb-ı harf-i mu‘cemle dedim

Sâl-i nev tebrîkine târîh-i vâhid Zîverâ

Vâlî-i Bağdâd için mecd ile sa‘d olsun bu yıl

‘Ömr ü iclâlin mezîd eyle İlâhî dâ’imâ (1260)

Zîver (Arslan, 2009: 495-496)

H 1261/M 1845 Yılı:

Sultan Abdülmecid’in H 1261/M 1845 yılını kutlamak için yazdığı kıtasında Zîver, eski yılın geçip yeni yılın geldiğini ifade ettikten sonra “Mevla, Abdülmecid Han’ın bu yılını uğurlu etsin” dediği mısra ile tarih düşürmektedir:

Olmaz zamânında mihen ‘ahdi ferah-zîb-i zemen

Kıldı güzer sâl-i kühen geldi bu dem sâl-i cedîd

...

Târîhi Zîver belleye her sâl böyle söyleye

Mevlâ bu sâlin eyleye ‘Abdülmecid Hânıñ sa‘îd (1261)

Zîver (Arslan, 2009: 507-508)

Allah’tan, sultanı bütün düşmanlarına karşı muzaffer etmesini ve yıllarını kutlu, aylarını mübarek ve haftalarını saadetli kılmasını dileyen Nevres, padişahın yeni yılını hatiften işittiği “Ya Rab, bu yeni yıl İslam şahına yeni bir tat olsun” mısraıyla kutlamaktadır:

Allâh anı her düşmenine eyleye mansûr

Hem rehberi tevîk ola hem yâveri ikbâl

Her sâl ü meh ü hefte vü sâlin ede Bârî

Ferhunde vü meymûn ü hümâyûn ü nigû-fâl

...

Hâtîfden işitdim dedi târîhini Nevres

Nev çeşn ola yâ Rab şeh-i İslâma bu nev sâl (1261)

Nevres (Kaya, 2020: 143)

H 1262/M 1845-1846 Yılı:

“*Târîh-i Sâl-i Cennet-Mekân Gâzî Sultân ‘Abdûlmecîd Hân*” başlığını taşıyan kıtasında Fatîn, Allah’tan Abdûlmecid Han’a yıllarca sürececek bir ömür diledikten başka cihanda her gününün de bir bayram günü gibi olmasını temenni etmektedir. Daha sonra şair, sultanın yeni yılını “Allah, Abdûlmecid Han’ın yeni yılını mübarek etsin” dediği tarihiyle kutlamaktadır:

‘Abdü’l-mecîd Hâna Hudâ yıllarca ‘ömr etsin ‘atâ

Olsun cihânda dâ’imâ her bir günü bir rûz-ı ‘îd

...

Ol beyt-i pâki al ele oku Fatîn ile bile

Târîhdir on vech ile misli cihânda nâ-bedîd

‘Abdûlmecîd Hânîñ ede sâl-ı nevin Allâh sa‘îd

Allâh nev-sâlin ede ‘Abdü’l-mecîd Hânîñ sa‘îd (1262)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 225)

Zîver ise sultanın H 1262/M 1845-1846 yılını “Allah, Abdûlmecid Han’a bu yılını saadetli kılsın” diyerek tebrik etmektedir:

Du‘â-yı şevketin tekrâr edip Zîver dedim târîh

Hümâyûn kıla bu sâlin İlâh ‘Abdûlmecîd Hâna (1262)

Zîver (Arslan, 2009: 521)

H 1263/M 1846-1847 Yılı:

Allah'ın, cihan mülkünün süsü Abdülmecid Han'ın devrini beldelerin asayışı için hazırladığını söyleyen Zîver, yeni yıl geldikçe padişahın kapısına şairlerin ihsan için tarihler takdim ettiklerini de dile getirdikten sonra “Zamanın şahı için yeni sene yücelikle uğurlu olsun” mısraıyla sultanın yeni yılını tebrik etmektedir:

Pîrâye-i mülk-i cihân ‘Abdülmecîd Hânîñ Hudâ

Etmiş tehiyye ‘ahdini âsâyış-i büldân için

...

Tecdîd-i sâl etdikçe dehr ol pâdişâhîñ bâbına

Takdîm eyler şâ‘irân târîhler ihsân için

Bu cevherîn târîh ile kılsın du‘â Zîver kulu

Şevketle es‘ad nev-sene olsun şeh-i devrân için (1263)

Zîver (Arslan, 2009: 539-540)

“*Her Mısra'ı Târîh Olmak Üzere Tanzîm*” ettiği tebrik manzumesinde Nevres, ay ve yıl hesabı dünya takvimine basıldığı müddetçe sultanın ömrünün uzunluğunun da feleğin süslü levhasına yazılmasını dilemekte ve “Yeni yılın gelişi Abdülmecid Han’a uğurlu olsun” diyerek padişahın yeni yılını tebrik etmektedir:

Hisâb-ı sâl ü meh takvîm-i dehre tab‘ olundukça

Yazılsın imtidâd-ı ‘ömri levh-i zîb-i devrâna

...

Basıldı bu gece takvîm-i zîc-i sâle bu mısra‘

Hulûl-ı sâl-i nev mes‘ûd ola ‘Abdülmecîd Hâna (1263)

Nevres (Kaya, 2020: 143)

H 1264/M 1847-1848 Yılı:

Abdülmecid Han'ın vekil-i mutlakının yeni yılını kutlamak için şairler tarafından yazılan tarihlerin onun yücelik kapısına takdim edildiğini kaydeden Zîver, Hak'tan uzun

ömür dilediği sadrazamın yeni yılını “Bu yeni yıl sadrazama her an mübarek olsun” diyerek tebrik etmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bân-ı zamân ‘Abdûlmecîd Hânıñ

Vekîl-i mutlakı sadr-ı celîl ü âsaf-ı efham

...

Sene tecdîdi tebrîkiyle şâ‘irler yazıp târîh

Der-i iclâlîne takdîm kılmak olmada elzem

...

Ede iclâl ü ‘ömrin Hak füzûn ‘âlemde mesrûren

Mübârek ola bu nev-sâl sadr-ı a‘zama her dem (1264)

Zîver (Arslan, 2009: 556-557)

H 1265/M 1848-1849 Yılı:

Her yeni yıl gelikçe tebrik için şairlerin, sultana sevgi ve samimiyet arz etmelerinin vacip olduğunu ifade eden Zîver, padişahın yeni yılını “Abdûlmecid Han her sene Allah’ın yardımıyla bahtiyar olsun” diyerek kutlamaktadır:

Her sâl sâl-i nev hulûl etdikçe hâk-i pâ yine

‘Arz-ı hulûs-ı tehniyet vâcibdir etmek şâ‘irân

...

Cevher-şümâr-ı nazmdır Zîver kulu târîhini

‘Abdûlmecîd Hân her sene nusretle olsun kâmrân (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 586-587)

Reşid Paşa’nın yeni yılını kutladığı manzumesinde de Zîver, şanlı vezir Reşid Paşa’ya makamında uzun ömürler diledikten sonra “Sadrazam her yeni yıl arzusuna kavuşup sevin sin” dediği mısrayla tarih düşürmektedir:

Sadr-ı ‘âlî âsaf-ı zî-şân Reşîd Paşayı Hak

Câh-ı iclâlînde kılsın her sene ‘ömrin mezîd

...

Cevher-i târîhe Zîver zeyn olur hayr-du‘â

Sadr-ı a‘zam şâd-kâm olsun be-her sâl-i cedîd (1265)

Zîver (Arslan, 2009: 588)

H 1266/M 1849-1850 Yılı:

Zîver, temiz vücudu yücelik sahibi olan Abdülmecid Han’ın H 1266/M 1849-1850 yılını “Bu mübarek yıl Abdülmecid Han’ın (yılı) olsun” diyerek kutlamaktadır:

Veliyy-i ni‘met-i ‘âlemdir el-hak kıl du‘â her dem

Vücûd-ı pâki zü’l-iclâl ola ‘Abdûlmecîd Hânîñ

...

Kabûl etsin Hudâ Zîver du‘â-yı hayrdır târîh

Bu nev-sâl-i hümayûn-fâl ola ‘Abdûlmecîd Hânîñ (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 599-600)

Zîver, cihanın şahlar şahının vekil-i mutlakı ve yücelik makamında oturan şanlı Reşid Paşa’nın yeni yılını kapısına hediye ettiği “Bu yıl sadrazama sevinçle mübarek olsun” mısraıyla tebrik etmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bânîñ vekîl-i mutlakı el-hak

Reşîd Paşa-yı zî-şândır mekîn-i mesned-i iclâl

...

Bu târîh-i mücevherdir hediye bâbına Zîver

Mübârek-bâd sadr-ı a‘zama şâd ile bu nev-sâl (1266)

Zîver (Arslan, 2009: 601)

H 1267/M 1850-1851 Yılı:

Allah’ın, âlemin sığınağı Abdülmecid Han’ı yücelikle cihana yegâne padişah kıldığını dile getiren Zîver, “Abdülmecid Han’a daima Allah’ın yardımını yardımcı olup Allah, ona bin iki yüz altmış yedi yılını uğurlu etsin” dediği beytinde biri lafzen diğeri manen olmak üzere iki tarihle sultanın yeni yılını kutlamaktadır:

Şâhen-şeh-i ‘âlem-penâh ‘Abdûlmecîd Hânı Hudâ

Etmîş cihâna mecd ile vâlâ yegâne pâdişâh

...

Bak lafzen ü ma‘nen biri dîger biri de cevherîn

Zîver dü-târîhiñ eder deryâ-yı nazm içre şinâh

‘Abdûlmecîd Hâna olup tevîk yâver dâ‘imâ (1267)

Mes‘ûd ide biñ iki yüz altmış yedi sâlin İlâh (1267)

Zîver (Arslan, 2009: 613)

Sultanın vekil-i mutlakının yeni yılını tebrik ettiği manzumesinde ise Zîver, “Bu yıl yeni oldu, sadrazam mutlu ve çok yüce olsun” diyerek tarih düşürmektedir:

Hak vekîl-i mutlakıñ sâl-i nevin kılsın sa‘îd

Zâtı ile devlete âsâr-ı iclâl oldu nev

...

Cevherîn târîhdir Zîver hediye bâbına

Sadr-ı a‘zam şâd u pür-mecd ola bu sâl oldu nev (1267)

Zîver (Arslan, 2009: 613-614)

H 1268/M 1851-1852 Yılı:

Allah’ın, lütuf ve şefkati yüce zatına mahsus kıldığı velinimet Abdülmecid Han’ın yeni yılını tebrik etmeyi sultanın şair kullarının âdet edindiğini dile getirdiği manzumesinde Zîver, “Sene saadetle bin iki yüz altmış sekizdir” diyerek lafzen ve “Allah Abdülmecid Han’a yeni yılını mübarek etsin” mısraıyla da mücevher olmak üzere iki tarihle padişahın yeni yılını kutlamaktadır:

Veliyy-i ni‘met el-hak eylemiş Hak zât-ı vâlâsın

Edip mahsûs lutf u şefkati ‘Abdûlmecîd Hâna

...

Hulûl etdikde yümn ü mes‘adetle sâl-i nev ‘âdet

Olur tebrîk etmek cümle ‘ubbâd-ı sühan-dâna

...

Birisi lafzen ü ma‘nen mücevher biri Zîver tâm

Sezâ olsa iki târîh munzam nazm-ı dîvâna

Sene biñ iki yüz altmış sekizdir meymenet birle (1268)

Ede sâl-i nevin Mevlâ sa‘îd ‘Abdûlmecîd Hâna (1268)

Zîver (Arslan, 2009: 633)

Cihanın şahlar şahının vekil-i mutlakı şanlı Reşid Paşa’nın H 1268/M 1851-1852 yılını kutlamak amacıyla kaleme aldığı kıtasında Zîver, “Yeni yıl Reşid Paşa’ya hayırlı olsun” dediği mısraıyla tarih düşürmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân-bân-ı zamânıñ

Vekîl-i mutlakı bâ-feyz-i Sermed

Reşid Paşa-yı zî-şân oldu nâmı

Sezâdır olsa elkâbı mümecced

...

Yine sâl-i cedîd oldu mu‘ayyen

Ede hakkında es‘ad Rabb-i Emced

...

Dedi tebrîk edip târîh Zîver

Reşid Paşaya nev-sâl olsun es‘ad (1268)

Zîver (Arslan, 2009: 632)

H 1269/M 1852-1853 Yılı:

Her sene İslam’ın yeni yılı geldikçe cihan hükümdarı ve âlemin velinimetî Abdûlmecid Han’a şairlerce hüner arz edildiğini ifade ettiği manzumesinde Zîver, “Bin iki yüz altmış dokuz senesi bereketiyle daima Abdûlmecid Han’ın kalbini şenlendirsın” dediği beytinde biri tam lafzen ve manen diğeri mücevher olmak üzere iki tarih düşürerek sultanın yeni yılını tebrik etmektedir:

Veliyy-i ni‘met-i ‘âlem şehen-şâh-ı cihân-bândır

Eder ta‘zîm elbette cihân ‘Abdûlmecîd Hâna

...

Teceddüd eyledikçe her sene târîhi İslâmî

Ma‘ârif ‘arz ederler şâ‘irân ‘Abdûlmecîd Hâna

...

Biri tâm lafzen ü ma‘nen biri cevher iki târîh

Eder Zîver kulu ‘arz u beyân ‘Abdûlmecîd Hâna

Sene biñ iki yüz altmış tokuz yümn-i bedîdiyle (1269)

Ola şevk-âver-i kalb ân-be-ân ‘Abdûlmecîd Hâna (1269)

Zîver (Arslan, 2009: 640-641)

Fatîn, Allah’ın her yeni yıl geldikçe lütuf ve ihsanlarda bulunmasını dilediği Ahmed Efendi’nin yeni yılını “Allah, Ahmed Efendi’nin yeni yılını uğurlu etsin” ve “Mennan, Şevkî Efendi’nin yeni yılını mübarek etsin” dediği mısralarla kutlamaktadır:

Ahmed Efendiyi Hudâ etsin safâda dâ’imâ

Kılsın aña lutf u ‘atâ geldikçe her sâl-i cedîd

...

Nev-sâlini sa‘d eyleye Ahmed Efendiniñ Hudâ (1269)

Sâl-ı nevîn Mennân kıla Şevkî Efendiniñ sa‘îd (1269)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 192-193)

Allah’ın her yeni yıl geldikçe ihsan etmesini istediği ve neşesini arttırıp keder yüzü göstermemesini niyaz ettiği Câvid Bey’in yeni yılını “Mevla bu yeni yılını Câvid Bey’e aydınlık sebebi etsin” mısrayla tebrik etmektedir:

Câvid Bege Rabb-i mecîd geldikçe her sâl-i cedîd

İhsân ede şevk-i mezîd göstermeye rûy-ı keder

Etdim Fatîn hayr-ı du‘â târîh-i cevherle aña

Etsin bu nev-sâlin Hudâ Câvid Bege bâdî-i fer (1269)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 193)

H 1270/M 1853-1854 Yılı:

Herkesin beğendiği şahlar şahı ve cihanın makbul hakanı Abdülmecid Han'ın huzuruna yeni yıl geldikçe kadim gelenek olarak bendelerinin yüz sürdüklerini kaydeden Zîver, “Abdülmecid Han'ın yeni yılı Allah'ın yardımıyla şan ve nam bulsun” diyerek sultanın yeni yılını kutlamaktadır:

Hâkân-ı makbûl-i cihân şâhen-şeh-i ‘âlem-pesend

Olmakda bâ-feyz-i İlâh şâh-ı zamân ‘Abdülmeçîd

...

De’b-i kadîm üzre zihî tebrîki ile bendegân

Dergâhına rû-mâl olur oldukça sâl-i nev bedîd

...

Târîh-i cevherdâr ile Zîver hulûsuñ ‘arz kıl

Nusretle bulsun mecd ü nâm nev-sâl-i Hân ‘Abdülmeçîd (1270)

Zîver (Arslan, 2009: 650-651)

H 1272/M 1855-1856 Yılı:

Allah'tan bu yeni yılla birlikte nicelerini Abdülmecid Han'a mübarek etmesini niyaz ettiği kıtasında Zîver, “Bin iki yüz yetmiş ikinci sene zaferle Abdülmecid Han'a her an açık bir fetih açsın” dediği beytinde biri tam lafzen ve manen diğeri mücevher olmak üzere iki tarih düşürerek sultanın yeni yılını tebrik etmektedir:

Bu nev-sâli nice emsâlini mes‘ûd ide Mevlâ

Şehen-şâh-ı cihân-bân-ı zamân ‘Abdülmeçîd Hâna

...

Biri tâm lafzen ü ma‘nen biri cevher iki târîh

Eder Zîver kulu ‘arz u beyân ‘Abdülmeçîd Hâna

Sene biñ iki yüz yetmiş ikinci fevz ile bu sâl (1272)

Aça feth-i bedîdi ân-be-ân ‘Abdûlmecîd Hâna (1272)

Zîver (Arslan, 2009: 667)

H 1273/M 1856-1857 Yılı:

Allah’ın, Abdûlmecid Han’ın yeni yılını daima mübarek etmesini dileyerek başladığı tarih kıtasında Zîver, ikbal ile gelen bu yeni yılda padişahın yücelik devrinin her an uzamasını temenni etmektedir. Daha sonra her yeni yıl bendelerinin, sultanın eşiğine yüz sürüp tebriklerini arz ettiklerini kaydeden şair, sultanın yeni yılını “Bu sene bin iki yüz yetmiş üçtür, yücelikle Abdûlmecid Han nice böyle seneler idrak etsin” diyerek tebrik etmektedir:

Şâh-ı devrân Hazret-i ‘Abdûlmecîdiñ eylesin

Dâ’imâ sâl-i hümayûn-ı cedîdin Hak sa’îd

İşte bu sâl-i nevin etdi hulûl ikbâl ile

Ol şehiñ olsun zamân-ı şevketi her ân mezîd

...

Bendegân dergâhına her sâl-i nev rû-mâl olup

Kesb ederler ma‘raz-ı tebrîkde fahr-ı cedîd

...

Lafzen ü ma‘nen iki târîhi Zîver nazm edip

‘Âcizâne oldı her bir mısra‘ı beytü’l-kasîd

Biñ iki yüz yetmiş üçdür bu sene iclâl ile (1273)

Nice böyle sâl idrâk ede Hân ‘Abdûlmecîd (1273)

Zîver (Arslan, 2009: 677)

H 1274/M 1857-1858 Yılı:

Zamanın şahı Abdûlmecid Han’ın yeni yılını kutlamak için kaleme aldığı kıtasında Zîver, Muharrem ayının geldiğini ve müminler için senenin yenilendiğini söyledikten sonra yeni yıl tebriği için bendelerinin yüz sürerek sultanın huzuruna geldiğini dile

getirmektedir. Akabinde şair, huzura arz ettiği manzumesindeki “Ta ebediyete kadar bu dünyada zamanlar yenilensin; yeni yıl Abdülmecid Han’a daima kutlu olsun” beytiyle sultanın yeni yılını kutlamaktadır:

Hazret-i şâh-ı zamân ‘Abdülmecîd Hânîñ Hudâ
‘Ömr ü ikbâlin mezîd etsin ilâ yevmi’l-kıyâm

Gurre-i mâh-ı muharrem bak ‘ayân oldu yine
Mü’minîn için teceddüd kıldı işte sâl ü ‘âm

Bendegân tebrik-i nev-sâl-i şehen-şâhânesin
Eyler îfâ yüz sürüp dergâhına bi’l-iltizâm
...
Cevherîn ü tâm iki târîhini Zîver kulu
‘Arz eder dergâh-ı vâlâya bi-ihlâs-ı tamâm

Tâ ede ezmân teceddüd tâ ebed bu dehrde (1274)

Sâl-i nev mes‘ûd ola ‘Abdülmecîd Hâna müdâm (1274)

Zîver (Arslan, 2009: 690)

H 1275/M 1858-1859 Yılı:

Varlıkların hâline zafer feyziyle ziynet veren Abdülmecid Han’ın bendelerine yeni yıl geldikçe sultanın dergâhına yüz sürmenin âdet olduğunu kaydettiği manzumesinde Zîver, padişahın yeni yılını “Hak, bu yeni yılını Abdülmecid Han’a mübarek etsin” hayır duasıyla tebrik etmektedir:

Şehen-şâh-ı cihân ‘Abdülmecîd Hânîñ zamânıdır
Veren zînet füyûzât-ı zaferle hâl-i ekvâna
...
Teceddüd eyledikçe sâller dergâha yüz sürmek

Olur ‘âdet gürûh-ı bendegân-ı müstemendâna

...

Du‘â-yı hayr edip tebrîke Zîver söyledi târîh

Bu nev-sâlin hümâyûn ede Hak ‘Abdûlmecîd Hâna (1275)

Zîver (Arslan, 2009: 705)

“Yeni yıl bin iki yüz yetmiş beş oldu, uğurlu olsun” diyerek sözlerine başladığı başka bir kıtasında da Zîver, önce “fîhi zafer” ile tarih düşürmekte ve ardından sadrazamın yeni yılını “Allah sadrazama bu yeni yılı mübarek etsin” diyerek kutlamaktadır:

Sâl-i nev biñ iki yüz yetmiş beş oldu sa‘d ola

Kıldı târîhin anıñ *fîhi zafer* lafzı bedîd

...

Tâm târîh ile Zîver ‘arz-ı tebrîk eylesin

Vâhid etsin sadr-ı ‘âlîye bu nev-sâli sa‘îd (1275)

Zîver (Arslan, 2009: 705)

H 1276/M 1859-1860 Yılı:

Cihan sultanı Abdûlmecîd Han’ın kızı Fâtıma Sultan’a uzun ve güzel bir ömür dileyerek başladığı kıtasında Zîver, onun yeni yılını huzura takdim ettiği “Allah, Fâtıma Sultan’a yeni yılını mübarek etsin” dediği mısraıyla tebrik etmektedir:

Hazret-i şâh-ı cihân-bân-ı zamân gül-goncası

Fâtıma Sultân-ı ‘âlî-şânı Hallâk-ı Mecîd

Eylesin ‘ömr-i firâvân ile şâdân her zamân

Rû-nümâ oldukça dâ’im yümn ile sâl-i cedîd

‘Arz-ı tebrîk eyledi Zîver kulı târîh ile

Fâtıma Sultâna nev-sâlin Hudâ ede sa‘îd (1276)

Zîver (Arslan, 2009: 709)

Zamanın yücelik süsü ve cihan şahının himmetiyle dünyanın süslendiğini ifade ettiği kıtasında Zîver, sultanın yeni yılını “Bu yıl bin iki yüz yetmiş altıdır, bak ikbal ve cömertlik Abdülmecid Han’a pek âlâ süs verdi” diyerek kutlamaktadır:

Şevket-ârâ-yı zamândır hazret-i şâh-ı cihân

Himmet-i ‘ulyâsı ile buldı dünyâ zîneti

...

Biñ iki yüz yetmiş altıdır bu sâl ikbâl ü cûd (1276)

Verdi bak ‘Abdülmecîd Hâna pek a‘lâ zîneti (1276)

Zîver (Arslan, 2009: 710)

Zîver, sadrazam Âlî Emin Paşa’nın yeni yılını da huzura arz ettiği “Vedûd olan Allah, bu yeni yılı sadrazama mübarek etsin” dediği mısraıyla tebrik etmektedir:

Sadr-ı a‘zam Hazret-i ‘Âlî Emîn Paşayı Hak

Devlet ü ikbâl ile kılmış himem-ârâ-yı cûd

...

‘Arz-ı tebrîk eyleyip Zîver dedi târîh-i tâm

Sadr-ı ‘âlîye bu nev-sâli sa‘îd etsin Vedûd (1276)

Zîver (Arslan, 2009: 711)

H 1277/M 1860-1861 Yılı:

Allah’ın, dünyada yücelik ve şanla namlı bir hükümdar kıldığı zamanın cihan sultanı Abdülmecid Han’ın yeni yılını Zîver “Âlemlerin Rabbi bin iki yüz yetmiş yedi yılını Abdülmecid Han’a ikbal ile daima kutlu etsin” diyerek kutlamaktadır:

Şâh-ı cihân-bân-ı zamân ‘Abdülmecîd Hânı Hudâ

Dünyâda mecd ü şân ile etmiş şehen-şâh-ı benâm

...

Biñ iki yüz yetmiş yedi sâlin Îlâhü’l-‘âlemîn

İkbâl ile mes‘ûd ede ‘Abdülmecîd Hâna müdâm (1277)

Zîver (Arslan, 2009: 715-716)

Zîver, Âlî Paşa'nın yeni yılını da “Her yıl Âlî Paşa'ya güzellik yaklaştırsın/getirsin” dediği tarihiyle tebrik etmektedir:

‘Arz olunsun bâbına Zîver bu târîh-i güher

‘Âlî Paşaya ola her sâl behcet-iktirân (1277)

Zîver (Arslan, 2009: 716)

H 1278/M 1861-1862 Yılı:

Uğurla gelen sevinçli yılın şahlar şahına kutlu olmasını temenni ettiği manzumesinde Zîver, sultanın yeni yılını “Yeni yıl zamanın Abdülaziz Han'ına mübarek olsun” diyerek kutlamaktadır:

Yümn ile geldi yine sâl-i meserret-iştîmâl

Hazret-i şâhen-şeh-i sâhib-kırâna sa‘d ola

Her sene Zîver desin bu vech ile târîhini

Sâl-i nev ‘Abdülazîz Hân-ı zamâna sa‘d ola (1278)

Zîver (Arslan, 2009: 721)

Allah’tan, hazine kethüdası Salih Efendi’ye uzun ömürler diledikten sonra yıllar yenilendikçe mezkûr zatın da ikbal ile şad olmasını temenni eden Fatîn, Salih Efendi’nin yeni yılını ise “Yeni yıl alicenap Salih Efendi’ye hayırlı olsun” dediği mısraıyla tebrik etmektedir:

Hazîne kethudâsı Hazret-i Sâlih Efendîniñ

Cenâb-ı Müste‘ân etsin zamân-ı ‘ömrini mümted

Teceddüd eyledikçe sâller bu köhne ‘âlemde

Ola ikbâl-i nevle şâd o zât-ı efham u emced

...

Fatîn-i hayr-h‘âhı söyledi târîh-i tebrîkin

Ola Sâlih Efendi-i semâhat-kâra sâl es‘ad (1278)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 173-174)

H 1279/M 1862-1863 Yılı:

Muzaffer şahlar şahı Abdülaziz Han’a baht, yücelik ve itibar dileyen Eşref, sultanın yeni yılını “Padişahım makamında çok yaşa; (yeni) yılın mübarek olsun” diyerek kutlamaktadır:

Şehenşâh-ı muzaffer Hazret-i ‘Abdülazîz Hânîñ

Hemîşe ‘izzet ü iclâl ü ikbâli mezîd olsun

...

Görüp taht-ı cihân-bânîde târîhin ohur herkes

Mahallîñ pâdişâhım çok yaşa sâliñ sa‘îd olsun (1279)

Eşref (Elmacı, 2016: 71)

H 1282/M 1865-1866 Yılı:

Allah’tan, serkâtip Râşid Efendi’ye uzun ömür vermesini ve her yeni yılda rütbesinin de yenilenmesini dileyen Fatîn, mezkûr şahsın yeni yılını da “Huda Râşid Efendi’ye bu yeni yılı mübarek etsin” mısraıyla tebrik etmektedir:

Ser-kâtib-i zî-şâna Hakk ihsân edip ‘ömr-i medîd

Tecdîd-i rütbe eylesin geldikçe her sâl-i cedîd

Yazdım du‘â-gûyâ olup târîh bir gevher Fatîn

Râşid Efendîye Hudâ kılsın bu nev-sâli sa‘îd (1282)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 180)

Başka bir kıtasında da Fatîn, Şâmiî Efendi’nin yeni yılını “Allah bu yeni yılı Şâmiî Efendi’ye mübarek kılsın” dediği mısraıyla kutlamaktadır:

Şâmiî Efendîye Hudâ her dem verip şevk-i cedîd

Kat’-ı merâtib eylesin ‘âlemde ber-vefk-i ümîd

Tebriîk edip yazdım Fatîn târîh-i cevher-dârını

Kılsın bu nev-sâli İlâh Şâmiî Efendîye sa‘îd (1282)

Fatîn (Erdoğan, 2007: 191)

H 1284/M 1867-1868 Yılı:

Nevres, yeni kalemiyle yeni tarzda yazdığı yeni tarihinde Sultan Abdülaziz’in yeni yılını “Yeni yıl Abdülaziz Han’ın namıyla şeref buldu” diyerek tebrik etmektedir:

Yazdı Nevres kilik-i nev nev yolda nev târîhini

Buldu ‘izz nâmıyla Hân ‘Abdülazîzîñ sâl-i nev (1284)

Nevres (Kaya, 2020: 149)

H 1287/M 1870-1871 Yılı:

Uğur ve mutlulukla yenilenen yılın Sultan Abdülaziz’e kutlu olmasını dileyen Sa’îd, hicretin bin iki yüz seksen yedisi olduğunu belirterek padişahın yeni yılını kutlamaktadır:

Sâlimiz yümn ü sa’âdetle teceddüd eyledi

Sa’d ola ‘Abdülazîz Hân-ı felek-dergâh için

...

Eyledi dün iki yüz seksen altı yıl mürûr

Hicretîñ biñ iki yüz seksen yedisidir bu gün (1287)

Sa’îd (Erdoğan, 2004: 127)

Nevres ise şahlar şahının mübarek yeni yılını “Hicretin bin iki yüz seksen yedinci yılıdır; Hak, asker süsleyen şahlar şahına kutlu etsin” diyerek tebrik etmektedir:

Sâl-i nev kim ol şehenşâhîñ hümâyûn sâlidir

Matla’-ı ‘izzîñ fûrûğ-ı neyyir-i iclâlidir

...

Eyleye mes’ûd şâhenşâh-ı cünd-ârâya Hak

Hicretîñ biñ iki yüz seksen yedinci sâlidir (1287)

Nevres (Kaya, 2020: 148)

H 1294/M 1877-1878 Yılı:

Allah'tan, Sultan II. Abdülhamid'in yeni yılını kutlu ve mübarek etmesini dileyen Eşref, padişahın yeni yılını tefeül ile söylediği “Bu sene övülmeye layık huyları bulunan şaha pek hayırlı” mısraıyla kutlamaktadır:

Eylesin sâl-i nevin sa'd ü mübârek Mevlâ

Şâh-ı şâhân-ı Hamîdü'ş-şiyem 'âlî-meymene

Eşrefâ dürr-i tefe''ülle dedim târihin

Pek hay(ı)rlı bu sene şâh Hamîdü'ş-şiyeme (1294)

Eşref (Elmacı, 2016: 82)

9.1.35. Yüz Görümlüğü Verme

Damat tarafından düğün günü duvağını açmak için geline armağan vermek âdettir. Bu hediyeye halk arasında yüz görümlüğü adı verilmiştir. Hanımlar arasında geline gösterilen hürmet ve kıymetin bir göstergesi olan yüz görümlüğünün değeri ve güzelliği çok önemlidir. Nitekim Osmanlı toplumunda akitten evvel yüz görümlüğünün cinsi ve kıymeti görüşülüp anlaşmaya varılan önemli bir meseledir. Yüz görümlüğünün kıymeti ve nefaseti düşük bulunması pek çok dedikoduya ve hatta aileler arasında dargınlığa yol açmıştır (Abdülaziz Bey, 1995: 132).

Gâlib Efendi'nin izdivacı münasebetiyle kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde Şeref Hanım, damat tarafından düşürülen cevher tarihin geline yüz görümlüğü olduğundan söz etmektedir:

Düşdi bir târîh-i cevher yüz görümlüğü aña

Kıldı sûr-ı izdivâc Gâlib Efendi müjdeler

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 162)

Hayal damadının, vehim gelin odasına gelen hülya güzeline yüz görümlük olarak fikir hazinesini verdiğini söylediği beytinde İzzet, yüz görümlüğü verme hadisesinin gelin odasında gerçekleştirildiğine dikkat çekmektedir:

Yüz görümlük genc-i fikri verdi dâmâd-ı hayâl

Haclegâh-ı vehme geldikde nigâr-ı hülyâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 350)

Başka bir beytinde İzzet, yüz görümlüğü olarak can vermeyi bahis konusu etmekte ve bu meyanda kıymetli şeylerin yüz görümlüğü olabileceğine işaret etmektedir:

Ki ol ‘arûsa cân verilir yüz görümlüğü

Olmaz güşâde sâde füsûn ile rûy-ı genç

İzzet (Şahin, 2004: 760)

9.2. İNANIŞLAR VE RİTÜELLER

9.2.1. Sihir ve Büyü ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

9.2.1.1. Ara Bulmak İçin Büyü Yapma

İzzet, sevgilisinin kırmızı dudağı ile kendi ağzı arasında bir süredir var olan soğukluğun, onun muskaya benzeyen hattının (yüzündeki tüylerinin) büyüğü sayesinde düzeldiğini ifade etmektedir:

Şeker-âb olmuş idi la‘l-i lebiñle dehenim

Kıldı efsûn-ı hatîñ beynehümâyı te‘lîf

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 495)

9.2.1.2. Azîmet Okuma

Azîmet, “bir işin yapılmasına kalbi bağlamak, kastetmek ve yönelmek” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak bir tür sığındırma efsunudur (Yazır, 2011: 171). Muhtelif hastalıklardan, cinlerden, afetlerden ve zararlı şeylerden korunmak veya bir arzuya kavuşmak için okunan tılsım ve efsunlara azîmet veya azâim okumak adı verilmiştir (Onay, 2013: 77). Azîmethân ismiyle anılan ve vakıf oldukları azîmet ilmi sayesinde bazı cinler ile şeytanlara tesir ederek onları itaat altına aldıklarını iddia eden bu grup, söz konusu cin ve şeytan taifesini kendi hizmetlerine soktuklarına ve bunlar sayesinde bazı hastalıkları tedavi ettiklerine inanmış ve inandırmışlardır (Uludağ, 1991: 299).

Def redifli manzumesinde Nevres, âşıkların ruhlarını büyülemek veya tesiri altına almak için daire çekip azîmethân olan defin onları akın akın davet ettiğini ifade etmektedir. Beyitten, azîmet okuma eyleminin yere çizilen bir daire içerisinde yapıldığı anlaşılmaktadır:

Dâ’ire çekmiş ‘azîmet-h’ân olup teshîr için

Fevc fevc ervâh-ı ‘uşşâkı eder ihzâr def

9.2.1.3. Bedûh

Kökeni ve anlamı hakkında muhtelif görüşler ileri sürülen bedûhun, Vedûd vezninde veya anlamında Allah'ın isimlerinden biri yahut mektup vb. şeyleri yerine ulaştırmakla görevli bir melek ya da Çin ve Hint tanrısı Buda'nın adından bozma bir terim olduğu düşünülmüştür. Daha ziyade mektup zarflarının üzerine yazılan/basılan bu kelimenin bir tür tılsım olduğu değerlendirilmiştir. Özellikle gizli ilimlerle uğraşan kişilerin muska, büyü ve tılsım yapmak için seçtikleri anlamı belirsiz bazı ilginç sözcüklerden biri olduğu anlaşılan bedûhun, muhtemelen “kutsiyet atfetmek veya muhataplarına itimat telkin etmek için tanrı” (Kallek, 1992: 336) yahut melek ismi olduğu ileri sürülmüştür. Bedûh etrafında, bu kelimenin yazılı olduğu bir kâğıdı üzerinde bulunduran yolcunun bütün gün yorulmadan yürüyebileceği, üstünde taşıyan gebe bir kadının kolaylıkla doğurabileceği, yazılı bulunduğu zarfın muhakkak mahalline ulaşacağı, aşk ve alaka temin edebileceği (Levend, 1984: 228; Pakalın, 1993/I: 194), muska ve sürekli kullanılan mücevherat ile maden levhalar üzerine yazılarak meramın elde edilebileceği gibi pek çok inanış teşekkül etmiştir.

Kâmî, kudret kâtibi güzellik yaprağını yazdığında sevgilinin vuslatına ben noktasını bedûhun be (↵) harfinin noktası gibi koyduğunu ifade ederken bedûh kelimesinin alaka temin edici olduğu inancına vurgu yapmaktadır:

Varak-ı hüsnini yazdıkda debîr-i kudret

Nokta-i hâli komuş vuslatına bâ-yı bedûh

Kâmî (Arslan, 2018: 197)

İffet, kadınlara has olan mektubun başlığında “iffetlü” hitabı olmaksızın dilberlerin arzuahalleri üzerinde yazılı bedûh olmayı tercih edeceğini söylemektedir:

Zenâna hâs olan ser-nâmede ‘iffetlü olmakdan

Yazılsam ‘arz-ı hâl-i dilberân üzre bedûh olsam

İffet (Arslan, 2005: 82)

Zihnî sevgilinin mahallesine gönderdiği ciğer dağlı mektubunun, bedûh ismi sayesinde sevgilisine selamete ulaşmasını temenni etmektedir:

Kûyına gitdi ciger dâğlı ‘arîzam Zihnî

Umarım yâra selâmet gide bâ-nâm-ı bedûh

B. Zihnî (Erbay, 2014: 246)

Cesârî ise gönül ehlini kınayan zahidi dilinde daima “yâ bedûh” vird ve zikrinin bulunduğunu dile getirerek vazgeçirmek isterken bedûha dönüştürücü bir kutsiyet atfetmektedir:

Zâhidâ hâl ehlini ta‘n etme Allâh ‘aşkına

Dilde bu evrâd u ezkârım olupdur yâ bedûh

Cesârî (Akkuş, 2010: 460)

9.2.1.4. Cifr

Arapça bir kelime olup lügatta “sütten kesilmiş kuzu, oğlak; içi taşla örülmemiş geniş kuyu” gibi anlamlara gelen cifr, bir terim olarak muhtelif usullere başvurularak geleceği keşfetme yahut gelecekte haber verme ilmi olarak tarif edilmektedir. Çeşitli kaynaklarda Hz. Ali veya Cafer es-Sâdık tarafından bulunduğu rivayet edilen bu ilmin, ilgili bilgilerin kuzu veya oğlak derisi üzerine yazılmasından dolayı bu adı aldığı düşünülmektedir (Yurdagür, 1993: 215). Cifrin ilmî bir disiplin olmaktan ziyade şahsi kabiliyet olduğu da değerlendirilmiştir.

Baştabip Kazasker Behçet Efendi hakkındaki kasidesinin aşağıdaki beytinde İzzet, memduhunun, akli cifr ile gelecekte haber verebileceğini söylemektedir:

Cifr-i ‘aklî ile müstakbeli eyler ihbâr

Olmasın gökde ‘Utârid dahi isterse Zuhâl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 184)

Zîver, hilali harflere yıldızları da noktalara teşbih eden mehtabın, bu işaretlerden doğan manaları cifr işaretleriyle yazdığından bahsetmektedir:

Edip şekl-i hilâl ü necmi harf ü noktaya teşbîh

Tulû‘âtın rumûz-ı cifr ile takrîr eder mehtâb

Zîver (Arslan, 2009: 173)

Başka bir beytinde de Zîver, cifr ilminde nokta ve harflerin birlikte hesaplandığına işaret etmektedir:

Remz-i derûna nokta vü harf ile vâkıf ol

Cifr üzre dâğ u şerhalarım bir hisâbdır

Zîver (Arslan, 2009: 199)

9.2.1.5. Cin/Peri Çağırma

Cin yahut peri çağırma faaliyeti, bir daire çizildikten sonra ortasına oturulup çeşitli dualar ve efsunlar okunarak veya muska yazılarak yapılmıştır (Onay, 2013: 333; Şentürk, 2017: 417; Şentürk, 2019: 22).

Râşid, hocanın eve getirmeye çalıştığı peri gibi güzelin efsun okumakla değil akçe ile geleceği düşüncesindedir. Ayrıca eve peri çağırma işleminin efsun okuyarak yapıldığına değinen şair, bu faaliyetin de para istediğini ima etmektedir:

Akçe ister h'âce sen kendiñ okut evvel hele

Da'vet etme ol perî efsûn ile gelmez eve

Râşid (Çetin, 2006: 276)

Fatîn, peri çağırma faaliyetinde önemli addedilen tütsü yakma âdetine işaret etmektedir:

Aceb mi sabr u ârâmı yakarsam micmer-i dilde

Göñül bezm-i hayâle ol perîyi da'vet etmişdir

Fatîn (Erdoğan, 2007: 80)

Diğer beytinde Fatîn, hiçbir surette ülfet dairesine girmeyen peri yüzlü sevdiğinden bahsederken aynı zamanda peri çağırma hadisesinde her zaman başarı sağlanamadığına dikkat çekmektedir:

Bir sûret ile dâ'ire-i ülfete girmez

Göñlüm o perî-peykere âyâ ne düşürdüm

Fatîn (Erdoğan, 2007: 105)

9.2.1.6. Dâ'ire Çekme

Bir kişiyi, büyü ile bağlamak için etrafına çizilen dairenin içine koymaya, daire çekmek denmiştir. Bu şahıs dairenin dışına çıkarsa cinler tarafından çarpılacağına inanmış (Şentürk, 2019: 26).

Nevres, ruhları tesiri altına alan veya büyüleyen defin bunu daire çekerek yaptığını düşünmektedir:

Def dâ'ire şeklin etdi tasvîr

Ervâhı anıñla kıldı teshîr

Nevres (Kaya, 2020: 483)

9.2.1.7. Efsun/Sihir Okuma

Bazı istekleri elde etmek yahut insan veya hayvanları zapt etmek amacıyla havas ehli ile büyücülerin dua, büyü ve sihir sözleri okumalarına efsun/sihir okumak denmiştir (Onay, 2013: 151).

Tecrit sanatı çerçevesinde kendine hitap ettiği beytinde Vâsıf, her peri yüzlü güzel ile ülfet etmenin kendisine mahsus olması ile efsun okuyarak itaat ettirmek arasında bir ilişki kurmaktadır:

Vâsıf ‘aceb efsûn mı okursun ki olur râm

Her şûh-ı perî-rûy ile ülfet saña mahsûs

Vâsıf (Gürel, t.y.: 318)

Sofuya seslendiği beytinde Zîver, bu cihanda sözün büyük sihir olduğunu belirttikten sonra efsun okuyarak kendisini büyülemeye çalışmanın gereksiz olduğundan bahsetmektedir. Nitekim şair, söz ehli olması dolayısıyla kendisinin zaten büyücü olduğunu ima etmektedir:

Sûfî söz iken sihr-i ‘azîm işbu cihâna

Efsûn okumakla bizi teshîre ne hâcet

Zîver (Arslan, 2009: 183)

Başka bir beytinde Zîver, cadı/büyücü gibi küpe binmiş meyhaneye giden üzüm kızının (şarabın) keyfe (sarhoşluğa) dair muhtelif sihirler okuduğunu belirtmektedir. Beyitte şair, büyücüye benzettiği şarabın sarhoşluğu ele geçirmek için sihir okuduğunu söylemektedir:

Küpe binmiş gidiyor mey-kedeye câdûveş

Keyfe dâ'ir ne sihirler okuyor duhter-i rez

Zîver (Arslan, 2009: 240)

Râşid, sevgilisinin fitneci gözlerinin okuduğu efsun yüzünden gönlünün, geceleri yatakta rahat uyuyamadığını dile getirmektedir:

Çeşm-i fettânı ne efsûn okuyor hayrânım

H'âb-ı râhat edemez bir gece pisterde gönül

Râşid (Çetin, 2006: 244)

9.2.1.8. Esmâ Çekme

Bir murada erişmek için Allah'ın isimlerini yeterli miktarda zikretme esasına dayanan esma çekme işi, Osmanlı'da genellikle halkı dolandıran şarlatanlarca yapılmıştır. Mesela bir eşyasını kaybeden kişi hocaya giderek esma çektirir; eşya bulunursa hocanın nefesinin kuvvetine ve esmanın tesirine yorulurmuş. Aksi hâlde de netice şahsın itikatsızlığına bağlanarak her hâlükârda insanlar dolandırılmış. Bundan başka elde etmeleri mümkün olmayan saadetlerin peşinde koşup sürekli esma çekenlerin de aşırı heyecan sebebiyle aklını yitirdiği olmuştur. Bu durum hakkında da “esmayı üstüne sıçratmak” deyimini kullanılmıştır. Esmâ çekilen odanın ortasına bir daire çizip içine oturmak ve öd ile tütsü yakmak da bu faaliyetin âdetlerindendir. Yine çekilen esma sayısını şaşırmamak için tespih kullanmak şarttır (Onay, 2013: 162).

Mâhir, iç dünyasını mamur ettiğini ve çektiği esmanın tesiriyle muhatabını büyüleyebileceğini dile getirmektedir:

Seni teshîr ederim bâtınım oldu ma'mûr

Eseri zâhir olur çekdigimiz esmânîñ

Mâhir (Batğı, 2017: 114)

Cesârî; gönlünün, peri yüzlü sevgilisini ettiği cefalardan vazgeçirmek için sürekli esma çektiğinden söz etmektedir:

Seni teshîre sayd etmek için esmâ çeker bu dil

Perî-sûret cefâdan geç dime soñra baña şu bu

Cesârî (Akkuş, 2010: 984)

Eşref ise o peri çehreli güzeli zapturapt altına alabilmek için geceleri daima esma çektiğini itiraf etmektedir:

O perî-peykeri teshîre olan h'âhişimi

Geceler çekdigim esmâlara sor sorma baña

Eşref (Elmacı, 2016: 110)

9.2.1.9. Göbek Yaz(dır)ma

Büyücü ve muskacıların muhtelif sebeplerle bilhassa kadınların göbeklerine birtakım yazılar yazması durumudur. Bu uygulamanın, merama göre çeşitli faydalar sağlayacağına inanılmıştır.

İzzet, muhatabına aşk hastasının bir derdine derman olmasını ve bu minvalde vefkleri göbek yazmak için imal etmemesini söylerken göbek yazma faaliyetinin hem bir istismar alanı olduğuna hem de aşkla ilgili durumlarda fayda vermediğine dikkat çekmektedir:

Bir derdine dermân olagör haste-i ‘aşkıñ

Evfâkı göbek yazma için eyleme i‘mâl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 687)

9.2.1.10. Mercân Okuma

Ahmet Talat Onay, eski en’am kitaplarında mercan duası adında bir dua bulunduğunu, bunun da özellikle sevgi ve muhabbet için okunan veya muska yapılan bir çeşit şirinlik duası olduğunu kaydetmektedir (2013: 290).

Kâmî, dudakları mercan ve büyücü gözü efsun okuyan işveli güzeli canından daha çok sevmekten başka bir çaresinin bulunmadığından söz etmektedir:

Cândan artuk ben niçe sevmem seni ey şûh-ı şeng

Leblerüñ mercân okur sâhir gözün efsûn baña

Kâmî (Arslan, 2018: 185)

Başka bir beytinde Kâmî, gerdanındaki benlerini Semmûr el-Hindî muskasına teşbih ettiği güzelin dudaklarının da mercan okuduğunu söylemektedir:

Gerdeninde hâlleri Semmûr-ı Hindî nüshası

Gamzeler seyfe dayanmış lebleri mercân okur

Kâmî (Arslan, 2018: 204)

9.2.1.11. Muska/Nüsha

Arapçada “yazılı şey” anlamına gelen nüsha kelimesinin Türkçedeki şekli olan muska, “sahip olduğuna inanılan sihrî güç (mana) aracılığıyla taşıyan kişiyi hem kötülüklerden koruyan hem kısmet getiren, çoğunlukla bir nesneden, bazan da yazı veya sembol şeklindeki gizemli karakterlerden oluşan özel objeleri ifade eder” (Demirci, 2020:

265). Üstte taşıma, suda eriterek içme yahut yakıp tütsüleme gibi yollarla faydalanılan muska doğaüstü güçlerin varlık ve etkinliklerine duyulan inancın bir göstergesidir. Temelde hastalık, tehlike, nazar vb. negatif enerjiler ile muhabbet, bağlılık ve arzu gibi pozitif enerjilerin yönetilmesini kapsamaktadır. Dinî duygu ve davranışlar çerçevesinde icra edildiği için Müslüman kültürlerde meşru kabul edilen muska yapımı “izin verilmiş büyü” pratikleri olarak kabul görmüş ve sürdürülmüştür (Gruber, 2020: 231). Osmanlı toplumunda da bilhassa bakıcılık, büyücülük ve muskacılıkla uğraşan kişilerce yapılan bu tılsımlı objeler faydadan ziyade insanların sömürülmesine sebep olmuştur. Abdülaziz Bey, saçma olarak nitelediği bu tarz uygulamaların İstanbul’da genellikle Sudan ahalisinden zenciler ile Mağrip ve civar ahalisinden kimseler eliyle yayıldığını kaydetmektedir (1995: 370). Osmanlı toplumunda genellikle büyü bozmak, iki kişi arasında ünsiyet temin etmek, eşleri birbirine ısındırmak yahut birbirinden soğutmak, kısmet açmak, yersiz korkuları gidermek, baş ve karın ağrısı ile sara gibi rahatsızlıkları tedavi etmek, kıymetli eşyanın çalınmasını engellemek, yitirilen şeyleri bulmak, vahşi hayvanlar ile zorba ve eşkiyalardan korunmak, nazardan muhafaza olunmak, ziraat ve ticarete bereket sağlamak gibi çok çeşitli gayelerle hazırlanan muskalar saralı, inme inmiş yahut cin çarpmış hastalar ile güçlü kuvvetli ve yakışıklı kişilere veya at, inek, koç gibi hayvanlara takılmış ya da muayyen mekânlara asılmıştır (Kazan Nas, 2017: 35-36).

Miraciye türündeki kasidesinde Burak’ın tasviri kısmında yer verdiği aşağıdaki beytinde İzzet, Cebraîl tarafından Hz. Peygamber’e getirilen bineğin saçında cin ve perilerden korunmak için altın muska asılı olduğunu söylemektedir. Beyitten, muskaların saça asılanları ve dışı altın yahut altın karışımı/görünümlü olanlarının da bulunduğu anlaşılmaktadır:

Saçında sa‘d-ı ekber bir mutalsam nüsha-i zerrîn

Masûn olmak içün dîv ü perîden ol melek-sîmâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 59)

On iki imama na’t olarak kaleme aldığı kasidesinin arzuhâl kısmında İzzet, gurbette bulunduğu sırada perişan durumunu görenlerin, büyülendiğini sanarak kendisine muska yazdırdığını söylerken muska yapımının büyülenmeye karşı bir tedavi aracı olarak görüldüğüne de işaret etmektedir:

Meshûrdur deyü kimisi nüsha yazdırır

Sağlık verir cünûna kimi dârû-yı şifâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 68)

Başka bir beytinde ise İzzet, peri yüzlü bir güzeli elde etmek isteyen şeyhin bu amacını muska yapmak yoluyla gerçekleştirmeye çalıştığını dile getirmektedir:

Ol perî-rûyî murâdî var imiş teshîrden

Nüşa-i şeyhi masûn etsin Hudâ te'sîrden

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 573)

Vâsıf, sevgilisinin kudret sürmesi çekilmiş gözlerinden büyücülerin efsun muskası okuduklarını ifade etmektedir:

O kudretten mükahhal çeşmiñe dil-beste âhûlar

Nigâhîñdan okurlar nüşa-i efsûnî câdûlar

Vâsıf (Gürel, t.y.: 287)

Muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, yeni doğan bir çocuğu nazardan korumak için başına çörekotu ve sarımsak dikmek gerektiğini söyledikten sonra bir de uyku muskası alıp beşiğine dikmek gerektiğini söz konusu etmektedir. Şiirden anlaşılacağı üzere muska, bebeğin uyku düzenine varıncaya kadar insan hayatının her safhasında kendine yer bulmuş yaygın bir pratiktir:

Dik çocuğuñ başına çörekotu sarımsak

Sevsinler uyku nüşası alıp beşiğe tak

Söndür kömür ki kötü nazardan ola uzak

Gezmek seniñ neñe gerek otur da işe bak

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

Sevgilisinden, Semûr el-Hindî tarafından yapılan muskaya benzettiği perçemini güzelliğinin cilalı aynasını kem nazardan korumak için gerdanına atmasını isteyen Kâmî hem bir vefk müellifinden hem de kötü nazardan korunma amacıyla muska yapıldığından söz etmektedir:

Müncelî mir'ât-ı hüsnüñ kem nazardan hıfzına

Nüşa-i Semmûr-ı Hindî perçemiñ gerdâna at

Kâmî (Arslan, 2018: 165)

Diğer beytinde de Kâmî, sevgilisinin yüzüne düşen perçemini Semûr el-Hindî muskasına benzeterek ona bir kötü nefeslinin belasına uğramaması için yüzünü açmamasını tavsiye etmektedir:

Açma yüzüñ nüsha-i Semmûr-ı Hindî perçemüñ

Bir belâya kim seni uğratmasın bir kem-nefes

Kâmî (Arslan, 2018: 319)

Râşid, peri gibi güzellere kapılan gönlüne bir muskanın fayda etmediğini dile getirmekte ve muskaların aşk ile ilgili meselelerde de kullanıldığını değinmektedir:

Bir nüsha saña eylemiyor fâ'ide ey dil

Kim dedi perîveşleri şu 'aklıñı aldır

Râşid (Çetin, 2006: 210)

Eşref, büyücü hocaya sevgilisini elde etmek için sihir mi yoksa muska mı gerektiğini sual etmektedir. Burada da muskaların muhabbet ve alaka temini için kullanımına dikkat çekilmektedir:

Meded ey h'âce başıñ-çün baña vir toğrı haber

Yârı teshîre 'aceb nüsha mı efsûn mı gerek

Eşref (Elmacı, 2016: 238)

Muska ve efsunların başındaki aşk iptilasına fayda etmediğini söylediği beytinde Eşref, müptelalık derecesinde âşıklık alameti gösterenlere de muska yapıldığından bahsetmektedir:

Etmedi nüsha vü efsûnlarıñız 'aşka eser

Gitmedi şeyhim o sevdâ dahi serden söyle

Eşref (Elmacı, 2016: 280)

9.2.1.11.1. Hamâil/Hamâyil/Hamaylı

Omuzdan bele doğru çapraz olarak asılan bir muska çeşidi olan hamâil, ilahi bir koru(n)ma işlevini haizdir. Genellikle madalyon, küçük çanta, kese ve kutu gibi muhtelif mahfazalar içinde taşınmıştır (Gruber, 2020: 232).

Refî‘, bütün kederlerden kurtulmak isteyenlere sevgilinin aşk gamını boynuna hamâil etmesini söylediği beytinde hamâilin, insanı üzüntü, keder vb. olumsuz duygulardan arındırıcı bir fonksiyonu bulunduğundan yahut bu amaçla da kullanıldığından söz etmektedir:

Sâlim olayım dersen eger cümle kederden

Yâriñ gam-ı ‘aşkını Refî‘ eyle hamâ’il

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 362)

Sevgilinin, beyaz gerdanına daima hamâil olan siyah kâkülünü ruh ta‘vîzi (nazara ve kötülöklere karşı kullanılan muska) yapmak gerektiğini söyleyen Nevres hem hamâilin hem de ta‘vîzin koruyucu yönlerine vurgu yapmaktadır:

Seni ta‘vîz-i rûh etmek gerek ey kâkül-i müşğîn

Ki dâ’im gerden-i sîmînine yâriñ hamâ’ilsin

Nevres (Kaya, 2020: 337)

Fatîn, âşıkları kendine beyaz gerdanıyla meylettiren peri gibi güzelin boynuna hamâil asmanın gereksiz olduğuna değindiği beytinde hamâilin cin, peri gibi varlıklardan korunma amacıyla kullanıldığına da dikkat çekmektedir:

Gerden-i sâfi yeter ‘uşşâkı mâ’il etmege

Ol perî hâcet ne ta’lîk-i hamâ’il etmege

Fatîn (Erdoğan, 2007: 124)

9.2.1.11.2. Hırz/Hırz-ı Bâzû/Hırz-ı Cân/Hırz-ı Dâniş/Hırz-ı Emân/Hırz-ı Hired/Hırz-ı Nasihat

Hırz, nazardan ve kötölüklerden korunma yanında çeşitli gayelerle yapılan bir muska çeşididir. Nefsin korunmasına vesile ola bir tılsım yahut muska olduğu da kaydedilmiştir (Muallim Nâcî, 2009: 225). Sûdî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*’da “Hırz ta‘vîzdir ki oğlancıkların kollarına ve boyunlarına bağlarlar” diyerek tarif ettikten başka bu muskanın halk arasında hamâyil olarak bilindiğini de ifade etmektedir (2020: 443). Kuzey Afrika’nın

Mağrip bölgesinde muska için hırz kelimesinin kullanıldığı bilinmektedir (Porter vd., 2017: 542).

Zihnî, belalardan kurtulmak için Muhtasar veya Muhtasari'l-müntehâ adıyla anılan fıkıh kitaplarından hareketle bir hırz yazdığını söylemektedir. Beyitte hırzın koruyucu işlevi yanında dinî kaidelere uyularak hazırlanması gerektiğine de işaret edilmektedir:

Tevessül eyledim tahlîs-i dâmençün belâlardan

Yazıp bu muhtasar hırzı getirdim müntehâlardan

B. Zihnî (Erbay, 2014: 56)

Başka bir beytinde Zihnî, levhimahfuzda güzellik bakımından Hz. Yusuf gibi yaratılan sevgilisinin yanağına yaratıcının ben ve tüylerle hırz yazdığını söylediği beytinde toplumda güzelliği nazardan korumak için hırz yapıldığına değinmektedir:

Bir hırz yazdı hâl ü hatıñla 'izârıña

Levh-i ezelde hüsnüñi Yûsuf-menend eden

B. Zihnî (Erbay, 2014: 374)

“O saadet hümasının devletinin burnu cennet kuşunun gagasına eman hırzı olur” dediği beytinde İzzet, bu muskaların hayvanlara da takılabildiğini ortaya koymaktadır:

Bînî-i devleti o hümâ-yı sa'âdetiñ

Minkâr-ı murg-ı cennete hırz-ı emân olur

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 77)

Güçsüzlere kuvvet vesilesi olan veziriazam Ahmed Paşa'nın, cömertliğin pazu hırzı olduğunu dile getirdiği beytinde İzzet, pazuya da takılabilen hırzın işlevlerinden birinin de kuvvet temin etme olduğunu kaydetmektedir:

Zu'afânîñ sebeb-i kuvveti Ahmed Paşa

Hırz-ı bâzû-yı sehâ ya'nî vezîr-i a'zâm

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 134)

Sultan II. Mahmud hakkındaki beytinde de İzzet, o hünkâra zafer ayetlerinin pazu hırzı olmasını temenni ederken hırz muskasına Âyete'l-Kürsî, En'âm Suresi ile başka ayetlerin de yazılabildiğinden bahsetmektedir:

Ola âyât-ı nusret hırz-ı bâzû ol hudâvende

Be-câh-ı Âyete'l-Kürsî be-hakk-ı Sûre-i En'âm

İzzet (Şahin, 2004: 784-785)

Talihli olmak isteyenlere cehaleti pazu hırzı yapmalarını tavsiye eden Nevres, güzel baht elde etmenin başka bir efsun ile mümkün olmadığından söz ederken hırzın yapılma gayelerinden birinin de baht açıklığı olduğunu ifade etmektedir:

Cehli etsin hırz-ı bâzû mukbil olmak isteyen

Başka bir efsûn ile kâbil değil teshîr-i baht

Nevres (Kaya, 2020: 547)

İnsanlara gerekli olan iki şeyin gayret ve namus olduğunu dile getirdiği aşağıdaki beyitlerinde de Nevres, bu iki hasleti ümidin iki pazusundaki hırlara teşbih etmekte ve hırzın, elde edilmek istenilen şeylere kavuşma niyetiyle de yapıldığına dikkat çekmektedir:

İnsânlara himmet ile nâmûs gerekdir

Maksûda bütün himmet ile ermiş erenler

Etmişler iki hırz iki bâzû-yı ümîde

Himmet ile nâmûsu bu meydâna girenler

Nevres (Kaya, 2020: 574)

Kâmî, aşk muskasını can hırzı edip sinesinde saklayacağından bahsettiği beytinde dışardan gelebilecek manevi tehlikelere karşı bir koru(n)ma şekli geliştirmektedir:

Hırz-ı cân et nüsha-i 'aşkı sîneñde Kâmiyâ

Gamze-i îkâz-ı fitne hıttâ-i Çînden gelir

Kâmî (Arslan, 2018: 212)

Gönül çocuğunu aşk yolundaki tehlikelerden korumak için Hz. Peygamber'in ailesinin muhabbetini can hırzı yaptığını dile getirdiği beytinde Refî', hırzın manevi tehlikelerden korunmak için de yapıldığına işaret etmektedir:

Râh-ı 'aşkıñda hatardan hıfz için tıfl-ı dilim

Hubb-ı âliñ hırz-ı cândır yâ Resûlallâh meded

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 88)

Devlete gerekli olan cisimlere ruh bahşeden padişahın fikir ve tedbirlerinin, devlet erkanına can hırzı olduğunu söylediği beytinde Zîver, can hırzı ile ruh arasında anlamsal bir ilişki kurmaktadır:

Rûh-bahş oldukça ecsâm-ı mehâm-ı devlete

Re’y ü tedbîriñ eder erkân-ı devlet hırz-ı cân

Zîver (Arslan, 2009: 155)

Adı her din ve devlette tazimle anılan padişahın gazalarının vasıflarını kılıç ile kalemin can hırzı ettiğini kaydeden Aynî hem sultanın yaptığı gazalara kutsiyet atfetmekte hem de kalem ve kılıç ehlinin bu gazalarla korunduğuna vurgu yapmaktadır:

Nâmını her dîn ü devlet yâd eder ta‘zîm ile

Etmiş evsâf-ı gazâsın hırz-ı cân seyf ü kalem

Aynî (Arslan, 2004: 54)

Memdûh (Fâ’ik), manaların yüz yapraklı gülüne benzettiği gazelini hırz gibi kat kat atlasa sarmanın yerinde olacağını ifade ettiği beytinde hırz yapımında atlas kumaş kullanıldığına değinmektedir:

Bu gazeldir gül-i sad-berg-i ma‘ânî Memdûh

Sarsalar hırz gibi atlasa şâyân kat kat

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 295)

Aşkın rüsva ettiği nice akıllı kişiyi gördüğünü ve ilim, irfan hırzının muhabbet belasını engelleyemeyeceğini söylerken akli problemleri olan kişilere yapılan muskalara hırz-ı dâniş adı verildiğini kaydetmektedir:

Hırz-ı dâniş men‘-i âsîb-i muhabbet eylemez

‘Aşk rüsâ eylemiş gördük nice ferzâne

Nevres (Kaya, 2020: 359)

Başka bir beytinde de Nevres, sevda ile aklını bozduğundan beri nasihat hırzının kendisine bir fayda vermediğini zikretmekte ve akli sıkıntı yaşayanlar için yapılan muskalara da nasihat hırzı dendiğini dile getirmektedir:

Bî-fâ'idedir hırz-ı nasîhat baña Nevres

Sevdâ-yı muhabbet edeli 'aklımı muhtel

Nevres (Kaya, 2020: 284)

Müşkillerin halli, gamın def'i, hıred (akıl) hırzı ve ruh ta'vîzi (muskası) gibi cümle havassın, şarabın verdiği keyifte mevcut olduğunu ifade eden Nevres, akıl için yapılan bir hırz çeşidinin bulunduğunu da kaydetmektedir:

Hall-i müşkil def'-i gam hırz-ı hıred ta'vîz-i rûh

Neş'e-i sahbâda Nevres cümle mevcûd ol havâs

Nevres (Kaya, 2020: 257)

9.2.1.11.3. Ta'vîz

Arapça “korunmak, sığınmak” anlamındaki عَادَ kökünden (Penrice, 2010: 214) türeyen ta'vîz, bir terim olarak nazardan ve çeşitli kötülüklerden korunmak için çocuk (Onay, 2013: 402) yahut yetişkinlerin taktığı muska anlamına gelmektedir.

Zîver, hassaları belli olmayan bir muskaya benzettiği perçemin daima sevgilisinin başında duran gizli bir ta'vîz olduğunu söylemektedir. Buradan ta'vîzin görünmeyen yerlerde bulundurulduğunu anlamak mümkündür:

Âşikâr olmaz havâssı nüsha-i mektûmedir

Dâ'imâ başında ta'vîz-i nihândır perçemiñ

Zîver (Arslan, 2009: 271)

Râşid, hasetçi insanların hasedinden korunmak için de ta'vîz yapıldığını ima etmektedir:

Ta'vîz için okurum bu mısra'ı hâside

Etsin muvaffak hemân ol zâtı Rabbü'l-felâk

Râşid (Çetin, 2006: 153)

Memdûh (Fâ'ik) hırz, ta'vîz, muska gibi uygulamaların Kur'an'dan mülhem olduğunu düşünmektedir:

Hırz-ı cân ta'vîz-i ma'nâ nüsha-i kübrâ-yı sun'

Batn-ı Kur'ân nakş-ı levh-i gayb-ı rahmet âyeti

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 76)

Başka bir beytinde Memdûh (Fâ'ik), kolun dirsek ile bilek arasındaki bölümüne de ta'vîz bağlanabildiğini dile getirmektedir:

Feyz-i kudsi sâ'id-i ikbâline ta'vîz-bend

Cevher-i kül şâhid-i ikbâline âyîne-dâr

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 243)

9.2.1.11.4. Temîme

Arapça “tam olmak, tamamlamak, ikmal etmek” gibi anlamlara gelen تَمَّ kökünden (Penrice, 2010: 51) müştak olup muska ya da tılsım anlamına gelecek şekilde kullanılan temîmenin aslı “pagan Arapların tehlikeyi uzaklaştırmak amacıyla bir taş parçasına ip ya da sicim geçirerek boyunlarında taşıma âdetine” (Gruber, 2020: 231) dayanmaktadır. Daha sonraları bu tarz âdetler, Kur'an ayetleri ve muhtelif dualarla iç içe geçerek İslami bir nitelik kazanmıştır. Temîme, muska manası yanında nazar boncuğu anlamını da taşımaktadır (Devellioğlu, 1998: 1074).

Mâhir, Nurullah Paşa övgüsünde kaleme aldığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Nur Suresi'ni gönül sayfasına yazıp iftihar pazusuna temîme yapsa buna şaşılmayacağını söylerken temîme yapımında ayetlerden de istifade edildiğine dikkat çekmektedir:

N'ola temîme-i bâzû-yı iftihâr etseñ

Yazıp sahîfe-i dilde sevâd-ı sûre-i Nûr

Mâhir (Batğı, 2017: 47)

9.2.1.12. Rukye

Sözlükte “okuyup üfleyerek tedavi etmek, yukarı çıkmak” gibi anlamlara gelen rukye, bir terim olarak “şifa veya korunma amacıyla Kur'an'dan bir bölümü, ilâhî isim ve sıfatları yahut bir duayı okuyup üflemek anlamında mastar ve üfürük, nazarlık, muska anlamında isim olarak kullanılır” (Çelebi, 2008a: 219). İslam'da içine sihir karışan üfürükçü rukyeleri yasaklanmış; şifayı Allah'tan bekleyerek tedavi maksadıyla yapılanlara cevaz verilmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'in de birçok hadisi bulunmaktadır (Yazır, 2011: 173-181).

İzzet, okuduğu rukye ve efsunların tesir etmediği peri gibi olan sevgilisinin, âşığını insan yerine koymadığından yakınmaktadır:

Gördi kâr etmedigin rukye vü efsûnumuzuñ

O perî-zâd komaz ‘âşıkın âdem yerine

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 608)

Başka bir beytinde İzzet, rukye tahsil etmeye çalışan talibi bir kötü fiilin yoldan çıkarabileceğini, dolayısıyla bu işlerin tehlikeli olduğunu ihtar etmektedir:

Tâlib çalışır rukyeyi tahsîle ki ancak

Bir fi‘l-i şenî‘a çömez in eyleye ıdlâl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 687)

Kara gözlü sevgili rukyecisinin sihir ve efsun okuduğunu ve bir kıl ile yüz bin âşığını kendine bağladığını dile getirdiği beytinde Kâmî, rukyecilerin kıl, ip gibi şeylere okuyup üfleyerek insanlara büyü yaptığine değinmektedir:

Râkî-i çeşm-i siyeh sihr ile efsûn okur

Bir kıl ile bağlamış ‘âşıkını sad hezâr

Kâmî (Arslan, 2018: G. 173/3)

9.2.1.13. Vefk

Lügatta “uyma, uygun gelme” gibi anlamlara gelen vefk, bir kişinin ümit ve emeline muvafık çeşitli dualar, harfler, şekiller, yazılı muska ve hamâil olarak tarif edilmektedir (Devellioğlu, 1998: 1143; Onay, 2013: 424; Pakalın, 1993/III: 586). Harflerin tek yahut terkip hâlinde niteliklerini ele alan hurûf ilminin bir şubesi olan vefk, “harf ile rakamların birtakım sihrî anlamlar taşıdığı düşüncesine dayanır; bir tabloda yer alan kare veya dikdörtgen kutucuklar içine belirli zaman ve şartlarda belli kurallarla sayılar, sayı değerindeki harfler, kelimeler ya da hepsinin beraber yazılmasıyla elde edilir” (Çelebi, 2012: 605). Vefk muhtelif karelere harfler ve şekiller yazarak insanları ümit ve isteklerine kavuşturma ve kötülüklerden uzaklaştırmak amacıyla yapılmıştır. Ayrıca büyü bozma, eşleri birbirine ısındırma veya birbirinden soğutma, iki kişi arasında aşk ve muhabbet temin etme, evlenemeyenlerin kısmetini açma, çocukların yersiz korkularını giderme, hastalık yahut felâketten kurtulma gibi gayelerle de vefk yapılmıştır. Vefkler şekillerine göre müselles (üçgen) ve murabba (dörtgen) olmak üzere iki kısımdır. Vefki meydana getiren karelerin içinde sayılar varsa sayı vefki (el-vefku’l-adedî), harfler varsa harf vefki (el-vefku’l-harfî) denmiştir. Her sırada yer alan kare sayısına göre de üçlü, dörtlü, beşli,

altılı, yedili olarak isimlenidirilen vefkler, bulundukları gruba göre hava vefki, su vefki, toprak vefki ve ateş vefki; bağlı oldukları gezegene göre de güneş vefki, ay vefki gibi adlar almıştır. Sayılarla oluşturulan vefklerde amaç iyilik ve hayır ise çift sayılar (müzevvecât), kötülük ve şer ise tek sayılar (müfredât) tercih edilmiştir. Genellikle kâğıda yazılan vefkler özel durumlarda taş, demir, cam vb. üzerine de yazılmıştır. Kullanılacak mürekkep de gül suyu içinde ezilen safran ve miskten elde edilmiştir (Çelebi, 2012: 606).

Sultan III. Selim övgüsünde yazdığı kasidesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, padişahın yüzüğünü dünyanın dört bir tarafını ele geçirecek derecede kuvvetli ve cihan süsleyen bir müselles vefke benzetmektedir:

Bir cihân-ârâ müselles vefk-i devletdir meger

Rub‘-ı meskûnı musahhar etmege engüşteri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 213)

Başka bir beytinde Vâsıf, o başına buyruk işveli güzeli kucaklamak isteyeneye niyaz pazusunun vefkini zorlama koluna yazmasını tavsiye etmektedir. Beyitten, vefkin güç kazanmak ve iki kişi arasında ünsiyet peyda etmek amacıyla da yapıldığı anlaşılmaktadır:

Maksadıñ çekmekse âgûşa o şûh-ı serkeşi

Vefk-i bâzû-yı niyâzı sâ‘id-i ibrâma yaz

Vâsıf (Gürel, t.y.: 310)

İzzet, ok yeleğini müselles şekilli bir zafer vefkine teşbih etmektedir:

Yelek sanmañ müselles vefk-i nusretidir bilâ-şübhe

N’ola gerdûn dikerse başa tîrin hırz-ı cânâsâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 97)

Diğer bir beytinde de İzzet, murabba bir vefkin kişiyi düşmanın hilelerinden muhafaza edeceği düşüncesindedir:

Kıl kadar gam çekme hattından murabba‘ vefk olup

Mekr-i a‘dâdan emîn eyler o çâr-ebrû seni

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 650)

Aynî, sevgilinin yanağı ile kaşlarını dörtgen şekilli bir vefke benzetmekte on altı kareden oluşan bir ay vefki hazırladığını ifade etmektedir:

Vasf-ı ebrû vü ruhuñda bir murabba‘ söyledim

Vefk-i Tâhâ vü kamerdir hâne-i terbî‘de

Aynî (Arslan, 2004: 215)

Emin Paşa’nın üçüncü kez sadaret makamına getirilmesi hakkında kaleme aldığı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde Zîver, paşaya her işinde üçlerin yardımcı olmasının muvafık olduğunu kaydettikten sonra sadaretin müselles vefkine hassa verenin de onun kutup zatı olduğunu dile getirmektedir:

Mu‘âvin olsalar üçler sezâdır her umûrında

Müselles vefk-i sadra zâtıdır kutb-ı havâs-efzâ

Zîver (Arslan, 2009: 695)

Sevgilisinden, dudak kemerine hat (yeni terlemiş bıyık) vefkini yazıp tebessümün tılsımlı hazinesini açmasını istediği beytinde de Zîver, vefkin büyü/tılsım bozma amacına matuf olarak yapılabildiğine işaret etmektedir:

Tâk-ı lebe vefk-i hattını yaz

Aç genc-i mutalsam-ı tebessüm

Zîver (Arslan, 2009: 294)

İsimlerin özellikleriyle beyhude uğraşıp zahmet çekmemesini tavsiye ettiği muskacıya vefk ilminde tercih edilen şeyin altın ve gümüş olduğunu belirttiği beytinde Kâmî, vefkle uğraşan kişilerin niyetlerinin altın ve gümüş elde etmek olduğunu ifade etmektedir:

‘İlm-i evfâka müreccah sîm ü zer teshîrdir

Çekme zahmet nüshager hâsiyyet-i esmâlara

Kâmî (Arslan, 2018: 262)

Nevres, sevgilisinin yeni çıkan bıyıkları ve kaşlarının dörtgen bir vefk gibi olduğunu söyledikten sonra bu vefkin kendisine endişe vermeyeceğini dile getirmektedir:

Çâr-ebîrûluk aña vefk-i murabba‘ gibidir

Vermez endişe baña hatla vifâk-ı ebrû

Nevres (Kaya, 2020: 340)

Rızâ (Rızâ'î) de aşağıdaki beyitlerinde yeni yetme sevgilisinin kaşları ve yeni terleyen gül kokulu bıyıkları ile dörtgen bir vefke benzediğini söylemektedir. İkinci beyitte şair, sevgilinin hattının gül kokulu olması ile vefk yazımında kullanılan mürekkebin içinde gül suyu bulunduğuna işaret etmektedir:

Bir murabba‘ vefke dönmiş çâr-ebrû nev-civân

Yandı bağrım kıl ‘inâyet bir içim su nev-civân

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 126)

Kudret-i aklâm çekilmiş leblerüñ üzre civân

Bir murabba‘ vefke dönmiş hatt-ı gül-bûyuñ senüñ

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 137)

Cesârî, insanın Allah tarafından büyük tılsımlarla yaratıldığını söylediği beytinde şekil ve suretin de vefk yapılırken çizilen şekillerle ilgili olduğunu düşünmektedir:

Tılsımât-ı a‘zam etmişdir bizi Bârî Hudâ

Vefk olunmuş şekl ü sûret mürtesem imlâ biziz

Cesârî (Akkuş, 2010: 668)

9.2.1.14. Büyücülük/Cincilik/Üfürükçülük

Geçmişten günümüze insanlar, nedenini kavrayamadıkları olayları daima doğaüstü güçlerle ilişkilendirme eğilimi göstermiştir. Mevzubahis temayül başta tedavi ve korunma olmak üzere pek çok sebeple fizikötesi âleme erişme ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Bu noktada kendinden güçlü olduğuna inandığı insanüstü varlıklarla bağlantı kurmak için yol arayan insan, anlamlandıramadığı yahut baş edemediği doğa olaylarını temas kuracağı doğaüstü varlıklar sayesinde kontrol altına almayı hedeflemiştir. Bunun yanında aleyhine olabilecek şeyleri bertaraf ederek lehine çevirmeye ve bu varlıklar yardımıyla gelecekte haber almaya çalışmıştır. Hemen her toplumda kendini değişik şekillerde gösteren bu çaba, “sezgi gücüyle doğaüstü varlıklarla iletişim kurabildiklerini, tabiattaki bazı varlık ve nesnelerin durum ve davranışlarını yorumlama yeteneğine sahip olduklarını iddia eden, doğaüstü varlıklarla iletişim kurmayı, iletişim sürecindeki ritüelleri idare etmeyi meslek edinmiş, toplumda saygı gören rahip, şaman, kâhin, şifacı, sihirbaz, büyücü, falcı gibi” (Genç, 2022: 38) kişilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Muhtelif yöntem ve uygulamalarla asırlar boyunca toplum hayatının ayrılmaz bir parçası hâline gelen doğaüstü

güçlerle iletişim kurma faaliyeti, bu işleri idare edenlere de aynı nispette önem kazandırarak kendilerine kutsiyet atfedilen kimlik ve kişilikler meydana getirmiştir. Şaman, büyücü, kâhin gibi kimliklerin zamanla değişen dinî, içtimai, iktisadi, kültürel şartlara uyum sağlayarak muskacı, cinci, efsuncu, üfürükçü vb. isimlerle anılan mesleklerle dönüştüğü görülmektedir.

Başlangıçta dinî kaidelere uygun olarak insanların faydası için çalışan, daha sonra asıl amaçlarından saparak “ruhlarla ilgi kuran veya cinlere hükmettiğini, onları etkilediğini iddia eden herkesin tanıdığı *cinciler*, her istediğini yapan *büyücüler*, erbâb-ı havâs adı verilen *okuyucular* (üfürükçüler)” (Abdülaziz Bey, 1995: 369) olarak faaliyet göstermeye başlayan bu kişilerin hızla çoğalarak bir sömürü düzeni kurup sayısız fenalıklar işledikleri ve cinayetlere varan olaylara karıştıkları bilinmektedir. Osmanlı’da da “cin davet eden, cinler aracılığıyla istediğini yaptıran veya cinlerin şerrinden kurtarmak ve düşman kimselere sihir ve büyü yaparak çeşitli belalara uğratan, büyü yapılanların büyüsunü çözümlerle etkisiz hale getiren, bir kimsenin talihine bakan veya talihini açan, hırsızlık gibi konulara ilişkin bilgi veren aracı kimseler vardı” (Abdülaziz Bey, 1995: 370). Bakıcılık, büyücülük, nüshacılık, okuyuculuk gibi hurafeleri Osmanlı ülkesinde uygulayıp yayanların ekseriyetle Sudan ahalisinden olan zenciler ile Mağrip ve civar ahalisinden oldukları bilinmektedir. İnsanların göremediğini gördüklerini ve bilmediklerinden haber aldıklarını iddia ederek bu inanışları hızlı bir şekilde yayan mezkûr düzenbazların bazıları kendilerine başvuranları evlerinde karşılarlarken bazıları da esnaf gibi sokaklarda açtıkları dükkânlarda kabul etmişlerdir. Müracaat edenlerin geliş amaçlarına göre birtakım sahte yazılar yazıp çeşitli noktalar döktükten sonra gösteriş için hazırladığı objeyi bir de tütsüleyen bu istismarcıların, insanların cehaletini de kullanarak din, dil, ırk fark etmeksizin herkesi sömürdükleri bilinen bir durumdur. Hatta Ahmed Cevdet Paşa, Sultan Abdülaziz’in kendini hasta zannetmesini ona yapılan bir büyüünün sonucu olarak değerlendiren annesinin, oğlunu iyileştirmek için yalancı şeyhlere başvurduğunu ve halk arasında dedikoduya sebebiyet verdiğini kaydetmektedir (1980: 54). Fatih’te Erzurumlu Müslim Hoca, Etyemez’de Yeşil Hoca, Kasımpaşa’da Üç Ayak lakaplı Cinci Osman, Büyükdere’de Pamuk Hafız İstanbul’da büyücülük ve cincilikle uğraşanlardan bazılarıdır (Santur, 1994: 335).

Muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, büyücü ve bakıcıların evlere davet edildiğinden bahsetmektedir:

Da‘vet edip eviñe büyücüyle bakıcı
Yom yorma öyle üstine halkıñ a fişkıcı
Öyle ufurka uymaz anıñ dışına içi
Azdırmasın seni sakın ol kırnıgıñ piçi
Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

İçki meclisine tesirli nefesiyle okuyup üfleyen pîr-i mugânın (meyhaneci) bekçi korkusunu giderdiğini ifade ettiği beytinde İzzet, üfürükçülük yapmaya başlayan pîr-i mugânın gelenekteki müspet konumunun sarsıldığını da dikkat çekmektedir:

Okuyup meclise def‘ eyledi havf-ı ‘asesi
Hayli te’sîrlidir pîr-i mugânıñ nefesi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 649)

Başka bir beytinde İzzet, cincilik ile gaybı bulmaya çalışan hocanın gayretlerinin boşa gideceği düşüncesindedir:

Cincilik ile h‘âce bula gâ‘ibi heyhât
Avcın yalasın kim girecek destine eşkâl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 687)

Aynî, naz çocuğunu kötü nazardan sakınmasını tavsiye ettiği hocaya ona bir İhlas okuyup üfürmesini ve başına da besmele dikmesini salık vermektedir. Gelenekteki ideal sevgilinin gerçek hayat düzlemine indirgenmesinin bir sonucu olarak şair, onun korunmasının da hayatın içinden üfürükçülük, muskacılık gibi birtakım yollarla yapılması gerektiğini tasavvur etmektedir:

Bed-nazardan sakın ey h‘âce o tıfl-ı nâzı
Oku İhlâsı üfür başına bir besmele dik

Aynî (Arslan, 2004: 169)

Vasfî, zamanındaki dilberlerin efsun ile elde edilemeyeceğini ve bu sebeple bir gizli ilim hocasının elzem olduğunu söylemektedir:

Vasfîyâ bir ‘ilm-i ihfâ h‘âcesi lâzım saña

Şimdiki dil-berleri efsûn ile teshîr güç

Vasfî (Köksal, 2016: 98)

Sihir yaparak goncaları etkisi altına alan sümbül gibi bülbülün de her seher vird okuyarak güle üfürmesini telkin ettiği beytinde Hilmî, muradına erebilmesi için bülbüle üfürükçülük yapmasını tavsiye etmektedir:

Her seher vird okuyup verde üfürsün bülbül

Sihr edip gonceleri kıldı müsahhar sünbül

Hilmî (Kesik vd., 2018: 50)

Eşref, nun harfine benzeyen kalem kaşlı sevgilisinin yüzüne Nur Suresi’nden ayetler okunup üfürüldüğünü dile getirirken üfürükçülerin, yüz güzelliği için Nur Suresi okuyup üfürdüklerine dikkat çekmektedir:

O kalem kaşları kim çekmiş ‘aceb nûn gibi

Okuyup kimler üfürmüş yüzine âyet-i Nûr

Eşref (Elmacı, 2016: 180)

9.2.2. Fal Bakma ve Rüya Tabiri ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

9.2.2.1. Fal Açma/Bakma

Arapçada “uğur ve uğurlu şeyleri gösteren simge” anlamına gelen fâl, mazisi insanlık tarihi kadar eski bir uygulamadır. İnsanlar için bir işin neticesinin iyi yahut kötü olacağını evvelden bilmek, kişinin yazgısı hakkında bilgi sahibi olmak, talihli olunacak teşebbüsleri sezebilmek, yapılacak bir iş için kutlu bir vakit tayin edebilmek gibi istikbalî tasavvurları yönlendirmek hep önem arz etmiştir. “Başarısızlık, felaket ve yıkım korkusu, insanın, girişimleri için onaylayan ya da reddeden işaretler aramasına, rüzgârdan, kuşların uçuşundan, ötüşünden anlam çıkarmasına, kendi gövdesindeki istemsiz hareketleri (göz seğirmesi, kulak çınlaması, hıçkırık) iyiye ya da kötüye yormasına yol açmıştır. Bu tür yorumlar, genel olarak “fal” diye adlandırılır” (Sezer, 1998: 9). Ayrıca fal, insanın içindeki bilinmeyene ve esrarengiz olana duyduğu merakın bir sonucu olarak da düşünülebilir. Söz konusu merakı giderme ihtiyacı zaman içerisinde çeşitli yöntem ve uygulamalarla bu işi meslek hâline getiren kâhin, sihirbaz, büyücü, şifacı, falcı ve bakıcı gibi adlarla anılan birtakım kişileri ortaya çıkarmıştır. Bunlar, “mistik sezgi gücüne dayanarak, görünmez varlıklarla temasa geçerek yahut tabiattaki bazı varlık ve nesnelerin durum ve

davranışlarını yorumlayarak bu konuda söz sahibi olduklarını iddia etmişlerdir” (Aydın, 1995: 134). Bazı alet ve vasıtalar yardımıyla çeşitli yöntemler çerçevesinde gaipten haber verip gelecekle ilgili yorumlar yapmaya dayanan fal bakma faaliyeti, tarih sahnesine çıkan her toplum gibi Osmanlı’da da kendine yer bulmuştur. Osmanlı, İslamiyet’in kabulünden önceki Orta Asya kaynaklı fal gelenekleri ile İslamiyet’ten sonraki Arap fal gelenekleri yanında Anadolu’nun kozmopolit yapısının çeşitlendirdiği fal uygulamalarının senteziyle zengin bir fal kültürüne sahip olmuştur. Padişah’tan halkın en alt tabakasındaki bireye varıncaya dek toplumun hemen bütün kademelerinde yer alan fertler fal bakma ve/veya baktırma eylemine bir şekilde dâhil olmuştur (Şenödeyici ve Koşık, 2017: 19). Kullanılan araca ve tekniğe göre farklılaşan pek çok fal bulunmakta olup yıldız falı, el falı, kuş falı, kâğıt falı, kum falı, zar falı, kitap falı, organ falı, ateş falı, bakla falı, kahve falı ve su falını (Aydın, 1995: 134) bunlardan bazıları olarak zikretmek mümkündür. Edebî metinlere de akseden bu gelenek gerek falname adı verilen müstakil eserlerde gerekse şiir yahut beyitlerde mevzu edilmiştir.

Aynî, çingene elinde sokak sokak falı okunan kötü yıldızlı şom ağyarın talihinin uğursuz olduğunu ifade etmektedir. Çingenelerin de fal bakanlar arasında yer aldığı söz konusu edilmektedir:

Tâli’i nahs imiş ağyâr-ı bed-ahter şûmuñ

Kûçe kûçe yed-i çingânede fâlı okunur

Aynî (Arslan, 2004: 123)

Sevgilisinin cemalinin örtüsünü açınca yanağındaki beninin görüldüğünü ifade ettiği beytinde Memdûh (Fâ’ik), bu durumu noktayla fal açmaya teşbih ederek talihinin de açıldığına delalet ettirmektedir:

Görüñdi hâl-i ruhı burka‘-i cemâl açdık

Açıldı tâli‘imiz nokta ile fâl açdık

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 362)

Mana noktası al yanağında ben olan sevgilisine güzellik mushafında aşk ayetinin fal olduğunu söyleyen Mâhir, Kur’an’dan fal bakma âdetine gönderme yapmaktadır:

Nokta-i ma‘nâ ruh-ı âliñde hâl olmuş saña

Mushaf-ı hüsn âyet-i ‘aşk içre fâl olmuş saña

Mâhir (Batğı, 2017: 65)

Cesârî ise nokta döküp şekilleri yoklayarak baktığı kötü işli rakibin falının uğursuz geldiğini ifade etmektedir:

Ey Cesârî nokta döküdüm yokladım eşkâlini

Ol rakîb-i bed-fi‘âliñ düşdi geldi fâlî şûm

Cesârî (Akkuş, 2010: 875)

9.2.2.1.1. Kitap Falı

Hikmet, nasihat, ayet açıklamaları yer alan veya kutsal ilhamla telif edildiğine inanılan kitapların, gelişigüzel yahut kapalı gözle bir sayfası açılarak bakılan faldır. Kitap falına rastgele açılan sayfanın yedi sayfa gerisi ya da ilerisini okuyarak da bakılmıştır. Mevlânâ’nın Mesnevi’si, Hâfız’ın Divan’ı, Sa’dî’nin Gülistan’ı, Ahmediye, Muhammediye, Envârü’l-âşıkîn, Yunus Emre ile Niyâzî-i Mısırî divanları, bilhassa Mevleviler arasında Fasîh Ahmed Dede’nin Divan’ı gibi kitaplar (Sezer, 1998: 36; Şenödeyici ve Koşık, 2017: 21) Osmanlı’da kitap falı bakmak amacıyla kullanılan telifat arasındadır.

İzzet, gönlü eğer vuslat divançesinden fal açacak olursa kendisine kaza parmağı tarafından ayrılık isteği çıkacağını dile getirdiği beytinde falın bir divançeden açılması dolayısıyla kitap falını söz konusu etmektedir:

Dîvânçe-i vuslatdan eger açsa gönül fâl

Engüş-i kazâ ile çıkar matlab-ı fûrkat

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 372)

Geceleyin Hâfız Divanı’ndan tuttuğu fala göre zahide riya hırkası, kendisine de şarap kadehi düştüğünü kaydettiği beytinde Zîhnî, Osmanlı’da fal bakılan kitaplar arasında Hâfız Divanı’nın da yer aldığına dikkat çekmektedir:

Hâfızîñ fâl tutup dün gece dîvânından

Zâhide delk-i riyâ düşdi bize câm-ı şarâb

B. Zihnî (Erbay, 2014: 232)

Cesârî, halis niyet ile tedbir aldıktan sonra müşkülleri halletmek için bir kitap falı açma düşüncesinden bahsetmektedir:

Kıl niyyet-ı ihlâs ile tedbîri Cesârî

Müşkilleri hall etmege bir fâl kitâb aç

Cesârî (Akkuş, 2010: 453)

9.2.2.1.2. Kum Falı/Remil

Arapça “kum, kumlu arazi” anlamına gelen reml, bir terim olarak “kaybolan bir şeyin yerini bulmak, merak edilen bir işin sonucunu öğrenmek amacıyla kum üzerine çizilen çizgilerle fal bakmak” (Çelebi, 2007: 555) anlamına gelmektedir. Önceleri kum üzerine parmakla konulan noktalar ışığında bakılan kum falı daha sonra kâğıt veya özel yapım tahtalar üzerinde tatbik edilmiştir. Esası nokta olan bu fal, dörderli ayrılan on altı satıra rastgele işaretlenen noktalar ve noktalar arasına çizilen muhtelif hatlarla yorumlanmaktadır. Bunların bazıları sa’da (uğura) bazıları da nahsa (uğursuzluğa) delalet eder. Bu şekillerin burçlar, anasır-ı erbaa ve seyyareler ile ilişkisi tespit edildikten sonra tahlil edilerek hükümler çıkarılmaktadır. Hz. İdris’e de atfedilen bu ilmin Danyal Peygamber’e dayandığı kaydedilmiştir (Levend, 1984: 220). Kum falı bakanlara remmâl adı verilmiştir.

İzzet, remmâlin nokta dökerek hallere vakıf olabileceği gibi gelecekte haber vererek müstakbeli şimdi yapabileceğini dile getirmektedir:

Remmâl ki noktayla ola vâkıf-ı ahvâl

Taş başına müstakbeli ger etse dahi hâl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 687)

Mısır’ın Fransızlardan geri alınmasına düşürdüğü tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde Refî‘, Nil’in noktasının düşmesi uğurlu bir remil olsa buna şaşılmayacağını çünkü falın hep zafere dair geldiğini ve Mısır’ı sultanın ayağına düşürdüğünü söylemektedir:

Sukût-ı noktası Nîlin n’ola reml-i sa’îd olsa

Gelip hep nusrete dâhil düşürdi pâyna Mısır

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 155)

Bağdat valisi Ali Rıza Paşa övgüsündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Nevres, nusretle yola düşen paşaya dağlar ve çöllerin, remmâlin fal tahtası gibi olacağını dile getirirken kum falının tahta üzerinde tatbik edilmesine de dikkat çekmektedir:

Sen bu nusret bu cemâ‘atle tarîka düşsen

Kûh u sahrâ görünür tahta-i fâl-ı remmâl

Nevres (Kaya, 2020: 95)

Güneşe âşık olan mehtabın, onu elde etmek için gökyüzüne -yıldızları fal noktalarına teşbih ederek- remil için noktalar döktüğünü söyleyen Kâmî, kum falının karşı tarafa tesir etmek amacıyla yapılabildiğini vurgulamaktadır:

Degil encüm rem(i)lden noktalar dökmüş sipihr üzre

Meger hurşîde ‘âşıkdır güzel teshîr eder mehtâb

Kâmî (Arslan, 2018: 191)

Hâtif, gönül sırrını ne kadar saklasa da Hz. Danyal’ın remil tahtasında özge bir fal olacağını ifade etmekte ve tenasüp çerçevesinde tahta, remil, fal, Hz. Danyal arasındaki anlamsal ilişkiyi ön plana çıkarmaktadır:

Her ne deñlü saklasam râz-ı derûnı Hâtifâ

Dânyâliñ tahta-i remlinde özge fâl olur

Hâtif (Önal, 2010: 424)

Hamîd, remlin (kum falı) nokta ve çizgilerle çizilen şekillerin yorumlanması esasına dayandığını dile getirmektedir:

Hâl-i la‘liñveş nukatla tâli‘iñ tutdum seniñ

Hat gelip sultân-ı hüsnüñe zehâbıñ gösterir

Hamîd (Yavuz, 2019: 298)

Kaleminden, remmal gibi noktalar döküp şekline bakmasını isteyen Cesârî, bu vesileyle talihine kutlu bir kapı açmasını da temenni etmektedir:

Dök noktalar ey hâme benim şeklime bir bak

Remmâl gibi tâli‘ime bir kutluca bâb aç

Cesârî (Akkuş, 2010: 453)

Başka bir beytinde de Cesârî, sevgilisine kavuşup kavuşamayacağını öğrenmek için gece gündüz remmâl gibi noktalar dökerek kendisini fala verdiğini söylemekte ve remlin gelecekte haber vermek işlevine gönderme yapmaktadır:

Vâsıl ola mı deyü dil-dârıma ben rûz u şeb

Nokta dökdüm misl-i remmâl fâla verdim gönlümi

Cesârî (Akkuş, 2010: 1050)

9.2.2.1.3. Kur’a Falı

Fal bakacak kişinin, üzerinde harfler veya rakamlar bulunan zarı belli bir düzene göre tertiplenen levha üzerine atması yahut gözünü kapatarak parmağını rastgele levhaya basmak suretiyle bulduğu harfi fal kitabından okunup yorumlanması esasına dayanmaktadır. Yöntem ve uygulama bakımından birbirinden farklı pek çok kur’a falı olduğu bilinmektedir. Çıkan harflerin yorumlanması büyük ölçüde Kur’an falnameleriyle benzeşmektedir. Mesela üç elif hem kur’a hem de Kur’an fallarında sevinç ve dileğine erişme manasına gelecek şekilde yorumlanmıştır (Sezer, 1998: 37-38). Bu falla ilgili manzum ve mensur birçok metin de kaleme alınmıştır.

“Ey fal sahibi, bahtının kur’ası düştükçe seçkin kimselere korku/kaygı verse de fakirlik dairesini boşlama” dediği beytinde İzzet, kur’a falıyla bahtın açık olup olmadığına da bakılabildiğini kaydetmektedir:

Ey fâl issi dâ’ire-i fakrı boşlama

Düşdükçe verse kur’a-i bahtın kibâra bâk

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 508)

Aynî, gülün bir kur’a atarak Kur’an’dan iki kere tefeül ettiğini bahar vaktinin üç ay bülbüle misafir olacağı sonucunu elde ettiğinden söz etmektedir:

Bir kur’a atdı kıldı tefe’’ül dü-bâre gül

Vakt-i bahâr üç ayda müsâfir hezâra gül

Aynî (Arslan, 2004: 522)

Râşid, ahabap arasında üç defa atılan kur’ada güzel bir sonuç elde edildiğini ve sevgilinin kendisine çıktığını kaydetmektedir:

Seniñcün kur’a-endâz oldılar ahabâb üç def’a

Bi-hamdillâh hüsn-i hâtime Râşid saña çıkdı

Râşid (Çetin, 2006: 285)

Zîver, aşkının talihi için attığı kur'a falından ay gibi güzel olan sevgilisinin çıkacağını ümit etmektedir:

Kur'a atdım tâli'-i 'aşkım için bak fâlîme

Sen çıkarsın bu şeb ey meh şübhesiz ikbâlîme

Zîver (Arslan, 2009: 322)

Fuzûlî'nin gazeline yazdığı tahmisin aşağıdaki bendinde Şükrî, ikbalinin uğursuza döndüğünden ve attığı kur'ada da falının istediği gibi gelmediğinden yakınmaktadır:

'Âşıkâ sabr eyle nahse döndi ikbâlîñ seniñ

Kur'a atdın gelmedi râyınca çün fâlîñ seniñ

Ey kemân-ebrû beni yandırdı ihmâlîñ seniñ

Kıldı zülfün tek perîşân hâlîmi hâlîñ seniñ

Bir gün ey bî-derd sormazsın nedir hâlîñ seniñ

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 629)

9.2.2.1.4. Tefeül

Tefeül; yola çıkma, uzun seyahat, evlenme, kız isteme, bir işe teşebbüs etme vb. mühim hadiseler hakkında hayırlı olana karar verebilmek için kişinin abdest aldıktan sonra Allah'a yönelerek eline aldığı Kur'an'dan rastgele bir sayfa açıp sağ taraftan üç satır okuması ve mana-yı şerîfe göre bir netice çıkarması, yapılacak işe ve niyete göre deliller bularak ona göre hareket etmesi ameliyesine dayanmaktadır. Kadınların abdest aldıktan sonra on bir defa salavat getirdikten sonra bir tespihin rastgele iki tarafından tutarak hayırlı ise tek, hayırsız ise çift gelmesini temenni ederek saymaları şeklinde uygulanan bir tefeül yöntemi daha vardır. Bunun yanında namaz kılarak da tefeül etmek mümkündür (Abdülaziz Bey, 1995: 364-365). Mevlânâ'nın Mesnevi'si ile de tefeül edildiği bilinmektedir.

Leylâ Hanım, sevgilinin güzellik mushafından tefeül ederek cahil rakibin cehenneme gidip gitmediğini öğrenme arzusundadır:

Edelim mushaf-ı hüsninde tefe''ül yârîñ

Bakalım dūzaha mı gitdi rakīb-i echel

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 278)

Sevgilisi tarafından zor hâlleri tefeül edilen Şeref Hanım, gönlünün niyetine Şâh u Gedâ fıkрасının çıktığını dile getirmektedir:

Hâl-i düşvârimı etmişdi tefe’’ül dildâr

Fıkra-i Şâh u Gedâ çıkıdı dilâ niyyetine

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 413)

Tefeülünde cihanın şahlar şahının her işte galip olacağı gibi birçok müjdeler gördüğünü belirten Zîver, bir adı da Şifâ olan Kur’an’ı eline alıp halis niyet ile açınca “*Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik*” mealindeki ayetin çıktığını şöyle ifade etmektedir:

Tefe’’ül edicek gördüm bi-hamdillâh beşâretler

Şehen-şâh-ı cihân gâlib olur her kârda bî-şek

Şifâ nâmındaki sifr-i şerîfî destime alıp

Hulûs ile açınca çıkıdı bak *İnnâ fetehnâ lek*

Zîver (Arslan, 2009: 845)

Meşhûrî, düşmanların kırılıp hezimete uğrayacağını ve kendilerinin muzaffer olacağını söylerken ettiği tefeülde Fetih Suresi’nin “*Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik*” mealindeki ayetinin gelmesini de buna delil göstermektedir:

Meded-cûy-ı cünûd-ı cûd-ı ma‘bûdüz bu heycâda

Tefe’’ül eyledim mansûruz âyât-ı *fetahnâda*

Ne mümkün olmamak kesr ü hezîmet taraf-ı a‘dâda

Bu gün da‘vâ-yı merdî eyleyip meydân-ı gavgâda

Süvâr-ı eşheb-i lutf-ı velâtız yekdir Allah yek

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 115)

Hilmî de ettiği tefeülde Fetih Suresi'nin “*Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik*” mealindeki ayetinin geldiğini ve bu gönül açan fala Allah'ın şahit olduğunu ileri sürmektedir:

Düşürme deste-i şemşîri kat'â kabza-i kefdan
İmâmü'l-müslimîne iktidâ kıl çıkma hîç safdan
Sadâ-yı lâ-tehâfû vârid oldu savb-ı hâtifden
Tefe''ül eyledim *innâ fetahnâ* çıkdı Mushafdan
Yakînim var bu fâl-i dil-güşâya yekdir Allâh yek

Hilmî (Kesik vd., 2018: 130)

Kendisi için ettiği tefeülde feyiz kitabının aşk faslında bir bap açıldığını söylemektedir:

Hâl-i Hamîd-i zâr için etdim tefe''üli
Açıldı fasl-ı 'aşkda bâb-ı kitâb-ı feyz

Hamîd (Yavuz, 2019: 311)

Memdûh (Fâ'ik), her kim Kur'an'dan tefeül etse İnşirah Suresi'nden “*Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi?*” mealindeki ayetin aşikâr olacağını dile getirmektedir:

Olur kim etse Kur'ândan tefe''ül
Elem neşrah leke sadrak nümâyân

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 263)

9.2.2.1.5. Zâyirçe

Kökenine dair muhtelif görüşler ileri sürülen zâyirçe, bir terim olarak “yıldızların belli bir zamandaki yerlerini ve durumlarını gösteren cetveli, yıldızların ve burçların vaziyet ve hareketlerinden hüküm çıkarıp geleceği keşfetme yöntemini ifade eder” (Çelebi, 2013: 160). Osmanlı'da genellikle müneccimler tarafından yapılmıştır.

Zîver, hükümler zâyirçesine bakmadan o vezirin talihinin uğurluluğuna vakıf olduğunu söylediği beytinde gelecekteki konumun tayini için zâyirçeye bakma geleneğini söz konusu etmektedir:

Sa'd-ı ekber tâli'i olduğına ol âsafîñ

Vâkîf oldum bakmadan zâyirçe-i ahkâma ben

Zîver (Arslan, 2009: 309)

9.2.2.2. Rûya Tabiri

Uyku esnasında zihinde tebellür eden görüntülerin tamamını ifade eden rûya kavramı Arapça “görmek” anlamına gelen rû’yet kökünden müştaktır. Kabaca sadık ve kâzip olmak üzere iki grupta tasnif edilen rüyaların dinî literatürde de umumiyetle üç çeşidi bulunduğu kaydedilmektedir. Bunlardan ilki “rû’yâ-yı sâdîka” ve/veya “rû’yâ-yı sâliha” adlarıyla da anılan ve insanın metafizik âlemden aldığı müjdeli bilgi ve haberler olarak değerlendirilen Rahmânî rüyalar; ikincisi şeytanın vesvese, hile ve korkutmaları sonucu ortaya çıkan karışık hayaller ve telkinler olduğu kabul edilen şeytânî rüyalar; üçüncüsü de nefsin hayal ve vesveseleri ile uyku sırasındaki dış etkenlere yahut günlük uğraşlara ilişkin olduğu düşünülen nefsânî rüyalar (Çelebi, 2008b: 306-307). İslami gelenekte görülen her rûya muteber değildir. Sıhhatli olmak, sıkıntılı olmamak, midenin aşırı derecede dolu olmaması, iyi huylu olmak, uykuyu almış olmak, sabah vaktine yakın görmek gibi şartları yerine getiren rüyalara itibar edilmiştir (Abdülaziz Bey, 1995: 365). Bunun yanında rüyanın en sadık olanı kaylûlede yani gündüz uykusunda görülen olup en müsait vakti de ilkbahar mevsiminde meyvelerin olgunlaştığı dönemdir. Kışın görülen rüyalar ise uygun zaman bakımından en zayıf olandır (Levend, 1984: 237). Gördüğü rüyaları anlamlandırmak ve gelecekte nelerle karşılaşacağını öğrenmek isteyen insan; fal, büyü gibi çeşitli uygulamalar yanında rüyaları da yorumlamak suretiyle bir referans hâline getirmiştir. Rüyaların yorumlanması hakkında kullanılan tabir, uykuda görülen olayların enfüsî (iç) ve âfâkî (dış) yönlerini fark edip bir karine vasıtasıyla bunların ötesindeki hakikate ulaşma anlamına gelmektedir. Rûya tabircilerine de tabir ile aynı kökten türeyen muabbir; rûya tabiri maksadıyla yazılan eserlere de tabirname adı verilmiştir. Gelenek rûya tabir edecek muabbirin, rüyada görülenlerin Rahmânî yanını şeytânî olandan ayıracak kabiliyette olmak (Çelebi, 2008b: 308), iyi hâlli, özü sözü bir, inançlı, yalan ve riyadan uzak durmak vb. hasletlerle donanmış bir karakteri bulunmasını -isabetli bir yorum için- şart koşmuştur (Abdülaziz Bey, 1995: 365). Nitekim bu ameliye eskiler için şeri ilimlerden olup ciddiyetle tatbik edilmesi elzemdır. Rûya tabiri için en uygun zamanın, fecr-i sadık ile güneşin doğumu arasındaki sabah vakti olduğu düşünülmüştür. Edebî metinlerde de rûya ve rûya tabiriyle ilgili pek çok hususun söz konusu edildiği görülmektedir.

Rüyasında sevgilisi ile mutluluk evinde baş başa kaldığını ve onu sıkıştırıp sarıldıktan sonra öpüp koynuna alarak yattığını gören Vâsıf, nazik tenli gül fidanı gibi olan muhatabından bu rüyayı tabir etmesini istemektedir:

Bu ma'nâyı baña ta'bîr et ey nahl gül-i nâzik-ten
Bu şeb hulyâda ya düşde seni gûyâ efendim ben
Kalıp mahfî sa'âdet-hânede bir bendeñiz bir sen
Sıkıştırdım sarıldım öpdüm aldım koynuma yatdım

Vâsıf (Gürel, t.y.: 433)

Gece rüyasında hüma kuşunun kanadının kendisine gölge saldığını gördüğü söyleyen İzzet, rüyasını cananın perçemine kavuşmaya yormaktadır:

Ta'bîri vasl-ı perçem-i cânândır ey gönül
Salmışdı sâye dün gece perr-i hümâ saña

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 353)

Bir gece rüyasında evinin viran olduğunu gören İzzet, düşünün tabirini de sevgilinin yüzündeki tüylerin aşikâr olmasına bağlamaktadır:

Bir gece görmüş idim hânemi vîrân olmuş
Çıkdı ta'bîri hat-ı yâr nümâyân olmuş

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 477)

“Zindanda kalanlar, güzel tevilin zevkini nakleder; karanlık uykusu tabirden aydınlanır” dediği beytinde de İzzet, Allah tarafından Hz. Yusuf’a rüya tabiri ilminin zindandayken verilmesi hadisesini telmih etmektedir. Bunun yanında şair, rüyada görülen şeylerin tabir ile anlaşılacağı düşüncesini paylaşmaktadır:

Hüsn-i te'vîlin safâsın nakl eder zindâniyân
H'âb-ı muzlim rûşenâyî-bahş olur ta'bîrden

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 582)

İzzet, âşıkla rakibin aynı rüyaya yatmasını hayırla tabir etmenin zor olduğuna değinmektedir:

İşte pek müşkil olur hayr ile ta'bîri bunuñ

Yatdı ‘âşıkla rakîb ikisi bir rû’yâya

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 607)

Diğer bir beytinde İzzet, rüyada rahat görmenin hayra yorulamayacağını söylemektedir:

Görürsem râhatı rû’yâda ta‘bîr eylemem hayra

Yeter bâlîn-i zânû mübtelâ-yı h‘âb-ı tecrîde

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 617)

Rüyasında sevgilisini görmek isteyen İzzet, bu rüyanın enfûsîsi ile âfâkîsinin kendisi için aynı değerde olduğunu belirtmektedir:

Göreyim yârı da rû’yâda bâña yeksândır

Enfûsîsi ile ta‘bîriniñ âfâkîsi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 646)

Rüyasında cananın ayağını öptüğünü gören Şeref Hanım, bu düşünün yakında sevgiliyi göreceğine yorulduğunu dile getirmektedir:

Pây-ı cânânı bu şeb ma‘nâda bûs etdim Şeref

‘An-karîb ‘ayne’l-yakîn olmağa ta‘bîr etdiler

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 528)

Zîver, uykuda gül görmenin gülmeye, sevinç ve mutluluğa tabir edilebileceğini vurgulamaktadır:

Uyutdı tıfl-ı gamı şevk-i bûlbûlân ey dil

Görürsem uykuda gül hande ile kıl ta‘bîr

Zîver (Arslan, 2009: 108)

Başka bir beytinde Zîver, hacıların rüyada Kabe’yi tavaf ettiklerini görmelerinin, Hz. Peygamber’in kapısının eşîğine yüz süreceklerine işaret ettiğini dile getirmektedir:

Ka‘beyi düşde tavâf eylemedir hâcîya

Südde-i bâbîña yüz sürmege hüsn-i ta‘bîr

Zîver (Arslan, 2009: 125)

Aşağıdaki beytinde de Zîver, zahitten rüyada peri görmenin tabirinin hayır mı yoksa şer mi olduğunu sual etmektedir:

Söyle ta‘bîrini insâna münâsib zâhid

Bir perî görmüş idim hayr ola rû'yâda bu şeb

Zîver (Arslan, 2009: 174)

Zîver, rüyasında ay gören zahidin düşünüyü sevgilinin cemali olarak tabir ettiğini ve bu tabirde bir hata etmediğini bildirmektedir:

Gördüğün mâhı bu şeb yârîñ cemâlidir dedim

Etmedim zâhid galat rû'yânı ben ta‘bîrde

Zîver (Arslan, 2009: 321)

Diğer bir beytinde gönlünün rüyada gördüğü mana halini, rüya tabiriyle ilgili en meşhur eserlerden birini kaleme alan İbni Sîrîn'in dahi tabir edemeyeceğini iddia etmektedir:

Edemez söyleme ta‘bîrini İbni Sîrîn

Gördüğü hâlet-i ma'nâyı gönül rû'yâda

Zîver (Arslan, 2009: 331)

Sevgilisini rüyasında gülerken gören Râşid, bu rüyayı onun yine bir eziyetle kendisini ağlatacağına yormakta ve rüyaların tersinin çıkacağı inancını taşımaktadır:

Yine bir cevır ile giryân edecek zann ederim

Hayr ola dün gece cânânımı handân gördüm

Râşid (Çetin, 2006: 255)

Mâhir, rüyada gönül çalan sevgilinin kavuşma vakasını görmenin tabir edilemeyeceği kanaatindedir:

Ta‘bîr olur mı vâkı‘a-i vasl-ı dil-rübâ

Kaldı gözünde h'âb gibi bir hayâl imiş

Mâhir (Batğı, 2017: 105)

9.2.3. Nazar ile İlgili İnanış ve Uygulamalar

Arapça “bakış, bakmak, görmek, düşünmek” gibi anlamlara gelen nazar, bir inanış olarak kısaca “göz değmesi” anlamına gelmektedir. Nazar kavramı, daha ziyade kıskançlığın eşlik ettiği zararlı bir tesire sahip göz ve bakış ile ilişkilendirilmektedir. Bunun yanında herhangi bir canlıya veya objeye yönelik hayranlık ve övgü söylemleri de etkisi itibarıyla nazar kapsamında değerlendirilmektedir. Temelinde insan yaşamının kaynağı olan sıvıyı yok etme, ruhu veya bedeni kurutma telakkisinin yer aldığı düşünülmektedir. Nitekim “nazara uğrayan bir annenin veya dişi hayvanın sütünün kesilmesi, çocukların hastalanıp ölmesi, ekinlerin ve ağaçların kuruması bu inanca bağlanmıştır” (Gürkan, 2006: 443-444). Ayrıca nazarın; besili çiftlik hayvanları, meyve veren ağaçlar, bebekler, çocuk ve kadınlar (bilhassa hamile kadınlar ve gelinler), ekinler, yeni eşya veya binalar gibi insan yaşamındaki hemen her şey üzerinde müessir bir güce sahip olduğu kabul edilmiştir. Nazar inancı, toplumdan topluma belli farklılıklar göstermekle birlikte pratiklerini de beraberinde getirmiştir. Korunma ve sağaltım amacıyla uygulanan bu pratikler nazar inancının ortaya çıktığı kadim devirlerden beri insanlığın müşterek ve uzun tecrübeler sonucu meydana getirdiği mücessem bir hamuledir. Tılsımlı olduğu düşünülen muska ve nazar boncuğu gibi objeler takma, koruyucu dualar okuma, ilahi isimleri zikretme, nazara maruz kalan kişi yahut şeye tükürme, birtakım takı ve süs eşyaları ile mavi, kırmızı, sarı renkte kıyafet ve aksesuarlar kullanma, tuz ve biber gibi baharatlardan faydalanma, çeşitli el ve kol hareketleri yapma, nazarı değdiği düşünülen kişiye hediye verme, nazarı değen kişinin saç, tırnak vb. bir şeyini yakma, yetişkinlerin göz kapaklarına ve çocukların yüzüne kara sürme, bir yere sarımsak asma, ateşe tuz atma, türbe ziyaretine götürme, ağaca çaput bağlama, kurşun dökme, ateş söndürme, bıçak atma, tuz sıvama, kan akıtma, nazar otu ile tütsü yapma, vücuda koruyucu olduğuna inanılan dövmeler yaptıрма gibi uygulamalar nazardan korunma ve tedavi pratiklerinden bazılarıdır (Gökdemir, 2021: 8-17; Gürkan, 2006: 444). Bu inanış ve uygulamalar toplumun bir ferdi olan şairler tarafından üretilen edebî ürünlere de sinmiştir.

Sultan III. Selim övgüsünde kaleme aldığı kasidesinde Vâsıf, Ramazan ayının bitip bayramın gelişini müjdeleyen ayın gökyüzünde görülmesi hadisesini parlak bir şekilde tasvir etmektedir. Söz konusu kasidenin bir beytinde şair ayın gökyüzündeki görünüşünü bir annenin nazardan korumak için çocuğunun alına altın suyu ile kazayağı çizmesi şeklinde tasavvur etmektedir ki alına çeşitli sembol veya işaretlerin çizilmesinin nazar pratikleri çerçevesinde değerlendirildiği açıkça görülmektedir:

Ya nazardan hıfz için zer-hâl ile pîşânına

Kaz ayağı yazdı etfâl-i sipihriñ mâderi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 214)

Sevgilisinin iki kaşının arasının üstünde yer alan işaretin çiçek değil kütü nazardan korunması için kazayağı nakşedilmiş olduğunu dile getirdiği beytinde Vâsıf, nazar pratikleri kapsamında alna kazayağı çizdirmenin de bir yöntem olduğunu kaydetmektedir:

Fevk-i beyn-i ebruvânında degil cây-ı çiçek

Hıfz için yavuz nazardan nakş olunmuş pâ-y-ı bat

Vâsıf (Gürel, t.y.: 319)

Muhammes nazım şeklinde kaleme aldığı ve annesinin kızına verdiği öğütleri ihtiva eden manzumesinin aşağıdaki bendinde Vâsıf, yeni doğan bir çocuğu nazardan korumak için başına çörekotu ve sarımsak dikmek gerektiğini söyledikten sonra bir de kömür söndürmenin lüzumundan bahsetmektedir. Anlaşıldığı üzere başa çörekotu ve sarımsak dikmek, kömür söndürmek gibi uygulamalar bir bebeği nazardan korumak için uygulanan yöntemlerdendir:

Dik çocuğuñ başına çörekotu sarımsak

Sevsinler uyku nüshası alıp beşiğe tak

Söndür kömür ki kötü nazardan ola uzak

Gezmek seniñ neñe gerek otur da işe bak

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

Vâsıf (Gürel, t.y.: 540)

Fatîn, yüzünün gül gibi solmasının sebebini nazar değmesine bağlamaktadır:

Rûy-ı Fatîn gül gibi soldı yine

Var ise degdi nazar-ı ıztırâb

Fatîn (Erdoğan, 2007: 66)

Şükrî, güzel yüzlü muhatabını kötü nazardan koruması için Allah'a niyaz etmektedir:

Yaman gözden seni hıfz eylesin Hak

Te'âlallâh ne tâbândır bu ruhsâr

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 226)

Kitapçı Sa'îd Efendi'nin vefatı münasebetiyle kaleme aldığı kıtasında İzzet, sultan tarafından talepleri yerine getirilip Yunanistan'ın Livadya şehrine tayin edilen Sa'îd Efendi'nin daha bir maaşını yiyemeden şehir eşrafının nazarı sebebiyle hastalanıp öldüğünü söylemektedir:

Livadyayı şeh-i 'âlem edip aña te'bîd

Keremle etdi o hâkân metâlibin is'âf

Bir aylığın yemeden mübtelâ-yı 'illet olup

O zâtı gözle yediler hased edip eşrâf

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 317)

Zîver, al yanaklı güzellere nazarı düşmezken şimdi gözbebeğinin üzerlik olduğunu söylerken göz değmesine üzerlikle tütsü yapma pratiğine işaret etmektedir:

Âteşîn ruhlara gör kim nazarım düşmez idi

Çeşmimiñ merdümegi oldu sipend âhir-kâr

Zîver (Arslan, 2009: 213)

Nevres, sevgilisinin güzelliğine kötü nazar ilişmemesi için siyah beninin, al yanağında üzerlik olduğunu ifade etmektedir:

Âteş-i ruhsârıña hâl-i siyâh olmuş sipend

Ermesin tâ hüsnüñe devr-i kamerden çeşm-i bed

Nevres (Kaya, 2020: 200)

Cesârî, nazardan korunmak için muska yazmak lazım olunca safran ile dua yazarak urgana bağladığını dile getirmektedir:

Nazardan nüsha yazmak lâzım oldu bizlere cânâ

Yazalım za'ferân ile du'â urgana bağlansın

Cesârî (Akkuş, 2010: 954)

Başka bir beytinde de Cesârî, sevgilisinin nazar değmesinden korunmak için ism-i a‘zam gezdirdiğini belirtmektedir:

Vefk mersûm eylemiş gûyâ müneccimler aña

Kim nazar def‘ine cânân ism-i a‘zam gezdirir

Cesârî (Akkuş, 2010: 505)

9.2.4. Doğaüstü Varlıklarla İlgili İnanış ve Uygulamalar

9.2.4.1. Cin/Peri Çarpması/Tutması

Arapça “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” manasına gelen cenn kökünden müştak bir isim olan cin; duyularla algılanamayan, ilahi buyruklara itaatle yükümlü olup mümin ve kâfir olmak üzere iki gruptan oluşan şuur ve irade sahibi doğaüstü varlık türüdür. Farsça perî ve dîv kelimeleri de cin anlamına gelmektedir. Cin kelimesinin, görünmez varlıkları karşılaması bakımından melekleri de kapsayan umumi bir manası da bulunmaktadır. Mahiyetleri, barındıkları yerler, muhtelif varlık kalıplarında görünebilmeleri, insanlarla ilişkileri, iyi yahut kötü etkileri, adlandırılmaları gibi birçok hususiyet itibarıyla çeşitli kültürlerin dinî ve profan kaynaklarında geniş bir yer tutan (Şahin, 1993: 5) cinler, insanlık tarihi boyunca halk inanışlarının da temel mevzularından biri olmuştur. Bu inanmalardan biri de insanların cinler taarfindan korkutularak çarpıldığı hadisesidir. En genel manasıyla cin çarpmasını “cin veya benzeri varlıkların insanlara musallat olup, insanların psikolojik ve ruhsal sağlığının bozulmasına hatta fizyolojik olarak da vücudunda eğrilme, yamulma benzeri özelliklerin sebep olması hadisesi” (Kolot, 2021: 145) olarak tanımlamak mümkündür. Bu hadisenin genellikle insanların cinleri kızdırması sonucu cinlerin de öfkelenerek onları çarpması ile meydana geldiği düşünülmektedir. Bunun yanında kutsal yerlere saygısızlık etmek, metruk yerlerde münasebetsiz işler yapmak, tekinsiz mekânlarda cinlerle karşılaşmak, gece vakti hayvanlara zarar vermek, geceleyin sokağa su dökmek, mezarlık yanından geçerken ıslık çalmak, yaş ağaç kesmek, güneşe ve aya sövmek, başta ekmek olmak üzere nimete saygısızlık etmek ve ermiş bir kişiye kötü söz söylemek gibi birçok sebep de çarpılmaya neden olmaktadır (Eyuboğlu, 1978: 156-158; Eyuboğlu, 2018: 88). Çarpıldığı düşünülen insanlarda “kötürüm ya da beyinsel özürlü kalma, felç geçirme, ağzın yüzün büzülüp eğilmesi, inme inmesi ve konuşamaz hâle gelme, dil tutulması, kolun çolak olması, sayıklama, yürürken dengeyi kaybetme, kirli dolaşma isteği, eklem kasılması ve delilik” (Kolot, 2021: 146) gibi rahatsızlıkların meydana geldiği görülmektedir. Halk arasında çarpılma hadisesine karşı dua etmek/okumak, Kur’an

okumak, cinci hocalara gitmek, okunmuş su içmek, muska yaptırmak gibi korunma ve tedavi yöntemleri geliştirilmiştir.

Vâsıf, cin gibi çarpıp sonra ortadan kaybolan güzele âşıkların gönlünü almada bu usulün ona muhsus olduğunu söylemektedir:

Şeytânlık edip cin gibi çarpar sıvışırsın

Celb-i dil-i ‘âşık bu hâlet saña mahsûs

Vâsıf (Gürel, t.y.: 318)

Başka bir beytinde de Vâsıf, yakınlık gösterince gönlünü çarpacak olan muhatabına insan ile peri çocuğunun karıştırılmamasını ikaz etmektedir:

Çarpar mı idiñ göñlümi ülfet edeyim de

Âdem perî-zâdeyle karılır katılır mı

Vâsıf (Gürel, t.y.: 361)

Râşid, İstanbul’un Kadirga semtinde bulunan Çardaklı Hamamı’nda peri bulunduğu gerekçesiyle oraya gidilmemesini tavsiye ettiği beytinde gidenlerin çarpılacağını da kaydetmektedir:

Çarpıldıñ ey âdem saña ben söylemedim mi

Çâr-tâklıda hammâma sakın gitme perî var

Râşid (Çetin, 2006: 209)

Başka bir beytinde de Râşid, hamamda peri yüzlü güzeli görenlerin cin tutmuşa dönerek yere düşüp debelenmeye başladığını söz konusu etmektedir:

Germ-âbede ol şûh-ı perî-rûyı görenler

Cin tutmuşa döndi yere düşdi debelendi

Râşid (Çetin, 2006: 279)

Fatîn, biçare gönlünü cin gibi çarpıp sonra da ortadan kaybolduğunu ifade ederken aynı zamanda çarp(ıl)ma hadisesinin anlık bir olay olduğuna işaret etmektedir:

Cin gibi çarpıp dil-i bî-çâreyi olduñ nihân

Kim ümîd eyler ‘aceb nev’-i benî Âdem seni

Fatîn (Erdoğan, 2007: 135)

Vasfî, şeytanlık ederek insanları cin gibi çarpan bir güzeli söz konusu etmektedir:

Şeytânlık ile âdemi cinler gibi çarpar

Tahlîs-i kerîb eyleme kâbil midir âyâ

Vasfî (Köksal, 2016: 91)

Nevres, her kim kadeh duasını bilmez ve okumazsa içkiden sonra gelen baş ağrısının onu cin gibi çarpacağını söylerken cin çarpmasından korunmak için kadeh duasının yahut dua okumanın faydalı olacağını belirtmektedir:

Âdem midir ol ki mey safâsın bilmez

Hem kendi ‘alîl hem devâsın bilmez

Çarpar anı cin gibi humâr âhir-i kâr

Her kim okumaz kadeh du‘âsın bilmez

Nevres (Kaya, 2020: 412)

Memdûh (Fâ’ik), işveli ve put gibi güzel olan sevgilisinin peri gibi insan çarptığından bahsetmektedir:

İstedikçe nîgeh-i nâzı dil ü cân çarpar

Bir perîdir o bût-i şîve-ger insân çarpar

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 320)

Hâtif, ayna gibi parlak ve temiz olan kendi yanağına hayran olmasını temenni ettiği muhatabına “işveli bir periye çarpılıp inle” diyerek beddua etmektedir:

Kendi mir’ât-ı ruh-ı pâkine hayrân olasın

Çarpılıp bir perî-i ‘işveye nâlân olasın

Hâtif (Önal, 2010: 362)

Diğer bir beytinde ise Hâtif, çarpıldığı bir perinin kâfir olduğundan söz etmektedir:

Kâfir imiş o perî bilmez iken çarpıldım

Etdi mir’ât-ı dil-i zârımı şebgûn tanış

Hâtif (Önal, 2010: 459)

9.2.4.2. Cin ve Perilerin Şişeye Hapsedilebileceği İnancı

Rivayete göre insanlara zarar veren cinler Hz. Süleyman'ın emriyle bir şişeye hapsolunarak denize atılmışlardır. Bunun yanında bazı havas okumak suretiyle cin ve perilerin şişeye hapsedilebileceğine inanılmaktadır (Onay, 2013: 396).

İzzet, âlem perihanesinde münasip bir yer bulamadığı peri gibi güzel sevgilisine, hayal fanusu gibi bir şişe gerektiğini düşünmektedir:

Yok perîhâne-i 'âlemde münâsib bir yer

Saňa fânûs-ı hayâlim gibi bir şîşe gerek

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 527)

Diğer beytinde de İzzet, cennet hurileri hayaline gelse de göz şişesinin peri gibi güzel olan sevgilisine mahsus olduğunu belirtmektedir:

Perîveşim saňa mahsûs şîşe-i çeşmim

Hayâle gelse de hûr-ı cinân gözümde değil

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 533)

Sevgilisinin, gönlünün sırça sarayındaki nakşının hayalini gören kişinin onu şişe üzerine resmedilmiş bir peri sanacağını ifade eden Şeref Hanım, perilerin şişeye hapsedilme düşüncesine farklı bir yorum getirmektedir:

Perî-be-şîşe sanur sevdiğim gören âdem

Hayâl-i nakşını sırça-sarây-ı gönlümde

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 533)

Aynî, peri çocuğu gibi olan sevgilisine yüz parça olmuş gönlünü güzel bir şişe yapmayı düşünmektedir:

Cilvegâh etmege 'Aynî dil-i sad pâremizi

O perî-zâdeye bir şîşe-i ra'nâ yaparız

Aynî (Arslan, 2004: 136)

Başka bir beytinde Aynî, o peri çocuğunun hayalini zapt etmek için deli gönlü tarafından yüz parça olmuş aynadan bir şişe yapıldığını şöyle dile getirmektedir:

Ol perî-zâdın hayâlin zabt için dîvâne dil

Şîşe yaptı sûretâ âyîne-i sad-pâreden

Aynî (Arslan, 2004: 188)

Refî‘, evvelce gözünde uçan peri güzelini şimdi hayalin hapis şişesine koyduğunu söylemektedir:

Refî‘ gözde uçar iken perîveşim evvel

Kodı bu şişe-i habs-i hayâle dîdelerim

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 363)

Nevres, efsun ile ele geçirilmesi mümkün olmayan o peri çocuğunu sabırla büyü şişesine çekmek gerektiği fikrindedir:

Değil efsûn ile teshîri mümkün ol perî-zâdıñ

Meğer sabr ile anı şişe-i teshîre çeksinler

Nevres (Kaya, 2020: 218)

Diğer beytinde Nevres, kırmaya meylettiği âşık kalbinin kendi sihirli şişesi olduğunu peri gibi güzel sevdiğine ihtar etmektedir:

Meyl edersin inkişâr-ı kalbe gûyâ ey perî

Kalb-i ‘âşık şişe-i teshîriñ olmuşdur seniñ

Nevres (Kaya, 2020: 276)

Zîver, endişeli gönlünden hayali çıkmayan melek huylu sevgilisinin, hapsediği şişeden her zaman çıkmayan bir peri olduğundan bahsetmektedir:

Hayâli ol melek-hûnuñ dil-i endîşeden çıkmaz

‘Acâyib bir perîdir ol ki her dem şişeden çıkmaz

Zîver (Arslan, 2009: 238)

Başka bir beytinde Zîver, periye teşbih ettiği üzüm kızını (şarabı) şişeye hapsedmenin saki gibi bir sihirbaza mahsus olduğunu dile getirmektedir:

Duht-ı rezi şişe-bend etmek

Sâkî gibi sihr-bâza mahsus

Zîver (Arslan, 2009: 251)

Hâtif, göz şişesinin perihane gibi perilerle dolu olduğunu ima etmektedir:

Kılan âyîne-i ‘aks-i ruh-ı cânâne midir

Şîşe-i dîde-i nezzâre perî-hâne midir

Hâtif (Önal, 2010: 429)

9.2.5. Dinî İnanış ve Uygulamalar

9.2.5.1. Feyz ve Tecellinin Gece Gündüzden Daha Bol Olacağı İnancı

Aynî, yârin zülfünü düşünürken yüzüne bakmamayı salık verdiği beytinde bu düşüncesini geceleyin feyz ve tecellinin gündüzden daha ziyade olacağını söyleyerek temellendirmektedir:

Fıkr-i zülfinde iken rûyına bakma o mehiñ

Gecede feyz ü tecellî çok olur gündüzden

Aynî (Arslan, 2004: 185)

9.2.5.2. Garibin Duasının Kabul Olacağı İnancı

İzzet, kendisi gibi âşık ve garip olanların duasının kabule mazhar olacağı inancındadır:

‘Âşık ola garîb ola ol kim benim gibi

‘İzzet anıñ du‘âsı kabûle karîn olur

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 154)

9.2.5.3. Kadeh Duası (Du‘â-yı Kadeh)

Dualar, büyük ölçüde İslami referanslarla teşekkül eden Türk kültüründe müstesna bir yere sahiptir. Birçok ayet ve hadiste dua etmenin öneminden bahsedilmesi hemen her Müslüman toplum gibi Türkler arasında da çeşitli haslet ve faziletleri bulunduğu inanılan duaların hızla yayılmasına vesile olmuştur. Nikâh duası, iftar duası, sofrâ duası, ezan duası, nazar duası, hacet duası, yağmur duası, bereket duası, ekin ekme duası, dükkân açarken okunan dua, tövbe duası, meyvelerin çıkıp olgunlaşması gibi toplumsal hayatın her alanına çeşitlenerek yayılan dualar aynı zamanda birer samimiyet vesikasıdır (Ceylan, 2005: 182-183). Bu dualardan biri de kadeh duasıdır. Divan şairleri tarafından bir mazmun hâline de getirilen kadeh duasının; müskiratın, boğazı dar şişe yahut sürahiden kadehe doldurulurken çıkan ses olduğu ve bu sesin içki müptelalarınca duaya benzetildiği düşünülmüştür (Onay, 2013: 234-235). Buna mukabil söz konusu duanın; murada erişmek,

bir kişiyi tesir altına almak, çeşitli hastalıkları iyileştirmek, bela ve sıkıntıları gidermek, günahlardan temizlenmek, sihir yapmak vb. amaçlarla okunan meşhur dualardan biri olduğu anlaşılmaktadır (Donuk, 2012: 1618-1620).

İzzet, kadeh duasını küçük yaşta ezberleyen piyaleleri “ağzını öpeyim” diyerek takdir ettiği beytinde bu duayı küçük yaşta ezberlemenin faziletli bir durum olduğuna değinmektedir:

Kadeh du’âsını az yaşda ezber etmişler

Birer birer öpeyim ağzını piyâleleriñ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 514)

Kadeh duasını okuyan testinin, şarap kadehi tarafından yeryüzünün şeyhi zannedilerek elinin öpüldüğünü dile getirdiği beytinde İzzet, mezkûr duayı bilip okuyan kimselerin halk arasında tazim edildiğine vurgu yapmaktadır:

Öpdi piyâle destini şeyh-i zemîn sanıp

‘İzzet kadeh du’âsın edince beyân sebû

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 589)

Başka bir beytinde de İzzet, Kur’an tilavet etmenin zahidi cennete ulaştırmayacağı gibi kadeh duası okumanın da kendisini cehenneme götürmeyeceğini ifade etmektedir:

Behişt ü dūzaha îsâl eder mi ey zâhid

Seni tilâvet-i Kur’ân beni du’â-yı kadeh

İzzet (Şahin, 2004: 761)

Diğer beytinde Zîver, bülbülün ettiği duaların gül bahçesine tesir etmesiyle kadeh gibi açılan gülün duasını okumak gerektiğine işaret ederken bir murada erişmek için de kadeh duasının okunduğuna dikkat çekmektedir:

Açıldı gül kadeh gibi oku du’âsını

Te’sîr edeli gülşene evrâd-ı ‘andelîb

Zîver (Arslan, 2009: 178)

Üzüm kızının, efsununu testilere; rintlerin de kadeh duasını içine şarap konan kabaklara okuduğunu söyleyen Zîver, kadeh duasının da efsun gibi sihir amacıyla okunabildiğine gönderme yapmaktadır:

Bintü'l-'ineb okursa füsûnın sebûlara

Rindân kadeh du'âsın ederler kedûlara

Zîver (Arslan, 2009: 327)

Nevres, sevgilinin ağız kadehinin sırrını anlamak isteyenlere içki meclisinde kadeh duasını istinsah etmelerini tavsiye etmektedir:

Añlamak ister iseñ ke's-i dehânîñ sırrın

Bezme gel eyle du'â-yı kadehi istinsâh

Nevres (Kaya, 2020: 197)

Diğer bir beytinde Nevres, kadeh duasını yolunu kaybetmiş zahidin değil ancak şarap pirine intisap eden basiret sahiplerinin bilebileceğini dile getirmektedir:

Ne bilir zâhid-i güm-râh du'â-yı kadehi

Anı pîr-i meye mensûb olan âgâh bilir

Nevres (Kaya, 2020: 227)

Aşağıdaki beytinde de Nevres, şehrin şeyhine gidip duasını okutan kadehin bundan böyle şarap meclisine ayak basmamasını

Bezm-i şarâba gayrı ayak basmasın kadeh

Kim şeyh-i şehre gitmiş okutmuş du'âsını

Nevres (Kaya, 2020: 372)

Hâtif, sevgilinin ayrılığına çare bulmak için güzel bir fincana kadeh duası yazıldığından söz etmektedir:

Büt-i hicrânım için nergis-i bâdâm yazar

Bu du'â-yı kadehi şimdi bu hoş fincâna

Hâtif (Önal, 2010: 515)

9.2.5.4. Kılıç Duası (Du'â-yı Seyf)

Dua kitaplarında genellikle *Du'â'ü's-seyfî ve'l-Hırzî'l-emânî* adıyla mukayyet ve meşhur kılıcı münasebetiyle Hz. Ali'ye atfedilen kılıç duasını okuyan kişinin tüm günahlarının affedileceğine, haşre dek rahmet içinde ve kabir azabından emin olacağına, iki dünyada da kaygıdan berî olup cehennem ateşinden kurtulacağına ve Hz. Peygamber'in

şefaatine nail olacağına, tüm istek ve ihtiyaçlarına kavuşacağına, borçlarını kolaylıkla ödeyebileceğine (Oral Seyhan, 2003: 143) ve buna benzer pek çok ilahi yardıma erişeceğine inanılmıştır. Kılıç üzerine ayet yazma geleneği ile bağlantılı olan kılıç duası; “korunma, güvende olma, korkusuz bir yaşam sürme, düşmana galip gelme gibi hâllerin kılıç gibi güç ve iktidarı simgeleyen bir sözcükle dua boyutunda somutlanması” (Tanrıbuyurdu, 2012: 140) ile inanç ekseninde sembolik bir değer kazanmıştır.

Kâmî, gözleri efsun okumakla yan bakışı da kılıç duası ile meşgul olan sevgilisinden bahsettiği beytinde öldürücü vasıfları haiz olması bakımından sevgilinin gamzesi ve kılıç duası arasından anlamsal bir münasebet kurmaktadır:

Çeşmiñ efsûn u du‘â-yı seyfe meşgûl gamzeler

El-emân evler yıkarsın sâhirâne çatma kaş

Kâmî (Arslan, 2018: 229)

Başka bir beytinde yan bakışının kanlı kılıcını cana geçiren güzeli söz konusu eden Kâmî, bu durumu kılıç duasıyla meşgul olmanın bir neticesi olarak görmektedir:

Câna kâr etdirdi hûnî-gamze-i şemşîrini

Bak du‘â-yı seyfe meşgûl olmanıñ te’sîrini

Kâmî (Arslan, 2018: 276)

Güzelliğinin ayeti nice kâfirleri imana getiren güzel sevgilisinin iki gamzesinin yiğitçe kılıç duasıyla iştigal ettiğini söyleyen Kâmî, kılıç duası ile karşı tarafa tagallüp etmek arasındaki organik ilişkiye dikkat çekmektedir:

Du‘â-yı seyf ile meşgûl iki gamzeñ dilîrâne

Getirmiş âyet-i hüsnüñ niçe kâfirler îmâna

Hatar vermez ecel câmı fu‘âd-ı rind-i mestâna

Ne bâkim var beni kılsın şehîd çeşm-i cellâdîñ

Velî hûbân içinde korkarım hûnî çıkar adîñ

Kâmî (Arslan, 2018: 302)

9.2.5.5. Kurban Bayramı'nda Yağmur Yağacağı İnancı

Vâsıf, sevgilinin kavuşma bayramının şevkinden ağlamasına şaşılmayacağını çünkü yağmurun, Kurban Bayramı'na müptela olduğunu yani her Kurban Bayramı'nda yağmur yağdığını “mücerreptir” kaydıyla vermektedir:

N'ola giryân-ı şevk-i 'îd-i vasl-ı yâr iseñ Vâsıf

Mücerrebdir ki bârân mübtelâ-yı 'îd-i kurbândır

Vâsıf (Gürel, t.y.: 300)

9.2.5.6. Miraç Gecesinde Cuma Gecesi Olabileceği Düşüncesi

Cesârî, Kadir gecesine çok kutlu gece dendiğini beyan ettikten sonra Miraç gecesinin de cuma gecesi olduğuna inanmaktadır:

Çok kutlu gecedir dediler leyle-i kadri

Mi'râc gecesi var ise cum'a gecesidir

Cesârî (Akkuş, 2010: 590)

9.2.5.7. Doğum Esnasında Ölen Kadının Şehit Olacağı İnancı

Dünyada şehit hükmü uygulanmayan ancak “hadislerde şehid sayıldığı yahut şehid sevabı verileceği belirtil[en]” (Atar, 2010: 430) kişilerden biri de doğumda ölen kadınlardır.

Aynî, su nazırı Ali Ağa'nın zevcesi Fatma Hanım'ın doğum yaparken öldüğünü ve şehit olduğunu söylemektedir:

Sâbikan nâzır-ı mâ ya'ni 'Alî Ağaniñ

Zevcesi Fâtıma Hanım eşini itdi garîb

Vaz'-ı haml eyler iken öldi şehîden ey vâh

Derdine çâre bulunmazdı Mesîh olsa tabîb

Aynî (Arslan, 2004: 462)

9.2.5.8. Salgın ve Amansız Hastalıktan Ölenin Şehit Olacağı İnancı

Bu inanç, Hz. Peygamber'in salgın ve amansız hastalıklardan ölenlerin şehit olacağı hakkındaki hadislerine dayanmaktadır (Komisyon, 2020: 519).

Sermed, Safâyî-zâde Ahmed Efendi'nin kızının vefatı münasebetiyle kaleme aldığı kıtasında vebadan ölen bu nevcivanın ruhunu teslim ederken dahi dilinde Allah olduğunu ve bu hâl üzere merhumenin şehit olduğunu ifade etmektedir:

Safâyî-zâde kim Ahmed Efendi duhter-i pâki
Felek rahm itmeyip bu nev-civâna kasd edip nâgâh

...

Bu bürhândır şehîde gittigine derd-i tâ'ûndan
Lisânında idi teslîm-i rûh eyler iken Allâh

Sermed (Yıldız, 2002: 143)

Basmacı Ahmed Efendi'nin kızının ölümü nedeniyle yazdığı manzumesinde de Sermed, gençken çaresiz derde tutulup şehadet şerbetini içen merhumenin, şehitler zümresine dâhil edilmesi için Allah'a niyaz etmektedir:

Yazık kim Basmacı Ahmed Efendi duhter-i pâkin
Giribânîñ tutup dest-i ecel çâk eyledi hayfâ

Ne çâre genc iken bir çâresiz derde duçar olmuş
Gelir mi çâre elden hem kimiñle etmeli gavgâ

...

Şehâdet câmını nûş eyleyip mestâne câmı etdi
Şehîdân zümresine dâhil eylesin keremkârâ

Sermed (Yıldız, 2002: 147)

9.2.5.9. Türbe Ziyareti

Arapça “mezar” anlamına gelen türbe, bir terim olarak manevi güç ve niteliklere sahip kişiler ile bir tarikat büyüğü yahut ülkeye önemli hizmetlerde bulunmuş şahsiyetlerin ve kahramanların merkatlerinin bulunduğu, üzeri belirli bir tarzda çatı veya kubbe ile örtülü, içi zaman zaman çini süslemeli, bir ya da birden fazla bölümden müteşekkil yapılar şeklinde tanımlanmaktadır. Bu yapılar ortaya çıkışından itibaren halkın muhtelif amaçlarla ziyaret ettiği birer kutsal mekân hüviyetini de kazanmıştır. Bilhassa kendilerinde manevi güç, feyiz ve bereket bulunduğuna inanılan kişilerin türbeleri herhangi bir murada erişmek,

şifa bulmak, ekonomik refaha ulaşmak, manevi huzura kavuşmak, çocuk sahibi olmak gibi çeşitli saiklerle gidilen yerler olmuştur. Ziyaret edilen her türbenin kendine has ritüelleri bulunmaktadır (Tetik Dinç, 2021: 560, 565, 570). Osmanlı toplumunda da insanlar anlam veremedikleri, içinden çıkamadıkları olaylar karşısında yahut manevi bir arayış adına başka uygulamalar yanında türbe ziyaretlerini de bir çıkış yolu olarak benimsemiştir.

İzzet, türbesi her zaman çıkılamayacak bir dağın başında olan Hazret-i Abdal'a ziyaretçilerini reddetmemesi ve onların taleplerini yerine getirmesi için dua etmektedir:

Billâhi çıkılmaz bu dağın başına her bâr

Züvvârını redd eyleme yâ Hazret-i Abdâl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 714)

Zîver, pirinin türbesine giden Fikret'in, her an kendisine mana ruhunu getirdiğinden söz etmektedir:

Gideli semt-i reh-i türbet-i pîre Fikret

Rûh-ı ma'nâyı alıp Zîvere her ân getirir

Zîver (Arslan, 2009: 229)

Bir kıtasının aşağıdaki beytinde de Zîver, âlemde paşa ve bey olmak isteyenlere Ağazâde dediği şahsın kabrini ziyaret etmelerini salık vermektedir:

İsteyen 'âlemde Zîver mîr ü paşa olmağı

Eylesin gelsin ziyâret kabr-i Ağa-zâdedir

Zîver (Arslan, 2009: 812)

Şeref Hanım, Hafız Mustafa Paşa'nın yüce türbesini ziyaret edenlere onun iki âlemde yardımcı olacağına inanmaktadır:

Türbe-i vâlâ-yı Hâfız Mustafâ Pâşâya gel

Kıl ziyâret iki 'âlemde saña olsun mu'în

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 509)

Cesârî, Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği bilinen Seyyid Bilal'in Sinop'ta bulunan ve ziyaretgâh olan türbesini ziyaret eden herkesin isteğinin yerine geldiğini ve bu türbenin hacet ehli için yüce bir dergâh olduğunu belirtmektedir:

Merkadiñ görmek dilerseñ var Sinab şehrinde bul

Anda hâlâ bir ziyâretgâhdır Seyyid Bilâl

...

Her kişi maksûdını anda varıp hâsıl olur

Hâcet ehline ulu dergâhdır Seyyid Bilâl

Cesârî (Akkuş, 2010: 853)

Mağrip, Mısır ve Hicaz bölgesini baştan başa gezdiğini ifade ettiğı manzumesinde Şükrî, bu yerlerde bulunan İmam Şâfi'î, Sitti Zeynep, Ka'b el-Ahbâr, İbni Sînâ, Râfi'î gibi binlerce şahsın türbelerini ziyaret ettiğini söylemekte ve Hac dönüşü Mısır erlerinin ruhuna kan dökeceğine dair adak adamaktadır:

Mağribistân iklimin seyrân kıldım ser-be-ser

Fırlanıp Mısır [u] Hicâz oldum cebeller kâli'i

Mısır şehrinde hezârân er ziyâret eyledim

Kibleye karşı mukâbilde İmâm-ı Şâfi'î

Sitti Zeyneb Ka'b el-Ahbâr Bû 'Alî Sînâ 'azîz

Çârşû başında ber-â-ber cümle yatar Râfi'î

Nezrim olsun dem dökem 'aşk-ile Mısırın erleri

Hacc edip Bağdâda varıp Şükriyâ sen kâli'i

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 487-488)

9.2.5.10. Yemin Etme

Arapça “sağ taraf, sağ el, ant ve bereket” gibi anlamlara gelen yemîn, “terim olarak bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek ve başkalarını ikna etmek amacıyla söz ve beyanını Allah'ın adını veya bir sıfatını zikrederek kuvvetlendirmesini ifade eder” (Boynukalın, 2013: 417). İslam âlimleri insanların, Allah'tan başka herhangi bir şey üzerine yemin etmesinin doğru olmayacağını ve bunun tek istisnasının Kur'an olabileceğini bildirmiştir.

Bu kaide dışına çıkan yeminlerin mekruh olup mahiyetine göre şirke varabileceği de kaydedilmiştir (Boynukalın, 2013: 417).

Aynî, sevdiğinin yanağındaki tüyleri daima vasfedeceğine dair her gece sabaha kadar Kur'an'ı öperek yemin ettiğini dile getirmektedir:

‘Ayniyâ her gece vâsf etmege hatt-ı ruhını

Bûs edip and içirim Mushaf-ı ruhsâra sabâh

Aynî (Arslan, 2004: 105)

Başka bir beytinde Aynî, bakış kılıcı eline kan dökücü gamzeyi (yan bakışı) alarak yüzünün Kur'an'ı üzerine fitne yemini ettiğinden söz etmektedir:

Destine gamze-i hûn-rîzin alıp tîğ-ı nigâh

Eyledi Mushaf-ı ruhsâra yemîn-i fitne

Aynî (Arslan, 2004: 204)

Sevgilisine, güzellik ayetine el basarak öpücük vadettiğini hatırlattığı beytinde Memdûh (Fâ'ik), eğer ettiği yemini tutmazsa Kur'an'ın onu çarpacağına inanmaktadır:

Âyet-i hüsnüñe el basdıñ edip bûseñi va‘d

Eyle icrâ kasem etdiñ seni Kur'ân çarpar

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 321)

9.2.6. Tabiat Unsurlarıyla İlgili İnanışlar

9.2.6.1. Balıkla Beslenmenin Akıllı Noksan Edeceği İnancı

Cesârî, balıkla beslenmenin akıllı noksan edeceğini ve su kuşu (ördek, kaz) gibi her gölü boylamanın uygun olmadığını ifade etmektedir:

Semek ile gıdâlanmak ‘akıl noksân eder derler

Girip her gölleri gel boylama şol murg-ı âbâsâ

Cesârî (Akkuş, 2010: 386)

9.2.6.2. Köpek Olan Eve Meleklerin Girmeyeceği İnancı

Aynî, Hz. Peygamber'in bir hadisinde beyan ettiği köpek olan yere meleklerin gelmeyeceği hadisesini ağıyarı gören ay yüzlü sevgilinin meclise gelmemesi ile somutlaştırmaktadır:

Ağyârı görse meclise gelmez o meh-likâ

Bir yerde kelb olunca nüzûl-i melek ‘abes

Aynî (Arslan, 2004: 101)

9.2.6.3. Hayvanların Cinleri Görebildiği İnancı

Âşık olduğu güzelin, yanından geçince tedirgin olduğunu söylediği beytinde Fatîn, bu hâlî yanından peri/cin geçen bir ceylanın ürkmesine teşbih etmektedir. Dolayısıyla şair, ceylanların, peri/cinleri görebildiğini düşünmektedir:

‘Aceb me’nûs-ı ‘aşkı olmuşum bir âfet-i cânîñ

Eder âhû gibi vahşet perîler geçse yanından

Fatîn (Erdoğan, 2007: 117)

9.2.6.4. Cemre Düşünce Havalının Isınacağı İnancı

Halk arasında cemre, şubatın sonu ve martın başında birer hafta arayla havaya (cemre-i evvel), suya (cemre-i sâni) ve toprağa (cemre-i sâlis) düşerek sıcaklığı arttırdığı kabul edilen ısı bir güçtür.

Vâsıf, tabiatı ilk cemrenin havaya düştüğünden söz etmektedir:

Bulanmayınca durulmaz su zevke bak ‘âşık

Felekde cemre-i evvel dahi havâyâ düşer

Vâsıf (Gürel, t.y.: 295)

Şeref Hanım, cemre düştükten sonra nevrurun geleceğine dikkat çekmektedir:

‘Akîb-i cemrede her sâl-i meymûn-fâl dendikçe

Cihâna feyzi nev-rûzuñ yeter pertev-nisâr oldı

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 147)

Hamîd ise cemre düşünce toprağın hareketlenmeye başladığından bahsetmektedir:

Düşeli pertev-i hüsnüñ dile dil lerzededür

Düşicek cemre zemîne nice gil lerzededür

Debredirsens lebiñi kâsede mül lerzededür

Bâr-ı ‘aşkıñ tokunup servi vü gül lerzededür

Dest-i ‘aşkıña giriftâr olalı ben budalâ

Boynuma taktı hayâli hat-ı zencîr-i belâ

Hamîd (Yavuz, 2019: 249)

9.2.6.5. Elmasın Cennette Bulunmayacağı İnancı

Zîver, mal sevgisine sebep olan elmasın bu hasleti yüzünden cennette bulunmayacağı inancındadır:

Hubb-ı mâla olıcak dünyede zâtı ‘illet

Zînet-i cennet için oldu yasağ-ı elmâs

Zîver (Arslan, 2009: 245)

9.2.6.6. Çok Yenen İspanağın Ömrü Azaltacağı İnancı

Necâtî, aşağıdaki dörtlüğünde kalbur hurması ve kadı lokması gibi tatlılardan bahsettikten başka çok yendiği takdirde ömrü azaltacağını söyleyerek ıspanakla iftar yapılamayacağını da belirtmektedir:

Kalbur hurmasına tayanmaz dişîñ

Kadı lokmasına artar savaşıñ

Çok yeme ıspanak dükedir yaşıñ

[Söyleyiñ] anıñla iftâr olur mı

Necâtî (Yekbaş, 2016: 182)

9.2.6.7. Dicle Nehri’nin Suyunun Köseliğe Sebep Olduğu İnancı

Aşağıdaki beytinde ise Nevres, Dicle Nehri’nin suyunun köselik hastalığına sebep olduğu bilgisini/inancını paylaşarak ölümsüzlük suyu olsa bile nehrin bu illete çare olmadığını ifade etmektedir:

Tutalım çeşme-i hayvân imiş âb-ı Dicle

‘İllet-i tehlike-i kûsecine çâre nedir

Nevres (Kaya, 2020: 205)

9.2.6.8. Mehtabın Ketenî Çürüteceği İnancı

Gece açık bir yerde mehtaba karşı bırakılan ketenin çürüyeceği inancı, Divan şairleri tarafından çok işlenen bir mazmun hâline gelmiş ve beyitlerde keten ile mehtap sıklıkla beraber kullanılmıştır.

İzzet, sakalını keten telleri gibi yüz parça etse de o ay yüzlü sevgiliden şikâyet etmenin uygun olmadığını düşünmektedir:

Sad pâre etse lihyeñi târ-ı ketân gibi

Ol mâhdan düşer mi gönül ıstikâ saña

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 353)

Ketene benzeyen sakalını bir ay yüzlü güzele arz eden ihtiyara gençliğinin geri geleceğini ifade ettiği beytinde İzzet, ketenin çürüme esnasında renk değiştirmesine atıfta bulunmaktadır:

Vakt-i şebâb ‘avdet eylerdi ‘arz ederse

Bir mâh-ı sâde-rûya rîş-i ketânını pîr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 397)

Gâlib Paşa övgüsünde kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde Zîver, paşanın cihana yayılan adaletinin ışığı sayesinde mehtabın, keteni çürütmediğini dile getirmektedir:

Fürûğ-ı ‘adliñ o rûtbe cihâna sârî kim

Ketânı etmedi fersûde mâhtâb-ı münîr

Zîver (Arslan, 2009: 114)

Memdûh (Fâ’ik) ise keten ipliğinin, mehtabın tesiriyle çürüyüp kırılacağını dile getirmektedir:

Sâde-dillerde belâ-yı ‘aşka Fâ’ik tâb yok

Çâk olur te’sîr-i mehtâb ile kettân riştesi

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 420)

9.2.6.9. Kaplumbağanın Muhabbet Otu ile Dişisini Etkilediği İnancı

Aslı giyâh-ı mihr olan takdim-tehir ve güzel he harfinin düşürülmesi yoluyla mihr-giyâ adı verilen aşk/muhabbet otu, *Rûhu’ş-Şurûh* adlı Pend-i Attâr şerhinde Kilisli Mustafa Ruhî Efendi’nin verdiği bilgilere göre “kaplumbağanın bilip kullandığı bir ottur. Dişisi kendisine yüz vermeyecek olsa, aşk otunu dişisinin üstüne koyar ve onu kendine âşık eder” (Yılmaz, 2018: 269). Sûdî de *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*’da mihr-giyânın bir ot olduğunu ve bu otu yanında taşıyanların insanlar tarafından sevileceğini bildirmektedir (2020: 2164).

Nevres, yabaniliğı sebebiyle âşıklardan tarafa bakmayan güzelin yüzünde biten tüyleri muhabbet otuna teşbih ederek onun bu ot ile râm edildiğine işaretle söz konusu otun muhabbet elde etme üzerindeki tesirine dikkat çekmektedir:

Vahşetinden sûy-ı ‘uşşâka nigâh etmez iken

Bitirip mihr-giyâsın anı râm eyledi hat

Nevres (Kaya, 2020: 259)

Katilken dahi insanlar tarafından sevgilinin yüzündeki tüylere meyledildiğini söylediği beytinde Nevres, bu tüylerin sanki onun efsun mahsulü muhabbet otu olduğunu dile getirmektedir:

Kâtilken olur hattına âdem yine mâ’il

Gûyâ ki fûsûn hâsılıdır mihr-giyâhı

Nevres (Kaya, 2020: 361)

Hâmid, canına tesir eden aşkın boyutunu haşre dek kabri üzerinde muhabbet otu biteceğini belirterek tasvir etmektedir:

Cânda ‘aşkıñ şöyle te’sîr etdi kurbân olduğum

Kabrim üstünden kesilmez haşre dek mihr-i giyâh

Hâmid (Fidan, 2021: 383)

Memdûh (Fâ’ik) ise sevgilinin yüzünü ve yüzünde beliren tüyleri onun güzellik bahçesinde biten muhabbet otuna teşbih etmektedir:

Hüsnüñ gülistân gûyiyâ hatla ruhuñ mihr-i giyâ

Zülf-i siyeh mi hâl ya kapmış piristû bir zübâb

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 223)

9.2.6.10. Kışın Şiddetli Geçmesiyle Baharın Erken Geleceği İnancı

İzzet, yârin ayrılığının kışı şiddetli geçerse bundan gam çekmeyeceğini çünkü zemherir (22 Aralık ila 31 Ocak arası çok soğuk günler) hükmünü icra edince baharın da erken geleceğini düşünmektedir:

Bulsa şiddet çekme gam ‘İzzet şitâ-yı hicr-i yâr

Etse hükmin zemherîr icrâ bahâr erken gelir

9.2.6.11. Yılanların Reyhan Kokusuna Meyilli Olduğu İnancı

Memdûh (Fâ'ik), halk arasında yılanların reyhan kokusuna meyilli olduğuna dair bir söylenti bulunduğuna işaret etmektedir:

Sâye salmış turre-i pür-çîn hat-ı müşğînine
Mârlar derlerdi meyl-i nûkhet-i reyhân eder

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 336)

9.2.6.12. Yılanın Zehrinin Kertenkele Sayesinde Arttığı İnancı

Vâsıf, yılanların zehrini kertenkelelerin arttırdığı gibi garaz erbabının da fesat ehlini tahrik ettiğini düşünmektedir:

Tahrîk eder erbâb-ı garaz ehl-i fesâdı
Mârîñ olur efzûn semi kertenkelelerle

Vâsıf (Gürel, t.y.: 354)

9.2.6.13. Sıcaklığın Engerek Yılanına Şiddet Verdiği İnancı

Vâsıf, güneşin hararetinin engerek yılanlarına şiddet verdiğiğine inanmaktadır:

İsrâr-ı fîsk tâbda mâr-ı nefis olur
Şiddet verir harâret-i şems engereklere

Vâsıf (Gürel, t.y.: 357)

9.2.6.14. Zümrüt Taşının Yılanı Kör Edeceği İnancı

Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Cemâhir fî Ma'rîfeti'l-Cevâhir*'de (Kıymetli Taşlar ve Metaller Kitabı) hikâye anlatanlar arasında ve seçkin kaynaklarda zümrüde bakan yılanın gözünün akarak kör olduğuna dair bir bilgi bulunduğunu söyledikten sonra bu konu üzerinde yaptığı deneyi şu şekilde anlatmaktadır: “Engereğin boynunu bir zümrüt kolyeyle çevirip sepetinin içini zümrütle döşedim ve önünde zümrüt dizili ipler hareket ettirdim. Buna sıcak ve soğuk dönemlerde olmak üzere dokuz ay devam ettim. Yılanın gözlerinde herhangi bir değişiklik gözlemedim” (2017: 210). Deneyin sonucuna binaen yazar, bu ve bunun gibi düşüncelerin, üzerinde mutabık kalınan şeyler olmakla birlikte tecrübe ile tasdik edilmemiş olduklarına dikkat çekmektedir.

Yılan rakibin, sevgilinin hattının (yüzündeki tüylerin) zümrüdü ile kör olan gözlerini çemende rezene bitkisine sürtünerek açtığına değindiği beytinde Aynî, zümrüdün yılanları kör ettiği inancına yer vermektedir:

Rakîb-i mârî kör etdi zümürüd-i hat-ı yâr

Çemende açdı gözin râziyâne ey bûlbûl

Aynî (Arslan, 2004: 171)

İzzet ise tespihi zümrüt tanesi ile uyuyan yılanı benzetirken zümrüdün yılanları kör ettiği düşüncesine gönderme yapmaktadır:

Uyur yılan gibidir habbe-i zümürüd ile

Tılsım-ı gevher-i genc-i ‘avâmdır tesbîh

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 384)

9.2.7. Uğur ve Uğursuzlukla İlgili İnanışlar

9.2.7.1. Gece Aynaya Bakmanın İyi Olmayacağı İnancı

Osmanlı toplumunda hoş görülmeven gece aynaya bakma davranışının, kişinin sevdiğine kavuşamaması ve deliliğe sebep olması gibi bazı uğursuzluklara yol açtığına inanılmıştır (Onay, 2013: 183).

Ay yüzlü sevgilisinin yüzünde beliren tüylerin kendisini gamlandırıldığını söyleyen Memdûh (Fâ’ik), bu durumu gece parlak aynaya bakmanın hoş olmadığı yahut uğursuzluk getireceği yönündeki inancı ile aşmaktadır:

Beni ey mâh zuhûr-ı hatîñ etdi mağmûm

Hoş degilmiş gece mir’at-ı musaffâya nazar

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 308)

9.2.7.2. Kuyruklu Yıldızın Uğursuzluk Getirdiği İnancı

Osmanlı toplumunda kuyruklu yıldız görülmesi, afet ya da felaket habercisi olarak yorumlanmıştır. İnsanları korku ve endişeye sevk eden kuyruklu yıldızın müşahade edilme hadisesi uğursuzluğundan dolayı felaket olacağı, savaş çıkacağı, salgın hastalıkların yayılacağı, deprem vb. afetlerin vuku bulacağı, kıyametin kopacağı gibi birtakım inanışlara zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı kuyruklu yıldız görüldükten sonra yaşanan bütün kötü vakalar söz konusu hadiseyle ilişkilendirilmiştir (Yeşilbağ, 2023: 141).

“*Târîh-i Tulû ‘-ı Kevkeb-i Dünbâledâr*” başlıklı kıtasında İzzet, Allah’tan ateşler saçarak batı yönünden doğan kuyruklu yıldızın hükmünü hayra tebdil etmesini niyaz ettikten sonra bu yıldızın gökyüzünde görüldüğü H 1222/M 1807 yılına tarih düşürmektedir. Şair, hükmünün hayra tebdil edilmesini dilerken zımnen kuyruklu yıldızın bir uğursuzluk nişanesi olduğuna işaret etmektedir:

Hayra tahvîl eylesin Bârî te‘âlâ hükmünü

Doğdı semt-i garbdan bir kevkeb-i âteş-feşân

Burc-ı târîhimde kevkeb noktalar dır ‘İzzetâ

Âsumândan ahter-i dñnbâledâr oldı ‘ayân (1222)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 314)

Râşid, kıllı bir ben nasıl güzel değilse saçlı/kuyruklu doğan yıldızın da uğursuzluk bakımından yaman olduğu düşüncesindedir:

Bir hâl ki pür-mûy ola zann eyleme yahşî

Yıldız ki toğar saçlı nuhûsetde yamandır

Râşid (Çetin, 2006: 200)

Başka bir beytinde de Râşid, peri yüzlü güzellerin kıllı beni ne kadar hoş görünse de uğursuzluk noktasında kuyruklu yıldız gibi olduğunu ifade etmektedir:

Ne deñli hoş görünse hâl-i mû-dâr-ı perî-rûyân

Nuhûsetde baña çün necm-i gîsûdârdır sensiz

Râşid (Çetin, 2006: 215)

9.2.8. Diğer İnanışlar

9.2.8.1. Nevruz Tuzunun Nimetleri Lezzetlendirdiği İnancı

Havaların sanki cennet havası gibi olduğundan söz ettiği beytinde Eşref, nevrüz tuzunun da bütün nimetlere tat verdiğini düşünmektedir:

Oldı el-hâl hevâ sanki hevâ-yı mînû

Bunca ni‘metlere tat virmede tuz-ı nev-rûz

Eşref (Elmacı, 2016: 182)

9.2.8.2. Çok Gözyaşı Dökmenin İlmî Arttıracığı İnancı

Memdûh (Fâ'ik), muhatabına silmemesini söylediği gözyaşının sermayesi olduğunu belirttikten sonra çok gözyaşı dökmenin ilmî arttırdığı düşüncesine yer vermektedir:

Çeşmim yaşını silme ki sermâye seniñdir

Çok 'ilme sebeb olur imiş merdüme çok yaş

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 348)

9.2.8.3. Çürümüş İnsan Kemiğinin Karıştığı Toprağın Nebatından Yiyen Papağanın Lal Olacağı İnancı

Kâmî, sevgilinin dudağının ayrılığıyla çürüyüp toprak olan âşıkların kemiğinin karıştığı toprağın nebatından yiyen papağanın lal olacağına inanmaktadır:

Hecr-i la'lüñle remîm-i hâk olan 'âşıklarun

Kim nebâtından yemiş minkâr-ı tûtî lâl olur

Kâmî (Arslan, 2018: 206)

BÖLÜM X

DEVİRİN SAĞLIK KÜLTÜRÜ İLE İLGİLİ UNSURLAR

Sağlık ve sağlıklı yaşam, tarihin her döneminde insanoğlunun en temel ihtiyaç ve çabalarından biri olmuştur. Genel manada sağlık; insanın fiziksel, zihinsel ve ruhsal bakımından iyi durumda olması anlamına gelir. Söz konusu esenlik durumunu elde edebilmek için insan, muhtelif coğrafya ve zamanlarda binlerce yıldır süregelen bir arayış içinde olmuştur. Doğada yaşayan hayvanlar tarafından yararlı ve zararlı bitkilerin tefrik edilebildiğini anlayan insanlar, hasta hayvanların yediği bitkilere dikkat ederek bunları kendi rahatsızlıklarında kullanmışlardır. Bu süreçte pek çok insanın yanlış tedaviye maruz kalıp zarar gördüğü muhakkaktır. Fikrî yapıları olgunlaştıkça hastalıkların nedenleri üzerine kafa yormaya başlayan insanlar, gözle görülemeyen sebeplerden dolayı meydana gelen tıbbi problemlere açıklık getirmekte çaresiz kalmış; “bunları yıldızların durumu, güneş ve ay tutulması, şimşek çakması gibi tabiat olaylarına bağlamışlardır. Bu inanışlar insanın, su, ağaç, toprak gibi bazı nesneleri tabulaştırmasına yol açmış; totem sembolü olarak yaptırılan muskalar, dövmeler ve hastalığa yol açtığı düşünülen kötü ruhların bedenden uzaklaştırılması gibi tedavi yolları ortaya çıkmıştır” (Bayat, 2016: 31). Ayrıca tespit edilen tedavi yöntemlerinin; büyücüler, kabile şefleri, rahipler gibi bu işe yatkın kişilerce uygulandığı görülmektedir. Binlerce yıl boyunca gösterilen çabalar, “hastalıkları iyileştirmek, hafifletmek veya önlemek amacıyla başvurulmuş teknik ve bilimsel çalışmaların tümü” (Türkçe Sözlük, 1998: 1471) olan tıp ilmini meydana getirmiştir. Geçen zamanda elde edilen bütün tecrübe ve bilgiler birey ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda değişip gelişmiş; bu süreç, Akdeniz çevresi ile Yakındoğu’da Mezopotamya-Mısır tıbbı, Yunan-Roma tıbbı, İslam tıbbı, Rönesans ve sonrasında Avrupa’nın geliştirdiği tıp olmak üzere çeşitli medeniyetlerin tıbbi mirasının, birbirini geliştirerek devamlılık kazanan bir yapıya bürünmesiyle büyük bir tekâmül yaşamıştır. Çin ve Hint tıbbının da etki ettiği bu terkip asırlar boyunca insanlığa hizmet etmiştir.

Esası Orta Asya’ya dayanan Türk tıbbi birikimi de anılan terkinin en önemli cüzlerinden birini teşkil etmektedir. Orta Asya’dan Orta Avrupa’ya kadar muhtelif coğrafyalarda çeşitli din ve medeniyetlerle temas kuran Türkler, temelde aynı olmakla birlikte ayrıntılarda farklılık gösteren kadim ve zengin bir kültüre sahip olmuştur. Türklerin “tıbbi birikimlerini etkileyen unsurlar arasında Budizm, Mazdeizm ve Hıristiyanlık gibi geçici, İslamiyet gibi kalıcı inançlar ile vatan olarak yerleştikleri Anadolu ve İran gibi köklü ülkelerin coğrafyaları ve kültürleri sayılabilir” (Bayat, 2016: 236). Buna mukabil

Türk tababeti, hiçbir medeniyetin ilmine koşulsuz bir bağıllık göstermemiş; temel tıp düsturlarını alıp kendi âdetine, ahlakına ve tabiatına, yaşadığı iklime ve bünyesine göre değiştirip ıslah etmek suretiyle kullanmıştır (Osman Şevki, 1991: 25). Uygurların yerleşik hayata geçişine kadar Orta Asya’da göçebe topluluklar hâlinde bozkır kültürüyle yaşayan Türklerde bilimsel bir tıp anlayışından söz etmek mümkün değildir. Tabiat ve toprakla iç içe bir hayat süren Türkler, sağlık sorunlarını da büyük oranda dinî inançların tahakkümünde bulunan halk hekimliğine müracaat ederek çözmeye çalışmışlardır. İslam öncesi Orta Asya Türk tıbbı; tedavi metotları, amaçları ve formasyonları bakımından “kam (şaman) ve baksı denilen, Şamanizm’in majik tedavi yöntemlerini uygulayan büyücü-hekimlerin yürüttüğü hekimlik” ve “otaçı, emçi ve atasagun denilen, droglarla ve diğer tedavi yöntemleriyle yapılan, dönemin maddi tıp anlayışını temsil eden hekimlik” (Bayat, 2016: 237) olmak üzere iki grupta ele alınabilir.

İslamiyet’in kabulünden sonra Karahanlılar, Tolunoğulları, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları gibi büyük devletler kurarak Anadolu’ya kadar gelen Türkler, Osmanlı’nın kuruluşuna dek geçen zaman diliminde bir yandan Orta Asya kökenli tıbbi uygulamaları sürdürürken diğer yandan da yaşanılan coğrafyada var olan tıbbi birikimi kendi tecrübeleriyle mezcetmiştir. Türk devlet adamları tarafından hâkimiyetleri altındaki yerlerde inşa ettirilen darüşşifaların sayısı ve sunduğu sağlık hizmetleri dikkate alındığında Türklerin, bilhassa Karahanlılar devrinden itibaren kurumsallaşmış bir pozitif tıp bilinci geliştirdiğine hükmedilebilir. Selçuklulardan itibaren Fars kültürüyle iç içe yaşayan Türk unsurlar, kültür ve medeniyet bağlamında uzun soluklu bir etkileşim geçirmiş; bu durum, Türk tıbbının gelişip şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur. Başta İbn Sina olmak üzere bu dönemde yetişen pek çok âlim tarafından kaleme alınan tıp eserleri hâlen istifade edilen önemli kaynaklar olarak temeyyüz etmiştir. Yoğun tercüme ve telif faaliyetleri sonucunda geniş kapsamlı bir tıp literatürü meydana gelmiştir. Gerek teorik gerekse pratik bağlamda Selçuklu tıp mirasını tevarüs eden Osmanlı hem İslam medeniyetinin hem de idaresi altındaki milletlerin tıbbi birikimine sahip çıkıp bunları sentezlemek suretiyle yeni bir sağlık anlayışı geliştirmiştir. Tıbbi ilham kaynakları müthiş bir çeşitlilik arz eden Osmanlı’nın, bu alandaki birikiminin içinde “kendisine ait Orta Asya ve Şaman halk gelenekleri, Helenistik tıp, katolikleştirilmiş Galen tıbbı ve Ortadoğu ile Arap-İslam tıbbının zengin bilimsel gelenekleri yanında her ikisinin de kendilerine has oldukça gelişmiş sağlık sistemleri olan Selçuklular ve Bizanslılar gibi yakın gelenekleri görmek mümkündür” (Murphey, 1992: 283). Bu geleneklerden bir kısmı yüzeysel olarak

Osmanlılaşmış; çoğu da kültürel ve pragmatik öncelikler dâhilinde dönüştürülerek kullanılmıştır.

Hipokrat tıbbının mirasçısı olan Osmanlı hekimi, sebebini maddi nedenlere bağladığı hastalığın oluşumuna, dönemin tıp anlayışı gereği hıltlar nazariyesi ile açıklık getirir. Hastayı gözleyip beş duyusunu kullanarak koyduğu teşhisin tedavisini doğal yöntemler ile tıbbi maddeler ve araç gereçler yardımıyla yürütür. Tabip veya hekim ünvanına sahip olan sağlık mensuplarının saray, darüşşifa, dükkân ya da orduda inanç tedavisi yapmaları uygun görülmemiştir (Sarı, 2021: 183-184). Bununla beraber maddi tedavi yöntemlerine bağlı cerrah, tabip ve eczacılar yanında dua edip muska yazan hocalar tarafından hastalara inanç tedavisi uygulandığı da bilinmektedir. Tekkelere ve dergâhlara giden hastalar, şeyh tasarrufundan şifa bulacağına inanmaktadır. Ayrıca hastalar, inanç ile ilaç tedavisinin beraber tatbik edildiği ocaklarda da şifa aramıştır. Dualarla derman aranan türbe ve mezar ziyaretleri ile medet umulan evliya yatırırları; büyü, tılsım, muska, ebced, cifir vb. yollarla tedavi, daha çok halk hekimliği alanına girmektedir. Bu uygulamalar, hıltlar nazariyesine mebni maddi tedavilerle ters düşse de devlet kanadında dahi kabul gören bir mahiyet arz etmektedir. Nitekim hastalık, kaza, bela vd. musibetlerden muhafaza etmesi amacıyla dualar nakşedilerek hazırlanan şifa gömlekleri, saraydaki halk hekimliğinin bariz bir göstergesidir (Sarı, 2021: 185). Bu bakımdan Rhoads Murphey, Osmanlı tıbbının bir tarafta bilimsel ve mesleki tıp diğer tarafta halk hekimliği ve hurafe olmak üzere iki karşıt alana bölünmesinin yanlış olduğundan bahsettikten sonra iki alanın birbirini tamamlayıcılığını ve bütünlüçliliğini vurgulamanın daha doğru bir görüş olduğunu belirtmektedir (1992: 265-266).

Osmanlı tıbbı, 18. yüzyılın ilk çeyreğine değin klasik İslam tıbbına bağlı kalmıştır. İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tıb*, Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Hâvî fi't-tıb*, Ebü'l-Kâsım ez-Zehrâvî'nin *Kitâbü't-Tasrîf*, İbnü'l-Baytâr'ın *el-Câmi' li-müfredâti'l-edviye ve'l-ağziye*, İsmâil b. Hasan el-Cürcânî'nin *Zahîre-i Hârizmşâhî*, İbnü'n-Nefîs'in *el-Mûcez fi't-tıb* gibi temel eserler okutulmuş; Türkçe telif edilen eserlerde mezkûr kitaplardan alıntılar ve tercümeler yapılmıştır. “İslâm tıbbının temel eseri ve Osmanlı hekimlerinin başlıca kaynağı olan *el-Kânûn fi't-tıb*, Mustafa b. Ahmed et-Tokadî tarafından *Tahbîzü'l-mathûn* adıyla Türkçe'ye tercüme edildi. Aynı zamanda antik dönemin önde gelen isimlerinden Hipokrat, Galen (Câlinûs), Dioskorides gibi şahsiyetlerin kitaplarından çeviriler ve alıntılar üzerinde açıklamalar yapılarak tartışmalar yürütüldü” (Sarı, 2012: 101). Bununla birlikte hekimler, telif, tercüme ve şerh olarak kaleme aldıkları eserlere kendi tecrübelerini de ilave

ettiler. Kaynaklarda İran, Mısır vb. ülkelerden İstanbul'a gelip saraya intisap eden pek çok mahir hekimden söz edilmektedir. Bunun yanında Almanya, Fransa ve bilhassa İspanya'dan sürgün edilip Osmanlı'ya sığınan pek çok Yahudi hekimin, 14. yüzyıl sonlarından 17. yüzyıla kadar sarayda hizmet ettiği malumdur. Ayrıca pek çok Avrupalı ve gayrimüslim tabip Osmanlı topraklarında özgürce mesleklerini icra etmiştir. Bilimin merkezinin Doğu'dan Batı'ya kaydığı bir dönemde hüküm süren Osmanlı, özellikle 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da gelişmeye başlayan yeni tıbbın ve 17. yüzyılda Batı tıbbında meydana gelen rönesansın nüfuzu altına girmeye başlamıştır. Bu durum, somut etkilerini 18. yüzyılda göstermiş; marjinal değişim ise 19. yüzyılda gerçekleşmiştir (Sarı, 2012: 101).

Osmanlı'da sağlık kurumunun başında bulunan hekimbaşı, ilmiye sınıfından olup saray ile ülkenin sağlık işlerinden sorumludur. Hekimbaşı, başta sultanın sağlık durumunun muhafazası olmak üzere hastane, eczane ve darüşşifaların denetimi, sağlık çalışanlarının tayini gibi görevler üstlenen hekimbaşılık, önce yetki ve sorumlulukları sınırlandırılarak ser-etibbâ-yı şehriyârî ünvanıyla sultanın baştabipliğine dönüşmüş ve 1850 yılında ortadan kaldırılmıştır. Selçuklular gibi Osmanlı da fethettiği bölgelerde darüşşifalar yapmaya devam ederek sağlık hizmetlerinin devlet eliyle ülkenin her yerine ulaştırılmasına gayret etmiştir. Darüşşifalarda hastalar, zengin fakir ayrımı yapılmaksızın ücretsiz tedavi edilerek bütün masraflar devlet eliyle karşılanmıştır. Darüşşifaların; deprem ve yangın sebebiyle harap olmaları, gereken bakım ve onarım işlemlerinin yapılamaması, gelişen yeni tıp anlayışı karşısında yetersiz kalıp çağın gereklerini yerine getiremeyerek işlevini kaybetmesi vb. sebeplerle 17. yüzyıldan itibaren yapımı durdurulmuştur. Sözü edilen yapılar 19. yüzyılda yerini, çağın tıp anlayışına uygun bir şekilde inşa edilen gureba hastaneleri ile asrın ikinci yarısında ortaya çıkan belediye hastanelerine bırakmıştır. Yine bu asırda kadın hastaneleri kurulmuş veya kurulan hastanelerde kadınlar için özel bölümler açılmış; doğumhaneler tesis edilmiştir. Bulaşıcı hastalıklarla mücadele için de hastaneler inşa edilmiş; karantina meclisi olan Meclis-i Tahaffuz'un 1837'deki kuruluşundan itibaren ülkenin dört bir yanında tahaffuzhaneler açılmıştır. Cemaatleri ve yurttaşları için gayrimüslim tebaa, Avrupalı devletler ile Amerikalı misyonerler tarafından da çeşitli hastaneler yapılarak birtakım sağlık faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Sağlık teşkilatı Batılılaşma gayretleri çerçevesinde yeniden yapılandırılmış; 1837 yılında Bâb-ı Seraskerî'ye bağlı Sıhhiye Dairesi ve 1838'de salgın hastalıklarla mücadele amacıyla Meclis-i Umûr-ı Sıhhiye tesis edilmiştir. Sağlık çalışanlarının sınavları, ilaç üretimin denetlenmesi, sağlık sorunlarını çözümü vb. yetkiler 1840 yılında Mekteb-i Tıbbiye

bünyesinde kurulan Meclis-i Umûr-ı Tıbbiye'ye verilmiştir. Ordunun yeniden yapılandırılıp çağdaşlaştırılması noktasında askerî hastaneler kurulmuş ve askerî tabiplerin dışarıda muayenehane açarak hasta tedavisi yapmasına izin verilmiştir (Sarı, 2012: 101-105). Buna benzer pek çok sağlık kurumunun tesis edildiği, Batılı tıp anlayışının tatbik edilmeye çalışıldığı 19. yüzyıl, devletin her bakımdan Batılılaşmaya gayret ederken sağlık teşkilatının da bu ekseninde geliştirildiği bir dönem olmuştur.

Devrin sosyal hayatında önemli bir yere sahip olan sağlık kültürüne dair pek çok ayrıntının 19. yüzyıl divan şiirinde türlü benzetme ve hayaller etrafında işlendiği görülmektedir. Bu noktada 19. yüzyıl şairlerinin divanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde devrin sağlık kültürü ile ilgili elde edilen malzeme “Hastalık ve Rahatsızlıklar”, “İlaçlar ve Şifalı Bitkiler”, “Tedavi Yöntemleri” ve “Çeşitli Teşhis ve Uygulamalar” olmak üzere dört ana başlık hâlinde tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

10.1. HASTALIK VE RAHATSIZLIKLAR

10.1.1. Âbile

Sözlükte “sivilce, küçük çıban, su kabarcığı” (Devellioğlu, 1998: 4) anlamlarına gelen ve Farsça bir kelime olan âbile, bir tür kaşıntılı deri hastalığıdır. *Netîcetü'l-Fikriyye*'de halk arasında çiçek olarak bilinen bu hastalığın bilhassa bebek ve çocuklarda görüldüğü kaydedilmiştir (2019: 189).

İzzet, aşağıdaki beyitlerinde âbilenin ayaklarda da çıkabilen bir hastalık olduğuna yahut ayakta su kabarcığı şeklinde beliren rahatsızlığa dikkat çekmektedir:

Geh dîde gâh âbile-i pâyım ağlayıp

‘Ayniyle döndi su kemerine kad-i dü-tâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 68)

Yüzümi ferş ederek kâfile-i cânâna

Çeşmimi âbile-i pâyına hem-râh edeyim

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 551)

Vâsıf da yol yürümek ile ayakta beliren su kabarcıkları arasındaki ilişkiye gönderme yapmaktadır:

Vâdî-i emelde yeridir yol alamazsak

Pây-ı taleb-i kâmda terk âbilemizdir

Vâsıf (Gürel, t.y.: 308)

Zîver, fena yolunu süratle geçerken gönül ayağında aşk âbilesi çıktığından söz etmektedir. Şair, uzun müddet yürüme veya ayakta kalma sonucunda âbile çıktığına işaret etmektedir:

Cân sür'at ile tayy edeli râh-ı fenâyı

Zeyn etmede pâ-y-ı dilimi âbile-i 'aşk

Zîver (Arslan, 2009: 261)

Memdûh (Fâ'ik), Ferhat dağlar başında su ile uğraşırken kendisinin, dokuz feleği ayağında âbile kıldığından bahsettiği beytinde ayağındaki su kabarcıklarının çokluğuna ya da âbilenin çoğalabilen bir hastalık olduğuna vurgu yapmaktadır:

Uğraşırken kûh-ken dağlar başında âb ile

Ben dokuz eflâki kıldım pâ-yım üzre âbile

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 404)

10.1.2. Aklını Kaçırma

Cin veya peri gibi varlıklarla karşılaşan kişilerin akli melekelerini yitireceği düşünülmüştür.

Aynî, تنها bir yerde rast geleceği peri yüzlü sebebiyle aklını şaşırp deliler hastanesine düşeceğinden bahsetmektedir:

Râst gelsek o perî-peykere yolda tenhâ

Şaşırp 'aklımızı dâr-ı şifâyâ saparız

Aynî (Arslan, 2004: 133)

Başka bir beytinde Aynî, hamamda gördüğü peri yüzünden aklını kaçırıp bitkin ve cansız bir hâlde kalakaldığından söz etmektedir:

Ey perî vakt-i seher germ-âbede gördüm sizi

'Aklım aldıñ eylediñ bî-tâb u cism ü cân bizi

Aynî (Arslan, 2004: 227)

Râşid, her kim peri çehreli bir güzel severse aklını oynatacağı düşüncesindedir:

Etme istihzâ begim dil-dâdeniñ etvârını

‘Aklı oynar sen gibi her kim perî-peyker seve

Râşid (Çetin, 2006: 276)

10.1.3. A‘mâlık/Körlük

İnsanın, görme yetilerini ya doğuştan ya da sonradan göremeyecek derece kaybetmesidir.

Vasfî, sakiye şarabı sol gözü görmediği için sağ tarafından vermesini söylediği gazelinin sonraki beyitlerinde de İstanbul’a gitmek istediğini lakin gözü görmediği için bu arzusunu gerçekleştiremediğini, dünya lezzetlerini perdeleyen âmâlîğin acayip bir hastalık olduğunu, meclise kol kol gelen dostlarını dahi göremediğini söylemektedir:

Be sâkî sağ taraftan ver şarâbı sol gözüm görmez

‘Alîlim lutf edip gel baña göster yol gözüm görmez

...

Bu Kûtâhiyyede oldu elemle ‘ömrümüz kûtâh

Dil ârzû eyler ammâ kanda İslambol gözüm görmez

Bulunmaz lezzet-i dünyâ bu a‘mâlık ‘acâyibdir

Baña nakd-i visâliñ olsa dahi pul gözüm görmez

Verip yek-çeşmimi yâre cihâna bakmazam Vasfî

Gelirse meclise aheb eger kol kol gözüm görmez

Vasfî (Köksal, 2016: 144-145)

Râşid, gözü kör olana mumun ışık vermeyeceği gibi zahidin de eline aldığı kadehten bir şey anlamayacağını ifade etmektedir:

Alırsa zâhid eger destine ayağ ‘abes

Verir mi çeşm-i darîre ziyâ çerâğ ‘abes

Râşid (Çetin, 2006: 190)

Nevres, nefsiini yumuşak huylu ve şükredici zanneden muhatabına, yakalanmış olduğu “şeb-kûr” (gece körlüğü, tavukkarası) hastalığına bir çare bulmasını salık vermektedir:

Nefsiñi şâkire zann etme halîme sanma

Edegör çâresini ‘illet-i şeb-kûrîniñ

Nevres (Kaya, 2020: 404)

10.1.4. Ateh

Arapça bir kelime olan ateh, sözlükte “bunama, bunaklık” anlamlarına gelmektedir.

İzzet, bir ihtiyarın elinden gençlik şarabı içen civana genç iken bunaklık gelmeyeceğini söylediği beytinde söz konusu hastalığın daha çok yaşlı insanlarda görüldüğüne dikkat çekmektedir:

Gelmiş mi bir civâna ‘aceb genc iken ‘ateh

Destinden ihtiyârîñ alıp bâde-i şebâb

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 65)

10.1.5. Baş Ağrısı/Derd-i Ser/Sudâ‘/Şakîka

Çeşitli sebeplerle başta hissedilen ağrılar olup dokuların aşırı uyarılması veya hasar görmesine bağlı olarak ortaya çıkabilir.

İzzet, altın tacın dimağa ağrı vereceğini söylediği gönlüne eski bir külâhın kâfi olduğunu dile getirmektedir. Beyitte varlığın sorumluluğunu taşımanın ağırlığı baş ağrısı ile somutlaştırılmıştır:

Tâc-ı zerrîn verir dimâğa sudâ‘

Yetişir köhne bir külâh saña

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 349)

Vâsıf ne baş ağrısını ne de yarım baş ağrısını bilen o işveli güzelin baş ağrıtarak âşıkta ne varsa aldığını dile getirir:

Baş ağrıdıp alır elbet ne varsa ‘âşıkda

Bilir ne derd-i sudâ‘ u ne hod şakîka o şûh

Vâsıf (Gürel, t.y.: 286)

Râşid, kendi başının ağrısına derman bulamayan her nabız tutan şapkalıyı Lokman zannetmemek gerektiğine değinmektedir:

Kendi başınıñ ağrısı dermânını bilmez

Her nabz tutan şabkalı Lokmân mı sanırsıñ

Râşid (Çetin, 2006: 237)

Aşağıdaki beyitlerinde Kâmî, fazla gül kokusunun baş ağrısı vereceğini söylemektedir:

Bâğ-ı midhatde uzatma kâmeti servi gibi

Kesret-i gül-bû müşâbih bahş eder derd-i seri

Kâmî (Arslan, 2018: 163)

Vefret-i gül-bû sudâ' îrâs ider besdür hemân

Başka gûne bir gül-i nesrîn meşâm-ı câna at

Kâmî (Arslan, 2018: 165)

10.1.6. Cüzzam

Başta sinir sistemi ve deri başta olmak üzere vücudun her yerini etkileyen bulaşıcı bir hastalık olan cüzzam, miskin hastalığı olarak da adlandırılmaktadır. Lekeler ile yara ve çıbanların vücudu sarması şeklinde gözlemlenmektedir.

Cesârî, sevgilisini kendisine karşı kıskırtan rakibin cüzzam olmasını dilediği beytinde cüzzamı, zor ve sancılı bir hastalık olması bakımından düşmanında görmek istemektedir:

Ol ki bed-hû fit verir yâra cüzâm olsun rakîb

Ülfet-i nâdân ile dâ'im müdâm olsun rakîb

Cesârî (Akkuş, 2010: 405)

10.1.7. Çiçek

Yüzde ve vücutta irinli kabarcıklar şeklinde görülen çiçek, ateşli ve bulaşıcı bir hastalıktır. Osmanlı'da 1676 yılından itibaren çiçek aşısı yapıldığı bilinmektedir. Sık sık çiçek salgınlarına maruz kalan devlet, özellikle 19. yüzyılda sistemli bir şekilde salgınla mücadele etmeye çalışmıştır. Kurulan hastanelerde ücretsiz aşılama yapılmış, gezici

hekimler görevlendirilerek her kesimden insana aşı hizmeti sunulmuştur (Yıldırım, 2015: 108-109).

Zihnî, “*Mahdûm-ı Hakîr Çiçek Emrâzına Dûcâr Oldukda İstişfâ’-ı Rûhânî Kasîdemdir*” başlıklı mesnevi formundaki şiirinde oğlunun çiçek hastalığına tutulduğunu söyledikten sonra peygamberler ve hassaten Peygamberimiz hürmetine Allah’a yakararak oğlu için şifa istemektedir:

Eyle yâ Rab keremiñden i’tâ

Nûr-ı çeşm Ahmed-i Muhtâr baña

...

Çiçek emrâzına dûcâr oldu

Sîne sad-pâre dil âzâr oldu

...

Pisterin kûdekimiñ hâk etme

Zihnînin çeşmini nemnâk etme

B. Zihnî (Erbay, 2014: 177-178)

İzzet, vefatı münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde Cemile Hanım’ın genç iken çiçek hastalığına tutulup öldüğünü belirtmektedir:

Solup şükûfe-i ruhsârı söyledim târîh

Cemîle gitdi çiçekden fidân-ı tâze iken

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 322)

Menteşî ailesinden Hatice Hanım’ın vefatı sebebiyle yazdığı tarih kıtasında Hilmî, mezkûr hanımın cennet bağına çiçek (hastalığı) ile davet edildiğini ve çiçekli elbise ile göçtüğünü söylemektedir:

Çiçekle da‘vet oldu bâğ-ı ‘adne

Çiçekli câme ile etdi rıhlet

Hilmî (Kesik vd., 2018: 184)

Memdûh (Fâ’ik), inleyen gönlünde binlerce dağ yarası açılan bülbülün eğer bir hastalığı varsa bunun, çiçek olduğunu dile getirmektedir:

Bin dâğ açılmış dil-i-zârında hezârîñ

Ey gonçe-dehen ‘illeti var ise çiçekdir

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 316)

Şebnem Kalfa’nın vefatı için kaleme aldığı tarih kıtasında Memdûh (Fâ’ik), bir taze gülü daha solduran çiçek illeti yüzünden Şebnem Kalfa’nın da ansızın çiy tanesi gibi yere düştüğünü (mezara girdiğini) ifade etmektedir:

Çiçek dedikleri ‘illetle soldı bir gül-i tâze

Gırîban-çâk olup bülbüller etsin nâle-i cângâh

Dem-i fevtinde hâme katre-bâr oldu şu târîhe

Çiçekden düşdi Şebnem Kalfa jâleveş yere nâ-gâh

Memdûh (Fâ’ik) (Yavuz, 2016: 434)

Fatîn, İbrahim Ağa’nın sekiz yaşındaki oğlu Âsım İbrahim’in de çiçek hastalığına yakalanarak gül gibi solup cennete gittiğini belirtmektedir:

Tıfl iken mahdûmı İbrâhîm Ağaniñ dirîg

‘Azm-i ‘ukbâ eyleyip etdi yerin dârü’s-selâm

Hây yazıklar kim sekiz yaşında bir ma’sûm idi

Ermemiş idi daha maksûda ber-vefk-i merâm

Gül gibi soldı çiçekden ‘ârız-ı nâzik-teri

Bir nihâl-i tâze idi eyledi ‘adne hırâm

Söyledim bir mısra‘-ı mevzûn ile târîhini

‘Âsım İbrâhîm ede gülzâr-ı ‘adn içre makâm

Fatîn (Erdoğan, 2007: 219)

Mustafa Ağa'nın kızı Hatice Hanım'ın çiçek hastalığı nedeniyle çocuk yaşta vefatını konu ettiği tarih manzumesinde Fatîn, âlem bağında henüz açılmamış bir gonca olan bu hanımın, hastalık yüzünden nazik bir gül gibi solup gittiğini kaydetmektedir:

Der idi hîn-i fevtinde babâsı Mustafâ Ağa

Kerîmem nûr-ı dîdem tıfl iken gitdi cihândan âh

Henüz bir gonce-i neşkûfte idi bâg-ı 'âlemde

Gülistân-ı cinânı aña mesken eyledi Allâh

Oku bülbül gibi târîhini gül-zâr-ı kabrinde

Hadîcem bir gül-i nâzik idi soldı çiçekden vâh

Fatîn (Erdoğan, 2007: 221)

10.1.8. Dık/Sil/Verem

Yüzyıllar boyunca insanları yavaş yavaş tüketip öldüren ve bu nedenle halk arasında ince hastalık olarak bilinen verem, Koch basilinin organlara daha ziyade de akciğerlere yerleşerek yol açtığı ateşli ve bulaşıcı bir hastalıktır. Osmanlı'da verem tedavisi için yapılan girişimler 19. yüzyılın sonlarına tarihlenmektedir (Yıldırım, 2015: 111).

Aşağıdaki beyitlerinde İzzet, insanın verem olmasına sebep olan şeylerin gam, keder, dert, üzüntü gibi duygular olduğuna işaret etmektedir:

Nice Câlînûslar bu derd ile çekdi verem

Nice Eflâtûnlarıñ oldı humı zîr-i zemîn

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 168)

Vebâdan ölmedik ammâ vücûdumuz giderek

Gam-ı sirâyet-i tâ'ûndan olur meslûl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 187)

Nevres, bir bedene bulaşıp çaresi olmayan verem gibi iç karışıklık ve bozulmaların da devleti, kuvvetini zayıflatarak yavaş yavaş yok edeceğini vurgulamaktadır:

Dâhilî 'illet kuvâ-yı devleti tevhîn eder

Çâre yok bir cismi istîlâ ederse dâ’-i sil

Nevres (Kaya, 2020: 159)

Şeref Hanım, Zeynülabidin Efendi’nin verem olan oğlu Sünuhi Bey’e kimsenin çare bulamadığını ve çocuğun vefat ettiğini kaydetmektedir:

Âh Zeynü’l-‘Âbidîn Efendi merhûmuñ bu sâl

Oldı mahdûm-ı güzîni dâr-ı ‘ukbâya revân

Çâre-cûy iken tabîb ü mâder ü hîşânı hep

‘Âkıbet kurtulmadı derd-i veremden verdi cân

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 203)

Bir beytinde de Şeref Hanım, eğer bekleme derdiyle verem olmazsa insanın, taştan bile sağlam olduğu düşüncesine yer vermektedir:

Âdemi taşdan pek imiş der idim

Olmaz isem ger verem-i intizâr

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 342)

Râşid, Hz. Paygamber’in adaşı Hacı Efendi’nin yetişmiş ve serasker odasında kâtip olmuş bir oğlunun, dermanı bulunamayan verem sebebiyle ukbaya irtihal ettiğini söylemektedir:

Nâmdâş-ı fahr-ı ‘âlem Hacı Efendiniñ dirîğ

Bir yetişmiş oğlı ‘ukbâya bu sâl oldı revân

İstikâmet hüsn-i sîretle kitâbet eyledi

Bâb-ı ser-‘askerde evrâk otasında bir zamân

Çâre vü dermân arandı ise de bulunmadı

‘Âkıbet derd-i veremle eyledi terk-i cihân

Râşid (Çetin, 2006: 160-161)

Torunu Hatice Necibe Hanım için mezar taşına yazılmak üzere mersiye olarak kaleme aldığı manzumesinde Râşid, torununun yakalandığı verem hastalığına çare bulmak için harcamadığı bir şey kalmamasına rağmen netice elde edemediğini ve onun ruhuna Fatiha beklediğini şöyle dile getirmektedir:

Harc eylemedik kalmadı dünyâda veremden

Bir çâre bulunmadı baña âh veremden

...

Ahvâl-i ciger-sûzumı ‘arz eyledim işte

Bir Fâtiha me’ mûldür ashâb-ı keremden

Râşid (Çetin, 2006: 163-164)

Bir beytinde Râşid, verem ile öksürük arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir:

Niçe âdem ‘ademe gitdi veremden diyerek

Rızk maksûm ise de öksürük ister azıcık

Râşid (Çetin, 2006: 228)

Güzel yüzlü bir gencin vefatından söz ettiği manzumesinde Şükrî, Hz. Eyüp gibi dık illeti yüzünden bir zamandır yatan ve amansız hastalık sebebiyle dünyadan irtihal eden bu gencin şehadet mertebesine eriştiğini söylemektedir:

Figân kim bir civân-ı hûb-rû terk-i cihân etdi

Bırakdı ‘izz ü şânı ‘azm-i bâğ-ı câvidân etdi

Yatıp dık ‘illetiyle bir zamân Eyyûbveş rencûr

Şehâdet rütbesi tahkîk anı cennet-mekân etdi

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 474)

Cesârî, sevdiğinin eziyet ve sitemi ile ayrılık derdi yüzünden verem olduğunu söylemektedir:

Habîbâ baña kıldığın için cevri sitem kat kat

Derûnum derd-i hicriñ ile bağladı verem kat kat

Cesârî (Akkuş, 2010: 434-435)

10.1.9. Dıyk-ı Nefes

Solunum yollarında yaşanan sıkıntı sebebiyle nefes darlığı çekme durumudur.

Nevres, sevgilinin hançerini seyredenlerde -muhtemelen korkudan- nefes darlığı meydana geleceğini düşünmektedir:

Hançeriñ seyr edene ‘ârız olur dıyk-ı nefes

Hem kemendiñ görene ‘â’id olur pîç-i şikem

Nevres (Kaya, 2020: 113)

Râşid, gönül ehlinin emel tohumuna “onma, bitme” diyenlerin nefes darlığına uğramasını dilemektedir:

Kim ki Râşid der ise uğraya dıyk-ı nefese

Tohm-ı âmâline ehl-i diliñ oñma bitme

Râşid (Çetin, 2006: 276)

10.1.10. Diş Ağrısı

Çürüme, sert bir şey ısırma, iki diş arasına bir şey sıkışması, iltihap, enfeksiyon vb. muhtelif sebeplerle dişte beliren ağrıdır.

İzzet, muhatabına ağrıyan her dişin çekilmediği gibi dostlarını incitse de kovmamasını salık vermektedir:

Rencîde-i ahibbâ olsañ da etme merdûd

Dendânıñ eylemezler her ağrıyanın ihrâc

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 378)

10.1.11. Felç

Vücudun bir bölümü yahut bütününün hareket kabiliyetini kaybetmesidir. Halk arasında inme olarak da anılmaktadır.

Râşid, amber macunu yiyerek sürekli şehvet peşinde koşanların felç illetine tutulma riskinden söz etmektedir:

‘İllet-i fâlic ü süstî teni müntehib olur

Kim ki ma‘cûn-ı mu‘anber ile çok bâha düşer

Râşid (Çetin, 2006: 202)

10.1.12. Frengi

Halk arasında yenirce adıyla anılan Frengi, genellikle cinsel yolla bulaşan bir hastalıktır. Tedavi edilmezse körlük, delilik, inme gibi rahatsızlıklara sebep olabilen Frengi'nin kalıtsal bozukluklara yol açtığı da bilinmektedir.

İzzet, can mülküne Frengi illeti sirayet etmeden Allah'ın, maharetli bir hekim yaratmasını temenni etmektedir:

Hakîm-i mutlak ede bir tabîb-i hâzık halk

Sirâyet eylemeden mülk-i câna renc-i Fireng

İzzet (Şahin, 2004: 775)

10.1.13. Gelincik

Halk arasında yılanık hastalığı olarak bilinen gelincik, yüzde çıkan şişlikler, boyun sıracası, arpacık, çıban, mantar gibi ciltte görülen çeşitli illetlerin genel adıdır.

Çocuk yaşta gelincik hastalığından ölen Fıtnat Hanım için yazdığı vefat tarihinde Zîver, bu ölümün anne ve babayı derde düşürdüğünü ve bir türlü hastalığın çaresinin bulunamadığını ifade ettikten sonra mevtanın mekânının cennet olmasını niyaz etmektedir:

Tıfl iken Fıtnat Hanım etdi dirîğâ irtihâl

Vâh kıldı vâlideynin derd-i hecr ile elîm

Bulmadı hayfâ gelincikden rehâ ol nâzenîn

Nev-'arûs-ı hacle-i cennet ede Rabb-i Rahîm

Cevher-i eşkimle Zîver söyledim târîhini

Cilvegâhı ola Fıtnat Hanımıñ dâr-ı na'îm

Zîver (Arslan, 2009: 400)

10.1.14. Hafakan

Halk arasında çarpıntı olarak bilinmektedir. Kalp atışlarının düzensizleşmesi sonucu nefes alışverişinin zorlaşması şeklinde meydana gelir.

Râşid, vecd hâline gelip sık sık bayılan kişinin gördüğü bir dilber yüzünden hafakını tuttuğundan bahsetmektedir:

Vecde haml eyleme hâlidir anıñ pek bayılır

Şu giden dilberi gördi hafakânı tutdı

Râşid (Çetin, 2006: 132)

10.1.15. Havâle

Umumiyetle çocuklarda görülen ateşli ve ateşsiz nöbet hâlidir.

Râşid, altı aylık günahsız çocukların dahi havale geçirdiği bu dünyaya gelen herkesin dert ve bela çekeceğini belirtmektedir:

Elbetde çeker dehre gelen derd ü belâyı

Bî-cünha gelir kûdek-i şeş mâha havâle

Râşid (Çetin, 2006: 272)

10.1.16. Hummâ/Sıtma/Teb/Tılak

Titreme, ateş ve ter nöbetleriyle kendini gösteren hastalık bir hastalık olan sıtma, bir tür sivrisineğin sokması sonucu insandan insana bulaşmaktadır.

Leylâ Hanım, cevabı “gül” olan lügazında gül suyunun sıtma ağrılarına iyi geldiğini kaydetmektedir:

Gülerse handesi câna safâdır

Sirişki renc-i hummâyâ devâdır

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 338)

Şeref Hanım, sıtma olan muhatabına Allah’tan şifa dilemektedir:

Etsin Allâh şifâsın i’tâ

Sıtma rencîde edermiş hâlâ

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 488)

İzzet, humma gibi yıllarca kalıp kendine müptela etmemesini söylediği şeyh efendiye baş ağrısı gibi bir günde çekilip gitmesini tavsiye ederken hummanın uzun süre geçmediğine işaret etmektedir:

Yıllarca kalıp eyleme hummâyâ mübtelâ

Bir günde şeyh efendi savul derd-i ser gibi

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 648)

Hilmî, sevgilinin ayrılığını hastası olduğunu ve her gece sıtmaya tutulduğunu ifade etmektedir:

Haste-i hicrân-ı yârim teb tutar her şeb beni

Âh cenâb-ı dilberimden zerre şefkat yok baña

Hilmî (Kesik vd., 2018: 207)

Aynî, safradan kaynaklanan sıtmanın bir kusma ile geçeceğini bildirmektedir:

Altunı görüp ditreme ey sûfî şarâb iç

Safradan olan sıtma hemân bir kaya muhtâc

Aynî (Arslan, 2004: 103)

Başka bir beytinde sevgilisinin soğuk davranışları nedeniyle hicran sıtmasına yakalandığını söyleyen Aynî, canına ateşleri onun bu soğukluğu ile koyduğunu belirtirken soğukta kalmanın sıtmaya sebep olacağını dile getirmektedir:

Sovuk ülfetle beni teb-zede-i hecr etdi

Cânıma işte o âteşleri bu kar ile kor

Aynî (Arslan, 2004: 115)

Cebe-hânci Mehmed Ağa'nın vefatı münasebetiyle kaleme aldığı manzumesinin aşağıdaki beytinde Aynî, mezkûr şahsın humma ateşi nedeniyle öldüğünü kaydetmektedir:

Gitdi cebe-hânci âteş-i hummâ ile

Kevseri nûş eyleyüp huldı ide cây-gâh

Aynî (Arslan, 2004: 482)

Sadrazam Rauf Paşa övgüsündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Râşid, Allah'tan memduhunu sıtma hastalığından ve bütün hastalıklardan korumasını niyaz etmektedir:

Zâtını 'ârızadan hıfz ide Rabb-i Mennân

Söylendikçe bu yıl sıtma filânı tutdı

Râşid (Çetin, 2006: 134)

Râşid, sıtma geçirenlerin nöbet anında titremekten kendilerini zapt edemediklerine dikkat çekmektedir:

O perî-peykeri gördükde alır lerze beni

Çâresiz zabt edemem kendimi mahmûm gibi

Râşid (Çetin, 2006: 288)

Başka bir beytinde Râşid, sıtmaya olan kişinin ateşini soğuk havanın arttıracığını belirtmektedir:

Artırır âteşini teb-zedeniñ berf-i kesîr

Baňa yârîñ o soğuk sözleri bârid gelmez

Râşid (Çetin, 2006: 213)

Memdûh (Fâ'ik), kendisini sürekli titreten ayrılık sıtmasına “tabibim” dediği muhatabından vuslat ilacıyla çare olmasını talep etmektedir:

‘Îlâc eyle tabîbim lutf edip dârû-yı vaslîñla

Teb-i hicrânîñı çekmekdedir Fâ'ik hemân titrer

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 319)

Kendisini sevgilisiyle birlikte gören ağyarın karnını şişirerek sıtma geçirdiğinden bahsettiği beytinde Cesârî, sıtma hastalığının belirtilerinden birinin de karın şişliği olduğuna değinmektedir:

Bizi yâr ile gördükde eder dâ'im hasedlikler

Şişirmiş karnını gitdikçe ol ağyâr tılak bağlar

Cesârî (Akkuş, 2010: 617)

10.1.17. Hunnâk

Halk arasında boğak adıyla da anılan hunnâk, boğazın iltihaplanarak şişmesi sonucu oluşan bademcik iltihabıdır.

Şeref Hanım, Mahmud Efendi'nin oğlu Tefvîk Bey'in bademcik iltihabı sebebiyle vefatını söz konusu ettiği manzumesinde onun şehit olduğuna inanmaktadır:

Zâde-i Mahmûd Efendi genc iken

Validi yanına hayf oldu revân

...

Tîğ-ı hikmetle şehîd olmuş meger

Gitdi hunnâkdan dimeñ ol nev-cüvân

...

Nâs tâm târîh-i mu‘cemle dedi

Eyledi Tevfîk Beg huldı mekân

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 206)

10.1.18. İshal

Sürgün, ötürük gibi adlarla da anılan ishal, dışkının olağandan daha çok ve sık olarak sulu hâlde çıkarılmasıdır.

Hilmî, ishal illetine tutulmuş bir çocuktan bahsetmektedir:

Oğlanıñ ‘illet-i ishâli sürerse böyle

Seniñ ey Lûtî-i âvâre yine bokdur işiñ

Hilmî (Kesik vd., 2018: 64)

10.1.19. İskât-ı Cenîn/Vaz‘-ı Cenîn (Düşük Yapma)

Bir kadının muhtelif saiklerle çocuk düşürmesi durumudur.

İzzet, bir kadının korku sebebiyle düşük yapabileceğini söz konusu etmektedir:

Sensin ol bâbâ-yı ‘âlem kim eder bir hamlede

Ümm-i dünyâ havf-ı tîğîñ ile iskât-ı cenîn

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 169)

Kız kardeşinin yardımcısı Nezaket Kadın’ın vefatı hakkında kaleme aldığı tarihinde İzzet; kadının, düşük yaptığı için öldüğünü dile getirmektedir:

Çırâğı eyleyip hemşîremiñ vaz‘-ı cenîn nâ-gâh

Figân kim irtihâl etdi cihândan mâh-ı mâtemde

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 332)

Râşid, dul mu yoksa bakire mi olduğunu sorduğu dünya karısından yüz binlerce erden hamile kalıp hepsini de düşürdüğü cevabını almıştır:

Seyyib ü bâkir misiñ sordum zen-i dünyâya ben

Hep düşürdüm sad hezâr erden olup hâmil dedi

Râşid (Çetin, 2006: 282)

Memdûh (Fâ'ik) şafağı aydınlatan güneşi her gün kızıl kana boyayan “kahpe” olarak nitelediği dünyanın her gün çocuk düşürmesinin nedenini merak ettiği beytinde düşük yapan kadınların kan kaybı yaşadığına dikkat çekmektedir:

Kızıl kana boyar doğdukça hurşîd-i şafak-tâbı

Nedendir kahpe dünyâ her gün iskât-ı cenîn eyler

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 315)

10.1.20. Kara Sevda

Malihülya ve melankoli adlarıyla da bilinen kara sevda, “kişinin belirli bir neden olmadan çöküntü durumuna girip çevreden gelen uyaranlara kapanması, güçlü suç ve günah duyguları içine düşmesi durumu[dur]” (Türkçe Sözlük, 1998: 796).

Aynî, uzun düşüncelere dalmanın kara sevdaya sebep olduğuna dikkat çekmektedir:

Kara sevdâlara uğratdı beni fikr-i dırâz

Midhat-ı zülf-i siyâh eylemeyim ‘ahd olsun

Aynî (Arslan, 2004: 190)

Fatîn, emel hediyesinin fikrini malihülyaya teşbih ederken her an gerçekleşmesi zamana bağlı şeyleri arzulamanın malihülyaya neden olacağını dile getirmektedir:

Ne yalan söyleyeyim toğrısını ister iseñ

Mâl-i hülyâ gibidir fikr-i ‘atâyâ-yı emel

Fatîn (Erdoğan, 2007: 101)

Kâmî, kara sevda hastalığına tutulan kişilerin tedavisinde süt ve şeker kullanıldığına işaret etmektedir:

Tabîb-i hikmet olmuş Şâmdan Sûdâna geçmişdir

Kara sevdâlara şîr ü şeker tedbîr eder mehtâb

Kâmî (Arslan, 2018: 191)

Cesârî, gönülde bulunduğu hâlde elde edilemeyen arzuların insanlarda malihülyaya sebep olduğuna değinmektedir:

Herkesiñ dilde merâmı vardır ammâ elde yok

‘Aynımızda tek hemân bir mâl-i hülyâdır gider

Cesârî (Akkuş, 2010: 503)

10.1.21. Kara Su İnmesi

Göz tansiyonu olarak da bilinen kara su hastalığı, genellikle “gözün iç basıncının çoğalmasıyla kendini gösteren, körlüğe sebep olabilen bir göz hastalığı[dır]” (Türkçe Sözlük, 1998: 796).

Zîver, sevgilinin zülfünün karalığını cihana anlatmayı hayal eden âşığın gözüne muhakkak kara su ineceğini belirtmektedir:

Gözine ‘âşıkınıñ kara su iner elbet

Sevâd-ı zülfî cihâna hayâl eder işrâb

Zîver (Arslan, 2009: 178)

Vasfî; ayrılık, gam, keder, sıkıntı vb. menfî duygular içinde kalıp sürekli ağlayan insanın gözüne kara su ineceği kanısındadır:

Sûz-ı gam-ı hicriñle yanıp pişmedeyim ben

İndi kara su bak hele bu dîde-i zâra

Vasfî (Köksal, 2016: 199)

Gam gözyaşından kurtulamayan Cesârî de sonunda ağlamaktan gözlerine kara su indiğini söylemektedir:

Ey Cesârî girye-i gamdan halâsa çâre yok

Ağlamaktan indi âhir gözlerime kara su

Cesârî (Akkuş, 2010: 980)

10.1.22. Kulunç

Şiddetli omuz, boyun ve sırt ağrılarına kulunç adı verilmektedir.

İzzet, kanaat kuluncunun sıkıştırdığı müsriflerin yaşadıkları ağrı ve acı dolayısıyla ölümü talep ettiklerini söylediği beytinde kuluncun dayanılmaz ağrılarına gönderme yapmaktadır:

Müsriflere etdirmedi şimdi taleb-i mevt

Bir rütbe sıkışdırdı ki kûlunc-ı kanâ'at

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 368)

10.1.23. Kurdeşen

Çeşitli sebeplerle oluşan bir tür kaşıntılı deri hastalığıdır. Döküntüler şeklinde belirmektedir.

Aynî, sevdiğinin ayrılık derdiyle kurdeşen hastalığına tutulduğunu söylemektedir:

Kurdeşen derdine uğrattı beni fûrkatiñ âh

Koynuma girmedin âhir bere-âsâ meledik

Aynî (Arslan, 2004: 169)

10.1.24. Mide Bulantısı/Kaynaması

Midede oluşan ve insana kusma hissi veren karışma/kaynama hâlidir.

Alemdar Mustafa Paşa'nın sadaret makamına getirilmesi münasebetiyle kaleme aldığı tarih manzumesinin aşağıdaki beytinde İzzet, midesi bulanan zamanın bozuk tabiatlılarına paşanın, kılıcıyla tedbir ve deva olduğunu belirtmektedir:

Bulandı midesi fâsid-mizâcân-ı zamânın kim

Eder ol rence şemşîriyle tedbîr ü devâ paşa

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 300)

Vâsıf, şarap içip zilzurna sarhoş olan kişinin midesinin rutubet dolayısıyla “fıkır fıkır” kaynayacağını söylemektedir:

‘Aceb mi ekşise nûş-ı mey ile bed-mestiñ

Bulunca mi‘de rutûbet fıkır fıkır kaynar

Vâsıf (Gürel, t.y.: 289)

10.1.25. Nâsûr (Nasır)

Umumiyetle el ve ayakların sürekli sürtünmeye maruz kalan yerlerinde üst derinin kalınlaşması ve sertleşmesiyle meydana gelen bir tür deri hastalığıdır.

İzzet, nasır yarasının tedavisinde merhem kullanıldığına dikkat çekmektedir:

Bir lutfını görsek eder nice biñ cefâ

Nâsûr-ı yâremiz felegiñ merhemindedir

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 415)

İffet, nasırın çoğalabilen bir mahiyete sahip olduğuna değinmektedir:

Zahm-ı nâsûr-ı da müzdâd ederiz

Derd-cûyân-ı tabîbiz gûyâ

İffet (Arslan, 2005: 38)

Nevres, sinesindeki yaraya kâfur merheminin dahi fayda vermeyeceğini, bu yara nasır olduğu için doktorun da elinden bir şey gelmeyeceğini belirtmektedir:

Sûd vermez merhem-i kâfur zahm-ı sîneye

Neylesin sa'y-ı tabîb ol zahma kim nâsûrdur

Nevres (Kaya, 2020: 204)

Fatîn, sevgilinin gamze kılıcının tesirinin ciğerine işlediğini ve sinesindeki yaraların nasır şekline döndüğünü dile getirmektedir:

Tâ cigerde eyledi te'sîr tîğ-ı gamzesi

Sîneme bir kerre bak nâsûr şeklin gösterir

Fatîn (Erdoğan, 2007: 71)

Maharetli hekiminin gitmesi sonucu eski bir nasır yarasıyla kalakalan gönlünden bahsettiği beytinde Şükrî, nasır yarasının kolaylıkla geçen bir hastalık olmadığına ve uzun bir tedavi süreci gerektirdiğine işaret etmektedir:

Gidip derdiñ 'ilâc-ı şol hekîm-i hâzıkıñ ey dil

Kalıp fersûde nâsûr yâresiyle cism-i bîmârıñ

Şükrî (Yalçinkaya, 2019: 276)

Mâhir, mizacını hikmet bilen kişilerin anlayacağı şiirinin, nasır yarası bulunanlara şifa olacağını iddia etmektedir. Şair, nasır hastalığının okuyup üfürme yoluyla da tedavi edilmeye çalışıldığına gönderme yapmaktadır:

Mizâc-ı şi‘rimi hikmet-şinâs olan añlar

Şifâ bulur okusa zahmdârî-i nâsûr

Mâhir (Batğı, 2017: 49)

Hâtif, nasır tedavisinde yaranın içindeki cerahati temizlemek için pamuktan mamul fitil kullanıldığından söz etmektedir:

Penbe-i mehden fitîl etdi tabîb-i rûzigâr

Çarh-ı sînemde olur nâsûr-ı gamzeñ rîşesi

Hâtif (Önal, 2010: 523)

10.1.26. Nezle/Zükâm

Nevazil, ingin, çaputlama gibi adlarla da anılan nezle, “soğuk almaktan ileri gelen, burun akması, aksırma ile beliren hastalık[tır]” (Türkçe Sözlük, 1998: 1085).

İzzet, nezlenin aksırma ile beliren bir hastalık olduğuna dikkat çekmektedir:

Şu‘arâ mısra‘-ı berceste me taklîd edemez

‘Atse-i nâgeh-i eş‘âr ile ger olsa zükâm

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 141)

Vâsıf, nezlenin daha ziyade kış aylarında görüldüğüne ve bu hastalığa yakalananların ağızdan kontrol edildiğine işaret etmektedir:

Nezle indikde kışın tahlîl için dendânıñı

Bir saçak buzı kırılmış som hılâl olmuş saña

Vâsıf (Gürel, t.y.: 280)

Râşid, yaşlılık ve nezle sebebiyle ağızda diş kalmadığından söz etmektedir:

Pîrlik nezleden ağızımda benim kalmadı diş

Baňa artık bu cihânda bilemem kaldı ne iş

Râşid (Çetin, 2006: 221)

Kâmî, insanın kokladığı çiçeklerin tozundan nezle olabileceğini düşünmektedir:

Gonca-i gülzâr-ı dehri Kâmiyâ şemm eyleme

Çün zükâm-ı ye's ile ser-şâr olur câm-ı ümîd

Kâmî (Arslan, 2018: 200)

Mâhir, gül kokusunun baş ağrısına ve nezleye iyi geldiğini kaydetmektedir:

Te'sîr ederse nûkhet-i ahlâkı güllere

Şemm eyleyen masûn-ı sudâ' u zükâmdır

Mâhir (Batğı, 2017: 58)

10.1.27. Öksürük

Göğüs nezlesi olarak da bilinen öksürük, üşütme veya başka nedenlerden dolayı solunum organlarının kasılması ve zorlanmasıyla ciğerlerdeki havanın, ağızdan gürültü ile çıkması durumudur (Türkçe Sözlük, 1998: 1133).

İnsan bedenini âleme benzettiği kıtasında Zîver, öksürüğü de insan cisminin zelzelesi olarak tarif ettikten sonra gerçekleşen depremlerin de âlemde “bir öhöcük” kadar olmasını temenni etmektedir:

Cism-i insân bu ‘âlem gibi ‘âlem idügin

Söylemişlerdi mukaddem kudemâ-yı hukemâ

Öksürük zelzele-i cism-i beşerdir dediler

Zelzele ‘âlem için bir öhöcük olsa sezâ

Zîver (Arslan, 2009: 850)

Eşref, “-dır öksürük” redifli murabba formundaki manzumesinde baştan sona öksürüğün niteliklerinden söz etmektedir. Şaire göre her şeyiyle tam bir bela olan öksürüğün kendisi de dert ve belaya müpteladır. Herkese kısmet olmayan, çalışmak ve kabiliyet ile ele geçmeyen, pek takırtı istemeyen, boş yere değil vakitli gelen, ehil olmayan kişilerce kıymeti bilinmeyen, erbabının indinde ise bal ve tatlı olan, keyif ehline seher vaktinde “merhaba” olarak gelen bir hastalıktır:

Evvelâ başdan başa birçok belâdır öksürük

Biz gibi derd ü belâyâ mübtelâdır öksürük
Var mıdır dünyâda âyâ siz gibi bir töhmürük
İşte meydân-ı hüner gelsin salâdır öksürük

Öksürük her kimseye kismet olur mı aña bak
Sa'y ü isti'dâd ile gelmez ele bir dâd-ı Hak
Pek takırdı istemez başdır kıyâs etme kabak
El verir etdikleriñ işbu kafâdır öksürük

Öksürük beyhûde gelmez demlidir sâ'atlidir
Añlamaz her nâ-ehiller kadri var kıymetlidir
Şöyle kim erbâbınıñ 'inde baldır tatlıdır
Çın seherden ehl-i keyfe merhabâdır öksürük

Eşref (Elmacı, 2016: 340)

Eşref, kaba suretli olsa da inceden ince bir yapısı olduğunu söylediği öksürüğün, sanki kibarlaştırır gibi ehlinin sesini incittiğini, işi gücü olmayanlara bir eğlence ve insana kış günlerinde Allah vergisi olduğunu dile getirir. Şair, bir türlü kurtulamadığı öksürük hakkındaki düşüncelerine kimsenin inanmadığını, öksürük olan eve hırsız bile girmeyeceğini ve öksürüğün bir fakir hastalığı olduğunu da kaydeder. Padişahın da öksürük illetine tutulduğundan söz eden Eşref, kendisinin de öksürüğe yakalandığını ve bu hastalığın gece yalnız yatanlara yar ve dost olduğunu ifade eder. Öksürüğün, insanların belini büken, şiddetiyle gözlerinden yaş yerine kan döken, balgam söken, göğüs darlığına sebep olup ses kapatan bir maraz olduğuna vurgu yapan şair, öksürük tuttukça bedenın kâh üşüyüp kâh ısındığını, gitgide şiddeti artan bir hastalık olduğunu, kesik kesik olup “töhmürük” denen cinsinin insanı canından bezdirdiğini de belirtir:

Ger kaba sûretdir ammâ inceden de incedir
Ehlini gûyâ kibâr eyler sadâsın incidir
İş gücü olmayan insâna bir eglencedir

Âdeme kış günleri dâd-ı Hudâdır öksürük

Gelmedi çok oñdum ammâ öksürük âhir tava

İşidenler dediler öyle degildir ya deve

Bu açık hırsız da girmez öksürük olan eve

Pâsbân-ı ehl-i fakr u pür-gedâdır öksürük

Öksürük ile siziñ de hâliñiz şâhım nice

Hak vere sizde velâkin bizde vardır cüz'îce

Yalıñız yatanlarıñ yâr u enîsi her gice

Ehliniñ ma'lûmudur bir hoş safâdır öksürük

Vasf u tebyîn etdigim kim öksürükdür bel бүker

Şiddetiyle gözleriñden yaş yerine kan töker

Gerçi ma'lûmumdur ammâ 'âkıbet balgam söker

Evvelâ gögsin tutar savtın kapadır öksürük

Öksürük tutdukça zâtıñ gâh üşür gâh kızdırır

Böyle kalmaz hiç te'essüf çekme git git azdırır

Töhmürük derler buña insânı cândan bezdirir

Yohsa biz hiç görmedik mi câ-be-câdır öksürük

Eşref (Elmacı, 2016: 341)

Bir dostunun sesinin öksürük sebebiyle kısıldığını işiten Eşref, burçak kahvesinin öksürük belasına iyi geldiği haberini umumun faydasına sunmakta; hap, macun, afyon gibi şeylerin öksürüğe fayda vermediğini paylaşmaktadır:

Dün işitdim kim küşâd olmuş bir ahbâbıñ sesi

Ben de âgâh eylerim işte bugünden herkesi

Gâlibâ zannım müfîd olmuş ki burçak kahvesi

Olmuyormuş zâtıñızdan çokca sâdır öksürük

...

İtmiyor te'sîr hab ma'cûn u ya efyûn aña

Seyre bak aslâ heves etme sözüm senden yaña

Eşrefâ meclisde hîç nevbet de vermezler baña

Elde pek çokdur bizim de nâdir olsa öksürük

Eşref (Elmacı, 2016: 341-342)

10.1.28. Perkem (Sara)

Bayılma nöbetleri ve kasılma, titreme, ağız köpürmesi şeklinde ortaya çıkan bir tür sinir hastalığıdır.

Şükrî, zalimlere erişmeyen zararın perkem hastalığı gibi zavallı kimselerin yakasını merdane tuttuğundan bahsetmektedir:

Yine zâlimleriñ aslâ erişmez mûyına rahne

Dutar perkem gibi miskîn yakasın böyle merdâne

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 403)

10.1.29. Ra'se

Arapça “titreme, titreyiş” anlamlarına gelmektedir. Genellikle ellerde görülen bir çeşit nörolojik bozukluktur.

İzzet, eline ra'se gelip sakalının ağardığını söylediği beytinde titremeyi bir ihtiyarlık alameti olarak kabul etmektedir:

Ra'se geldi eliñe 'İzzet ağardı sakalıñ

Bârî sev köhnesini tâze seversin a herîf

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 496)

10.1.30. Remed

Göz ağrısı veya göz iltihabı olarak bilinen hastalıktır.

Miraciye türündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde İzzet, uzun zaman gözyaşı dökmenin remed hastalığına sebep olacağından söz etmektedir:

Getirmişdi remed çeşm-i kevâkib eşk-i hasretle

Degil şeb bir siyeh-gûn perde asdı târem-i vâlâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 57)

Başka bir beytinde İzzet, remedin aniden ortaya çıkabilen bir hastalık olduğuna işaret etmektedir:

Olup nezâre-i gülden nigâhı rencîde

Remed getirdi o bîmâr-ı nâz ânîde

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 623)

Kâmî, Sultan Abdülaziz'in Mısır seyahatinden dönüşünü konu ettiği tarih kıtasının aşağıdaki beytinde remed hastalığının tedavisinde tûtiyâ (göz otu)⁴⁷ kullanıldığına değinmektedir:

İntizârıyla remed-çeşm olmuş iken saltanat

Hâk-i pâ-yı tûtiyâ-bahşâ ile buldı cilâ

Kâmî (Arslan, 2018: 168)

Aynî de Tayyar Paşa için yazdığı kasidesinden alınan aşağıdaki beytinde göz iltihabı hastalığı için cevher sürmesi kullanıldığına dikkat çekmektedir:

Çekdi 'Aynî hasretiñle bunca dem derd-i remed

Gel ki hâk-i pâyiñi kuhlü'l-cevâhir eyleyem

Aynî (Arslan, 2004: 517)

Nevres, gam tozuyla göze remed geldiğinden bahsederken üzüntü, keder vb. duyguların remede yol açabileceğini, toz anlamına gelen gerd kelimesiyle de yine göze kaçan tozların iltihaplanmaya sebep olabileceğini akla getirmektedir:

Yanmada âteş-i esefle kebed

Gelmede gerd-i gamla çeşme remed

Nevres (Kaya, 2020: 396)

⁴⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Sakızlı İsa Efendi, 2019: 139, 199-200.

Râşid, gözleri ağrıyan muhatabına eğer isterse yanına yeni aldığı Râşid adlı doktorun tecrübesiyle deva verebileceğinden bahsetmektedir:

Efendim Râşid adlı bir tabîb aldım bugün sağlık

Berây-ı tecrübe isterseñiz gelsin devâ versin

Du‘âdan başka gelmez çâre dest-i ‘âcizânemden

İşitdim gözleriñ ağrır imiş Rabbim şifâ virsin

Râşid (Çetin, 2006: 292)

Zîver, güneş ışınlarının remede sebep olabileceğini düşünmektedir:

Dâğ-ı dilveş çeşm-i mestiñdir siyeh ey lâle-had

Tâb-ı meyle mihr-i hüsnüñ saldı ezhâra remed

Zîver (Arslan, 2009: 191)

10.1.31. Sarılık

Karaciğer yangısı adıyla da bilinen sarılık, “derinin, dokuların ve organizmadaki sıvıların sarı bir renk almasıyla beliren hastalık[tır]” (Türkçe Sözlük, 1998: 1261).

Hamîd, sinesindeki yaraya sevgilinin vuslat merhemini sarılı olarak gördüğünde sarılığının geçip benzine kan yürüdüğünü söylediği beytinde “sarılık” kelimesini iham sanatı çerçevesinde hem hastalık hem de renk anlamına gelecek şekilde kullanmaktadır:

Kan gelirdi beñzime bir pâre sarılık gidip

Merhem-i vaslıña görsem zahm-ı sînem sarılı

Hamîd (Yavuz, 2019: 354)

Aynî, tercî-bend formundaki III. Selim mersiyesinin aşağıdaki beytinde padişahın ölümüyle gökyüzündeki bütün yıldızların yanıp yakıldığını, güneşin de dayanılması güç olan bu durum karşısında sarılık olduğunu ifade etmektedir. Aynî de “Hamîd gibi sarılık” kelimesini hastalık ve renk anlamına gelecek şekilde ihamlı olarak ele almıştır:

Yandı yakıldı nücûm-ı âsumân hep ser-te-ser

Âfitâba bu marazdan sarılık itdi eser

Aynî (Arslan, 2004: 495)

10.1.32. Sayıklama

Uykuda veya bir hastalığın verdiği dalgınlık ile anlamsız ve tutarsız sözler söyleme hâlidir.

Râşid, sevgilinin ayrılığı ile gönlü hasta Râşid'in, sayıklasa da aklını kaybetmeyip şuurunun yerinde olduğunu belirtmektedir. Beyitten, sayıklama esnasında hastanın şuurunun yerinde olup olmadığına dikkat edildiği anlaşılmaktadır:

Sayıklarsa efendim Râşid-i dil-haste hicriñle

Yine üstündedir 'aklı anı bî-hûş mı zann etdiñ

Râşid (Çetin, 2006: 239)

10.1.33. Sebel

Arapça olan sebel, “göze inen perde, dumanlı, bulanık görme hastalığı” (Devellioğlu, 1998: 925) anlamına gelmektedir.

İzzet, nazım cevherini gözlerine soksa da fark edemeyen hasetçilerin gözlerinde sebel hastalığı bulunduğunu dile getirirken söz konusu hastalığın görme kaybına yol açtığına da işaret etmektedir:

Cevher-i nazmımı soksam gözine fark edemez

Çeşm-i hussâdda var 'ârıza-i rîh-i sebel

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 185)

10.1.34. Şaşılık

“Birbirine paralel görme eksenini olmama durumu[dur]” (Türkçe Sözlük, 1998: 1374).

İzzet, şaşı bakışlıların iki görmesine rağmen vücudun tek olduğunu söylerken şaşılık rahatsızlığı bulunanların baktıkları şeyi çift görme hususiyetlerine vurgu yapmaktadır:

Birdir vücûd görse de ahvel-nigâh iki

A'mâlarıñ söziyle olur mı ilâh iki

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 644)

Başka bir beytinde İzzet, şaşı bakışlılar sayfada iki tane görse de bu eşsiz gazeline nazire (benzer) olmayacağı düşüncesini ifade etmektedir:

Olmaz nazîre bu gazel-i bî-‘adîlime

Bilmem görürse safhada ahvel-nigâh iki

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 645)

10.1.35. Şîr-pençe

Kızılyara veya aslanpençesi olarak da anılan şîr-pençe, “deri altı hücre dokusunun ve yağ bezlerinin iltihaplanmasından oluşan, genişlediğinde çok tehlikeli olabilen bir kan çıbanı[dır]” (Türkçe Sözlük, 1998: 1388).

Ali Paşa’nın halası Necibe Hanım’ın vefatı münasebetiyle kaleme aldığı tarih kıtasında Şeref Hanım, mezkûr hanımın ölümüne şîr-pençe hastalığının sebep olduğunu söylemektedir:

‘Âlî Paşanîñ dirîgâ hâlesi etdi vefât

Dilerim müstağrak olsun rahmet-i Rahmâna

Şîr-pençeyle ecel ol nâzenîni yıkdı âh

Hem-ser-i Şîr-i Hudâ ferdâ desin gel yanıma

Şeref Hanım (Arslan, 2011: 199)

10.1.36. Teb-hâle

Genellikle dudaklarda ruhsal bunalımlar, ateşli hastalıklar yahut korku nedeniyle ortaya çıkan kabarcık, uçuktur (Türkçe Sözlük, 1998: 1509).

İzzet, muhatabının kırmızı dudağında çıkan uçuğu, şekerin üzerine konan sineğe teşbih etmektedir:

Görüp âyînede teb-hâle-i la‘l-i lebiñi

Çekme gam sükker olan yerde zübâb eksilmez

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 457)

Başka bir beytinde İzzet, öperken gözünün kaldığı sevgilisinin kırmızı dudağındakinin uçuk değil hasret gözünün gözbebeği olduğunu dile getirmektedir. Şair, dudakta beliren uçukların dikkat çektiğini de ima etmektedir:

La‘l-i nâbında gözüm kaldı öperken bu gece

Merdüm-i dîde-i hasretdir o teb-hâle değil

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 534)

Aynî, sevgilinin kırmızı dudağındaki uçuğu fitne yüzüğündeki nakşa teşbih etmektedir:

‘Aşk-ı teb-hâle-i la‘liñle dil-i pür-dâğı

Kazdı hakkâk-i kazâ nakş-ı nigîn-i fitne

Aynî (Arslan, 2004: 204)

Nevres, gam sıtması olunca yüksek ateşten dudağında uçuk çıktığına işaret etmektedir:

Teb-i gamdan lehim devrinde hayme urdı teb-hâle

Hayâl-i zülf-i pür-tâbîñ aña müşğîn-tınâb oldu

Nevres (Kaya, 2020: 355)

Mâhir, sevgilinin dudağında çıkan uçuğu şarap kadehinin üzerindeki kabarcığa teşbih etmektedir:

Teb-hâle sanma câm-ı lebinde habâbdır

La‘l-i ter ancak ‘ârife rengîn şarâbdır

Mâhir (Batğı, 2017: 86)

Bir başka beytinde Mâhir, yaşlı gözü dudağının uçuğundan nem kapan muhatabının, naz gülzarının her tarafını macerasız seyrettiğini söylemektedir:

Nem kapar teb-hâle-i la‘linden ol çeşm-i teri

Mâcerâsız seyr eder gülzâr-ı nâzı sû-be-sû

Mâhir (Batğı, 2017: 132)

Memdûh (Fâ'ik), yarin kırmızı dudağındaki uçuk ile akik taşı üzerinde Süheyl isminde bir bekçi yıldız bulunması arasında ilişki kurmakta ve uçuğun da sevgilinin dudağının bekçisi olduğunu düşünmektedir:

Leb-i la'lindeki teb-hâledir maksûd olan bundan

‘Akîk üzre Süheyl isminde var bir pâs-bân kevkeb

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 82-83)

10.1.37. Veba/Tâ'ûn

“Hasta farelerden insana geçen bir mikrobun oluşturduğu bulaşıcı, öldürücü bir hastalık” (Türkçe Sözlük, 1998: 1555) olan veba veya tâ'ûn, antik çağdan günümüze değin toplumları üç büyük evre hâlinde etkisi altına almıştır. İlk Jüstinyen vebası olarak anılan ve M 541’de başlayan dönemdir. İslam’ın doğup yayıldığı topraklara da tesir eden birinci evredeki veba salgını, 8. yüzyılın ortalarına kadar aralıklarla devam etmiştir. Bundan sonra 14. asra gelinceye dek büyük kayıplı bir salgın olmamıştır. “1330’larda Orta Asya steplerinden başlayıp 1347’de İpek yolu boyunca ilerleyen ticaret kervanları aracılığıyla İslâm dünyasına ulaşan ve “kara ölüm” diye nitelenen ikinci evre kısa sürede bütün eski dünyayı etkisi altına almış ve aralıklarla devam ederek 19. yüzyılın ortalarına kadar ağır kayıplara sebebiyet vermiştir” (Varlık, 2011: 176) Üçüncü evre ise Güneydoğu Asya’dan çıkıp bütün dünyaya yayılan ve Bombay vebası adıyla bilinen salgın olup 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Salgınların, 19. yüzyıl boyunca yavaş yavaş etkisini yitirdiği görülmekte; ancak özellikle 1812-1819 ve 1835-1838 yılları arasındaki veba salgınlarının Osmanlı toplumunu derinden etkilediği anlaşılmaktadır. Yüzyılın ikinci yarısında tesis edilen karantina teşkilatı ve uygulanmaya başlanan yeni sağlık yönetmelikleri, kısa bir müddet sonra veba salgınlarının büyük oranda azalmasını sağlamıştır.

İzzet, “*Târîh-i Sâl-i Vebâ*” başlıklı kıtasında H 1227/M 1812-1813 yılındaki veba salgınından söz etmektedir. Havayı, insan zehirleyen pis bir kokunun kapladığını, nicelerinin bu salgın sebebiyle dünyadan göçtüğünü, bu senenin veba yılı olduğunu ve ölenlerin her biri için “Na’îm cennetini İbrahim’in makamı kıldı” dediği mısranın tarih olabileceğini ifade etmektedir:

Hevâyı eyledi tesmîm bir ‘ufûnet ile

Bekâyâ bir nice mihmân savdı çarh-ı le’îm

Bu yıl ki sâl-i vebâdır gidip bi-emrillâh

Bu ism ile nice âdem olur cinânda mukîm

Yazılsa her birine elverir şu târîhim

Na‘îm-i cenneti kıldı makâm-ı İbrâhîm (1227)

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 330)

Bir beytinde de İzzet, veba hastalığına muhtemelen amansız oluşundan dolayı “kâfir dert” nitelemesini yakıştırmaktadır:

Mürde oldı cân u dil ta‘n-ı rakîb-i şûmdan

Bak şu kâfir derde kim tâ‘ûn bir mevtâ iki

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 645)

Zihnî, bulunduğu yerde veba salgını zuhur eden güzeli “birkaç gece bize gel” diyerek davet edip hastalığa çare arayabileceklerini söylemektedir:

Dedi o mahbûba buyur sizde vebâ etdi zuhûr

Gel bize birkaç gece tur çâre vü nâ-çâr edelim

B. Zihnî (Erbay, 2014: 408)

Saraydaki altıncı kadının Nısf-ı Nehâr adındaki cariyesinin H 1227/M 1812-1813 yılında ölümüne düşürdüğü tarih manzumesinde Refî‘, genç yaşında vebaya yakalanan Nısf-ı Nehâr’ın dört gün sonra vefat ettiğini bildirmektedir:

Nev-civânken câm-ı mevti sundı sâkî-i ecel

Pençe-i kahr u vebâ dört günde etdi târmâr

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 315)

Refî‘, Hafız Mustafa Efendi’nin H 1227/M 1812-1813 yılında ölümü üzerine kaleme aldığı kıtasında, bahsedilen şahsın vebadan öldüğünü zikretmektedir:

Kısmet nahnu kasemnâ dânesin tekmîl edip

Hâsıl-ı ‘ömrin savurdı sarsar-ı bâd-ı vebâ

Refî‘ (Alpaydın, 2007: 328)

Kardeşim dediği Mekkî Beyzâde Yahyâ Bey’in H 1228/M 1813-1814 yılında vefatı üzerine yazdığı manzumesinin aşağıdaki beytinde İzzet, söz konusu şahsın veba yılında öldüğünü kaydetmektedir:

Dâder-i hem-serim bi-emrillâh

Rihlet etdi cinâna sâl-i vebâ

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 336)

Aynî, aşağıdaki beyitlerinde Selânîk Mollâsı ‘Abdurrahmân Efendi’nin kızının H 1228/M 1813-1814 yılında; Şeyh Abdî Efendizâde Şemseddin Efendi ile Muzıka-i hümayun ağalarından Rüstem Ağa’nın H 1248/M 1832-1833 yılında vebaya yakalanarak vefat ettiklerini dile getirmektedir:

Dedim târîh-i fevtin oldı hep zulmet cihân ‘Aynî

Vebâdan gitdi Şemsü’-d-dîn Efendi genc idi o âh

Aynî (Arslan, 2004: 477)

Gitdi bir anda cihândan yazdılar târîhini

Geldi yıkdı Rüstemi bir hamlede Zâl-i vebâ

Aynî (Arslan, 2004: 478)

Kâdi-i şehri Selânîk ‘Abdu’r-rahmân fâzılîñ

Duhteri gitdi vebâdan etdi h’îşânın elîm

Aynî (Arslan, 2004: 483)

Zîver, aşağıdaki beyitlerinde sırasıyla Nakşbendî Ahmed Efendi’nin oğlu Bahaüddîn Efendi’nin H 1240/M 1824-1825’te; İbrahim Bey’in zevcesi Senâver Kadın’ın H 1241/M 1825-1826 yılında Habîb Ağa’nın kızı Âyişe Hanım’ın H 1250/M 1835 yılında vebadan vefat ettiklerinden bahsetmektedir:

Karalar giysin felek her gice mâtem eylesin

Kim hüsûf etdi vebâdan ol cüvân mânend-i mâh

Zîver (Arslan, 2009: 372)

Eyleyip çâk girîbân-ı hayâtın tâ’ûn

Sevb-i dîbâya bedel eyledi ilbâs-ı kefen

Zîver (Arslan, 2009: 373)

Necm-i gîsûdâr-ı hüsn idi sipihr-i nâzda

On beşindeyken vebâdan münhasif oldu o mâh

Zîver (Arslan, 2009: 385)

“Hüve’l-Mu’in Biñ İki Yüz Elli Bir Târîhinde Vukû’ Bulan Şiddet-i Tâ’ûnuñ İndifâ’ı Ma’razında Tercî’-bend Olarak” söylediği na’ında Zîver, Hz. Peygamber’den bu bela tufanını kaldırması, helak olan ümmete yardım etmesi, onları bu kederlerden kurtarması, yahşi hâli yaman olan ümmete merhamet etmesi için niyazda bulunup şefaât istemektedir:

Ümmetiñden def’-i tûfân-ı belâya kıl meded

Çünkü sensin ümmet için Nûh-ı keştî-i necât

...

Yâ Resûlallâh dûçâr-ı helâk olduk meded

‘Îsî-i enfâs-ı kudsiyyeñle kıl bahş-ı hayât

Lutf u ihsânıñ zamânıdır efendim ümmete

Bu küdüretten halâs et vâsıl eyle ferhata

...

Yâ Resûlallâh kerem kıl merhamet eyyâmıdır

Yahşi hâli ümmetiñ oldu bu günlerde yaman

Zîver (Arslan, 2009: 762-763)

Kötü fiilleri yüzünden dünyada günden güne bozulan hâllerinin, Hak tarafından amellerinin karşılığı olarak gelen musibetler olduğunu söyleyerek başladığı şiirinde Şükrî, H 1230/M 1814-1815 yılındaki veba salgınını bahis konusu etmektedir. Şaire göre şarap içenlerin evleri viraneye çevirdiğini, şeyh, âlim, genç ve yaşlı fark etmeksizin herkesin şer üzere birlikte hareket ettiğini, günahları yüzünden çekirge istilasına uğradıklarını, erzak kıtlığı meydana geldiğini ve ar ile namusun telef olduğunu, açlık yüzünden kadın ve çocukların telef olduğunu, bu rağmen Allah’ın, merhamet ederek illeti ortadan kaldırdığını

lakin kendilerinin yine azarak yeni bir veba salgını ile karşı karşıya kaldıklarını, kadınların ve erkeklerin sürekli kustuğunu, bu salgında on iki binden ziyade insanın kırıldığını, H 1246/M 1830-1831 yılında bir veba salgını daha olduğunu ve bu salgında da bütün akranlarının vefat ettiğini söylemektedir:

Ey dirîğâ gör bize n’etdi bu bed-ef’âlimiz

Gün-be-gün oldu dîger-gûn dehrde ahvâlimiz

Her musîbet kim gelir Hakdan kuluñ ef’âlidir

Hep mugâyir şer’idir el-hak kamu akvâlimiz

...

Biñ’ki yüz otuzda verdi bir fetâret Hak bize

Eyledik bâ-yek-diger gavgâ-yı katl-i kâlimiz

Hamr-nûşân eyledi vîrâne cümle hâneyi

Doldı ‘ussât-ı ‘amelle defter-i a’mâlimiz

Durdılar şer üzre yek-dil pîr ü ‘âlim şeyh ü şâb

On yedi ay oldu da‘vâ-çün bed-âmed fâlimiz

Müznib olduk Hak te’âlâ verdi cerrâdı bize

Hep fenâ-ender-fenâya vardı her ağılâlimiz

Oldı bir kaht-ı gılâl nâmûs u ‘âr oldu telef

Cû’ elinden hep helâk oldu zen ü etfâlimiz

Hem yine Hallâk-ı ‘âlem merhamet kıldı tamâm

Def’ edip şol ‘illeti Hak mahv edip emlâlimiz

Soñra azdık yine bir ‘illet bize verdi Hudâ

Bir vebâ derler kusak dutdı zen ü ercâlimiz

Kırkı mahlûkı tamâmet on iki biñden ziyâd

Kalmadı zerre bu ‘âlemde beşâset bâlimiz

Hem yine kırk altı târîhinde bir şiddet vebâ

Kıldı irsâl Şükrî Mevlâ kat‘ olup emsâlimiz

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 237)

Şeyh Abdülkâdir-i Geylânî’den medet niyaz ederek başladığı manzumesinde Şükrî, H 1246/M 1830-1831 yılında Bağdat’ta yeni bir veba salgını baş gösterdiğini, bu salgın esnasında kıtlık, ölüm, su sıkıntısı ve kavga olmak üzere dört belanın arttığını, devlet tarafından bölgeye Ali Paşa’nın gönderildiğini belirtmektedir. Yüz binlerce insanın veba, suda boğulma ve ekmek kıtlı ile telef olduğunu, köşklerde oturan nice beylerin vebaya yakalanarak kefensiz bir hâlde suya atıldığını ifade eden şair, dervişlerin mezarlarda feryat ve figan ettiğini, en sonunda Abdülkâdir-i Geylânî’nin himmetinin eriştiğini, Bağdat şehrini su bastığını ancak Abdülkâdir-i Geylânî’nin merkadine bir damla bile su girmedğini söyleyerek bu durumu büyük mürşidin kerameti olarak kabul etmektedir:

Meded yâ şeyh ‘Abdülkâdir ismiñ sırr-ı mâ-evhâ

Mübarek merkadiñ Bağdâd şehrini eylemiş ihyâ

Biñ iki yüz yine kırk altı târîhinde bir tâ’ûn

Erişdi ‘âleme emr-i Hudâdan varta-i kübrâ

Ne hikmetler zuhûr etdi gelip dört dürlü belvâlar

Biri kaht u biri merg ü biri su birisi gavgâ

Alıp çâr cânib-i şehri ser-â-ser leşker-i hünkâr

‘Alî Paşa erişdi leşkeriyle kudret-i Mevlâ

...

Nice yüz biñ meh-i hurşîd-tal‘at gark-ı âb oldu

Vebâ vü gark-ı âb u kaht-ı nân-ile olup ifnâ

Nice kasr-ı kusûr içre oturan nâzenîn begler

Kefensiz suya atıldı dirîğâ olmadı sütrâ

Derâvişler zarîh içre figân u zâr kıldılar

Erişdi himmetiñ yâ bâzü’l-eşheb oldılar ihyâ

Ser-â-ser şehri-i Bağdâdı Hudâ gark eyledi âba

Yıkıldı kasr u eyvânlar kıyâmet kopdı vâveylâ

Kerâmet hârikü’l-‘âde göründi ‘âleme zâhir

Durup bâb-ı hümayûnda su içre girmedi aslâ

Gire bir katre ol sudan zarîha görmedi kimse

Bu besdir Seyyidim Şükrî kerâmet mürşid-i kübrâ

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 131-132)

Şükrî, H 1246/M 1830-1831 yılındaki veba salgını üzerine kaleme aldığı başka bir manzumesinde veba yüzünden âlemde arif kalmadığını, bu salgının çok şiddetli olduğunu, akranlarının çoğunun vefat ettiğini, cenaze işleriyle iffetli kadınların uğraştığını söyledikten sonra eşi benzeri görülmemiş bu salgının kendi amellerinin bir sonucu olduğunu dile getirmektedir:

Âh biñ vâh ü figân kalmadı bir ehl-i hired

‘Âlemi kırdı bu tâ’ûn az olup ‘ârif-i merd

Biñ’ki yüz kırk altısında geldi bir tâ’ûn şedîd

Ber-kemâl ehlin ararsañ bulamazsın cidd ü cehd

Hayf sad hayfâ dirîğâ kalmadı akrânımız

Böyle bir hikmet işâret eyledi dâna Ehad

Ehl-i ‘iffet karılar defn-i cenâze etmede

Yek-cihet bel bağlamış bilmez nedir şerm-i neverd

Şükriyâ ef’âlimizden bu vebâyı verdi Hak

Yoksa böyle ta’n-ı tâ’ûn görmemiş kimse ebed

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 165-166)

Şükrî, veba belası yüzünden dünyada insan soyunun kesildiğini, H 1246/M 1830-1831 yılında gerçekleşen salgında Irak’ın âlim, kâmil ve münevverlerinin kırıldığını, ilim ve fazilet ehlinin tükenip dinin zayıfladığını, cihanda daha evvel böyle bir musibet görülmediğini, Bağdat ve Basra’dan geçip Irak’a ulaşan vebanın Süleyman, Revandiz, Musul-ı Hadbâ şehirlerinde büyük küçük demeden bütün halkı çiğnediğini, özellikle Kerkük beldesinde tarikat ve mana ehli kimsenin kalmadığını, camilerin imam ve hutbeden mahrum kaldığını, sokakları dolduran erkek, kadın ve çocuk cenazelerinden geçecek yol bulunmadığını, arif, şeyh ve dervişlerin cümlesinin vefat ettiğini söyledikten sonra söz konusu salgına lafzen tarih düşürmektedir:

Kesildi ‘itret-i âdem dirîğâ dâr-ı dünyâdan

Dükendi nesl-i kerremnâ meded tâ’ûn-ı belvâdan

Olup kırk altıda kırkın ‘Irâk iklimine hayfâ

Kırıldı ‘âlim ü kâmil münevver nûr-ı mevlâdan

Dükendi ‘ilm ü fazl ehli cihânda dîn za’îf oldu

Îmâmet merkezinde cehl dutdı nesl-i ednâdan

Muhakkak görmedi gerdûn bu dürlü varta-i kübrâ

Hübût-ı Âdem ü İdrîs ü İbrâhim ü Mûsâdan

‘Îrâk iklîmine düşdi bugünde ‘illet-i ma‘hûd

Dutupdur ser-te-ser tâ‘ûn geçip Bağdâd u Basrâdan

Bu cânibden Süleymân u Revândiz Mûsul-ı Hadbâ

Dutup çeynedi bu halkı vebâ suğrâ vü kübrâdan

Husûsâ belde-i Kerkük sunup bîh-i benî âdem

Kimesne kalmadı derdâ tarîkat ehl-i ma‘nâdan

Dirîğâ kaldı câmi‘ler imâm u hutbeden hâlî

Kamu fevt oldu rahmetle şehâdet buldı Mevlâdan

Geçerseñ kûçeden yol yok cenâze dutmuş etrâfı

Birikmiş bir yere mevtâ zükûr u beççe ünsâdan

Dirîğâ âh u vâveylâ dükendi kalmadı ‘ârif

Meşâyihler derâvişler kırıldı ehl-i etkâdan

...

Dedi hâtif buna târîh Şükrî gayb-ı ilhâmî

Biñ iki yüz yine kırk altıda hicretle evhâdan

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 249-350)

H 1246/M 1830-1831 yılında gerçekleşen salgında yaşanan can pazarını tasvir ettiği başka bir manzumesinde Şükrî, cümle manevi yokluk ehlinin vebadan göçüp gittiğini, bütün dervişlerin kırıldığını, hastalıktan ölen erkek, kadın, kız, çocuk herkesin kefensiz defnedildiğini, ekmek ve giyecek bulunmadığını, ölümün elinde kalan Kerkük şehrinde irtihal eden evlatların arkasından anne ve babaların feryat ettiklerini zikrettikten sonra Allah'tan, bu illeti ortadan kaldırması için yardım dilemektedir:

Biñ iki yüz sene kırk altıda oldı vebâ peydâ

Kusak derler aña fakr ehli gitdi cümle tûfâna

Kırıldı ser-be-ser miskîn fakîr ü bî-nevâ dervîş

Er ü 'avrat uşak kızlar kefensiz cümle 'uryâne

Bulunmaz nân u melbûsât şaşıp hâlinde bî-çâre

Kefen gassâl kazan kabri diler pâre yana yana

Dirîğâ şeh-i Kerkük mevt elinde kaldı ser-gerdân

Peder mâder figân eyler ölür evlâd kalır ana

Îlâhî def' kıl yokdur çü sehm-i zâlim ü fâsık

Dükendi cümle miskînler kırıldı fakr u dîvâne

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 403)

Şükrî, H 1246/M 1830-1831 yılında vebanın yeniden ortaya çıktığını, gönül ehlinin salgın sebebiyle vefat ettiğini, bu musibet yüzünden Kerkük şehrinde herkesin kabre girdiğini, âlimlerin hastalıktan kırılması nedeniyle Müslümanların öksüz kaldığını, gam ve kederin arttığını, mümin kardeşlerinin kabre girmesine rağmen kusurları yüzünden kendisine nasip olmadığını, on iki bin yedi yüz kadının öldüğü ve çocukların ortada

kaldığını belirttikten sonra hepsinin salgın sebebiyle ölüp şehit olduğunu söyleyerek Allah’tan, Hz. Muhammed hürmetine onları affetmesini niyaz etmektedir. Şair, salgının gerçekleştiği bu yılı “karanlık yıl” olarak nitelemektedir:

Biñ iki yüz yine kırk altıda tâ’ûn cedîd oldu

Dirîğâ ehl-i diller fevt oluban nâ-bedîd oldu

Dirîğâ bir musîbet kim erişdi şehr-i Kerkûke

Kimi sorsañ diyerler ‘afv ola kabre ka’îd oldu

Kırıldı cümle ‘âlimler kalıp öksüz müselmânlar

Dirîğâ hasretâ derdâ gam u endûh zîd oldu

Kamu kendi kusûrumdan nasîbim olmadı bundan

Kamu mü’min karındaşlar varıp kabre lahîd oldu

On iki biñ yedi yüz belki artuk zen kişi cümle

Çocuklar çârşû bâzâr içre kaldı ‘ûd u bîd oldu

Îlâhî hürmet-i nûr-ı Muhammed Ahmed ü Mahmûd

Kamusın ‘afv kıl çünkim bu dürlü hep şehîd oldu

Du’â kıl Seyyidim Şükrî musîbet def’ine dâ’im

Ki mevt-i ‘âlim ü sâlih karañu ıl şedîd oldu

Şükrî (Yalçınkaya, 2019: 461)

Sermed, Safâyîzâde Ahmed Efendi’nin kızının H 1252/M 1836-1837 yılında on dört yaşındayken veba sebebiyle vefat ettiğini kaydetmektedir:

Safâyî-zâde kim Ahmed Efendi duhter-i pâki

Felek rahm etmeyip bu nev-civâna kâsd edip nâgâh

Henûz bedr olmuş idi irmeden subh-ı murâdına

Husûf irdi buña on dört yaşında nâgehân çün mâh

Bu bürhândır şehîde gittigine derd-i tâ'ûndan

Lisânında idi teslîm-i rûh eyler iken Allâh

Sermed (Yıldız, 2002: 143)

10.1.38. Yanmaca

Mahiyeti hakkında ulaşılabilen kaynaklarda bilgi bulunamamıştır.

Cesârî, rakibin öldürücü zehir saçan dilinde yanmaca çıkmasını dilemektedir:

Ol zebân-ı zehr-i kâtilinde çıksın yanmaca

Bulmasın aslâ devâ hem pür-hunâm olsun rakîb

Cesârî (Akkuş, 2010: 405)

10.2. İLAÇLAR VE ŞİFALI BİTKİLER

10.2.1. Amber

Hint denizlerinde yaşayan bir tür balığın karnından veya Yemen ve Hint denizlerinin dibinden zift gibi kaynayıp çıktığı düşünülen amber; siyah renkli, yapışkan, yumuşak ve güzel kokulu bir maddedir. Dimağa, ruha ve kalbe faydalı olup mide ve karaciğeri kuvvetlendirir. Mide ve bağırsak gazına, baş ağrısına, beden ağrılarına, nezleye, diz ağrılarına, felç olanlara iyi gelen amber, gönle ferahlık verip (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 630-631) cinsel arzuyu arttırmaktadır. Tütsü olarak çok kullanılmıştır.

Amber, kâfur ve gül ile kendisine güzellik eczası hazırlayan sevgilisinden bahsettiği beytinde Zîver; sıcak mizaçlılara amberin verdiği zararı gidermek için gül suyu ve kâfurdan faydalanıldığına işaret etmektedir:

Mezc olunmuş bir yere kâfûr u ‘anber ile gül

Sevdigim terkîb-i eczâ-yı cemâl olmuş saña

Zîver (Arslan, 2009: 167)

Râşid, saf amberin kalbi ferahlattığına dikkat çekmektedir:

Tefrîh eder kalbi deyü ‘anber-i sârâ

Hâl-i ruhını şemm ile teklîf buyurdu

Râşid (Çetin, 2006: 284)

Aşağıdaki beyitlerinde Râşid, amberden yapılan hap ve macunun cinselliği kuvvetlendirmeye yaradığını ifade etmektedir:

Vasla der-kâr olmadan bûs eyle hâl-i dil-beri

Bâha kuvvetdir derim ben habb-ı ‘anberden murâd

Râşid (Çetin, 2006: 196)

‘İllet-i fâlic ü süstî teni müntehib olur

Kim ki ma‘cûn-ı mu‘anber ile çok bâha düşer

Râşid (Çetin, 2006: 202)

10.2.2. Burçak

Kisnek, kersene, güşne gibi isimlerle de bilinen bırçak; cilt lekelenmelerine, kuduz köpek ve zehirli hayvan ısırmasına, soğuktan meydana gelen yarıklara, giciyik (uyuz) hastalığına, diş etlerine, sancı ve ishale, şişliklere, basura, kesiklere, kan tükürenlere ve eski öksürüğe vb. birçok hastalığa iyi geldiği bilinmektedir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 790).

Eşref, “-dır öksürük” redifli musammatının aşağıdaki bendinde öksürmekten sesi kısılan bir ahababının sesinin açılmasına burçak kahvesinin vesile olduğunu zikrederek bu “mücerrep” bilgiyi ilgilisiyle paylaşma niyetindedir:

Dün işitdim kim güşâd olmuş bir ahabâbîñ sesi

Ben de âgâh eylerim işte bugünden herkesi

Gâlibâ zannım müfid olmuş ki burçak kahvesi

Olmuyormuş zâtıñızdan çokça sâdır öksürük

Eşref (Elmacı, 2016: 341)

10.2.3. Cedvâr

Cedvâr-ı Hindî veya ağular kökü adlarıyla da bilinen cedvâr; bütün zehirlere, zehirli ot ve hayvanlara panzehirdir. Bin derde deva olduğu kabul edilen bu bitki ağrılara,

kulunca, mide ile böbrek ve mesane taşlarına, eski yara ve çıbanlara, vebaya, yürek zaafına, hafakana karşı faydalı olup kalbe kuvvet ve ferahlık vermektedir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 218-219).

Zîver, sevgilinin dudağını kalbe ferahlık veren şerbete teşbih ettiği beytinde siyah (Hindî) beninin de kalbe cedvâr tesiri yaptığından söz etmektedir. Şair, “Hindû” kelimesiyle de cedvârın en makbul türüne gönderme yapmaktadır:

Reng-i la‘l-i lebidir kalbe müferrih şerbet

Hâl-i Hindûsı verir kalbe havâs-ı cedvâr

Zîver (Arslan, 2009: 194)

Râşid, cedvâr ile zehir anlamına gelen nîş kelimesine yer vererek bahsi geçen bitkinin en önemli keyfiyetinin zehirlere panzehir olması hususiyetini akla getirmektedir:

Saňa temsîl ile bu hâli ben îzâh edemem

Hâsıl olduğu birincin de cedvâr ile nîş

Râşid (Çetin, 2006: 221)

10.2.4. Çiçek Suyu

Mâ‘ü‘z-zehr adıyla da anılan çiçek suyu; bağırsak ağrısına, kulunca, yoğun ağrılara, şuur zaafına, nezleye, cinsel isteği kuvvetlendirmeye, hafakana iyi gelen ferahlatıcı bir şifadır. *Nizâmü’l-Edviye*’ye turunç çiçeğinin suyu olduğu söylenmiştir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 878). Ayrıca kadınların kalp çarpıntısı için kullandığı, ümitsiz hastalara ve sinirlilere yatıştırıcı olarak verildiği bilinmektedir (Onay, 2013: 121).

“*Bir Zâtîñ Tekrâr Gönderdiği Çiçek Suyına Müteşekkiren*” kaleme aldığı kıtasında Zîver, daha evvel de kendisine çok güzel bir çiçek suyu veren bu şahsın bir sürâhi daha ihsan ettiğini belirttikten başka taze çiçek suyunun dimağa iyi geldiğine dikkat çekmektedir:

Mukaddem lutf edip vermiş idiñ a‘lâ çiçek suyu

Bu def‘a bir sürâhî ol sudan kıldıñ yine ihsân

...

Ter oldukça çiçek suyu ile enfiyye Hak kılsın

Seni gül-bûy-ı reyhân-ı meserret ter-dimâğ her ân

Zîver (Arslan, 2009: 858-859)

“Çiçek Suyı İstid’âsı Zımnında Bir Zâta” söylediği kıtasında Zîver, mezkûr şahsın Fâ’iz Efendi’ye âlâ çiçek suyu verdiğini anlayınca beş on direm de olsa kendisinin de o sudan istediğini söylemektedir. Şiirden, çiçek suyunun burna çekilerek kullanıldığı anlaşılmaktadır:

Fâ’iz Efendiye kerem a’lâ çiçek suyu
Etdigin aňladım çekicek andan enfiye

Beş on direm kadar o sudan ben de isterim

Kılsın Hudâ ‘atâ saňa andan kıye kıyye

Zîver (Arslan, 2009: 862)

10.2.5. Eftîmûn

Cinsaçı veya kâfırinsaçı olarak da bilinen eftîmûn, sevda ve balgam müshili olup bazı karışımlarla uçuğa, kasılmalara, sara ve malihülyaya da şifadır (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 94-95).

İzzet, sevdiğinin yüzündeki tüylere ve benine meftun olanlara eftîmûnun ilaç olamayacağı kanısındadır:

Olamaz meftûn-ı hatt u hâline zülfûn ‘ilâc

Sevdiğim dârû-yı eftîmûn bir sevdâ iki

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 645)

Cesârî, aşk mecnunlarına eftîmûn otunun şifa olacağını kaydetmektedir:

Tabîbâ her cünûn-ı ‘aşk olan sâhib-devâ-cûya

Be-gâyet elzem a’lâ bir giyâh-ı eftîmûnam ben

Cesârî (Akkuş, 2010: 938)

10.2.6. Gülnâr

“Narçiçeği” anlamına gelen gülnâr, katmer enar çiçeği veya Mısır dikenî adlarıyla da anılmaktadır. En âlâsı Mısırî ve Fârisî olanlarıdır. Kasık yarığına, yürekten akan kanın durdurulmasına, bağırsak yarasına, eski yaralara, dişleri sağlamlaştırmaya, kadınlardan

akan fazla kanın kesilmesine, şişliklere, ağız hararetine ve sivilcelerine iyi gelen bir bitkidir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 226).

Meşhûrî, aşağıdaki beyitlerinde gülnârî, hastalar tarafından hazzedilen şifalı bir bitki olarak sunmaktadır:

‘Âşık-ı dil-haste la‘lin ârzû etse ne var

Çün bilirsın kim eder gül-nârdan bîmâr haz

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 93)

Aceb mi olsa üftâde leb-i dildârdan mahzûz

Olur elbette hasta bi’t-tabi‘ gülnârdan mahzûz

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 155)

10.2.7. İskencübîn

Sirkencübîn, halâvezefşâ vb. isimlerle de bilinen iskencübîn, genellikle yemek üzerine yenen ve yiyeceklerle meyvelerin zararlarını gideren bir bitkidir. Tutkunluğa, sıtmaya, susuzluğa, mideyi balgamdan temizlemeye, ciğeri soğuk ve yumuşak tutmaya, safravî ve balgamî olan hastalıklara faydalıdır (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 469-470).

Sa‘îd, iskencübîn bitkisinin, hastanın safrasını çoğaltacağını bildirmektedir:

Hastanîñ safrâsını tezyîd eder iskencübîn

Hükmü tedbîriñ tehallûf eylese takdîrden

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 90)

10.2.8. Kâfur Merhemi

Meyyit tütsüsü veya ak ölü buhuru adıyla da bilinen beyaz ve yarı saydam kâfur, kalbe kuvvet ve ferahlık veren güzel kokulu bir emdir. İştah açmaya, ateşli şişliklere, baş ağrısına, burun kanamasına, ağız sivilcelerine, göz ağrılarına, safra karışıklığına, kurdeşene, sıtmaya (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 764-765) vb. rahatsızlıklara iyi gelen bu maddeden yapılan merhem de pek çok hastalığın tedavisinde kullanılmıştır.

Leylâ Hanım, onulmaz yaraların tedavisinde kâfur merheminin kullanıldığına değinmektedir:

Kerem kıl destîñi sun sîne-i mecrûha bir kerre

Oñulmaz yâre üzre merhem-i kâfûr görsünler

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 245)

Bir başka beytinde Leylâ Hanım, Allah'ın kudret eliyle açtığı yaraya kâfur merheminin dahi şifa olmayacağını dile getirirken adı geçen ilacın etkisine dikkat çekmektedir:

Bir yâreyi kim sen açasıñ kudret eliñle

Ol yâreye merhem mi olur merhem-i kâfûr

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 256)

Aynî, birer tıbbi malzeme olan fitil ve kâfur merhemi ile dâğ yarasını tenasüp sanatı çerçevesinde anarken mezkûr merhem'in dâğ yaralarını ateşlendirdiğini ifade etmektedir:

Hûnîn-fetîl ü merhem-i kâfûr u dâğ-ı dil

Şeb-tâ-seher yanar sefid ü siyâh u sürh

Aynî (Arslan, 2004: 105)

Memdûh (Fâ'ik) de kâfur merheminin, dâğ yaralarına hararet verdiğine vurgu yapmaktadır:

Mizâc-ı âteşîn-i ehl-i 'aşka 'aşkdır dârû

Fürûzân dâğ-ı şem'a merhem-i kâfûr âteşdir

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 337)

Nevres, nasır yarasına kâfur merheminin fayda vermeyeceğini belirtmektedir:

Sûd vermez merhem-i kâfûr zahm-ı sîneye

N'eylesin sa'y-i tabîb ol zahma kim nâsûrdur

Nevres (Kaya, 2020: 204)

Meşhûrî, irinli yaraların ağrısını azaltıp tedavi edilmesinde kâfur merhemi kullanıldığını söylemektedir:

Kelâm-ı nazm-ı safâ-bahşın etdi rıfk ile hem

Cerâhat-ı dil-i gam-hâra merhem-i kâfûr

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 20)

10.2.9. Râziyâne

Türkçede rezene olarak bilinen râziyâne; mesane ağrılarına, tutukluğa, göz sağlığına, göze sun inmesine, mide hararetine, gönül dönmesine ve daha pek çok rahatsızlığa şifadır (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 405). Kış uykusundan uyanan yılanların, gözlerini güçlendirmek için râziyâneyi hem yedikleri hem de gözlerine sürdükleri bilinmektedir (Bayat, 1992: 44). Sakızlı İsa Efendi de “yılan ininden çıkdıkda gözi görmeyip bunu bulup gözine sürdüğü gibi gözi açılır ve bunu râyihasından bulur derler. Ve ba‘zılar biz râst geldük yılan ininden çıkdı, aslâ bizi görmedi, ardınca vardık râziyâne otını bulup gözünü sürdi, gözi açılıp bizi gördi, gördüğü gibi bizim cânibimize geldi, hücum eyledi, urup katl eyledik, dediler” (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 405) diyerek hem yılanlarla râziyâne arasındaki doğal ilişkiye hem de râziyânenin göz sağlığı tedavisinde kullanılışına dikkat çekmektedir:

Yılan rakibin, sevgilinin hattının (yüzündeki tüylerin) zümrüdünden kör olan gözlerini çemende rezene bitkisine sürtünerek açtığına değindiği beytinde Aynî, zümrüdün kör edici ve râziyânenin iyileştirici etkisinden bahsetmektedir:

Rakîb-i mârî kör etdi zümürüd-i hat-ı yâr

Çemende açdı gözün râziyâne ey bülbül

Aynî (Arslan, 2004: 171)

10.2.10. Rîbâs

Uşhun adıyla da anılan rîbâs, hararet ve sarhoşluğun giderilmesinde, içki içtikten sonra gelen baş ağrısına, vebaya, ateşli hastalıklara, kızamığa, basura, hafakana, mide ve ciğer hararetine şifalı bir bitkidir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 418-419).

Nevres, rîbâsın tatlı bir ot olmadığına vurgu yapmakta; şifanın acı ilaçlarda olacağı düşüncesinden hareketle zımnen rîbâsın şifalı olduğuna işaret etmektedir:

Gösterir her şey tabî‘î mâye-i asliyyesin

Milh alınmaz şîrden olmaz ‘asel rîbâsdan

Nevres (Kaya, 2020: 330)

10.2.11. Rûh-ı Kibrît

Kükürt olarak da bilinen kibrît; zehirlenmelere, ağız yaralarına, çıbanlı uyuza, nezle, sekteye, saraya, baş ağrısına ve daha pek çok rahatsızlığa faydalıdır. Osmanlı

tıbbında yenilerek yahut koklanarak kullanılan kibrîtin suyu ve yağı da çıkarılmıştır (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 776).

Vasfî, rûh-ı kibrîtin yürek yarasına faydalı olmayacağını söylediği beytinde “iç dediler” diyerek bu ilacın sıvı bir hâlde olduğuna dikkat çekmektedir:

Hâl-i ‘aczime şunu al iç dediler

Rûh-ı kibrît ne yapar kim bu yürek yâresidir

Vasfî (Köksal, 2016: 109)

10.2.12. Sandal

Osmanlı döneminde umumiyetle Cezayir taraflarında yetişen ve yaprağı erik yaprağına benzeyen kokulu bir ağaç çeşididir. Kırmızı, beyaz ve sarı olmak üzere üç çeşidi bulunan sandalın en önemli hususiyeti baş ağrısına ve hafakana gayet iyi gelmesidir. Bunun dışında ciğer ve ağız harareti ile mide zaafına şifalı olup sandal yemek, suyunu yahut şarabını içmenin de kalbe ferahlık vereceği kaydedilmiştir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 556).

Aynî, baş ağrısı için sandal koklatıldığını ifade etmektedir:

Merdüm-i müksîri susdurmakdan özge yok ‘ilâc

Sandal istişmâm iderler ‘illet-i tasdî‘de

Aynî (Arslan, 2004: 215)

10.2.13. Sefercel

Türkçede ayva anlamına gelen sefercel, karındaki fazla kanın atılmasına, kan tükürmeye, astıma, nefes darlığına, baş ağrısına, kusmaya, susuzluğa faydalı olup mideye, kalbe ve dimağa kuvvet vermektedir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 462).

Râşid, ne yaptıysa derdine derman bulamayıp başka bir derde düşer olduğunu, çehresinin sararmasının da sefercelden kaynaklandığını dile getirmektedir:

Ne dermân eyledimse derdime bir başka derd oldu

Sefercel sağlık aldım çehrem andan böyle zerd oldu

Râşid (Çetin, 2006: 277)

10.2.14. Tavşan Yağı

Özellikle yabani tavşanların eti, iç organları, kanı, tüyü, yağı vb. kısımlarının Osmanlı tıbbında şifa olarak kullanıldığı bilinmektedir (Sakızlı İsa Efendi, 2019: 67-68).

Rızâ (Rızâ'î), tavşan yağının kulak ağrısına çok faydalı olduğunu, bu durumu kulak ağrısı çekenlerin iyi bildiğini söylemektedir:

Kulak ağrısına a'la devâ ol tavşanıñ yâğı

Çekenlerden su'âl et kim nasıl a'la devâ olmuş

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 210)

10.3. TEDAVİ YÖNTEMLERİ

10.3.1. Ayetlerle Tedavi

Kur'an'dan çeşitli (Fatiha, Lokman, Tevbe 9/14, Yunus 10/57, Nahl 16/69, İsrâ 17/82, Şuara 26/80, Fussilet 41/44 vd.) ayetlerin doğrudan hastaya okunarak veya muska yapılarak ya da hastanın suyuna ve yiyeceğine okunup üfürülmek suretiyle yapılan dinsel bir tedavi şeklidir.

Kâmî, aşk hastasına çare olması için kâh şifa ayetlerinin kâh Lokman Suresi'nin yazıldığından söz etmektedir:

Dâ'-i 'aşka lutf ile eyler devâ ol Kâmiyâ

Gâh şifâ âyetlerin gâh sûre-i Lokmân yazar

Kâmî (Arslan, 2018: 204)

10.3.2. Büyü ve Ebced ile Tedavi

Halk tıbbının önemli bir parçası olan büyü temelli pratikler, metafizik boyutla ilişkili kutsal kabul edilen muhtelif simgeleri, kişileri ve “bazıları kurumlaşmış hâle gelen pek çok geleneksel iyileştiriciyi ve ziyaret yerlerini kapsa[maktadır]” (Kaplan, 2011: 152). Muska yazmak, sihir yapmak, tütsülemek, kurşun dökmek, tuz patlatmak vb. uygulamalar dinsel-büyüsel işlemler çerçevesinde gerçekleştirilen sağaltma yöntemlerinden bazıları olarak zikredilebilir.

Aynî, sevgilinin zülfünün gam yılanı tarafından zehirlenen ciğerine panzehir ve sihirle uygulanmaya çalışılan tedavinin fayda etmediğinden bahsetmektedir:

Etmedi hîç aña te'sîr füsûn u tiryâk

Cigerim mâr-ı gam-ı zülf ile mesmûm gibi

Aynî (Arslan, 2004: 223)

Eşref, gizli ve aleni duaların kendisine fayda vermediğini ifade ettiği hocaya, yaptığı sihrin derdine çare olmadığını ve boşuna uğraşmamasını söylemektedir:

Derdime kâr eylemez beyhûde efsûn eyleme

Birdir ey h'âce du'ânîñ hufye vü cehri baña

Eşref (Elmacı, 2016: 116)

Râşid, insan ruhuna ebced okumaktan söz ettiği beytinde ruh tedavisinin önemine işaret etmektedir:

Okunmazsıñ efendim ebcedâsâ rûh-ı insâna

Çi sûd olmuş mükemmel muntazam ahvâl ü sâ mânîñ

Râşid (Çetin, 2006: 235)

10.3.3. Dağlama

Bedeni ve dimağı güçlendirmek, akan kanı dindirmek yahut hasta kısımları tedavi etmek amacıyla vücudun bir yerini kızdırılmış metal ile yakmak anlamına gelen dağlama Türk ve Osmanlı tıbbında en önemli tedavi yöntemlerinden biri olmuştur. Hastalığın başlangıcında ve kronikleştiği zamanda yapılan bu işlem, sivilce ve yaraların dağlanması, ateşli hastalıkların tedavisi, dalak, makat, böbrek, bağır, sırt, kasık ve eklem ağrılarının iyileştirilmesi gibi vücudun hemen her yerine yapılabilmektedir (Durmuş, 2012: 116-117).

Aynî, “tabibim” dediği sevgilisinin aşk ateşiyle hasta olan gönlünü dağlatarak tedavi ettirmek istemektedir. Beyitten, dağlama yapılmadan evvel hastalıklı bölgeye neşter vurularak önce kan akıtıldığı anlaşılmaktadır:

Ur neşter-i gamzeyle düşür âteş-i 'aşka

Dil haste tabîbim iki kan bir keye muhtâc

Aynî (Arslan, 2004: 103)

Aşk sevdasını kavuşma şerbetinin iyileştireceğini söyleyen Râşid, tedavi için hasret dağına gerek olmadığı düşüncesindedir:

Sevdâ-yı 'aşkı şerbet-i vaslîñ olur müzîl

Hasretle açma cânâ tabîbim key istemez

Râşid (Çetin, 2006: 213)

Başka bir beytinde Râşid, bazı hastalıkların dağlanarak iyileştirildiğine dikkat çekmektedir:

Ba‘zı emrâz olur keyy ile zâ’il derler

Yakalım sîne-i pür-derdimizi dâğlayalım

Râşid (Çetin, 2006: 246)

10.3.4. Diş Çekme

Osmanlı’da son asra kadar babadan oğula veya ustadan çırağa geçen ve ikinci planda kalmış bir tıp alanı olan diş sağlığı, bilhassa 19. yüzyılda belli kaidelere bağlanmıştır. Önceleri herkesin diş çekebildiği bir serbestlik söz konusuken Tanzimat döneminden itibaren dişçilik yapmak isteyenlerden bazı belgeler istenmiştir. Buna mukabil taşrada diş hekimliği, berberler ile halk hekimleri uhdesinde devam etmiştir. Merkezde de dişçilik faaliyetlerinin; sokak dişçileri, ikinci bir meslek olarak dişçilik yapanlar, vekaleten diplomalı dişçiler, ecnebi dişçiler, Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne mezunu dişçiler ve halk hekimleri eliyle yürütüldüğü bilinmektedir (Özlü, 2013: 676-684).

Râşid, Şefîk adındaki dostunu diş çekmek için gideceği Çekmece’ye davet ettiği beytinde kendisi diş çekerken onun da içki içebileceğini söylemektedir:

İnsâf buyurmaz mısıñ ey yâr-ı Şefikim

Ben diş çekeyim Çekmecede câm-ı safâ sen

Râşid (Çetin, 2006: 295)

10.2.5. Hacamat ve Kan Alma

Arapça bir kelime olan hacamat, bir tıp terimi olarak “vücudun herhangi bir yerini hafifçe çizip üzerine boynuz, bardak veya şişe oturtarak kan alma” (Türkçe Sözlük, 1998: 592) işlemine verilen addır. Osmanlı’da sağlık kurallarından biri hâline gelen kan aldirmek, hacamat ve/veya sülük tutturmakla birlikte mayıs ayında yaptırılması önerilen uygulamalardan biridir. Eski zamanlardan beri devam eden bir inanışa göre yaz başlarında eskiyip koyulaşan kanın yenilenmesi için kan aldırılması gerekiyordu. Osmanlı’da bu işi belirli dükkânlarda oturan ve esas mesleği berberlik olan kimseler yapıyordu. Hacamat için zemberek adı verilen ve kurulduğunda içinden ufak bıçaklar çıkan alet kullanılıyordu.

“Hacamattan evvel, vurulacak yere dana boynuzundan şekerci külâhı gibi yapılmış, küçük ucuna bir parça meşin bağlanmış boynuz yapıştırılır, deri şişip kabardıktan sonra hacamat aleti şişen yere vurulur, sonra tekrar boynuz yapıştırılırdı” (Abdülaziz Bey, 1995: 350). Bu yolla daha çok kan alınmaya çalışılmıştır.

“*Târîh-i Feth-i Cezîre-i İpsara*” başlıklı kıtasının aşağıdaki beytinde İzzet, kaynayıp fişkırarak düşman kanıyla dolan mavi gözlerin kanla dolu hacamat şişesine döndüğünü söylemektedir:

Feverân eyledi ol rütbe dem-i düşmen kim

Oldı pür şîşe-i haccâm gibi çeşm-i kebûd

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 209)

Sultan III. Selim övgüsündeki kasidesinin aşağıdaki beytinde Vâsıf, memduhunun kan bulaşmış kılıcının zıyası feleğe aksedince yıldızların gözünü kan dolu hacamat şişesine çevireceğini dile getirmektedir:

Çarha ‘aks etse ziyâsı gâhî hûn-âlûd iken

Döndürür hep şîşe-i haccâma çeşm-i ahteri

Vâsıf (Gürel, t.y.: 212)

Aşağıdaki beyitlerinde ise Vâsıf, bulaşıcı bir illet olan Frengi hastalığının tedavisinde kullanılan yöntemlerden birinin de kan aldırma olduğunu belirtmektedir:

Kan aldı tîğnî ‘illet-i Eferenci def’ için

Derd-i derûn-ı mülke müdâvâ mübârekî

Vâsıf (Gürel, t.y.: 238)

Eyleyip tedbîr ‘ilâcın seyf ile kan aldılar

Olmadan bu ‘illet-i Efrenc sârî sâ’ire

Vâsıf (Gürel, t.y.: 572)

Aynî, sevgilinin yokluğunda iki gözünün ağlamaktan, kan saçan hacamat şişesine döndüğünü belirtmektedir:

Müjem nabz-ı nigâha neşter-i âzârdır sensiz

Dü çeşmim şîşe-i haccâmveş hûn-bârdır sensiz

Aynî (Arslan, 2004: 143)

Aşağıdaki kıtasında Zîver, tıbbî yumuşatma, kan alma ve hacamat olmak üzere üç unsur üzerine bina eden Hipokrat'ın, mide sıkıntılarını gidermek adına yumuşatma ve damarlardaki hastalıklar için kan alma yöntemini kullandığına işaret ettikten sonra cilt hastalıklarına da hacamat ile deva bulunduğunu kaydetmektedir:

Tıbbî üç şey ile te'sîs edince Bukrât
Biri telyîn ikisin fâsîd u hacâmât kıldı

Mi'de âlâmını telyîn ile def' eyleyerek
Regdeki 'illet için fâsîd isâbet kıldı

Cildiñ emrâzına da buldı hacâmâtla devâ
Dehre bu re'yi sülâs üzre 'inâyet kıldı

Zîver (Arslan, 2009: 850)

Memdûh (Fâ'ik), hacamat şişesine benzeyen gökkubbenin (feleğîn) de uzun zamandır insanlığın damarlarından kan çektiğini ifade etmektedir:

Bakılsa şişe-i haccâma beñzer günbed-i mînâ
'Urûk-ı âdemîden hayli demlerdir ki kan çekdi

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 87)

Mâhir, kalp rahatsızlıklarında da kan aldırma işleminden faydalanıldığını akla getirmektedir:

O tîğ-ı bî-dirîğ-i berk-tâb-i gamze-i hûn-rîz
Dil-i bîmâre her dem kan alır çün nişter-i fassâd

Mâhir (Batğî, 2017: 76)

Hâtif, kan aldırma işleminin damarlardan yapıldığına işaret etmektedir:

Reg-i gül-berg-i tab'ımdan olur fîskıyye-i hurşîd
Hayâl-i cünbiş-i müjgânîñ olsa neşter-i fassâd

Başka bir beytinde Hâtif, gözlerden kanlı yaşların döküldüğü içki meclisinde kadehlerin hacamat şişesine döneceğini tasavvur etmektedir:

Kanlı yaşlar dîdeden rîzân olurken sâkiyâ

Bezm-i meyde şişe-i haccâm olur peymâneler

Hâtif (Önal, 2010: 425)

10.3.6. Karantina

İtalyanca *quarantina* kelimesinden dilimize geçen karantina “bulaşıcı bir hastalığın yayılmasına mâni olmak amacıyla hastalık şüphesi taşıyan insanların belli bir yer veya bölgede kontrol altında tutularak giriş çıkışların engellenmesi şeklinde uygulanan sağlık önlemidir (Türkçe Sözlük, 1998: 794). Osmanlı’da karantina yerine “usûl-i tahaffuz”, karantina yeri anlamında da “tahaffuzhane” kavramları daha ziyade kullanılmıştır. Osmanlı, ilk karantina uygulamasını II. Mahmud döneminde 1831 yılında meydana gelen büyük kolera salgını sırasında gerçekleştirmiştir. Daha sistemli bir hâlde 1835’te Çanakkale’de başlayan karantina faaliyetlerine Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi müdür tayin edilmiş; yardımcısı da Avusturya konsolosunun oğlu olmuştur. Salgın hastalıklardan korunmak için İstanbul’un muhtelif yerlerinde ve İstanbul haricinde Trabzon, Midilli, Bursa, Çanakkale, Siroz gibi birçok yerde karantina noktaları tesis edilmiştir. Karantina uygulaması konusunda uzmanı bulunmayan Osmanlı Devleti, Avusturya’dan uzmanlar istemiştir. İstanbul’a gelen Zemun Karantinahanesi başdirektörü Doktor Minas, karantina nizamnamesinin temelini teşkil eden bir layiha hazırlayarak işe başlamıştır. Bunun yanında İstanbul’da; mezarlıklar ile mezbaha ve çömlekçi dükkânı gibi imalathanelerin şehir dışına çıkarılması ve caddeler, sokaklar, pazar yerleri vb. kamusal alanların temizliğine önem gösterilmesini sağlamıştır. Dört başı mamur bir karantina nizamnamesi hazırlanabilmesi için meclis kurulmasını da teklif etmiştir. Ayrıca karantina işlerinin sağlıklı bir şekilde devam ettirilmesi adına karantina nezâreti kurulmuş; bir müddet müstakil nazırlık olarak işlerini yürüten bu kurum daha sonra diğer nezâretlere bağlı bir müdürlük haline getirilmiştir. “Evvelen Hariciye Nezâreti’ne, ardından tophâne, tersane, ticaret nezâretlerine, 1879’da tekrar Hariciye Nezâreti’ne, 1915 yılında ise Dâhiliye Nezâreti’ne bağlandı. 1896’da Hicaz Karantinası hariç 125 karantina noktasında 511 kişi çalışırken sıhhiye idaresi lağvedildiğinde idarede kırk iki doktor, 425 memur ve müstahdem çalışmaktaydı” (Sarıyıldız, 2001: 463-465).

İzzet, feleğin eziyet okundan korunma derdini karantina gamının bir kat daha arttırdığından ifade etmektedir:

Korunmadan felegiñ sehm-i ta‘n-ı cevrenden
Korontina gamı bir kat da etdi tab‘ı melûl
Vebâdan ölmedik ammâ vücûdumuz giderek
Gam-ı sirâyet-i tâ‘ûndan olur meslûl

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 187)

Nevres, vefa karantinasını görmeyen hasta dostların sıhhatli bir şekilde aşktan bahsedemeyeceğini söylediği beytinde karantina uygulaması ile bir insanın sağlıklı olup olmadığının anlaşıldığına işaret etmektedir:

Vefâ karantinasın görmeyen muhibb-i ‘alîl
Beyân-ı ‘aşk edemez sıhhat üzre şübhelidir

Nevres (Kaya, 2020: 225)

Muhtemelen bir süre karantinada kalan Hâmid, “karantina” redifli gazelinde baştan sonra bu uygulamayı methetmektedir. Karantinanın; coşkunu arttıran bir sebil binası gibi olduğunu, usulünce uygulanan gayet münasip bir yapı arz ettiğini, kusursuz kasırlarının rahat arttıran ve beğenilen hususiyetlere sahip olup gamlı gönle sefa verdiğini, Allah’ın tefekkür edilecek bir hikmeti olduğunu, karantinada kalanların karanlıkta beklediklerini, karantina esnasında istenilen her şeyin bulunabildiğini ve temizliğe önem verildiğini kaydeden şairin, son beytinde de karantinadan kurtulduğunu ima ettiğini anlamak mümkündür:

Tarab-efzûnda ebnâ-yı sebîlvârî karantina
Usûlince be-gâyet mümtezic cârî karantina

Kusûr-ı bî-kusûrî dil-pezîr ü râhat-efzâsı
Verir gangîn dile olmaz safâ-yârî karantina

Hakîmâne otur bârî tefekkür eyle dikkatle

Saña keşf ola belki hikmet-i Bârî karantina

İşitmişdim karañuda kalırlar zulmet içinde

Ziyâ verdi baña gün tek şeb-i târî karantina

Ne istersen bulursun yok yok anda cümle hâzırdır

Îlâhî ber-karâr eyle bu hâl-kârî karantina

Tos-ile yıkanınca çok ferahlar artar insâna

Ne hikmetdir bilinmez sırr-ı esrârı karantina

...

Du‘â-yı tâcdâr-ile elim açdıkça ey Hâmid

Bi-hamdillâh tağıldı fikr ü efkârı karantina

Hâmid (Fidan, 2021: 202)

10.3.7. Kömür Söndürme

Kömür söndürme, tıpkı kurşun dökme gibi nazar pratikleri çerçevesinde kullanılan bir sağaltma yöntemidir. Ateş söndürme adıyla da anılan bu uygulamayı yapan kişinin kurşun dökenler gibi ocaklı ve izinli olması gerekli değildir. “Ateş söndürmek için iyice yanmış birer kömür parçası mangaldan alınarak hastanın başı, göbeği, ayakları üzerinde su dolu bir tasa atılır. Bu iş yapılırken besmele çekmek [ve] “Benim elim değil, Ayşe Fatma anamızın eli” demek lazımdır” (Bayrı, 1972: 102-103).

Vâsıf, yeni doğan bir çocuğu nazardan korumak için başına çörekotu ve sarımsak dikmek yanında kömür söndürmenin de elzem olduğundan söz etmektedir:

Dik çocuğuñ başına çörekotu sarımsak

Sevsinler uyku nüshası alıp beşiğe tak

Söndür kömür ki kötü nazardan ola uzak

Gezmek seniñ neñe gerek otur da işe bak

Olma sokak süpürgesi kadın kadıncık ol

10.3.8. Mil Çekme

Mil çekme, çeşitli göz hastalıklarının tedavisinde kullanılan bir yöntem olduğu gibi mil çekilerek gözün kör edilmesi şeklinde uygulanan ceza olarak da uygulanmıştır. Özellikle katarakt hastalığının iyileştirilmesinde faydalanılmıştır.

İzzet, fahriye muhtevalı beytinde hüner esasının miliyle kör olan birini görececek hâle getirebildiğini iddia etmektedir. Şair, görme yetilerini kaybeden birinin gözlerine mil çekilmek suretiyle sağlığına kavuşabildiğine vurgu yapmaktadır:

Benim ol şâ'ir-i 'Îsî-nefes ü Mûsî-dest

Etmede mîl-i 'asâ-yı hünerim kûrı basîr

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 182)

10.3.9. Perhîz

Farsça bir kelime olan perhîz, “sağlığı korumak veya düzeltmek amacıyla uygulanan beslenme düzeni, diyet” (Türkçe Sözlük, 1998: 1178) olarak tanımlanmaktadır. Osmanlı tıbbında “Sağlığın başı perhizdir” sözüyle ifadesini bulan bu uygulama; az, yeterli miktarda ve belli saatlerde yemenin, insanın ruhsal ve bedensel sağlığı üzerindeki olumlu etkisini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Zîver, gönül derdine bakmayan tabibe sürekli perhiz yaptığından dolayı hasta gözünün illet gördüğünü belirtmektedir:

Bakmağa derd-i dile kıldın riyâzet ey tabîb

Haste çeşmiñ göre 'illet etdigiñ perhîzden

Zîver (Arslan, 2009: 310)

Sa'îd, orucun bayramdan önce gelmesi gibi perhizin de sağlığın başı olduğuna işaret etmektedir:

Olur hüsn-i nefîce rû-nümâ perhîz-kârîden

Tekaddüm eyleyen görmez misin kim rûzedir 'îdi

Sa'îd (Erdoğan, 2004: 101)

10.3.10. Sıvazlama

Halk hekimliğinde parpılama yönteminin bir şubesi olan sıvazlama, ocak kültürü çerçevesinde ocaklılar tarafından en çok kullanılan yöntemlerden biridir. “Ocaklılar, herhangi bir nesne kullanmadan doğrudan doğruya elleriyle veya birtakım kutsal nesnelerle (yatırda bulunan geyik boynuzu, demir parçası, baston, terlik, fes vb.) hastayı sıvazlayarak kişiyi hastalıktan arındırmaya çalışmaktadırlar. Kendilerinde bulunan hastalık sağaltma yetisini ise, en çok elleri ve tükürükleri aracılığıyla yapmaktadırlar” (Kumartaşlıoğlu, 2012: 238).

Râşid, sevgilisi tarafından hasta bedeninin sıvazlanması üzerine şifa bulduğunu kaydetmektedir:

Ten-i rencûrumı mesh eyledi yâr-ı cânım

Kendime geldim o sâ‘atde şifâyı buldum

Râşid (Çetin, 2006: 248)

10.3.11. Şırınga Çektirme

Şırınga; silindir ve piston olmak üzere iki parçadan müteşekkil, ucuna iğne takılabilen, sıvı maddeleri çekmek ya da vermek amacıyla kullanılan tıbbi bir araçtır. Genellikle ilaç enjekte etmek veya kan almak için kullanılmıştır.

Cesârî, sağlıklı olmak için perhiz yapan muhatabının, hastalandığında da şırınga çektiğini (kan aldığını) ifade etmektedir:

Perhîze çekip kendözini sâlim olam der

‘İlletlenicek çekdirir elbetde şırınka

Cesârî (Akkuş, 2010: 1048)

10.3.12. Şişe Çek(tir)me

Halk hekimliği uygulamalarından biri olan şişe çek(tir)me, “ağrı dindirmek amacıyla içinde alev yakılarak havası seyreltilen özel bir şişeyi veya bardağı sırta yapıştırmak” (Türkçe Sözlük, 1998: 1388) ve bir müddet sonra çekmek suretiyle uygulanan tedavi yöntemidir.

İzzet, şişe çekmek tabirini iham sanatı çerçevesinde hem bir tedavi yöntemi hem de içki içmek anlamına gelecek şekilde kullanmaktadır:

Her dem derim ki ben saña bir iki şişe çek

Zâhid var indi sıklet-i cismi hemîşe çek

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 742)

Memdûh (Fâ'ik), ateşler içinde kalan tenindeki harareti gidermek için şişe çektirmesine şaşılmayacağını söylemektedir:

Harâret var vücûdında ‘aceb mi şişe çekdirse

Kalıp âteş içinde pek za‘îf olmuş ten-i fânûs

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 346)

Zîver, işret şarabının keyfinin damarlarına yayıldığını ve şişe çekirse tavşankanı gibi içki akacağını dile getirmektedir:

‘Urûka oldu sârî öyle kim keyf-i mey-i ‘işret

Akar tavşân kanı gibi sahbâ şişe çekdirsem

Zîver (Arslan, 2009: 887)

10.3.13. Yakı Vurma

Yakı, boyun, omuz, kas ve bel ağrıları ile romatizmal rahatsızlıklar gibi “bazı hastalıkları tedavi etmek amacıyla bir bez üzerine yayılıp deri üzerine uygulanan, beden ısıyla vücuda yapışan eczalı parça[dır]” (Türkçe Sözlük, 1998: 1580).

Vâsıf, bir güzel tarafından hem sinesine dâğ yarası açıldığını hem de tedavi için yakı verildiğini söylemektedir:

Cânım gülerek âteş-i ‘aşka yakıverdi

Hem sîneme dâğ açdı o büt hem yakı verdi

Vâsıf (Gürel, t.y.: 367)

Zîver, sinisini ayrılık yaralarıyla dolduran güzelin kavuşma merheminden göğüs yakısı yapma arzusundadır:

Merhem-i vaslı göğüs yakısı kılsın o tabîb

Zahm-ı hicrânı ile sînede çokdur beresi

Zîver (Arslan, 2009: 359)

Hamîd, yaraların yakı vurularak tedavi edilebildiğini dile getirmektedir:

Sun tabîb-i dil ü cân nukl-i lebiñ câmda bu kez

Zahm-ı hicrân-ı Hamîde ura yakı sâkî

Hamîd (Yavuz, 2019: 354)

10.3.14. Yara Bağlatma

Halk hekimliği uygulamalarından biri olup genellikle ocaklılarca yapılmıştır. Sağaltma yöntemlerinin çoğu büyüsel işlemlere dayanan ocaklılar, bazı şeyleri yedirip içirerek veya bedenin ağrıyan ya da yaralı bölgesine birtakım maddeleri sürmek yahut bağlamak suretiyle hastaları iyileştirmeye çalışmışlardır.

Zihnî, tabibin verdiği ilacın yarasına fayda etmediğini ve bu sebeple yarasını, cana can katan sevgilisine bağlatacağını söylerken pozitif tıp ile halk hekimliği arasında bir tercih yapmaktadır:

Ey hakîm isrâf-ı emden fâriğ ol kim yâremi

Bir tabîb-i cân-fezâ dildâra bağlatsam gerek

B. Zihnî (Erbay, 2014: 342)

Rızâ (Rızâ'î), sinesindeki yarasına peri gibi güzel sevgilisi merhem sürmezse üzerine kara taş bağlama düşüncesindedir:

Sîne-i zahmıña merhem eylemezse ol perî

Ey Rızâ'î bağla zahmıñ üstüne bir kara taş

Rızâ (Rızâ'î) (Onur, 2020: 180)

10.4. ÇEŞİTLİ TEŞHİS VE UYGULAMALAR

10.4.1. Akıl Hastalarının Zincire Vurulması

Osmanlı'da şiddete meyli olan kuru mizaçlı akıl hastaları ya hücreye kapatılarak ya da açık alanda zincire vurularak müşahede altında tutulmuştur (Dols, 2023: 172).

İzzet, akıllansın diyerek sevgilinin siyah zülfünün zincirine bağlanan sevdalı gönlünün gittikçe daha kötü olduğunu söylemektedir:

'Aklı gelsin deyü zülf-i siyehe bend edeli

Dil-i sevdâ-zede gitdikçe perîşân oldı

İzzet (Ceylan ve Yılmaz, 2005: 477)

Aynî, kontrolden çıkan akıl hastalarının boyunlarından zincirlendiklerine değinmektedir:

Yine çıldırdı gönül hasret-i gîsûsı ile

Deliniñ boynına zencîr-i belâyı takalım

Aynî (Arslan, 2004: 180)

Râşid, nasihatle uslanmayan akıl hastalarını son çare olarak zincire vurmak gerektiğine işaret etmektedir:

Dil-i dîvâneye biz ‘aklımızca hayli pend etdik

Nihâyet olmadı zencîr-i zülf-i yâre bend etdik

Râşid (Çetin, 2006: 234)

Sa‘îd, akıl hastalarının zincire vurularak iyileşemeyeceği gibi kabiliyeti bulunmayan kişinin de nasihatten fayda bulamayacağını düşünmektedir:

Kâbiliyyet olmasa kayd-ı nasîhatdan ne sûd

Hîç dîvâne ifâkat mı bulur zencîrden

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 89)

Başka bir beytinde Sa‘îd; zincirin, akıl hastalarının hiddetlenmelerine sebep olduğunu ifade etmektedir:

Te’eddüb eylemez şahs-ı denî kayd-ı merâtible

Cünûn ashâbınıñ zencîr olur bâdî-i teşdîdi

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 100)

Nûrî, iyileşme ümidi bulunmayan ileri derecede akıl hastası olan kişilerin zincire vurulduğuna dikkat çekmektedir:

Yok şifâ-hâne-i hicrândan ümmîd-i rehâ

Zülf-i âşüftesi zencîr-i cünûn oldı baña

Nûrî (Yılmaz, 2010: 103)

Memdûh (Fâ’ik), Kays’a (Mecnun) telmih yoluyla akıl hastalığı ilerleyen kişilerin zincire vurulduğunu belirtmektedir:

Rakam dökmüş hesâb etmişdi çok dîvâneyi ammâ

Gelip Kaysa anı kilik-i kazâ kıldı hemân zencîr

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 317)

10.4.2. Ayna Tutma

Eskiden baygın, hasta ve boğulan kişilerin ağzına ayna tutularak nefes alıp almadığı kontrol edilmiş; aynada nefesin etkisiyle boğulanma olursa şahsın yaşadığına karar verilmiştir (Onay, 2013: 73).

Memdûh (Fâ'ik), ölünün ağzına ayna tutmanın bir işe yaramayacağını belirtmektedir:

Rakîbe yüz verirsîñ kalbiñe bir incilâ gelmez

Tabîbim mürdeye âyîne tutmakdan safâ gelmez

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 342)

10.4.3. Can Veren Hastanın Kibleye Döndürülmesi

Can verme hâlinde olan kişinin mümkünse yüzü kibleye döndürülerek sağ yanına yatırılması durumudur. Kişinin imanlı ve kolay bir şekilde ruhunu teslim etmesi için yapılmaktadır.

Memdûh (Fâ'ik), can vermek üzere olan hastanın kibleye döndürüldüğünü dile getirmektedir:

Dilde ebrû meyli var cân la'1-i cânân üzredir

Döndürürler kibleye ol hasta kim cân üzredir

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 429)

10.4.4. Ferahlık, Mutluluk ve Ümidin Hasta Üzerindeki Etkisi

Ruhsal, zihinsel ve bedensel hastalıklarda hastanın moral seviyesi ve yaşam kalitesinin sağlıklı bir tedavi için son derece önemli olduğu günümüzün tıp anlayışında da geçerliliğini koruyan bir husustur. Buna mukabil ümidini kaybeden hastaların iyileşme oranlarının düşük olduğu, yapılan araştırmalarda ortaya konmuştur.

Meşhûrî, hastaya mutluluk ve ferahlığın iyileşme vesilesi olacağını söylemektedir:

Mûcib-i sıhhat olur hastaya şâdî vü ferah

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 188)

Aşağıdaki beyitlerinde Sa‘îd, ümitsiz olan hastanın derman bulamayacağını ileri sürmektedir:

Nâ-kâbil için pend-i hakîmâne ne hâcet

Bir hasta ki nevmîd ola dermâna ne hâcet

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 64)

Olur mı terbiyet nâ-kâbilâna menfa‘at-bahşâ

Gelir mi ‘âkıbet bîmâr-ı nevmîde müdâvâdan

Sa‘îd (Erdoğan, 2004: 92-93)

10.4.5. Hastayla Az Konuşma

Hastaların yorulmaması için dikkat edilmesi gereken hususiyetlerdendir.

Memdûh (Fâ‘ik), hastaya soru ve cevabın az az olması gerektiğine işaret etmektedir:

Sühan kalîl gerek pîş-i çeşm-i cânânda

Ki endek endek olur hastaya su‘âl ü cevâb

Memdûh (Fâ‘ik) (Yavuz, 2016: 291)

10.4.6. Hastanın Dilinde Hararet Olması

Memdûh (Fâ‘ik), hastaların dilinde hararet olduğu gibi gönül ehlinin sözlerinin de yakıcı olduğunu söylediği beytinde dil hararetlenmesini bir hastalık belirtisi olarak sunmaktadır:

Sûzişlidir ehl-i diliñ elbetde kelâmı

Bîmârıñ olur çünkü zebânında harâret

Memdûh (Fâ‘ik) (Yavuz, 2016: 293)

10.4.7. Hastanın Ayağının Sıcak Suya Konulması

Ayak kaslarını rahatlatıp kan dolaşımını artıran sıcak su, ayaklarda meydana gelen şişlikleri azaltıp ağrıları hafifletmeye yardımcı olmaktadır.

Memdûh (Fâ'ik), gönül ehlinin daima kırmızı şaraptan zevk aldığı gibi hastaya da ayaklarının sıcak suya konulmasının rahatlık vereceğini ifade etmektedir:

Rindiñ müdâm zevki seyyâle-i pür-âteş

Issı sudan alınmaz şu hastanıñ ayağı

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 411)

10.4.8. Nabız Ölçme

Nabız, kalp atışıyla meydana gelen kan basıncının atardamarlara parmakla basıldığında hissedilen atım hareketidir (Türkçe Sözlük, 1998: 1067). İslam ve Osmanlı tıbbında hastaların nabızı ölçülerek durumları ve hastalıkları teşhis edilmeye çalışılmıştır.

Leylâ Hanım, gönül derdine dünyada çare bulamadığını söyledikten sonra tabibin de kendisinden ümidi keserek nabzından el çektiğini kaydetmektedir:

Kat'-ı ümmîd eyleyip nabzımdan el çekdi tabîb

Kalmadı dünyâda bu derd-i derûna çâre hayf

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 270)

Aynî, tabibinin (sevgilisinin) bir kere bile nabzına bakmadığını dile getirirken “dil” kelimesiyle de nabzın kalple ilgili bir durum olduğuna gönderme yapmaktadır:

Bir kerre gelip âh o tabîbim başım üzre

Nabz-ı dil-i üftâde-i bîmâra yapışmaz

Aynî (Arslan, 2004: 141)

10.4.9. Sıhhatin Acı İlaçlarda Olması

Osmanlı toplumunda sıhhatin, tadı acı olan ilaçlarda bulunduğu kabul edilmiştir.

Zîver, sıhhat lezzetinin güzelliğini tadanların, tabiplerin ilacındaki acılıktan tiksinnemeyeceğini söylemektedir:

Dimâğın lezzet-i sıhhatle tatyîb eyleyen her gâh

Etıbbânıñ ‘ilâcı acısından eylemez ikrâh

Zîver (Arslan, 2009: 334)

Acılığı olmayan ilacın fayda vermeyeceğini söyleyen Râşid, muhatabına acı gelen sözlerinde de hikmet olduğunu belirtmektedir:

Saña acı gelirse sözlerim hep mahz-ı hikmetdir

O dârû eylemez te'sîr kim anda merâret yok

Râşid (Çetin, 2006: 230)

Meşhûrî, ne kadar acı olsa da nasihati dinlemek gerektiğini, nitekim vücudun sıhhatinin acı ilaçlarda bulunduğunu dile getirmektedir:

Pendi gûş et cân kulağıyla ne deñli merrise

Kim vücûdın sıhhati edviyyenin telhindedir

Meşhûrî (Aydemir ve Çeltik, 2017: 183)

Sa'îd, doktorların verdiği acı ilaçların saadet vesilesi olacağına vurgu yapmaktadır:

Dil-i bîmârımı yârıñ kelâm-ı telhi incitmez

Devâ-sâzıñ 'ilâc-ı telhi esbâb-ı sa'âdetdir

Sa'îd (Erdoğan, 2004: 67)

Memdûh (Fâ'ik), hastanın tabiatına acı şurupların faydalı olduğunu kaydetmektedir:

Lebinden bir acı söz hasta-i 'aşkı eder ihyâ

Ne hikmet tab'-ı bîmâra şarâb-ı telhdir nâfi'

Memdûh (Fâ'ik) (Yavuz, 2016: 357)

10.4.10. Yaraya Merhem Sürülmemesi

Hararetlendirmesi, enfeksiyon riskini arttırması, hastalığın yayılmaya devam etmesi gibi sebeplerle yaralara merhem sürülmemesi gerektiği düşünülmüş; daha çok dağlama yönteminden istifade edilmiştir.

Leylâ Hanım, yaralara merhem sürmemenin âdet olduğunu söyler:

'Âdetdir o kim yârelere merhem urulmaz

Kanlar dökülür râh-ı mahabbetde sorulmaz

Sözdür bu ki sular da bulanmazsa turulmaz

Ol şûhı arar rûz u şeb ‘uşşâkı yorulmaz

Mecnûn gibi ‘âşıkları var zülfı telince

Leylâ sözi efsânedir ol mâha gelince

Leylâ Hanım (Arslan, 2003: 148-149)



SONUÇ

Devlette, siyasette, ekonomide ve yaşamın her alanında hızlı bir değişim ve gelişimin görüldüğü, içte ve dışta karşılaşılan problemlerin hat safhada olduğu ve bu gibi sebeplerle “imparatorluğun en uzun asrı” olarak tavsif edilen 19. yüzyılın sosyal hayatına dair dönemin divanlarından hareketle çeşitli ipuçları ve görünümeler yakalamak amacıyla yapılan bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

Devrin Yerleşim Merkezlerinden Görünümler başlıklı ilk bölüm “Payitaht: İstanbul” ve “Diğer Yerleşim Yerleri” olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. Devletin başkenti olması, sosyal hayat anlamında imparatorluk sınırlarındaki şehirlere model teşkil etmesi, kozmopolit yaşam tarzının seküler cazibesi, güzel ve güzellikleri ile fetihden beri şarkın efsunlu yanını aksettirmesi gibi pek çok özelliğiyle İstanbul, şiirlere de bütün ihtişamını hissettirecek şekilde yansımıştır. Şehrin, genel silüeti hakkında bilgi veren şiirler dışında Altımermer, Avratpazarı, Bahariye, Bebek, Beykoz, Beyoğlu, Bezistan Çarşısı, Boğaziçi, Çamlıca, Çubuklu, Divanyolu, Eyüp, Fenerbahçe, Galata, Göksu, Gülhane, Haramidere, Horhor, Hünkâr İskeleyi, İstinye, Kandilli, Kanlıca, Kuleli, Laleli, Mısır Çarşısı, Okmeydanı, Öküz Limanı (Paşalimanı), Sarıyer, Sirkeci, Tophane, Üsküdar, Yakacık gibi semt, mahalle, çarşı ve pazarları hakkında değerlendirmeler yapan örnekler de tespit edilmiştir. Bunlardan bazılarının isimleri dolayısıyla sosyal hayata dair bir çağrışım unsuru olarak bazılarının ise meşhur yapıları, doğal güzellikleri, mesire alanları, mehtap sefaları, stratejik konumu, havası ile suyunun şifalı olması, halk arasında şöhretli yiyecek ve içecekleri vb. hususiyetleri dolayısıyla şiirlerde söz konusu edildiği görülmüştür. Ayrıca şehrin ve ahalinin içine düştüğü ifsattan söz eden sosyal tenkit örneklerine de rastlanmıştır. Bu çalışmada değerlendirilen divanlarda diğer yerleşim yerlerine nispetle İstanbul hakkında kaleme alınan şiirlerin çok daha fazla olduğu müşahade edilmektedir. Divanı incelenen hemen her şairin, bir niteliğinden veya mahallinden söz ettiği İstanbul’un özellikle eğlence ve gezintilerle ilgili hususiyetlerini ön plana çıkardığı dikkati çekmektedir.

Payitaht dışında imparatorluğun çeşitli bölgelerinde yer alan Ayıntap, Aydın, Bağdat, Bayburt, Bender, Bursa, Cuma, Diyarbakır, Edirne, Eğin (Kemaliye), Erzurum, Girit, Irak, İslimye, İzmir, Karlova, Kars, Kerkük, Kıbrıs, Kütahya, Malatya, Mardin, Niğde, Rusçuk, Sakız, Selanik, Sinop, Şumnu, Tırnova, Urfa, Üsküp, Yalova gibi muhtelif şehirlerin de şiirlerde birtakım özellikleri bakımından ele alındığı saptanmıştır. Buna göre şehirler; yangın, deprem, salgın hastalık, sel gibi doğal afetler ile bunların bölgede ve halk

üzerinde yarattığı tahribat, yöreye özgü kültürel değerler, coğrafi koşulları ve yaşam şartları, şehri insanların kültürel ve ahlaki çöküntü içinde olmaları, maruf yiyecek ve içecekleri, güzelleri ve doğal güzellikleri ile mesire alanları, meşhur âlimleri, medfun bulunan simaları ve türbeleri, stratejik konumu ve önemi, padişahların yurtiçi gezilerinde durak veya menzil olmaları, ticari faaliyetleri, yetiştirilen zirai ürünleri ile üretimi yapılan ünlü mamulleri, insanların güzel hasletleri, akarsuları, şifalı kaplıcaları, dinî ve tarihî yapıları, güzel mahalleleri, iç karışıklıkları, zalim yöneticilerinin zulümleri vb. çok farklı yönleriyle şiirlerde yer almıştır. Sosyal hayatın faaliyet sahası olan şehirler ile daha geniş anlamda Osmanlı coğrafyası, 19. yüzyılın içtimai, iktisadi, demografik, kültürel ve dinî yapısı çerçevesinde şairlerin realist tasvirleriyle bir portre gibi resmedilmiştir.

Taranan divanlardan elde edilen verilerden hareketle *Devrin Çeşitli Ulaşım ve Haberleşme Araçları* başlığı verilen ikinci bölüm “Ulaşım” ve “Haberleşme” olmak üzere iki kısma ayrılmış; “Ulaşım” kısmı da kara ve deniz olarak yine iki bölüm hâlinde değerlendirilmiştir. Kara ulaşımına dair demiryolu yanında fayton, gerdüne, saltanat arabası, koçu, tahtirevan isimleri verilen araçların şiirlere sınırlı bir şekilde yansıdığı tespit edilmiştir. Mesela yalnızca bir beyitte bahsi geçen demiryolu ulaşımının şiirleşmemesinde imparatorluğun demir ağlarının kendilerine çeşitli imtiyazlar verilen yabancı şirketler eliyle örülmesi ve yaygın bir ulaşım şekli olmaması gibi saiklerin etkili olduğu söylenebilir. Şairlerin, yabancıları övmek adına demiryolları konusunda sessiz kaldıkları da düşünülebilir. Aynı şekilde fayton, gerdüne, saltanat arabası, koçu, tahtirevan adıyla anılan diğer kara ulaşım araçlarının da bir veya birkaç zayıf beyitte ele alındığı görülmektedir. Bu durum, kanaatimizce bilhassa şehir içinde kara ulaşımının tercih edilmediği ve bu minvalde kısıtlı bir ulaşım ağına sahip olduğu ile alakalıdır. Kötü yollar, arabaların geçemeyeceği derecede dar sokaklar ve altyapı yetersizliği nedeniyle kara ulaşımına rağbet etmeyen halkın bu tavrı şiire de aynı nispette yansımıştır. Mefruşat ve tezyinatı itibarıyla birer sanat eseri hüviyetinde olan saltanat arabalarının dahi şairlerin ilgisine mazhar olamadığı anlaşılmaktadır. Bu cihetle divanlara göre 19. asırda kara ulaşımının belli kullanım alanları dışında çok işlek bir yapıya sahip olmadığını söylemek mümkündür. Şairlerin, kara ulaşımı hakkındaki bu tavrını, söz konusu ulaşım ağındaki yetersizliklerin eleştirisi olarak anlamak da mümkündür. Zira toplumda işlerliği olan ve rağbet gören her şeyin şiirleşti(ril)ği bir dönemde kara ulaşımına sınırlı bir alanda değinilmesi tenkit bağlamında dikkat çekicidir.

Deniz ulaşımında ise firkate, filika, kancabaş, kayık, mavna, sandal, tekne, tombaz, vapur adlı ulaşım ve taşıma araçlarının şiirlerde yer aldığı saptanmıştır. Şiirlere göre hem çeşitlilik hem de örneklerin fazlalığı bakımından 19. asırda deniz ulaşımının karadan daha önemli olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle ateş kayığı, saltanat kayığı, yağlı kayık, piyade, yağlı piyade, yilandilli piyade gibi muhtelif türleri ile şairlere ilham olan kayığın ön plana çıktığı görülmektedir. Kayıkların bu derece öne çıkması ulaşım, gezi, mehtap sefaları vb. için çok işlevsel bir araç olmasına bağlıdır. Nitekim kayık, ulaşım bakımından hızlı; gezinti için makul ve muteber, mehtap sefaları açısından da vazgeçilmez bir unsurdur. Yüzyılın başlarından itibaren süratle artan payitaht nüfusunun ulaşım sorununu büyük oranda çözen kayıklar, insan hayatında kazandığı yer ve önem nispetinde edebiyatta da makes bulmuştur. Osmanlı'nın, 19. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra tanıştığı bir ulaşım aracı olan vapur da divanlarda kendine önemli oranda yer bulmuştur. Ateş kazanı ile âşığın derununda yanan ateş; bacasından çıkan dumanlar ile âşığın göklere yükselen ah dumanları arasında benzerlik ilişkisi kurularak hızlı bir şekilde mazmunlaştırılan vapurun, halktan sultana değin her kesimden insanın yolculuk yapabildiği bir ulaşım aracı olduğu görülmüştür. Yolcu taşımacılığı için belli güzergâhlara vapur tahsis edilmesinden “hızlı hareket ettirildiğinde çarklarının zarar gördüğü” gibi teknik bir bilgiye değin vapurla ilgili hemen her ayrıntının şiirlerde işlendiği anlaşılmıştır. Diğer araçlar ise taşıma, ince donanmada yer alma, avlanma amacıyla kullanılma gibi fonksiyonları dolayısıyla şiirlere girmiştir.

Haberleşme kısmında ise 19. yüzyılın en önemli icatlarından biri olan telgrafa yer verilmiştir. Osmanlı'da ilk kez Kırım Savaşı (1853-1856) esnasında sistemli bir şekilde kurulmuş ve kullanılmış olan bu alet, haberleşme noktasında getirdiği müthiş kolaylık sayesinde hem devlet hem de millet kanadında büyük bir rağbete mazhar olmuş ve kısa zamanda devrin en önemli iletişim aracı hâline gelmiştir. Osmanlı toplumsal yaşamında ciddi bir tesir yaratan telgraf, edebî metinlerde de süratle kendine bir yer tayin etmiştir. Gelenek içerisinde sevgilinin saç telleri ile telgraf tellerinin birbirine benzetilmesi üzerinden bir yorum geliştirilerek şiirlere dâhil edilen söz konusu alet, iletişimdeki hızı, uzakları yakın etmesi, güvenilir bir haberleşme sağlaması vb. muhtelif özellikleriyle ele alınmıştır.

Devrin Mutfak Kültürü ile İlgili Unsurlar başlığını taşıyan üçüncü bölüm, “Yiyecekler”, “İçecekler” ve “Mutfak Eşyaları” olarak üç kısım hâlinde ele alınmıştır. Devrin otuz şairine ait divanlarda yapılan taramalar neticesinde en fazla malzemenin et

yemekleri ile tatlı, şekerleme ve reçel çeşitleri üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bunları meyveler, unlu mamuller, çorbalar, deniz ürünleri, sebzeler, sebze yemekleri vd. besinler takip etmektedir. Meyveler ve tatlılar sevgilinin güzellik unsurları bağlamında benzetmelik olarak sıkça kullanılmıştır. Gazellerde çoğunlukla tatlı, meyve ve içecekler geçmektedir. Yemeklere daha çok ramazaniyye türündeki kasideler ile ziyafetlerden bahseden çeşitli tür ve şekilde kaleme alınan manzumelerde rastlanmaktadır. Örneklerin hemen tamamında yiyecek ve içeceklerin yalnızca isimlerinin yer aldığı; yemeklerin yapımına ve içine konan malzemelere dair neredeyse hiçbir bilgi verilmediği müşahade edilmiştir. Bu hususun, beyitlere yerleştirilen bazı kelimelerle ima edildiği görülmektedir. İlaveten yiyecek ve içecekler çerçevesinde dönemin bazı âdet, gelenek ve göreneklerine dair bilgi kırıntılarından bahsedildiği de olmuştur. Tavukgöğsüne “cennet sıvası” denmesi yanında İslam kubbesi ve sümbülie gibi kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan yiyeceklerle karşılaşılması 19. yüzyılın gastronomi literatürüne ufak da olsa katkı sağlayabilecek ayrıntılar olarak sunulmaktadır.

Alkolsüz ve alkollü olmak üzere iki kısma ayrılan “İçecekler” bölümünde alkolsüz olanlar için kahve ve şerbet, divanlarda en fazla bahsedilen içecekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Redifi kahve olan birçok gazel yanında muhtevası itibarıyla kahveden söz eden şiirler ve beyitlerde mucidinden menşesine, pişirilmesinden sunumuna, teşrifatından faydalarına değin kahve ile ilgili en ince ayrıntılar dahi şiirlerde dile getirilmiştir. Amberli şerbet, bal şerbeti, gül şerbeti, hummâs şerbeti, limon şerbeti, sirkeli şerbet, şeker şerbeti gibi türleriyle şairler tarafından ele alınan şerbet de Osmanlı toplumu için bu yüzyılda da önemli bir içecek çeşidi olarak yerini korumuştur. Ayrıca ayran, badem sütü, çay, hoşaf, şıra, turunç sıkması ve vişnâb da sosyal hayatın bir parçası olan yeme içme alışkanlıklarının çeşitliliği bağlamında divanlara akseden diğer içecekler olarak belirtilmelidir. Alkollü içeceklerde ise şarap ve rakı şairlerin en çok üzerinde durduğu içeceklerdir. Anberiyye, bal şarabı, erguvan şarabı, Frenk şarabı, gülmar şarabı, Kıbrıs şarabı, Kumla şarabı, misket şarabı, müselles, papazkarası, rumman şarabı, zencefil şarabı adı verilen türleriyle 19. yüzyıl divan şiirinde sıkça anıldığı görülmektedir. Şiirlerde çeşitlerinin spesifik özellikleri yanında şarapla ilgili gelenek ve âdetlere de değinilmiştir. Cin rakısı ve gül rakısı gibi türleri yanında içimi, insan üzerindeki tesiri, lezzeti vb. genel nitelikler itibarıyla işlenen rakı da şarap gibi şairlerin edebî gelenek dairesinde şiirlerde sıkça yer verdikleri içeceklerdendir. Ayrıca arpa suyu (bira), boza, punç ve rom da alkollü içeceklerin şiirlerdeki diğer örnekleridir. On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Osmanlı toplum

hayatında görülmeye başlanan punç ve romun şairlerce gelenekli şiirin sınırlarına dâhil edilmesi dikkat çekicidir. Puncun, şimdilik bir örnekle sınırlı kalan kullanım alanı içinde dar bir kitleye hitap ettiğini veya pek rağbet görmediğini düşünmek mümkündür. Buna mukabil rom, farklı şairlerin şiirlerinde kendine yer bularak ilgi aralığının punca göre biraz daha geniş olduğunu düşündürmektedir.

Devrin Giyim Kuşam Kültürü ile İlgili Unsurlar başlıklı dördüncü bölüm “Kumaş Çeşitleri” ve “Giyecekler” olmak üzere iki kısım hâlinde tasnif edilmiştir. Şiirlerde en fazla işlenen kumaşların ipekliler olduğu daha sonra da yünlü ve sırmalı ile diğer muhtelif kumaşların geldiği görülmektedir. Kumaşların menşei, desenleri, çeşitli özellikleri ve yılın hangi döneminde tercih edildikleri gibi birçok ayrıntı şiirlerde yer almıştır. İpekli kumaşlardan kırmızı, sarı, yeşil, mavi tonları hâkim olan atlas, altın işlemeli kıymetli bir atlas çeşidi olan bezyûn, umumiyetle yazlık giyimde kullanılan şeffaf ve açık krem renkli bürümcük, kırmızı rengi daha çok beğenilen canfes, mezkûr nitelikleri ile şairler tarafından benzetme ve hayal unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanında çeşmibülbülün mor renkli olanının makbul ve döşemeler için muteber bir kumaş olup giyene güzellik bahsettiği, dîbânın; yeşil, mavi, kırmızı, siyah, siyah beyaz karışımı renklilerinin tercih edildiği yanında pullu ve âlâ Frengî adlı türlerinin bulunduğu, futanın daha ziyade peştamal ve önlük olarak yahut bele bağlamak suretiyle kullanıldığı, gezi kumaşının mavi bilhassa mavi renginin kadınlar tarafından beğenilerek elbise yapıldığı, hatâyînin nefîi renklisinin rağbet gördüğü, istebrakın döşeme ve elbiselik olarak kullanılabildiği, kemhanın daha çok yeşil olanına itibar edildiği, perend kumaşının tüylü bir yapıya sahip olduğu, perniyanın nazik ve yumuşak bir mahiyet arz ettiği, sandal kumaşının kıyafetlerin iç kaplamasında kullanılabildiği, mavi renklisi hoş olan sevâyînin daha ziyade kadın elbisesi ve bayramlık kıyafet yapımında kullanıldığı, altın ve gümüş tellerle işlenen sündüsün gösterişli bir kumaş olduğu, çiçekli tâkanın hediye bohçası da yapılabilirdiği, üstüfenin kadınlar tarafından elle işlendiği gibi devrin modasını yansıtabilecek hususiyetlere şiirlerde yer verildiği görülmüştür.

Yünlü kumaşlardan abânın, sade yapısı itibarıyla daha ziyade dinî-tasavvufî terminoloji çerçevesinde dünyalıklardan sıyrılmayı sembolize edecek şekilde ele alındığı ve bir fakir giysisi olup yağmurlu havalarda su geçirmediği, İzmir çuhasından kısa pantolon (dizlik) yapıldığı, Keşmir/Kaşmir kumaşının değerli bir kumaş türü olduğu, peşmînenin genellikle derviş hırkası yapımında kullanıldığı, softan daha çok cüppe yapıldığı, muhtelif renkleriyle makbul bir kumaş olan şalın Keşmir ve Lahor’da

dokunanlarının kıymetli kabul edildiği, divanlardan elde edilen örnekler ışığında ortaya konmuştur. Sırmalı kumaşlardan serâserin padişah ve devlet ricalinin kullandığı çok kıymetli bir kumaş olduğu ve Keşmir ile Lahor'da yapılanlarının makbul sayıldığı, zerbâfın da altın ve gümüş işlemeli olarak imal edilmesinden dolayı maddi değerinin yüksek olduğu, şairler tarafından üzerinde durulan teferruatlardandır. Ayrıca “Diğer Kumaşlar” başlığı altında değerlendirilenlerden Bengal kumaşının benekli bir yapısı bulunduğu, bindallının bayramlık yapımında önem arz ettiği, halk arasında rağbet gören çitarinin Şam işi olanına itibar edildiği, hârenin al ve yeşil olanının tutulduğu, kadifenin tüylü olduğu, kirpasın rağbet görmeyen değersiz bir bez olarak kabul edildiği, Avrupa menşeli bir kumaş olan patestenin iç giyim yanında gömlek yapımında da kullanıldığı, şeytan bezinin iki yüzünden de faydalanılabildiği, kumaşların 19. yüzyılda kaleme alınan şiirlere yansıyan taraflarındandır.

Giyeceklerle ilgili divanlardan elde edilen malzeme başa, vücuda ve ayağa giyilenler olarak üç kısma ayrılmıştır. Çeşitlilik ve örneklerin yoğunluğu bakımından şiirlerde en fazla ele alınan giyecek unsurlarının vücuda giyilenler olduğu daha sonra da sırasıyla başa ve ayağa giyilenlerin geldiği görülmektedir. Entari, biniş, cepken, cüppe, çakşır, destegül, dizlik, fermene, ferace, fistan, gömlek, hırka, izâr, kabâ, kaftan, kapama, libâde, peştamal, ridâ, sako, sarma, sıkma, şalvar gibi vücuda giyilen birçok kıyafetin bazen ismen bazen de benzetmelik olarak şiirlerde yer aldığı saptanmıştır. Bürümcük/helâlî gömlek, keten gömlek, gecelik gömlek, mintan, pataküte isimleriyle anılan çeşitleri itibarıyla gömleğin diğer vücuda giyilen kıyafetlere göre daha ayrıntılı işlendiği kaydedilebilir. Ayrıca câme, ferve (kürk), hırka, kabâ, şal gibi giysilerin de şairler tarafından sıklıkla şiire malzeme yapıldığı anlaşılmıştır. Başa giyilenlerde Osmanlı'nın 19. yüzyılda yaşadığı değişimin sembollerinden biri olan fesin, diğerlerine göre daha etraflıca ele alındığı ve şiirsel bir objeye dönüştü(rüldü)ğü anlaşılmaktadır. Redifi fes olan ve baştan sona fes hakkında muhtelif benzetme ve hayal unsurlarına yer verilen gazeller dışında farklı nazım şekilleriyle kaleme alınan çeşitli manzumelerin beyit/bentlerinde de fese dair birtakım ayrıntılara yer verildiği tespit edilmiştir. Cezayir fes, dâlfes, fino fes gibi türlerine de yer verilen fes, toplum hayatında kazandığı önem nispetinde şiirlere konu edilmiştir. Mevlevî külahı, seyfi külah, şeb-külah, zer-külah, zerrin-külah adları verilen çeşitleriyle külah ve Abbâsî imame, hünkârî sarık, kafesi destar, kâtibi destar isimleriyle anılan destar (sarık), çeşitleri bakımından şiirlerde en fazla konu edilen baş giysileridir. Bu durumun, asırlar boyunca Osmanlı toplumunda baş giysisi olarak kullanılan külah ve destarın,

şirleşerek belli anlam ve ifade imkânlarını yüklenmesiyle alakalı olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında âfitâbe, arakçın, bervec, çember, dülbend, kalpak, kaşbastı, namaz bezi, nikap, örf, takke, tarpuş gibi başa giyilen birçok unsur da dönemin giyim algısını orataya koyacak şekilde divanlarda ele alınmıştır. Divanlarda başmak, çedik postal, mest, nalın, papuç, tozluk olarak tespit edilen ayağa giyilenlerin hem çeşitlilik hem de malzeme yoğunluğu bakımından şiirsel malzeme olarak şairlerce fazla tercih edilmediği görülmüştür.

Şairlerin, özellikle poetik mevzuları ele aldıkları beyitlerde kumaş, elbise gibi çeşitli giyim kuşam terminolojisinden faydalandıkları dikkati çekmektedir. Bu durumun, - 19. yüzyılda bireyin hayatında önemli bir yere sahip olan- giyim ve hususiyetle modayı takip etme temayülüyle alakalı olduğunu düşünmek mümkündür. Toplumun her kesiminde görülen giyim kuşam düşkünlüğünün, şairler tarafından mühim bir poetik mevzu hâlinde ele alındığı anlaşılmıştır.

Devrin Eğlence ve Şenlik Kültürü ile İlgili Unsurlar başlıklı beşinci bölüm, “Eğlence Unsurları” ve “Şenlik Unsurları” olmak üzere iki kısma ayrılarak ele alınmıştır. Divanlardan tespit edilen bu bölümdeki unsurların, birkaç istisna dışında tamamının İstanbul merkezli olduğu ve dolayısıyla payitahtın eğlence ve şenlik konusunda diğer bölgeler üzerinde bir hegemonya kurduğu görülmektedir. Eğlence unsurlarının ele alındığı ilk kısımda genellikle meyhanelerde, rical konaklarında, su üzerinde veya kenarında yapılan içkili ve kimi zaman sazlı sözlü eğlenceler olan âb âlemine dair yılın hangi dönemlerinde tertip edildiği, içilecek içkiler, nerelerde yapıldığı/yapılabileceği, sazlı sözlü olması gibi birtakım ayrıntıların şiirlere belirtildiği tespit edilmiştir. Umumiyetle bahar ve yaz gecelerinde bağlarda, bahçelerde, deniz ve su kenarlarında yer alan çiçek tarhları arasına yerleştirilen mum ve/veya kandillerin saçtığı parlak ve rengârenk ışıklar eşliğinde icra edilen sazlı sözlü eğlenceler manzumesini ifade eden çerağan eğlencelerinin, taranan divanlardan hareketle özellikle II. Mahmud döneminden sonra -en azından edebiyatta- unutulmaya yüz tuttuğu anlaşılmaktadır. Sultan ve devlet ricalinin de iştirakiyle gerçekleştirilen çerağan eğlencelerinde yiyecek ve içeceklerden musiki fasıllarında icra edilen bestelerin makamlarına, yapılan aktivitelerden sohbetlere değin pek çok bilgi dönemin tanıkları olan şairler tarafından şiirlere kaydedilmiştir. Akran ve emsal olan kişilerin bir yere toplanarak uzun kış gecelerini eğlence ile geçirmek amacıyla tertip edilen helva sohbetlerinde türlü helvalar yapıldığı, bir ritüel olarak oyunlar oynandığı, şairler davet edilerek şiirler okunduğu, sohbetten kalan helvaların eşe dosta gönderildiği gibi

hususlar yanında helva yapımında kullanılan alet ve malzemelere dair bilgi kırıntıları sunulmuştur. Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından “zevk tarihimizin en dikkate değer icadı” olarak tavsif edilen ve Sultan Abdülaziz döneminde en şaşıla devrini yaşayan mehtap sefalarının, özellikle şarkı olarak kaleme alınan manzumelerde canlı ve ayrıntılı bir şekilde tasvir edildiği saptanmıştır. Mey (içki), ney (çalgı) ve kayık (araç) terkiinden meydana gelen bu eğlencenin, çiçek bahçelerinde yahut saray bahçelerinde havuz kenarlarına yapılan bir çardak olan mehtabiyelerde de tertip edilebildiği, muhtelif çalgılar eşliğinde hanende selerinin her yeri doldurduğu, her kesim ve meşrepten insanın katılabildiği, daha ziyade Bebek, Kandilli, İstinye, Göksu, Yeniköy koylarında yapıldığı, üç çifte kayık ve yilandilli piyade gibi araçların tercih edildiği, zaman olarak ayın on dördünün makbul sayıldığı, bu eğlence etrafında şairler tarafından “gümüş servi” mazmunu geliştirildiği gibi pek çok ayrıntı divanlarda yer almıştır.

Padişahların ailesi ve/veya maiyetiyle bahren (deniz yoluyla) ya da berren (kara yoluyla) çıktıkları kısa yahut mevsimlik gezintiler olan biniş ve nakl-i hümayunlar konusunda biniş gezintisi için Küçük Çamlıca tepesinde inşa ettirilen Sürûrâbâd Kasrı’ndan daha güzel ve muvafık bir kasır olmadığı, sultan tarafından Kâğıthane Kasrı’na gerçekleştirilen nakl-i hümayun esnasında mehtap sefası ve sazlı sözlü eğlenceler düzenlendiği, Beylerbeyi sahil sarayının nakil için en münasip mekân olduğu, Beylerbeyi sahil sarayına yaptığı nakl-i hümayunda II. Mahmud’a devlet erkânının da eşlik ettiği, bu geziler esnasında sultanın halka ve devlet ricaline ihsanda bulunmasının âdetten olduğu, sarayın biniş gezilerine çıkılacak deniz araçları arasında sandal ve filikaların da yer aldığı, Beşiktaş sahil sarayı naklinde deniz kenarında eğlence meclisi kurulduğu ve hanendelerin hep bir ağızdan sultana “Beşiktaş şeref-yâb eyledi nakl-i hümayûnuñ” mısraını haykırdığı vb. ayrıntıların divanlarda mukayyet olduğu müşahede edilmiştir. Bayram yahut muhtelif özel gün ve kutlamalarda her tarafın türlü ziynetler, ışıklı ve gösterişli süslerle bezenip fişekler atılarak yapılan ve Osmanlı eğlence kültüründe donanma veya şehrayin adı verilen şenliklerin 19. yüzyılda özellikle sultanların yurtiçi ve yurtdışı gezilerinden dönüşleri münasebetiyle tertip edildiği görülmektedir. Mesela Abdümeccid’in Rumeli gezisinden dönüşü, Abdülaziz’in Mısır gezisinden avdeti, yine Abdülaziz’in Avrupa seyahatinden dönüşü vesilesiyle donanma ve şehrayinler yapıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca mevlit gecelerinde kandil donanması yapıldığı, II. Abdülhamid’in cülusu münasebetiyle eşi benzeri görülmemiş bir şehrayin ve donanma tertiplendiği de divanlarda bahsi geçen eğlence unsurlarındandır.

At, ayı ve yılan oynatma, cambazlık, kâsebazlık, şişebazlık, hokkabazlık, karagöz ve kukla gösterisi, meddahlık ve mukallitlik gibi gösteri sanatları; esir almaca, kandil uçurma, külâh yuvarlama, lades, remmal oyunu, satranç, tavla, sopadan at yapma, tavşan kaç tazı tut, tek mi çift mi, topaç çevirme olarak anılan oyunlar; fıkra anlatma, hamam eğlenceleri, sazende ve hanende ile eğlenme gibi muhtelif eğlence çeşitlerinin, devrin eğlence algısını yansıtacak şekilde şiirlere ayrıntılı olarak yansıdığı görülmüştür. Bunlar arasında özellikle gösteri sanatları ve satranç, tavla gibi oyunların diğerlerine göre daha fazla işlendiği anlaşılmaktadır.

Osmanlı eğlence hayatının müskirat etrafında şekillenen mekânlarının başında gelen meyhaneler de içki yasakları, müdavimleri, denetim, satılan içkiler vb. yönlerden şiirlerde bahse konu edilmiştir. Bununla birlikte dönemin Âyîneli, Çizmeci, Gümüşhalkalı, Kapeli, Kocakarı, Mağza, Müsellim, Sarnıçlı, Servili adlarıyla anılan meşhur meyhanelerinin, isimleri ve birtakım nitelikleri ile şiirlerde yer aldığı saptanmıştır. Hemen her eğlence ortamının müzikle beraber vazgeçilmez unsurlarından biri olan rakkas ve tavşanlar, 19. yüzyıl divan şiirinde Darçın, Mâhitâb, Mihâl, Mümtâz, Nezeri, Nazaret, Yanole, Sofole, Margo, Yorgola, Hırstola, Yıldız, Bülbül, Menekşe adlarıyla anılmıştır. Şiirlerde her birinin dans konusundaki hünerleri doğrudan veya dolaylı olarak sunulmuştur. Nûrî'nin Rum rakkaslarından bahsettiği manzumesi ile Vâsıf'ın şarkıları bu konuda birer belge hüviyetindedir.

Padişahların çocukları için yapılan ve doğumdan önce başlayıp doğumdan sonra bir süre daha devam edebilen şaşaalı doğum şenlikleri hakkında divanlarda yer alan şiirlerin tamamı tarih manzumelerinden oluşmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla çocuklarının doğumu hakkında manzume yazılan padişahlar II. Mahmud ve Abdülmecid'dir. En çok Sultan Abdülmecid'in çocuklarının tevellüdü hakkında şiir yazılmış; bu şiirlerde yedi kız (Cemile, Fâtıma, Mevhibe, Münire, Naîme, Refîa, Sabiha) ve beş şehzade (Abdülhamid, Âbid, Mehmed Fuâd, Ahmed Kemâleddin, Ziyâeddin) olmak üzere on iki çocuğun doğum hadisesi tarihleştirilmiştir. II. Mahmud'un da üç kız (Âyişe, Fâtıma, Hatice) ve beş şehzade (Abdülhamid, Bayezid, Mehmed, Murad, Nizâmeddin) olmak üzere sekiz çocuğunun doğumuna şiir yazılmıştır. Şiirlerin çoğunda doğumlar vesilesiyle şenlik (sûr-ı vilâdet) yapıldığı kaydedilmesine rağmen bu şenlikler hakkında ya çok küçük bilgi kırıntıları sunulmuş yahut da sadece bir şenlik tertip edildiği kaydedilmiştir. Özellikle kız çocukları ile ilgili şiirlerde, yapılan şenliklerin mahiyetine dair birtakım bilgiler sunulurken erkek çocuklarının doğumuna dair kaleme alınan tarih manzumelerinde bu hususun daha kısıtlı

tutulduğu görülmektedir. Mesela Hatice Sultan'ın doğumunda yapılan şenliklerde silahlarla sürekli olarak havaya ateş edildiği, Mevhibe Sultan'ın dünyaya gelişinin kutlandığı şenlikte bol bol ihsan dağıtıldığı ve sultan tarafından donanma yapılması için emir verildiği, Naime Sultan'ın tevellüdü için top atışlarıyla tezyin edilen bir donanma tertip edildiği, Refia Sultan'ın doğum şenliğinde akika kurbanlarının kesilip top atışları yapıldığı gibi bilgilere yer verilirken erkek çocuklardan yalnızca Şehzade Murad'ın doğum şenliği hakkında büyük ve şaşaalı bir şenlik olduğu yanında bazı küçük ayrıntılara yer verildiği anlaşılmıştır.

Sarayın bütün ihtişamını yansıtan halka açık en büyük şenlik mahiyetindeki sünnet düğünlerinin, 19. yüzyılda sadece saray değil artık halk tarafından da tertip edilebildiği görülmektedir. Bu şenliklerde çalgıcılar tarafından konukları eğlendirmek adına musiki icra edildiği, hanende ve sazandelerin kutlamalara renk kattığı, muhtelif gösteri sanatçılarının hünerlerini sergilediği, büyük ziyafetler verildiği, eş, dost, akraba vb. herkesin davet edildiği, açık alanlarda yapıldığı, şehzade sünnetlerinin çok daha gösterişli olduğu, her yerin kandillerle süslendiği ve fişekler atıldığı, ihtiyaç sahiplerine ihsanlar ve çocuklara hediye ve elbiseler dağıtıldığı gibi hususlar şiirlerde söz konusu edilmiştir. Buna rağmen divanlardan hareketle tertip edilen eğlencelerin eski görkem ve zenginliğinden uzak olduğu söylenebilir. Yine izdivaç şenliklerinin de nicelik olarak divanlarda belli bir yekûn tutmasına karşılık nitelik bakımından fazla ilgi görmediği anlaşılmaktadır. Mesela 19. yüzyıl İstanbul'unun ilk büyük hanedan düğünü olan Sultan II. Mahmud'un kızı Saliha Sultan ile Halil Rifat Paşa'nın 1834 yılındaki düğünü; 1836'da çok daha görkemli bir şekilde gerçekleştirilen Mihrimah Sultan ile Mehmed Said Paşa'nın düğünü, divanlarda çok yalın bir şekilde ele alınmıştır. Asrın hemen bütün düğünleri hakkında divanlarda yer alan malumat, birkaç şairin tarih manzumelerinde tasvirî anlatımdan uzak cılız kayıtlar şeklinde sunulmuştur. Bed'-i besmele (okumaya başlama) ve hatm-i Kur'an kutlamaları da gerek saray gerekse halk tarafından icra edilen şenlik türleri olarak divanlara yansımıştır.

Devrin Sportif Faaliyetleri başlığını taşıyan altıncı bölümde cirit, güreş, ok atma, tüfek atma ve yüzme olmak üzere beş spor faaliyetinden söz edilmiştir. Divanlardan elde edilen veriler ışığında bu sporlardan ok atma ve tüfek atma faaliyetlerinin 19. yüzyıl sporları arasında ayrı bir öneme sahip olduğu görülmüştür. Bu, bilhassa II. Mahmud tarafından mezkûr sporlara verilen ehemmiyetin ve sultanın sporcu kişiliğinin bir yansımasıdır. Ok atma konusunda divanlardan elde edilen örneklerin tamamına yakını Sultan Mahmud tarafından gerçekleştirilen ok atışlarının bir dökümü ve güncesi gibidir.

Sultanın yaptığı ok atışlarıyla bozduğu menzillerden kabza almasına, hangi ok türüyle atış yaptığından kullandığı yayın tasvirine, hangi mahalde atış yaptığından diktirdiği menzil taşlarına varıncaya dek bu sporla ilgili hemen bütün ayrıntılar şiirlerde işlenmektedir. Bu minvalde sultanın; Sultan Murad'ın menziline atış yaparak 12 Mayıs 1818 tarihinde kabza aldığı ve söz konusu atışını azmayiş okuyla yaptığı, Müderris menzilini bozmak için heki yayı ve yeksüvar okuyla yaptığı atışta okunu 1080 geze ulaştırdığı, ok atma faaliyetlerine verdiği önemle herkeste bir okçuluk merakı uyandırdığı, Okmeydanı Kasrı'nda menzil ve puta atışları gerçekleştirdiği, 1824 yılında yeksüvar okuyla yaptığı atışta menzil bozup nişan taşı diktirdiği, Cerrah menzilini bozmak için 1829'da yıldız poyrazıyla yaptığı atışta okunu 1157,5 geze ulaştırarak kimsenin bozamadığı bu menzili ilga ettiği, Pehlivan Mir Ali menzilini 1834'te yıldız poyrazıyla attığı atışta okunu 1221 geze ulaştırarak bozduğu, Taciroğlu menzilini bozmak için 1833'te yıldız poyrazıyla yaptığı atışta okunu 1196,5 geze ulaştırarak menzil bozduktan sonra kendi rekorunu kırmak için 1835'teki atışta da okunu 1220 geze ulaştırdığı, şairler tarafından şiirlerde anılan hususiyetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Silahtar Ağa'nın oğlu Tevfik Bey'in 1834'te babasının yayıyla menzil bozup yeni menzil açması, Vassaf Bey'in 1834'te Şişman menzilini bozması, 1834 yılında Serasker Paşa'nın menzil bozup taş diktirmesi, Ali Bey'in 1835'te Silahtar menzilini bozması, başmusahip Ali Rıza Efendi'nin 1836'da Hüsam Paşa'nın nişan taşını geçersiz kılması, İzzet Bey'in 1836'da Beşir Ağa'nın menzilini bozması, Sultan Abdülmecid'in 1848 yılında sert bir savaş yayı ile yaptığı ok atışı neticesinde kabza alması gibi faaliyetler devrin okçuluk gündemini belirlemiştir. Asrın diğer padişah ve yöneticilerinin ok atma konusundaki faaliyetleri hakkında herhangi bir örneğe ulaşılamamıştır. Dolayısıyla okçuluğun, II. Mahmud'dan sonra eski önemini yitirdiğini söylemek mümkündür.

Tüfek atma sporunda da II. Mahmud belirleyici olmuş; divanlara yansıyan bütün örnekler Sultan Mahmud'un yaptığı atışları konu etmiştir. Sultanın atış yaptığı hedeflerin testi, tavuk yumurtası ve deve kuşu yumurtası olduğu şiirlerde kaydedilmiştir. Bunun yanında II. Mahmud'un; bir karıncayı ağzından vurabilecek kadar mahir bir atıcı olduğu, İshâkiye Kasrı önünde 1811 yılında altı yivli tüfeğiyle yaptığı atışta 954 gez menzile diktirdiği tavuk yumurtasını vurarak taş diktirdiği, aynı yıl şeshane tüfeğiyle 1155 geze koydurduğu deve kuşu yumurtasını vurduğu, Ihlamur Kasrı'nda 1349 geze koydurduğu testiye beşinci atışta vurup paramparça ettiği, Yıldız Kasrı'nda 1155 adım mesafeye koydurduğu deve kuşu yumurtasını altı yivli tüfeğiyle vurup taş diktirdiği, Göksu, Gülhane, Yıldız Kasrı, Ihlamur Kasrı gibi yerlerde başarılı atışlar yapıp menziller bozarak

nişan taşları diktirdiği gibi faaliyetleri şiirlerde ayrıntılı bir şekilde ifade edilmiştir. Enderun'daki Kiler koğuşunun 1826'da ve Seferli koğuşunun da 1831 yılında kaldırılmasıyla saraydaki tüfek atıcılığının sona ermesi, tüfek atma faaliyetlerinin de muhtemelen sonunu getirmiştir.

Geleneksel Türk sporları arasında yer alan ve Osmanlı spor tarihinde de mühim bir yeri bulunan cirit, Vâsıf'ın bir iki manzumesi ile diğer birkaç şairin beyit ölçüğünde kalan örnekleri dışında şiirlere girememiştir. Bu durumun, Yeniçeri Ocağı kaldırıldıktan sonra yasaklanması ve/veya sporlar konusunda yönlendirici bir güç ve tesire sahip olan sultanın ilgi alanlarının değişmiş olmasıyla alakalı olduğu muhtemeldir. Güreş ve yüzme sporlarının divanlarda daha çok birkaç beyitte ismen yer aldığı, bu bakımdan -en azından edebiyatta- rağbet gören hususiyetler olmadığı söylenebilir.

Devrin Musiki Kültürü ile İlgili Unsurlar başlığı verilen yedinci bölüm, divanlardan elde edilen malzemedен hareketle “Usuller”, “Makamlar” ve “Çalgı Aletleri” olmak üzere üç kısma tasnif edilerek incelenmiştir. Usuller, hacimlerine göre büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayrılmış; metinlerde darb-ı fetih, devr-i kebîr, fâhte, hafîf, sakîl, zencîr adlı altı büyük usul ile aksak semai, çeng-i harbî, devr-i revân, düyek, Firenkçîn, sofyan isimli altı küçük usule yer verildiği tespit edilmiştir. Musikide makamlara göre önem bakımından ikinci planda kalan usullerin şiirlerde de çeşitlilik ve yoğunluk yönünden aynı nispette ele alındığı görülmektedir. Makamlar da metinlerden elde edilen örneklerden hareketle yapılarına göre basit, mürekkep (birleşik) ve şed (göçürülmüş) olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Şiirlerde bayatî, bûselik, çârgâh, hicaz, Hüseyinî, karcığâr, kürdî, muhayyer, nevâ, rast, sûznâk, uşşâk olmak üzere on iki basit makam; acem, arazbâr, bestenigâr, bezm-i tarab, bûselik-şehnâz, bûselikte uşşâk, büzürg, cânfezâ, dilârâ, dilkeş, dilkeşârâ, dilküşâ, düğâh, evç, ferahfezâ, ferahnâk, ferahzâ, gerdâniye, gerdâniye-bûselik, gülistân, gülizâr, hisar, hüzzâm, Irak, Isfahan, Isfahan-bûselik, kûçek, mâye, muhâlif, mu‘tedil, müberka‘, müste‘âr, nâz u niyâz, nevâ-yı uşşâk, nevrûz-acem, Nişâbur, niyâz, nühüft, pençgâh, râhatü’l-ervâh, rehâvî, rûhefzâ, sabâ, sâzkâr, sebz-ender-sebz, segâh, selmek, sultânî, sûz-i dilârâ, sünbüle, şehnâz, şehnâz-bûselik, şehnâz-nevâ, şehnâz-rast, şevk, şevkârâ, şevkâver, şevkefzâ, şevkengîz, şevk-i cedîd, şevk-i dil, şevk ü tarab, Şîrâz, yegâh, zemzeme olmak üzere altmış beş mürekkep (birleşik) makam; evcârâ, mâhur, nihâvend, rast-nevâ, sûz-i dil, şed-arabân olmak üzere altı tane de şed (göçürülmüş) makam ve toplamda seksen üç farklı makam saptanmıştır. Bu veriler, birleşik makamların musiki literatüründe ve şiirde önemli bir yere sahip olduğunun, toplumda rağbet gördüğünün göstergesidir. Ayrıca makam

isimleri ile klasik edebiyatın kemikleşmiş kelime kadrosu arasındaki yüksek müştereklik hem edebî sanatlar yardımıyla ifadenin imkânlarını genişletmiş hem de musikinin edebî metinlere kaynaklık etmesine olanak sağlamıştır. Musiki ile ilgili unsurların metinlerde bu derece yer alması musikinin, Osmanlı toplum hayatını şekillendiren temel unsurlardan biri olmasıyla yakından ilişkilidir.

Şiirlerde asma karar, karar perdesi, perde, gam, beste, güfte, fasıl, ahenk, kâr, nakış, meyan, tiz, pest gibi musiki terimleri ile usul ve makamların bazı nota dizileri, inici veya çıkıcı olmaları, durakları, ses dizilerindeki makamlar gibi teknik taraflarına değinildiği de görülmektedir. Ayrıca Irak, Isfahan, Şiraz, Hicaz, Nişabur gibi yer adlarının aynı zamanda birer makam ismi olması, şiirlerde coğrafi ve musiki ile ilgili zengin çağrışımların bir arada bulunmasını olanaklı kılmıştır.

Divanlarda tespit edilebildiği kadarıyla telli, vurmali, üflemeli, tuşlu, ritim olmak üzere beş çeşit ve toplam otuz sekiz çalgı aletinden söz edildiği görülmektedir. Bağlama, barbet, bozuk, Bulgarî, çeng, ikitelli, kânun, keman (ayaklı keman, sîne-keman), kemâne, kopuz, köşnete, rebap, santur, setâ(r), şarkî, şeştâr, tambur, tambura, târ, ut olmak üzere yirmi adetle telli çalgılar ilk sırada yer almaktadır. Akabinde çığırtma, çifte ney, girift, kaval, mansur, mizmar, mûsikâr, nefir, ney, zurna olmak üzere toplam on çalgının yer aldığı üflemeli çalgı grubu ikinci sırada gelmektedir. Daha sonra sırasıyla vurmali çalgılarda (def, mazhar, nakkâre, davul) dört; ritim çalgılarında (çağana, çalpara, zil) üç ve tuşlu çalgılarda bir (erganun) müzik aleti saptanmıştır. Telli çalgılar arasında İran ve Arap menşeli olanlar yanında Anadolu halk müziğinde kullanılan Türk kökenli sazların da önemli bir yekûn tuttuğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 19. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Osmanlı müziğine giren Avrupa kemanının da kayda değer bir teveccühe mazhar olarak şiire konu edildiği, bu bakımdan musiki kültüründe ve sosyal hayatta ciddi bir etki yaptığı söylenebilir. Söz konusu çalgılar dinleyene coşkunluk ve sevinç vermeleri, seslerindeki yanıklık, musiki ve içki meclislerinde musiki icrası için önem arz etmeleri, peşrev icrasında kullanılmaları, mehtap sefalarında eğlencenin odağı olmaları, çalınma şekilleri gibi önem arz eden ve hayatın içinde yer alan tarafları ile şiirlere yansımıştır. Musiki unsurlarının; tevriye, tenasüp, iham gibi bazı edebî sanatlar çerçevesinde çağrışım unsuru olarak kullanıldığı da görülmektedir.

Devrin Mimarisinde İnşa Faaliyetleri başlıklı sekizinci bölümde askerî, dinî, eğitim, resmî, saray ve konut, sıhhi, sinai, su ile ilgili ve muhtelif yapı çeşitlerinin inşasına dair divanlarda pek çok tarih manzumesi yer aldığı görülmüştür. On dokuzuncu yüzyılda

Osmanlı sosyal hayatını şekillendiren esas mevzulardan biri askerî gelişmeler olduğu için askeriye ile ilgili yapıların daha dikkat çekici bir hususiyet arz ettiği, savaşlar ve iç karışıklıklar dolayısıyla halk ile devlet nezdinde hayati bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. İç ve dış güvenliği tesis etmek adına Batılılaşma sürecinde yaşanan mimari zevk değişimini en sarîh bir şekilde yansıtan karakollar; devletin prestij yapıları mahiyetindeki kışlalar, bir gerekliliğin icabı ve savaş bölgesine hızlı mühimmat sevkiyatının en önemli unsurlarından olup farklı yerlerde inşa edilen cephane, ambar ve depolar, devlet ekonomisini zorlamayan ve hızlı bir şekilde inşa edilebilen işlevsel güvenlik yapıları olan palankalar, 19. asrın sonlarına kadar Osmanlı'nın doğu ve batı sınırlarında yaygın olarak kullanılan tabyalar ile şehrin asayîşi için inşa edilen zaptiye binaları yapıldığı tespit edilmiştir. Şiirlerde karakol, kışla, palanka ve tabya yapımı diğerlerine göre daha çok işlenmiş; bu, devrin gerekleri ile devletin ihtiyaçlarının bir tezahürü olarak divanlara yansımıştır. Söz konusu yapılardan pek çoğunun İstanbul'da temerküz etmesi, içinde bulunulan koşulların bir sonucu olarak devletin payitahtının hem iç hem de dış güvenliğinin tesis edilmesine verilen ehemmiyetin açık bir göstergesidir. Bu güvenlik hassasiyetinin divanlara da aynı derecede yansıdığını söylemek mümkündür. Ayrıca II. Mahmud için otağ kurulması da şiirlere konu edilen diğer bir askerî unsurdur. Taranan otuz divandan hareketle otağ kurma geleneğinin II. Mahmud dönemiyle birlikte unutulmaya yüz tuttuğu veya terk edildiği anlaşılmaktadır.

Dinî mimari alanında en fazla cami inşasına dair malumatın bahis konusu edildiği görülen divanlarda camiden başka hırka-i şerîf hücresi, mahfil, namazgâh, tekke ve türbe yapı çeşitleri yer almıştır. En çok sultanlar tarafından yapılan camiler şiirlere aksetmiş; II. Mahmud ve Abdülmecid'in toplam on beş kadar caminin yapımına vesile olduğu kaydedilmiştir. Taranan divanlara göre en çok cami yaptıran padişah II. Mahmud'dur. Abdülmecid'in annesi Bezmiâlem Valide Sultan yanında paşalar ve çeşitli devlet görevlilerinin de cami inşa ettirdikleri tespit edilmiştir. Yine Galata Mevlevihanesi, Nusretiye Camii, Ali Paşa Camii, Yenikapı Mevlevihanesi, Taşlıburun Tekkesi mahfilleri de II. Mahmud tarafından yaptırılmıştır. Hırka-i Şerîf hücresi, Ayasofya ve Mecidiye Camii mahfilleri, Sultan II. Mahmud Türbesi ise Abdülmecid'in yaptırdığı dinî mimari örnekleri olarak divanlara yansımıştır. Bezmiâlem Valide Sultan ve Mahmud Paşa tarafından yaptırılan namazgâhlar ile Fındızkâde Ahmed İshak Efendi ve Musa Safvetî Paşa tarafından inşa ettirilen tekkeler dönemin diğer dinî yapıları olarak divanlarda

karşımıza çıkmaktadır. Sultanların, hemen her alanda olduğu gibi dinî inşa faaliyetlerine de önem verdikleri ve etraflarına bu konuda örnek oldukları söylenebilir.

Divanlara göre eğitimle ilgili inşa faaliyetlerinde mektep binalarının ilk sırada geldiği; daha sonra kütüphane, dersane, medrese ve mühendishane yapılarının ele alındığı görülmektedir. Mektep yapımında da banî olarak II. Mahmud'un öne çıktığı ve Abdülmecid ile annesi Bezmiâlem Valide Sultan tarafından da ihtiyaca binaen pek çok sıbyan ve rüştiye mektepleri inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. Paşalar ve devlet görevlileri tarafından yaptırılan kütüphanelerin çoğunluğunun taşrada olması dikkat çekicidir. Dolayısıyla merkez dışındaki inşa faaliyetlerinin çok büyük bir kısmının şehirde görevli yöneticiler eliyle yürütüldüğünü; payitahtta da başta sultan olmak üzere hanedan üyeleri ve yüksek rütbeli devlet ricali tarafından yönlendirildiğini anlamak mümkündür. Divanlara yansıyan resmî yapılar, Diyarbakır'da inşa ettirilen hükümet konağı dışında İstanbul'da toplanmıştır. Bu durumun, taşrada inşa edilen bir binaya göre payitahtta da daha ziyade ilgi görmesi ve İstanbul'un, devletin yönetim merkezi olmasıyla alakalı olduğu düşünülebilir.

Saray ve konut mimarisi divanlarda yer alan yapı tiplerine göre “Hane/Bina/Konak”, “Kasır/Köşk/Saray” ve “Sahilhane/Sahilsaray” olarak üç bölüm hâlinde tasnif edilmiştir. Bunlar içinde kasır, köşk ve saray yapımının diğerlerine göre daha fazla olduğu saptanmıştır. Ardından hane, bina ve konak mimarisi gelmekte; sahilhane ve sahilsaray inşasının, diğerlerine göre divanlarda daha az konu edildiği görülmektedir. Şiirlerin çoğunluğunda inşa edilen yapılar hakkında neredeyse gerçekçi bilgilere yer verilmemiş; doğrudan bina ile baninin klasik methiye üslubuyla olağanüstü övgülerine geçilmiştir. Buna mukabil zaman zaman yapılarla ilgili ufak bilgi kırıntılarına rastlamak da mümkündür. Bu minvalde yapılar; parlak duvarları ve ayna gibi cilalı taşları, bahçeleri ve peyzaj özellikleri, inşası için girilen masraflar, havası ve suyunun güzelliği, süslemeleri ve tezyinatında yer alan motifler, temelinin kutlu bir vakitte atılması, sağlamlığı, zemininin yüksekliği, gösterişli olması, mevkisi, alışılmışın dışında bir tarza sahip olması, görüntüsü, ferahlık vermesi, havuzu bulunması, isimleri yahut verilebilecek isimler, genişliği, duvarlarına şiirler nakşedilebilmesi, eşsizliği, yapılma amacı, görenlere hayranlık vermesi, kemer, sütun, pencere gibi unsurlarının mahiyeti vb. özellikleri ile şiirlere yansımıştır. Sultanlar ve devletin ileri gelen yöneticileri tarafından inşa ettirilen yapılar için kaleme alınan manzumelerde daha ayrıntılı tasvirlere yer verilirken alt kademedeki yöneticiler veya

devlet memurlarının yaptırdığı konutlar için yazılan şiirlerde söz konusu edilen bina hakkında bilgi bulmak güçtür.

“Bimarhane/Hastane” ve “Tahaffuzhane (Karantina Binası)” olmak üzere iki kısım hâlinde incelenen sıhhi yapılar içinde şiirlere en fazla yansıyan hastanelerdir. Bunların da yine büyük çoğunluğu İstanbul’da inşa edilmiştir. Hastanelerin tamamı II. Mahmud, Abdülmecid ve annesi tarafından yaptırılmıştır. Divanlarda tespit edilen yedi hastanenin ikisi dışındakilerin askerî amaçlarla inşa ettirildiği anlaşılmaktadır. Karantina binaları ise Kıbrıs, Remle ve Gazze’de bina edilmiştir. Üçü de Abdülmecid tarafından yaptırılan karantina binalarının bu dönemde yaygınlık kazanmaya başladığı ve devlet hizmetlerinden biri olarak şairlerin de ilgisini çektiği söylenebilir.

Fabrika ve imalathaneler “Sınai Yapılar” başlığı altında değerlendirilmiş; bu noktada on yedi yapı inşa edildiği tespit edilmiştir. Bu yapıların hemen tamamı II. Mahmud ve Abdülmecid devrinde bina edilmiştir. II. Mahmud döneminde yapılan fabrikaların devrin yeniliklerine paralel olarak fes, silah, barut vb. yapımı üzerine yoğunlaştığı; Abdülmecid döneminde yapılanların da askerî kıyafet ve tersane konusuna temerküz ettiği görülmektedir. Cam, billur, porselen, çini vb. sektörlerdeki fabrikaların divanlara hiç giremezken çuha ve fes imali, dökümhane, demir fabrikaları, marangozhane, tersane vb. tekstil ve ağır sanayi ile ilgili fabrikaların kuruluş tarihlerinin sıklıkla divanlarda söz konusu edildiği görülmüştür. Bunu, devletin ve yöneticilerin genel temayülünün bir göstergesi olarak kabul etmek mümkündür. Nitekim aynı zamanda bir paşa olan Ziver, İslimye Çuha Fabrikası için yazdığı tarih kıtasında “cihana ihtişamı sanayi ehlinin vereceğini” dile getirirken devlet aklının temel gayesini de ortaya koymaktadır. Bir de özellikle ağır sanayi kolunda kurulan fabrikaların ya devlet eliyle ya da devlet destekli olmasının da divanlara yansması bakımından mühim olduğu anlaşılabılır. Cam, billur, porselen vb. sektörlerdeki fabrikaların kuruluşunda özel teşebbüsün daha ziyade rol oynadığı ve bu bakımdan dikkat çekmediği veya dikkate alınmadığı düşünülebilir. Bu durumu, devlet tarafından yapılan hizmetlerin şairler eliyle ön plana çıkarılma gayretlerinin bir göstergesi olarak da kabul etmek mümkündür.

Divanlar üzerinde yapılan taramalar neticesinde “Su Mimarisi” kısmına dair bent, çeşme, hamam, havuz, köprü, liman, sarnıç, sebil ve şadırvan yapı tiplerinin şiirlere konu edildiği anlaşılmaktadır. Su mimarisi, dönemin inşa faaliyetleri konusunda şairler tarafından en fazla ilgi gösterilen alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendi içinde de hassaten çeşme ve sebillerin diğer yapılara göre hayli fazla olduğu dikkat çekmektedir.

Büyük bir çoğunluğu İstanbul'da yaptırılan bu tür yapıların inşasının, nüfusu hızla artan payitahtın su ihtiyacını karşılamak için devlet politikası hâline getirildiği düşünülebilir. Herkesin yaptırabileceği bir hayrat hüviyetinde olmaları dolayısıyla çeşme ve sebil yapımında devlet adamlarının özendirildiği söylenebilir. Çeşme ve sebiller; suyunun güzel ve temiz oluşu, içene şifa bahşetmesi, mevkisi, ne amaçla yapıldığı, banisi, kaynağı, içenlerin hayır dua etmesi, süslemeleri ile güzelliği, sağlamlığı, bölgede yaşanan su sıkıntısına derman olması, inşa masrafları, sultana hayır dua olması gibi hususiyetleri ile şiirlerde yer almıştır. Ayrıca özellikle çeşme ve sebillerin yapımı hakkında kaleme alınan tarih manzumelerinin pek çoğunun, aynı zamanda söz konusu yapıların inşa kitabesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu, şiirle mimari arasındaki yakın ilişkinin alametidir. Sarnıç, su bendi, şadırvan yapılarının da su sorununun çözümüne yönelik faaliyetler olduğu açıktır. Ulaşım ihtiyacını karşılamak amacıyla köprüler ve liman yapımı da şiirlerde söz edilen diğer unsurlardandır.

Çarşı, kule, kahvehane, matbaa, muvakkithane ve zahire ambarı gibi muhtelif yapı türlerinin yer aldığı “Diğer Yapılar” kısmında nicelik bakımından muvakkithanelerin öne çıktığı görülmektedir. Daha ziyade cami etrafında gelişen külliyelerin bir parçası olarak inşa edilen muvakkithaneler, vaktin tespit edilmesi konusundaki fonksiyonu itibarıyla yöneticilerin önem verdiği yapılar arasında olup sosyal hayatın zaman boyutunu ilgilendirmesi bakımından şairlerin de dikkatini çekmiştir. Yüzyılın simge yapılarından saat kuleleri de şiirleşen mimari unsurlardandır. Bundan başka yangınlarıyla meşhur olan İstanbul'da bir yangın denetleme kulesi; tersane çalışanları için çarşı, sosyal hayatın önemli mekânlarından olan kahvehane, bir medeniyet göstergesi olan matbaa ve zahire saklamak için Şumnu'da bir ambar da ihtiyaca binaen yapılan ve divanlarda makes bulan mimari unsurlardır.

Gelenekler ve Çeşitli Davranış Kalıpları ile İnanişlar ve Ritüeller başlığını taşıyan dokuzuncu bölüm, Osmanlı toplumunun en önemli kültürel kodlarından olan gelenekler, davranış kalıpları, inanişlar ve ritüellerin 19. yüzyıl divan şiirine belli ölçüde taşındığı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda baharın gelişiyle yeni bir elbise edinildiği, yetiştirilen mahsulü hayvanlardan korumak için bahçelere korkuluk dikildiği, başlıkları süslemek için çiçek takıldığı, bayram ve ramazanın gelişi münasebetiyle insanların birbirini tebrik ettiği, bayramlarda saygı ifadesi olarak büyüklerin elinin öpüldüğü, yine bayramlarda eğlence alanlarına dönme dolaplar kurulduğu ve yeni kıyafetler giyildiği, medrese talebelerinin üç aylarda (recep, şaban, ramazan) şehir, kasaba ve köylere giderek imamlık yapıp vaaz ve

nasihat etmek yahut Kur'an okumak suretiyle bir yıllık geçimlerini sağlayacak para ve erzakı topladığı, Kur'an okumayı öğrenen çocuğun takkesinin kapıldığı, tazim ifadesi olarak bir kişinin başına veya üzerine gül atıldığı, zenginler tarafından verilen ziyafetlerde değerli eşyaların ziyafete katılanlarca yağmalandığı, kıyafet, kumaş, kitap, kılıç, saat, testi, koku vb. eşyaların hediye olarak takdim edilebildiği, kiliseden camiye dönüştürülen ibadet yerlerinde hatibin hutbeye kılıçla çıktığı, bir murada erişmek üzere kabirlerde mum yakıldığı, kadeh öpmenin bir saygı veya dalkavukluk gösterisi olduğu, sesi güzel çıksın diye kânun teline taze sakız yapıştırıldığı, bayram, düğün, sünnet vb. vesilelerle ellere ve ayaklara kına yakıldığı, kitap yaprakları arasında gül kurutulduğu, çeşidini ve fiyatını göstermek adına kumaşlara damga vurulduğu, Mevlid gecelerinde kandil yakıldığı, meyhanenin kapanma saatinin geldiğini bildirmek veya kapanması gereken saatte kapatılmadığında devlet görevlileri tarafından basılmasının önüne geçmek için kapının üzerine büyük bir çingirak asıldığı, davet edilmek istenen kişiye dibi kırmızıya boyanmış mum gönderildiği, ölenin ruhu için helva dağıtıldığı, yeni evliler tarafından paça günü adı verilen bir ziyafet tertip edildiği, padişah ve devlet ricalinin ayak basacakları yere değerli kumaşlar serildiği, ramazanda sultanlar tarafından bahşış ve hediyeler dağıtılıp iftar davetleri düzenlendiği, yine ramazan ayı boyunca meyhanelerin kapalı tutulduğu, minareler arasına ip ve kandillerle mahyalar kurulduğu, Mekke ve Medine halkına dağıtılmak üzere para, altın ve değerli eşyaların bir alayla gönderildiği, inşa edilen bir binanın sağlam olması ile zenginlik ve ferahlık getirmesi için temeline para atıldığı, yağış kıtlığı olan dönemlerde hususi bir dua ile Allah'tan yağmur istendiği, başta sultanlar olmak üzere her kademedен yönetici ve insanın yeni yılını tebrik etmek için şiirler yazıldığı, duvağını açabilmek için damat tarafından geline yüz görümlüğü adıyla armağan verildiği tespit edilmiştir.

Ayrıca denize gemi indirme faaliyetlerinin bir merasim düzeninde gerçekleştirildiği, bu merasime sultanla birlikte devlet erkânından pek çok kişinin katıldığı, önceki asırlarda taşrada yapılan gemi indirme merasimlerine katılmayan sultanın bu dönemde İstanbul dışındaki merasimlere de maiyetiyle birlikte iştirak ettiği görülmüştür. II. Mahmud döneminde Fevziye adlı kalyonun; Abdülmecid döneminde adı bilinmeyen iki vapurun, Sâ'ik-i Şâdî, Feyz-i Bârî, Eser-i Hayr, Fazl-ı İlâh adlı vapurların ve Peyk-i Meserret adı verilen kalyonun sultan ve rical nezaretinde denize indirilme merasimleri hakkında şairler tarafından şiirler kaleme alınmıştır.

İki kişinin arasını düzeltmek için büyü yapıldığı, bir arzuya kavuşmak için azimet okunduğu, kişiler arasında alaka temini ve gönderilen mektupların salimen yerine ulaşması için bedûh kelimesinin gücüne inanıldığı, gelecekte haber vermek/almak için cifir ilmine başvurulduğu, cinci hocalar tarafından evlerde cin/peri çağırma seanslarının düzenlendiği, insanları büyü ile tesir altına almak için daire çekme işleminden faydalandığı, birtakım istekleri elde etmek için efsun/sihir okunduğu veya esma çekildiği, çeşitli saiklerle göbek yaz(dır)ıldığı, kişiler yahut eşler arasında muhabbet hâsıl etmek veya muska yapmak amacıyla mercan adı verilen bir tür şirinlik duasından yararlanıldığı, muhtelif gayelerle hamail, hırz, taviz, temime gibi muska türlerinin kullanıldığı, bir merama erişmek veya tedavi için rukye okunup üflendiği, insanları ümit ve isteklerine erdirmek amacıyla vefk yapıldığı, çeşitli sebeplerle büyücülük, cincilik ve üfürükçülük yapan kişilere müracaat edildiği, kitap falı, kum falı, kur’a falı, tefeül, zayirçe gibi fallarla gelecekte haber alınmaya çalışıldığı, manasını öğrenmek ve ona göre amel etmek adına görülen rüyaların tabir ettirildiği, nazardan korunmak için alna yahut vücudun çeşitli bölgelerine türlü sembol ve işaretlerin çizildiği, yine nazar pratikleri çerçevesinde çocuğun başına çörekotu ve sarımsak dikildiği, kömür söndürmenin nazara uğrayanları tedavi ettiği, nazara karşı üzerlikle tütsü yakıldığı ve muska yaptırıldığı, halk arasında cin/peri çarpmasına ve cin/perilerin şişeye hapsedilebildiğine inanıldığı, garibin duasının kabul olacağı, salgın ve amansız hastalıktan ölenlerin şehit olacağı, balıkla beslenmenin akli noksan edeceği, köpek olan eve meleklerin girmeyeceği, cemre düşünce havaların ısınacağı, mehtabın keteni çürüteceği, zümrüt taşının yılanı kör edeceği, gece aynaya bakmanın uğursuzluk getireceği gibi insanların gündelik hayatını önemli ölçüde şekillendiren birçok inanış ve ritüelin şiirlerde işlendiği görülmektedir. Toplum hayatının görünen ve bilinen yanları dışında gizli taraflarının da aksettiği divanların, bu yönüyle kültürel belleğin muhafaza edildiği önemli bir memba hüviyetinde olduğunu söylemek mümkündür.

Devrin Sağlık Kültürü ile İlgili Unsurlar başlığı verilen onuncu bölüm, divanlardan elde edilen verilere göre “Hastalık ve Rahatsızlıklar”, “İlaçlar ve Şifalı Bitkiler”, “Tedavi Yöntemleri” ile “Çeşitli Teşhis ve Uygulamalar” olmak üzere dört kısım hâlinde tasnif edilmiştir. Divanlarda sağlıkla ilgili unsurların, şairler tarafından hem vâkıf olunan bilginin benzetme ve hayal bakımından hem de gerçek hayatı aksettiren ayrıntılar açısından dikkatlere sunulduğu görülmektedir. “Hastalık ve Rahatsızlıklar” kısmında âbilenin daha ziyade ayaklarda çıktığı, insanın hamamda veya تنها yerlerde karşılaştığı cin/peri yüzünden aklını yitirebileceği, bunamanın daha çok yaşlılarda görüldüğü, aşırı koklanan

göl kokusunun baş ağrısı yapacağı, çiçek hastalığı yüzünden birçok kişinin çocuk yaşta vefat ettiği, gam, keder, dert, tasa gibi duyguların vereme sebebiyet verdiği ve bu hastalığın tedavisi olmadığı, korku nedeniyle insanda nefes darlığı oluşabileceği, ağrıyan her dişin çektilirmemesi gerektiği, amber macunu yiyip şehvet peşinde koşanların felç olma riskinin bulunduğı, Frengi hastalığının bulaşıcı ve gelincik hastalığının ölümcül olduğu, hafakanın ruhsal bir problem olduğu, küçük çocukların havale geçirebileceği, gül suyunun sıtma ağrılarına iyi geldiği, sıtmanın kolay tedavi edilebilen bir hastalık olmayıp ateş ve soğuk terleme nöbetleriyle belirlediği, bademcik iltihabının ölüme sebep olabileceği, ishalin çocukları olumsuz etkilediği, hamile bir kadının korkarak düşük yapabileceği ve bu sebeple ölebileceği, peşinden fazlaca koşulan arzuların ve uzun düşünceler dalmanın kara sevdaya neden olacağı, üzüntü, sıkıntı vb. hislerle sürekli ağlayanların gözüne kara su inebileceği, kulunç ağrılarının dayanılmaz olduğu, dert ve sıkıntıların kurdeşen hastalığına yol açtığı, tedavisinde merhem kullanılan nasırın çoğalabilen ve kolaylıkla geçmeyen bir yapıya sahip olduğu, aksırma ile beliren nezlenin daha ziyade kış aylarında müşahade edildiği, ses kısılmasına ve göğüs darlığına sebep olan öksürüğün gözlerden kan döken bir hastalık olduğu, töhmürük adı verilen öksürük cinsinin insanı canından bezdireceği, sara hastalığının daha çok miskin insanlara bulaştığı, ra'şenin ihtiyarlık alameti olduğu, sürekli ağlamanın göz iltihaplanmasına sebep olacağı, sarılık hastalığının insan benzini sararttığı, sayıklamanın, şuur kaybı belirtisi olabileceği, sebel hastalığının görme kaybına yol açabileceği, şaşaların her şeyi çift gördüğü, şir-pençenin ölümcül bir hastalık olduğu, yüksek ateşin dudaklarda uçuğa neden olabileceği, H 1227/M 1812-1813, H 1228/M 1813-1814, H 1230/M 1814-1815, H 1240/M 1824-1825, H 1241/M 1825-1826, H 1246/M 1830-1831, H 1250/M 1835 ve H 1252/M 1836-1837 yıllarında veba salgınları meydana geldiği, bu salgınlardan en şiddetlisinin H 1246/M 1830-1831'deki olup bu salgın sebebiyle binlerce insanın vefat ettiği tespit edilmiştir.

“İlaçlar ve Şifalı Bitkiler” başlıklı kısımda amberin kalbe ferahlık verdiği ve cinsel gücü arttırdığı, öksürükten kaynaklanan ses kısılmasına burçak kahvesinin iyi geldiği, kalbe kuvvet ve ferahlık veren cedvârın aynı zamanda zehirler için etkili bir panzehir olduğu, çiçek suyunun dimağa faydalı olduğu ve burna çekilerek kullanıldığı, eftimunun ruhsal hastalıkların tedavisinde kullanılan bir ilaç olduğu, gülınarın hastalar tarafından sevildiği, iskencübinin, hastanın safrasını çoğalttığı, onulmaz yaraların tedavisinde kullanılan kâfur merheminin dağ yaralarını ateşlendirdiği, rezene bitkisinin göz rahatsızlıklarına şifa olduğu, ribasın acı bir bitki/ilaç olduğu, kibrit ruhunun sıvı ve içilen

bir ilaç olduğu, baş ağrısı için sandal koklatıldığı, sefercelin insan benzini sararttığı, kulak ağrısına tavşan yağının iyi geldiği zikredilmiştir.

“Tedavi Yöntemleri” başlığı verilen kısımda Osmanlı tıp anlayışına uygun olarak hem bilimsel tıp hem de halk hekimliği alanına giren uygulamalara yer verildiği görülmüştür. Bu iki tıp anlayışı, Osmanlı’nın her döneminde iç içe ve birbirini tamamlayıcı bir mahiyet arz etmiştir. Ayrıca sağlık sisteminin yetersiz kaldığı yerde devreye halk hekimliğinin girdiği ve bilhassa taşrada yaşayan insanların modern sağlık hizmetlerine erişme imkânlarının kısıtlılığı göz önüne alındığında divanlara yansıyan manzara daha da anlamlı hâle gelmektedir. Bu noktada tedavi için şifa ayetleri okunduğu, büyü ve ebcedden yararlanıldığı, yaralara dağlama yapıldığı, ağrıyan yahut çürük olan dişlerin çektirildiği, bazı hastalıklarda hacamat ve kan alma yöntemine başvurulduğu, salgın dönemlerinde karantina uygulandığı, nazardan korunmak için kömür söndürüldüğü, göz hastalıklarında mil çekildiği, perhiz yaptırıldığı, bedensel rahatsızlıklarda sıvazlama yöntemine başvurulduğu, ateşli hastalıklarda şişe çektirildiği, muhtelif sebeplerle oluşan yaralara yakı vurulduğu ve yaraların maharetli halk hekimlerine bağlatıldığı saptanmıştır. Ayrıca akıl hastalarının güvenlik maksadıyla zincire vurulduğu, hastanın yaşayıp yaşamadığının, ağzına tutulan ayna ile öğrenildiği, can verme hâlindeki hastanın kibleye döndürüldüğü, hasta üzerinde ferahlık ve mutluluğun olumlu tesir yaratırken ümitsizliğin olumsuz etkilere sebep olduğu, hastayı yormamak için onunla az konuşmak gerektiği, hasta kişinin dilinde hararet olacağı, durumunu kontrol altında tutmak için hastanın nabzının ölçüldüğü, acı ilaçlarda sıhhat bulunduğu, muhtemelen hararet verdiği için yaraya merhem sürülmemesi gerektiği şeklindeki “Çeşitli Teşhis ve Uygulamalar” da Osmanlı toplumunun tıbbi farkındalıklarının divanlara yansıyan taraflarındandır.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz Bey (1995). *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay (haz.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Acar, T. (2013). Kemeraltı Çarşısı'ndaki Duvar Çeşmelerinin Bezeme Öğeleri Açısından İrdelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (1), s. 1-18.
- Açıkgöz, N. (1999). *Kahvenâme*. Ankara: Akçağ.
- Ağır, A. (1994). Selim III Çeşmesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 511). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Ahmed Bâdî (2000). *Riyâz-ı Belde-i Edirne -Edirne Şehri Bahçeleri- (Edirne Şehri Tarihi) Cilt-I*. Ratip Kazancıgil (haz.). Edirne: Edirne Valiliği.
- Ahmed Cevdet Paşa (1980). *Ma'rûzât*. Yusuf Halaçoğlu (haz.), İstanbul: Çağrı.
- Ahmed Râsim (1969). *Muharrir Bu Ya*. Hikmet Dizdaroglu (haz.), Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Ahunbay, Z. (1994). Sultan Ahmed Külliyesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 55-61). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Ágoston, G. (2012). Tüfek. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 41, s. 459-461), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Akbulut, M. R. (1994). Haydarpaşa. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 27-29). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Akdemir, A. (2023). *Divan'da Bir Kızıl Deli Şarabın Serüveni ve Klasik Türk Şiirinde Sarhoşluk*. Çanakkale: Paradigma Akademi.
- Akın, N. (1994a). Beyoğlu. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 212-218). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Akın, N. (1994b). Kuzguncuk. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 145-146). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Akkan, E. ve Tuncel, M. (2002). Kemaliye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 25, s. 236-237), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aksel, A. (1994). Kartal. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 471-473). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

- Aktaş, N. ve Halaçoğlu, Y. (1992). Başbakanlık Osmanlı Arşivi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 122-126), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Akün, Ö. F. (2014). *Divan Edebiyatı* (2. Basım). İstanbul: İSAM.
- Akyıldız, A. (2003). Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 28, s. 250-251), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Akyıldız, A. (2010). Şirket-i Hayriyye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 39, s. 201-203), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Akyıldız, A. (2011). Tanzimat. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 40, s. 1-10), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Akyıldız, A. (2015). Osmanlı İstanbul’unda Deniz Ulaşımı (Modern Dönem). Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 6, s. 436-479). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Akyıldız, A. (2016). Karaköy (Galata) Köprüsü’nü Kim Yaptırdı? *Osmanlı İstanbulu IV: IV. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 887-906). İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.
- Akyol, İ. (2020). Kültürümüzde Manzum Yağmur Duaları. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, s. 268-284.
- Altınay, F. Y. ve Aksel, M. (2005). *Türk Müziği Çalgıları*. İstanbul: Vehbi Koç Vakfı Koç Özel Lisesi.
- Altınay, R. (2009). Satranç. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 36, s. 178-181), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Altuğ, F. (2009). Başka Türlü Bir Yaklaşım Mümkün mü? Hatice Aynur vd. (haz.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 4 Nazımdan Nesire Edebî Türler* içinde (s. 33-45). İstanbul: Turkuaz.
- Alus, S. M. (2021). *İstanbul’un Geçmiş Günlerinde Yeme İçme*. Tuncay Birkan (haz.), İstanbul: Can.
- Alus, S. M. (2023). *Masal Olanlar Eski İstanbul’da Hayat (1932)*. Mustafa Kirenci ve Eren Yavuz (haz.), İstanbul: Büyüyenay.
- And, M. (2001). Karagöz. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 24, s. 401-403), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- And, M. (2020). *Kırk Gün Kırk Gece Osmanlı Düğünleri, Şenlikleri, Geçit Alayları*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Andrews, W. G. (2014). *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı* (8. Baskı). Tansel Güney (çev.), İstanbul: İletişim.
- Andrews, W. G. (2018). Osmanlı Divan Şiirinin Toplumsal Ekolojisi. Yurdanur Salman (çev.), Talat Sait Halman vd. (ed.), *Türk Edebiyatı Tarihi* içinde (C 1, s. 397-412). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Araz, N. (2000). Osmanlı Mutfağı. Nihal Kadioğlu Çevik (haz.), *Hünkâr Beğendi: 700 Yıllık Mutfak Kültürü* içinde (s. 7-19). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Arendok, C. V. (1977). Kahve. *İslâm Ansiklopedisi* içinde (C VI, s. 95-100), İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Arslan, M. (2000a). Divan Şiirinde Satranç ve Satranç İstilahları. *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri* içinde (s. 1-25). İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, M. (2000b). Divan Şiirinde Tavla ve Tavla İstilahları. *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri* içinde (s. 27-42). İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, M. (2003). *Aynî Sâkînâme*. İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, M. (2008). *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri I Manzum Surnâmeler*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Arslan, M. (2011). *Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri 4-5 Lebîb Sûrnâmesi-Hâfız Mehmed Efendi (Hazîn) Sûrnâmesi-Abdi Sûrnâmesi-Telhîsü'l-beyân'ın Sûrnâme Kısmı*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Artan, T. (1993). Bahariye. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 1, s. 535-536). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Artan, T. (1994a). Beşiktaş. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 161-163). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Artan, T. (1994b). Tarihte Boğaziçi. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 281-286). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Artan, T. (1995). Eyüp. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 12, s. 1-6), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Artukoğlu, M. (2012). *Cinânî Divanı'nda Sosyal Hayat*. İstanbul: Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Atar, F. (2010). Şehid. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 38, s. 428-431), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ataseven, A. (1996). Gureba Hastahanesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 14, s. 202-204), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Atasoy, S. (2022). *Türkiye'deki Geç Dönem Osmanlı Hastane Binaları (1827-1923)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Ayalon, Y. (2020). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Doğal Afetler*. Zeynep Rona (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Aydın, M. (1995). Fal. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 12, s. 134-138), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Aysan, Ç. (2022). *Rumelili Za'îfî Divanı'nda Sosyal Hayat Unsurları*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Aysu, Ç. (1994a). Çamlıca. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 464-465). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Aysu, Ç. (1994b). Çengelköy. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 485-487). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Aysu, Ç. (1994c). İstinye. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 275-277). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Aysu, Ç. (1994ç). Kanlıca. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 415-417). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Aysu, Ç. (1994d). Yeşil Alanlar. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 507-508). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Aysu, Ç. (1994e). Sarıyer. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 465-466). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Aysu, Ç. (1994f). Tarabya. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 207-209). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Ayvazoğlu, B. (2018). *Divanyolu-Bir Caddenin Hikâyesi* (3. Baskı). İstanbul: Kapı.

- Ayvazoğlu, B. (2019). *Kahveniz Nasıl Olsun?* (4. Baskı). İstanbul: Kapı.
- Ayverdi, İ. (2011). *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (2. Baskı). İstanbul: Kubbealtı.
- Baktır, M. (2001). İstiskâ. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (C 23, s. 381-383). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bal, N. (2010). *XIX. Yüzyılda Osmanlı Bahriyesi'nde Gemi İnşa Teknolojisinde Değişim: Buharlı Gemiler Dönemi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Balıkânâ Nazırı Ali Rıza Bey (2017). *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı* (5. Baskı). Ali Şükrü Çoruk (haz.), İstanbul: Kitabevi.
- Bardakoğlu, A. (1998). Hediye. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (C 17, s. 151-155). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Batmaz, Ş. (2007). Tersâne-i Âmire'de Gemilerin Denize İndirilme Merasimi. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (9), s. 157-176.
- Batur, A. (1994). Beylerbeyi Sarayı. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 206-210). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Bayat, A. H. (1992). Anadolu Tıbbi Folklorunda Göz Hastalıkları. *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri* içinde (C IV, s. 43-58), Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Bayat, A. H. (2016). *Tıp Tarihi* (Genişletilmiş 3. Baskı). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi.
- Bayfıdan, D. (2018). *19. Yüzyıl Beyoğlu Çeşmeleri*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Bayhan, A. A. (1997). *Mısır'da Osmanlı Devri Mimarisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Baykal, R. (2021). *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze İstanbul'da Kent İçi Deniz Ulaşımı*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.
- Baykara, T. (1999). Osmanlı Devleti Şehirli Bir Devlet Midir? Güler Eren (ed.), *Osmanlı* içinde (C 5, s. 528-535). Ankara: Yeni Türkiye.
- Bayrı, M. H. (1972). *İstanbul Folkloru* (2. Baskı). İstanbul: A. Eser.
- Belge, M. (2001). *Tarih Boyunca Yemek Kültürü* (2. Baskı). İstanbul: İletişim.

- Beyatlı, Y. K. (1984). *Edebiyâta Dâir* (2. Baskı). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Beydilli, K. (2000). İftar [Osmanlı Devlet Geleneğinde İftar]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 21, s. 518-520), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Beydilli, K. (2003). Mahmud II. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 27, s. 352-357), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bilgicioğlu, B. (2011). Teşvikiye Camii. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 40, s. 576-578), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Binay, B. ve Tatlıcan, Ü. (2018). Sembolik Etkileşimcilik ve Gündelik Hayatın Sosyolojisi. Ali Esgin ve Güney Çeğin (ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* içinde (s. 147-190). Ankara: Phoenix.
- Bostan, İ. (1988). Ahıska. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 1, s. 526-527), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bostan, M. H. (2012). Üsküdar. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 42, s. 364-368), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Boyar, E. ve Fleet, K. (2017). *Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi* (2. Basım). Serpil Çağlayan (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Boynukalın, E. (2013). Yemin. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 43, s. 417-420). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (1994). Eğlence. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 10, s. 483-488). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2000). İçki. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 21, s. 455-456), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2003). Mahya. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 27, s. 396-398), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2006). Namazgâh. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 32, s. 357-358), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2007). Ok. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 33, s. 333-335), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Bozkurt, N. (2009a). Sikke. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 37, s. 185-186), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Bozkurt, N. (2009b). Spor. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 37, s. 418-421), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Busbecq, O. G. (2011). *Türk Mektupları-Kanuni Döneminde Avrupalı Bir Elçinin Gözlemleri (1555-1560)*. Derin Türkömer (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Buyruk, İ. E. (2015). *Bağdatlı Rûhî Divanı'nda Sosyal Hayat*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Buzpınar, Ş. T. (2009). Surre. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 37, s. 567-569), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Büngül, N. R. (t.y.). *Eski Eserler Ansiklopedisi*. C 1-2, İstanbul: Tercüman.
- Cevat Rüştü (2016). *Türklerde Ziraat Kültürü*. Nâzım H. Polat (haz.), İstanbul: Ötüken.
- Cevdet Kudret (1997). *Edebiyat Kapısı*. Selahattin Özpalabıyıklar (haz.), İstanbul: Yapı Kredi.
- Ceyhan, S. (2010). Taç [Tasavvuf]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 39, s. 363-365), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ceylan, Ö. (2005). *Böyle Buyurdu Sûfî-Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Kapı.
- Çalışlar Yenişehirlioğlu, F. (1999). Saltanat İdeolojisi ve Osmanlı Sanatı. Güler Eren (ed.), *Osmanlı* içinde (C 9, s. 17-22). Ankara: Yeni Türkiye.
- Çapar, O. ve Düzcü, L. (2022). Buharlı Gemi Çağında Osmanlı Gemi İsimleri Üzerinden Gelenekten Moderniteye Geçişi Okumak. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, XIX (76), s. 1057-1073.
- Çarlıoğlu, A. (2011). *Bâkî'nin Gazellerinde Sosyal Hayatın İzleri*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Çeçen, K. (1994a). Kirazlı Bent. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 25). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Çeçen, K. (1994b). Şamlar Bendi. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 135). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Çeçen, K. (1994c). Mahmud II Bendi. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 260). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

- Çelebi, İ. (2007). Remil. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 34, s. 555-556), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebi, İ. (2008a). Rukye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 35, s. 219-222), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebi, İ. (2008b). Rüya. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 35, s. 306-309), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebi, İ. (2012). Vefk. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 42, s. 605-607), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelebi, İ. (2013). Zâyirçe. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 44, s. 160-161), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çelik, E. (2013). Edebiyat Eseri Toplumun Aynasıdır: Edebiyat Sosyoloji İlişkisi Üzerine. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 104 (738), s. 59-64.
- Çiçek, K. (2002). Kıbrıs [Osmanlı Dönemi]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 25, s. 373-379), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çiftçi, A. (2001). Karakol Binaları. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 24, s. 431-434), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çiftçi, A. (2004). *19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Askeri Mimari ve İstanbul'da İnşa Edilen Askeri Yapılar*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Çilli, Ö. (2023). *Osmanlı'da Eğlence-İstanbul'un Sosyal ve Kültürel Hayatından Manzaralar*. İstanbul: İletişim.
- Çobanoğlu, A. V. (2007). Osmanlılar [Mimari Dönemler]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 33, s. 580-589), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çoruhlu, T. (1994). Kuleli Bahçesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 117-118). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Çoruk, A. Ş. (2015). Osmanlı İstanbul'unda Halkın Eğlence Hayatı. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 4, s. 292-313). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Çubuk, M. (1994). Boğaziçi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 266-281). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

- Çürük, C. (1993). Çadır [Osmanlılar'da Çadır]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 162-164), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Delibaş, N. (2016). *Kitabelerin Kitabı Fatih İlçesi Türk-İslam Devri Kitabeleri*. M. Samsakçı ve M. A. Karavelioğlu (Tashih ve Günümüz Türkçesine Çeviri). İstanbul: Fatih Belediyesi.
- Demirci, K. (2020). Muska. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 31, s. 265-267), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirkent, I. (2001). İstanbul [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 23, s. 205-212), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Demirkol, G. (2018). *Gırgır Bir Mizah Dergisinde Gündelik Hayatın Dönüşümü (1972-1989)*. İstanbul: İletişim.
- Deniz, D. (2019). *Ravzî Divanı'nda Sosyal Hayat*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Desmet-Grégoire, H. (2022). Giriş. Helène Desmet-Grégoire ve François Georgeon (ed.), Meltem Atik ve Esra Özdoğan (çev.), *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler* (2. Baskı) içinde (s. 13-24). İstanbul: Yapı Kredi.
- Devellioğlu, F. (1998). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* (15. Baskı). İstanbul: Aydın Kitabevi.
- Dilçin, C. (2011). *Divan Şiiri ve Şairleri Üzerine İncelemeler*. İstanbul: Kabalcı.
- Doğan, M. N. (2011). *Eski Şiirin Bahçesinde* (5. Baskı). İstanbul: Yelkenli.
- D'ohsson, M. (t.y.). *18. Yüzyıl Türkiye'sinde Örf ve Âdetler*. Zerhan Yüksel (çev.), İstanbul: Tercüman.
- Dols, M. W. (2023). *Mecnun-Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*. Didem Gamze Dinç (çev.), İstanbul: Alfa.
- Donuk, S. (2012). Şerh-i Du'â-yı Kadeh ve Kadeh Duası Mazmunu, *Turkish Studies*, 7 (4), s. 1599-1629.
- Durmuş, İ. (2012). Türk Kültür Çevresinde Dağlama Geleneği. *Milli Folklor*, 95, s. 114-121.
- Düzcü, L. (2017). *Yelkenliden Buharlıya Geçişte Osmanlı Denizciliği (1827-1853)*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

- Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (2017). *Kıymetli Taşlar ve Metaller Kitabı (el-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir)*. Emine Sonnur Özcan (Biyografi ve Arapça Orijinalinden Tercüme), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- ed-Dûrî, A. (1991). Bağdat [Genel Bakış]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 425-433), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Egemen, A. (1993). *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*. İstanbul: Arıtan.
- Ekin, Ü. (2007). 1822 Halep-Antakya Depremi ve Bölgeye Etkileri. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 17, s. 29-50.
- Emecen, F. (1991). Aydın. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 235-237), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Emecen, F. (2001). İstanbul [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 23, s. 212-220), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Engin, V. (2008). Rumeli Demiryolu. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 35, s. 235-237). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Engin, V. (2015). İstanbul'da Kara Ulaşımı. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 6, s. 392-413). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Erbay, E. (1997). *Eskiler ve Yeniler - Tanzimat ve Servet-i Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakış*. Erzurum: Akademik Araştırmalar.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2018). *Kâşgarlı Mahmud Dîvânı Lugâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin* (3. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Erdem, S. (1991). Atlas. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 80-81). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Erdinçli, İ. (2021). *Keyif, Günah ve Suç Arasında Osmanlı'da Meyhaneler ve Müdavimleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Ertuğ, N. (2015). Klasik Dönem Osmanlı İstanbul'unda Deniz Ulaşımı. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 6, s. 414-435). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Ertuğrul, Ö. (1991). Avrat Pazarı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 125). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Ertuğrul, Ö. (1992). Beyazıt Yangın Kulesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 54-55). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ertürk, N. (2008). *19. Yüzyıl Osmanlı Sanayi Hareketleri İçinde Fabrika-i Hümayunlar*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Esad Efendi (1979). *Osmanlılarda Töre ve Törenler (Teşrifât-ı Kadîme)*. Yavuz Ercan (Açıklamalarla Sadeleştiren), İstanbul: Tercüman.
- Esgin, A. (2018). Gündelik Hayat Sosyolojisi: Tarihsel Süreç ve Temel İlkeler. Ali Esgin ve Güney Çeğin (ed.), *Gündelik Hayat Sosyolojisi Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar* içinde (s. 13-34). Ankara: Phoenix.
- Esiner Özen, M. (1982). Türkçe’de Kumaş Adları. *Tarih Dergisi*, 33, s. 291-340.
- Eyice, S. (1989). Alay Köşkü. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 349-350). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1991). Aynalıkavak Sarayı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 264-266). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1992a). Büyük Çarşı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 509-513). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1992b). Bender. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 431-432). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1992c). Beyhan Sultan Çeşmesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 65). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1993). Cevri Kalfa Mektebi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 461-462). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1994). Galata. Nuri Akbayan vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 348-349). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Eyice, S. (1996). Galata Kulesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 13, s. 313-316). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1997). Haliç. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 15, s. 264-280). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (1998). Haydarpaşa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 17, s. 36-41). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Eyice, S. (1999). Osmanlı Devri Türk Mimarisi. Güler Eren (ed.), *Osmanlı* içinde (C 10, s. 79-101). Ankara: Yeni Türkiye.
- Eyice, S. (2001). Kale. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 24, s. 234-242). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (2002). Küçük Mecidiye Camii. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 26, s. 527-528). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. (2007). Nusretiye Camii. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 33, s. 274-276). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Eyice, S. ve Sakaoğlu N. (1993). Ağa Kapısı. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 1, s. 94-95). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1978). *Cinci Büyüleri ve Yıldızname*. İstanbul: Seçme Kitaplar.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2018). *Anadolu İnançları* (4. Basım). İstanbul: Derin.
- Gedik, N. (2019). Tarih Düşürme Geleneğinin İzinde Üsküdar'ın Kaybolmuş Yapıları. *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu X (19-20-21 Ekim 2018) Bildiriler* içinde (C II, s. 245-307). İstanbul: Üsküdar Belediyesi.
- Gelibolulu Mustafa Âli (1978). *Görgü ve Toplum Kuralları Üzerinde Ziyafet Sofraları (mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis)*. C 1-2, Orhan Şaik Gökyay (haz.), İstanbul: Tercüman.
- Genç, S. (2022). Osmanlıdan Günümüze Büyücülük ve Üfürükçülük Bağlamında Din Sömürüsü. *International Journal Of Social, Humanities And Administrative Sciences*, 8 (48), s. 37-50.
- Georgeon, F. (2022). Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İstanbul Kahvehaneleri. Helène Desmet-Grégoire ve François Georgeon (ed.), Meltem Atik ve Esra Özdoğan (çev.), *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler* (2. Baskı) içinde (s. 13-24). İstanbul: Yapı Kredi.
- Germiyanoglu, C. (1961). Bebek. Reşad Ekrem Koçu (haz.), *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 2326-2329). İstanbul: Nurgök ve Hüsnütabiat.
- Gevrekzâde Hasan Efendi (2019). *Netîcetü'l-Fikriyye*. Şaziye Dinçer Bahadır (haz.), İstanbul: Yazma Eserler Kurumu.
- Giddens, A. (2005). *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*. İstanbul: Paradigma.

- Gögebakan, G. (2003). Malatya [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 27, s. 468-473). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gökbilgin, M. T. (1992). Boğaziçi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 251-262). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gökbilgin, M. T. (1992). Edirne [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 10, s. 425-431). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gökdemir, S. (2021). Nazar Kültürü: Nazardan Korunma Ritüellerinin Anadolu'daki İzleri. Özlem Güzel (ed.), *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller-Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar* içinde (s. 1-22). Ankara: Nobel.
- Göktaş, U. (1994a). Kâğıthane Âlemleri. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 382). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Göktaş, U. (1994b). Helva Sohbetleri. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 48-49). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Göktürk, H. (1971). Fıstıklı Bağ. Reşad Ekrem Koçu (haz.), *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 11, s. 5769). İstanbul: Koçu.
- Gölpınarlı, A. (1945). *Divan Edebiyatı Beyanındadır*. İstanbul: Marmara.
- Gölpınarlı, A. (1951). *Nedim Divanı*. İstanbul: İnkılâp.
- Gölpınarlı, A. (1977). *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- Görgünoğlu, E. (2022). *Kara Fazlî Divanı'nda Sosyal Hayat*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Göyünç, N. (1994). Diyarbakır. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 9, s. 464-469). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gruber, C. (2020). *Osmanlı-İslam Sanatında Tapınma ve Tılsım*. Erdem Gökyaran (çev.). İstanbul: Yapı Kredi.
- Gülersoy, Ç. (1983). *Kayıklar*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.
- Gülersoy, Ç. (1994a). Tophane. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 274-276). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

- Gülersoy, Ç. (1994b). Dolmabahçe Sarayı. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 89-91). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Gümgüm, R. (2020). *Gündelik Hayatın İzini Sürmek*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, Sanatta Yeterlik Tezi.
- Gündüz, T. (2001). Kars. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 21, s. 515-518). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gündüz, A. (2002). Kerkük. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 25, s. 290-292). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gündüz, F. (2007). Okmeydanı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 33, s. 339-340). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gündüzalp, Ü. A. (2021). *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda İnşa Ettirdiği Kışlalar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Güran, T. (1995). Feshâne. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 12, s. 426-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gürdap, S. (2023). *Gelibolulu Sürûrî Divanı'nda Sosyal Hayat*. Muş: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Gürkan, S. L. (2006). Nazar. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 32, s. 443-444). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gürsoy, C. R. (2002). Kırbrıs. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 25, s. 369-371). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gürsu, N. (2002). Kumaş. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 26, s. 367-370). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Güven, Ö. (1999). *Türklerde Spor Kültürü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Halaçoğlu, Y. (1991). Bağdat [Osmanlı Dönemi]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 433-437), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Halıcı, F. (1993). Cirit. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 26-27), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Halil Nihad (1338-1340). *Nedîm Dîvânı*. İstanbul: İkdâm Matbaası.

- Hammer, J. V. (2020). *Hammer Seyahatnamesi*. Samet Altıntaş (haz.) ve Nilüfer Epçeli (çev.), İstanbul: Timaş.
- Harman, Ö. F. (2004). Men ve Selvâ. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 29, s. 107-108). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Haskan, M. N. (2001). *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar 1-3*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi.
- Hattox, R. S. (1988). *Kahve ve Kahvehaneler-Bir Toplumsal İçeceğin Yakındoğu'daki Kökenleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Horata, O. (2015). *Has Bahçede Hazan Vakti-XVIII. Yüzyıl: Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı* (2. Baskı). Ankara: Akçağ.
- Hut, D. (2015). İstanbul Haberleşme Tarihi. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 6, s. 536-559). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Hut, D. (2020). Fethi Paşa. *TDV İslâm Ansiklopedisi (Gözden Geçirilmiş 2. Baskı)* içinde (C EK-1, s. 450-451). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Hut, D. (2022). *Beykoz'un Tarihi Suları Su Kültürü ve Su Yapıları*. İstanbul: Beykoz Belediyesi.
- Hür, A. (1994). Fenerbahçe. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 283-285). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Hürel, H. (2018). *Fatih'in Sokaklarında Tarihe Yolculuk*. İstanbul: Fatih Belediyesi.
- Hüseyin Remzî (2018). *Lugat-i Remzî*. C 1-2, Ali Birinci (haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Hisar, A. Ş. (2022). *Boğaziçi Mehtapları* (2. Baskı). İstanbul: Everest.
- Işın, E. (1995). *İstanbul'da Gündelik Hayat*. İstanbul: İletişim.
- Işın, P. M. (2014). *Osmanlı Mutfak İmparatorluğu*. İstanbul: Kitap.
- Işın, P. M. (2017). *Osmanlı Mutfak Sözlüğü* (Genişletilmiş 2. Baskı). İstanbul: Kitap.
- Işın, P. M. (2019). *Gülbeşeker-Türk Tatlıları Tarihi* (3. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi.
- İnalcık, H. (1992). Bursa [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 445-449). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- İnbaşı, M. (2012). Üsküp. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 42, s. 377-381). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İnciciyan, P. G. (1956). *XVIII. Asırda İstanbul*. Hrand D. Andreasyan (haz.), İstanbul: İstanbul Fethi Derneği.
- İnciciyan, G. V. (2018). *Boğaziçi Sayfıyeleri*. Orhan Duru (haz.), İstanbul: Alfa.
- İpşirli, M. (1991). Araba. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 242-245). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (1993). Cer. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 388-389). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli, M. (2002). Kıyafet [Osmanlı Dönemi]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 25, s. 509-512). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İpşirli Argıt, B. (2015). Osmanlı İstanbul’unda Giyim Kuşam. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ’dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 4, s. 230-263). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- İsmail Habip (1924). *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- İşçi, S. T. (2023). *Henri Lefebvre’nin Sosyal Teorisinde Gündelik Hayat*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- İşli, N. ve Demirel İşli, E. (1994). Okmeydanı. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 125-126). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Kaçar, M. (1995). Osmanlı Telgraf İşletmesi. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Mustafa Kaçar (haz.), *Çağını Yakalayan Osmanlı! Osmanlı Devleti’nde Modern Haberleşme ve Ulaştırma Teknikleri* içinde (s. 45-120). İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA).
- Kahraman, Â. (1995). *Osmanlı Devleti’nde Spor*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Kahraman, M. (1996). *Divan Edebiyatı Üzerine Tartışmalar*. İstanbul: Beyan.
- Kahraman, S. A. ve Işın, P. M. (2006). *Tercüme-i Kenzü’l-İştihâ 15. Yüzyıldan Bir Mutfak Sözlüğü*. İstanbul: Kitap.
- Kahraman, A. G. ve Sönmezdağ, A. S. (2017). Osmanlı Mutfak Kültüründe Balık Tüketimi ve Dolma Zeytin Turşusunun Kırsal Turizm Gastronomisine

Kazandırılması Üzerine Bir Çalışma. *Uluslararası Kırsal Turizm ve Kalkınma Dergisi*, 1 (2), s. 1-7.

Kâhya, Y. (1994). Yedikule. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 458-459). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Kâhya, Y. ve Tanyeli, G. (1994a). Unkapanı Köprüleri. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 326-327). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Kâhya, Y. ve Tanyeli, G. (1994b). Galata Köprüleri. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 357-359). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Kalfazade, S. (1994). Dolmabahçe Camii. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 9, s. 502-503). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kallek, C. (1992). Bedûh. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 336-337). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Kanar, M. (2019). *Farsça-Türkçe Sözlük* (5. Baskı). İstanbul: Say.

Kanar, M. (2012). *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Say.

Kanuni Döneminde İstanbul (1964). Fuat Carım (çev.). İstanbul: Yeni Savaş Matbaası.

Kaplan, M. (2011). Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi. *Milli Folklor*, 91, s. 150-156.

Kaplan, H. (2022). Yerli Unsurları Önemseyen Bir Şair: Nûrî. M. Fatih Köksal ve Emre Berkan Yeni (ed.), *Klasik Türk Edebiyatında Yerlilik* içinde (s. 147-182). İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi.

Kara, H. F. (1994a). Rami. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 305-306). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Kara, H. F. (1994b). Sütlüce. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 117-119). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Kara, M. (1989). Ahmed el-Bedevî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 47-48). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Karabey, T. (2015). *Türk Edebiyatında Tarih Düşürme*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Karaca, F. (2002). Kürk. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 26, s. 568-570). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Karagöz, M. (1999). Osmanlı'da Şehir ve Şehirli: Mekân-İnsan-Beşerî Münasebetler. Güler Eren (ed.), *Osmanlı* içinde (C 4, s. 103-110). Ankara: Yeni Türkiye.
- Karagöz, İ. (2016). *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ* (3. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Karakaya, E. (1994). Miskinler Çeşmesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 476). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Karakaya, E. (2001). Kaplıca. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 24, s. 351-353). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karakaya, F. (2001). Kanun. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 24, s. 327-328). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karakaya, F. (2007). Rebap. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 34, s. 493-494). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karakaya, F. (2010). Tambur. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 39, s. 553-556). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Karakaya, Y. E. (2022). *Erken Dönemden Moderniteye Spor Tarihi*. Ankara: Nobel.
- Karakuş, R. vd. (2006). *İstanbul Tarihî Çeşmeler Külliyyatı I-III*. N. Ertuğ (ed.). İstanbul: İstanbul Su ve Kanalizasyon İdaresi.
- Karataş, Ö. S. (2012). Osmanlı'nın Aykırı Dansçıları Tavşanlar ve Tavşanca Formu. *Millî Folklor*, 95, s. 289-298.
- Kavalçalan, E. (2015). *Kıbrıs'taki Osmanlı Dönemi Su Yapıları (Çeşme ve Hamamlar)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Kazan Nas, Ş. (2017). Divan Şiirinde Muska. Emine Gürsoy Naskali (ed.), *Muska Kitabı* içinde (s. 35-89). İstanbul: Kitabevi.
- Kesik, B. (2004). *Fuzuli'nin Türkçe Divanı'nda Din ve Toplum Telakkileri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Keskin, N. İ. (2009). *Sosyal Hayatın 17. Yüzyıl Dîvân Şiirine Yansımaları ve Anlam Çerçeveleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Kılıcı, A. (2020). Tosya Şehir Dokusunun Oluşmasında Vakıfların Rolü. M. K. Arıcan vd. (ed.), *"Prof. Dr. Hakkı Acun Hocanın Aziz Hatırasına" İnsan, Tarih ve Şehir* içinde (s. 198-229). Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği.

- Kılıç, İ. H. vd. (2013). *Malatya Mutfak ve Yemek Kültürü*. İstanbul: Malatya Kitaplığı.
- Kiel, M. (1995). Eskicuma. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 11, s. 396-397). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kiel, M. (2001a). İslimye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 23, s. 73-75). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kiel, M. (2001b). Karlova. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 24, s. 508-509). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kiel, M. (2008). Rusçuk. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 35, s. 246-250). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kiel, M. (2009). Selânik. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 36, s. 352-357). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kiel, M. (2010). Şumnu. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 39, s. 227-230). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kiel, M. (2012). Tırnova. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 41, s. 118-122). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Koçu, R. E. (1958). *İstanbul Ansiklopedisi*. C I, İstanbul: Tan.
- Koçu, R. E. (1961). *İstanbul Ansiklopedisi*. C V, İstanbul: Nurgök ve Hüsnütabiat.
- Koçu, R. E. (1963). *İstanbul Ansiklopedisi*. C VI, İstanbul: Hüsnütabiat ve Ercan.
- Koçu, R. E. (1965). *İstanbul Ansiklopedisi*. C VII, İstanbul: Ercan.
- Koçu, R. E. (1966). *İstanbul Ansiklopedisi*. C VIII, İstanbul: Koçu.
- Koçu, R. E. (1967). *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank.
- Koçu, R. E. (1971). *İstanbul Ansiklopedisi*. C X, İstanbul: Koçu.
- Koçu, R. E. (2015). *Eski İstanbul'da Meyhaneler ve Meyhane Köçekleri* (4. Baskı). İstanbul: Doğan Kitap.
- Koçu, R. E. (2017). *Haşmetli Yosmalar Osmanlı Tarihinde Yasaklar*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Kolağası Mehmed Râif (2021a). *Mir'ât-ı İstanbul (I. Cilt 1. Kitap-Anadolu Yakası)*. Günay Kut ve Hatice Aynur (Düzeltilme ve Notlarla Yayına Hazırlayan). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Kolağası Mehmed Râif (2021b). *Mir'ât-ı İstanbul (I. Cilt 2. Kitap-Rumeli Yakası)*. Doğan Yavaş (Düzeltilme ve Notlarla Yayına Hazırlayan). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Kolot, B. (2021). Halk Anlatılarından Örneklerle “Cin Çarpması” Vakaları. *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 14 (86), s. 141-157.
- Komisyon (1969). *Tarama Sözlüğü*. C IV. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Komisyon (1993). *Derleme Sözlüğü*. C II, X. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Komisyon (1994a). Bebek. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 113-116). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1994b). Beykoz. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 193-195). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1994c). Beylerbeyi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 200-203). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1994ç). Göksu. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 411-412). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1994d). Kâğıthane. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 380-382). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1994e). Kandilli. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 408-410). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1994f). Sirkeci. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 11-12). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1995a). Haramidere, Haramidere Bahçesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 186). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1995b). Horhor. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 201). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1995c). Tahmis. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 424). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komisyon (1995ç). Yakacık. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 469). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

- Komasyon (1995d). İcadiye Kasrı. Nuri Akbayan vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 214). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Komasyon (1998). *Türkçe Sözlük*. C 1-2, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Komasyon (2020). *Hadislerle İslam* (4. Baskı). C 4, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Konuk Halaçoğlu, N. (2021). 19. Yüzyıl Osmanlı Kent Kültüründe Selanik'te Kamusal Mekânlar; Bahçeler: Beşçınar (Memleket/Millet), Beyaz Kule (İttihad) ve Paşa Bahçesi. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 127 (251), s. 289-308.
- Kök, S. ve Akpınar, İ. (2019). Bir Tasarım Aracı Olarak Nostalji: Kabataş İskeleyi Üzerine Deneme. *Universal Journal of History and Culture*, 1 (2), s. 116-134.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad (1918). Eski İstanbul ve Şairlerimiz. *Yeni Mecmua*, 2 (46), s. 387-388.
- Köprülüzâde Mehmed Fuad (1926). Onuncu Asır Hayâtına Âid Vesikalar. *Hayat Mecmuası*, 1 (2), s. 2-3.
- Köprülü, M. F. (2007). *Bugünkü Edebiyat*. Mehmet Akif Çeçen ve Ahmet Balcı (haz.), Ankara: Akçağ.
- Kuban, D. (1993). Altımermer. Nuri Akbayan vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 1, s. 216). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Kuban, D. (1994a). Laleli. Nuri Akbayan vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 187-189). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Kuban, D. (1994b). Küçükse Çeşmesi. Nuri Akbayan vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 161). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Kuban, D. (2002). Osmanlı Mimarlığı. Halil İnalcık ve Günsel Renda (ed.), *Osmanlı Uygarlığı 2* içinde (s. 627-697). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Kul, G. N. (2019). *Keçecizâde İzzet Molla'nın Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr'ında Sosyal Hayatın İzleri*, Elâzığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Kul, E. (2022). Üsküp Nezareti Dâhilinde Güherçile Üretimi (15. Yüzyıl Ortalarından 19. Yüzyıl Ortalarına). *Journal of International Eastern European Studies/Uluslararası Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 4 (2), s. 320-351.
- Kumartaşlıoğlu, S. (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

- Kumbasar, Z. (2008). *Osmanlı Dönemi İstanbul Muvakkithaneleri*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Kur'an-ı Hakîm Meâli-Semantik Analizli, Açıklamalı ve Yorumlu* (2020). İsmail Yakıt (haz.). İstanbul: Ötüken.
- Kut, G. (2000). Mutfağın Günlük Yaşamımızdaki Yeri Dünü-Bugünü. Nihal Kadioğlu Çevik (haz.), *Hünkâr Beğendi: 700 Yıllık Mutfak Kültürü* içinde (s. 39-49). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Kut, G. (2021a). Şehzâde Cihangir ve Bâyezid'in Sünnet Düğünlerindeki Yemekler Üzerine. Fatma Büyükkarcı Yılmaz (haz.), *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları IV Ağız Tadı-Türklerde Yemek Kültürü* içinde (s. 67-79). İstanbul: Simurg.
- Kut, G. (2021b). Türklerde Yemek Kültürü. Fatma Büyükkarcı Yılmaz (haz.), *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları IV Ağız Tadı-Türklerde Yemek Kültürü* içinde (s. 176-189). İstanbul: Simurg.
- Kut, G. (2021c). Şenliklerde Ziyafet Sofraları. Fatma Büyükkarcı Yılmaz (haz.), *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları IV Ağız Tadı-Türklerde Yemek Kültürü* içinde (s. 222-246). İstanbul: Simurg.
- Kut, G. (2021ç). Türklerde Yeme-İçme Geleneği ve Kaynakları. Fatma Büyükkarcı Yılmaz (haz.), *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları IV Ağız Tadı-Türklerde Yemek Kültürü* içinde (s. 106-151). İstanbul: Simurg.
- Kut, T. (1994). Dârü'ttîbâa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 9, s. 10-11). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kuzucu, K. ve Koz, M. S. (2015). *Türk Kahvesi*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Küçük, C. (1995). Erzurum [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 11, s. 321-329). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Küçük, Z. (2021). *Emrî Divanı'nda Sosyal Hayat*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Küçükaşcı, M. S. (1999). Irak [Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Irak]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 19, s. 85-87). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Küçükaşcı, M. S. (2010). Şehir. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 38, s. 441-446). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Kütükoğlu, M. S. (2001). İzmir [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 23, s. 515-524). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kütükoğlu, M. S. (2020). *Osmanlı'nın Sosyo-Kültürel ve İktisâdî Yapısı* (2. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Lefebvre, H. (2007). *Modern Dünyada Gündelik Hayat* (2. Baskı). İstanbul: Metis.
- Levend, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar* (4. Basım). İstanbul: Enderun.
- Levend, A. S. (2008). *Türk Edebiyatı Tarihi* (5. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Macit, M. (2016). *Nedîm Dîvânı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Mantran, R. (1998). Humus. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 18, s. 370-373). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Mantran, R. (1999). Irak [Osmanlı Dönemi]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 19, s. 91-93). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Mazlum, D. (1994). Üsküdar. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 344-346). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Mehmed Kâmil (2015). *Melceü't-Tabbâhîn Aşçıların Sığınağı*. Günay Kut ve Turgut Kut (haz.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Mehmed Salâhî (2018). *Kâmûs-ı Osmânî*. C 1-2, Ali Birinci (haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Mehmed Tevfik (1987). *İstanbul'da Bir Sene*. Nuri Akbayar (haz.), İstanbul: İletişim.
- Mengi, M. (2014). Fes ya da Püsküllü Bela ve Şiir. Nurettin Demir ve Faruk Yıldırım (haz.), *Prof. Dr. Mehmet Özmen Armağanı* içinde (s. 229-238), Adana: Çukurova Üniversitesi.
- Miroğlu, İ. (1992). Bayburt. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 225-228). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Moltke, H. V. (1969). *Türkiye Mektupları*. Hayrullah Örs (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Muallim Nâcî (2009). *Lügat-i Nâcî*. Ahmet Kartal (haz.), Ankara: Türk Dil Kurumu.

- Murphey, R. (1998). Osmanlı Tıbbı ve Kùltürlerüstü Karakteri (Onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla). Tuncay Zorlu (çev.), *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 2, s. 263-292.
- Musahipzade Celâl (1946). *Eski İstanbul Yaşayışı*. İstanbul: Türkiye.
- Mütercim Âsım Efendi (2009). *Burhân-ı Kâtt*. Mürsel Öztürk ve Derya Örs (haz.), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Neubauer, E. (1994). Musiki Hayatı. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 523-525). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Nirven, S. N. (1965). Çağlayan. Reşad Ekrem Koçu (haz.), *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 3653). İstanbul: Ercan Matbaası.
- Nutku, Ö. (2003). Meddah. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 28, s. 293-294). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Oflaz, M. (2007). Niğde [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 33, s. 92-95). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Onay, A. T. (2013). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. Cemal Kurnaz (haz.), Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Oral Seyhan, T. (2003). Memlûk Kıpçakçasıyla Yazılmış Du‘â’ü’s-Seyfi. *Türk Kùltürü İncelemeleri Dergisi*, 9, s. 141-174.
- Orhonlu, C. (1966). Osmanlı Türkleri Devrinde İstanbul’da Kayıkçılık ve Kayık İşletmeciliği. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakùltesi Tarih Dergisi*, XVI (21), s. 109-134.
- Orhonlu, C. (1984). *Osmanlı İmparatorluğunda Şehircilik ve Ulaşım Üzerine Araştırmalar*. Salih Özbaran (der.), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakùltesi.
- Ortaylı, İ. (2011). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş.
- Osman Şevki (1991). *Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi*. İlter Uzel (haz.), Ankara: Kùltür Bakanlığı.
- Öcal, M. (1991). Âmin Alayı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 63). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ödekan, A. (1992a). Beykoz Kasrı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 67-68). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Ödekan, A. (1992b). Baltalimanı Sahilsarayı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 40-41). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ögel, B. (1978). *Türk Kültür Tarihine Giriş*. C 4, Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Önal, A. (2015). Payitaht İstanbul'da Osmanlı Merasimleri. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 3, s. 404-449). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Önal, S. (2008). Edebî Metinlere Yansıyan Yönüyle Osmanlı Toplumunda Hediyeleşme. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11 (1), s. 103-113.
- Örenç, A. F. (2001). *Yakındönem Tarihimizde Rodos Adası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Örenç, A. F. (2009). Sakız. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 36, s. 6-10). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Örnek, S. V. (2022). *Türk Halkbilimi* (4. Baskı). Ankara: BilgeSu.
- Örücü, M. M. (2022). *Divan Edebiyatı Eleştirilerinin Eleştirisi (1860-1970)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Öz, M. (2009). Sinop. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 37, s. 252-256). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özalp, M. N. (2000). *Türk Mûsikîsi Tarihi I*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Özaygen, H. M. (1996). *Yahya Bey Divanı'nda Sosyal Hayat (Gazeller)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Özcan, A. (1992). Biniş. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 184-185). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, A. (1996). Güreş. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 14, s. 317-320). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, A. (1997). Harbiye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 16, s. 115-119). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, A. (1999). Hüseyin Paşa, Ağa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 19, s. 3-4). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Özcan, A. (2001). Karakol. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 24, s. 430-431). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, N. (2007). Osmanlılar [Mûsiki]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 33, s. 574-580). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özcan, N. ve Çetinkaya, Y. (2020). Mûsikî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 31, s. 257-261). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özdemir, M. (2010). *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Divan Edebiyatı Tartışmaları* (3. Baskı). İstanbul: Timaş.
- Özen, Ö. (2013). *II. Mahmud Dönemi Askeri Islahat Sürecinde Ortaya Çıkan Kışla Yapıları ve Mimari Özellikleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Özgüdenli, O. G. (2000). İsfahan. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 22, s. 497-502). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özgül, M. K. (2006). *Dîvan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle-Modern Türk Şiirine Doğru*. İstanbul: Hece.
- Özgül, M. K. (2013). *Babil'le Ebabil*. İstanbul: Kitabevi.
- Özkan, İ. H. (1993a). Ceng-i Harbî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 366). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1993b). Darb-ı Fetih. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 486-487). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1993c). Çârgâh. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 228-229). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1994a). Devr-i Kebîr. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 9, s. 245-246). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1994b). Devr-i Revân. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 9, s. 246). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1995a). Fâhte. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 12, s. 100). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1995b). Eviç. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 11, s. 521). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Özkan, İ. H. (1995c). Ferahnâk. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 12, s. 357-358). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1996). Firenkçîn. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 13, s. 133). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1998). Hisar. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 18, s. 126-127). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (1999). Hüzzam. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 19, s. 76-77). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2000). *Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleri* (6. Baskı). İstanbul: Ötüken.
- Özkan, İ. H. (2003a). Makam. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 27, s. 410-412). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2003b). Mâhur. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 27, s. 394-395). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2003c). Mâye. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 28, s. 186-188). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2006a). Muhayyer. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 31, s. 22-23). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2006b). Müstear. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 32, s. 129-130). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2007a). Nihâvend. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 33, s. 99-100). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2007b). Nişâbur. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 33, s. 151). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2007c). Pençgâh. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 34, s. 229-231). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2007ç). Rehâvî. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 34, s. 537-538). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2009a). Sakîl. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 36, s. 12-13). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Özkan, İ. H. (2009b). Sofyan. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 37, s. 348). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2010a). Sûzidil. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 38, s. 5-7). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2010b). Şedaraban. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 38, s. 406-408). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2012). Usul. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 42, s. 199-201). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, İ. H. (2013). Zencir. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 44, s. 255-256). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Özkan, Ö. (2005). *Divan Şiirinde Sosyal Hayat (XIV. ve XV. Yüzyıl)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Özlü, Z. (2013). Halk Hekimliğinden Dış Hekimliğine: 19. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Dişçilik Mesleği (Erbab-ı Esnan). *Belleten*, 77 (279), s. 671-712.
- Öztekin, Ö. (2004). *XVIII Yüzyıl Divan Şiirinde Toplumsal Hayatın İzleri: Divanlardan Yansıyan Görüntüler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Öztekin, Ö. (2006). *XVIII. Yüzyıl Divan Şiirinde Toplumsal Hayatın İzleri Divanlardan Yansıyan Görüntüler*. Ankara: Ürün.
- Öztoprak, N. (2010). Divan Şiirinde Giyim Kuşam Üzerine Bir Deneme. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 4, s. 103-154.
- Öztuna, Y. (2000). *Türk Mûsikîsi Kavram ve Terimleri Ansiklopedisi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Öztürk, M. (2013). Kur'an'ın Cennet Tasvirlerinde Yerel ve Tarihsel Motifler. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-* içinde (s. 207-231), Ankara: Ankara Okulu.
- Pala, İ. (2013). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü* (23. Baskı). İstanbul: Kapı.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. C I-III, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.

- Parlak, S. (2010). Şah Sultan Külliyesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 38, s. 258-260). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Pekin, E. (2015). İstanbul'un Sesleri: Osmanlı Döneminde İstanbul'daki Müzikler. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 7, s. 36-61). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Penrice, J. (2010). *Kur'ân Sözlüğü-Dictionary and Glossary of the Holy Qur'an*. Ömer Aydın (çev.), İstanbul: İşaret.
- Pişkin, H. N. (2019). Kına. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Gözden Geçirilmiş 3. Basım) içinde (C EK-2, s. 58-59). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Porter, V. vd. (2017). Medieval Islamic Amulets, Talismans and Magic. Finbarr Barry Flood ve Gülru Necipoğlu (ed.), *A Companion to Islamic Art and Architecture* içinde (s. 521-557). Hoboken: John Wiley & Sons.
- Ramazanoğlu, M. G. (2009a). Selimiye Camii ve Külliyesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 36, s. 434-436). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ramazanoğlu, M. G. (2009b). Selimiye Kışlası. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 36, s. 436-437). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Redhouse, J. W. (2011). *Redhouse Turkish/Ottoman-English Dictionary* (19. Baskı). V. Bahadır Alkım vd. (haz.), İstanbul: SEV Matbaacılık.
- Reindl-Kiel, H. (2016). Cennet Taamları. Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann (ed.), *Soframız Nur Hanemiz Mamur-Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* içinde (s. 58-106). İstanbul: Alfa.
- Sakaoğlu, N. (1993a). Avrat Pazarları. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 1, s. 430-431). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Sakaoğlu, N. (1993b). Âb Âlemi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 1, s. 1-2), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Sakaoğlu, N. (1994a). İstanbul'un Adları. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 253-256). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Sakaoğlu, N. (1994b). Bostancı Ocağı. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 305-307). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

- Sakaoğlu, N. (1994c). Surre Alayı. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 80-81). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Sakaoğlu, N. ve Akbayer, N. (1999). *Binbir Gün Binbir Gece-Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Eğlence Yaşamı*. İstanbul: DenizBank.
- Sakaoğlu, N. (2016). Eski Mutfak Kültürümüzün Kaynakları. Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann (ed.), *Soframız Nur Hanemiz Mamur-Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* içinde (s. 35-48). İstanbul: Alfa.
- Sakızlı İsa Efendi (2019). *Nizâmü'l-Edviye*. Mükerrerrem Bedizel Aydın ve Sibel Murad (haz.), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Salman, F. (1999). *Tarihi Türk Kumaş Sanatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Samancı, Ö. (2016). XIX. Yüzyılın Birinci Yarısında Osmanlı Elitinin Yeme İçme Alışkanlıkları. Suraiya Faroqhi ve Christoph K. Neumann (ed.), *Soframız Nur Hanemiz Mamur-Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak* içinde (s. 184-208). İstanbul: Alfa.
- Santur, A. (1994). Üfürükçülük-Cincilik. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 335). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Saraçgil, A. (2022). Kahvenin İstanbul'a Girişi. Helène Desmet-Grégoire ve François Georgeon (ed.), Meltem Atik ve Esra Özdoğan (çev.), *Doğu'da Kahve ve Kahvehaneler* (2. Baskı) içinde (s. 25-39). İstanbul: Yapı Kredi.
- Sarı, N. (2012). Tıp [Osmanlı Dönemi]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 41, s. 101-111). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sarı, N. (2021). Osmanlı Tıp Tarihi Araştırmalarında Sorunlar. Arif Bilgin ve M. Bedizel Aydın (ed.), *Osmanlı Tarihçiliğine Yöne Veren Konuşmalar* içinde (s. 167-224). İstanbul: Kronik.
- Sarıyıldız, G. (2001). Karantina. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 24, s. 463-465). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Schimmel, A. (2021). *Tanrı'nın Ayetlerinin Çözümlemesi İslam'a Fenomenolojik Bir Yaklaşım*. Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: alBaraka.

- Sertoğlu, M. (1986). *Osmanlı Tarih Lûgatı* (Düzeltilmiş ve İlaveli 2. Baskı). İstanbul: Enderun.
- Sevengil, R. A. (2014). *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?* İstanbul: Alfa.
- Sezer, S. (1998). *Osmanlı'da Fal ve Falnameler*. İstanbul: Milliyet.
- Somçağ, S. (1994). 18. yy'dan Günümüze Beşiktaş. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 163-164). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Soyluer, S. (2018). Tüfekhane-i Âmire'yi Mamur Kılmak: Osmanlı Tüfek İmalatında Avrupalı Uzmanların Rolü. *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, LII, s. 267-309.
- Sözen, M. (1992). Beylerbeyi Sarayı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 77-78). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sözen, M. (1994). Dolmabahçe Sarayı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 9, s. 503-507). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Sûdî-i Bosnevî (2020). *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*. C 1-3, İbrahim Kaya (haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.
- Suner, Y. (1994). Nusretiye Sebili. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 107). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Şahin, M. S. (1993). Cin. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 5-8). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şahin, E. (2011). *Bâkî Divanı'na Göre 16. Yüzyıl Osmanlı Toplum Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Şahin, İ. (2010). Şehir [Osmanlılar'da]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 38, s. 446-449). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şardağ, R. (1976). *Klasik Divan Şiirimiz*. İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- Şavkay, T. (2000). *Osmanlı Mutfağı*. İstanbul: Şekerbank.
- Şehsüvaroğlu, H. Y. (2005). *Asırlar Boyunca İstanbul -Eserleri Olayları Kültürü-*. İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi.
- Şemseddin Sami (2010). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı.

- Şen, F. M. (2002). *Tâcîzâde Cafer Çelebi Dîvânı'nda XV. ve XVI. Yüzyıl Toplum Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Şen, F. M. (2007). Eski Türk Edebiyatında Sosyal Hayat Çalışmaları. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 9, s. 467-506.
- Şener, M. (1998). Hayvan [Fıkıh]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 14, s. 92-98). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şener, M. (2000). İftar. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 21, s. 517-518). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şenödeyici, Ö. ve Koşık, H. S. (2017). *Osmanlı'nın Gizemli İlimleri I-Kuran Falları ve Uzun Firdevsî'ye Ait Bir Örnek*. İstanbul: Kesit.
- Şentürk, A. A. (1993a). Klâsik Osmanlı Edebiyatı Işığında Eski Âdetler ve Günlük Hayattan Sahneler I. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 495, s. 175-188.
- Şentürk, A. A. (1993b). Klâsik Osmanlı Edebiyatı Işığında Eski Âdetler ve Günlük Hayattan Sahneler II. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 500, s. 211-223.
- Şentürk, A. A. (2015). Okçuluk Tarihine Yeni Bir Kaynak Olarak Osmanlı Şiiri. Hatice Aynur vd. (haz.), *M. Ali Tanyeri'nin Anısına Makaleler* içinde (s. 71-142). İstanbul: Ülke Armağan.
- Şentürk, A. A. (2016). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. C 1, İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM).
- Şentürk, A. A. (2017). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. C 2, İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi (OSEDAM).
- Şentürk, A. A. (2019). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. C 3, İstanbul: DBY.
- Şentürk, A. A. (2021). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. C 5, İstanbul: DBY.
- Şentürk, A. A. (2022). *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. C 6, İstanbul: DBY.
- Şentürk, M. H. (1992). Bezmiâlem Vâlide Sultan. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 108-113). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Şentürk, M. H. (2019). Tanzimat Devri'ne Kadar Osmânî Devleti'nin Ulaşım, Haberleşme ve Derbend Teşkilâtına Genel Bir Bakış -Doğruya Ulaşma Yolunda Yeni Bir İmlâ Denemesi-. Recep Yaşa ve Haşim Şahin (haz.), *Prof. Dr. Mevlüt Koyuncu'ya Armağan* içinde (s. 132-219), Sakarya: Sakarya Üniversitesi.

- Şenyurt, O. (2014). II. Mahmud Dönemi Edirne Piyade Kışlası'nın Tamiri İçin Yapılan Çizimlerin Düşündürdükleri. *Tarih ve Uygarlık-İstanbul Dergisi*, 6, s. 117-128.
- Tâhirü'l-Mevlevî (2020a). *Divan Edebiyatı Yazıları-Birinci Kitap*. Hasan Çelik (haz.), İstanbul: Büyüyenay.
- Tâhirü'l-Mevlevî (2020b). *Bahar Kadar Taze, Hayat Kadar Nazik-İstanbul Yazıları (1910-1951)*. Mustafa Kirenci (haz.), İstanbul: Büyüyenay.
- Tanışık, İ. H. (1943). *İstanbul Çeşmeleri I-İstanbul Ciheti*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Tanışık, İ. H. (1945). *İstanbul Çeşmeleri II-Beyoğlu ve Üsküdar Cihetleri*. İstanbul: Maarif Matbaası.
- Tanışık, İ. H. (2023). *İstanbul Camileri I-II*. Fatih Dalgacı (haz.), İstanbul: Üsküdar Belediyesi.
- Tanman, M. B. (1994a). Gülhane Kasrı. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 438-439). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Tanman, M. B. (1994b). Kalender Kasrı ve Bahçesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 395-396). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Tanman, M. B. (1994c). Galata Mevlevîhanesi [Mimari]. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 364-367). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Tanman, M. B. (1996). Gülhane Kasrı. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 14, s. 239-240). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tanman, M. B. (1998). Hırka-i Şerif Camii. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 17, s. 378-382). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tanman, M. B. (2003). Mahfil. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 27, s. 331-333). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tanpınar, A. H. (2001). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (Dokuzuncu Baskı). İstanbul: Çağlayan.
- Tanpınar, A. H. (2013). *Beş Şehir*. İnci Enginün (haz.), İstanbul: Dergâh.
- Tanrıbuyurdu, G. (2012). Klasik Türk Şiirinde “Kılıç Duası”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9, s. 139-166.

- Tanrıkorur, C. (1988). Acem. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 1, s. 321-322). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tanrıkorur, C. (1989). Aksak Semâi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 290). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tanrıkorur, C. (1991). Arazbar. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 342). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tarlan, A. N. (1963). *Necatî Beg Divanı*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Taştemir, M. (2003). Mardin [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 28, s. 43-48). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Taştemir, M. (2012). Klasik Devirde Osmanlı'da Kara Ulaşımı ve Yollar. Vahdettin Engin vd. (ed.), *Osmanlı'da Ulaşım Kara-Deniz-Demiryolu* içinde (s. 13-35). İstanbul: Çamlıca.
- Tecrübekâr, B. N. (1995). *İran Edebiyatında Şiir -Kaçarlar Dönemi-*. Mehmet Kanar (çev.), İstanbul: İnsan.
- Tetik Dinç, N. (2021). Halk İnanışı Bağlamında Türbe Ziyareti. Özlem Güzel (ed.), *Anadolu Halk Kültüründe İnanış ve Ritüeller-Teoriden Pratiğe Köken ve Yansımalar* içinde (s. 559-580). Ankara: Nobel.
- Tezcan, M. (1983). Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bakış ve Türklerde Giyim. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 16 (1), s. 255-276.
- Tezcan, H. (1989). 16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Türk Kumaş Sanatı. *Türkiyemiz Kültür ve Sanat Dergisi*, 58, s. 28-37.
- Tiryaki, Y. (2006). Namazgâh. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 32, s. 359-360), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tokay, H. (1994a). Şah Sultan Külliyesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 127). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Tokay, H. (1994b). Şah Sultan Külliyesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 41). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Tomar, E. Z. (2011). *Anadolu Muvakkithaneleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Tuğlacı, P. (1985). *Osmanlı Şehirleri*. İstanbul: Milliyet.

- Tukin, C. (1996). Girit. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 14, s. 85-93). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tuncel, M. (1994). Doğubayazıt. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 9, s. 492-494). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Turan, A. N. (2010). Şanlıurfa. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 38, s. 336-341). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Tutel, E. (1994). Tersane-i Âmire. Nuri Akbayan vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 253-256). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Türkmen, Z. (2014). Sultan II. Mahmut ve Sultan Abdülmecid Döneminde Kuleli Süvari Kışlası. *Osmanlı İstanbulu II: II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 499-521), İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.
- Türkmen, Z. (2015). Süvari Kışlası'ndan Kuleli Askerî Lisesi'ne. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 9, s. 243-249). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Uçan, A. (2015). *Türk Müzik Kültürü* (Genişletilmiş 3. Basım). Ankara: Evrensel Müzik ve Yayınevi.
- Uluçay, M. Ç. (2011). *Padişahların Kadınları ve Kızları*. İstanbul: Ötüken.
- Uludağ, S. (1991.) Azâim. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 299-300). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Unger, F. (2020). *Şark Şekerciliği*. Priscilla Mary Işın ve Merete Çakmak (haz.), İstanbul: Yapı Kredi.
- Uz, K. (2023). *Müzik Terimleri Sözlüğü*. Mehmet Öncel (haz.), İstanbul: Vakıfbank Kültür.
- Uzun, A. (2000). İslimye Çuka Fabrikası. *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 21-22, s. 77-84.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988a). *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988b). *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları I-Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ülgener, S. F. (2006). *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Derin.

- Ülkü, O. (2007). Osmanlı İmparatorluğu'nda Savunma Sistemi Olarak Tabya Mimarisi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27, s. 245-270.
- Ünaydın, R. E. (1972). *Diyorlar ki*. Şemsettin Kutlu (haz.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Ünver, S. (1952). *Fatih Devri Yemekleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü.
- Ünver, S. (2015). Mahya ve Mahyacılık. İsmail Kara (haz.), *İstanbul Risaleleri 1* içinde (s. 37-51). İstanbul: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi.
- Varlık, M. Ç. (2002). Kütahya [Tarih]. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 26, s. 580-584). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Varlık, N. (2011). Tâun. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 40, s. 175-177). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Walsh, R. (2021). *İrlandalı Bir Vaizin Gözüyle II. Mahmud İstanbul'u*. Zeynep Rona (çev.), İstanbul: Kitap.
- Wellek, R. ve Warren, A. (1983). *Edebiyat Biliminin Temelleri*. Ahmet Edip Uysal (çev.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Yakıt, İ. (2017). *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme* (Gözden Geçirilmiş İlaveli 4. Basım). İstanbul: Ötüken.
- Yakıt, E. (1991). Bahriye Mektebi. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 4, s. 509-511). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yalçın, A. B. (1994). Kızıtaşı. Yer Adları. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 17). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yavaş, D. (1994a). Mahmud II Meydan Çeşmesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 262). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yavaş, D. (1994b). Mahmud II Çeşmesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 261). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yavaşça, A. (1992a). Bestenigâr. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 543-544). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavaşça, A. (1992b). Bûselik. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 467-468). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Yavaşca, A. (1992c). Büzürg. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 6, s. 522). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yavaşca, A. (1994). Musiki Hayatı. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 527-529). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yazıcı, N. (1992). Tanzimat Döneminde Osmanlı Haberleşme Kurumu. Hakkı Dursun Yıldırım (haz.), *150. Yılında Tanzimat* içinde (s. 139-210), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Yazıcı Metin, N. (2022). Trabzon'da Günümüze Ulaşmayan Saraçzade / Hacı Pir Medresesi ve Mimarisi. *Erdem*, 83, s. 185-212.
- Yazır, E. M. H. (2011). *Hak Dini Kur'an Dili*. C 10, İsmail Karaçam vd. (Sadeleştiren), İstanbul: Milliyet.
- Yenen, A. ve Yenen, M. (1994). Yer Adları. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 492-502). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yerasimos, M. (2019). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yemek Kültürü-Yorumlar ve Sistematik Dizin*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Yeşilbağ, S. (2023). Klasik Türk Şiirinde Kuyruklu Yıldız ve Kuyruklu Yıldıza Dair İnanişlar. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 31, s. 137-165.
- Yetişkin Kubilay, A. (1994a). Kışlalar. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 5, s. 7-8). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yetişkin Kubilay, A. (1994b). Topçu Kışlası. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 274). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yetişkin Kubilay, A. (1994c). Davutpaşa Kışlası. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 3, s. 11-12). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yetişkin Kubilay, A. (1994ç). Tophane-i Âmire [Mimari]. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 279-280). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yıldırım, N. (1993). Bahriye Merkez Hastanesi. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 1, s. 548-549). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yıldırım, N. (1994). Tıbhane-i Âmire. Nuri Akbayer vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 264-265). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

- Yıldırım, N. (2015). İstanbul'da Sağlık Hayatı. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 4, s. 92-137). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Yıldız, D. (2002). *Çağlarboyu Türkler'de Spor*. İstanbul: TeleBasım.
- Yılmaz, C. (2015). Bir Haritanın Rehberliğinde 1845 İstanbulu. Coşkun Yılmaz (ed.), *Antikçağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi* içinde (C 1, s. 562-584). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- Yılmaz, O. (2018). Şerhin Metninden Metnin Şerhine: Türkçe Şerhlerden Hareketle Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyasına Katkıları I. *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature] Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı*, s. 264-273.
- Yurdagür, M. (1993). Cefr. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 7, s. 215-218). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yurdagür, M. (1994). Ehl-i Nazar. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde (C 10, s. 519). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yücel, E. (1966). Dikili Taş. Reşat Ekrem Koçu (haz.), *İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 8, s. 4551-4553), İstanbul: Koçu.
- Yücel, E. (1994). Çubuklu. Nuri Akbayar vd. (ed.), *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (C 2, s. 533-535). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Yücel, Ü. (1967). Sultan Mahmut II. Devrinde Okçuluk. *Türk Etnografya Dergisi*, 10, s. 89-102.
- Yücel, Ü. (1999). *Türk Okçuluğu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Zöhre, A. (2016). *Muhibbî Dîvânı'nda Sosyal Hayat*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.

DİVANLAR

- Akkuş, Y. (2010). *Benderli Cesârî'nin (Ölüm: 1829) Dîvânı ve Dîvânçesi (İnceleme-Tenkitli Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Alpaydın, B. (2007). *Refî-i Kâlâyî Divanı (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Arslan, M. (2003). *Leylâ Hanım Divanı*. İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, M. (2004). *Antepli Aynî Divanı*. İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, M. (2005). *Bursalı İffet ve Divanı*. İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, M. (2009). *Zîver Paşa-Divan ve Münşe'ât*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.
- Arslan, M. (2011). *Şeref Hanım Divanı*. İstanbul: Kitabevi.
- Arslan, M. U. (2018). *Diyarbakırlı Kâmî ve Divanı*. İstanbul: DBY.
- Aydemir, Y. ve Çeltik, H. (2017). *Meşhurî Divanı (Tenkitli Metin)*. [E.T. 21.02.2021], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56155,meshuri-divanipdf.pdf?0>
- Batğı, Ö. (2017). *Eğribozlu Numân Mâhir Dîvânı*. [E.T. 06.06.2021], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/56156,numan-mahir-divanipdf.pdf?0>
- Ceylan, Ö. ve Yılmaz, O. (2005). *Hazâna Sürgün Bahâr Keçecizâde İzzet Molla ve Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- Çetin, K. (2006). *Râşid (?-1310?-1892) ve Dîvânı İnceleme-Tenkidli Metin*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Elmacı, B. (2016). *İstanbullu Eşref Divanı (Metin-İnceleme)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Erbay, N. (2014). *Bayburtlu Zihnî Dîvânı (İnceleme-Metin)*. Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları.
- Erdoğan, K. (2004). *Diyarbakırlı Sa'îd Paşa Dîvânı*. Manisa: y.y.
- Erdoğan, M. (2007). *Fatîn Dîvânı*, İstanbul: Kitabevi.
- Fidan, T. (2021). *Hâmid Dîvânı (İnceleme-Tenkidli Metin) -Şeyh Muhammed Hâmid-*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

- Gürel, R. (t.y.). *Enderunlu Vâsıf Divanı*. İstanbul: Kitabevi.
- Kaya, B. A. (2020). *Osman Nevres Dîvân*. [E.T. 08.03.2021], <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/76247,osman-nevres-divanipdf.pdf?0>.
- Kesik, B. vd. (2018). *Kıbrıslı Hilmî Hayatı, Edebî Kişiliği, Divançesi ve Diğer Şiirleri*. İstanbul: Kesit.
- Köksal, M. F. (2016). *Son Dönem Divan Şairlerinden Kütahyalı Vasfî ve Divanı*. İstanbul: Kesit.
- Onur, M. H. (2020). *Şâir Rızâ Dîvânı (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Önal, S. (2010). *Hâtîf, Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı (İnceleme-Karşılaştırmalı Metin)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Şahin, E. S. (2004). *Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Divanları: Bahâr-ı Efkar ve Hazân-ı Âsâr*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Yalçınkaya, Y. (2019). *Kerküklü Seyyid Şükrî Dîvânı (Notlandırılmış Metin-İnceleme)*. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi.
- Yavuz, M. (2016). *Mehmed Memdûh Paşa (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Yavuz, S. (2019). *Eskicumalı Hamîd Divanı (İnceleme-Metin)*. Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.
- Yekbaş, H. (2016). *Malatyalı Necâtî Dîvânı*. Malatya: Malatya Kitaplığı.
- Yıldız, S. (2002). *Sermed Dîvânı İnceleme-Metin*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Yılmaz, A. (2010). *Nûrî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Divanı ve Divanının İncelenmesi*. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı, Soyadı: Giyasi BABAARSLAN

Yabancı Dil: İngilizce

Eğitim Durumu:

Lisans: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı (2014).

Pedagojik Formasyon: Hacettepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Öğretmenlik Sertifikası (2015).

Yüksek Lisans: Ahi Evran Üniversitesi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı (2018).

Mesleki Deneyim:

Amasya Üniversitesi, Araştırma Görevlisi (2019-2019).

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Araştırma Görevlisi (2019-2023).

Amasya Üniversitesi, Araştırma Görevlisi (2023-...).

Yayınlar:

Kitap

KÖKSAL, M. Fatih-Giyasi BABAARSLAN (2021). *Türkçe Divanlar Kataloğu (Bibliyografya)*, İstanbul: DBY Yayınları, 264 s.

DOĞAN, Ahmet-Giyasi BABAARSLAN (2022). *Cihâdî Mürşid-i Kâmil Mesnevisi*. Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları, 168 s.

Kitap Bölümü

KÖKSAL, M. Fatih-Giyasi BABAARSLAN (2017). “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Yapılan Dîvân Neşri Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XII Metin neşri: problemler, tespitler, öneriler*, İstanbul: Klasik Yayınları, s. 44-63.

DOĞAN, Ahmet- Giyasi BABAARSLAN (2021). “Amasyalı Mustafa Vâzih ve Tûtî-i Vâzih Adlı Farsça Öğretimine Dair Mesnevisi”, *Prof. Dr. M. Fatih Köksal’a Armağan*, İstanbul: DBY Yayınları, s. 441-491.

BABAARSLAN, Giyasi vd. (2021). “Prof. Dr. M. Fatih Köksal’ın Çalışmalarına Dair”, *Prof. Dr. M. Fatih Köksal’a Armağan*, İstanbul: DBY Yayınları, s. 37-98.

Editörlük

DOĞAN, Ahmet (2019). *Safî Dîvânı*, (Ed.) **Giyasi Babaarslan**, İstanbul: Kesit Yayınları, 440 s.

Prof. Dr. M. Fatih Köksal’a Armağan (2021). (Ed.) **Giyasi Babaarslan**, Meltem Yılmaz, Serpil Mutlu Kırılı, Oğuzhan Kırılı, İstanbul: DBY Yayınları, 1317 s.

Makale ve Bildiri

BABAARSLAN, Giyasi (2016), “Bir Yazma Eserler Kataloğunda Bulunması Gereken Nitelikler ve Arnavutluk Devlet Arşivleri Osmanlı Yazmalar Kataloğu’nun Bu Açıdan İncelenmesi”, *Journal of Turkish Language and Literature*, Volume: 2, Issue: 2, s. 1-18.

BABAARSLAN, Giyasi (2018), “Bir İlahi Mecmuasında Yûnus Emre Adına Kayıtlı Yayınlanmamış Şiirler”, *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu*, 4-6 Ekim 2018, (Tam metin bildirisi).

BABAARSLAN, Giyasi (2019). “Bir El Yazmasından Hareketle Osmanlı’da Şifa Reçeteleri”, *XI. Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Günleri*, 18-21 Haziran 2019, (Özeti yayınlanan bildirisi).

BABAARSLAN, Giyasi (2020). “Kemâl Paşazâde’nin Divanında Bulunmayıp İki Nazire Mecmuasında Bulunan Şiirleri Üzerine”, *Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1), s. 66-76.

DOĞAN, Ahmet-Giyasi BABAARSLAN (2020). “DTCF Kütüphanesi Mustafa Con A 647 Numarada Kayıtlı Şiir Mecmuası ve MESTAP’a Göre Tasnifi”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi (Sobider)*, 7 (49), s. 750-785.

BABAARSLAN, Giyasi (2020). “Cem Sultan’ın Türkçe Divanı’nda Bulunmayan Bazı Şiirleri”, *DTCF Türkoloji Dergisi*, 24 (2), s. 55-116.

- BABAARSLAN, Giyasi (2020). “Lâmi‘î Çelebi’nin Ferhâd ile Şîrîn Mesnevisinde Yol ve Yolculuk”, *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, Number: 83, Winter, s. 191-217.
- BABAARSLAN, Giyasi (2021). “Bahr-i Tavîl Literatürüne Ekler: Fehîm, Yahyâ ve Zâhirî’nin Bahr-i Tavîlleri”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7 (1), s. 1-14.
- BABAARSLAN, Giyasi (2021). “Amasyalı Vâzih ve Dîvânçesi”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi (Prof. Dr. Metin AKAR’a Armağan Sayısı)*, 5 (4), s. 1922-1984.
- BABAARSLAN, Giyasi (2021). “Refî‘-i Kâlâyî’nin Esâmî-i Lâle Türündeki Manzumeleri”, *Akademide Üç Kuşak Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu*, 25-27 Kasım 2021, (Tam metin bildiri, yayın aşamasında).
- BABAARSLAN, Giyasi (2022). “Bir Mahbûba Sevb-i Cedîd Giydirmek: Erzurumlu Rahmî’nin Manzum Avâmîl Tercümesi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 29, s. 310-330.
- BABAARSLAN, Giyasi (2022). “Habeş-rû Bir Dilber-i Yemen: Kahve ve XIX. Yüzyılda Yazılmış “Kahve” Redifli Beş Gazel”, *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 7 (2), s. 21-44.
- KOYUNCU, Fatih-Giyasi BABAARSLAN (2024). “İskeçeli Mîr-i ‘Alem-zâde Rif‘at’ın Bilinmeyen Bir Eseri: Manzum Avâmîl Tercümesi”, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]*, 7 (2), s. 845-874.

Ansiklopedi Maddesi

- BABAARSLAN, Giyasi (2022). “Divançe (Vâzih)”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divance-vazih>. [Erişim Tarihi: 25 Kasım 2022].
- BABAARSLAN, Giyasi (2022). “Mecmû‘a-i İlâhiyyât (Hüseynî-i Rodosî) (Koç Üniversitesi El Yazmaları Koleksiyonu, envanter no 51, yazma no 102)”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/mecmu-a-i-ilahiyyat-koc-universitesi-el-yazmalari-koleksiyonu-envanter-no-51-yazma-no-102>. [Erişim Tarihi: 25 Kasım 2022].

BABAARSLAN, Giyasi (2022). “Câmi‘ü’n-Nezâ’ir (Mecdî)”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/cami-u-n-neza-ir-mecdi>. [Erişim Tarihi: 25 Kasım 2022].

BABAARSLAN, Giyasi (2022). “Câmi‘ü’n-Nezâ’ir (Sabrî)”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/cami-u-n-neza-ir-sabri>. [Erişim Tarihi: 25 Kasım 2022].

Hakemli Dergide Editör Yardımcılığı

Uluslararası Yunus Emre Sosyal Bilimler Dergisi [Sayı 1-9], <https://yunusemredergisi.com/>

