

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

NEF'Î DİVÂNI'NDA
OSMANLI YAŞAYIŞ TARZININ
İZLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
Yrd. Doç. Dr.
M. Naci ONUR

HAZIRLAYAN:
Zikri AVCI

ELAZIĞ-1996

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I - XI
ÖNSÖZ.....	XII
KISALTMALAR.....	XV
GİRİŞ.....	1-22
Nefî'nin Hayatı.....	8
Kişiliği.....	13
Sanatı.....	15
Eserleri.....	19

BİRİNCİ BÖLÜM:

CEMİYET.....	23-145
I- NEF'İ DİVANINDA GEÇEN TARİHİ ŞAHSİYETLER VE KISA BİYOĞRAFİLERİ.....	24
1- PADİŞÂHLAR.....	24
a) Sultan Ahmed I	24
b) Sultan Osman II	24
c) Sultan Murad IV	25
2- VEZİRLER.....	26
a) Kuyucu Murad Paşa	26
b) Nasuh Paşa.....	27
c) Öküz Mehmed Paşa.....	28
d) Kayserili Halil Paşa.....	28
e) Güzelce Ali Paşa.....	29
f) Hüsrev Paşa.....	30

g) Hafız Ahmed Paşa.....	30
h) Bayram Paşa.....	31
i) Mustafa Paşa.....	32
3- DİN ULULARI.....	32
a) Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî.....	32
b) Şeyhülislâm Muhammed Efendi.....	33
c) Şeyhülislâm Esad Efendi.....	34
II- İCTİMAÎ HAYAT.....	36
1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA SARAYLA İLGİLİ UNSURLAR	36
a) Taht.....	36
b) Hatt-ı Hümayûn.....	37
c) Şehzâde.....	38
d) Silahdâr.....	41
e) Şikâr.....	42
f) Sûr.....	44
2- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA İDÂRE İLE İLGİLİ UNSURLAR, TİPLER VE MEFHUMLAR.....	46
a) Saray.....	46
b) Tûğ.....	47
c) Fermân.....	49
d) Vezir ve Vezir-i A'zam.....	50
e) Sadr-ı A'zam.....	51
f) Tuğrâ.....	53
g) Re'ayâ.....	55
h) İhtisâb.....	56
i) Muhtesib.....	58
j) Rütbe.....	59
k) Mahkeme.....	61
l) Tâtâr.....	63
m) Cellâd.....	65
3- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA ASKERİYE İLE İLGİLİ UNSURLAR VE VAZİFELER.....	68
a) Serasker.....	68
b) Serdâr.....	69

c) Müşîr.....	70
d) Gazî.....	71
e) Sipâhi.....	72
f) Müsellem.....	73
g) Livâ.....	75
h) Gülbank.....	76
i) Miğfer.....	77
j) Cündî ve Cündîlik.....	78
k) Sakâ.....	79
l) Ceyş.....	80
m) Asker.....	81
n) Rehin.....	83
o) Cevşen.....	84
4- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA İLMİYE İLE İLGİLİ UNSUURLAR, TIPLER VE MEFHUMLAR.....	86
İlim ve İlmiye.....	86
b) Şeyhü'l-İslâm.....	88
c) Ulemâ.....	91
d) Molla.....	93
e) İcâzet.....	94
f) Medrese.....	95
g) Müneccim.....	97
h) Devr.....	98
i) Mürebbî.....	100
j) Ebcedhân.....	101
k) Destâr.....	102
5- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA TEBÂBET İLE İLGİLİ UNSUURLAR.....	103
a) Timâr.....	103
b) Dârü's-şifâ.....	104
c) Tiryâk.....	105
6- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA HUKUK İLE İLGİLİ UNSUURLAR VE MEFHUMLAR.....	107
a) Kânûn.....	107

b) Şeri'at.....	109
c) Yemin.....	110
d) Hücet.....	112
e) Adâlet.....	113
7- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA HALKİYAT İLE İLGİLİ	
UNSURLAR VE MEFHURLAR.....	115
a) Tılsım.....	115
b) İksir.....	116
c) Vefk.....	117
d) Kudûm.....	118
e) Hamâ'il.....	119
f) Cadû.....	121
g) Hızır.....	123
h) Ankâ.....	125
i) Circis.....	127
j) Mehdi.....	128
k) Nazar.....	130
8- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA BAYRAMLAR.....	133
1- BAYRAM ÇEŞİTLERİ.....	133
a) İyd-ı Edhâ.....	133
b) İyd-ı Fıtr.....	133
c) İyd-ı Ekber.....	133
d) Nev-rûz.....	134
2- SARAYDA BAYRAMLAR VE BAYRAMLAŞMA.....	135
3- HALKTA BAYRAMLAR VE BAYRAMLAŞMA.....	136
9- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA ATLI KÜLTÜR İLE	
İLGİLİ UNSURLAR.....	139
a) Raşş.....	139
b) Mirâhûr.....	141
c) Çevgan.....	142
d) Cirit.....	144

İKİNCİ BÖLÜM:

DİN VE TASAVVUF.....	146-210
I- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA DİN VE AHLAKLA İLGİLİ UNSURLAR VE MEFHURLAR.....	147
a) Fetvâ.....	147
b) Zekat.....	149
c) Müctehid.....	151
d) Tevbe.....	153
e) Evrâd.....	155
f) İrfân.....	157
g) İrşâd.....	159
h) Müftî.....	160
i) Cihâd.....	161
j) Fâzıl.....	163
k) Mürüvvet.....	164
II- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA TASAVVUF İLE İLGİLİ UNSURLAR, TIPLER VE MEFHURLAR.....	167
1- MEKÂNLA İLGİLİ UNSURLAR.....	167
a) Tekke.....	167
b) Asitân.....	169
c) Halvethâne.....	171
d) Meydan.....	172
e) Ârif ve Ârif-i billah.....	174
2- EŞYÂ İLE İLGİLİ UNSURLAR.....	176
a) Hırka.....	176
b) Seccâde.....	178
c) Mengûş.....	179
3- ZİKİR İLE İLGİLİ UNSURLAR.....	180
a) Devrân.....	180
b) Sema'.....	182
c) Halvet.....	185
4- İNSANLA İLGİLİ UNSURLAR TIPLER VE MEFHURLAR.....	188
a) Sufî.....	188
b) Şeyh.....	190

c) Mürşid.....	191
d) Mürîd.....	193
e) Dervîş.....	194
f) Edeb.....	196
g) Hikmet.....	198
h) İlhâm.....	199
i) Vera'.....	201
j) İhsan.....	203
k) Zâhid.....	205
l) Zühd.....	206
m) Rind.....	207
n) Kalender.....	209

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

SANAT.....	211-276
I- MUSİKÎ.....	212
1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MUSİKÎ ALETLERİ İLE İLGİLİ UNSURLAR.....	212
a) Ney.....	212
b) Rebab.....	214
c) Tanbur.....	216
d) Çeng.....	218
e) Kûs.....	219
2- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MUSİKÎ İCRASIYLA İLGİLİ UNSURLAR.....	222
a) Mutrib.....	222
b) Çengi.....	223
c) Beste.....	225
II- MİMARÎ.....	227
1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MİMARÎ İLE İLGİLİ ESERLER	227
a) Kubbe.....	227
b) Mescid.....	229
c) Sebil.....	230

d) Eyvan.....	232
e) Kale.....	233
III- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA SANATKÂR İLE İLGİLİ	
MEFHUMLAR.....	235
a) Mimâr.....	235
b) Nakkaş.....	236
IV- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MEKÂNLA İLGİLİ SANAT	
UNSURLARI.....	238
a) Otağ.....	238
b) Sâyebân.....	239
c) Hayme.....	240
V- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA GÜZEL YAZI SANATI.....	
1- HAT SANATIYLA İLGİLİ NEVİLER:.....	242
a) Hat.....	242
b) Hatt-ı Hümâyûn.....	244
c) Celî.....	246
2- YAZI MALZEMESİYLE İLGİLİ UNSURLAR.....	248
a) Mürekkeb.....	248
b) Devât.....	249
c) Mıstar.....	250
d) Cedvel.....	251
e) Mühre.....	253
f) Şemse.....	255
g) Şirâze.....	256
VI- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA GÜZEL KOKULARLA İLGİLİ	
UNSURLAR.....	258
a) Buhur ve Buhurdân.....	258
b) Kâfûr.....	260
c) Anber.....	261
VII- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA DOKUMA SANATI İLE	
İLGİLİ KUMAŞ NEVİLERİ.....	263
a) Atlas.....	263
b) Dibâ.....	264

VIII- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA KULLANILAN EŞYA İLE

İLGİLİ SANAT UNSURLARI.....	266
a) Mühür.....	266
b) Damga.....	268
c) Kemend.....	269
d) Şamdan.....	271
e) Murassa'.....	272
f) Kılıç.....	273
g) Mercan Tesbih.....	275

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

MALİYE.....	277-288
-------------	---------

1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MALİYE İLE İLGİLİ

UNSURLAR VE MEFHUMLAR.....	278
a) Defterdar.....	278
b) Harac.....	280
c) Selemler.....	281
d) Ahen.....	282

2- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA VAKIFLA İLGİLİ UNSURLAR

a) Vakıf.....	284
b) Ferrâş.....	286
c) Mihmânsaray.....	287

BEŞİNCİ BÖLÜM

DEĞİŞİK UNSURLAR.....	289-300
-----------------------	---------

1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA İNSANLA İLGİLİ DEĞİŞİK

TİPLER VE MEFHUMLAR.....	290
a) Külhan.....	290
b) Hanedân.....	291
c) Sakî.....	293
d) Feragât.....	295

2- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MADDE İLE İLGİLİ DEĞİŞİK	
UNURLAR.....	296
a) Serpûş.....	296
b) Donanma.....	297
c) Hâne.....	298
d) Kîrat.....	300
SONUÇ.....	301
BİBLİYOGRAFYA.....	303

ÖNSÖZ

Klâsik edebiyatımızın cemiyet meseleleriyle ilgilenmediği, yaşanan hayattan kopuk, sarayın ve seçkinlerin edebiyatı olduğu yıllarca işlenmiştir. Halbuki edebî eserler, meydana getirildikleri cemiyetten ayrı düşünülemezler. Her edebî metin, sosyal hayatın izlerini taşır ve kendi devrinin birçok özelliğini yansıtır.

“Nev’î Divânı’nın Tahlili” adlı eserinde Doç. Dr. M. Nejat Sefercioğlu şöyle diyor: “Sanatkârın temsil ettiği ekol ne olursa olsun ve o ekolün kuralları ne kadar katı olursa olsun, içinde yaşadığı cemiyetin bir parçasıdır ve onu, yaşadığı çevreden ayrı düşünmek yanlış olur.”

Bu mânâda düşünüldüğünde, Nefî’nin de, Divân edebiyatının katı kurallarına rağmen, cemiyet hayatından kopmadığını ve divânında, sosyal muhtevâlî unsurlara çokça yer verdiğini görürüz.

Divân edebiyatının en çok tenkid edilen soyutluğu, sürekli tartışma konusu olmuştur. Bu edebiyatın maddî bir boyutunun da olduğu, hatta bunun, günlük hayatın vazgeçilmez malzemelerini de kapsayan bir zenginliğe sahip bulunduğu gerçeğine ışık tutacağını düşünerek “Nefî Divânında Osmanlı Yaşayış Tarzının İzleri” konusunda çalışmanın faydalı olacağını düşündük.

“Ölümünün Üçyüzellinci Yılında Nefî” adlı eserdeki makâlesinde Prof. Dr. Mehmet Çavuşoğlu, “Ordularının bitkin, atlarının yorgun olduğu bir zamanda geldi, mânâ ülkelerini fethetti.” demektedir. Araştırma ve incelememizde bu konuyu seçmemizin bir sebebi de, Nefî’nin, eski kültür ve edebiyatımızın seçkin sîmâlarından biri olması ve yükselme devri sonlarındaki Osmanlının, savaş alanlarındaki başarısızlıkları karşısında, “mânâ ülkelerini fetheden” çapta, şiire hâkim biri olmasıdır.

Ayrıca, şairin divanının ilmi neşrinin yapılmış olması da, bir diğer tercih sebebimiz olmuştur.

Çalışmamızda Nefî'nin, Yrd. Doç. Dr. Metin Akkuş tarafından hazırlanan ve Akçağ Yayınları arasında çıkan, "Nefî Divânı" adlı yayını esas alınmış, örnek beyitlerde de bu baskıdaki imlâya sadık kalınmıştır.

Araştırmalarımızda önce, uzak-yakın Osmanlı yaşayış tarzının izlerine girebilecek unsurları, mefhumları ve tipleri tesbit ederek fişlemek sûretiyle başladık. Bu fişleri daha sonra cemiyet, din ve tasavvuf, sanat, maliye ve diğer unsurlar olmak üzere beş bölüme ayırdık. Her bölümde yer alan unsur, mefhum ve tipleri, Osmanlı yaşayış tarzının birer parçası olmaları, bir ihtiyaca bağlı olarak meydana gelmiş bulunmaları sebebiyle, insanların hayatî ihtiyaçlarından, sosyal ihtiyaçlarına, oradan fantezi isteklerine doğru uzanan bir sıra halinde tasnif ettik. Doğrudan doğruya bir gruba dahil edilemeyenler de, "Diğer Unsurlar, Mefhumlar ve Tipler" başlığı altında toplandı.

Osmanlı yaşayış tarzı ile ilgili kelimelerin önce lügatlardaki, daha sonra ansiklopediler ve mevzûyla alakalı kitaplardaki mânâ ve özelliklerini tesbit ederek; Nefî'deki kullanılışları, bu bilgiler ışığında değerlendirmeye tabî tuttuk. Ele alınan hususları bir ile üç arasında değişen beyitle belgelendirirken, örnekleri, sözü edilen Osmanlı yaşayış tarzının izlerini bizce en iyi şekilde yansıtan beyitlerden seçmeye gayret ettik.

Bazı beyitlerin birden fazla zikredilmiş olması, ya o beyitin örnek teşkil ettiği unsurları ihtivâ eden tek beyit olmasından, ya da tesbit edilen unsuru en iyi yansıtan beyit olmasındandır.

Örnek olarak aldığımız beyitlerin divândaki yerlerini gösteren kısaltmalarda, sayfa numarası yatık çizgiyle ayrılmıştır. Şiirin nazım şeklini belirten harf veya harflerden sonra gelen rakam şiirin numarasını, bunu takip eden rakam ise, beyit numarasını göstermektedir.

Nefî'nin hayatı, eserleri ve şahsiyeti ile ilgili bölümü hazırlarken, Divân edebiyatıyla ilgili çeşitli eserlerin biyografi bölümlerinden istifâde ettik.

Sonuç bölümünde, araştırmamızda elde ettiğimiz hususların kısa bir değerlendirmesini yaptık. Çalışmamızın sonuna yararlandığımız kaynaklarla ilgili bir yayın listesini, bibliyografya olarak ekledik.

Sahasında hemen ilk deneme olması hasebiyle, eksiklik ve hatalarımızın hoş görüleceğini ümit etmekteyiz.

Bu çalışmamda , beni teşvik eden, maddi ve manevi yardımlarını esirgemeyen, yol gösteren, danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Sayın M. Naci ONUR'a kalbi teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, bilgi birikiminden istifade ettiğim hocam Prof. Dr. Sayın Sebahattin KÜÇÜK'e; ikazlarıyla yardımcı olan, hocam Yrd.Doç. Dr. Sayın Zülfü GÜLER'e; metod konusunda görüşlerinden yararlandığım hocam Yrd. Doç. Dr. Sayın İbrahim KAVAZ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Elazığ, 1996

Zikri AVCI

KISALTMALAR

a.g.e.,	Adı geçen eser
Ank.,	Ankara
Ansk.,	Ansiklopedi
Bkz.,	Bakınız
C.,	Cilt
Çev.,	Çeviren
derg.,	Dergisi
D.T.C.F. Yay.,	Dil, Tarih, Coğrafya Fakültesi Yayınları
G.,	Gazel
Haz.,	Hazırlayan
hms.,	Muhammes
İst.,	İstanbul
K.,	Kasîde
Mes.,	Mesnevî
Mkt.,	Mukatta'at
Müf.,	Müfred
R.,	Rubâ'iyât
s.,	Sayfa
Sds.,	Müseddes
Terc.,	Tercüme
ths.,	Tahmis

Örnek alınan beyitlerin gösterilmesinde, şiirin nazım şeklini belirten harf veya harflerden sonra gelen rakam, şiirin numarasını; ikinci olarak gösterilen rakam ise beyit sayısını göstermektedir.

Gösterilen sayfa, şiir ve beyit numaraları çalışmalarımıza esas aldığımız Yrd. Doç. Dr. Metin Akkuş'un hazırladığı, Akçağ Yayınları arasında Ankara 1993 yılında neşredilen Nefî Divânı'ndaki sayfa, şiir ve beyitlere aittir.

G İ R İ Ő

Dünder Taşer, Osmanlı devletinin, tarihin benzerini tanımadığı azamette bir devlet olduğunu, Osmanlı idaresinin medeniyeti, kültürü, sanatı, kıyafeti, muâşeretı, mutfağı, musikîsi, hattâ notasının bile kendine mahsus bir bütün olduğunu söyler⁽¹⁾.

Amerikalı eğitimbilimci Prof. Rufi: "Biz Amerikalılar sizin tarihinizin bir asrına sahip olmak için, çok büyük servetler vermeye âmadeyiz".⁽²⁾ demektedir.

Her milletin millî kânûn ve anâneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir mânevî vatan meydana getirirler. Çünkü insan topluluklarını bir millet haline getiren, onlardır. Başka bir kavmin tahakkümü altına düşen millet, arazisini değil, kânûn ve ananelerini kaybettiği için istiklâlimden mahrum olur. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belki de ondan daha fazla istifâde ettiği halde esirdir. Çünkü millî değerlerini kaybetmiştir.

Şu halde, millî değerlerin ister bizim ihmalimizle olsun, ister bir darbe zoru ile olsun ortadan kaldırılması, esarete düşmemizden başka bir netice vermez. Ancak şu farkla ki, birincisinde isteyerek ,ikincisinde istemeyerek esarete düşölmüş olur.

Bugüne kadar; pek haksız olarak hakir görölen Osmanlı medeniyetinin, kültür ve sanat hayatı yanında, toplumsal yaşantısına da derin bir sevgi beslemek ve hizmet etmek gerektiğini, bu tür araştırma ve çalışmalar yayımlandıkça iyice anlayacağız. Çünkü Osmanlı, bozkırlarda şehirler meydana getiren bir anlayışın sahiplerinin oluşturduğu bir imparatorluktu.

⁽¹⁾ Dönder Taşer, "Mesele", Ank., 1975, s.400.

⁽²⁾ N. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.261.

Türk dinamizmi ile İslâmî anlayışı tek enerji kaynağı hâline getirmiş olan Türkler bu üstün hasletlerini, dünyâya duyurmaya itibâr ve tenezzül etmemişler, böylece de psikolojik bir zaaf olan övünme illetinden uzak kalmışlardır. Ancak beşeriyetin XX. yüzyılda dahi vasil olamadığı bu üstün meziyet yüzünden bin yıllık mâzilerini şerefli maceralarını dünyâya seslenip duyurmamışlardır. Övünmek şöyle dursun, kurdukları medeniyeti dahi yazıp çizip tesbit etme yoluna gitmemişlerdir.

Gerçekten de ortada mûcizeyi andırır bir Osmanlı şahlanışı mevcuttu. Fakat bunun izâhı, tek başına ne hânedân işiydi; ne sadece kılıç ve kalkan gücü, ne de idâre, hukuk, ekonomi, din, estetik ve kültüre bağlanabilirdi. Hatta ne toprak rejimi ne devşirme metodu ile izah olunurdu. Belki tek tek bütün bunların organik bir vahdet kazanıp yekpâreleşmiş enerji haline gelebilmesiyle, Osmanlı bütünlüğü vücud bulmuştu. Bu ahengi meydana getiren lehimleyici ve bütünleyici ana kuvvet neydi dersek, kütleyi ayağa kaldıran gerçek idealizmin i'lâ-yı kelimetullah aşkı olduğu cevabı verilebilir.

Öyle ki, bu gök kubbe altında ne zaman bir cihad ve gazâ rûhu, bir medeniyet ve ictimâî oluş hadisesi, bir üstün hamle çiçeklenmişse, mutlaka arkasında, bu tohumu eken ve sulayan bir el olmuştur.

Nitekim Anadolu Türklüğüne hız, hareket ve bereket vererek şuurlandırıp şeriatle tarikatı destanî şahsiyeti içinde yoğurarak, bütün İslâm dünyâsı içine can gibi, kan gibi karışmış olan Türkistan piri Ahmed Yesevî'yi şark Türklüğünün garba akışında bir rehber, bir yol açıcı olarak görmek gerekir.

İşte bu meş'aleden tutuşarak onun dünyâ görüşünü benimsemiş kütleler, bir yandan Moğol vahşet ve istilasının önünden kaçarak Anadolu'ya akmakla yer yer kuvvetli mihraklar vücûda getirmiş, böylece de fütûhat ve medeniyet hamleleriyle cemiyet yapıcı ve yardımcı unsur olarak merkezleşmişlerdir.

Kendi karakteri, nizâmı, hatta iktisâdî muhtariyeti içinde gelişip kendi kendilerini idare eden müesseseleri, can fedâ edercesine hasbî ve menfaat gütmeyen bir anlayışla cemiyet emrine verdiren şuur ne olabilir? Çoğu evlâdiyelik vakıflar hâlinde, neslin nesle emanet ettiği bu zaviyeleri doğuran ve yaşatan içtimâî zarûret,

kuvvetini ve dirliğini nereden ve nasıl almıştı? Nasıl olmuş da bu sivil mücahidler, yer yer kurdukları merkezlerden medeniyet ışıklarını muhteşem bir sadelik, irfân ve zerâfetle kütlenin içine yaymışlardı? Bu şevk, bu azim, bu ifâde ve bu gür hamiyet kaynağı ne olmalı idi ki tâkattan düşmemiş, kuvveti, aşkı eksilmemişti.

Bir anlayışa göre, şark Türklüğünün garba akışı, Osmanlı kisvesi altında bu role devam edişi, gönlünde ve gözünde tüten “Kızıl elma”ya doğru sefer eyleyişi idi.

Türk toplumunun mânâ ve maddesine hâkim olan tasavvuf felsefesi, kütlelerin içine öylesine karışmıştır ki, bu coşkun yayılış ve inanışın tesirlerini sosyal yapının bütününde görmek mümkündür. Böylece de yeryüzünde bir felsefe, ilk defa amel haline gelerek bütün bir vatan sathının malı olmuş bulunuyor ve büyük kütle tarafından ittifakla kabule mazhar oluyordu. İşte bu yüzden müslüman Türk, bin yıllık tarihin her adımında Kur’an ahlakına ve Peygamber sünnetine dayanan ölçülü adımlarla yürümüş ve gene bu yüzden de her gittiği yere adâlet, nizam, şefkat, merhamet ve vicdan hürriyeti götürmüştür.

Osmanlı Devleti’ni asırlar boyu idâre etmiş bulunan bürokrat sınıfın, Batının bir tekerleme gibi diline dolaşmış olmasına rağmen, Bizans bürokrasisinin bir kopyası olduğunu iddiâ etmek gülünçtür. Eğin tarihi seyri ve tekâmülü takip edilecek olursa bu çarkın tâ Ortaasya’dan yuvarlanagelen terkiib ve tecrübenin başarılı ve kemâlli bir devamı olduğu görülür.

Öyle ki Osmanlılar sivil ve askerî idâre mekanizmasını düzenlerken, henüz ipuçları elde bulunan mâzî mirasına sıkıca yapışarak onu kendi devletinin bünyesi içinde ıslah ve ihyâ etmek yoluna gitmiş ve geçmişle nikâh tazelemişlerdir.

Osmanlı hükümdarlarının etrafında halkalanan ilim ve hikmet kadrosu, yalnız yaşadıkları devrin idare, ahlâk, irfân ve hukûk haritasını çizmiyordu. Hizmet ve hedefleri, bir hanedâna veya zümreye ve belirli bir zamana mahsus değildi. Bir medeniyeti, bir ideolojiyi akıl ve imanla desteklerken, onu, devirler ölçüsünde gerçekleştirmek için gelecek hanlara, hâkanlara yol açıyor, öncülük ediyorlardı.

Devleti bir yandan mantıkî bir yandan da mânevî temellere oturtan Osmanlılar, merkezî ve idarî otoritenin politika ahlâkını kontrol eden bir yardımcı kuvvetler halkası tesis etmekle de icrâ ve teşrî organlarını hak ve adâlet unsurlarının murâkabesine vermiş oluyorlardı.

Diğer yandan askerlik müessesesi sıkı bir disiplin altına alınırken, mülkiye, ilmiye ve kâlemiye sınıfları da kendi vazîfeleri hudûdu içinde an'ane, nizâm ve şartlarının kaplarını büyük bir ciddiyetle tezgahlamakta idiler.

Osmanlı Kânûnnâmeleri İslâm hukukunun prensiplerine bağlı olmakla beraber devletin iç teşkilat ve faaliyetlerini tanzim eden bu kânûnlar, fıkiha paralel millî ve mahallî esaslara beraber yürümüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nun iç ve dış teşkilat ve müesseseleri taş taş örülürken, hükümdarlar, idâreciler ve halk, vicdanî değerler bakımından tam bir işbirliği halinde idiler. Onun için de kânûnların ve cezâ hükümlerinin bekçilik edemediği hallerde örf ve âdetlerin sözü geçiyordu.

Osmanlı mülkünde, bir taraftan ıssız dağ başları, tehlikeli boğalar, uclar, derbendler, serhadler, kal'alar kendi imkanları ölçüsünde birer minyatür şehir, birer medeniyet merkezi olurken, büyük eyâlet ise vakıflar ve tesis zincirine ilâve edilen yeni âbidelerle boy boy uzayıp gidiyordu.

Vakıf, imâr ve hayrât anlayışından hareket eden kollektif şuûrun himmetiyle, köy, kasaba ve şehirler, alınlarına yedikleri Türk damgası ile âdetâ cennet misâli şenlenmiş ve bereketlenmişti.

Müesseselerini kütlenin çeşitli ihtiyaçlarına cevap verici birer canlı merkezler olarak kurmaya başlamış ve kurmuş olan Osmanlılar, bu imâr, hayır ve kültür faaliyetlerini memleketin her köşesinde tatbik edegelmişlerdir.

Memleketin her tarafında medreseler, mektepler, dershâneler, bedestenler, dükkânlar kurup vakfedenler; bir yandan pâdişahlar, şehzâdeler, sultanlar, hasekiler, kalfalar gibi hânedâna mensup olanlardan başka, zengin-fakir, bütün bir cemiyet de bu imâr ve kültür faaliyetlerine istirâki âdetâ gelenekleşmiş bir imân icâbı

bilmekteydi. Bilhassa bu tesislerin dîne bağlı eğitim ve ğretim müesseselerinden başka sivil ve askeri müesseselerden evler, konaklar, kasrlar, saraylar, yallar, kaleler, eğitim müesseseleri olarak da, sibyan mektepleri, tp, hukûk, ilahiyat kütüphaneleri, dâru'l hadisler, iktisadi müesseselerden ise, bedestenler, arşlar, loncalar, tophaneler, darbhaneler bilhassa göze arparlard.

Sosyal müesseselerden şifhane, hastahâne, aceze bakım yurtları, krhaneler, czzamllar, tekkesi, aşevleri, imaretler, dulhaneler, ocuk emzirme yurtları gene halkın hizmetinde olan tesislerdi. Hatıra tesisleri olarak; mezar, türbe ve lhidler de bunlar arasında bulunmakta idi.

Su mmarisi olarak ise; çeşmeler, ebiller, şadrvanlar, su yolları, kemerler, bendler, köprüler, meydanlar, ok meydanları, kemankeş tekkeleri, spor bideleri mevcuttu.

Böylece millî servet, idâre, medeniyet ve sanat tarihimizde vakf ve tesis adıyla yer alırken, bu millî medeniyet müesseseleri, Osmanlılarda yalnız dîni ve meden hukûk müesseseleri şekilde kalmayarak, ictimâî mnada değer kazanmış, ve zamanla idâri mahiyete bürünmüş ve devlet teşkilatı ine girmiştir.

Camii ortasına olan kllyede, medrese, ktphne, misfirhne, aşhne, şifhne, han veya kervan sarayla ictimâî hayat canlı bir uzviyet haline getirilmiştir.

Amme hizmetine tahsis edilmiş müesseseler arasında, iktisadi ve ictimâî hayatımız adına vücûda getirilen tesislerin en ehemmiyetlilerinden biri de şüphesiz kervansaraylardır. Anadolu'da olsun Rumeli'de olsun memleketler ve şehirler arası kervan ve ticaret yol ve menzilleri üstünde kurulmuş bu muazzam medeniyet bidelei, Garbda da şarkda da eşi olmayan hayır eserleridir.

Küçük bir şehre benzeyen bu kervansarayların inde; yatakhneden başka aşhne mumhne, erzak kilerleri, tüccar ve yolcuların eşyaları Çin gayet geniş anbarlar, hamam mescid, şadrvan, ahrlar, samanlıklar, tmirhneler ve hemen her ihtiyacı karşılayacak büyük küçük sıhh ve ictimâî yardım teşkilatı bulunurdu.

Anavatan, yeni açılan ülkelerle öz evlatlarından gönderdiği kafilelerle, bu açılan toprakların idâre ve siyaset alanında olduğu kadar iktisad, sanat ve kültür bakımından da tam bir vatan haline gelmesine yardım ederdi.

Memleket eyalet ve sancaklara ayrılmış; eyaletler beylerbeylerin, sancaklar da sancak beylerinin sorumluluğuna verilmiştir. Merkezde sadrazam ne ise, beylerbeyi de kendi bölgesinde buna yakın hukukî ve kazaî salâhiyete mâlik bulunarak hem hükümdârı temsil etmekte, hem de devlet kuvvetlerini elinde tutmakta ve aynı zamanda bölgenin en yüksek askerî âmiri bulunmakta idi. Beylerbeyi ne tâbî olan Sancakbeyleri de, buldukları kısmın hem vâli hem de kumandanı mevkiinde idiler.

Böylece devlet teşkilâtı bir taraftan askerî esaslara, diğer taraftan arâzi rejimine dayanarak ortaya yarı feodal bir vaziyet çıkmışsa da, bu, Ortaçağ Avrupası'ndaki mutlak ve geniş salâhiyetli feodaliteye bezememektedir. Zira İslâm hukûkunun müdahalesi ile Osmanlı, arâzinin mülkiyetini Beytü'l Mal denilen devlet hazinesine bırakmakta idiler.

Timar ve zeâmet sâhipleri kendilerine tanınan hak imtiyazlar mukabilinde devlete karşı bir takım vazife ve borçlara mükellef idiler. Memleket müdâfaası için sipâhi namı altında bir sınıf asker yetiştirmek, talim ve terbiyeden sorumlu olmaktan başka teçhizatlarını da temin etmek, vazîfeleri cümlesinden idi.

İmparatorluğun yüksek devirlerinde timar ve zeâmetlerin ehliyetsiz ve yabancı ellere düşmemesi ve seviyelerini muhafaza etmesi, iç siyâsetin bel kemiğini teşkil ettiğinden, tevcihler dâimâ sipâhi sınıfına tahsis edilirdi. Böylelikle de mülkî ve askerî idâre, ictimâî ve iktisâdî istikrâra sahip bir arâzi rejiminin sorumluluğuna ısmarlanmış olurdu ⁽⁴⁾. Osmanlı'nın yükseliş ve olgunluk devrinde bu sorumluluk anlayışı hâkimdi. Ancak Osman II'nin tahttan indirilmesi (1622) ve katledilmesiyle imparatorlukta büyük üzüntü doğurmuş ardından da otorite boşluğu belirmişti.

Osmanlı'da bozuk düzen ve yozlaşma; adam kayırma ve rüşvetin

⁽⁴⁾ Sâmiha Ayverdi, Haz. Oktay Aslanapa, "Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı", Ank., 1977, s.142.170.

artmasına yol açmaktaydı. Her türlü makam ve memûriyet, bedeli ödenerek veya iltimas yoluyla alınır oluyordu. 17. Yüzyılda çeşitli kurumlardaki yozlaşma kültür seviyesi düşük pek çok kişiyi de önemli mevkilere taşımaya başlamıştı ⁽⁵⁾. Bu çalışmamızda Nef'i döneminin yaşayış tarzı, düşünceleri, inanışları, günlük hayattan çizgileriyle çağın ilgi çekici bir panoraması sunulmaktadır.

⁽⁵⁾ Prof. Tunca Kortantamer, "Eski Türk Edebiyatı Makaleler", Ank., 1993, s.92-126.

NEF'İNİN HAYATI

XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Nef'î, Türk edebiatında kasîde üstâdı olarak bilinir. Asıl adı Ömer'dir. Erzurumun Hasankâle ilçesinde doğduğu için kaynaklar Erzurumî Ömer Efendi diye adlandırırlar. Mühüründe şu beyit kazılır:

“Muhteri'-i tarz-ı bedâyi eser
Nâtık-ı esrâr-ı ilâhî Ömer”

Nef'î'nin soyu hakkında Gelibolu'lu tarihçi Ali “Mecma'ül-bahreyn” adlı Farsça eserinde; babasının Mehmed dedesinin Mirza Ali Paşa olduğunu kaydetmiştir. Gelibolu Ali Nef'î'den genç ve zekî bir şâir olarak bahsettiğine göre, şâirimizin o tarihlerde yirmi yaşlarında olduğu düşünülebilir. Böylece takriben 1572 yıllarında dünyâya geldiği tahmin edilmektedir.

Nef'î'nin çocukluğu ve gençliği hakkında hiçbir şey bilinmemekle beraber, şâirin iyi tahsil gördüğü Arapça ve Farsçayı çok öğrendiği, Fars edebiyâtını yakından takip ettiği anlaşılmaktadır. Babası Mehmed Bey'in ailesini ve memleketini terk edip Kırım hanının nedimi olduğu “Sihâm-ı Kaza”sında babasını hicvetmek için yazdığı manzumeden anlaşılmaktadır.

“Saadet ile nedîm olalı peder Hâna
Ne mercûmek görür oldı gözüm ne tahana
.....
Peder bu mısra'ı hod kendi söylemişti bilür
Minâre üstünde leklek çıkar yapar hâne”

Nef'î, önce zarara mensup anlamına gelen “Darri” mahlasını almışken bu takma ad sonradan yarara mensup anlamında “Nef'î” ile değiştirilmiştir. Şâirin matbu divânında bulunmayan “suhen” redifli kasîdesinde Nef'î bu noktaya şöyle değinir:

“ Eyledin mahlas-ı Nef'î ile kadrin efzûn
Zihn-i pâkimde görüp kuvvel-ı iz'an-ı suhen ” ⁽¹⁾

Divân edebiyatında aynı mahlasla şiir yazan pekçok şâire rastlanır. Ancak bazı mahlaslar gibi, Nefî mahlası onyedinci yüzyıla kadar yalnız Erzurumlu Ömer Nefî'ye aittir. Böylece Nefî mahlası şâirin manzumelerinin başka manzumelerle karışması ihtimalini azaltmıştır.

Nefî, hayatının yaklâşık otuz yılını İstanbul'da geçirmiştir. İstanbul'a gelişi I. Ahmed'in saltanatının ilk yıllarına rastlar. Sanatının temelini oluşturan taşra kültür çevresinden merkezî sanat çevresine ne zaman ve hangi nedenlerle geldiği bilinmiyor. İstanbul'a gelişi, babası aracılığıyla Kırım Hanı Canbeg Giray'ın, Celali isyanlarıyla ilgili olarak Anadolu'da görevlendirilmiş olan Kuyucu Murad Paşa nihayet tarihçi Ali'nin rolü olmuştur. Şâirin 1603'ten sonra İstanbul'a geldiğinde kaynaklar birleşirler. 1018/1609 tarihinde yazılmış olan Riyazî Tezkiresinde şâirin Mukata'a kâtipliği görevine devam ettiği kayıtlıdır.

Nefî bütün hayatını üst kademelerde bulunmaya tenezzül etmeyen devlet memûru konumunda geçirir.Devlet kapısında ilk görevi, Divân-ı Hümâyun'da Maden Mukata'acılığıdır. Mukata'a kâtipliği; kısa bir süre sürgüne gönderildiği Edirne'de Muradiye Mütevelliliği ve İstanbul'da Cizye Muhasebeciliği görevinde bulunmuştur.

Gençlik döneminde taşrada yaşadığı zorluklardan bunalan Nefî, Osmanlı'da bu zorluklardan kısmen kurtulur. Sadrazam tarafından Sultan Ahmed'e tanıtıldıktan sonra şâir, sunduğu kasîdeleriyle kısa zamanda kendini tanıtır. Sultan Ahmed'in iltifatını kazanarak, onun yakınında bulunan şâirler arasına girer. 1611 yılında Sultan Edirneye giderken onu da beraberinde götürür.

Hayatı boyunca dört ayrı pâdişahın saltanatına şahid olan Nefî, bu pâdişahlardan üçünün şâir oluşu dolayısıyla gerekli ilgiyi görmüştür. Sultanla birlikte, devrin ileri gelenleriyle bağlantı kurmuş, sunduğu kasîdeler ve şiir sanatındaki başarısıyla devlet erkânının takdirini kazanmıştır.

⁽¹⁾ Fatma Tulga Ocak, "Ölümünün Üçyüz Ellinci Yılında Nefî", Ank., 1987, s.1-4.

Sunduğu kasîdeleri aracılığı ile aldığı caizeler de azımsanmayacak niteliktedir. Nef'î'ye verilen caizelerin çokluğu ve sanatına verilen değer, döneminin rivayetlerine konu olur. Şâir, taşra kültür çevresinden geldiği halde İstanbul'un sanat çevresinde kısa sürede tanınır ve bu çevreyle sıkı ilişkiler kurar. Mecmua'u'l Bahreyn'de verilen bilgilerden anlaşıldığına göre; Tarihçi Ali ile Erzurum'da sağladığı yakınlığı İstanbul'da sürdürmüştür.

Şiir sanatında sağladığı üstün başarıya rağmen Nef'î, istikrarsız kişiliği nedeniyle çevresinde kurduğu bağları sürekli tutamamıştır. O, çevresiyle sürekli barışık olamayan bir insandır. Yakın çevresindeki dostlarını sık sık hicveder, başkalarının şahsiyetlerini rencide edecek derecede sövgüye varan sataşmalarda bulunur. Devlet adamlarının onurunu hiçe sayar. Bu olumsuz, aşırı tavırlarının yanısıra devlet erkânının ilgisini kazanmış olması ve şöhreti kıskançlıklara zemin hazırlayarak şâirin zaman zaman çaresizliklerin pençesine düşmesine neden olur. Bu hırçın kişiliği ve davranışları, özellikle sınır tanımayan ve yergileri nedeniyle sadrazam, vezir ve diğer devlet adamlarının öfkesine neden olmuştur. Bazı kasîdelerinde onu düştüğü sıkıntılardan şikâyet ederken buluruz: ⁽²⁾

“ Kaldım ayakta perişân ve mükedder ahvâl

.....

Gitdi ol demler ki eylerdi perişân hatırım

Bir yana gam bir yana kahr u azâb-ı rûzgâr ”

Nef'î sanatının ve şöhretinin zirvesinde Sultan Murad dönemine ulaşmıştır. Kendi gibi sert yaratılışlı Sultanla iyi bir diyalog kurmuş, sultanın sevgi ve iltifatını kazanmıştır. Şiirlerini zevkle dinleyerek onu ihsanlarıyla yücelten Sultan Murad, şâire verdiği değeri, şiirine konu edinmekten kaçınmaz:

“ Biz kelâm nâkiliyiz nerde o sâhib-güftâr

Ona teslim edelim emrine münkâd olalım ”

⁽²⁾ Prof. Dr. Abdülkadir Karahan, “Nef'î Divânı'ndan Seçmeler”, İst., 1972, s.1-7.

“emrine münkâd” olunan şâir, Nef’î’dir. Böylesine takdir görmüş bir şâirin nasıl bir hata işleyip de aynı kişinin gazabına uğradığı pek bilinmez. Bu bilinmezlik değişik rivayetleri besler.

Gerek rivayetlerden, gerekse manzumelerindeki ipuçlarından anlaşılan o ki, şâir sert ve hırçın yaratılışının sonucu birçok yerde zor durumda kalmış, gözden düşmüştür. Sınırsız sataşmaları sonucu ilişkileri kesintiye uğramış, bulunduğu görevden uzaklaştırılmıştır. Gürcü Mehmed Paşa’yı hedef aldığı kasidesinde şâirin üç kez görevinden azledildiğini öğreniyoruz:

“ Üç defâdır bu Hak belâsın vere mel’ûnun
Ki yok yere beni azl etdi olmuşken senâ-hânı ”

Nef’î’nin bu görevden arzedilişi Naima Tarihi’nde de yer almıştır. Naimâ’ya göre, Sultan Murad sarayda şâirin Silhâm-ı Kazâ adlı eserini okurken taht yakınına yıldırım düşmesini uğursuzluk olarak değerlendirmiş ve Nef’î’ye hicvi yasaklayıp görevinden azl ettirmiştir. Şâir, hayatının son yıllarını sürgüne gönderildiği Edirne’de geçirmiştir.

“ Muzaffer ola serdârın eyâ şahenşeh-i gâzi
Ne Tebrîzi koya Şâh-ı Kızılbaş ne Şîrâzi ”

matlı kâsidesi, Hüsrev Paşa’nın Bağdat Seferi (1040/1631) vesilesi ile, Edirne’den Sultan Murad’a gönderilmiştir. Yine 1043/1634’te Sultan Murad’ın Edirne’ye gelişi üzerine;

“ Merhabâ ey pâdişah-ı âdil ü âli-nijâd
Oldı teşrifinle şehr-i Edrine reşk-i bilâd ”

matlı kâsidesini yazmış ve Sultan Murad’a sunmuştur. Şâir sultanın himmetinden uzak kaldığını, sıkıntılardan kurtulacağını ümid ettiğini bildirerek affedilmesini ister. Sultan Murad’ın iltifatını tekrar kazanan şâir bir süre Muradiye mütevelliliğinden sonra İstanbul’a döner ve Harac Muhasebeciliği görevine getirilir.

Zaman zaman görevlerden uzaklaştırma, sürgün şâiri uslandırmaz. Yine çevresine sataşmaları, hırçınlığı, yergilerle devam eder. Devrinin alimleri, ileri gelenleri, sanatkârlar adeta onun ölümünü bekler olmuşlardır. Beklenen son, Sultan

Murad'ın ölüm emriyle gerçekleşir. Kaynaklarda yürekli, pervasız, atak, korkusuz gibi ifâdelerle yer alan Nef'î, sahip olamadığı "dilin belâsı ile" kendi sonunu hazırlamıştır. Ölümünü hazırlayan asıl sebep kesin olarak bilinmemekle birlikte kaynaklar, yasaklandığı halde yergiye devam etmesinin öldürme sebebini oluşturduğunda birleşirler. Şâirin ölüm fermanı, Bayram Paşa tarafından, Boynueğri Mehmed Ağa'ya teslim edilerek sarayın odunluğunda boğdurulup cesedinin denize atılmasıyla yerine getirilmiştir.

Nef'î'nin ölümüne neden olan olayla ilgili değişik rivayetler vardır. Bir rivayete göre Bayram Paşa'yı hicvettiği için, pâdişah'tan alınan fermanla öldürülmüştür. Bir başka rivayette şöyledir: Bayram Paşa dönemin tanınmış şâiri Nailî'ye Nef'î'ye kötüleyen bir şiir yazdırarak şâire okutur. Öfkelenen Nef'î, şiiri Paşa'nın yüzüne fırlatır. Bu, çevresini sürekli rahatsız eden şâir için bir öldürme bahanesi olur. Paşa'nın emri ile öldürülür. Üçüncü rivayet, Sultan Murad'la ilgilidir. Şâire olan aşırı sevgisi dolayısıyla bütün taşkınlıklarına göz yuman Sultan Murad, Nef'î'nin sadrazamla ve diğer devlet erkânına sataşmasını affeder. Ancak kendisini de bir kıtada ağır ithamlarda yermesi bardağı taşıran son damla olur. Sultanı hicveden bu kıtanın Nef'î mahlası kullanılarak bir başka şâir tarafından, onu gözden düşürmek amacıyla söylendiği de rivayetler arasındadır.

Nef'î'nin ölüm tarihine düşürülen tarihler 1040 ve 1046 arasında farklılık gösterir. Şaban 1044/Ocak 1635 tarihi şâirin ölüm tarihi olarak kabul görmüştür. Ölümüne düşürülen tarihler şunlardır:

“ Nâgihân geldi bir eksükli dedi târihin
Ah kim kıydı felek Nef'î gibi üstâde ”

.....

“ Katline oldı sebep hicvi hele Nef'î'nin ”

.....

“ “Katl şud Nef'î” (Nef'î katlıldu) ifâdesi tarih oldu. ”

.....

“ Geçti sihâm-ı Kazâ ”

Nefî'nin öldürüldükten sonra cesedinin denize atıldığı veya saray zindanlarında kaldığı rivayetlerine karşılık, Bâb-ı Âlî'nin Sirkeci tarafındaki bahçede "Soğukçeşme yakınındaki dış kapıda" bir çalılık içinde yazısız iki taşın ona ait olduğu düşüncesi kabul görmemiştir. ⁽³⁾

KİŞİLİĞİ:

Nefî gür sesli şâirlendendir. Kendinden emin ve sanatına güvenen bir kişiliği vardır. Sevgisini ve öfkesini dile getirirken, şâirin sesinde alışılmamış bir ton duyulur. Seslenişleri yüksek perdedendir. Nefî, bildiğini açıkça söylemekten çekinmez. İfadelerinde sert, acımaz, hatta biraz da isyancı tavırlar sezilir.

“ Ol safder-i düşmen-küş-i nazmım ki husûsâ
Şemşîr-i zebânımdan ahibbâ hazer eyler ”

İfâdesiyle yaşamı bir savaş meydanı olarak gören bir kişilik sergiler. “Dil kılıcı”, “saf yarıcı”, “nazmı düşman öldürücü” ifâdeleri “savaş/mücadele” imajını vererek şâirin saldırgan kişiliğini yorumlar gibidir.

Şâirde ferdiyet ön plandadır. Üzüntü, keder; kavga, başarı; zevk, eğlence herşey kendi içindir. Ancak tutarsız, saldırgan, aniden yön değiştiren tavırları, çevresiyle denge sağlamasını güçleştirir. Medhiyeleri arasında bulunan bir manzumesinde Gürcü Mehmet Paşa'yı abartılı övgülerden sonra “a köpek!” redifli yergisi ile yerden yere çalması, bu dengesizliğine örnek gösterilebilir.

Nefî'nin saltanatına şahid olduğu sultanların tahta çıkışlarından sitayişle bahsetmesine karşılık, hiç olmazsa Sultan II. Osman'ın feci ölümüne karşı suskun kalışı samimiyetten uzak bulunmuştur. Ancak, tutarsız davranışları ve zihni dengesizliği üzerinde durulan Sultan Mustafa'ya hiç kasîde yazmamış olması da onun kişiliğine bir başka açı kazandırır.

⁽³⁾ Yrd. Doç. Dr. Metin Akkuş, “Nefî Divânı”, Ank., 1993, s.16-18.

Nef'i'nin sosyal çevre ve gelenek kısılcından kurtulma endişesi vardır. Sanat arenasında kendini isbata çalışır. İran edebiyatıyla dirsek teması, kişiliği ile uyum sağlayan Urfî gibi, “mağdur, hırçın, soyuyla övünen” kişiler aracılığıyla gerçekleşir. Bu kişilik Nef'i'de de vardır.

Kasîdelerinde duyduğumuz tok ve gür ses, gazelinde mûnis bir ton bulur. Gazel nazım şeklinin karakteristiği olan zarafet Nef'i gibi tok sesli bir şâiri de kısmen yumuşatmış, dizginlemiştir. Şâir, gazellerinde rind-meşreb bir kişiliğe bürünmüş görünür. Nef'i de kendini, “zühd”e karşı tavır takınmış “rind” olarak takdim etmiştir:

“ Sûfî değilim rind-i harâbâtî-i aşkım
Nef'i n'ola olsam ne 'aceb hâk-i ren-i mest ”

Nef'i'nin Türkçe divânında açık ifâdesini bulmayan tasavvuf, Farsça manzumelerinde açıkça görülür. Mevlânâ gibi bir mutasavvıfa olan samimî medhiyeleri şâirin “Mevlevî” olduğu tartışmasını başlatmıştır. Şiirinde Mevlevîlik mesleği ile ilgil bazı terimlere rastlanır;

“ Yere değmez ayağım şevk ile raks eylemeden
Feleği bâri bu takrîb ile etsem pâ-mâl ”

beyitlerinde “raks” kelimesi çevresinde kurulan imaj Mevlevî mesleğine aittir. A. Nihat Tarlan:

“Bizim edebiyatımıza bakarsak, onu ruh ve heyecan hamlesi bakımından en iyi anlayan tek şâir Nef'i'yi görürüz. Nef'i Mevlevî şâiri olmamakla beraber, Mevlânâ'nın hudut tanımayan vecdini en iyi duymuştur. Hz. Mevlânâ hakkında bir Türkçe ve dört Farsça kasîdesi ve Farsça rubâileri buna şahittir.”⁽⁴⁾ demiştir.

Nef'i'nin, hayatı tetkik edilirse, fırtınalı bir yaşayış içinde ömrünü geçirdiği görülür. Karakterinin bariz yönleri şudur:

1- Müthiş bir benlik duygusu,

⁽⁴⁾ A. Nihat Tarlan, “Mevlânâ”, İst., 1974, s.87-91.

2- Şedîd bir mizac. Sihâm-ı Kazâ adlı hicviyeleri bunun elle tutulan delilidir. Hatta kendine yazdığı hicviye yüzünden idama mahkûm olmuştu ki bu hiciv çok ağırdı.

3- Bu şedîd mizac aynı zamanda kahraman, pervâsız, hak bildiği yolda hiçbir vechile taviz vermez. Divânındaki kahramanlık tasvirleri şahlanan at sevgisi bunun güzel bürhanlarıdır.

Eğer Nef'î, sıralanan vasıflara sahip birisi olmasaydı Mevlânâ'yı bu kadar derin anlayamazdı. Mevlânâ ile Nef'î hamleli ruhta birleşirler, anlaşılır. Nef'î herşeye rağmen, şeklen olmasa bile ruhen Mevlânâ mürîdidir.

İşte Nef'î'ye Mevlânâ'yı idrak kapılarını açan ondaki bu ruh ve hamle kudretidir. Bizim edebiyatımızda bir çok Mevlevî şâirler, Mevlânâ için şiirler yazmışlardır. Fakat kanaatimce hiçbiri Mevlânâ'yı Nef'î'nin şu beyti kadar veciz ve etraflı anlatamamıştır:

Nef'î-i mu'ciz-beyânım bende-i molla-yı Rum
 Ne hakîm-i Gazneviyim ne emir-i Dehlevî
 Hâk-i pay-ı Şeyh Attarım ki oldu himmeti
 Tab'ıma üstâd-ı ders-i müşkilât-ı Mesnevî

SANATI:

Nef'î, Türk edebiyatında şiirini övgü ve yergiye adanmış, en çok bu yönleriyle tanınmış şâirlerin başında gelir. Onun Türkçe Divânı'ndaki övgü şiirleri, sayıca öbür şiirlerinden çok olduğu gibi, Nef'î'yi Nef'î yapan, onun şâirlik gücünü yansıtan şiirlerdir. Gerek Türkçe Divânı'ndaki, gerekse "Sihâm-ı Kazâ"daki yergileri ise kendisini sevmeyenleri ve incitenleri hançer gibi yaralayan şiirlerdir.

Nef'î'nin şiirlerindeki muhtevâyı "övünmek, övmek ve sövmek" kelimeleriyle özetleyen tahir olguna hak vermemek mümkün değildir. ⁽⁵⁾

⁽⁵⁾ Doç. Dr. İsmail Ünver, "Ölümün Üçyüz Ellinci Yılında Nef'î", Ank., 1987, s.45.

Nefî'nin, şiire yöneldiği ilk dönemlerde doğu klâsiklerini, özellikle de İran edebiyatı ve edebî şahsiyetlerini yakından takip ettiği açıktır. Şâir, Urî, Enverî ve Hafız'ı çok iyi bilir. Nefî bütün İran şâirlerine üstünlüğünü savunurken Urî ve Enverî'den ihtiyatla söz eder. Mübalağa gücünü, şiir dilinin sağlam kuruluşunu Urî ve Enverî etkisiyle sağlamıştır. Şiirde çoğu zaman kendinde sözetme alışkanlığı Nefî'de Arap şâiri Mütenebbî etkisiyle oluşmuştur. Bu özellikler, şâirin açık sözlü ve kendini beğenen bir kişilge sahip olmasıyla da uyum sağlar.

Şâirin, Türkçe kasîdelerinde Hâkânî, Firdevsî, Kemâl-i Isfahânî, Hayyâm, Sa'dî, Hâfız-ı Şîrâzî, Attar, Feyzî-i Hindî ve Câm'î gibi daha pek çok şâirle eşitlik, hatta üstünlük iddiasında olduğu anlaşılır.

“ Nezâketde metânetde kelâmın benzemez aslâ
Ne Urî'ye Hâkânî'ye bu bir tarz-ı âherdir ”

Türk şâirleri arasında Nefî'nin en çok meşgûl olduğu şâir, Bâkî'dir. Anlama uygun kelimeler seçerek gök gürültüsüne benzer tonlu sesler yakalaması, Bâkî'nin seslenişlerini andırır. Şiirinde kullandığı bu tarz ve bazı mazmûn benzerlikleri, “Bâkî'den mazmûn aşırıldığı” şeklinde yorumlanmıştır. Mutantan söyleyişle Bâkî ile birleşir. Fakat abartılı söyleyiş, açık ifâde Nefî şiirini farklılaştırmıştır. Şiirlerinde kendini beğenmiş kişiliğinin açığa çıkması, Nefî'nin uygulamada Bâkî'den ayrılmasını sağlar.

Nefî, başta Bâkî olmak üzere Fuzûlî, Şeyhülislâm Yahya, Şahidî-i Mevlevî (İbrahim Dede) gibi bazı şâirlere nazireler yazmıştır.

Nefî, divân edebiyatında kasîdeciliği ile tanınmıştır. Kasîdelerinde ele aldığı konularla, ifâde biçimi ve üslûbu ile adetâ bir ekol olmuş, kasîde onun usta ellerinde klasik biçimini kazandırmıştır. Nefî kasîdelerinde, kasîdenin her bölümü aynı oranda başarılıdır. Diğer şâirlerde görülen, nesib ve medhiye bölümlerindeki dengesizlik Nefî'de yoktur. Medhiye ve Fahriyede gösterdiği başarı nesiblerinde de gözlenir.

Nefî, kasîdelerinin nesiblerinde, bahar güzelliği, bayram coşkusu, yaşanan çevre olarak İstanbul'u at sevgisi, yiğitlik, tablo halinde savaş tasvirleri, aşk ve içki zevki gibi konuları işlemiştir. Özellikle savaş, yiğitlik konularının işlendiği

manzumelerinde şâirin tok sesi, kılıç-kalkan çınlamaları, ok vızıltıları duyulacak kadar canlıdır. Okuyucu muhayyilesinde canlı tablolar oluşturan bir anlatımı vardır:

“ Bahar erdi yine düştü letâfet gülsitân üzre
Yine oldu zemînin lütfu gâlib âsmân üzre ”

matla'lı manzumesinde olduğu gibi bahârî, çevre güzelliklerini anlattığı manzumelerin bütünü okunduğunda canlı tablolar, rengârenk manzaralar görülür.

Anlam sanatı olan mübalağa, Nef'î'nin şiirinin bel kemiğidir. Övmeye, övünmeye ve yermeye hep abartmanın sınırsız gücünü kullanmıştır.

En aşırı mübalağalarını dahi hafifletecek sebepler bulmada ustalaşmıştır. Şiirinde kullandığı mübalağa, tezat oyunuyla dikkati çekmez. Okuyucu onun abartmalarını yadırgamaz. Mübalağalarını şarta bağlayarak hafifletir.

Bir yazısında Prof. Dr. Orhan Okay, şâirin benlik davasının gazellerinde de ortaya çıktığını belirtir. Yazının devamında Nef'î'nin 29 gazeline “ben” zamiriyle ilgili redif ve kafiyeler kullanıldığını, “biz” derken de şâirin grup içindeki “ben”i kibir derecesinde işlediğini dikkatlere sunar. Övme ve övünmedeki aşırılık Türkçe divânındaki yergilerinde görülmez.

Haksızlığa uğradığı ya da kendine sataşıldığı durumlarda yine “dil kılıcını” işletir, yergisi, imâ, kinâye, tahkir sınırlarında kalır:

“ Dergehinde bir dilim nânı bana çok gördüler
Uydular ulaşdılar birkaç kilâb-ı rüzgâr ”

gibi ifâdelerinde canı yanmış birinin serzenişlerinden öte bir aşırılık görülmez.

Nef'î, sözü güzel söylemede ustalaşmıştır. Kasîde ve gazellerinde söylemek istediklerini mazmûnlar arkasına saklamak yerine açıkça söylemeyi tercih eder. Şiirinde vuzuh vardır. Nef'î'nin şiirinde sanatlı ifâde endişesi yoktur. Edebî sanatlar şiirine, kendiliğinden olmuş gibi yerleştirmiştir.

Nef'î'nin şiirinde ahenk ve musikî önemli bir yer tutar. Açık ifâdelerin yer aldığı şiirlerinde oluşan ahenk âdeta ses cünbüşüdür. Şiirinde her cinsten ses

tınlamaları vardır. İnişli çıkışlı sesler şiirine coşkunculuk, karışıklık, gök gürlemesi sesi verir. Kelimelerin uzak anlamlarından çok musikisini hissettirir. Şiir sanatının bütün özelliklerini korurken musikî coşkusu ve sevincini de şiirine sokar. Böylece Nef'î, şiirde musikiyi yakalayabilmiş şâirler arasında yerini alır. Tanınmış bestekâr İtrî tarafından Segâh Semâî olarak bestelenmiş ve halen repertuarlarda bulunan;

“ Tûtî-i mu'cize-gûyum ne desem lâf değil
Çarh ile söyleşemem âyinesi sâf değil ”

matla'lı gazeli ve;

“ Esdi nesîm-i nevbahâr açıldı güller subh-dem
Açsın bizim de gönlümüz sâkî meded sun câm-ı Cem ”

matla'lı bahâriyyesi şiir-musikî ilişkisini sergileyen şaheser seviyesinde eserlerdir. Gürültülü, debdebeli ifâdeler, şekli heybetli gösterme, yetersiz bir insanı canlandırıp heybet kazandırma; küçük tabloları büyülterek tasvir etme onun debdebeli söyleyişinin özellikleridir;

“ Dolsun yine peymâneler olsun tehî hum-hâneler
Raks eylesin mestâneler mutrıblar etdikçe nagam ”

gibi daha pek çok ifâdesinde onun coşkulu, musikîli seslenişleriyle okuyucu kendini adetâ bir musikî meclisinde hissederek tempo tutar, kendini bu havaya kaptırır.

Şâirler, Kur'ân'dan, şer'î ilimlerden, felsefe, vahdet-i vücûd; tarih, mitoloji özellikle İran mitolojisi- ilim ve fenden örneklerle geniş kültür sahibi olduklarını sergileme endişesi içindedirler. Nef'î'de de bu bilgiler şiire sokulmuştur.

Nef'î kasîdede gösterdiği başarıyı diğer nazım şekillerinde de devam ettirmektedir. O, sadece kasîdelerine değil, tümüyle şiir sanatındaki başarısına güvenir. Divânında, kasîdelerinin dışında, musammatları, gazel, kıt'a, rûba'î gibi değişik nazım şekillerini denemiş, örnekler vermiştir;

“ Hem kasîde hem gazel bir tâze vâdîdir bu kim
İhtirâ'-ı nâme-i mu'ciz-beyânımdır benim ”

Nef'î'nin çoğu şiirinde açığa çıkan mizâcî gazellerinde perdelenmiş gibidir. Gazelde fazla yer almayan fahriye onun gazelinde de yerleşmiştir. Gazellerinde işlediği aşk, hicran, elem, harâret, cılız kalır. Buna karşılık müzeyyel gazellerinde başarılıdır. Bu gazellerinde şiir, rind-meşreb kişilikten zaman zaman kurtularak yeniden sert mizâcına bürünür.

“ Böyle hoş-tab'âne rindâne gazel mi derdi ol
Sunmasa ger câm-ı feyz-i Hâfız-ı Şirâza dest ”

İfâdesinden anlaşılıyor ki, gazel geleneğine ters düşmemek için rind-meşreb kişiliğe bürünmüş görünür. Gazelde zarif ifâdeler tercih ederek, âşikâne, rindçe anlatımı benimser. Sert mizacını gölgeleme endişesi görülür. Kasîdelerindeki abartma gazelde gücünü kaybetmiştir.

Kendisi Sebk-i Hindi şâirlerinden sayılmamakla birlikte şâir, bu dönemin dil ve üslup anlayışına sahiptir. Devrinde yaygın olan bol yabancı kelime kullanımı onda da görülür. Sayısı az olmakla birlikte zincirleme tamlamalar kullanır. Kullandığı sözlü terkip ve tamlamalar anlamı yoğunlaştırır. Vezin ve kafiyedeki ustalığı, konuyu istediği şekilde yönlendirme imkânı sağlar. Vezinde sık rastlanan imâleyi ahengi güçlendirme unsuru olarak kullanır. Arapça ve Farsça kelimeleri bolca kullanmıştır. Ancak yabancı kelime sayısının Türkçe kelime sayısından daha fazla olduğu beyitlerinde dahi cümle kuruluşu sağlam ve Türkçe söyleyiş sırasına göredir. Nef'î taşradan İstanbul'a geldiği halde İstanbul Türkçesini pürüzsüz kullanabilen pek az şâirden biri olarak da tanınmıştır.

Divân şâirlerinden Edirneli Âlî, Sabrî, Fehim, Nailî, Nedim, Şehy Galib, Haşmet, Keçecizâde İzzet Molla, İbrahim Hakkı Bey gibi şâirler onun etkisinde kalmış ve ona nazireler yazmışlardır. Âlî, Şerr'i-i Bağdadî, Ünsî Çelebi, Hekim Müşkî ve şâirin saltanatı döneminde zirveye ulaştığı Sultan Murad, bizzat Nef'î vasfında övgü dolu şiirler söylemişlerdir. Nabî, Namık Kemal, Ziya Pâşâ, Tevfik Fikret gibi ün kazanmış şâirler Nef'î'ye olan ilgi ve hayranlıklarını ifâdeden sakınmazlar.

ESERLERİ:

1- TÜRKÇE DİVÂN

Nefî Türkçe Divânındaki şiiirleriyle tanınmıştır. Gazel sayısı onun divânında, diğer tanınmış şâirlere göre azdır. Divân edebiyatında yazılan kasîde sayısı bakımından Nefî, Enderunlu Fâzıl'dan sonra (84 kasîde) ikinci sıradadır (62 kasîde).

Nefî, Türkçe Divânında kasîdelere ağırlık vermiştir. Saltanatına şahid olduğu üç pâdişah, değişik devlet yetkilileri ve din adamlarına çeşitli vesilelerle kasîdeler yazmıştır. Divânda yer alan 62 kasîdenin birincisi İslâm Peygamberi vafında 45 beyitlik bir na'ttır. İkincisi bir Mevlânâ medhi olup 18 beyitten ibârettir. Mevlânâ'nın kişiliği ve mesleğinin övüldüğübu kasîdeden sonra, Sultan Ahmed vafında 8, Sultan II. Osman vafında 4, Sultan IV. Murad vafında 12 kasîde yer alır. Diğer kasîdeler şöyle sıralanmıştır: Vezir-i a'zam Murad Paşa'ya 2, Nasuh Paşa'ya 4, Mehmed Paşa'ya 3, Halil Paşa, Ali Paşa ve Hüseyin Paşalara birer, Hüsrev Paşa'ya 2, Hafız Ahmed Paşa'ya 3, Bayram Paşa'ya ve Mustafa Paşa'ya birer; Sultan Murad'ın bahçe tasviri, İlyas Paşa'ya 2, Şeyhülislâm Mehmed Efendi'ye 4, Kasrı için 1; Şeyhülislâm Esad Efendi'ye 2, Kaymakam Mehmed Paşa'ya 2, Şeyhülislâm Aziz Efendi'ye 1, Dârü's-Saâde Ağası'na 1, Gelibolulu Âli'ye 1, İbrahim Paşa'ya 1 ve memdühunun adı belirtilmeyen 1 kasîde.

Nefî, kasîdelerinde övgüye ağırlık vermiş, bu arada sıkça fahriyeye başvurmuştur. Mimarî özelliği olan yapıların tasvirleri, şehir ve çevre güzellikleri, sözün güzelliği, sultan atlarının tasviri; Ramazaniye, Cülûsiyye, İydiyye, Bahariyye gibi değişik konuların işlendiği kasîdelerinden birçoğu oldukça tanınmış ve sevilmiş eserlerdir.

Nefî, kasîdelerinde Osmanlı tarihine vesikalık edecek konulara da yer vererek eserlerini, edebî dille ifâdesini bulmuş tarihî belgeler şekline dönüştürmüştür. Bu tür kasîdelerinde şâir, savaş, kahramanlık gibi tablolar sergilemede oldukça başarılıdır. Kullandığı ses ve ifâdeler okuyucunun muhayyilesinde naralar, at kişnemeleri, heybetli görünüşler olarak canlanır.

Nefî, divânındaki 134 gazelle, döneminin az beyitli gazel söyleme ve "sözü az, anlamı yoğun" kuralını uygulamıştır.

“ Âferîn Nef'î yine tab'-ı gazel-perdâzına
Penc-beytin nüsha-i sihr-i beyândır her biri ”

ifâdesiyle şâir bu kuralı tesbit eder. Gazellerindeki beyit sayısının azlığı Sebki Hindi etkisiyledir.

Divânın son bölümü bendli nazım şekilleri müfredlere ayrılmıştır. Gazellerden sonra yer alan bu manzumelerde övgü, yergi, şikâyet, şâirin hayat felsefesi gibi konular işlenmiştir.

2- FARŞÇA DIVÂNI

Nef'î'nin Farsça divânı, Türkçe divânında olduğu gibi, yakın döneme kadar bütünüyle incelenmemiştir. Divân üzerinde ilk çalışma bir mezuniyet tezidir. Tez, daha sonra Ali Nihat Tarlan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Divânın ilk iki kasidesini kapsayan bir baskısı vardır. Eser üzerinde son çalışma bir doktora tezidir. Mehmet Atalay tarafından yapılan bu çalışmada beş yazma nüsha esas alınmıştır. Sözkonusu çalışmada edisyon kritikli metin verilerek bütün kelimelerin sayımı ve dökümü, dil ve üslub özellikleri, Nef'î'nin şahsiyeti ve edebî kişiliği yer almaktadır. Bu çalışmada oluşturulan metinde manzume dökümü şöyledir: 16 kasîde, 1 terci-i bend, 1 kıt'a-i kebîre, 21 gazel ve 171 rubaî.

3- TUHFETÜ'L-UŞŞÂK

Tuhfetü'l-Uşşâk, Farsça divânda yer alan uzunca bir kasîdeden ibârettir.

Farsça divânda na'tlar arasında yer alan manzume 97 beyittir. Şâirin, esere bu adı bizzat kendinin verdiği belirttiği (96. Beyt) manzume, Fuzûlî'nin Enîsü'l-kalb adlı eserine nazîredir. Bu özelliği dikkate alınarak kasîdenin müstakil bir eser sayılması uygun olacaktır.

4- SIHÂM-I KAZÂ

“Kazâ okları” anlamındadır. Eserde yerginin bütün basamakları denenmiştir. İnce hayâllerle bezenmiş, sanatlı, zekâ ürünü manzumelerin yanısıra, kaba sözler, itham, küfür gibi sıradan ifâdelere de yer verilmiştir. Edebe aykırı sataşmalara

Nef'î'nin cevâbı daha da edeb dışıdır. Tâhir Efendi ve Şeyhülislâm Yahya Efendi ile karşılıklı hicivleri zarif hiciv örnekleri olarak kabul görmüştür.

Sihâm-ı Kazâ'da kullanılan dil günümüz okuyucusunun da rahatlıkla anlayabileceği kadar sade bir dildir.

Nef'î'nin hicivlerine konu olan kişiler farklı konum ve mesleklere mensuptur. Aile çevresinden babası Mehmed Bey, devlet erkânından Gürcü Mehmed Paşa, Kemankeş Ali Paşa, Ekmekçizâde Ahmet Paşa, Bâkî Paşa, Recep Paşa ve Halil Paşa değişik üsluplarla yerilmiştir. Nevizâde Ataî, Kafzâde Faizî, Uruszâde, Fırsatî, Bahsî, Mantikî, Ganizâde Nadirî, Veysî, Hekimbaşı, Derviş Ali, Mehmed Balî, Tıflî, İtrî, Riyazî ve Azmizâde Hâletî bunlar arasındadır. Şâir bu kişilere kasîde, kıt'a ve terkib-i bend gibi değişik nazım şekilleriyle hicivler söylemiştir.

Nef'î'nin dramatik sonunu Sihâm-ı Kazâ hazırlar. Eser, âdetâ şâ'iri lanetleyerek daha ölümünden önce gözden düşmesine sebep olmuştur. "Engerek yılanının öldürülmesinin dört mezhepte caiz olması gibi, Nef'î'nin öldürülmesinde de bir sakınca yoktur." şeklinde kendi aleyhine bir kamuoyu oluşturulmasına zemin hazırlamıştır.

Sihâm-ı Kazâ'nın tam bir baskısı ve incelemesi yoktur. Teknik hatalar ve okuma yanlışlıkları nedeniyle güvenilir olmaktan uzak bir baskısı vardır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

CEMİYET

1- NEFÎ DIVÂNINDA GEÇEN TARİHÎ ŞAHSİYETLER VE KISA BİYOGRAFİLERİ

1- PADİŞAHLAR:

a) Sultan Ahmed I (1590-1617):

Mehmed III oğlu 1603'te pâdişah oldu. "Bahtî" mahlasıyla şiirler yazdı. Dindar, hayırsever olup Sultan Ahmed Camii, medresesi, imâreti onun zamanında yapıldı ⁽¹⁾.

Sultan Ahmed devrinde Avusturya ile savaşlar (1605)'te yapıldı. Celâli İsyanları (1607) bastırıldı. Kilis ve Halep şehirleri (1609) alındı. 1609 Deniz Savaşında Maltalılar mağlup edildi. İranlılarla Antlaşma (1612) yapıldı. 1613 içki yasağını koydu. 1614 Suriye'deki Dürzî İsyanı bastırıldı. 1617'de Osmanlılarla Lehistan arasında barış antlaşması imzalandı.

İyi bir tahsil gören Pâdişah Sultan Ahmed, alışlagelmiş geleneği kaldırarak, kardeşi Mustafa'yı öldürtmeyip O'nu kendisine veliaht yaptı ⁽²⁾.

Nefî pâdişahlar hakkında yazdığı övgülerinde; pâdişahı, ülkesinin başı olarak, yeryüzünün halifesi, Allahın âlemdeki gölgesi olarak tavsif etmiştir. Pâdişah Allahın lütfuna mazhar olduğu için, lütuf ve kerem yönünden O'nun gölgesi gibidir. Sultan Ahmed'in bu yönü, şâirin kasidesinde şöyle ifâdesini bulmaktadır.

“ Sâye-i lütf-i Hüdâ Hazret-i Sultân Ahmed
Ki Ferîdûn u Sikender olamaz derbânı ”

52/K.4.6

b) Sultan Genç Osman II (1603-1622):

⁽¹⁾ Prof. Abdülkadir Karahan, "Nefî Divânı'ndan Seçmeler", İst., 1972, s.37.

⁽²⁾ İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.I, s.349-350.

Sultan Ahmed I'in oğludur. 1618'de tahta çıktığında onbeş yaşında idi. Zamanında Doğuda İran; Batıda Avusturya ve Lehistan savaşları oldu. Genç Osman, Sofi Mehmed Paşa'nın yerine Öküz Mehmed Paşa'yı sadâret kaymakamı ve bilâhare sadrazam yaptı. Lehistan Seferi düzenlendi (1621). Netice olmadan sulh yapıldı. Sultan Osman II bunun sebebinin yeniçeri olduğunu biliyor, ortadan kaldırmak için planlar yapıyordu. Kıyafet değiştirerek meyhanelerde yakaladığı yeniçerileri denize atıyor; bu durum yeniçeriler arasında da hoşnutsuzluk uyandırıyor. Hac bahanesiyle gideceği Suriye'den getireceği kuvvetlerle de yeniçeriyi ortadan kaldıracığı duyulunca ocak ayaklandı. Genç Osman tahttan indirilerek 1622'de Yedikule'de boğdurtuldu⁽³⁾.

II. Osman için yazdığı kasidede Nef'i: "O yüce hükümdarın katında, yer öpmekten isyankâr feleğin alnı aşınmıştır." derken, Sultan Osman'a feleğin dahi hürmet ettiğini şu beytiyle anlatmaktadır:

Cihân-bân-ı mualla-pâye kim gerdûn-ı gerden-keş

Zemîn-bûs-ı cenâbından olur fersûde-pîşânî

81/K.12.12

c) Sultan Murad IV (1612-1640):

S. Ahmed I'in Kösem Sultan'dan olan oğludur. Onbir yaşında (1623) tahta çıktı. Ertesi gün kılıç kuşandı. devleti annesi ve sadrazam yönetmeye başladı. sadrazamın rüşvet alması, Şeyhülislâmı görevinden uzaklaştırması yer yer isyanlara sebep olurken, Sultan Murad bu durumlara 1622 yılına kadar seyirci kalıyordu. Kıyafet değiştirip sık sık halkı teftiş etti. Annesinin durumunu beğenmiyordu. İranlılardan Bağdat'ın alınmasına önem verdi. Bu işe Hafız Ahmed Paşa'yı görevlendirdi. Teslim olan Abaza Mehmed Paşa'yı Bosna Valiliğine atadı.

Recep Paşa'nın yeniçeriyi kışkırtması sonucu Hafız Ahmed Paşa'nın öldürülmesi , Murad IV'ü intikam almaya itti. Recep Paşa'yı boğdurtup asileri yıldırıldı. (1632) Tek başına yönetimi ele alan pâdişah, İran üzerine düzenliği akınla Revân Kalesi'ni teslim aldı (1635). Bağdat'ı alıp Abdülkadir Geylânî'nin türbesini

⁽³⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.632.

onarttı. İstanbul'a dönüşünde İran elçisiyle görüşüp "Kasr-ı Şirîn Antlaşması"yla İran Savaşları'na (1639) son verdi.

Rumeli ve Anadolu kavağında Kazaklara karşı kaleler yaptırdı. İstanbul'un beşte birini yakan yangını sebep gösterip tütünü yasak etti. (1633) Asayişini sağlayan Sultan Murad idâre ve cesâretiyle Türk Pâdişahları arasında önemli bir yer tutar ⁽⁴⁾.

Nef'i övgülerinde, genellikle pâdişahların, başarılı bir yönetici olabilmeleri için adâletten ayrılması gerektiğini vurgulayarak memdûhlarını nûşirevân ve Hz. Ömer'e benzetir. 17. yüzyıl Osmanlı topraklarında fitne ve kargaşanın kol gezdiği bir dönemdir. Ancak Nef'i, pâdişahların fitneyi ortadan kaldırdıklarını söylemesi, bir temenni ve yönlerdirme gayesinden ibarettir.

Şâir, pâdişahın cömertlik ve lutfunu askerine ihsanda bulunmasını pâdişahın şanına yakışan önemli bir nitelik olarak görür:

“ Ol âfitâb-ı saltanat ol-şeh-süvar-ı memleket
Cem-bezm ü hâtem-mekremet memdûh-ı esnâf-ı ümem ”

95/K.15.18

2- VEZİRLER:

a) Vezîr-i a'zam Kuyucu Murad Paşa (?-1611):

Enderundan yetişen Murad Paşa, Mısır'da bulunduğu sırada Mirliwa oldu. (1576) Yemen Beylerbeyliğine getirildi. Sana'da bir cami ve su tesisleri yaptırdı. Büyük servet biriktirdiği gerekçesiyle İstanbul'a çağırıldı ve Yedikule'ye hapsedildi. Tebriz Seferi'ne katıldı, fakat İranlılara esir düştü (1585). Esirlikten kurtulup, Şam ve Kıbrıs Beylerbeyliğine tayin (1590) edildi. Haçova Meydan Savaşı'na katıldı. Budin Muhafızı oldu (1603). Macar Serdarlığına dördüncü vezir olarak (1606) atandı. Zitvatorok Antlaşmasını imzaladı. Aynı yıl Celâlî İsyanlarını bastırmakla görevlendi. Anadolu'yu Celâlilerden temizledi, Kuyucu lakabını aldı. İran sınırına hareket etti, savaşmadan Diyarbakır'a çekildi, kış 1611'de orada öldü ⁽⁵⁾.

Sadrazamlar için yazdığı övgülerde ağırlık noktası, övülenlerin

⁽⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.67-69

⁽⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.67-69.

kişiliğinden değil makamlarındandır. Sadrazamlar kasîdelerde “veziriazam” , “sadr”, “asâf”, “nizâmü’l mülk” ve vezir anlamında “destûr” ünvanlarıyla anılmıştır.

Kuyucu Murad Paşa'nın hem ülke yönetiminde hem savaşta başarılı olduğunu şöyle dile getirir:

“ Zihî destûr-i Asâf-menkabet paşa-yı Hayder-dil
Ki hem kânûn-ı divânı bilür hem resm-ı heycâyı ”

134/K.28.9

b) Vezîr-i a'zam Nasuh Paşa (?-1614):

Devşirme olarak saraya girdi. Kapıcılar Kethûdası (1599) oldu. halep Beylerbeyliği (1603), Sivas Beylerbeyliğine (1604), getirildi. Celalî Uzun Halil üzerine yollandı. Bolvadin Köprüsünde yenildi. Bağdat valiliğine getirildi (1606). Bu görevde iken Tavil Mehmed'in baskınından yaralı olarak kurtularak Cezayir'e getirildi. Kuyucu Murad Paşa ile İran seferi'ne katıldı. (1609) Murad Paşa'nın ölümüyle sadrazamlığa getirildi. (1610) İranlılarla kendi adını taşıyan antlaşma yaptı (1612). Aynı yıl Avusturya ile Zitvatorok Antlaşması imzalandı. Sinop'u yağmalayan Kazakları, İbrahim Paşa ile yenilgiye uğrattı.

Müftü Mehmed Vezîr-i a'zam Hâce Mustafa Efendileri öldürterek Arnavutluk'a kaçma isteği Sultan Ahmed'e iletilince, pâdişah da Nasuh Paşa'yı idâm ettirdi (1614)⁽⁶⁾.

Nef'i, sadrazamları kişiliğinden daha çok makamlarını övmüştür. Övgülerinde genel olarak sadrazamların din ve devlet için gösterdikleri gayretleri ve düşman karşısındaki başarıları ile fitne ocaklarını söndürmedeki müessiriyeti dile getirilmiştir.

Nasuh Paşa'yı da, din ve şeriatı korumasını şeriata bağlı oluşunu, İslâm'ın geçerli olması için çalışmasını şöyle övmüştür:

⁽⁶⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.243-244.

“ Revâc-ı dîn-i mübîne muâvin ü mukdim

Umûr-ı şer’-i şerife mukayyed ü münkâd ”

143/K.30.32

c) Vezîr-i a’zam Öküz Mehmed Paşa (?-1619):

Bu Türk devlet adamı, bir öküz nalbantının oğlu olduğundan “öküz” lakabıyla tanınır. Enderundan yetişti; Silahdâr oldu. Vezirlik rütbesiyle Mısır’a vali tayin edildi. (1607) Mısır’da vergi mes’elesini çözüme bağladı. Mehmed Paşa İsyanı’nı bastırdı. Bu başarılarından ikinci vezir olarak Kaptân-ı deryâlığa getirildi. I. Ahmed’in kızı Cevher Hâtun’la nikâhlandı. (1612) Hristiyanlarla işbirliği yapan Fahreddin II’yi yendi. Nasuh Paşa’nın idâmından sonra İran Mes’elesini çözümlenmekle görevlendirildi. 1615’te Halep’e geldi. Bir yıl sonra Kars’a gitti, burada bir miktar asker bırakıp Revan üzerine yürüdü, İranlıları yendi. 1619’da sadrazamlığa getirildi. Bir süre sonra azledilerek Halep valiliğine tayin edildi. Bu görevde iken (1619) öldü. Karagümrük’te cami, Ulukışla’da han, hamam, çarşı ve köprü yaptırdı⁽⁷⁾.

Nef’i “Dermedh-i Veziriazam Muhammed Efendi” diye takdim ettiği kasidesinde “minnetsiz ikbal ve şans veren Allah’a minnet gerektiğini, çünkü saadet eserleriyle bahtı açık olduğunu ifade ettiği bu kaside ile Mehmed Paşa övülmektedir. İlk beyti şöyledir:

“ Minnet Allah’a ki bî-minnet-i baht u ikbâl

Oldum âsâr-ı sa’âdetle yine ferruh-fâl ”

164/K.36.1

d) Vezîr-i a’zam Kayserili Halil Paşa (1560-1629):

Ermeni asıllıdır, sonradan müslüman olmuştur. Saraya alınarak İç Oğlanlar

⁽⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.XII, s.548.

arasında yetiştirildi. Doğancı Bölüğünde önce Doğancıbaşı (1596) sonra Yeniçeri Ağası (1607) oldu. Anadolu'da Celâlî İsyânlarına karşı Kuyucu Murad Paşa emrinde savaştı. Maltalılarla yaptığı savaşlardan kazandığı başarıdan dolayı vezirliğe getirildi. (1609) Venedik, İngiliz ve Hollandalılarla dostça ilişkiler geliştirdi. İran Savaşlarında ordunun başında bulundu. 1618'de sadrazamlıktan alınarak Kaptan-ı deryâliğa getirildi. Daha sonra Maltaya sürüldü. (1623) IV. Murad devrinde yeniden sadrazamlığa getirildi. (1626) Abaza Mehmed Paşa üzerine, Erzurum'a gönderildi. Başarılı olamayınca görevden alındı, bir yıl sonra da öldü ⁽⁸⁾.

Nef'i şiiirlerinde sadrazamları, ilim ve edebiyatta değeri verdikleri, hüner sahiplerine ilgi gösterdikleri için de övmüştür. Halil Paşa'ya sunduğu kasidesinde şâir, paşayı şöyle medheylemiştir:

“ Penâh-ı ehl-i hüner dâver-i huçeste-nihâd

Mürebbi-i fûzelâ Âsaf-ı sûtüde-şiyem ”

169/K.38.12

e) Vezîr-i a'zam Güzelce Ali Paşa (1575-1620):

Osmanlı Sadrazamı Tunus Beylerbeyi İstanköylü Ahmed Paşa'nın oğludur. Babadan küçük yaşta yetim kaldı. Dimyat Sancakbeyi Yemen ve Tunus Sancakbeyliklerinde bulundu, daha sonra Kaptanpaşalık yaptı. Altı düşman gemisini yakalayıp, külliyyetli ganimetle İstanbul'a döndü. Hazinesinin varidâtını artıracığına söz verdiği için II. Osman tarafından sadrazamlığa getirildi. (1619) Hazineye gelir teminine çalışırken Öküz Mehmed Paşa, Defterdar Bâkî Paşa, Kızlar Ağası Mustafa Ağa ve diğer devlet adam ve tüccarlarının mallarını müsadere etti. II. Osman Lehistan Seferi'ne teşvik etti, kendisi gitmedi.

Boğaziçi, Yeniköy ve Sakız'da camileri var. Bir de 1619 tarihli çeşmesi var. 1620'de vefat etti ⁽⁹⁾.

⁽⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.V, s.554.

⁽⁹⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.I, s.319.

Nef'î, Ali Paşa'yı saf yarıcı, "Asâf-ı âli meşreb", ülkeyi imar edici, cömertliği huy edinmiş olarak övdüğü kasîdesinin bir beytinde ismine şöyle yer verir:

“ Kışver-ârâ-yı kerem pîşe Ali Paşa kim

Reşk eder hâme vü şemşirine tâc u evreng ”

171/K.38.11

f) Sadrazam Hüsrev Paşa (?-Tokat 1630):

Aslen Bosnalıdır. Çeşitli kademelerden geçtikten sonra Silahdâr oldu. Yeniçeriler kendi ağalarını istemeyince, sadrazam Yeniçeri Ağalığına tayin edildi.

Sadrazam Çerkez Mehmed Paşa ile Abaza Mehmed Paşa İsyanını bastırmaya katıldı. Kayseri yakınlarında Abaza kuvvetlerini bozguna uğrattınca vezir oldu (1624). Daha sonra Hafız Ahmed komutasında Bağdat kuşatmasında bulundu. Ordunun bozguna uğramasını engellediği için İstanbul'a çağırılarak Kubbe vezirliğine yükseltildi (1628).

Bağdat'ı geri almak için başlattığı İran Savaşı'nda başarılı olamadı. İstanbul'a çağırıldı, gelirken Tokat'ta öldü (1630). Hüsrev Paşa vakur cesur, fakat çok merhametsiz bir devlet adamı idi ⁽¹⁰⁾.

Şân ve yüceliği ile cihan vezirlerinin başında gören Nef'î, yönetimi ile de zaman paşaları arasında şöhretli bulduğu Hüsrev Paşa'yı Hz. Süleyman'a ve İskender'e nasip olmayan bir vezir olarak över.

Ne Süleyman'a nasib oldu ne İskender'e bu

Ki vezîri ola bir Âsaf-ı sâhib-hâtem

181/K.41.11

g) Vezîr-i a'zam Hafız Ahmed Paşa (1567-1632):

IV. Murad devri Sadrazam olan Ahmed Paşa, Filibeli bir müezzinin oğludur.

⁽¹⁰⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VI, s.98.

I.Ahmed döneminde saraya alındı. Doğanbaşılık yaptı. 1608 Kaptan-ı deryâ, 1609'da Şam Beylerbeyi oldu. 1623 Diyarbakır Beylerbeyi iken Bağdat'taki Metin Subaşı olayını bastırdı. 1625'te sadrazam olarak Serdarlık göreviyle Bağdat'ı Safevîlerden geri almak için görevlendirildi. Sekiz aylık kuşatmadan sonra geri çekilince azledildi. IV. Murad'ın kardeşiyle evlenince ikinci vezir oldu. Yeniçeri ayaklanmasında asiler arasına kılıçla dalıp birkaçını tepeledikten sonra, kılıçlar arasında ruh teslim etti ⁽¹¹⁾.

Nefî zamanın paşaları üzerinde bile etkili olduğunu söylediği H.Ahmed Paşa için yazdığı medhiyesinde pâdişahlar kadar yüceltir. Bu tutumuyla şâir pek de haksız değildir. Zira bu dönemde orduyla sefere çıkanlar sadrazamlardır. Halkın umudu da onların başarılarında idi. Onun için dinin koruyucusu, zamanın Ahmed nişanlı yol göstericisi olarak gördüğü Ahmet Paşa'ya şöyle der:

“ Hâfız-ı dîn hazret-i sadr-ı cihân

Mehdi-i Ahmed-âlem-i rûzgâr ”

189/K.43.27

h) Vezîr-i a'zam Bayram Paşa (?-1638):

Aslen babası Ladik'li, kendisi İstanbul Davutpaşa semtinde dünyâya geldi. Gençliğinde Yeniçeri Ocağı'na girdi. 1623'te Yeniçeri Ağalığına getirildi. Bu görevde bir gün kalıp, Turnacıbaşılığına indirildi. Daha sonra Kethûdalığa getirilen Bayram Paşa, Sultan Ahmed'in kızlarından Hanzâde Sultan'la evlendi. Bir yıl sonra (1624) vezirliğe yükseltildi. İstanbul Kaymakamlığı görevinde iken, Nefî'nin kendisi için yazdığı bir hicviyeden dolayı idâm ettirmiştir (27 Ocak 1635). Şubat 1636'da sadrazamlığa getirildi. IV. Murad ile Bağdat Seferi'ne giderken Urfa yakınlarında hastalanarak öldü. Cenazesi İstanbul'a getirilip, Atpazarı'ndaki türbesine defnedildi ⁽¹²⁾.

⁽¹¹⁾ İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.I, s.445.

⁽¹²⁾ İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.II, s.1148.

Nef'i'nin katlini gerektiren Bayram Paşa'yı hicveden şiirine henüz rastlanmamıştır. Bu hususta çok çeşitli rivayetler vardır. Şâir, Bayram Paşa'yı medhiyesinde, onu iskender, Dârâ ile karşılaştırır, dîn muhafızı, cihanı süsleyici aydın gönüllü yıldız bir şahsiyet olarak takdim eder:

“ Sadr-ı rûşen-dil ü meh kevkebe Bayram Paşa
Ki eder devleti bir demde ganî dünyâyı ”

i) Vezir Mustafa Paşa (?- İstanbul 1618):

Osmanlı devlet adamı Kapıcıbaşı iken Yeniçeri Ağası oldu (1593). Bosna Beylerbeyliği yaptı (1594). Vezir rütbesiyle Halep Valiliğine (1597) tayin edildi. Erzurum Valiliğine (1598) atandı. Kubbe veziri olarak Bağdat Valiliğine tayin edilen (1602) Mustafa Paşa sonra Kubbe veziri oldu (1604). Mustafa Paşa 1618'de öldü ⁽¹³⁾.

Nef'i'nin, Hz. Ömer adillğine teşbih ettiği M.Paşayla kahramanlıkta da Hz. Ali'nin meydan cengindeki yiğitliğine benzetmektedir. Edebiyat zevki ve nazmın cevherinin alıcısı olması yanında cömert tabiatlı olması üstünlük sebebi olarak ifâde edilmektedir:

“ Suhan-şinâs-ı kerem-pîşe Mustafa Paşa
Ki şimdi gevher-i nazmın odur harîdârı ”

199/K.46.29

3- DİN ULULARI

a) Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (1207-1273):

İslâm dünyasının en büyük mutasavvıfı, Mevlevîliğin kurucusu özbeöz Türkolan Mevlânâ Celâleddin, Horasan'ın Belh şehrinde doğdu. Babası “Sultânü'l-Ulemâ” Bahaeddin Veled; annesi harezşah hükümdar ailesinden Mü'mine

⁽¹³⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.94.

Hatun'dur. Bağdat ve Mekke'den dolanıp Anadolu'ya geçtiler. Konya'ya geldiklerinde Selçuklu, muhteşem çağını yaşıyordu. Alaaddin Keykubat bu gelenleri saygı ile karşıladı (1228). Çok iyi tahsil gören Mevlânâ, medreselerde ders verirken, Şemsi Tebrizi ile karşılaştı (1224). O'nun irşadları ile onbeş aylık sohbeti, kendisini bambaşka bir gönül eri yaptı. Dünyâ edebiyatının en büyük şahsiyeti olan Mevlânâ Nef'i'nin de ikbâlinde Rabbine yürüyünce, her din ve mezhepten herkes tabutu ardından ağladı ⁽¹⁴⁾.

Nef'i, Mevlevî meşrebinde ve Mesnevî'yi tedkik etmiş, Ondaki müşkilleri de meşhûr şâir ve mutasavvıf Feridüddin Attar'ı okuyup anlayarak hallettiğini söyleyen A. Nihad Tarlan devamla şöyle demektedir:

“Böyle bir insan elbette İslâm'ın bu büyük ruhunu aksettiren felsefenin içinde yaşıyordu. Bizim edebiyatımızda birçok Mevlevî şâirler, Mevlânâ için şiirler yazmışlardır. Fakat kanaatimce hiçbiri Mevlânâ'yı Nef'i kadar veciz ve etraflı anlatamamıştır.” demektedir.

Mevlânâ'nın aklı, Hz. Muhammed'in şerefli zatının cevherinin nurudur. Nutku, İsa (a.s.)'in maddeden mücerred nefeslerin ruhunun içidir.

“ Âklı nûr-ı cevher-i zât-ı şerîf-i Ahmedî

Nutkı mağz-ı rûh-ı enfâs-ı latif-i isevî ”

50/K.3.7

b) Şeyhülislâm Muhammed Efendi (Isparta ?-1623):

Ispartalı Yusuf Efendi'nin oğlu olan Muhammed Efendi, Çivizâde'den mülazemet aldı. Çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. 1606'da Mekke, 1608 Mısır, 1613 Edirne, 1618 İstanbul kadılıklarında bulundu. 1619'da Anadolu Kazaskeri oldu.

⁽¹⁴⁾ S.Kemal Karaalioğlu, “Resimli Türk Edebiyatçıları Sözlüğü”, İst., 1974, s.255

Sadrızam Hüseyn Paşa'nın azl ve katledilmesini isteyen ülemayla işbirliği yaptığı gerekçesiyle Bursa'ya sürüldü. IV. Murad'ın cülûsuyla affedilerek İstanbul'a döndü, 1623'te vefat etti ⁽¹⁵⁾.

Nefî'nin İstanbul'da bulunduğu otuz yıla yakın dönemde şeyhüislâmlık makamı yedi kere el değiştirmiştir. Ancak Nefî bunlardan üç tanesine şiirler yazmıştır. Şâir, övgülerinde şeyhüislâmların dinî ve ilmi bakımlarından mevkilerine lâyık kişiler olduklarını ön planda tutmuştur.

Şeyhüislâm Muhammed Efendi'ye yazdığı ilk kasîdesinde; Hz Muhammed'in şeriatının koruyucusu, onun yolunda gidenlerin dayanağı, ülkenin ve milletlerin yöneldiği, İslâm büyüklerinin çevresinde toplandıklarını şöyle belirtmektedir:

“ Hâmi-i şer'-i Nebî hüccet-i ehl-i sünnet

Kible-i mülk ü milel Ka'be-i erkân-ı ümem ”

220/K.51.20

c) Şeyhüislâm Esad Efendi (1557-1625):

Osmanlı Şeyhüislâmı, Hoca Sa'adettin Efendi'nin oğludur. Geylânî Tevfik Efendi'den tahsil gördü. Önce mülâzim sonra müderris oldu. Sırasıyla Sahnı Semen (1590), Sultan Selim (1591), Süleymâniye ve Darulhadis'e tayin edildi (1593). Edirne Kadılığına 1596, İstanbul Kadı ve Kazaskerliğine 1604'te tayin edildi. iki defa Rumeli Kazaskeri (1606-1608) oldu. Şeyhüislâmlığa 1615'te getirildi.

I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman devirlerini idrak etti. Asilerin II. Osman'ı tahttan indirmelerine karşı çıkınca, görevden alındı. Aziz Mahmut Hüdâî'nin dervişlerinden olduğunu söylenen Şeyhüislâm Esad Efendi 1625'te vefat etti ⁽¹⁶⁾.

⁽¹⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VIII, s.539.

⁽¹⁶⁾ Meydan Larousse, İst., 1970, C.IV, s.354.

Nef'i, şeyhüislâmları överken onların âdil davranışlarını fitneyi yok ettiklerini, sözlerinin etkili ve gerekli olduğunu dile getirir. Bu övgülerde pâdişahlarda olduğu gibi klişe haline getirdiği anlatım kalıplarını kullanmıştır. Övgülerde zengin hayâl gücü, dile hâkimiyet ahenk ve mübalağaları onu başarılı kılmıştır. Şeyhüislâm Esad Efendi için, Ebû Hanîfe yaratılışlı seçkinler şeyhi ki, hikmet medresesinde İbn-i Sinâ'nın dahi yardımcı hoca olabileceğini söylemekle şeyhüislâmı övmektedir:

“ Bû Hanîfe-şiyem ol şeyh-i efâzil ki olur

Bû Alî medrese-i hikmet ü fazlında mu'îd ”

231/K.54.17

II- İCTİMÂÎ HAYAT

1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA SARAYLA İLGİLİ UNSURLAR

a) Taht:

“ Sâh enşeh-i ferhunde-baht ârâyış-i dihîm ü taht
Bahtı kavî ikbâli saht İskender-i Yusuf-şiyem ”

96/K.15.23

“ Şehensâh ibn-i sâhensâh u sultan ibn-i sultân kim
Çıkınca âdeme ecdâdı sâhib-taht u esfer ”

109/K.20.14

Taht, lügatte; teht; serir; kürsü; yatak, karyola. Düzgün yer. Ayakların altına konulan kösele ⁽¹⁷⁾ anlamındadır.

Pâdişahların merasim günlerinde üstünde oturdukları sandalyeye, süslü sedire verilen addır. Arapçası “serir”dir. Taht gayet müzeyyen ve muhteşem olarak bir kerevet üzerine konulan ve gölgelik altında bulunan koltuk. Taht denilince Süleyman tahtını hatırlamamın mümkün olmadığını kaydeder Ahmed Rasim Bey.

İslâm devletlerinde ilk taht ittihaz eden Muaviye’dir. Osmanlı pâdişahlarının saraylarında tahtları olduğu gibi Yeniçeri Ocağında ve daha başka resmî yerlerde de tahtlar bulunurdu. Pâdişahlar o yerlere gidince bu tahtlara otururlardı.

Dilimizde, “cülûs etmek” yerinde kullanılan tâbirler şunlardır: Tahtaçkmak, tahta çıkarmak, tahta geçmek, tahta oturmak, taht odası, taht salonu, Taht-ı Hümâyûn, taht-ı nişîn ⁽¹⁸⁾.

Taht ve saray birbirini tamamlayan iki önemli devlet sembolü idi. Türkler,

⁽¹⁷⁾ Ziya Şükûn, “Ferhengi Ziya”, İst., 1984, C.I, s.565.

⁽¹⁸⁾ M.Z.Pakalın, Tarih Terimler ve Deyimleri Sözlüğü, İst., 1971, C.III, s.379-380.

Otağ ile altın tahta, devletin ve hakanlığın sembolü olarak büyük önem veriyorlardı ⁽¹⁹⁾.

Neşri tarihinin anlatığına göre, Kosova için Murad Bey şöyle diyordu: “Bu gazâda ya baht ola ya taht ola” ⁽²⁰⁾.

Osmanlı’da hükümdar koltuğu olarak kullanılan taht, Divân Şiirinde gerçek anlamı yanında sevgilinin gönlü, felek, alın birer taht olarak düşünülür. Tahta, bazen âşık, bazen maşûk oturur.

Tâc ile beraber sıkça kullanılan taht, Nefi Divânında ⁽²¹⁾ daha çok pâdişahlık alameti olarak sıkça geçer. Hem gerçek anlamda, hem tehmil edilerek hem de mecâzî olarak kullanılmıştır. Bir hükümdarlar şâiri olarak Nefi; tâcı, tahtı, ihtişamı daha çok memdûhun ana vasıfları olarak çokça kullanmaktadır.

b) Hatt-ı Hümâyûn:

“ Ahsentü zihî hatt-ı hümâyûn-ı mübârek

El-kudretü lillahi Te’âlâ ve tebarek ”

264/Mes.1.1

Hatt-ı Hümâyûn; Pâdişahlar tarafından bir maslahat dolayısıyla çıkarılan yazılı emirler hakkında kullanılan bir tabir olup, buna “Hatt-ı Şerif” de denilirdi.

Hat, Arapça yazı demektir. Hatlar pâdişahların kendi yazısıyla yazıldığı gibi mâbeyn kâtipleri tarafından yazılanlara pâdişah imzasını koyardı.

Yeni tayin edilen sadrazama pâdişah tarafından gönderilen hatt-ı hümâyûn “makrama” denilen bir peşkir içine konulup, üzeri mühürlendikten sonra yollanırdı.

⁽¹⁹⁾ Prof. Bahaeddin Ögel, “T.K. Tarihine Giriş”, Ank., 1991, C.I, s.272.

⁽²⁰⁾ N. Sami Banarlı, “Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri”, İst., 1984, C.I, s.20

⁽²¹⁾ İskender Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.474.

Sadrazam Divân ve Paşakapısı Erkânı hatt-ı hümayûnu karşılayıp, elinde ve başının hizasında tutarak getiren saray adamlarından bizzat sadrazam alır, öpüp başının üzerine koyduktan sonra, mührünü açıp okumak üzere Reîsü'l-Küttâba verir. O da herkesin huzûrunda yüksek sesle okurdu. Hattı getirene hil'at giydirilir ve âtiylere verilir. Sadrazam salona geçince orada kendisi tebrik edilirdi ⁽²²⁾.

Osmanlı Sultanlarının dört çeşit hatt-ı hümayûnları olurdu:

1- Enderûn-ı hümayûna nakil ve tayinleri hakkında,

2- Herhangi bir mevzû hakkında bizzat pâdişahlar tarafından yazılan mütalââ

3- Vezîr-i a'zama doğrudan emir vermesi,

4- Ehemmiyetli bir iş için pâdişahlar tarafından yazılan fermanlar ki çok makbul sayılırdı. Kendilerine gönderilen kişi için büyük bir iltifat kabul edilirdi ⁽²³⁾.

Yazılan hatt-ı hümayûnlardaki hüsn-i hatlar sanatçıların ilgi alanına girer. Nef'i'de Sultan Murad Han'ın hatt-ı şerifine hayranlığını ifade ettiği Mesnevîsinde "Âferin, bravo! Mübarek hatt-ı hümayûn ne güzel olmuş. Kudret, Tebârek ve Te'âlâ olan Allah'ındır."

Şâir, bu beyitiyle Sultan'ın hatt-ı şerifindeki Celî Ta'likle yazılan fermânın yazı üslûbuna hayranlığını böyle ifâdelendirmiştir.

c) Şehzâde:

" Nâz etsek olur gamze-i hûbânede gâhî

Yârân-ı tenük meşreb-i şehzâde-i âşkız "

306/G.51.2

Şehzâde, Osmanlı hükümdâr sülâlesinin erkek evlatları hakkında kullanılan bir

⁽²²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.768.

⁽²³⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1971, C.XIX, s.68.

tabirdir. Ashî şahoğlu, pâdişahoğlu olan “şehzâde”dir. Bunun hafifletilmişî “şehzâde”dir. İlk devirlerde bunun yerine “çelebi” denilirdi. Şehzâde tabiri sonradan kullanılmaya başlamış ve Osmanlı saltanatının sonuna kadar devam etmiştir.

Ordinaryüs Profesör İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilâtı” adlı eserinde şu tafsilâtı veriyor: “Osmanoğullarının erkek çocuklarına şehzâde; kız çocuklarına sultan ünvanı verilmişti.

Pâdişahların ilk oğulları doğduğu zaman donanma günü fazla olur, diğer oğulları doğarsa donanma günleri azalırdı. II. Osman’ın ilk oğulları doğunca yedi gün yedi gece şehir donanması olmuştu. IV. Mehmed’in ikinci oğlu 1674’te doğduğunda üç gün üç gece donanma yapılmıştı. I. Abdülhamid’in ilk çocuğu doğduğu zaman ehemmiyetli bir şenlik yapılmış, ikincisi dünyâya gelince, lüzumsuz masraf istemeyerek, “Böyle maskaralık olmaz, lâzım değildir, dervişan tekkelerine nezirler, sadakalar verilir, mektep hocalarına hil’at giydirilip, kalfalara sarık parası ve masumlara çıl para ve pilav zerde” verilmesini emretmiştir.

“Osmanlı şehzâdeleri beş altı yaşına gelince kendisine bir hoca tâyin edilerek, merâsimle derse başlatılırdı. Şehzâdenin bu derse başlamasına “bed-i besmele” denilirdi. Dâvetlilerin huzurunda önce Şeyhülislâm teberrüken şehzâdeyi eliften “ye” ye kadar okutur, sonra da duâ ederek merâsim sona ererdi. Tayin edilen hocasına bırakılan şehzâde, Şeyhülislâmın elini öpmesi icap ederdi. Lâkin müftü elini öptürmeyerek şehzâdenin omuzunu öperdi.”

Pâdişah oğullarının sünnet düğünleri de merâsimle olurdu. Sünnet düğününden üç ay evvel keyfiyet bütün eyâletlere bildirilir. Düğünde bulunmak üzere vezirler, valiler, hükümet erkânı, askerî sınıflar ulemâ ve şeyhler, esnaf takımı, ecnebi sefir ve maiyyetleri düğüne dâvetli olup, herkese derecesine göre hediyeler takdim edilir, ziyâfetler çekilirdi. Bu düğünlerde hokkabaz, Karagöz canbaz perdebaz, muhtelif fişek oyunları ve hüneler gösterilirdi.

Onüç onbeş yaşına gelen ve sünnet olmuş olan şehzâdeye ayrı bir dâire verilir ve bunu kendi vâlide ve hemşiresinden başka bir kadının görmesine müsaade edilmezdi.

Babaları ölüp, sarayda kafes hayatı yaşayan şehzâdeler çok sıkı bir kontrol altında idiler. İnzivâ hayatında şehzâdeleri cariyeler tahsil ettirir, bazıları can sıkıntısını çeşitli sanatları öğrenerek giderirlerdi.

Şehzâdelerin çocuk yapma yasağı Tanzimat'tan sonra gevşemiştir. Kendilerine son zamanlarda "efendi", "devletlü", "necabetlü" lakabları da kullanılırdı ⁽²⁴⁾.

Şehzâdeler babalarının sağlığında yüksek bir sancağın irâdesine tayin edilirler ve bu sûretle bütün askerî ve idârî işlerde yetiştirilirdi. Takriben onbeş yaşlarında gönderildikleri sancaklarda "lala" adı verilen tecrübeli bir devlet adamı maiyyetinde bulunurlardı. Bunlardan sancakbeyi olanlar, yanlarında nişâncı, defterdar, reisü'l-küttâb, mirahur ve diğer bazı saray erkânı yer alırdı. Şehzâdelerin yaşları müsâidse bizzat divân kurup, kendi sancaklarına ait işleri görürlerdi. Yaşları küçük olanları işlerine lalaları bakardı. Şehzâdelerin berat ve hükümlerini, yaptıkları icraatları devlet merkezine haber vermek ve asıl deftere kaydettirmek mecbûriyeti vardı.

Osmanlı şehzâdeleri yalnız olarak sefere çıktıkları gibi babalarının yanında katıldıkları da olurdu. Bazı kuvvetlerin kumandası kendisine verilirdi.

Her Osmanlı şehzâdesi -veliaht tayini usûlü olmadığı için- hükümdar olma hakkına sahipti. Bu sebeple hükümdar olana karşı diğer kardeşleri zaman zaman saltanat iddiasıyla ortaya çıktıkları görüldüğü gibi babasına karşı hükümdarlık mücadelesine girenler de mevcuttu ⁽²⁵⁾.

Örnek beyitte, Nef'i, şehzâdeye yeni anlam yükleyerek, kendisinin aşk şehzâdesi olduğundan ve diğer şehzâdelere mahsus nazları yapmanın uygun düşüp-düşmeyeceği hakkında mütereddit gözücü, tecâhül-i ârif yapmaktadır. Şehzâdeyi beytine böyle düşürmekle, devrin şehzâdelerine de bir gönderme yapmaktadır.

⁽²⁴⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.327-331.

⁽²⁵⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.314.

d) Silâhdâr:

“ Suhan bir tûtî-i mu’ciz-beyândır hamem üstâdı
Kâlem bir kahraman-ı tîğ-zendir dil silâhdârı ”
89/K.14.46

“ Yegâne şehsûvar-ı Kahramân-kevkab ki layıktır
Felek ana silâhdâr etse Behrâm-ı silahşöri ”
162/K.35.24

Silâhdar, sarayın önde gelen erkânından birinin ünvanıdır. “Silâhdâr-ı şehriyari” denilirse, mâruf olan “Silâhdar Ağa”dır. Silahdar pâdişahın yakınlarından olduğu için mühim bir vazife idi.

Merâsim ve alaylarda at üzerinde, başında zülûf ve kırmızı kadifeli üskûf olduğu ve pâdişahın sağ gerisinden yürürdü.

Silâhdarlık, Enderûn Tarihi müellifinin beyânına göre Yıldırım Bayezid devresinde ihdas olunmuştur.

Silahdarın sarayda terbiyevî bir vazifesinin bulunduğunu yazan “Fâtih Kânûnnâmesi”nde Saltanat işlerine ait bir çok işte sorumluluk taşımaktaydılar ⁽²⁶⁾.

Selçuklulardan beri bilinen bir mansıb olan silahdarlık, hükümdarın ve sarayın silahlarını muhafaza ederdi. Osmanlılarda bu görevi ifa edene “Silahdar Ağa” de nirdi ve bilgili kişilerden seçilirdi. Bunların içinden yirmi kadar Sadrazam çıkmıştır. Sadrazam, beylerbeyi ve vezirlerin bu isimle anılanları vardır. II. Mahmud devrinin başlamasıyla hepsi kaldırılmıştır ⁽²⁷⁾.

Osmanlı devlet hayatında önemli bir vazife olan silahdarlık, Nef’î'nin kasîdelerinde şu anlamla ifade bulur: Sultan Osman’ın kasrından sitayişle söz eden

⁽²⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.221-224.

⁽²⁷⁾ Ansiklopedik İslâm Lügati, İst., 1982, C.II, s.629.

Şâir, kendini de katar: “Sözüm, etkileyici konuşan bir kuştur ve kâlemim de onun üstâdı, kâlem (ki) kılıç vuran kahraman gibidir, gönül de onun silahdarıdır.” Şâir silahdarı kalbin merkezine yerleştirip, harb levazımını, istediği gibi kullanabilme muhayyerliğine sahip oluyor.

Vezîr-i a'zam Muhammed Paşa'nın kadrının medhiyesinde ise: “Yegâne yıldız kahraman iyi binici ki, felek ona, silahşör Behram'ı silahdâr etse isabetli olur.”

Böylece Nefî memdûhun yıldız kahraman şahsiyetine, kan dökücü Behram yıldızını silahdar olmaya, silahşörlüğünden dolayı layık görüyor. Şâir her iki beyitte de silahdarlık görevinin ehemmiyetini öne çıkarmış oluyor.

e) Şikâr:

“ Nice sayyâd-ı suhan var ise devrimde n'ola

Bir midir hiç şikâr olmada bâz şahbâz ”

240/K.57.9

“ Sa'adette nice sayd u şikâra olmasın mâ'il

Halâs olmaz Hümâlar gökde ceng-i şâhbâzından ”

277/K.9.4

Şikâr; Avlanan hayvan, düşmandan ele geçirilen ganîmet anlamındadır. Türklerin muharebe taklidi olarak, çok eski olan avla meşgûl olmalarını, Osmanlı pâdişahları da uzun süre devam ettirmişlerdir. Bu maksadla avda kullanılmak üzere hayvanlar yetişdikleri gibi, türlü adlar ve vazîfelerle kabalık bir maiyyet halkı da kullanılmıştır.

Pâdişahın maiyyetinde Rik'ab Ağalarından olan ve kendileriyle beraber av yapan bir zümrenin âmirlerine Şikâr Ağaları denirdi. Bunlar derece sırasıyla Çakırcıbaşı, Şahincibaşı, Atmacacıbaşı olduğunu kaydeden Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı: “Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı”nda şu tafsilâtı veriyor:

“Doğancıbaşı av esnâsında pâdişaha en yakın olanıdır. Yevmiyesi onaltıncı asırda yirmi (20) akçe olup, yıllık âidatları da Rik’ab Ağalarının yıllığı kadardı. Pâdişahlar IV. Mehmed’den sonra avla meşgûl olmamışlar fakat bu gibi bir teşkilâtı bir dereceye kadar muhafaza eylemişlerdir.

Onyedinci asır başlarında şikâr halkı denilen avcılardan 30 neferi Doğancı, 271 neferi Çakırcı, 286 Şahinci ve 45 neferi Atmacacı olmak üzere mevcudla 632 idi ⁽²⁸⁾.

Şikâr, Farsça; avlanmak ve avcı mânâsında ⁽²⁹⁾ olup, Osmanlı Türklerinde öneminden hiç bir şey kaybetmeden yaşamıştır. Muharebe olmadığı zaman, pâdişahların ve maiyyetlerinin uğraştığı başlıca iş olmuştur. Yıldırım zamanında av gösterisinde yedibin Doğancı ile altıbin Zağracının bulunduğu ve Parslara mücevherli taşmalar takılmış olduğu bilinmektedir.

Sultan İbrahim bile av için Edirne’ye gittiğini IV. Mehmed’in saray kadınlarını da ava götürdüğünü Naima yazmaktadır ⁽³⁰⁾.

Osmanlı saray hayat tarzının önemli unsurlarından biri olan “şikâr”ı, Nef’î, Kaymakam Muhammed Paşa’ya medhiyesinde, mukayese elemanı olarak değerlendirmiş:

“Devrimde nice söz avcısı olsa ne değişir? Hiç avlanmada, doğan ile, iri beyaz doğan bir tutulur mu?” ifâdesiyle, kendisinin söz vadisinde en iyi cins bir “şikâr” olduğunu hissettirmek istiyor.

Diğer beytinde Nef’î, Sultan Murad Han’ın Tablbazını tarif ederken “Sa’adetle av ve avcılığa meyletmiş olmayasın, zirâ, Akdoğanın cenginden gökde hümâlar kurtulamaz.” Dolayısıyla şâir, “Semâmızı hümâsız bırakırsın” anlamında mübalağa ile mitolojik unsuru beraber kullanarak memdûhu olağanüstü överek, teveccüh gösteriyor.

⁽²⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.355.

⁽²⁹⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1967, C.X, s.542.

⁽³⁰⁾ Türk Ansiklopedisi, İst., 1967, C.IV, s.251.252.

f) Sûr:

“ Ceng etse düşmanla ne gün olur o gün sûr u düğün
Tedbîri besdir ceng için lâzım değil sâz u seleb ”

255/K.62.13

Sûr, Farsça; düğün, yümünlü bir sebeple yapılan ziyâfet, velime neş'eli şenlik demektir.

Osmanlı Pâdişahları'nın hele saltanatlarının parlak devirlerindeki düğünleri, sünnetleri Bin bir Gece Masallarını gölgede bırakacak şekilde yapılırdı. Bu düğünler münasebetiyle vak'anüvislerin tarihlerine geçtikleri sayfalar, şâir ve ediplerin yazdıkları “sûriyye” ve “sûrnâmeler” okuyanları hayrete düşürecek mahiyettedir. Kânûnî'nin Damat İbrahim Paşa için yaptığı, havsalaya sığmayan evlenme, inhitat devrinin başlangıcı olan III. Murad'ın elliüç gün süren büyük oğlu Şehzâde Mehmed'in zihinlere durgunluk veren sünnet düğünleri, IV. Mehmed'in iki oğlunu sünnet ettirmesi ve kızını evlendirmesi münâsebetiyle yapılan düğünde 450 aşçı, 250 tablakâr, 150 saka, binden fazla meşaleci çalıştırılmış olması binlerce koyundan başka üç milyon yediyüz tavuk, beşbin kaz, altıbin ördek kesilmiş bulunması “sûr-ı hümâyûn” ların ne tür şeyler olduğunu belirtmek için kâfidir.

Düğünler münâsebetiyle yazılan sûrnâmelerin tarih bakımından ehemmiyeti vardır. Çünkü yazıldıkları asırdaki hayatı tasvir ederler. Düğünlerde kullanılan vâsıtalar, yenilen içilen şeyler, tertip edilen oyunlar tafsilâtıyla anlatıldığı için o zamanı tetkik etmek isteyenlere birer kaynak hizmetini görürler⁽³¹⁾.

Edip ve şâir Tahir Olgun, Nev'î'nin “Sûriyye Kasîdesi”ni tahlil ederken, Âgâh Sırrı Levend de Nâbî'nin “Sûrnâme”sini tetkik etmiş, biyografisiyle beraber bastırmıştır.

Bu tür eserler Osmanlının hayat tarzını yansıtması bakımından birer ışık ve

⁽³¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.278-280.

ayna vazîfesi görmektedir.

Sarayda düğünler husûsunda Meydan Larousse şu tafsilâtı veriyor: “Düğün süresince çalgılar çalınır, saray bahçesi fener ve fânuslarla aydınlatılır, şehrin çeşitli yerlerinde bayraklar asılır, geceleri renkli fişekler atılır ve türlü eğlenceler yapılır.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan, Islahat Fermânı'na kadar saray düğünleri genellikle böyle yapıldı. Tanzimattan sonra masraflar kısıldı, sultanların giydiği kırmızı gelinlik beyaza çevrildi ⁽³²⁾.

Bir Fransız sefiri Osmanlı'daki sünnet düğünlerini şöyle anlatır: “Pâdişah beni de götürdü. Büyük bir eğlence, şehzâdelerle imparatorluğun çeşitli yerlerinden gelen onbin erkek çocuğun sünneti münâsebetiyle tertiplenmiş. Dolmabahçe sırtlarında binlerce çadır kurulmuştu. On iki gün süren eğlence boyunca sofralar her gelene açıktı. Bâb-ı Alide kimse kalmamıştı. Tercümanlar işleri takip etmek için vezirleri burada bulabiliyorlardı ⁽³³⁾.

Osmanlı Sarayında düğünler böyle yapıladursun, Nefî'nin bu mefhûmu hangi maksadla kullandığını görelim. Kendi mahlasında söz ettiği kasîdesinde şöyle der:

Düşmanla savaşa (memdûh) ne eğlenceli düğün ve bayram günü olur. Bu eğlenceli savaş için çalgı ve harcama yapmaya gerek yoktur.

Şâir, savaşı düğün ve bayram gibi eğlenceli bir iş olarak görmektedir. Bu anlayış Selçuklu ve Osmanlılar'ın yegâne karakteristik özelliklerindedir. Nefî bu beyitinde döneminin savaş anlayışının önemli özelliğini yansıtmış oluyor.

⁽³²⁾ Meydan Larousse, İst., 1970, C.III, s.933-934.

⁽³³⁾ Çev. Gülçiçek Soykut, Durand de Fantmagne, “Kırım Harbi Sonrasında İstanbul”, İst., 1977, s.194.

2- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA İDÂREYLE İLGİLİ UNSURLAR, TIPLER VE MEFHUMLAR

a) Saray:

“ Yaptıra pâdişeh-i âleme bir böyle saray
Hem donanma çıkarıp ede cihânı tezyin ”

201/K.47.21

“ Tâ ki ma'mûr ola bu köhne sarây-ı âlem
Tâ ki devrede felekde meh ü mihr pervin ”

202/K.47.37

Saray; Farsça, büyük konak, kasr ve korumak anlamına gelir. Ayrıca mesken, ev, menzil anlamında da kullanılır.

İslâm devletlerinde saray ve pâdişah beraberce düşünölmüş ve saray bir anlamda siyasi güç ve iktidarın sembolü olarak görölmüşür. Halkın nazarında devleti ve pâdişahı temsil eden saray, mimari yapı olarak Türk Medeniyetinin hüküm sürdüğü bütün bölgelerde hükümdar, şehzâde, genel vali v.s. devlet büyüklerinin ikametleri için inşâ edilmiştir ⁽³⁴⁾.

Tarih boyunca bazı saraylar çevresinde meydana gelen yerleşim merkezlerinin de aynı isimle anıldıkları dikkati çeker. Aksaray, Hatunsaray, Bahçesaray, Saray-Bosna gibi.

Osmanlıların hükümet merkezleri olan Bursa, Edirne ve İstanbul'da çeşitli sarayların inşâ edildiği görölmür. Bazılarının isimleri şunlardır: Topkapı Sarayı, İbrahimpaşa Sarayı, Dolmabahçe Sarayı, Yıldız Sarayı.

Osmanlı medeniyetinde, saraya mensup kişilere “saraylı, saraydar,

⁽³⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügati, İst., 1982, C.II, s.601.

sarayağası” gibi lakablar verildiği görülür ⁽³⁵⁾.

Saray ve seray kelimeleri şark edebiyatında mecâz olarak ‘dünyâ, âlem, cihan’ manalarında kullanılmış, buna bağlı olarak da “Kervansaray, Seray-ı fenâ, Seray-ı bekâ” gibi yeni tamlamalar yapılmıştır.

Osmanlı idari hayatında önemli bir yere sahip olan sarayı Nef’î, Sultan Murad Han’ın tarifinde şöyle ele almıştır: “Cihan pâdişahı aynen böyle bir saray yaptırıp hem de donanma çıkarıp âlemi süsleye.”

Diğer bir beytinde ise: “Tâ ki semâda ülker yıldızı, ay, güneş döndüğü müddetçe bu eskimiş dünyâ sarayı mâ’mûr ola.”

Şâir birinci beyitte sarayı mükellef bir bina olarak kullanmakta ve bu yapının tamamlanmasının şenliklerle kutlanmasını istemektedir. İkinci beyitte ise sarayı fani dünyâ anlamında kullanmakta, memdûhun âleme nizâm vermesi arzusunu dile getirmektedir.

b) Tûğ:

“ Sa’adete otağın kurmadan serhadd-i Irâna

Düşe Turan zemine sâye-ı tûğ-ı ser-efrâz ”

117/K.23.2

“ Nitekim şâh-ı gül gülşende izhâr eyleye sevket

Çeke sünbül önünce tûğ olsa süsen silahdâr ”

213/K.49.52

Tûğ, at kuyruğu bağlanmış ucuna da altın yaldızlı top geçirilmiş mızrak nev’inden alâmet adıdır.

⁽³⁵⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.331.

Osmanlı zamanında tûğlar hep at kuyruğundan yapılmıştır. Tûğ, hanlık alâmeti olarak eski Türklerde mevcuttu. En meşhûr hânın dokuz tûğu olabilirdi.

Osmanlı pâdişahlarının yedi tûğ, vezîr-i a'zâmın beş tûğu vezirlerin üç tûğu, beylerbeyinin iki, sancak beyleriyle mirlivâların bir tûğu olurdu.

Sefer esnâsında pâdişah tûğları âdet üzere düşman hudûduna kadar önde gider ve hudûda gelince ileri gitmesi mümkün olmadığından ordu ile beraber bulunurdu. Yalnız IV. Murad İran Seferinde Kaptan Paşanın tavsiyesiyle Tûğları ordunun önünde sevketmişti. Bu durum müstesnâ idi. Serhadde gelince tûğların ileri gönderilmemesi kânûndü. Pâdişahlar onsekizinci asırdan itibâren sefere gitmemeleri sebebiyle tûğları yalnız saraya dikilirdi ⁽³⁶⁾.

Meydan Larousse'de tûğ hakkında şu mâlumat verilmekte: "Bir sırığın baş tarafına at kıllarından tertib edilip takılmış olan tûğ, Çinliler ve Türklerce mukaddes kabul edilen "katos" denilen Tataristan veya Tibet öküzünün kuyruğundan yapılmış. Sonraları Türklerce pek sevilen atın kuyruğundan yapılmaya başlanmış.

Osmanlı tûğları 16. asırda, baş tarafında bir yaldızlı top ile Anadolu Selçuklularında olduğu gibi üzerinde bir gümüş hilal bulunan bir sırığa ve topun alt kısmına takılmış uzun, boyalı at kıllarından müteşekkildi ⁽³⁷⁾.

"İran sınırına sa'adetle otağın kurmadan, başkaldırmış tûğların gölgesi turan toprağına düşe."

Nef'i, Sultan Murad Han'ın vasfında tûğa şu şekilde yer veriyor:Şâir, "tûğ"u tarihi anlamına uygun olarak kullanıldığıbu beytiyle, askerî ve hükümdarlık alâmeti olarak gölgesinin düştüğü her yerin Osmanlı memâlikinden sayılması anlayışını işlemiş bulunuyor.

⁽³⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.523-524.

⁽³⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.XII, s.301-312.

Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin medhiyesindeki beytinde Nef'î tûğa şöyle yer verir:

“Nitekim gül pâdişahı, gül bahçesinde şevketini gösterirken susam silahdârı ola, sünbül ola tûğ çeke.”

Şâir, gül bahçesinde çiçeklerin pâdişahı olarak gülü, bu pâdişaha silahdâr olarak susamı tayin ederken, sünbülü de şekil itibâriyle tûğ çekmiş olarak tasavvur eder.

c) Fermân:

“ Zemîni âsmân çarhı zemîn eyler murâd etse

Kazâ fermân-dih-i re'yince ol denlü müsahhardır ”

109/K.20.26

Fermân, pâdişah tarafından yazılan emir mânâsına gelen bir tâbirdir. Fermân; Farsça emir, irâde,buyruk demektir. Bu kelime, İslamiyeti kabulden sonra İlhanlılar tarafında kullanılmış, daha sonra Osmanlılara geçmiştir. Osmanlılarda bu kelime fermân-ı hümâyûn” veya “fermân-ı şerif” şeklinde kullanılmıştır. ⁽³⁸⁾.

İslâm Ansiklopedisi'nde, fermânın yazılması husûsunda şu mâlûmat vardır:

“Fermân yedi esas üzerine yazılırdı:

1- Fermân lafzının zikri 2- Gönderilenin ismini duâ ve senâ ile zikretmek 3- Gönderiliş sebebi 4- Gönderenin arzusu, gönderilene emretmek 5- Murâd olunan şeyin açıklanması 6- Muvaffâkiyetine duâ ile son vermek 7- Tarih ve gönderilen mahallin zikri.” ⁽³⁹⁾

⁽³⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.607.

⁽³⁹⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1964, C.IV, s 572.

Fermânların biri doğrudan doğruya divândan üzerine tuğra çekilip gönderilen “emr-i şerîf”, diğeri de yine böyle bir fermânın üzerine ve baş tarafına pâdişahın el yazısı ile fermândaki yazıyı te’yiden irâdedir. Bu fermânlar daha çok serasker, vâli vs. gönderilirdi. Bu çeşit fermânlara “hatt-ı hümâyûn müvaşşah” yani pâdişahın el yazısıyla tezyin edilmiş fermân denirdi.

Bugün kıymetli belge niteliğindeki fermânlar, dönemin idâre hayatının mahiyetinin izlerini taşıması bakımından ehemmiyetli arşiv keyfiyeti arz etmektedir.

Nefî de Sultan Murad Han’dan sitâyîşle bahsettiği kasidesinde fermâna şöyle yer vermiş;

“İsterse yeri gök; göğü yer eyler. Irâdesinin hükmüyle bu işin yerine gelmesi o kadar kolaydır.”

Şâir fermânı terkeb ederek “fermân-dih-i re’y” sûretinde “emri hükmü geçen” mânâsında kullanmakla Sultan Murad’ın otoritesinin ne kadar keskin ve geçerli olduğunu anlatmak ister. Aslında, pâdişahlar zâten “hüküm-fermâ” mevkiindedirler. Ancak fermânların hükümlerinin yerine getirilmesinde, fermân verenin disiplin ve kararlılığı söz konusudur. Nefî de Sultan Murad’ta bu hasleti yakalamış gibidir.

d) Vezir ve Vezîr-i A’zam:

“ Hak mübârek ede şehenseh-i devrâna hele

Böyle olsa olacak işte vezîr-i a’zam ”

182/K.41.21

Vezîr-i a’zam, başbakan yerinde kullanılan bir tâbirdir. Kelime olarak, yardımcı ve yük anlamına gelmektedir. Devletin yükünü taşıdığı için bu ad verilmiştir.

Vezirlik ünvanı ilk defâ Abbâsiler devrinde ortaya çıkmıştır. Selçuklular

“Hâcib”, “Atâbek”; Osmanlılarda “lâlâ” kullanılmıştır ⁽⁴⁰⁾. Osmanlıların ilk dönemlerinde bir tane vezir bulunmakta idi. Sonraları vezirlerin sayısı artınca birinci vezire “vezîr-i a'zam” denildi. Kânûnî zamanından itibâren ise vezîr-i a'zama “sadr-ı a'zam” denilmeye başlandı. Onsekizinci asra kadar vezirlere maaş yerine “hâs”lar verilirdi ⁽⁴¹⁾.

Prof. Fuat Köprülü: “Bu memûriyetin Bizanslılardan alınmış olmasına en ufak bir ihtimal bile yoktur. Çünkü İstanbul’un Fethi’nden çok evvel Osmanlılarda “vezîr-i a'zam”lığın mevcut olduğu bütün tarihî menba’lardan anlaşılıyor...” Vezîr-i a'zamlığın selâhiyeti, devletin başında bir “vezir” bulunduğu ona aitti. Vezirlerin adeti çoğalınca içlerinden birinin başvezir olması zarûrî idi. Hükümdârın mutlak vekâletini hâiz olan vezirlik müessesesinin Osmanlıya, birçok idârî teşkilat gibi, Anadolu Selçuklularından geçtiği pek tabii idi ⁽⁴²⁾.

“Osmanlılarda 16. asır sonlarına kadar vezîr-i a'zamlık, kubbe vezirlerine verilmek kânûn iken sonradan valilerden de vezîr-i a'zam yapılmaya ve Kânûnî Sultan Süleyman zamanında da sadrazam denilmeye başlanmıştır.” ⁽⁴³⁾.

Vezîr-i a'zamlara kasidelerinde bu deyimî çokca kullanan Nefî, Vezîr-i a'zam Hüsrev Paşa'nın görevini tebriklerken “vezîr-i a'zam”ı şöyle kullanır: “Zamanın pâdişahlar pâdişahına Allah mübârek etsin. Hele vezîr-i a'zam işte böyle olacak.” Şâir böyle demekle Hüsrev Paşa'yı tehniye eder. Bu göreve atama yapan pâdişahı anlamakla da, icraatın bu şekilde yapıldığını tescil etmiş olur.

e) Sadr-ı a'zam: “ Sadr-ı a'zam o cihân-bân-ı azîmu'ş-şân kim
Rizesinin dürüdür gevher-i tâc-ı Hüşeng ”

172/K.38.12

⁽⁴⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügati, İst., 1982, C.II, s.753.

⁽⁴¹⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.XII, s.586.

⁽⁴²⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.X, s.810.

⁽⁴³⁾ İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.531-532.

Sadr-ı a'zam, Osmanlılarda idârî makinenin başında bulunan en yüksek devlet memûrunun ünvanı. Pâdişaha tam yetki ile vekâlet ederdi. Önceleri sadrazam ünvanını vezirlik karşıladı. Fakat İmparatorluğun sonuna kadar sadrazamlık devam etmiştir. İlk sadrazamlar İlmiye sınıfından seçilirdi ⁽⁴⁴⁾.

Sadrazamlar pâdişahın mutlak vekili olduğu için sözü ve yazısı, padişahın irâdesi ve fermânı demektir. Hükümdârın yüksük şeklinde altın mührünü taşır, Divân-ı Hümâyûna başkanlık ederdi. Divân toplantılarına en son gelir ve "Kasr-i âdi" denilen sedire otururdu. Sağında, solunda ve karşısında, rütbelere göre devletin diğer büyükleri yer alırdı. Divânda, siyâsî, idârî, askerî, şer'î ve malî her türlü şikâyet ve davalar görüşülürdü.

Bâb-ı Âlî'nin kuruluşundan önce sadrazamların ikinci divânından başka, cum'a ve çarşamba divânları vardı. Cum'a divânı sadrazamın sarayında, Anadolu ve Rumeli Kazaskerlerinin katılmasıyla kurulan divândı.

Sadrazamı, pâdişah azledebilir ve öldürtebilirdi fakat, arzı asla geri çevirmezdi ⁽⁴⁵⁾.

Bütün askerî, idârî, malî görev ve memûriyetler sadrazamın arzı ve fermânıyla olurdu. Ancak ilmiye tayinlerini Şeyhülislâm pâdişaha arzeder sadrazam da bu arzı kabul ederdi.

Osmanlı sadrazamlar için "devletlü, fehâmetlü ve haşmetlü" ünvanları kullanılırdı. Sadrazam "şatır" denilen sekiz muhâfız ağası, oniki eğerli atı, onüç çift kürekçisi bulunan yeşil tentenli kayığı vardı ⁽⁴⁶⁾.

Sadrazamlar milliyet bakımından şöyle sıralanabilir: Türk 121, Arnavut 22, Gürcü 10, Boşnak 10, Abaza 6, Çerkez 5, Rum 3, İtalya 2, Hersekli 2, Arap 1, Rus 1, Bulgar 1.

⁽⁴⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.590.

⁽⁴⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.88-89.

⁽⁴⁶⁾ Çev. Cemal Karaağaçlı, M.A. Ubucini, "Türkiye 1850", 1001 T. Eser, s.54.

Vezir-i a'zamlarla sadrazamlardan pâdişahın emriyle, ihtilâl sırasında, harbde ve intihar etmek sûretiyle ölenler de vardır. İstatistik olarak şöyle: Eceliyle ölen 140, pâdişah emriyle 44, ihtilâllerde 11, şehit düşen 6, intihar eden 1.

Sadrazam ünvanı Osmanlı Saltanatı'nın tarihe karıştığı 1922 senesine kadar vardır. Bu tarihten sonra tarihin malı olmuştur ⁽⁴⁷⁾.

Osmanlı İdâri Teşkilâtı'nın başında bulunan ikinci adam sadrazam "Meclis-i Hâss'ı" Bâb-ı Âli'de haftada iki defa toplardı ⁽⁴⁸⁾.

Nef'i, Ali Paşa'nın sadrazamlığından sitâyîşle bahsetmekte ve şöyle demektedir:

"O dünyânın büyük şân sahibi sadrazamı ki Hüşeng tâcının cevheri incisinin parçalarıdır."

Şâir, "Hüşeng"i tevriyeli olarak hem kişi hem de akıl yerine kullanmıştır. Ali Paşa'nın sadrazam olarak çok akıllı olduğunu belirtmek istediği gibi "Onun incisinin parçaları Hüşengin tâcına da cevher olur" diyerek Ali Paşa'yı yüceltmektedir.

f) Tuğrâ:

" Gâhî ki halka durur pîç ü tâb ile

Tuğrâ-yı hükm-ı pâdişeh-i hüsn ân olur "

138/K.29.17

Tuğrâ, Oğuz hakanları, Selçuklu sultanları ve Osmanlı pâdişahlarının nişân ve yazılı alâmetlerine verilen addır.

Tuğrânın Farsçası "nişân", Arapçası "tevki"dır. Türkçede bu kelime alâmet olarak kullanılmıştır. Fermânların sonunda "Alâmet-i Şerife" şeklinde rastlanır.

Tarihte tuğrânın mücidi olarak Selçuklu Sultâmı Mes'ud'un veziri Hüseyin Ebû

⁽⁴⁷⁾ İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.620.

⁽⁴⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.V, s.554.

İsmailî-t-Tuğrâî gösterilir. Ancak Selçuklularda “Tuğrâ Divânı”nın Tuğrul Bey’den beri devam ettiği bilinmektedir. Osmanlılarda ise ilk tuğrâ Orhan Gazî’ye aittir. Osmanlı tuğraları ilk devirlerden beri gelişerek Fâtih Sultan Mehmed devrinde standart bir şekle ulaştığı anlaşılmaktadır ⁽⁴⁹⁾.

Çeleci Mehmed’e kadar tuğrâlar yalnız pâdişahla babasının adını taşırdı. Çelebiler devrinde “hân”, II. Murad devrinde “muzaffer dâimâ” sözü ilâve edilmeye başlandı. II. Süleyman devrinden itibaren sağ tarafa çiçek veya yaprak konulmaya başlanmış, II. Mahmud zamanında bunun yerini “adli”, II. Abdülhamid’de “gazi”, V. Mehmed’de “reşâd” kelimesi kullanılmıştır ⁽⁵⁰⁾.

Tuğrâlar, fermân, âhidnâme, berât, nâme-i hümayûn, paralar, kitâbeler, son yıllarda pullar, senedler ve resmî evrakta kullanılmıştır.

Corci Zeylan “İslâm Medeniyeti Tarihi”nde: “Tuğrâ, hükümdârın isim ve lakablarının kalın kâlemlerle nakışlanmasıdır. Bu, hükümdârın husûsî işâreti yerine kâim idi. Fermânlar ve beyannâmeler, tuğrâ ile süslenmiş olunca hükümdârın kendi elleriyle diğer bir işâretin konulmasına lüzum görülmezdi.”

1922’de saltanatın ilgasıyla ilgili kânûnun yürürlüğe girmesiyle, tuğrâ kullanılması fiilen sona ermiştir ⁽⁵¹⁾.

Nef’î, Veziriazam Murad Paşa’nın medhiyesinde tuğrânın güzelliğini şöyle ifâde etmiş:

“Güzellik pâdişahının hükmünün tuğrâsı ki bazen parlaklığı ve kıvrımları ile halka halka durur.”

Şâir, tuğrânın tasvîrinde pâdişahın hüsn ü ânını, “hüsn-i ta’lil”le tesbite çalışırken, “mübârek ve şerif” nazarıyla bakılan tuğrâda, bu özelliklerin yansımalarını göstermeye kalkmış gözükmektedir.

⁽⁴⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.525.

⁽⁵⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.571.

⁽⁵¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1972, C.III, s.14-16.

g) Re'âyâ:

“ O vezîr-i hüner-endûz-i reâyâ-perver

Ki adâlettir âna gâyet ehem-i işgâl ”

165/K.36.16

Re'âyâ, Arapça “raiyye”nin çoğuludur. Mahfuz ve güdülen şey demektir. Hz. Muhammed (a.s.): “Hepiniz çobansınız ve güttüğünüzden sorumlusunuz.” Hadisi de bu mânâyâ uygun düşmektedir.

İdârî olarak devlete itaat eden, devlete karşı vergi vesâir mükellefiyetleri yerine getiren halk demektir. Osmanlılarda 18. asra kadar müslim-gayr-ı müslim herkese re'âyâ denirdi. Fakat bu asırdan sonra sadece gayr-ı müslim teba'a için kullanılmaya başlandı.

Osmanlılar fethettikleri yerlerdeki halktan İslâm'ı kabul etmeyenleri devlete vergi vermek şartıyla yerlerinde bırakırlardı. Onların ırz, can ve mallarının emniyette olacağı tekeffül ediliyordu.

Kânûnnâmelerde re'âyâyâ nasıl muamele edileceğine dair pekçok madde yer almaktadır. Re'âyâyâ haksızlık eden birçok “tımar” sahibi sipahinin, tımarı sırf bu yüzden ellerinden alınmıştır ⁽⁵²⁾.

Hristiyanlar, Osmanlı reâyâsı olarak yerlerinde kalıyor, askerlikten muaf bulunuyorlardı. Türkler Osmanlı yurdunun muhafazası için kan döküp can verirken onlar rahat ve huzur içinde servetleri gibi nüfuslarını da arttırmakta idiler.

Reâyânın, Müslümanlardan farklı olarak verdikleri vergi (cizye) idi. Kendilerinden harbin gösterdiği zarûret ve lüzum üzerine “avarız” akçası da alınırdı. “Öşür”, “ağman”, “değirmen vergilerinin ödenmesi hususunda müslümanlarla aralarında fark yoktu. Daha sonraları eyalet valilerinin, Tımar ve Zeamet mutasarrıflarının zulmü baş göstermiştir.

⁽⁵²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.41-43.

Koçi Bey pâdişaha takdim ettiği meşhûr “Risâlesi”nde: “Velhasıl, şimdiki halde reâyâ fukarasına olan zulüm ve teaddi, bir tarihte, bir iklimde, bir pâdişah memleketinde olmamıştır. Kûfûrle dünyâ durur, zulümle durmaz.” Diyerek o devrin ifâdesi olmuştur ⁽⁵³⁾.

“Re’âyâ”yı Nef’î Veziriazam Muhammed Paşa’nın medhiyesinde şöyle kullanılır:

“O re’âyâ sever hünerli vezir ki, gâyet ehemmiyetle üzerinde durduğu adâlettir.”

Adâletin bozulmaya başladığı 16. Yüzyılın ikinci yarısında, paşa ve pâdişahların adâlet cihetini öne çıkarıp, bu hususta önemle durulmasının arzu edilmesinin nazikçe ihtarındır.

Re’âyâ ve berâyâ arasında adâletten yana hoşnutsuzluğun başgösterdiği bu dönemde şâir, paşayı överken bu konuyu da ihsas ettirmektedir.

h) İhtisâb:

“ Ger olsa ihtisâb-ı adli mâni’ seyr-i gülzâra
Sabâ zencir-i emvac ile bende eylerdi enharı ”
212/K.49.25

“ Rûzigâr ihtisâb-ı adli ile
Ol kadar dâfi’-i menâhidir ”
271/Mkt.1.33

İhtisâb, yapılması gereken güzel amellerin terk edildiği görülünce ma’rûf ile emreylemek, irtikâb edildiği görülen münkerden de nehyelemek vazîfesi hakkında kullanılır bir tabirdir. Bu vazîfe uhdesinde verilen zata “muhtesib” denir.

⁽⁵³⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VI, s.237.

Osmanlılarda bu vazîfe sahibi “İhtisab Ağası”, “İhtisab Emîni”, “İhtisâb Nazırı” ve “Şehremîni” denilmiştir.

İhtisab Ağası belediye işleriyle meşgûl bir memûrdur. Yalnız kadı ile aralarındaki fark şudur: Kadı bir davada ancak delil ile hükmettiği halde; İhtisab Ağası delil ve isbat istemeksizin örfî ve idârî surette de hükmedebilirdi.

İhtisab işleri bir sene müddetle talibine ihale olunur. Talibden “bedel-i mukatlaa” namıyla bir para tahsil edilip, eline berât verilir.

Sadrazam, İstanbul kadısı, İhtisab Ağası, “kola” çıkarlar. Kuloğları da belediye zabıtası vazîfesini ifâ ederledi. Bu işin basında da “İhtisab Emîni” bulunurdu⁽⁵⁴⁾.

“1826 yılına kadar çok değişik şekillerde alınmış olan ihtisâb resmi, “Asâkir-i Mansure” masrafını sağlamak amacıyla aynı yıl çıkarılan bir konumla alınmaya başlandı.”⁽⁵⁵⁾

İhtisâb divân hemen hemen bütün İslâm devletlerinde muhtelif selâhiyetlere mâlik olarak, her devirde olagelmıştır. Şehir âsâyîş ve inzibâtı, pazarlarda narh ve belediye nizamlarına riâyetin ve şeriat hükümlerinin bozulmamasının temini, fakir halkın zulümden korunmasının temini gibi vazîfeler ile mükellefti.”⁽⁵⁶⁾

IV. Murad ve onu takip eden İbrahim’e önemli layihalar sunmuş olan Koçi Bey (1650) “Narh ve Nakiller Ahvalı” başlıklı layihâlarında bazı ihtisâb hizmetlerini saymışsa da muhtesibden bahsetmemiş; bunları İstanbul Kadısı’nın ifâ edeceğini ifâde etmiştir.⁽⁵⁷⁾

Osmanlı yaşayış tarzında önemli izi olan ihtisâbı Nef’î Dîvânı’nda, Şeyhülislâm Muhammed Efendi’yi medhiyesinde şu şekilde ele almış: “Adil muhtesib, eğer gül bahçesini gezmeye engel olursa sabâ (rüzgarı) da, dalgalanan zenciri ile gündüzü bağlardı.”

⁽⁵⁴⁾ Prof. Fuad Köprülü, “İslâm Medeniyeti Tarihi”, Ank., 1977, s.126.

⁽⁵⁵⁾ Hayreddin Karaman, “İslâm’ın Işığında Günümüz Meseleleri”, İst., 1980, s.314.

⁽⁵⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.572.

⁽⁵⁷⁾ İbn Haldun “Mukaddime”, İst., 1988, C.I, s..574-575.

Şeyhülislâm Esad Efendi'yi tarif ettiği kasidesinde ise: “Zaman, adil ihtisâb ile o kadar kötülükleri defetmiştir.”

Şâir, bu beyitlerde “ihtisâb”ı, adâletle yasak ve tahdid koyan, kötülüklerle engel olan kişi olarak değerlendirmiştir. Böylece bu görevin yetkisini, görev alanını da ortaya koymuş oluyor.

i) Muhtesib:

“ Adlı ger muhtesib-i kişver-i hüsn olsa dahi

Çeşm-i mahmûr-ı bütân çekmez idi sâğâr-ı nâz ”

241/K.57.28

Muhtesib, sanat erbâbının narhlarına bakmak, kile, arşın vesâir ölçüler ile terâzi ve kantarları muayne edip, düzgün ölçüler kullanmayan ve satışlarında hile yapanları cezâlandırmak vazîfesiyle mükellef olan memûr hakkında kullanılan bir tabirdir.

“Kamus”ta muhtesibin tarifi şöyledir: “Bir kimsenin tuttuğu kötü fiili beğenmeyip nehy ve inkâr eylemek mânâsındadır.”⁽⁵⁸⁾

Muhtesibler, gidip gelenlere ma’ni halleri gidermek, hammalları ve nakil vasıtalarını tahammülleri fevkinde yük almaktan men ve yıkılmakta olan binaları yıktırarak tehlikeyi önlemek vazîfelerinin yanında mekteplerde ve diğer talim müesseselerinde talebeyi şiddetle döven muallimleri cezalandırmak gibi umumun menfaatine ait şeylere nezâret ederdi. Bundan başka yiyecek ve içeceklere hile karışmamasını, noksan tartı kullanılmasını men etmek gibi belediyenin vazîfelerine de bakardı⁽⁵⁹⁾.

Muhtesib olmanın şartları dört maddede özetlenebilir:

⁽⁵⁸⁾ İmam Gazali “İhya u-Ulumi’d Din”, İst., 1989, C.II, s.705-711.

⁽⁵⁹⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.49.

- 1- Kişinin akıl ve balığ olması
- 2- Müslüman olması
- 3- Adil olması
- 4- Muhtesib, devlet başkanı tarafından yetkili kılınması gerekir⁽⁶⁰⁾.

Muhtesibler, “cumaya gitmeyi, Ramazan orucunu yiyenleri, ahlak dışı harekette bulunanları, içki içenleri, başkalarını rahatsız edecek şekilde eğlenenleri” uyarırdı⁽⁶¹⁾.

Osmanlı devletinde bu idarî görevi, şâir, sitayişle bahsettiği Muhammed Paşa için yazdığı kasidesinde muhtesibliğin fonksiyonunu belirlemiştir:

“Eğer, adâleti güzellik ülkesinin muhtesibi olsa dahi, putların mahmûr gözleri naz kadehini sakındırmazdı.”

Bu beytiyle Nef'i, “muhtesib”i, sakındırma işini yapan kişi olarak ele almakla, muhtesibin görevini belirtmiş oluyor, hem de muhtesibliğin bir şartı olan “adil olma”yı da işaretlemiş bulunuyor.

j) Rütbe:

“ Tâvere hükmün senâ-yi zât-ı âlîşânın
Rütbesin nazmın kıla mâ fevk-ı çarh-ı heftümîn ”

239/K.56.33

“ Bu hatt ile yazılsa eğer seb'-i mesânî
 Reşk eyler idi rütbe-i elfâza ma'ânî ”

264/Mes.1.4

⁽⁶⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.584.

⁽⁶¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.68-71.

Rütbe; sıra, derece ve merhale demektir ⁽⁶²⁾.

Osmanlı devlet memûrlarıyla, halktan bazılarına verilen pâye ve ünvanlar hakkında kullanılır bir tabirdir. Merâtib silsilesi esas itibâriyle, büyüğü küçüğe emir vermeye memûr ve küçüğü büyüğüne itaate mecbur olan asker sınıfı için ihdas olunmuştur.

Osmanlılarda rütbe, Yeniçeri teşkilâtıyla meydana gelmiş, sonradan mülkiye sınıfına ve Kânûnî zamanında ulemâyâ intikal etmiştir. Mülkiye rütbeleri ilk zamanlarda dört dereceyle sınırlıydı. Onlar da “hocalık”, “kapıcıbaşılık”, “mîr-i miranlık” ve “vezirlik”ten ibâretti.

Osmanlıda askerî rütbeler, şöyle idi:

1- Müşirlik, 2- Birinci feriklik, 3- Feriklik, 4- Mirlivalık, 5- Miralaylık, 6- Kaymakamlık, 7- Binbaşılık, 8- Alay Eminliği, 9- Sağ Kol Ağalık, 10- Sol Kol Ağalık, 11- Yüzbaşılık, 12- Tabur Kâtipliği, 13- Mülâzım-ı Evvelik, 14- Mülâzım-ı Sânilik.

İlmiye rütbeleri ise şöyle sıralanırdı:

1- Rumeli Kazaskeri, 2- Anadolu Kazaskeri, 3- İstanbul Kadılığı, 4- Haremeyn Mevleviyeti, 5- Bilâd-ı Hamse Mevleviyeti, 6- Mahrec Mevleviyeti, 7- Kibâr-i Müderrisîn, 8- Müderrislik.

Şeyhülislâmlık bunların üstünde idi. Dârü'l-Hadis Müderrisliği diğer müderrisliklerin fevkinde bulunurdu.

Bu rütbelerin farklılıkları bazı hoşnutsuzluklara sebebiyet verdiklerinden dolayı 1850 senesinde yeniden tasnif yapılmıştır ⁽⁶³⁾.

Sanat alanında gösterilen başarılarından dolayı verilen özel ünvanlara da rütbe denirdi. Pâdişahlara sundukları bir övgünün hoş gitmesiyle rütbe alan ikinci sınıf

⁽⁶²⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.X, s.781.

⁽⁶³⁾ Nihat Sami Banarlı, “Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri”, İst., 1984, s.44.

şâirler de vardı. Başlıca rütbeler şunlar idi:

1- Meliku'ş-Suârâ, 2- Sultânu'ş-Suarâ, 3- Reis-i Şâirân, 4- Şâir-i A'zam gibi ⁽⁶⁴⁾.

İbn-i Batûta, Türkler ve kadınlar hakkındaki şu dikkate değer görüşlerini nakleder: “Orada hayretle gördüm ki, Türkler indinde kadın, büyük saygıya mazhar oluyor. Kadınların mevkî ve rütbeleri, erkeklerin üstünde görülüyor.” ⁽⁶⁵⁾.

Osmanlı “rütbe” anlayışının Nef’î’nin beyitlerine intikal ediş şekilleri “derece ve kıymet hükmü” mânâsıyla geçmiştir:

Kaymakam Muhammed Paşa’ya medhiyesinde Nef’î:“Yüce şanlı zâtının övgüsünü (şâir) versin. Nazmının rütbesini yedinci kat göklerin fevkinde kılsın.”

Şâir, sitayişle bahsettiği paşanın değerini çok yüksek tutmakta “rütbe”yi bir pâyeye ve kıymet olarak ele almaktadır.

Diğer beyitte, Sultan Murad’ın “Hatt-ı Hümayûn”unu vafederken;“Eğer, seb’-i mesânî (yedi âyet = Fâtihâ Süresi), senin hattınla yazılacak olursa, belâgat, sözlerinin rütbesini kıskanırdı.”

Nef’î, bu beyitiyle “rütbe”yi derece anlamında kullanmaktadır. Sultan Murad’ın “Hatt-ı Ta’lik” ile yazmış olduğu “Hatt-ı Hümayûn”a olan hayranlığını “Rütbe-i Elfâz” terkihiyle ifâdelendirmiştir.

k) Mahkeme:

“ Hâkim-i mahkeme-pîrâ-yı şerî’at ki bulur

Her dem emriyle meyân-ı hak u bâtil faysal ”

228/K.53.24

“ Hâkim-i mahkeme-i şer-i şerif-i nebevî

Mazhar-ı sırr-ı kemâl-i kerem-i Rabb-ı mecîd ”

231/K.54.19

⁽⁶⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.394.

⁽⁶⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VIII, s.238.

Mahkeme, dâvâcılarının muhakemeleriyle hukuk, cezâ ve cinâyette ilgili dâvâların hâkim ve hakinler tarafından yargı görevlerini yerine getirdikleri makâma verilen addır.

Şeriat kurallarına göre davâlara bakan mahkeme kadı ve nâib tarafından yargı görevi yerine getirilirdi. Kadıya, şeriat hükümlerine göre karar vermesinden dolayı "hâkimu's-şer" de denirdi ⁽⁶⁶⁾.

Hukukta; yargı kuvvetini kullanarak kazaî tasarrufta bulunan resmî makamların tümü ⁽⁶⁷⁾ mahkeme kapsamında mütalaâ edilebilir.

Osmanlıların yükselme devri sonuna kadar, umûmiyetle davâlara kadılar bakardı. Kadılar Anadolu ve Rumeli Kazaskerlerine bağlı idi. Medenî, idarî, ticarî, cinâî davâlara bakar, bir nevî noterlik ve savcılık yapar, bazı idarî ve malî vazîfeleri dahi ifâ ederlerdi.

1838'de yapılan bir değişlikle kadılar meşihate bağlandı. II. Murad devrinde mahkemeler kurularak, kadıların davâlara evlerinde bakmalarına son verildi. Tanzimat devrinde de selâhiyetleri tedricen daraltıldı. Yalnız şer'î mahkemelere bakmaya inhisar ettirildi ⁽⁶⁸⁾.

Kadıların azil ve tayinleri, hüküm sahalarının tahdidi veya kaldırılması kazaskerlerin selâhiyetleri dâhilinde idi. Daha doğrusu pâdişaha arz ederek aldığı hüküm ile olurdu.

Mahkemelerde sicil defteri; bütün vesîkaların, merkezden gelen hükümlerin şehir narh listesinin kayıt olunduğu resmî bir defter mâhiyetinde olup, dikkatle saklanarak, kadıdan kadıya devredilirdi ⁽⁶⁹⁾.

Prof. Hayreddin Karaman'ın ifâdesiyle: "Şer'î mahkemelerde cezâ ve hukuk

⁽⁶⁶⁾ Hayreddin Karaman, "İslâm Hukuk Tarihi", İst., 1975, s.185-186.

⁽⁶⁷⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1957, C.VIII, s.150-151.

⁽⁶⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.420-421.

⁽⁶⁹⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.440-447.

kitaplarının ilgili bölümleri ile ayrıca yazılmış kazâ ve muhakeme usûlüne ait eserlerden istifâde ediliyordu.”

Bugün yalnız adı kalan Osmanlı mahkemelerinin işleyiş ve hüküm veriş tarzının hukuk tarihleri ve şeriyeye sicillerinden öğreniyoruz.

Nefî Divânı, “mahkeme”yi tabîi olarak “şer-i şerif” mahkemesi olarak ele almaktadır. Şâir, memdûhu olan Şeyhüislâm Muhammed Efendi’yi de şeriat mahkemesini düzenleyen bir hakin olarak tavsif eder. O hâkimin emriyle, her zaman hak ve bâtil tefrik olunur.

Şeyhüislâm Esad Efendi’yi medheylediği diğer kasîdesindeki beyitte ise; Esad Efendi’yi, Nebvî Şer’-i Şerif mahkemesinin hâkimi olarak senâ eyler. Çünkü efendiyi, Rabb-ı mecidin kerem ve lütfunun kemâlindeki sırma mazhar olmuş bir ulu kişi olarak kıymetlendirmektedir.

Şâir her iki beyitte de mahkemeyi, İslâmî bir hukuk sisteminin icrâsını tâkib ve kontrol mercii olarak ele almaktadır.

1) Tâtâr:

Nakd-ı cân u dil mi kaldı kor tâtâr-ı gamzen kimsede

Böyle kalırsa eğer dünyâyı yağmalar gibi

341/G.125.3

Tâtâr, postanın kuruluşundan evvel posta işlerini görenlere verilen addır. “Ulak” tabiri de bu mânâyâ gelir. Husûsî olarak posta işini görenlere “sâ’î” denilirdi. Ancak sonraları bu işe her sınıf halk alındığı halde, ilk zamanlar bu işte Tâtârlar istihdâm edildiği için, “Tâtâr” tabiri postacı yerinde kullanılır olmuştur.

“Kamus-i Türki”de, mektup nakil işinde, yürüyüşü süratli olduğundan Tâtârların bu görevi ifâsıyla bu mânâyâ tahsis olunmuştur.

Tâtârlar, mühim işler için Bâb-ı Alî'den verilen fermanları Belgrad, Üsküp, Bağdat'a kadar yollar üzerindeki kasaba ve köylerde, şer'î mahkemelerin ahâliyi toplamasıyla, taşıdıkları fermanları okuturlar ve ücretlerini alırlardı.

Tâtârlar indikleri "menzilhâne"lerde ve gittikleri yerlerde etmediklerini bırakmazlardı. Menzilhânedeki hayvanın çabuk hazırlanmaması, menzilhâneciyi asmaya yeter sebepti.

Evliyâ Çelebi "Seyahatnâme"sinde, bir kış mevsiminde Van'da Melek Ahmed Paşa'nın haber ve mektuplarını İstanbul'a getirip dönmesini hikâye eder: "Nice köy ve kasabaları geçip onüçüncü günü İstanbul'a varmış olduk." der.

Amiral Sır A. Slade, memleketimizde yazdığı Seyahatnâmede, Tâtârlar hakkında gördüklerini şöyle izah eder: "Tâtârlar Üsküdar'dan çıkarken hayat neş'e sıhhat ve cevvaliyet modelidir. Saçı sakalı tek teline kadar itinâ ile taranmış, yüzü taravetli olup, insana itimat verir bir haldedir. Uzun kalpağı, şöyle çapkınca bir yana doğru yıkılmış, üzerine de parlak çiçekli bir yemeni sarılmıştır. Kırmızı çuha ceketi, şalvarı, güzel çizmeleri parlak ve son derece temizdir. Üzerlerinde bizim için taşınması imkânsız hacimde kuşak, ağır tabancalar, yatağan bıçağı, havlular, mendiller, işlemeli tütün kesesi, süslü enfiye kutusu vardır. Bu haliyle âdetâ cephâne levâzım deposu gibidir. O zaman Osmanlı'da en ziyâde övülen Tâtârlar, Suriye'deki Akka kalesinden İstanbul'a oniki günde gelenler idi." (70)

Tâtârlar halka büyük zarar verdikleri için Kânûnî döneminde Veziriazam Lütfi Paşa tarafından bu usûl kaldırılarak, yeni bir nizâma konmuştur.

Ulaklar, zamanla terbiye görmüş, iffetli, nâmuslu, tecrübelilerden seçilip, I. Abdülhamid döneminde kurulan "Tâtârân Ocağı"na bağlanmıştır. Fermanla da işleyiş ve vazifeleri tesbit edilmiştir.

Sonuç olarak bütün aksaklıklara rağmen menziller, Osmanlı Devleti'nin 550 yıllık döneminin gerek haberleşme gerekse ordunun hareket ve iâşesinin sağlanmasında

(70) M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.273.

devrin en mükemmel sistemi hüvviyetini kazandırmıştır ⁽⁷¹⁾.

Nefî gazelinde tâtârı şöyle kullanmıştır:

“Tâtâr gamzen, kimsede cân ve gönül mü bırakır? Eğer böyle devam ederse dünyâyı yağmalayacak gibidir.”

Şâir, tâtârı tevriyeli olarak kullanmakla, hem gamzenin işvebâzlığını bir haberolarak algılıyor; hem de tâtârların bir özelliğini tebâruz ettirmek istemektedir.

Böylece tâtâr milletinin yağmacılığını, gamzenin postacılığı ile özdeşleştirerek bir orijinal söyleyiş tarzı uyguluyor.

m) Cellâd:

“ Ne âdemler helâk eyler görün ol çeşm-i cellâd

Anılsa yine ammâ nâtüvân bir hastedir adı ”

353/Müf.9

“ Çekse tigin, kırılır birbiri üstüne âlem

Fitne cellâdı mıdır gamze-i mestin bilmem ”

353/Müf.7

Cellâd, idâm hükümlerini icrâ eden adama verilen addır. Topkapı Sarayı dâhilinde çizmekapı denilen mahalden ortakapı denilen yere kadar uzayan duvarın, ortakapıya pek yakın mahallindeki çeşmeye de “siyaset çeşmesi”de denilirdi. Siyâseten idâma mahkûm olanların bu “cellâd çeşmesi”ndeki yalağın içinde kesilmesi bu çeşmenin böyle isimlenmesine sebep olmuştur. Cellâd işini bitirdikten sonra ellerini satırını, bıçaklarını bu çeşmenin musluğunda yıkardı ⁽⁷²⁾.

⁽⁷¹⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.II, s.842.

⁽⁷²⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1960, C.X, s.128-129

Cellâd, celd (kırbaç)den, çok kırbaç vuran anlamındadır. Bir mahkeme tarafından verilmiş ölüm cezasını uygulayan kimseye denmesi âlem olmuştur.

Edebiyatta, çeşm-i cellâd, (öldüren göz) güzel gözleri tanımlamak için kullanılır (73).

Osmanlılarda kadılık teşkilâtı bulunan yerlerde kadıların emrinde bir cellâd bulunduğu gibi, saray teşkilâtı içinde daimi bir cellâd bulunurdu.

Pâdişah tarafından idâmı istenen, “siyaset meydanı” denilen yerde öldürülürdü. Cellâd bu meydanda mahkûmun başındaki tûlbenti çıkarır, kollarını sıvazlar, sonra kılıcını çıkararak, omuzundaki peştemaline silip, bir müddet gösteride bulunur. Nihayet bir kılıç darbesiyle mahkûmun başını gövdesinden ayırırdı. Kesik baş kapının önünde bulunan ibret taşı (seng-i ibret) üzerine konularak teşhir edilirdi.

Osmanlı sülâlesinden olanların kanlarını akıtmak günah sayıldığı için, hânedândan olanlar yay kirişi veya kemendle boğulurdu. Devlet ricâli ise kılıçla “boyun vurulmak” sûretiyle öldürülmüşlerdir. Bununla beraber cellâdlar icâbında kemend de kullanmışlardır (74).

Cellâdlar içerisinde adı birçok olaylara karışan en meşhûru IV. Murad zamanında çok devlet adamını öldüren en sonunda Sultan İbrahim’i kemendle boğan Cellâd Kara Ali’dir. Cellâd usta Süleyman’ın çırağıdır. Üç pâdişah (IV. Murad, Deli İbrahim, Avcı Mehmed) deviri idrak eden Kara Ali üçünden de daha şöhretli idi.

Pâdişahların nüfuzu onun harekete geçmesiyle fiili bir mâhiyet alıyordu. Tam yirmi sene, Cellâd Kara Ali ismi bütün Osmanlı ülkesinde bir Azrâil tesiri yaptı.

Evliyâ Çelebi bu cellâd şehinşâhını şöyle anlatır: “Kara Ali geçiyordu.

(73) İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.I, s.615-616

(74) M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.176-177.

Bazularını sığamıştı, kılıcını beline bağlamıştı. Ucu âşıklı yağlı kemendler kemerindenasilı idi. İşkence âletlerinden kerpeten, burgu, çivi, buhur fitili, deri yüzecek “tentraş”, demirtaş, el ayak kırmaya mahsus baltalar iki yanında takılı idi. Yedi muavini yalın kılıç ardında yürüyorlardı. Amma neüzübillah hiç birinin çehresinde nûr kalmamıştı ⁽⁷⁵⁾.

Şâir Nef’î’nin idâmının infâzında da yine Cellâd Kara Ali başrolleri oynuyordu.

Divânında müfredler kısmında “cellâd” a şöylece yer vermiş: “O öldüren göz, görün ne adamlar helâk eyler. Yine adı anılsa da, güçsüz bir hastadır.”

“Kılıcını çekse, âlem birbiri üstüne kırılır. Mest eden yan bakışın bilmem fitne kitali midir?”

Nef’î, “Cellad Çeşmesi”ni hatırlatırcasına nice nice Ademleri helak eden sevgilinin gamzesini göz ve fattanlığıyla birleştirerek beliğ bir teşbihle, mübalağa yapmak suretiyle “çeşm-i cellâd”ı mecâzen kullanıyor. Devrin can alan cellâdını öne çıkarıp, kendini mazlum yerine koymakla maksudunun muhabbet ve merhametini celbetmeğe çalışıyor.

Şâir, diğ er beytinde, “fitne kitâlen daha şiddetlidir. Hükmü gereğince tehlikenin boyutunu daha da artırarak fitne ile kitali gamzede topluyor. Güzelin kılıcını çekmesi halinde âlemd e, üstüste kital ve vahşet olacak. Çünkü sevgilinin merhametsizliği bu endişeyi artırmaktadır.

⁽⁷⁵⁾ M.A. Ubucini (Çev. Cemal Karaağaçlı), “Türkiye 1850”, İst., C.I, s.55.

3- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA ASKERİYE İLE İLGİLİ UNSURLAR VE VAZİFELER

a) Ser-asker:

“ İki saf asker-i hûn-hardır gûyâ ki müjgânı

Girişme ana saf-pîrâ vü serasker nigâhıdır ”

295/G.31.3

Serasker, eskiden savunma bakanı yerine kullanılır bir tâbirdir. Yeniçeri Ocağı kaldırılarak yerine nizâmiye teşkilâtı yapılırken, ocak gibi ağalık ünvanı da lağvedilmiş ve “Umûr-i Beriyye-i Askeriyye Nezâreti”nde bulunan zâta “serasker” denilmiştir.

Serasker ihdâsı sırasında yeniçeri Ağaları gibi İstanbul’un zâbita işleriyle yangına karşı tedbir alma vazîfeleri de seraskerlere tevcih olunmuş idi. Bu hal 1845 senesine kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra yeni kurulan “Zabtiye Müşiriyeti”ne devredilmiştir.

1880 senesinde yapılan değişikliklerle seraskerlik lağvedilerek “Harbiye Nezareti” kurulmuş ve Hüseyin Hüsnu Paşa “Harbiye Nâzırı” olmuştur. Fakat bu ünvan da iki seneden fazla sürmeyerek tekrar “serasker” ünvanı ihyâ edilmiştir. 1908 Temmuz inkilâbına kadar devam etmiştir. Bu tarihten sonra tekrar “Harbiye Nezareti” ünvanı yeniden kabul edilmiş, Cumhuriyetle de yerini “Millî Savunma’ya bırakmıştır ⁽⁷⁶⁾.

Osmanlıda seraskerin faaliyetlerini gözlemleyen M.A. Ubucin’i, hâtîrâlarında şöyle anlatıyor: “Bazen şartların ehemmiyet ve ivediliği sebebiyle serasker Sadrazam, Karptanpaşa hükûket işlerini daha çabuk halletmek için gizli oturum yaptıkları da olurdu. Fakat her zaman sırra bürünen ve çoğu zaman sultanın başında bulunduğu bu konferansların yapıldığı yerin ve zamanın önceden bilinmiş olması pek nâdirdir.” ⁽⁷⁷⁾.

⁽⁷⁶⁾ İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.559.

⁽⁷⁷⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.617.

Önceleri savaşlarda askere komuta edenlere serdar veya serasker denirdi ⁽⁷⁸⁾.

Nef'i döneminde seraskerliğin mevcut olduğu, ama mâhiyetinin "Vaka-yı Hayriye" den sonra ihdâs edilen seraskerlik rütbesiyle aynı anlamda kullanılmasa bile "Askerbaşı" yerinde kullanıldığını söyleyebiliriz.

"Sanki kirpikleri kan döken iki saf askerdir. Ona saldırmaya kalkma, safları tanzim edenle" serasker gözlüyorlar."

Bu beyitte şâir, "serasker"i başkumandan anlamında kullanmıştır. Sevgiliyi tasvir ederken bile devrin savaş ve asker manzarası tasvirleri çizer.

b) Serdâr:

" Ya'ni sadr-ı a'zamın serdâr edip şâh-ı cihân

Eyledi ana Nizâmülmülk-i ahdi câ-nişîn "

237/K.56.4

Serdâr, Farsça, askerbaşı demektir. Harb halinde bulunan ordunun komutanı mânâsına da gelen serdâra Osmanlılarda "serasker"de denirdi.

Başlangıçta bizzat pâdişahlar tarafından ifâ edilen bu vazife, sonradan kubbe vezirlerine verilmeye başlandı. Şâyet harbin başkomutanlığına sadrazam memûr edilmişse o zaman "Serdâr-ı Ekrem" ünvanını alırdı.

Geniş yetkileri bulunan serdarlara, serdarlık fermânı verilirdi. Vezirlerin daha dikkatli olmaları için ayrıca bunlara kürk, sorguç, kılıç veya hançer gönderilirdi. Serdâr olan bir vezirin silahdâr ile çuhadarı alayda kırmızı zerdûz üskûf ve kırmızı kadife şalvar giyerdi. Şatırlarının başlarında da zerrin taşlar vardı.

Kaza gibi küçük yerlere, Yeniçeri Ağasının tayin ettiğine de serdâr denirdi. Bu,

⁽⁷⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.178.

bulunduğu bölgedeki askerin tertib ve düzeninden sorumlu idi ⁽⁷⁹⁾.

Serdârlara, icâbında kullanılmak üzere, üstünde pâdişahın tuğrası bulunan, beyaz, boş yani yazısız ahkâm kağıtları verilirdi. Serdârlara verilen müsâade üzerine 1640 senesine kadar tuğra çekerlerdi. Fakat çok zaman, almış oldukları tuğralı kağıtları kullanırlardı. Gidecekleri yerlerde azıl ve tayin husûsunda selâhiyeti vardı. Fakat seferden döndükten sonra bunların hesabını verir ve sadrazamla arası iyi ise verdiği memûriyetler kabul görürdü ⁽⁸⁰⁾.

Serdar, “Kaymakam Muhammed Paşa'nın Medhiyesi”nde şöyle geçmektedir: “Yani cihân pâdişahı, sadrazamı serdâr edip, ona mülkün nizâmı ahdiyle makam verdi.”

Nef'i, “Nizâmü'l mülk”ü tevriyeli kullanmakla, hem Nizâmü'l mülkün nizâmının hasreti içinde, hem de Osmanlı mülkünün nizâmının tesisi gayesi gütmüştür. Bu hususta görevlenen vezir rütbesinde olduğundan “serdâr” ünvanını alıyor. Böylece serdâr dâhili görevle vazîfeli olmuş oluyor. Savaşlarda bu ünvan “Serdâr-ı Ekrem” lakâbına dönüşüyordu.

c) Müşîr:

“ Vezîr-i a'zâm u ekrem Murâd-ı âlem u âdem

Müşîr-i muhterem revnak-fezâ-yı sadr-ı dâniyâ ”

133/K.28.6

Müşîr; askerlik rütbelerinin en yükseğine verilen addır. Mülkiyeden vezirlik rütbesine muâdildi. İlk zamanlarda askerlikle birlikte mülkiyeden olan devlet ricâline vezirlikle birlikte “rütbe-i vezâret ve müşîri” sûretinde tevcih olunmakta iken, sonradan yalnız askerliğe hasredilmiştir.

⁽⁷⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.636.

⁽⁸⁰⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.166.

Asıl vazîfesi ordu komutanlığı olan müşirlerden, valiliklerde, nazırlıklarda bulunan olduğu gibi, sadrazam olanlar da vardı ⁽⁸¹⁾.

Müşir, işaret eden, yol gösteren, devlet işlerinde emir veren, nasihat eden anlamındadır. Müşirlik rütbesi Osmanlılarda resmen 1832'de ihdâs edilirken; paşalık, 1836'da ihdâs edilmiştir ⁽⁸²⁾.

Cumhuriyet devrinde, askeri rütbelerin yeniden tesbiti sırasında "müşir" ünvanının yerine "Mareşal" ünvanı kabul edilmiştir ⁽⁸³⁾.

Nef'i, Vezîr-i a'zam Murad Paşa'nın Medhiyesinde müşire şöyle münasebet düşürür: "İnsanın ve dünyânın kerim Murad'ı ve vezîr-i a'zam bilenlerin göğüs fezâlarının süsü, muhterem müşirdir." Müşiri tevriyeli kullanan şâir, hem göğüse takılan alâmet, işaret yerinde, hem de Murad Paşa'yı kassetmiştir.

d) Gâzi:

" Muzaffer ola serdârın eyâ şâhenseh-i gâzi

Ne Tebrîzi koya şah-ı Kızılbaş'a Şîrâz'ı "

117/K.23.1

Gâzi, gâzâ ve gavze eden, din uğruna cenk eyleyen müslümanlar hakkında kullanılır bir tabirdir. Ölenlere şehid, kalanlara da gâzi denir.

Gâzi tabiri, şehid lafzı gibi, -Hz. Peygamberin hadislerinde fazîletini beyanları münâsebetiyle- vakt-i sa'âdetten beri kullanılmaya başlanmıştır. Küçükler müstesnâ edilirse ashâbtan gâzi olmayan yoktur.

İslâm hükümdarları da fertler gibi muharebelere iştirak ederler ve gâzi ünvanını

⁽⁸¹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.500.

⁽⁸²⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1969, C.XVII, s.183.

⁽⁸³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.654.

alırlardı. Fakat sonraları bilhassa pâdişahlar, muharebeye iştirak etmeden, zamanlarında kazanılan muharebeler dolayısıyla bu ünvanı almaya başlamışlardır ⁽⁸⁴⁾.

Osmanlıların bilhassa ilk hükümdarları, diğer İslâm hükümdarları gibi bizzat harbe iştirak ediyorlar ve harb meydanlarında can bile veriyorlardı.

İstilâ devri bittikten sonra da harbe iştirak edenler olmuş ise de sonrakiler çoğunlukla harbe iştirak etmezler, bununla beraber bazıları kazanılmış bir muharebenin şerefine bu ünvanı alırlardı.

Pâdişahlara gâzilik, fetvâya istinâden de verilirdi. Osmanlı Pâdişahlarından en son gâzî ünvanını alan II. Abdülhamid'tir ⁽⁸⁵⁾.

Nef'i de Sultan Murad Han'ın vafında "gâzî"yi, gâzî paşaları hatırlatarak ele almış: "Ey, gâzî pâdişahların pâdişahi! Serdârın muzaffer olsun, kızılbaş şâhına ne Tebrîzi ne de Şîrâzî bırakmasın."

e) Sipâhi:

" Ol şehzâde ki gubârı süm-i yekrân-ı sipâhi

Deryâ-yı muhît-i feleği pür-keder eyler "

77/K.11.20

Sipâhi, Osmanlı askerî teşkilâtı toprak hukûkunu ilgilendiren müşterek bir terimdir. Tımar sisteminin tatbik edildiği zamanlarda tımarı tasarruf eden kimseye sipâhi denir.

Belli hizmetler karşılığı olarak tımarı tasarruf eden sipâhiler, harb zamanlarında Tımarların gelirlerine göre beslemek zorunda oldukları "cebelî"leri ile birlikte iştirak etmek zorundaydılar. Harbe iştirak etmeyenlerin Tımarları ellerinden alınırdı.

⁽⁸⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.630-631.

⁽⁸⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.233.

Sipâhilik I. Murat zamanının da ihdas edildi. Sefere davet edildikleri zaman, Serasker'in bulunduğu yere geldiklerinde yoklama yapılırdı. Şâyet, Sipâhi haddi tecavüz eder ve belirtilen miktardan fazla alırsa, o zaman bir daha verilmemek üzere Timarı elinden alınırđı. Sipahiler, Timarlarında bulunan her türü haksızlığı, düzensizliği ortadan kaldırmak zorunda idiler. Reaya ile Sipâhi arasındaki geçimsizlik konulara "Toprak Kadısı" bakardı.

Toprak üç sene üst üste mazeretsiz olarak ekilip biçilmezse hukuken Sipâhinin elinden alınırđı ⁽⁸⁶⁾.

Yeniçeri teşkilatı arasındaki süvârilere de "sipâhi" denilirdi. Bunlar merkezde bulunur ve Yeniçeri Ocağı'ndan addolunurdu. İsyanları tarihi geçen sipâhiler işte bu sipâhilerdir. Bunların asıl Timarlı Sipâhilerle bir alakası yoktur.

Yeniçerilere dâhil olan bu sipâhilere "Dergâh-ı Âli Sipâhileri" dendiği gibi, "Kapıkulu Süvâri" ismi de verilirdi. "Atlı Bölük Neferleri" denildiği de olurdu. "Süvâri Ocakları" adını taşıyan bu sipâhiler, altı bölüktü. Kapıkulu süvâri Ocaklarının esas piyâdeler gibi, devşirmelerle esir çocukları teşkil ederdi ⁽⁸⁷⁾.

Sultan Ahmed Han'ı Medhiyesinde Nef'i, Osmanlı askerî hayatında ehemmiyetli bir yer işgal eden "sipâhi"ye şöyle yer vermiş: "O pâdişah ki, sipâhisinin cins atının tırnağından çıkan tozu, feleğin muhitinin deryası bütün kederli eyler."

Şâir, bu beyitte "sipâhi"yi atlı asker, iyi at binicisi yerinde kullanarak, timârı tasarruf eden sipâhilerden farklı anlamda ele almış oluyor.

f) Müsellem:

" Benim ol şâ'ir-i mümtâz ü müsellem şimdi

Bana peyreklik eder nâdire-güyân-ı suhan "

251/K.60.38

⁽⁸⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.628.

⁽⁸⁷⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.337.

Müsellem, Osmanlıların teşekkülü sıralarında ve Orhan Gâzî zamanında vergiden muâfiyet sûretiyle askerlik hizmetlerinde bulunanlar hakkında kullanılan bir tâbirdir. Bu ismin verilmesi vergiden muaf tutulmalarından dolayı idi. İlk teşkil olunan müsellemlerin sayısı bindi. Bunlar sipâhiler gibi harb vukû'unda sefere giderler ve harbe devâm ettikleri müddetçe ulûfe alırlardı. "Kânûnî Kânûnnâmesi" nde "müsellem"lerle yayalara ilişkin hükümler bir fasılda toplanmıştır. Bu fasılda müsellemlerin çiftlik yerleri olduğu gibi kaydedilmiş ve bu çiftliklerin öşür ve rûsümdan müstesnâ olduğu da açıklanmıştır. Bu çiftlikler alınıp satılmaz ve tapuya raptolunmazdı ⁽⁸⁸⁾.

Yeniçeriler, müsellemlerden daha ziyâde korkarlar ve hased ederlerdi. Çünkü harb âlet ve edevâtının cümlesi bu sınıfın elindeydi.

Anadolu'da müsellemlerin sayısı, bir zamanlar, yamaklarla beraber 26 bini geçmişti.

Osmanlılarda, askerî teşkilât olarak kurulmasında, ilk fikri ortaya atan Çandarlı Halil Paşa ile Alaaddin Paşa'dır. Savaşabilecek güçlü kuvvetli il eri olan Türk gençlerinden atlı ve yay olarak, önce biner kişilik birlikler kuruldu. Müsellem adı verilen atlı askerlerden her otuz nefer bir ocak itibâr olunurdu ⁽⁸⁹⁾.

Kânûnî Kânûnnâmesi'nde, "müsellem"lerin oğulları da "yamak" yazılabileceklerdi. İhtiyarlığı veya hastalığı dolayısıyla sefere gidemeyen, yamak oğlu varsa onu gönderir, yoksa yerine gidene harçlık verirdi.

Osmanlı askerî hayatında önemli görevleri ifâ eden müsellemlik teşkilâtı 17. asırda lağvedildi.

Bu tabiri Nef'î, kendi mahlasından sitâyîşle bahsederken şöyle kullanmıştır: "Şimdi o mümtaz ve müsellem şâir benim. Ender söz söyleyenler benim peşimden gelir."

⁽⁸⁸⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1957, C.VII, s.63.

⁽⁸⁹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.375.

Harb tabir ve tasvirlerini umulmadık yerlerde kullanan Nef'î, müsellemi bu beyitte tevriyeli olarak mahirâne kullanmakla hem "hakkı verilmiş şâir"; hem de kendini söz vadisinin yegâne savaşıcısı olarak göstermektedir.

g) Livâ:

“ Ser-firâz ettin livâ'ül-hamd-i dîn Ahmedî

Kafire gösterdin elhakk dest-bürd-i Haydâri ”

90/K.14.3

Livâ, sancak demek olup, İslâmiyetin ilk zamanlarında gazâyâ gönderilen muayyen mikdar askerin başbuğuna teslim edilen sancağa "livâ" denilirdi ⁽⁹⁰⁾.

Sancak istilah olarak, orduların temsil ettikleri devletin sembolü olarak kullanılan bayrağa denir. Araplar bu manâda râyet veya livâ derler. Osmanlılarda sancak-ı şerîf saltanat sancağına da Livâ-yı Osmânî denilmiş idi ⁽⁹¹⁾.

Osmanlıda sancak verilmesi münâsebetiyle merâsim yapıldı. Bilhassa tarihî bir yâdigâr olan "sancak-ı şerîf" in ihrac ve serdâra teslimi, parlak merâsimin icrâsına vesîle teşkil ederdi. Sancak-ı Şerif ne zaman çıkarsa yediden yetmişe herkes onun altında toplanarak, cihâda iştirak etmesi farz olması itkâdî beslenirdi.

Hatta Topkapı Sarayı'nın Arz Odası karşısındaki kapı önünde dikilen sancağın dikildiği yere kimsenin ayak basmaması, bu sûretle kimsenin hürmetsizlik göstermemesi için 1908 İnkılâbına kadar, dikilen terde iki süngülü askere nöbet bekletilirdi. Temmuz İnkılâbından sonra nöbetçi askerler kaldırılmış ise de, jatrâsı kalmak için yerine bir taş konulmuştur. Bu taş kapı önünde hâlâ görülür ⁽⁹²⁾.

Sultan Osman'ın cihâdının târif edildiği kasîdesinde Nef'î, livâyâya şöyle yer vermiştir: "Muhammedî (a.s.) dînin livâ'ül hamdini yükselttin. Kâfire, Haydar'ın üstünlüğünü hakkıyla gösterdin."

⁽⁹⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.118.

⁽⁹¹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1970, C.XVIII, s.141.

⁽⁹²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.684-685.

Lehistan seferinden ümitsiz ve netice almadan dönen Sultan Osman'a moral verircesine söylenmiş olan bu beyitte şâir, mü'minlerin altında toplanacakları livâü'l hamdi, bu seferiyle pâdişahın yüceltiğini söyler.

Nef'i, livâü'l hamd ve Hz. Ali'yi telmihle, meskenetten kurtulmada ve dinamizme hazırlamada, itici güç kaynağı olarak kullanmış görünüyor.

h) Gülbank:

“ Erişe müjde-i feth ü zafer etraf u eknâfa

Tuta dünyâyı hep gülbank-ı kûs nusret âvâzı ”

117/K.23.7

Gülbank, Yeniçerilerce, müretteb bir takım du'âlarla verilen addır. Yeniçerilerce bu duâlar ağızdan yapıldığı gibi kağıtlar üzerine de yazılırdı.

Gülbank lügatte, müretteb duâ manasınadır. “Kamus-i Osmanî”de bazı merasimin icrası sırasında müteaddid şahıslar tarafından hep bir ağızdan çıkarılan yükses ses ⁽⁹³⁾.

Ulûfe tevzi olunurken “matbah-ı Amire”den çorba, pilav, zerde hazırlanıp Bâbu's-Sa'ade önüne konur. Yeniçeriler koşarak, bunları alıp, saray avlusunda yerlerdi. Bu yemeği yemeleri itaatlerine, alıp da yememeleri ihtilallerine delâlet ederdi.

Yemekten sonra başçavuş bektâşi niyâzı şeklinde elini göğsüne koyup, şöyle gülbank okurdu: “Allah, Allah, illallah, baş üryân, sîne püryân, kılıç alkan, bu meydanda nice başlar kesilir soran olmaz. Eyvallah, eyvallah, kahrımız, kılıcımız düşmana ziyân, kulluğumuz pâdişaha âyân, üçler, yediler, kırklar, gülbank, Muhammedî, Nür-i Nebî, kerem-i Ali, pîrimiz, sultânımız, hünkârımız, Hacı Bektâş-ı Velî demine devrânına hû, diyelim hû.”

Bektâşi ve Mevlevî tarikatlarındaki gülbank muhtelif vesilelerle çekilirdi:

⁽⁹³⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VIII, s.762.

1- Tâlib nasib aldığı zaman, 2- Yezid ve tabî olanlara lânetli gülbank, 3- Mevlevîden “sımat” gülbankı, 4- Ehlullahın kabirleri ziyâret gülbankı, 5- Kapıdan geçme gülbankı, 6- Aşûre gülbankı, 7- Hatim gülbankı, 8- Seyahat gülbankı, 9- Zifaf gülbankı, 10- Cenâze gülbankı gibi vesîle çıkararak okunurdu ⁽⁹⁴⁾

Genellikle gülbankların çekildikleri bir gülbank taşı mevcuttu.

Sultan Murad Han'ın vasedildiği kasîdesinde Nefî, gülbankı şöyle işlemektedir: “Bölgelere ve etrâfa zafer ve fetih müjdesi erişsin. Dünyâyı nusret âvâzının kûsûnün gülbankı tutsun.”

Zafer müjdesini gülbankı, külerle ilân ve tebşîr edilip, bayram ve eğlance yapılması münâsebetiyle, duraklamaya yüz tutan Osmanlı'da ve şâirde de bu gülbankla nusret âvâzını duymaya hasret çekme ifâdesi var.

i) Miğfer:

“ Safder-i kişver-güşâ kim cenge çıktıkça olur
Cebra'îl “innâ fetehnâ” h'ân-ı tiğ u miğfer ”

92/K.14.25

Miğfer, silah icâdından evvel muharebede kılıç, mızrak ve ok gibi harb âletlerinden korunmak için başa giyilen başlığın adıdır. Altından yapılanlarına “zerrin külâh” denilirdi. Miğfer, zırh ile beraber bir bütün teşkil ederdi. Osmanlı miğferleri muhtelif şekillerde olmakla beraber genellikle iki kısma ayrılırdı. Bir kısmı ince bakırdan, öteki kısmı çelikten yapılırdı ⁽⁹⁵⁾.

Miğfer, tepesi sivri fes biçiminde idi. Asıl tepeye gelecek yer temrenle süslenir, temrenin ucu kâh sivri olur, kâh “lâfza-i celela”, bazen de hilâl ile nihâyetlenirdi. Önde burnu muhafazaya mahsûs ve aşağı yukarı çıkabilecek sûrette bir levha ile, bunun sağ ve solunda süs çeşidinden olmak üzere, tûğ sokmaya mahsus birer yer

⁽⁹⁴⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.533.

⁽⁹⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VIII, s.762.

vardı. Öndeki iki uç kavuşturulup, burun siperliği de indirilince gözler ile yanaklardan pek az kısmı görünür. Başın geri kalan kısmı tamamen örtülmüş bulunurdu.

Eski miğferlerin üstü bir takım âyetlerle süslenirdi. Pâdişahla umerâninkiler çiçekli, yazılı ve altın işlemeli idi ⁽⁹⁶⁾.

Osmanlı cihad hayâtında önemli yer tutan miğferi Nef'i, Sultan Osman'ın târif edildiği kasidesinde şöyle değerlendirir: "Ülkeler açan saf yarıcı ki cihâda çıktığında, Cebrâil kılıç ve miğferine Fetih sûresinin ilk âyetlerini okuyucu olur."

Şâir, savaşta zaferin müyesser olması için okunması ve yazılması âdet olan Fetih sûresini, pâdişahın muzaffer olması için Cebrâil'i okuyucu olarak görür.

Miğfer ve kılıçlara nakşolunan Fetih âyetinin bulunduğu âyetler cihadda insanın mânen de sığındığı bir melcedir. Nef'i de bu tarzı, fetihle miğferi birleştirmek sûretiyle yapmıştır.

j) Cündî ve Cündilik:

"Gulgule-i kûs-i zafer tutdu cihânı o kadar

Cünd-i ervâh ü melek birbirin etti tebşîr "

177/K.40.4

Cündî, binicilikte mahâreti olanlar hakkında kullanılır bir tâbirdir. Arapça bir kelime olan cünd, asker mânâsına gelmektedir. Sonundaki "î", yâ nisbet edatı olduğu için "cündî" askere mensub demektir.

Türklerin cündiliğe dâir Firdevsî'nin "Silahşörnâme"sinde ve Nasuh'un "Tuhfetü'l-gûzât"ında tafsilât vardır ⁽⁹⁷⁾.

Cündilik, ata binmek, kılıç ve mızrak kullanmak demek olan cündilik

⁽⁹⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.533.

⁽⁹⁷⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1963, C.XI, s.296.

Türklerin en eski ve esaslı mârifetlerinden biridir.

Sert başlı ve huysuz ata binmek, onunla saatlerce uğraşmak, Türk'ün en zevkli eğlencelerinden birini teşkil ederdi. Bunun için idmanlar yapar, bu sâyede mahâretler kazanırlardı.

Çelebi Sultan Mehmed cündiliği bir kat daha arttırmak için, biri Merzifon'da Lahanacı Bölüğü diğeri Amasya'sa Bamyacı Bölüğünü kurup, Suluova'da karşılıklı ta'lim ettirirdi. Bilâhare cündilik dersi sarayda da verilir oldu. Binicilik, cirit ve kılıç kullanma da öğretilirdi. Bu fenlerde başarılı olanlar keskinler sınıfına dâhil olurdu.

Cündîler, ciritden başka bir de tomak denilen oyun oynarlardı. Bu oyun bir çeşit tura oyunuydu. Pâdişahlar huzûrunda icrâ edilirdi.

Bir saray tarihi olan, İlyas Efendi'nin Enderûn Tarihi'nde bu oyunlarda şöhet kazananların isimlerinden uzun uzadıya bahseder ⁽⁹⁸⁾.

Nef'i, Hüsrev Paşa'dan sitâyîşle bahsettiği kasîdesinde cünde şöyle yer verir: "Zafer kösünün hengâmesi dünyâyı tuttu. O kadar ki ruhların askeri ve melekler fetih haberini birbirlerine müjdeliyor."

Şâir, ruhların askerî meâlinde ele aldığı cünd-i ervâhı meleklerle müjde teatisinde bulunma işinde kullanmış. Onlar da bu zaferden şerefyâb oldukları için müjdeleliyorlar.

Meleklerin ve evliyânın yardıma geldiğini zikretmekle beraber, kazanılan zaferden meleklerin ve ruhların memnun görüldüğü bir tablo çiziyor.

k) Sakâ:

" Gidermiş haşre dek ferş-i zeminden döktüğü kanı
Ana nasbetse çarh ebr-i bahârî gibi sakkâyı "

134/K.28.17

⁽⁹⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.317-318.

Sakâ, Yeniçeri Ocağı'nın su ihtiyacını temin edenler hakkında kullanılır bir tâbirdir. Sakânın aslı Arapça, 'sakka'dır. Mânâsı su taşıyan, su getiren demektir ⁽⁹⁹⁾.

Eski âdet ve adların ortadan kaldırılmasına, yenilikler yapılmasına başlandığı II. Mahmud döneminde ve ocağın ortadan kaldırılmasıyla (1826) saka adı "sebilci"ye çevrilmiştir.

Sakâ teşkilâtı sarayda da vardı. Bunların başlarına "sakabaşı" denilirdi. Bu deyim halk arasında da aynı anlamda kullanılırdı ⁽¹⁰⁰⁾.

Nef'i, Vezîr-i a'zam Murad Paşa'nın medhini yaparken, "saka"ya şöyle münâsebet düşürmüştü: "Dökülen kanı, yerin örtüsünden gidermiş olana, felek de nisan yağmuru gibi bir sakayı mahşere kadar nasib etsin."

Nisan yağmurunun bereket ve temizleyiciliğini, yer yüzünde sulhü temin eden vezire saka yapması için şâirin niyâzı söz konusudur. Yani "saka" yapılmak istenen "ebr-i nisan"dır, bahar yağmurudur.

1) Ceş:

"Def-i ye'cüc gama eşigidir sedd-i sedîd

Men'-i ceş-i eleme dergehdirhısın-ı hasîn "

201/K.47.16

Ceş, Arapça, asker, ordu mânâsına bir kelime ⁽¹⁰¹⁾ olup, en az dörtyüz atlı ve yayadan teşkil olunan askerî kıt'a hakkında kullanılır. Bu kelimedenden mürekkep deyimler de yapılmıştır: "Mukaddimetü'l ceş": İleri sevkolunan müfrezeler, "Tâbiyetü'l ceş" ordunun harb meydanında yerleştirilmesi, "Sevkü'l ceş"; askerî

⁽⁹⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.96.

⁽¹⁰⁰⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.X, s.856.

⁽¹⁰¹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.152.

sevk ve idâresinden bahseden ilim anlamındadır ⁽¹⁰²⁾.

Bu kelimeyi Nefî 'ülkeler alan Sultan Murad Han'ın tarifinin yapıldığı kasîdesinde şöyle ele alır: “Eşiği, gam ye'cücünün definde doğruluk seddidir. Dergahı, elem ordusuna karşı sağlam kaledir.”

Şâir, “Ceyş”i mücerret anlamda “ceyş-i elem” terkihiyle üzüntü askerleri yerinde kullanmış. Nefî savaş istilahlarından çok değişik konularda azami derecede istifade etmiştir.

Belki de şâir, devrindeki bozgunların, geri çekilmelerin bir izi olarak, askerî terminolojiyi kullanarak rûhen tatmin yoluna gitmiştir.

m) Asker:

“ N'ola deryâ gibi asker çekip dünyâyı fethetse
Yürütse hükmünü baştan başa mülk-i cihân üzre ”

60/K.6.26

“ İki saf asker-i hûn hârdır gû'yâ ki müjgânı
Girişme ana saf-pîrâ vü serasker nigâhıdır ”

295/G.31.3

Osmanlı Devleti'nde cemiyet iki ana gurup altında ele alınabilir. Bunlardan birincisi askerî adı altında toplanan ve görevleri icabı vergilerden muaf olan kısım. İkincisi; şehirliler, köylüler ve göçebe aşiretlerin meydana getirdikleri “re'âyâ” denilen vergi mükellefi topluluktur.

Çandarlı Hayrettin Paşa, savaşta elde edilen esirlerden “bunları Türke virelüm hem Müslüman olsunlar, hem de Türkçe öğrensinler, sonra getürelim “yeniçeri”

⁽¹⁰²⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1960, C.X,s.298.

olsunlar.” diyerek bu teşkilatın kurulmasında önemli rol oynamıştır. “Pençik” kânûnu ve “devşirme” usuluyle ordunun asker ihtiyacı temin edilmişti ⁽¹⁰³⁾.

Bunlar ihtiyaca göre yerli halktan bekâr ve güçlü-kuvvetli olan erkeklerden seçilirdi. Görevli kişilerin gönderildikleri eyaletlerde bayraklar açılır, bu bayraklar altında ellişer kişi toplanarak bir kıta teşkil ederdi. Bunların masrafları devlet tarafından karşılanırdı ⁽¹⁰⁴⁾.

Murad-ı hüdevendigâr Kosova Şehadetinden önce askerleri için yaptığı düâda şöyle diyordu: “Bunları mansur ve muzaffer eyle bunlar içinben canımı kurban ederim. Sen tek kabul eyle. İslâm askerleri için teslim-i ruha hazırım.” duasından sonra “duman dahi islâm askerleri üzerinden kalkıp, kâfir üzerine çöktüğünü” tarih anlatıyor ⁽¹⁰⁵⁾.

Osmanlıda zamanla askeriye bozulduğunu Koçi Bey şu şekilde ifade etmektedir: “Sa’adettü ve şevketlü yeryüzü pâdişahi hazretlerinin temkinli kalblerine gizli olmaya ki eğer âlemin düzeltilmesi hususunda bir tedârik görülmezse ve bu nazlı memlekete bir düzen verilmezse Ümmet-i Muhammed “nefsi, nefsi” deyüp reâyâ ve bereâyâ tamamen berbad olur. Çünkü asker taifesi taatten çıktı zâbitle inzibat kalmadı. Nasihat ile asker zaptolunmaz. İltifat ile düzeltilmesi mümkün olmaz. Bu asrın askeri öyle bir askerdir ki aydan aya bütün ma’aşları peşin verilse, her birinin bütün levazım ve muhimmatı devlet tarafından görülse, her birinin çeşit çeşit lutuflara garkedilse, bütün bilginler ve şeyhler bir yere gelse ve her biri bir nasihat ile itaat yoluna yöneltilseler “İslâm pâdişahının emrine hareket etmek, dîn ve nikâha zarardır.” Deselerbirinin kulağına girmez ve zerre kadar faydası olmaz. Velhasıl insanoğlu, kahr ile zaptolunur, Yumuşaklıkla olmaz. Asker çokluğu fayda vermez, az ve öz iteatlı gerek.” ⁽¹⁰⁶⁾ olarak, askeri keyfiyeti böyle değerlendirir.

⁽¹⁰³⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.340,380.

⁽¹⁰⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.I, s.726

⁽¹⁰⁵⁾ N. Sami Banarlı “Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri”, İst., 1984, s. 21

⁽¹⁰⁶⁾ Hazırlayan: Ahmet Taşgetiren Koçi Bey Risalesi’nden “Altın Öğütler, İst., 1992, s.449-451.

Nef'i, Sultan Ahmed'i medheylediği bahariyesinde askeri bugünkü anlamda ele almış: "Deryâ gibi asker çıkarıp, dünyâyı fethedeyip, dünyâ mülkünü de bir baştan bir başa hükmünü yürütse ne olur? "

Şâir, sultanın ihtişamını medheyleyken, içinde zafer ve fetih arzusu saklı Osmanlı askerinde, bu güç ve enerjinin hasretini çekmekte, dünyâyı nizam verme günlerinin hatırası canlanmakta içinin oyuklarında...

Gazelinde ise Nef'i, askeri terkîb edip şöyle kullanmış: "Kırpikleri, sanki kan içen iki saf askerdir. Ona bakmaya yeltenme, (çünkü) serasker ve saf tanzim edenin gözetimi altındadır."

Şâir kırpikleri, asker-i hûnhâr (kan içen asker) olarak ele almış, sevgilinin gözlerini serasker makâmında tutmuş, kırpikleri ise göz kapaklarının altında ve üstünde saf tutmuş askerler gibi düşünmüştür.

n) Rehin:

" N'etsin ol esbâbı âşık kim sana rehn olmaya

Âteşe yansın gerek hırka gerek seccâdedir "

263/M.sds.3.7

Rehin, lügatte, sâbit, devamlı demektir. Herhangi bir sebepten bir şeyi hapsetmek mânâsına gelir.

İslâm hukûku terimi olarak rehin; bir malı kendisini tamâmen veya kısmen karşılayabilecek malî bir hak karşılığında, mal sahibinin rızâsıyla tutmak demektir. Böyle tutulan mala merhun veya rehin denir. Rehin veren kimseye râhin; rehin alana mürtehin; rehin alınan eşyâya da mürtehen denilmektedir.

Rehinin şartları, icâb, kabul ve kabzdır. Rehinin meşrûiyeti Kur'n-ı Kerîm (2/283) ile de sâbittir ⁽¹⁰⁷⁾.

⁽¹⁰⁷⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.573.

Hapsetmek anlamındaki rehin bir malı ondan alınabilmesi mümkün olan bir hak karşılığında hapsetmektir ⁽¹⁰⁸⁾.

İslâm hukûkunda bir taahhüdün varlığını isbat etme vâsitâsı olarak rehine ehemmiyet verilmiştir ⁽¹⁰⁹⁾. Ahlakî yönü bulunduğundan, bir insanın hemcinsine yapabileceği en övgüye değer insanî davranışlardan biri olarak da tesbit edilmiş bulunmaktadır ⁽¹¹⁰⁾.

Askerî tabir olarak “rehine”, bir ordunun zaptettiği yerler halkının üzerlerine aldıkları taahhüdlere iyice yapmaları özellikle intikam teşebbüslerine girişmemeleri için, içlerinden teminat olarak alınanlar hakkında bu tabir kullanılırdı ⁽¹¹¹⁾.

Osmanlı cemiyetinde cârî olan rehin, dolayısıyla hayatın bir tarzı olarak, Nef’î’ye de yansımıştır. Şiirinde gâyet tabii olarak kullanmıştır. “Sakî-nâme”sinde bu tabir şöyle söz konusu edilmektedir: “Sana rehin olan âşık, o sebepleri (kendisinde, âlemin görüp, iltifat ettiği meziyetleri) ne yapsın? Senin hapsinde olduktan sonra gerek hırka, gerek seccâde artık ateşte yansın.” Zîra bütün benlik seninle sarılmış, kible-nüm’am da sen olmuşsun. Tabii burada “rehin” olan şairin kendisidir.

o) Cevşen:

“ Ol safder-i yegâne ki tâb-ı mehâbeti

Cevşen-güdâz-ı Tehmeten ü Kahramân olur ”

138/K.29.18

Cevşen, zırh demek olan bu kelime Arapça, Farsça’da da kullanılır. “Kâmus-i Osmanî” de zırh, düğme, pul ile demir halkadan örme gibi yapılmış bir nev’î saval elbisesi, sûretinde izâh olunan bu tabir için “Burhân-ı Kaatı” da şu tafsîlât vardır:

⁽¹⁰⁸⁾ A. Fikri Yavuz “İslam Fihkî ve Hukuku”, İst., 1970, s.266.

⁽¹⁰⁹⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1964, C.IX, s.670.

⁽¹¹⁰⁾ Çev: Cemal Karaağaçlı, M.A.Ubucini “Türkiye 1850” İst., 1001 T.Eser, C. I, s.144.

⁽¹¹¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.24.

Bilinen silâhdır ki cenklerde arkaya giyilir. Gerçi zırh tarzında olur, lâkin zırh yalnız halkadan olur. Cevşen halka halka olup, aralarında ufak ufak tenekelerle nasbolunur.”

Arabîde cevşen, zırhın yanında göğüs ve sadır manâsına da gelir ⁽¹¹²⁾.

Sıfat tamlaması olarak cevşen-pûş (zırh giyinmiş), cevşen-şikâf (zırh koparan),cevşen-güzâr (zırh parçalayan), suretinde de kullanılırdı ⁽¹¹³⁾.

Ortaçağda savaşlarda askerler kendilerini korumak için cevşen giyerlerdi. Muhaddislerden Abdurrahman b. Revac imâl ettiği için cevşenî lakabıyla meşhûr olmuştur.

Osmanlılarda yat ve yarağ teriminin yerini tutan cevşen, devletin silah, cephâne gibi harb vasıtalarını muhafaza ve tamir edene cebe=cevşen, Kapıkulu ocakları arasında ayrı bir ocak halinde idi. Yeniçeriliğin kaldırılmasına kadar devam etmiştir ⁽¹¹⁴⁾.

Nef’î’de cevşen ise, Veziriazam Murad Paşa’nın övgüsünde, tarihî kişileri telmih ve teşbihle, memdûhun güç ve takatinin cevşeni eritip, mahvedecek seviyede olduğunu söylemekle gülûv yapar. Vezirin önünde hiç bir güç tanımayacağını, önüne çıkacak engelleri heybetli olarak geçebileceğini anlatıyor.

⁽¹¹²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.284.

⁽¹¹³⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.II, s.878.

⁽¹¹⁴⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1960, C.X, s.295.

4- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA İLMİYE İLE İLGİLİ UNSURLAR, TİPLER VE MEFHUMLAR

a) İlim ve İlmiye

“ Fazilet ma’rifetdir bana ilm endişe-i ma’nâ

Mübarek olsun eşrâf-ı zamâne ilm u irfânı ”

83/K.12.44

İlim ve ilmiye, bilmek anlamında olan ilme Osmanlı, âyet ve hadislerin etkisiyle çok ehemmiyet vermiş, hayatlarına hayat kılmışlardır. Medeniyetinin ve hâkimiyetinin aynası olan medreseleri ihdas edip, âleme nizam vermeğe yegane namzet olmuşlar. Zamanla ilim ve ilmiye sınıfına hile karışınca çöküş devresine girmişlerdir.

Osmanlılarda tekkeler, ilme hizmet vermiş müesseselerdir. “Tekkeler, ilim tahsil ederek seyr ve sülûk için kurulduklarından terakkiyata koşanların da barınağıydı. İlimde mertebesi olmayan cahiller, önce ilim için medreseye gönderilir, yahutta tekkede kâbiliyetli kişilerce okutulurdu.”⁽¹¹⁵⁾

İlmiye ise, ilme mensub mânâsında olup, ıstılah olarak ulemâ kıyafetinde bulunanlar demektir. Bu tarz giyinişlere “ilmiye kıyâfeti” denildiği gibi, bu türlü giyinenlere “ilmiye mensubu”, bu mensubiyetlerin yüksek tabakasına “ilmiye ricâli” denilirdi. Bu kıyafeti seçen imam ve hatib gibilerden medrese tahsili görmeyenler ilmiye mensubu sayılmadıkları halde, meşihatte herhangi bir memûriyet alan ve başına sarık sarıp, arkasına cübbe giyen de ilmiye mensubu addolunurdu.

Osmanlı’da ilmiye kıyafeti sarık, cübbe ve şalvardı. Orta dereceki ilmiye mensubları cübbe ile sokağa çıktıkları halde ilmiye ricali “lata” yahut “biniş” giyerlerdi. Ricalin bir kısmı mintan üstüne ve cübbe altına kolsuz “haydarîye”, kışın kürk giyerlerdi.

İlmiyenin hususi kıyafeti olduğu gibi ayrıca rütbesi de vardı. Bu rütbe

⁽¹¹⁵⁾ Mustafa Kara, “Tekkeler ve Zaviyeler”, İst., 1980, s.58.

müderrislikten başlar, Rumeli Kazaskerliğinde nihayet bulurdu. İlmiyeden, mülkiyeye vezaret rütbesini ihrâz edip paşa ünvanını alanlar da vardır. (Bkz.Rütbe)

İlmiye resmi elbiseleri, zat-ı haşmetpenahı için; önleri sırmalı, kolları ve arkası geniş, beyaz cübbe, Meşihat mazulleri için; Şeyhülislam gibi sırmalı ceviz içi ferace. Rumeli ve Anadolu Kazaskerleri için, Şeyhülislam gibi boz ferace. Haremeyn payeliler için, yakası bir kaç parmak genişliğinde, önleri sırmalı mor ferace idi. Bunların hepsinin başlarında sarıklarının üzerini kaplayan dört parmak genişliğinde teller bulunur, sarığın üzerine ilâştirip enselerine sarkıtılırdı ⁽¹¹⁶⁾.

Dönemin Osmanlı İlmiye sınıfının ahvâlini Koçi Bey, 'Risale'sinde şöyle izah etmiştir:

"Bir zerre kadar küçük olan bu fakir kul, İstanbul'a geldiği vakit vakia yüce bilginler şimdiki gibi maiyyet sahibi değil idi. Fakat bir müderris yoldan geçse bütün halk tamamen ona dönüp, pek fazla hürmet ve ikram ederlerdi. Irz ve vakâri olgun hade idi. Kendileri ve adamları dışarı çıktıkları vakit "babaayani" elbiseler giyerlerdi. Katiiyen süs ve zerâfet yoktu. Beyhude seyr ve sülûk ve yüksek mevki istediğinde değillerdi. Herkes evlerinde ilim ile uğraşır, çıktıklarında ya derse ya camiye veya Allah için sevdikleri kimselerin ziyaretine giderlerdi. Amma halk yanında her biri müçtehid derecesinde aziz ve saygıdeğirdi.

İlmiyeye ait yüksek makamların şunun bunun aracılığıyla verilmesi doğru değildir. En bilgilisi hangisi ise ona vermek gerektir. Kadılık yolunda vasıta bilgidir, yaş, sene, soy, sop değildir. Şimdi adâletle iş gördükleri vakit makamı eskilere verirler. Halbuki eskilik Allah yanında kadılığa sebep değildir. Şeriat seccadesi bilgin ve adil olanlara gerektir. Bir cahilin sırf eskidir diye bir bilginin önüne geçirilmesi haksızlıktır. Bilgili ve diyanetli olunca genç de olsa zarar vermez.

Kaduların ahvaliyle meşgûl olmak mühimlerin mühimidir. Çünkü çok hor ve aşağılık duruma gelmişlerdir. Halk içinde hürmetleri kalmadı. Daha yüksek

⁽¹¹⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.53-57.

makamlara yazdıkları dinlenmez oldu. Bir zalimi bildirseler o zalimin yükselmesine sebep olur. O halde nasıl zulmü ortadan kaldırırsınlar? Nasıl Şer'i Şerif'in hükümlerini yerine getirsinler? ⁽¹¹⁷⁾.

Nef'i devrine de tekâbül eden Osmanlı'da, ilmiyenin raporunu Koçi Bey böyle taktim etmektedir.

Sultan Osman'ın cülûsu münasebetiyle yazdığı kasîdesinde bir beytinde Nef'i ilmi şöyle kullanmaktadır: "Bana ilim; mânâ endişesi, fazilet; marifettir. Zamâne eşrafına ilim ve irfanının mübârek olsun."

Şâir ilimde payesi olmamakla beraber, kendisindeki ilim ve irfan cevherinin zamanı eşrafına mübârek olmasını istemesi, hesaba katılmama endişesinden kaynaklanan bir seslendirmedir. Nef'i varlığını ispat etmeyi meydan okurcasına yapmakla farkedilmeyi murad ediyor.

b) Şeyhü'l-İslâm:

" Hâdî-i vâdî-i dîn bedreka-i râh-ı yakîn

Peyrev-i müctehidîn hazret-i Şeyhülislâm "

215/K.50.26

Şeyhülislam, ilmiye sınıfının başında bulunan zatın ünvanıdır. Şeyhülislâm tabiri Osmanlılar tarafından meydana gelmiş değildir. Bu ünvan miladî X. asırda ta'zim lafzı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Değişik tabirlerle ifade edilen Şeyhülislâmlık, diğer tabirlerin kullanılmaması dolayısıyla kendisi kalmıştır.

Şeyhülislâm tâbirine şüpheden uzak bir sûrette ilk defa olarak "Fâtih Kânûnnâmesi"nde rastlamaktayız(sayfa 10): "Ve Şeyhülislâm ulemânın reisidir ve Muallim-i Sultanî dâhil ulemânın serdarıdır. Veziriazam onları riâyeten üstüne almak

⁽¹¹⁷⁾ Haz. Ahmet Taşgetiren, "Altın Öğütler", Koçi Bey Risalesi'nden, İst., 1992, s.555.

münasıptir.”

“Ata Tarihi”nde (C.I, s.34) Şeyhüislâmlığın II. Murad zamanında ihdas olunduğu yazılıdır. Ali Emîri ise “İlmiye Salnâmesi”nde (s. 317): “Şeyhüislâmlıkla Kazaskerliğin aynı zamanda başladığını, Elvan Fakih’in ilk Şeyhüislâm, Çandarlı Kara Halil’in ise ilk kazasker olduğuna kaildir. Salnâmeye Şeyhüislâmların hal tercümelerini yazan Ahmed Refik Bey, Mehmed Şemseddin Fenârî” ile başladığını kaydeder. Ayrıca Vakanüvis Lütü Efendi de Molla Şemseddin Fenârî ile başladığına kaildir ⁽¹¹⁸⁾.

Osmanlılarda bilhassa 16. asırdan itibaren ehemmiyeti daha da artan Şeyhüislâmlık, sadrazamlıkla eşit seviyede mütalââ edilir olmuştu. II. Murad döneminden itibaren sadrazamların şeyhüislâmları ziyâret etmeleri bir gelenek haline gelmiştir. Tayini bizzat pâdişah tarafından yapılmakla beraber bilhassa idârenin zayıf zamanlarında veya isyan vukûunda pâdişah aleyhine fetvâ verebilir endişesiyle, kendisinden daima çekinilmiştir.

Şeyhüislâm olmak için başlangıçta belli bir kânûn yoktu, fakat 16. asırdan itibaren bu mevkiye gelebilmek için mutlaka belli bir sıradan geçmek gerekiyordu. Anadolu kazaskeri olan bir kimse daha sonra Rumeli kazaskerliğine getirilirdi. Ancak bundan sonra Şeyhüislâm olmak mümkün olurdu.

Şeyhüislâm “Divân”ın üyesi değildi. Ama bir tarafta ona bağlı gibi görünen iki kazasker divân üyeleri idi. Başlangıçta Şeyhüislâmlık ancak ölümle sona ererdi, fakat daha sonra bu makamda da aziller başlamıştır.

Osmanlı idarî kadrosunda bulunan hemen herkese idâm cezâsı verildiği halde Şeyhüislâmlardan üç tanesi hâriç, hiç kimse hakkında ölüm cezâsı verilmemiştir.

Son Şeyhüislâm Medenî Mehmed Nuri Efendi’nin istifâ tarihi olan 1922 yılına kadar bu teşkilat aralıksız 498 sene sürmüştür ⁽¹¹⁹⁾.

⁽¹¹⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.347-351.

⁽¹¹⁹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.565-566.

Şeyhülislâmların görevleri arasında şunlar vardı: Devletin siyâsî hukûkunun ve idâri icraatının şeriate uygunluğunu doğrulayarak belgelemektir. Bu görevi fetvâ vererek yerine getirirdi. Pâdişah veya sadrazam tarafından kendisine sorulan hususlarda fetvâ verebilirdi. Pâdişah halife olmasına rağmen fetvâ veremezdi. Çünkü fetvâ vermek siyâsî bir hak değildir; ilmî bir selâhiyettir. Fetvâ konuları; harb ilanı, barış antlaşması, neşredilen kânûnâmeler, yeni nizamları ⁽¹²⁰⁾.

Sultan Süleyman sefere giderken Niş'den devrin büyük âlimi Şeyhülislâm Ebu's-Suûd Efendi'ye kendi eliyle yazdığı bir mektup göndermişti. Devrin Şeyhülislâmına bir mukaddes bir insan bir velî rütbesi vererek hitâb ediyor, sıhhatini, hatırını soruyor. Bu büyük insana sıhhat ve âfiyet ihsan etmesi için duâ da buluyor. Şeyhülislâmdan mübârek vakitlerinde kendisi ve ordusu için duâda bulunmasını ricâda bulunuyor ⁽¹²¹⁾.

Şeyhülislâmlardan güzel sanatlarla ilişkisi olmayanları ise tasavvufun aleyhindedir. Ebu's-Suûd Efendi bunlar arasında yer alır. Fakat Zenbilli Ali Efendi tekkenin lehinde, biri manzum biri nesir iki risâle yazarken Halefî İbn-i Kemal'in İbn-i Arabî'yle ilgili olan meşhûr fetvâsını vermişti ⁽¹²²⁾.

Devletin adliye ve maarif işlerinin en üst seviyedeki amiri hüvviyetinde olan Şeyhülislâmların Osmanlı yaşayışındaki izleri Nefî'nin gözünde ve kâleminde şu şekilde kaydediliyor: "Şeyhülislâm hazretleri müctehidlerin izinden giden, yakın yolun göstericisi ve din vâdisinin hidâyet rehberidir."

Şeyhülislâm Muhammed Efendi için, "Acaba İslâm'ın Kâbe'sidir desem uygun olur mu? Çünkü yardım eden Allah kendisine Şeyhülislâmlığı lütfeylemiştir." Diyen Nefî, bu makâmın kudsiyetini ve bu makama gelenlerin de Allah'ın korunmasında ve lütfunda en âli bir yer işgâl ettiğini belirtmiş oluyor.

⁽¹²⁰⁾ İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.588-589.

⁽¹²¹⁾ N. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.38-39.

⁽¹²²⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler", İst., 1980, s.90-91.

c) Ulemâ:

“ Muktedâ-yı ulemâ server-i hayl-i fûdelâ
Mültecâ-yı vüzerâ dâver-i dîn fahr-ı milel ”

228/K.53.23

“ Serverâ nâm verâ fâzıl-ı ferhunde-dilâ
Ev hudâvend-i fûhûl-i ulemâ-yı kûmmel ”

229/K.53.30

Ulemâ, ilim sahibi demek olan “âlim”in çoğuludur. Alim de bir ilim dalını inceliklerine inerek bilen kimse demektir. Önceleri bu terim, Kur’an ve sünnete dayanan İslâm ilimlerinde yetişmiş kimseler için kullanılırdı. Daha sonra fen ve sanat dallarında yetişenler için de kullanılır oldu ⁽¹²³⁾.

Osmanlı cemiyetini meydana getiren insan tabakaları seyfiyye, ilmiyye, kâlemiyye reâya ve bereya olmak üzere sınıflara ayrılırdı. Bunlar arasında en önemli iki tabakayı seyfiyye ve ilmiyye oluşturdu. İلميyye tabakası denen ulemâ zümresini, müderrisler, kadınlar ve müftüler teşkil ederdi.

Osmanlı Sultanları ilmiyyeye dayanarak seyfiyyeyi; Seyfiyyeye dayanarak ilmiyyeyi ıslaha çalıştıkları görülür.. Bu iki zümreden hiç birine dayanmayan pâdişahların bertaraf edildikleri görülmektedir. Onun için pâdişahlar bu iki sınıfa fazlasıyla ehemmiyet vermekte idiler ⁽¹²⁴⁾. Osmanlıda ilmiyle âmil olanlara “ulemâ-yı âmilin”, şeriat ilimleriyle meşgul olanlar ulemâ-yı rü’süm, ayrıca tasavvufla meşgûl olan ulemâya da, “ulemâ-yı ârifin” denirdi.

Bir Batılı, Osmanlı ulemâsını şöyle görmekte: “Ulemâ hey’eti iki kısma ayrılır: Müftüler ve kadılarından adli bölüm; ikincisi din görevlileri dâhil dînî bölüm. İlk zamanlar bu iki vazife ulemâda bir tek vazife halinde idi. Her iki vazifenin de pâdişahın şahsında birleşmiş olduğu gibi, kadı da dînî görevlerini yapabilecek

⁽¹²³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1972, C.III, s.544.

⁽¹²⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s. 726.

kabiliyeteydi. Bir imam da camiden çıktuktan sonra hâkimlik işini yürütebilirdi. Fakat son zamanlarda bir bölünme oldu; kadılar sadece adli işlere, imamlar da yalnız irşâd ve vaizlikle uğraşan guruplar kurdular. İktidardakiler ulemâ şefi olabilme avantajına sahip bulunuyorlardı ⁽¹²⁵⁾.

Osmanlı Pâdişahları “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” ilâhi fermenını kendilerine şîar edindiklerinden olacak ki, II. Murad’dan Köprülü’ye kadar bütün pâdişahlar haftada bir ulamâ ile istişâre ederlerdi. Ulemâyâ karşı pek hürmetkâr idiler. Fâtih’in hocasına ve ulemâyâ hürmeti Namık Kemal’den hûlâsa edelim. “Büyük mücahidliği karşısında, kılıcına hükümdarlar boyun eyen Fâtih, ancak bir alimin elini öpmek için eğilirdi. Cihangirlik gâyeti Fâtih adıyla kanaat etmezken, hocasının, kendisini yalnız “Mehmed” diye çağırmasını isterdi.” ⁽¹²⁶⁾.

Osmanlı da “ayrıca devlet yetkilileri şeyhlerle olan dostluklarını ulemâ ile de sürdürmüş, birinin elini öperken, diğerinin atının ayağından sıçrayan çamuru kendi için şeref addetmişlerdir.” ⁽¹²⁷⁾. Memleketin ufuklarının kara bulutlarla kaplı olduğu Osmanlının son zamanlarında, ulemâ da fiili olarak harbe iştirak etmiş ve en ateşli gençlerin gösteremediği cesâreti göstermişlerdir.

Divânından iki örnek beyit aldığımız Nef’i, Şeyhüislâm Muhammed Efendi’yi medheylediği kasidesinde, “ulemânın reisi” demek suretiyle Şeyhüislâmın tayin edilen hakkını tescil etmektedir: “Faziletli zümresinin reisi, ulemânın kendisine uyduğu, milletlerin iltifat ettiği, dînin hâkîmi ve vezirlerin sığınağıdır.”

“Ey kamiller ulemâsının yiğit yol göstericisi! Ey gönüllerin uğurlu erdemlisi, şanlı reisi!” diyen şâir, ulemânın ve fuzelânın başı olarak takdim ettiği Şeyhüislâmı böyle över. Bu teveccüh, devrin ulemâyâ bakışının bir göstergesi olarak ele alınınca, ilmin ve ulemânın devlete hâkim olduğu kanaati uyanıyor. Zaten böyle olmasaydı, Osmanlının altı asırlık hâkimiyeti de olmazdı.

⁽¹²⁵⁾ Ter. Cemal Karaağaçlı, “Türkiye 1850” M.A.Ubucini, 1001 T.Eser C.I,s.98.

⁽¹²⁶⁾ N. Sami Banarlı, “Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri”, İst., 1934, s..61.

⁽¹²⁷⁾ Mustafa Kara, “Tekkeler ve Zaviyeler”, İst., 1980, s.

d) Molla:

“ Bana âmî diyen bâtil ne herze yer köpek câhil
Edebde ol dahi zu'munca sâhib-tab'u molladır ”

206/K.47.63

“ Mukallid mashara mudhik turalımmantıkî olmuş
Nice molla olur ol hâr acep bihûde da'vadır ”

206/K.47.64

Molla, lügat ma'nası, alim, fâzıl, fâkih demektir. Mevleviyet pâyesi ihraz eden ulemâ hakkında kullanılır bir tabirdir. Monla suretinde de yazılırdı. Sonraları zadedgândan olanlarla, ilmî ve ictimâî mevkie yüksek olanlar hakkında kullanılırdı. Birinci sınıf kadılara molla denirdi. Vaktiyle ulemâ hakkında münhasıran “efendi” tabiri kullanılırken sonraları hassaten zadedgân sınıfının meydana çıkmasıyla onlara bey ilvesiyle Mollabey kullanılırdı ⁽¹²⁸⁾.

Osmanlıda büyük kadı olan molla, müderrislikten sonraki ilmiye derecesinde bulunan kimse ⁽¹²⁹⁾dir.

Bizim temyiz mahkemelerine çok benzeyen, büyük kâzâ mercileri olup, başkalarında bir molla bulunurdu ⁽¹³⁰⁾.

Nef'i Merhûm Sadrazam İlyas Paşa'ya yazdığı medhiyesinde bir molla ile dâvâdadır: “Cahil köpek, bana âmî demekle bâtil, ne herze yer? Bâtil zannınca edepte o dahi molla tabiatlıdır.”

“Dar kafalı, taklitçi, soytarı, diyelim (söylediği) mantıklı olmuş; acaba boş davalarla uğraşan o eşek nasıl molla olur?”

⁽¹²⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.549.

⁽¹²⁹⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VIII, s.882.

⁽¹³⁰⁾ Çev. Cemal Karaağaçlı, (M.A. Ubucini), “Türkiye 1850”, 1001 T. E., C.I, s.69.

Bu beyitlerde “molla”, bulunduğu makamla mütenâsip olmayan sözlerde bulunmakla Nef’î'nin hicviyelerinden kurtulamıyor.

e) İcâzet:

“ Bugündenahdim olsun kimseyi hicv etmeyem illâ
Varaydın ger icâzet hicv ederdim baht-ı nâ-sâzi ”

118/K.23.23

İzin, müsâade anlamına gelen icâzet, istilâh olarak ilimde veya yazıda tahsilini tamalayanlara diploma yerinde kullanılmıştır. Sözlü veya yazılı olabilir. Bir kimseye bir hususta yetkisini kullanma izni vermek demektir.

Hukukta, “Bir kimsenin önce izni olmadığı halde, yapıldıktan sonra bir işi kabul ve tastik.” etmesi manâsına da gelir ⁽¹³¹⁾.

Medrese tahsilini bitirenlere, hocaları tarafından verilen “icâzetnâme”de okunan dersi, İslâm’ın zuhûrundan, icâzetnâme alanın zamanına kadar kimler okutmuşsa onların isimleri yazılırdı. Bu itibârla icâzetnâme aynı zamanda bir “silsilenâme” idi.

İcâzetnâme, müretteb ilimlerin tahsil ve ikmal edildiğini gösterir bir ehliyet beratı anlamındaydı.

Yazı meşk edenlerin hocalarından aldıkları ehliyetnâmelere de “icâzetnâme” denilirdi. İcâzetnâme alan bir hatat yazacağı yazılara “ketebe” koymak selâhiyetini kazanırdı ⁽¹³²⁾.

Sultan Murad Han’ın vasfının beyân edildiği kasîdesinde Nef’î, “icâzet”i lügat anlamında şöyle kullanmış: “Bugünden sonra ahdim olsun kimseyi hicvetmeyeyim; eğer izin vereydin “baht-ı nâ-sâzi” (pâdişahı) hicv ederdim.”

⁽¹³¹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.286.

⁽¹³²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.18-19.

Şâir, bu beytiyle “şiiirden anlayan pâdişaha kuvvetli bir hicviye söylemekten kendini alamamış ⁽¹³³⁾ tır.” Uğursuz talih anlamındaki “baht-ı nâ-sâz”la pâdişahı hicvetmiştir.

Nef’î icâzeti izin, müsâade anlamında lügat mânâsında ele almış bulunmaktadır.

f) Medrese:

“ Çala bir iki beyt-i müzahrefle mahalsız
Bir medrese-i âliye bir kaşmer-i âlem ”

121/K.24.23

Medrese, Osmanlı Medeniyeti’nin yüzakı olan medrese, Dârü’l-Fünûn, üniversite yerinde kullanılır bir tabirdir.

Medrese; Arapça; ders okunacak yerle beraber talebenin içinde oturup, ders okuduğu binâ mânâsına da gelir ⁽¹³⁴⁾.

Osmanlılarda ilk medreseyi yaptıran Orhan Gâzi’dir. Fakat ilmiyenin kısmen, mevcut teşkilâtını müderris ve kadıların mertebe silsilesini intizâma sokan Fâtih Sultan Mehmed’dir. Fâtih İstanbul’u zaptedinde sekiz kiliseyi camiye çevirtmiş ve her birinde birer medrese tesis eylemiştir. Nâmına nisbet edilen cami vücûda gelince orada sekiz medrese yaptırmış. Cami etrafındaki bu medreseler, “Sahn-ı Semen Medreseleri” adını almıştır ⁽¹³⁵⁾. Ali olan sahn medreselerine dâhil olabilmek için onların tâlisi olan “hâric” ve “dâhil” derslerini ikmâl etmek lâzım geldiğinden bunlara “Mu’sile-i Sahn” denilirdi. Sahn-ı Semen medreselerinde “hücre” sahibi olan talebe, ulemâ ve fuzelâdan sayılırdı ⁽¹³⁶⁾. Ekseriyetinin makbul te’lif eserleri vardı.

⁽¹³³⁾ N. Sami Banarlı, “Resimli Türk Edebiyatı Tarihi”, İst., 1971, C.II, s.665.

⁽¹³⁴⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1957, C.VII, s.473.

⁽¹³⁵⁾ Çev: Cemal Karağaçlı, M.A. Ubucini, “Türkiye 1850”, 1001 T.E., C.I. s.187.

⁽¹³⁶⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VIII, s.517-518.

“Ruûs” alanlar derecesine göre rüşdî, idâdî ve Alî medreseleri müderrisliği rûsusuna erişirlerdi. Müderris olamayanlar da kadılığa mensub olurlardı ⁽¹³⁷⁾.

İstanbul'un dışında şehir, kasaba hatta köylerde medreselerin bolluğu ilim ve irfânın bütün memlekete yayılmasına vesîle olmuştur. Ancak medreseye en büyük darbe Şeyhülislâm Feyzullah Efendi tarafından ihdâs edilen “zâdegânlık” (asâlet-asillik) sınıfı ile vurulmuştur. Çünkü ulemâ evletlarına daha anne karnında iken okutulmuş gibi beşiklerinde nazar boncuğu kâbilinden “rûs” asılırdı ⁽¹³⁸⁾. Tahsillerini tamamlayanlara “icâzetnâme” verilen medreselerde tatil salı günü yapılırdı.

Savaş gibi olağanüstü durumlar bile, ilmî müesseselerin aralıksız faaliyetlerini emreden îslâm cemiyetinde (Tevbe 9/122) medreseler faaliyetlerini sürdürmüşlerdir ⁽¹³⁹⁾.

Bizim o tarihlerdeki bu mektep ve üniversite anlayışımız bugün başka medeniyetler tarafından kapılmış meziyetlerimizdir ⁽¹⁴⁰⁾.

Medreselerin ve ilmiye sınıfının bozulmaya başladığı yıllarda Nef'î, “Sultan Murad'ın Medhiyesi”nde, kendisinin güzel beyitlerinden bir kaçını çalıp, şâiri âciz ve hayrette bırakmak isteyen medreseli “çekemeyenlere” şöyle demiştir: “Âlemin maskarası bir yüksek medreseli, yer göstermeden yaldızlı bir iki beytini çalasın.” Şâiri, bir medreselinin kendi üslubuyla alt etme düşüncesiyle yaptığı “intihal”ı anlatan bu beytiyle Nef'î, döneminde medreselerin bozulmaya başladığını “bir medreseli”nin şahsında değerlendiriyor.

⁽¹³⁷⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.409-419.

⁽¹³⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.436-438.

⁽¹³⁹⁾ Mustafa Kara, “Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.79.

⁽¹³⁹⁾ Mustafa Kara, “Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.79.

⁽¹⁴⁰⁾ N. Sami Banarlı, “Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri”, İst., 1984, s.77.

g) Müneccim:

“ Birde sâbit ü seyyar ü müneccimler ele

Hükm için dahi ne takvim ala ne usturlâb ”

151/K.32.15

Müneccim, yıldızlar ilmini bilen ve onlardan hüküm çıkarana için bu tabir kullanılırdı. “Kânu-sı Osmanî”de, yıldızlar ilmine âşinâ olan, yıldızın seyr ve hareketlerinden hüküm çıkarana, yıldızların hallerini zapt ve takvim eden, sûretinde izâh olunmuştur ⁽¹⁴¹⁾.

Osmanlılarda, bir işe başlamak, hatta hücumâ geçmek için “eşref saat” seçilmesini müneccimlerden sorarlardı ⁽¹⁴²⁾.

Ordinaryus Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı “Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilâtı” adlı eserinde şu tafsilâtı veriyor: “Osmanlı tarihinde pâdişah cülûsu, doğum, harb ilânı, ordunun hareketi, sadrazamlara mühür verilmesi, denize gemi indirilmesi, sultan düğünü v.s. hep birinci veya ikinci müneccimin tertib ettiği “zâiçe” üzerinde bir eşref saat seçilip ve o saat ve dakikada icrâ olunurdu. Bundan dolayı müneccimlik Osmanlı Devleti’nde mühim bir itiyat olarak kabul edilmişti.”

Fâtih Sultan Mehmed İstanbul fethine hareket edeceği zaman, müneccimler, pâdişahın hareketi için eşref saat seçmişler, hükümdar da o saatte sefere çıkmıştı.

Sarayda ilmiye sınıfından olan müneccimbaşaların en mühim vazîfelerinden biri de takvim tertibi idi ki bu âdetleri yakın zamana kadar devam etmiştir. Milâdi 1800 senesinden sonra III. Selim’in emriyle Fransız zeycinden hesap olunarak takvim yapılmıştı ⁽¹⁴³⁾. Takvim yapıp, imsâkiye çıkarmakla devlet ulularından “Nevrûziyye” bahşisi olan müneccimler, Nef’î’nin Vezîr-i a’zam Nasuh Paşa’ya medhiyesindeki

⁽¹⁴¹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.486.

⁽¹⁴²⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.144.

⁽¹⁴³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.616.

bir beyitte şöyle mevzû olmaktadır: “Bir de sabit ve seyyar müneccimler, hüküm vermek için dahi, ele ne takvim ne usturlâb almıyorlar.”

Şâir, müneccimlerin, hüküm verme, kehânette bulunma özelliğini bu beytiyle tescil ediyor. İnce bir nükte ile mesnedsiz ve yalancı olduklarını da imâ etmeye çalışıyor.

h) Devr:

“ Gül devri ayş eyyâmıdır zevk u safâ hengâmıdır
 Âşıkların bayramıdır bu mevsim-i ferhunde dem ”

94/K.15.3

“ Tâ ki ma'mûr ola bu köhne saray-ı âlem
 Tâ ki devr ede felekde meh u mihr ü pervin ”

202/K.47.37

Devr, Arapça, dairevî bir hareketle dönmek, dolanmak mânâsında olup, hakikî ve mecâzî anlamda bir şeyin kısa ve uzun bir hareketten sonra ilk vaziyete dönmek ve tekrar aynı harekete geçmesidir. Muhtelif ilimlerde bu aslî mânâdan çeşitli ıstılahlar meydana gelmiştir.

Astronomi de sabite ve seyyarelerin bir dolanım müddetidir. “İslâm Ansiklopedisi” devir maddesinde şöyle izâhat vardır: “Astroloji de yıldızların hareketlerini yeryüzünde hadiselerin yalnız zamanıyla değil, belki onların yer, vuku' nevi ve keyfiyetleriyle alâkalıdır.”⁽¹⁴⁴⁾

Tarihçiler ve muharrirler devir tabirini daha serbest mânâ ile kullanarak tarihi, itibârî surette muhtelif devirlere ayırıyorlar. Her birinde göze çarpan kültür hususiyetlerine göre, büyük şahıslara ve mühim hadiselere göre adlandırıyorlar.

⁽¹⁴⁴⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1963, C.III, s.558.

Demir devri, Büyük İskender devri, Lâle devri gibi.

Sâfiye ıstılâhında devir ise; hilkate yani “mebde” ve “meâde” dayanan meslek hakkında kullanılır. Sûdûr ve tecelli nazâriyesi mûcibince maddî âlem olan şu dünyâyâ düşen bir mevcud önce cemâd, sonra nebât, sonra hayvan, sonra insan şekillerinde tecellî ederek nihâyet “insan-ı kâmil” şekline dönüşür ve Hakk’a vâsıl olur. Yani vücûd-i mutlaktan anâsır âlemine iner ki “kavs-ı nüzûl” denir. “Kavs-ı üruc” nazariyesine göre ise yine aslına “vücûd-i mutlak”a rücu’ eder. İşte “mebde ve mead”dan bahis olan bu harekete “devir” adı verilir ⁽¹⁴⁵⁾.

Bir de astronomide, bir gezegenin yörüngesi üzerinde hareket ederken aynı noktadan iki kere geçişi arasına da devir denir ⁽¹⁴⁶⁾.

Divân Edebiyatı’nda çeşitli vesilelerle kullanılan devr, en güzel ve yaygın anlamını Tasavvufta bulmuştur. Herşeyin aslı olan Nûr-i Muhammedî’den kopan varlık sonunda oraya dönmüş olur ⁽¹⁴⁷⁾. Bir de edebiyatta ençok “bezm”de içki kadehinin ortada dönüşünü anlatır.

Sultan Murad Han’ın medhiyesinde Nef’î “devr”i şu şekilde kullanmış: “Yaşama günleri gül mevsimidir. Bu uğurlu mevsim zamanı zevk ve safâ hengâmı, âşıkların bayramıdır.”

“Gül devri” derken bahar mevsiminin günlerini kasededen şâir, diğer beyitlerde “devr ede felek”le astronomik bir olayın cereyân tarzını; “devr-i ezeli” ile geçmiş asırları; “devr-i kadeh” ve “devr-i câm”la içki âlemini; “devr-i safâ ile de mes’ud anları kasetmiş bulunuyor. Böylece Osmanlı’da “devr” ile yapılmış çeşitli deyimleri Nef’î de mütenevvî şekilde kullanmıştır.

⁽¹⁴⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.435-436.

⁽¹⁴⁶⁾ Meydan Larousse, İst., 1970, C.III, s.617.

⁽¹⁴⁷⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.129.

i) Mürebbî:

“ Olsa ger tab’-ı nebâhtâta mürebbî gazabın
Gürbe-i bîd ola bazû-siken-i şîr-i ücem ”

221/K.51.34

Mürebbî, terbiye eden, eğiten, eğitici, özel öğretmen anlamına gelen mürebbî Arapça, “rebâ” kelimesinden gelir. Rebâ; meydana gelmek, çocuğu yetiştirmek, büyültmek, beslemek, ıslah etmek, düzeltmek, idâre etmek, düzene koymak ve gözetmek mânâlarını kapsar.

Er-Râb, efendi, sâhib; mürebbî düzene koyan, nimet veren demek olup, Allah’ın isimlerinden biridir. Bu kelime Kur’ân’da 965 defa anılmıştır..

“Rabb” mübalağa kasdiyle “mürebbî” yerinde kullanılmıştır. Mürebbî tebliğ ve irşad eden mânasına da gelir. Böylece terbiyenin içine talim de girmiş olur.

Çocuğun mürebbîsi kötü, çevre kötü olursa, kötüye yönelik yetiştirilirse, kötü bir insan olur.

Gazâli: “Hayvanları bile ehlileştirmek ve terbiye etmeketmek mümkün iken, insanoğlu için terbiyeyi inkâr etmek nasıl olur?” diyerek herkesin mürebbîsiyle terbiye edileceğini savunur ⁽¹⁴⁸⁾.

Mürebbîler, Osmanlı’da terbiye işine çocukta erken yaşta başlamışlardır. Zamandan ve ömürden azamî derecede istifâde etmişlerdir. Vasıflı insan gücüyle de âlemin nizâmına tâlib olmuşlardır.

Nef’î de mürebbiyi, Şeyhülislâm Muhammed Efendi’nin medhiyesinde şöyle kullanır: “Şanlı yaradılışında eğer mürebbî olsaydın, kükremiş, güçlü aslan, sinmiş kedi gibi olurdu.”

Şâir, memdûhun etkili bir mürebbî olduğunu, güçlü ve kuvvetli aslanın enerjisini zararsız hale getirebileceğini ifâde eder.

⁽¹⁴⁸⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.703.

j) Ebcedhân:

“ Ebu cediyle tefahar eden ebced-hânın

Ehl olan redd ükabalüne verir mi miğfer ahkâm ”

218/K.50.71

“Ebced”den başka bir şey okumaya muktedir olmayanlar hakkında kullanılır bir tabirdir.

“Lügat Naci”de ebced okuyucu, okuyan, okumaya yeni başlayan; tıfl-ı ebcedhân, şakird, mübtedi acemi; “Ebcedhân-ı mekteb-i hikmet” suretinde izah olunmuştur ⁽¹⁴⁹⁾.

İlmin ilk basamaklarında bulunan mübtediler, bu isimle anıldıkları gibi mecâzi olarak eski edebi yapımızda “câhil” yerinde kullanılmıştır ⁽¹⁵⁰⁾.

Nef’î’nin yaşadığı dönemde bu deyim, konularına vakıf olmadığı halde konuşan, ahkâm kesen cahiller için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Şeyhülislâm Muhammed Efendi’nin medhiyesinde şâir, “bilmediğini bilmeyen” kimselerden şikâyetçidir: “Babasıyla, dedesiyle övünen cahil, hiç ehli olsa birşeyin red veya kabulüne hüküm verebilir mi? Zaten ilim ehli olanlar, sözün getireceği sorumluluğun şurundadırlar. Hele hüküm vermenin başlıbaşına bir mesûliyeti mucib keyfiyet olduğunu bilirler. Çünkü verilecek ahkâmın sorumluluğu, her işleyen kadar, o çıkırı açanın da omuzlarındadır.

Nef’î bu anlayışla, te’dip edilmesi gereken “ebcedhân” taifesini uyarıyor. Dilin uzunluğu, ilmin kısalığına ve bilmediği konularda konuşmaya sevk edeceğinden, bulunduğu cemiyetin içerisindeki bu nevî kişileri kınamış oluyor.

⁽¹⁴⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.494.

⁽¹⁵⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.189.

k) Destâr:

“ Değil mihr ü beyâz-ı subh ufukda seyr içün sakfın
Felek başkaldırınca hâke düştü tâc u destârı ”

87/K.14.6

Destâr, başa giyilen takke, fes ve emsâli şeyler üzerine sarılan sarık.. Eskiden, başta ülemâ olmak üzere hemen her meslek erbâbı başına sarık sarardı.

Destâr önceleri gelişi güzel sarıldığı halse I. Ahmed devrinde bir takım usûle tâbi tutulmuş ve o münâsebetle de muhtelif isimler almıştır. Kafesî destâr, örfî destâr gibi. Kafesî destâr, hacedân kavukları, örfî destâr ise ulemânın sardığı pamuklu sarıktı. Mevlevîler buna şerif ilâve eder, “destâr-ı şerif” derlerdi ⁽¹⁵¹⁾.

Sarık sarana “destâr bend”, sarık parasına da “destârbehâ” derlerdi. Tanzimat’tan önce asker sivil memûrlara destâr beha nâmiyla para verilirdi ⁽¹⁵²⁾.

Osmanlı insanının yegâne alâmet-i fârikası başlarına giydikleri sarıktı. Bu kıyafetiyle diğer millet ve milliyetlerden kolayca ayrılırdı. Osmanlı Medeniyeti’nin yaşayış tarzında bir sembol, bir şî’ar ittihaz edilirdi. Devrin yaşayışını, kullandığı malzeme ile bize yansıtan Nefî, “destâr”ı, Sultan Osman’ın Kasrı’ndan sitâyîşle bahsederken şöyle kulanır: “Ufukta, sabahın beyazlığı ve güneş değil; felek (Kasrın) tavanını setretmek için başını kaldırıncâ tâcı ve destârı yere düştü.”

Şâir, Sultan Osman’ın Kasrı’nın yüksekliğini ifâde için feleği müşahhaslaştırıyor ve başını kaldırdığında tâc ve destârını yere düşürüyor. Felekle güneş birleştirilip, sarığın düşmesiyle de aydınlık meydana geliyor.

⁽¹⁵¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.432.

⁽¹⁵²⁾ Meydan Larousse, İst., 1970, C.III, s.601.

5- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA TEBÂBETLE İLGİLİ UNSURLAR

a) Timâr:

“ Ölmek âsân âşîka bir dem firâk-ı yâr güç
 Böyle müşkil derd esirî hasteye timâr güç ”
 293/G.26.1

“ Derdimiz çok âşîkız sana giriftârız hele
 N’ola timâr etsem derdinle bîmâriz hele ”
 330/G.102.1

Timâr, hastaya bakmak, yaranın üzerine ilaç koyup sarmak yerinde kullanılan bir tâbirdir.

Eskiden hastaya bakana “timârcı” denilirdi. Bu timârcılardan hizmet edip ehliyet ve kabiliyet gösterenlere başhekimler tarafından birer cerrahlık vesikası verilir ve orduda sivil olarak yüzbaşı tahsisâtıyla kendilerine gösterilen vazifeleri görmekle beraber, vakit ve imkân bulanlardan yaralıları tedavî edenler ve dışılık yapanlar da vardı.

Hastalanan saray mensuplarının tedavî için hastaneye veya evlerine gönderilmelerine “timarda” tâbiri kullanılırdı ⁽¹⁵³⁾.

Osmanlılarda Fâtih, Haseki Sultan, Sultan Ahmed, Manisa hastaneleri; bîmarhâne veya dâru’ş-şifâ adıyla anılmaktadır. Mâmâfih bu hususta incelemeye değer bir nokta vardır. Bilindiği gibi halen “bîmârhâne” denilince yalnız delilerin tedâvîlerine mahsus tımarhâne kastedilmektedir. Bu tabiri kullananların bazıları “tein” kelimesinin Türkçede temizlemek, yıkanmak anlamına geldiğini ve tımarhâne adının da doğru olması gerektiğini söylüyorlar ⁽¹⁵⁴⁾.

⁽¹⁵³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.494.

⁽¹⁵⁴⁾ Dr. Osman Şevki, “Türk Tebâbet Tarihi”, Ank., 1991, s.122.

İşte eskiden hastaya bakmak, yarayı temizleme ve tedavi etme, iyileştirme işine timâr; pansuman eden, bakıcılık edene de timarcı ⁽¹⁵⁵⁾ deniyordu.

Nef'i de gazellerde timâra şu şekilde yer vermektedir: "Âşıkta ölmek kolay, bir an yârdan ayrılmak zor. Böyle zor derdin esiri hastaya bakmak güç."

"Derdimiz çok, hele sana tutkun âşıkız. Ne olur hastabakıcı olsam. Çünkü derdinle hastayız."

Şâir, sevdiğinin derdiyle hem dert olarak, hastadır. Onun derdine derman olmakla kendi derdinden kurtulacağı kanaatiyle bu güç işe gönüllü tâlib gözükmektedir.

b) Dâr-üş-şifâ:

" Halk-ı âlem ser-te-ser bîmâr-ı derd-i ihtiyâç
Dehr bir dâr-üş-şifâ lütfun tabîb-i mihriban "

225/K.52.42

Dârü'ş-şifâ, hastane, timarhâne mukabili kullanılan bir ıstılahtır. Dârü'ş-şifâ aynı zamanda bir "tıp" dershanesi hükmünde idi. Tıp tahsil etmek isteyenler, orada hem nazârî, hem amelî dersler görürlerdi. Bimâristan, mâristan da denilmişti ⁽¹⁵⁶⁾.

Şifâhâne; timarhâne yerinde kullanılır.Şifâ bulunacak yer demektir. Hekimbaşı ise Osmanlı sarayının ve tüm ülkenin sağlık işlerinden sorumlu kişisi idi ⁽¹⁵⁷⁾.

Osmanlı tıp ve sağlık teşkilatları, Bursa Dâru't-tıp, Amasya Şifâhânesi, Fâtih, Bayezid ve Süleymâniye dârü'ş-şifâları ve Valide-i Atik ve Sultan Ahmed Bimarhânesi vardı. Sultan Ahmed'in mimârî sedefkâr M. Ağa,

⁽¹⁵⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.XII, s.138-139.

⁽¹⁵⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.404.

⁽¹⁵⁷⁾ Prof. Dr. B. Sıtkı Baykal, "Tarih Terimleri Sözlüğü", Ank., s.46.

Sultan Ahmed Camii çevresinde medrese ve dârü'ş-şifa yapmıştır ⁽¹⁵⁸⁾. Bunun yanında medreselerin sayıları çoğalmakla kalmadı, imâret de bir o kadar fazlalaştı. Din, ilim ve yardım düşüncelerini aynı seviyede yürüten İslâm şeriâtının bu dikkate değer teorisi yüzünden bu üç kurum, “dârü'ş-şifâ, medrese, imâret” de aşağı yukarı birbiriyle yarışır derecede çoğaldı. 1763'te bu rakam yalnız İstanbul'da 275'e ulaşmıştır ⁽¹⁵⁹⁾.

Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin Sa'adetnamesi'nin tarifinde Nef'i, dârü'ş-şifâ ile birlikte tabib ve bimârı şöyle kullanmış: “Âlemin halkı baştan başa ihtiyac derdiyle hasta, zaman, bir hastâhâne, lütfun ise şefkatli tabibtir.”

Şâir, zamanı dârü'ş-şifâ” memdûhu, mehmâmetli bir “tabib” ve halkı ihtiyac hastası göstermiş. Böylece dârü'ş-şifâyı bütün zamana yaymış oluyor.

c) Tiryâk:

“ Acep tiryâk-i nâfidir cihânın zehr-i kahrına

Koma Nef'i elinden rind isen mânend-Cem sahbâ ”

Tiryâk, zehirli maddeleri bozucu ve sancı ile öksürüğü iyileştirici afyonlu macuna verilen addır.

Afyonlu olan bu macun Mitridat tarafından icâd edildiğini söyleyenler vardır ⁽¹⁶⁰⁾.

Osmanlılarda ve Türklerde eczacıların dükkanlarının aydınlık ve geniş olması, lodosa maruz bulunmaması dikkat edilecek noktalardandı. Mümkün olduğu takdirde dükkan civârında tıbbî ve bitkisel maddeleri taze olarak kullanmak üzere bir bahçesi olmalı idi. “Tiryâk” ve mesir-i taytus gibi birçok ilacın, yapım sırasında bilgin bir hekimin bulunması ve tavsiyesi şarttı.

⁽¹⁵⁸⁾ Dr. Osman Şevki, “Beş Asırlık Türk Tebâbet Tarihi”, Ank., 1991, s.127.

⁽¹⁵⁹⁾ Çev: Cemal Karaağaçlı, M.A. Ubucini, “Türkiye 1850”, C.I, s.187.

⁽¹⁶⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.508.

Yapımında özel bir yetenek ve dikkat gerektiren ilaçlar arasında, muhtelif iksirle birlikte “tiryâk” da vardı. Tiryâk yapımı önemli bir şeydi. Herkes bir nevî tiryâk icâd etmişti. Fakat en istenileni ve beğenileni ve kullanılanı, kâfur, mürûsâfi ve safrandan yapılırdı ⁽¹⁶¹⁾.

Afyon, zehirlenmeye karşı kullanılan panzehirdir. Özellikle yılan ve akrep sokmalarına karşı kullanılırdı. En iyi tiryâklar Bağdat’ta yapılanlardı. Yılan zehiri alınarak, terbiye edilip panzehir yapılması, eskiden ünlü bir adetti. Bu tiryâk vücûda muâfiyet kazandıran bir nevî aşı idi ⁽¹⁶²⁾.

Nef’î, gazelinde “tiryâk”ı içki yerinde şöyle kullanmış: “Dünyânın kahreden zehirlemesine karşı, Cem’in kadehine benzeyen kadehini elinden bir bırakmasan ey Nef’î acaba faydalı bir tiryâk olur mu?”

Yâni şâir, dünyânın zehirlemesine karşı bu şarap bir panzehir teşkil etmez mi? derken “tecâhü’l-i ârif” ve Cem’in şarabına gönderme yapmakla telmih yapmış oluyor.

⁽¹⁶¹⁾ Dr. Osman Şevki, “Beş Asırlık Türk Tebâbet Tarihi”, Ank., 1991, s.221-222.

⁽¹⁶²⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.498.

6- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA HUKUK İLE İLGİLİ UNSURLAR VE MEFHUMLAR

a) Kânûn:

“ Söz âhır oldu ko lâfi bilirsin ey Nef’i

Tamam olunca du’adır kasidede kânûn ”

246/K.58.51

“ Sirâyet eylese lütfu tabi’at-ı nâra

Verirdi hâsiyet-ı sır-i gülşeni kânûn ”

245/K.58.30

Kânûn, usûl, nizâm, kâide, hukukta kânûn, devletin teşri (yasama) kuvveti tarafından herkesçe uyulmak üzere konulan her türlü nizâm kâide ve haklar manzûmesidir ⁽¹⁶³⁾.

“Türk Hukuk Lügati”nde şöyle izah olunmuştur. “Bir taraftan İslâmiyet sur’atle inkisaf ederek eski bir medeniyet ve hukukî kaidelere mâlik muhtelif sahalarda kurulan İslâm devletlerinin daima değişen içtimaî ve iktisadî hayat şartlarına göre yeni siyasî, idârî, malî müesseseler vücuda getirmek mecburiyetinde kalmaları, hükümdarları şeriat hükümlerinin dar çerçevesinden dışarı çıkarmak ve yeni nizâmlar kurmak zaruretinde bıraktı.”

İslâm devletlerinde hukuk kaynağı olarak şerî hükümlerin yanında kânûnî hükümler de yer almıştır. Kânûn kelimesi Osmanlılarda büyük bir ehemmiyet kazanarak şümülünü arttırmıştır. Hatta “Şer’i kânûnlar” ve “Örfi kânûnlar” gibi tabirler kullanılmağa başlanmıştır ⁽¹⁶⁴⁾.

Osmanlı devletlerinde gerek amme hukukuna, gerek hususî hukûka ait kânûnları bir

⁽¹⁶³⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.320.

⁽¹⁶⁴⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.162-163.

araya toplayan mecellelere “Kânûnnâme” veya “Kânûnnâme-i Osmanî” adı verilir. Fâtih kânûnnâmesi, Kânûnî Sultan Süleyman Kânûnnâmesi gibi. Bunlar da emirnâmeler gibi zamanla kânûnlaşmıştır.

Osmanlı devletinin anayasası, itibâr edildiği gibi başta idâre hukuku olmak üzere ulu'l-emre havale konularda “Kânûn-i münîf” yahut “Kânûn-i Osmanî” denilen siyâset kânûnları temel yasa olarak kabul edilmiştir. Şer’î hukuk dediğimiz fıkıh ahkamı ile örfî hukuk dediğimiz kânûn ahkâmının düzenledikleri hukuk dalları birbirinden farklı, fakat birbirinin mukâbili değil mütemmimi (tamamlayıcısı)dır ⁽¹⁶⁵⁾.

Kânûn yolu gerek ceza gerek hukuk davalarında söz konusu olabilir. İslâm hukukunda kânûn yolları temyiz ve mahkemenin iadesi olarak iki şekilde tatbik edilirdi ⁽¹⁶⁶⁾.

Nitekim Osmanlı kânûn-nâmeleri “Nizam-ı Âlem” dâvasına ve islâm adâletine hizmet sağlamıştır. Osmanlı “Nizam-ı Âlem” davası adâlet ve din hürriyeti ve insanlık ülküleri üzerine kurulmuştur ⁽¹⁶⁷⁾.

Bir hukuk devleti olan Osmanlı devletinde kânûnların hayata hâkimiyetinin gevsemeye başladığı yıllarda Nef’î şiirlerinde adâlet tâbirini çok kullanmıştır. Bununla beraber “kânûn” a da müzeyyen elbbiseler giydirip muhtelif beyitlerinde mütenevvî görevler vermiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: “Kasîdede kânûn” düstur, “şeriat ü kânûn”; dinî ve örfî hukuk, “Kânûn-i selem”; peşin parayla veresiye veresiye alış-veriş etme teâmülü, “kânûn” yaratılış sırları gibi. Böylece Nef’î, “kânûn” ü düstur, kâide, hukuk ve fitrat icâbı yerinde kullanmakla devrin anlayış ve yaşayış tarzının izlerini yansıtmış oluyor.

Şeyhülislâm merhum Aziz Efendi’nin sarayını sitâyişle anan Nef’î, kasîdesinde “kânûn” a şöyle yer verir: “Ey Nef’î, bilirsin söz tamam olunca lafı bırak, Kasîde de kânûn, söz bitince duâ ile son bulur.”

⁽¹⁶⁵⁾ Doç. Dr. Ahmet Akgündüz, “Belgeler Gerçekleri Konuşuyor 3”, İzmir, 1991, s.103.

⁽¹⁶⁶⁾ Doç. Dr. Fahreddin Atar, “İslâm Adliye Teşkilâtı”, Ank., s.214.

⁽¹⁶⁷⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.341.

Şâir bu beytiyle “kasîde” geleneğinin bir usûlünün tesbit edilmiş hükmünü tescil etmiş oluyor.

b) Şeriat:

“ Hâkim-i mahkeme-pîrâ-yı şerî’at ki bulur

Her dem emriyle meyân-ı hak u bâtil faysal ”

228/K.54.23

Şeriat, Allah tarafından peygamber vasıtasıyla va’z ve tebliğ olunan hükümleri ihtivâ eden ilâhî kânûn yerinde kullanılan bir tâbirdir.

Şeriatın Türk Hukuk Lügati’ndeki izâhı şöyledir: “İbâdet ve muâmelâtla alâkalı dinî ahkâmın hey’et-i mecmusıdır ki bunlara “Ahkâm-ı şer’iyye-i ilmiyye” denir.”

Şeriat dîn mânâsına da kullanılır. Bu takdirde hem”ahkâm-ı asliyye” denilen i’tikadiyyâtı, hem de “ahkâm-ı fer’iyye” denilen ibâdet, muâmelâtı ihtivâ etmiş olur.

M.A. Ubucini’ye göre “İslâm şeriat hukûku dört kaynaktan çıkarılır: Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır.”⁽¹⁶⁸⁾

Şeriat, dış mahkeme olarak, yalnız mükellefin Allah ve hemcinsiyle olan münâsebetlerini düzenler. Onun için iç dünyasını, vicdan mahkemesi önündeki mevkiisini, tamâmiyle kendi hâline bırakır. Şeriat, yalnız konulmuş olan dış kâidelerin yerine getirilmesini ister ve sadece buna değer verir⁽¹⁶⁹⁾.

“Tasavvufta da şeriat, bir dış yapı olarak ele alınmış ve işin iç yüzüne hakikat denilmiştir. Şeriaten hakîkate giden yola tarikat derler. Hakîkate erişenler, sırlarını gizleyerek şeriate uymalarına da mârifet denir⁽¹⁷⁰⁾.”

⁽¹⁶⁸⁾ Çev: Cemal Karağaçlı, M.A. Ubucini, “Türkiye 1850”, 1001 T.E., C.I, s.140.

⁽¹⁶⁹⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1967, C.X, s.430.

⁽¹⁷⁰⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.467.

Osmanlı devleti bir İslâm devletidir. Günümüzdeki anlamıyla, bir Osmanlı anayasası yoktur. Kânûnnâme-i Osmânî'yi temel yasa kabul ettiğinden, bütün bunları bir arada toplayan anayasa yahut kânûn-i esasînin tedvînine ihtiyaç duymamıştır ⁽¹⁷¹⁾. Osmanlı kânûnnâmelerinde şer'î hükümlerle birlikte örfî hükümlerin de kullanılması vardır. Şurası bilinmelidir ki, hiçbir şekilde örfî hükümler şer'î hukuka aykırı düşmemiştir ⁽¹⁷²⁾.

Nef'î, "Şeriat"e, Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin medhiyesinde şöyle yer vermiştir: "Şeriat yolunu tanzim eden mahkemenin hâkimi ki, her an emriyle hak ve bâtil birbirinden ayrılır."

Şeyhülislâm Esad Efendi'ye yazdığı medhiyesinde ise: "Şeriat hükümlerine nüfuz etmiş biri ki, kaza eli, hükümlerin delilleri sûretine te'kid mühürü vurur."

Şâir her iki beytinde de "şeriat"ı, yukarıda açıklanan hususlara uygun olarak "kânûn" ve dîn anlamına gelecek şekilde kullanmıştır."

c) Yemin:

"Necm-i baht-ı felek-ârân yemin ü sevgend
Kuvvet-i tâli' ü ikbâline sevgend ü kase m "

221/K.51.40

Yemin, lügatte kuvvet demektir. Dinde and içmek, yâni bir haberi Allah'ın mübârek ismini zikrederek kuvvetlendirmektir. Allah Tealâ'nın mübârek isimlerinden biriyle yapılan yemine kase m de denir ⁽¹⁷³⁾.

Yemin hukuk davâlarında hükümlere mesned olacak delillerden biridir.

⁽¹⁷¹⁾ Doç. Dr. Ahmed Akgündüz, "İslâm Anayasası", İst., 1989, s.47-48.

⁽¹⁷²⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.391.

⁽¹⁷³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.617.

Hız. Peygamber, “Delillerle dâvâsını isbat etme, davâcıya; yemin ise iddiâyı reddedene düşer.” (Buhârî, Musâkât, 5) hadisi ile yeminin mahkemede kime teklif edileceğini belirtmiştir.

Hanefilere göre yemin isbat için değil, müdâfâ için bir delil olduğundan ancak davâlıya düşer. Şafîilerde ise, hem davâlıya, hem de davâcıya teklif edilir ⁽¹⁷⁴⁾.

İslâm fıkında yemin Allah lafzıyla olur. Ancak Allah'ın bazı sıfatları ile de kuvvetlendirilebilir.

Yemin üç kısma ayrılır:

1- Kamûs: Ateşe düşüren yemin, 2- Lağv: Boşuna yemin, 3- Mün'akid: Bağlantılı yemin ⁽¹⁷⁵⁾.

Yemini bozmak keffâreti gerektirdiği gibi yalan yere yemin suç ve günahdır. Çünkü Allah'ı şahid göstererek bir olay veya vadin içten olduğunu belirtmek için kesin güvencedir ⁽¹⁷⁶⁾. Bu itibarla günah denmiştir.

Osmanlı mahkemelerinde bir delil kabul edilen yemini Nef'i, sözlerinin doğruluğunu ve övgüsünde samimî olduğunu göstermek için kullanmıştır: “Feleği süsleyen bahtının yıldızına yemin ve kasem, ikbal ve talihinin kuvvetine kasem ve yemin olsun.”

Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin Medhiyesinde şâir, “kasem, sevgend ve yemin” lafızlarına aynı beyitte aynı anlama gelecek şekilde yer vermiştir.

Dönemin sosyal hayatında önemli mevkileri olanlara medhiye yazan Nef'i, yalnız câize almak maksadıyla değil, sevdiklerine de yazdığı kanaatindeyiz. Çünkü devrin siyasî gücü Sultan Mustafa'ya hiç medhiye yazmaması bunu gösteriyor.

⁽¹⁷⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.759.

⁽¹⁷⁵⁾ A. Fikri Yavuz, “İslâm Fıkı ve Hukûku”, İst., 1970, s.118-186.

⁽¹⁷⁶⁾ Meydan Larousse, İst., 1973, C.XII, s.772.

d) Hücçet:

“ Hâmi-i şer’-i beni hücçet-i ehl-i sünnet

Kible-i mülk ü milel Ka’be-i erkân-ı ümem ”

220/K.51.20

Hücçet, delil, makbuz, bürhân, kavil veya filin sūdûruna sebep olan nesne ve güvenilir anlamında Arapça bir kelimedir.

Hâkim huzûrunda ikrar, takrir, akid ve vasî tayini ve izin gibi bir hükmü ihtiva etmeyen vesikalar hakkında da kullanılır bir tabirdir.

Şer’iyye mahkemelerinden verilen hücçetler Ta’lik yazı ile yazılırdı.. Bu vesikalarda hâkimin imzası vesikaların altında değil üstünde bulunurdu ⁽¹⁷⁷⁾.

Şer’i mahkemelerde belli bir delil niteliği taşıyan belgeler, hâsım için kullanılırsa “el-hücçetü’l-ilzâmiye” adını alır. Bu çeşit hücçet, hâsımın kabul edildiği konular üzerinde yazılırdı ⁽¹⁷⁸⁾. İki kişi, başkasının elinde bulunan malı “benimdir” diye iddia etseler, her ikisi de hücçetler getirselere, bu mal ikisine ait olarak hükme bağlanır ⁽¹⁷⁹⁾.

Osmanlı hukuk hayatında önemli bir yer tutan “hücçet”i, Nef’î, şu şekilde kullanmaktadır: “Ümmet rükünlerinin kabesi, milletlerin ve mülkün kiblesi, ehl-i sünnetin delili, şeriat binası (bağı)nın koruyucusu.” Diyerek, Şeyhülislâm Muhammed Efendi’yi senâ eyliyor.

Şâir, “hücçet”i delil anlamında ve memdûh kasidesiyle kullanmış bulunuyor. Yani ki Osmanlı hayatında Şeyhülislâmı, başlı başına İslâm’ın hücçeti makamına -İmam Gazâlî gibi- yerleştiriliyor.

⁽¹⁷⁷⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.865.

⁽¹⁷⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VI, s.70.

⁽¹⁷⁹⁾ A. Fikri Yavuz “İslam Fikhi ve Hukuku”, İst., 1970, s.188.

e) Adâlet:

“ Hân Ahmed ol şehenşeh-i devrân ki rüzgâr

Adliyle dehre müjde-i emn ü emn ü emân verir ”

57/K.5.27

Adâlet: Hakka riâyetkârlık, hak tanırılık, haklılık, doğruluk anlamlarında olup, Hz. Ömer'den beri her hünkarda aranan istenen, özlenen bir haslet olmuştur.

“İlk Osmanlı Sultanlarının kahramanlık ve cihangirlikleri yanında halkın çok inandığı bir faziletleri de adâletleri idi. Osmanlı devleti bir adâlet temeli üzerine kurulduğu için öyle muazzam devlet oldu ve bize ebedî vatan bıraktı”⁽¹⁸⁰⁾.

Nef'i'nin idrâk ettiği pâdişahlar zamanında adâletin bozulduğu, rüşvetin irtikab edildiği, makam ve mansıbın para ile satıldığı devir olduğu Koçi Bey Risâlesi ve “Kitab-ı Müstetâb”tan öğreniyoruz. Ayrıca Tunçay Kartantamer'in makaleleri, devrin incelenmesinde önemli kaynak mahiyetindedir.

Yazarı belli olmayan “Kitab-ı Müstetab”ın müellifi enderûndan yetişme ve filen devlet hizmetinde bulunduğu eserinden anlaşılmaktadır. Yazar III. Ahmed, III. Mehmed, İ. Ahmed ve II. Osman devirlerini idrâk ettiği ifâdelerinden anlaşılmaktadır.

Kitab-ı Müstetab 1920'de Genç Osman'a sunduğu tahmin edilmekte ve şöyle denilmektedir: “Kânûn-ı Âli Osman bozulmakla ahvâl-ı âlem her ü merc olmuştur. Bunun sebebi baştaki bozukluktur. Serdar olanlar ve Asitânedede sadrda bulunanlar satarlar, beyler dahi akçalarıyla satun alurlar. Celâlî zuhur etti, zorba peydâ oldu diye taaccüb etmenin gereği yoktur. Devlet-i Âliyenin temeli bizim tarafımızdan yıkılmaktadır.”

⁽¹⁸⁰⁾ N. Sami Banarlı, “Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri, İst., 1984, s.163.

“ Viridi divân ehli rüşvetle cihana ihtilâl
 Pâdişahım ittiler vallahi mülkün pâymâl
 Askere beğ iderler kahbe-zenler mansıbı
 Nice kapmasun Celâli nice olmasın kıtal ⁽¹⁸¹⁾. ”

Her devirde tatbiki arzu edilen adâlet, Osmanlı hayatında zamanla dumura uğramış, yerini zulüm istilâ etmiştir. Nef’î Divân’ında en çok kullanılan ictimâî mefhumlardan biri de “adâlet”tir. Sultan Ahmed’in medhinin yapıldığı kasîde de:

“Zamanın pâdişahlar pâdişahı o Ahmed Han ki, zaman, adâletiyle dünyâya emniyet ve sulh müjdesi verir.”

Şâir özlenen ve beklenen “adâleti” teşvik maksadiyle kullanmakla, pâdişahtan beklenen en önemli hususun bu olduğunu hissettirmek istemektedir. Böylece bir sosyal yaranın tedâvî edilmesi gerektiği gayesi gütmüştür.

⁽¹⁸¹⁾ Altın Öğütler’den Doç. Yaşar Yücel, “Kitab-ı Müstehâb, DTCF .Yay, 1974.

7- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA HALKIYAT İLE İLGİLİ UNSURLAR VE MEFHURLAR

a) Tılsım:

“ Tab’ım ol gence-i Firâvân güher-i mânâdır

Ki tılsım olmuş ana ejder-i pîçan-ı felek ”

126/K.25.47

Tılsım, sihir nevilerinden biri yerinde kullanılan bir tabirdir. Hayvan veya insanlara gelecek zararları öğretmek, bir definenin kolaylıkla bulunup, elde edilmesini engellemek veya bir şeyin kolayca teminini sağlamak için eskiden baş vurulan usullerden biridir. Eskiden değerli para ve mücevherler yıkık yerlere gömülür, bulunması içinde, bu işe, başardığına inanılan kişilere okutulurdu. Bunun da neticesinde, oraya yaklaşan bir kişiye ejderha veya korkunç bir zencinin görülebileceğine, oraya yönelecek kişiyi korkutup kaçırdığına inanılırdı ⁽¹⁸²⁾.

Evliya Çelebi “Seyahatnâmesi”nde İstanbul’un yüksek yerlerinde yirmi yedi yerde tılsım yapıldığını yazıyor ⁽¹⁸³⁾.

Âgâh Sırrı Levend tılsımı edebiyat noktasından tetkik ediyor ve sihirle tılsıma şöyle tarifler getiriyor:

1- Aletsiz ve yardımsız olarak, himmet ve kalbi teveccühle müessir olmaktır ki asıl sihir buna derler.

2- Yıldızlardan, unsurlardan, âdetlerden bir yardımcı ile müesser olmaktır ki buna da tılsım derler.

3- Muhayyile kuvveti ile diğer muhayyile kuvvetlerine kast ve teveccüh edip onların üzerinde müessir olmak ki hayâlâtı hakikaten mevcut gibi göstermedir.

⁽¹⁸²⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.713.

⁽¹⁸³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.494.

Buna da gözboyacılık derler ⁽¹⁸⁴⁾.

“Tılsım”ı, Sultan Murad’ın Medhiyesinde Nef’î, şöyle işlemiş: “Yaratılışım o Firavun hazinesinde mânâ cevheridir ki; feleğin kıvrım kıvrım ejderhâsı ona tılsım olmuş.”

Şâir, kendisini Firavun hazinelerindeki mücevher mevkiye koyup, bu hazinenin bekçisi olan ejderhâdan dolayı kendisinden istifâde edilemediğini söylemek ister. Efsânelerin ruhuna uygun tarzda tılsımla beraber ejderhayı da kullanmakla mitolojik dekorunu kurmuş oluyor.

b) İksir:

“ Olursa gel nazar-ı lütfuna karîn âteş

Verir menafi’-i iksir-i kimyayı remâd ”

143/K.30.38

İksir, eski zamanlarda bazı madenleri altın veya gümüşe kallb etmek ve birçok hastalıkları iyileştirmek hassasına malik olduğu zannedilen cevher yerinde kullanılan bir tâbirdir. Mecâz yoluyla müessir ve fevkalâde sebep yerinde de kullanılırdı ⁽¹⁸⁵⁾.

İksir, esâsen hayâli bir cisim olup, hakkında birçok rivâyetler de vardır. Simyâ ilmi gizli ve garip bir ilim sayılırdı. İksirin hitâ ülkesinde bir ırmağın yosunu olduğuna inanıldığı gibi; insan kanı saç kılı ve çeşitli eczalar ile güneşte bekletilerek elde edilen bir madde olduğunu söyleyenler de vardır ⁽¹⁸⁶⁾. Ancak birçok kaynakta kan, neces, kıl ve yumurta akı ile elde edildiği yazılıdır. Bu maddelerin hepsi düz ve katı bir taş ile sert bir satırla ezilip, gerekli terkipler ilavesiyle güneş ve ateşte bırakılmış. Sonuçta sıvı veya katı bir madde kalırmış ki iksirde buymuş. İksir-i hayat sözüyle “ab-ı hayat” kastedilir. Bazen mânevî himmet yerinde kullanılır ⁽¹⁸⁷⁾.

⁽¹⁸⁴⁾ Âgâh Sırrı Levend, “Divân Edebiyatı”, İst., 1980, s.222.

⁽¹⁸⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.50.

⁽¹⁸⁶⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.251.

⁽¹⁸⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VI, s.256.

Osmanlı halkiyatında mevcudiyetine inanılan “iksir”i, Nef’i, Veziriazam Nasuh Paşa’nın medhiyesinde şöyle işlemiş: “Eğer lütfun nazarı, ateşe yakın olursa, küle, kimâ iksirinin faydasını verir.” Şâir Nasuh Paşa’nın nazarına olan itimadını, yanmış sönmüş küle nazarının isabetiyle, hayat bulacak özellikte olduğunu, hüsn-i teveccüh ile mübalağalı ifâdelendirmiş. Böylece iksirin bir husûsiyetini de belirtmiş oluyor.

c) Vefk:

“ Ola tâ kim cihân gâhî pür emn ü gâh pür-fitne

Döne tâ kim felek bin yılda bir vefk-i murâd üzre ”

194/K.44.50

Vefk, bir kimsenin ümit ve emeline uygun duâlar, harfler yazılı muhtelif şekilde nüsha (muska), hamâil yerinde kullanılır ⁽¹⁸⁸⁾.

Vefk; bir âyet duâ veya ismin ebced sayısını kesr veya bast etmek suretiyle hâsıl-ı cem veya hâric-i kısmet üzerinde her hânedede bir âdet arttırmak üzere 9.16.25... karelere taksim edilmişti. Hânelere âyetler konulmak sûretiyle yapılırdı.

İsteğin yerine gelmesine vesile olduğu için maksatla vefkin veya vefk ile hânelerdeki âdetlerin uzunluk, genişlik ve açi itibâriyle “muvâfık” bulunması bu adın verilmesine sebep olmuştur ⁽¹⁸⁹⁾.

Vefk, bir takım şartlara riâyet edilerek altıgen ve başka şekil ve sûretle yapılırdı. Bu vefklerin bir takım çeşitleri vardır. İranlılar, Kadisiye Savaşı’nda kullandıkları büyük ve kutlu sancaklarına tersim ettikleri vefk, emniyet ve güven vefki diye anılmıştı ⁽¹⁹⁰⁾.

Pire, tahta kurusu, sivrisinek gibi haşerâtın ölümü için yapılan vefkler de vardır.

⁽¹⁸⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1973, C.XII, s.553.

⁽¹⁸⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.586.

⁽¹⁹⁰⁾ İbn Haldun, “Mukaddime”, İst., 1988, C.III, s.10-418.

Osmanlı insanının halkiyât anlayışında, mânevî tesirine inanılan “vefk” Tanzimat’tan sonra kullanılmaz olmuştur. Ancak vesikalarda geçer.

Veziriazam Hâfız Ahmed Paşa’nın Medhiyesinde Nef’î vefki, şöyle mevzu etmiştir: “Dünyâ bazen tam fitne, bazen tamamen emniyetli ola ki; tâ felek bin yılda bir murad vefki üzere dönsün.”

Şâir bu beytiyle, itimâd edilen “vefk”in bin yılda bir isâbet edeceğine temasla, bu işin tesâdüf olabileceği kanaatini taşımaktadır.

d) Kudûm:

“ Sâh-ı dîn perver ki teşrîf-i kudûmüyle zemîn

Arşa nâz eylerse istiğnası istiğnâmıdır ”

63/K.7.14

“ Sen safâ geldin kudûmundan safâ kesbetti halk

Oldular Mısır ehli yümni deminle behre-yâb ”

252/K.61.4

Kudûm, uzak bir yelden gelme, ayak basma ileri geçme anlamında kullanılır bir tâbirdir ⁽¹⁹¹⁾.

Pâdişahlarla büyük adamların muharebe veya herhangi bir vesile ile gittikleri yerlerden dönmeleri veyahut memûriyet vesâire ile bir yere gelmeleri münasebetiyle bu tabir kullanılır.

Osmanlı’da bu tür teşrif münâsebetiyle şâirlerin yazdıkları şiirleri vardır ki bunlara “kudumîye” tabir edilir. Bunun yerine “istikbâliye” kullanılırsa da kudûmiyeye daha fazla rastlanır.

⁽¹⁹¹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.359.

Divân şâirleri, ramazan, bayram, cülüs gibi muhtelif vesilerle şiirler yazdıkları gibi bu münasebetle de yazarlardı. Bunula büyüklerden “câize” koparırlardı. Bâki'nin, Sultan Süleyman gazadan dönüşü münasebetiyle yazdığı uzun kudumiyesi bu hususta örnektir ⁽¹⁹²⁾.

Nef'i de aynı maksadla Sultan Ammed'in Edirne'ye teşrif efmesi dolayısıyla yazdığı Medhiyesinde: “Din gözeten pâdişah ki (Edirne'yi) gelip şereflendirmesiyle yer, arşa nazlansa bu nazlanışı iztiğnamıdır?”

Osmanlı vezirinin Mısır'a gidişiyle alakalı söylediği bir kudumiyesinde İbrahim Paşa için şöyle der: “Sen safâ geldin. Teşrifinle, halk safâ buldu. Mısır ahalisi gelişinin uğrundan nasibdâr oldu.”

Şâir her iki beyitte de “kudûm”u, uğurlu geliş yerinde kullanmış. Osmanlı insanının “kadem basma” “kademli”, uğurlu anlamında kullandığı kudûm'u, Nef'i de “Divân”ında kullanmış bulunmaktadır.

e) Hamâil:

“Bağladı boynuna zülfünü hamâil yerine
Bu bahâneyle acep def-i gezend etti sabâ ”

281/G.2.3

Hamâil, boyuna asılan veya kola bağlanan nuska (muska)ya verilen addır. Halk dilinde “hamayli” sûretinde kullanılır.

Arapça, kılıç bağı demek olan hamâiller, üçgen şeklinde meşinden, tenekeden gümüş ve altından yapıldıkları gibi dört köşe veya kalb şeklinde yapılanları da vardır.

Eskiden, askerden tezkere alanların terhis kağıdını tenekeden mahfaza içine koyup, boyunlarına şeritle asarlardı ki buna da hamâil adı verilirdi.

⁽¹⁹²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.310.

Hamâillerin kalb biçiminde olanları, nazardan korunmak için, hem insanlara, hem atlara takılırdı ⁽¹⁹³⁾.

“İslâm memleketlerinde muska taşımak, halk arasında âdet gibidir.” Diyen B. Carra de Vausc “İslâm Ansiklopedisi”nde şu tafsilâtı veriyor: “Buna şimdi Afrika’da “hurz”, Arabistan’da “hamaya” yahut “hâfız”, Türkiye’de nusha (muska) yahut “hamâil” denilir. Bunlar ekseriyetle büyük bir kese, bir madalyon veya para kesesi içine konularak boyuna asılırdı. Kola takıldığı gibi sarığa da bağlanırdı.

Muskada yazılı olan duâlar, işaretler veya resimlerin muhtelif menşe’leri olup, bunların tetkiki hayli güçtür. Bu hususlarda Allah’ın isimleri melek isimleri, efsanevî şahısların adları, Kur’ân sûreleri, remil murabbâları veya hayvan resimleri görülür. Kur’an’da geçen Harût ve Marût isimleri tılsımlarda yer alır. Başka efsanevî varlıklardan “Ashâb-ı Kehf”de bulunurdu. Ayrıca insan eli resmi İslâm âleminde yaygındı.

İslâm kelamı, sihiri reddetmekle beraber, muska taşınmasına cevaz verir. Bu muskalar ekseriyetle muhtelif tarikatlara mensup dervişler tarafından yazılmakta olup, doğrudan doğruya bunları yazan dervişlerin elinden almanın daha faydalı olacağı söylenirdi ⁽¹⁹⁴⁾.

Meydan Larousse’ta bu geleneğin totem dinlerinden tevârûs ettiği kaydı vardır: “Hamâil eski totem dinlerinden kalma inançların sonradan biçim değiştirerek, yüzük, bilezik gibi yeni anlam kazanmasıyla ortaya çıktı. Çevrenin ve halkın dîni inançlarına göre değerlendirilirdi.” ⁽¹⁹⁵⁾

Bu hamâil geleneği, insan rûhunun bir yerlere sığınma, yardım umma gerçeğinin, yaratılıştaki mevcut olduğunun habercisidir. Osmanlı ananesi içerisinde var olan “hamâil” taşıma veya bağlanma anlayışı, Nefî’nin gazelinde şu şekilde ifâdelenmiş: “Sabâ (tatlı esenlik rüzgar) hamâil yerine boynuna zülfünü bağlamak

⁽¹⁹³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.716-717.

⁽¹⁹⁴⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1967, C.V, s.172.

⁽¹⁹⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.V, s.571.

sûretiyle kaza ve belâyı defetti.”

Şâir, “hamâil”i bu beyitte, elem, keder ve musîbeti giderici şey yerinde ele almış. Böylece hamâilin fonksiyonu, devrin anlayışına göre, ortaya çıkmış oluyor.

f) Câdû:

“ Kim görse olur gamzene elbette giriftâr

Yâ Rab ne füsûn eyler o câdû-yı mahabbet ”

290/G.19.2

“ Göz ucuyla nâz eder mestâne hem hançer çeker

Görmedim ol gamze-i câdû gibi fettân mest ”

292/G.24.2

“ Dünâyâyı girişmeyle esir eyledi bilmem

Câdû mudur ol gamze-i fettân ne belâdır ”

301/G.43-1.5

Câdı veya câdû, Divân Edebiyatı’nda sevgilinin gözü, gamzesi, saçı, kâkülü ve ayva türleri özelliklerine sahiptir. Büyüsü çeşit çeşittir. Rüzgara, süpürgeye veya küpe binerek uçabilir. Su üzerinde durabilir, ateşte yanmaz. Kötülük, zulüm, kan dökme onun işidir. Edebiyatta daha çok fitne, hilekâr olarak kullanılır ⁽¹⁹⁶⁾.

Eskiden halk arasındaki inanışa göre câdû, geceleri mezarından çıkarak gezdiğine inanılan hortlak demektir. Gol karakolcusu da derlerdi. Masallarda çok geçer. Birçok milletin efsanelerine girmiş olan hortlak, mezarından çıkıp, insanı boğan ve kanını emen, dirilmiş ölü farz edilir. Cadı ile vampirin farkı, cadı daha ziyâde bir kocakarı şeklinde tasavvur edilmesindedir ⁽¹⁹⁷⁾.

⁽¹⁹⁶⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1989, C.I, s.93.

⁽¹⁹⁷⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.253.

“Ferhengi Ziya”, câdüya sihirbâz der. Câdü-sunen: fâsîh ve belîğ şâir olarak geçer ⁽¹⁹⁸⁾.

Câduların gece buluştuğuna, tabiatüstü güçleri kullanarak bir yerden bir yere çabuk gittiklerine, zehirli içkiler hazırladıklarına, suçunu kabul eden câdunun artık büyü yapamayacağına ve bir süre sonra öleceğine inanılır. Büyü yapılacak insana ait (tırnak, saç, elbise gibi) bir şey büyü aracı olarak kullanılır. Büyü sıvılarının etkili olabilmesi için, içine bebek beyni, aybaşı kanı veya ikiz tırnağı karıştırılır.

Divân Edebiyatı’nda cadının adı “câdü” olarak geçer. Bu câdü, uzun dağınık saçlı, dişi ve tırnakları uzamış bir mezar kaçkını olarak düşünülür ⁽¹⁹⁹⁾.

Eski Bâbil’de Harut ile Marut’un başaşağı asıldıkları Babil kuyusu “çeh-i babil” efsanesi ile telmih edilir. Nedim’in şu iki beytinde; birincisinde “câdü” sevgilisinin gamzesi ikincisinde büyücüye benzetilir:

“Gamze-i fettanını koydun ki yıktın âlemi”

“Bahse dalmışken çeh-i Babil’de câdular”

“Safha bir lahzada Harutistan oldu yine”

“Turfâ etsun okudu bu kâlem-i câdü-fen”

Cadunun işi gücü insanlara zarar vermektir. Çünkü şeytanın hizmetindedir. Sağlığı bozar, doğumu güçleştirir, yeni doğan çocuğun; kanını emer, lohusanın sütünü kaçıtır. Dilediği zaman kılık değiştirerek istediği hayvana benzer. Hayvanlara da zarar verir ⁽²⁰⁰⁾.

Edebiyatımızda H. Rahmi bile kendisine yapılan hücumlara olaylı bir cevap teşkil eden “Cadı Çarpıyor” romanını yazmıştır ⁽²⁰¹⁾. Dolayısıyla kültür muhayyilemizde, Osmanlı’dan günümüze kadar “cadı” hayâliyetini sürdürmeye

⁽¹⁹⁸⁾ Ziya Şükün, “Ferhengi Ziya”, İst., 1984, C.I, s.637.

⁽¹⁹⁹⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.II, s.724-727.

⁽²⁰⁰⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1958, C.IX, s.165-168.

⁽²⁰¹⁾ N. Sami Banarlı, “Resimli Türk Edebiyatı Tarihi”, İst., 1987, C.II, s.1062.

devam etmektedir. Nef'i'de Nedîm gibi "câdû"yu sevgilinin gamzesine benzetmiş: "Yârab o muhabbet câdûsu ne füsûn eylemiş; kim görse gamzeni elbette tutulur."

"Mestâne gözücuyla nâz eder, hem de hançer çeker. O câdı gamzesi gibi mesteden fettân görmedim.

"Dünyâya girişmesiye esir eyledi. Bilmem baştan çıkaran gamzen câdû mudur ne belâdur."

"Câdû"nun sihriyyetinden yararlanan şâir, sevgilinin gamzesini böyle bir değerlendirmeye tâbî tutuyor.

g) Hızır:

" Değil gird-i lebinde hattı ol İsâ-demin güyâ
Duâ-yı Hızır'-ı bir mercândan fincâne yazmışlar "

295/G.30.2

" Lütfuyla şerer-i katre-i bârân-ı baharı
Kahrıyla nem-i âb-ı Hızır reşha-ı semdir "

248/K.50.21

Duâ-y-Hızır, "Herkesine şirin görünmek için okunan bir duâ"dır ⁽²⁰²⁾. Hızır, Hadislerle mânâ ilmine sahip, esrarlı hüvviyette bir kişi. Ediyatta ve halk dilinde, muhtaçların imdâdına yetişen, iyilik ve bolluk getiren ölümsüz bir nebi veya veli.

Arapça, hazr veya hızırdan gelen bu kelime bir sıfattır veya bir otun adıdır. Buhârî'deki bir hadiste "Hızır posta otursa bu post çimene dönüşür."

Hızır'ın Musâ devrinde yaşamış bir kişi olduğu ve zamanla ölmüş olduğuna hükmedilir. "Evliyâ Çelebi", Türk Sünnî alimlerinin de bu kanaate iştirak ettiğini

⁽²⁰²⁾ Agah Sırrı Levend, "Divân Edebiyatı", İst., 1980, s.423.

söyler. Hızır'ın ölümsüzlüğü hakkındaki menkıbeleri kabul etmemektedirler ⁽²⁰³⁾. Çünkü Kur'an'da "Senden önce gelip geçen hiçbir peygambere ebedî yaşamayı müyesser kılmadık" (K.3/144) ayetine göre hayatta olmadığı belirtmişlerdir. Kelâm âlimlerinin çoğunluğunun görüşüne göre maddî varlığı itibâriyle Hızır (a.s.) vefât etmiştir. Onun ölümsüzlüğü, şöhreti ve mânevî yönüyledir. Ama sofiye göre beden de yaşamaktadır ⁽²⁰⁴⁾.

Hızır kendisini tanıtmadan insanlar arasına karıştığı, onlarla düşüp kalktığı ve sevdiklerine yardım ettiği inanışları yaygındır. Halk arasında bu inanışları te'yid etmek gâyesiyle, belli şahısların başından geçmiş türlü mâcerâlar anlatılır. Hızırla İlyas senede bir defâ buluşurlar. Bu güne Hızır-İlyas günü denilir. O günde kâinâtın yeniden hayat ve bereket kazanmasına dâir inanışlar, Hızır ile ilgili olarak gösterilir ⁽²⁰⁵⁾.

Hıdırellez bayramı altı mayısta olup, o gün Hızır makâmı sayılan ziyaretgâhlar, yeşillikler, su kenarları şenlendirilir. Hızır tarafından sunulan, ölümsüzlük bahşeden kadeh de Türk kültür mirâsı olarak bugüne kadar devam edegelmiştir.

Fuad Köprülü'nün kaydettiğine göre; Hızırla Ahmed Yesevî küçükken gçrüştüğünü ve ona biçki denilen "zıkr-i erre" öğrettiği şöyle nakleder: "Babasının eski bir dostu olan Hızır Aleyhisselam ile her zaman müsahibti. Hatta bir gün Hoca'ya: "her gün yedi kere müsahib aramağa yedi iklimde seyhâat ederim. Senden daha akbel ve eslah müsâhib bulunmaz idi" demiş. Rufe-kâ ve fukarânın batınlarını kasvet kaplamış idi. Hızır (a.s.) "Ah", "ah" diye zikrullahâ başladılar, o kasvet yok oldu ve zikir bundan böyle bütün silsile de vird oldu ⁽²⁰⁶⁾.

Ab-ı hayatı içip ölümsüzlüğe kavuşan Hızır halk inanışında büyük yer edinmiş olup, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Musâ ile olan macerası anlatılır (Kehf 59,81). Onun darda kalanların imdadına yetişmesi inancı hayli yaygın olup, "kul sıkışmayınca Hızır

⁽²⁰³⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1971, C.XIX, s.215.

⁽²⁰⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.265.

⁽²⁰⁵⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1967, C.5/I, s.463.

⁽²⁰⁶⁾ Prof. Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.32-

yetişmez, Hızır gibi yetişmek, Hızır eli demiş” gibi sözleri hâlâ hayatiyetini sürdürmektedir ⁽²⁰⁷⁾.

Nef’î, Osmanlı yaşayışında, halkın itikad ettiği “duâ-yı Hızır”ın olduğunu, bunu da sıkıntılı zamanlarda hızır gibi yetiştiğini, duânın önemine binâen mercân fincana yazıldığını, İlsâ (a.s.) nefesi gibi tesirli olduğunu ihsas ettiriyor.

Dârü’s-saâde Ağasının medhedildiği diğer beytinde “Bahar yağmurunun damlalarının kıvılcımı (parçaları) Hızır suyu (âb-ı hayat)nın nemi, kahriyle zehir damlasına dönüşür.”

“Ab-ı Hızır”ın, memdûhun kahriyle zehire dönüşmesi iltifatın gülûv derecesi olsa gerekir.

h) Ankâ:

“ Nice Tayyâr o sebük-pây-ı cihân-peymâ kim

Ana hem-seyr olamaz hiç ne Ankâ ne Hümâ ”

100/K.18.6

“ Nice benzer sana tarz-ı pâdişahân-ı selef

Bir midir perdâz-ı Ankâ ile pervâz-ı cerâd ”

128/K.26.30

Ankâ, mitolojik bir masal kuşu. Halk arasında “İsmi var, cismi yok” diye tarif olunur.

Celâl Esad Arseven “sanat Ansiklopedisi”ndeki izâhatına göre lügatlar bu kuşun Cennet kuşuna benzer yeşil bir kuş olduğu için “zümürd ü ankâ” denildiğini yazarlarsa da bunun bir ismi de “simürg” olduğunu söyler. İsmi mâlum, cismi

⁽²⁰⁷⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s..225.

mevhum bir büyük kuş, devlet kuşudur ki yuvası Kaf dağındadır.

Sofiye göre bir hayâlden ibârettir. Bunun hâriçte “aynı” mevcut değildir. Ankâ denilmesi, ismi işitilir ve taakkul olunur bir şey ise de hâriçte vücûdu olmadığındandır ⁽²⁰⁸⁾.

İran Şehnâmesinde Ankâ hakkında uzun hikâyeler nakledilir. Attar’ın “Mantıku’t-Tahr”ında, Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde bu hikâyeler simurge verilen ilahi vazîfelerle birleştirilerek anlatılır ⁽²⁰⁹⁾. Ankânın en yaygın kullanımı, sanatkârlığı temsil etmesinden kaynaklanır. Bunun yanında sevgiliden beklenen yardım için ele alınır. Bu iki kullanım dolayısıyla “ankâ-meşreb”, “ankâ-tabiat”, “ankâ-himmet”, gibi birleşik kelimeler kurar ⁽²¹⁰⁾.

Ali Nihad Tarlan, ankânın İslâmî anâneyle İran yoluyla Hind mitolojisinden intikal ettiği kanaatindedir ⁽²¹¹⁾.

Nef’î, muhtelif beyitlerinde ankâyı ejderhaya benzeterek vahşetin son derecesini göstermek ister. Ankâ’yı Hümâ ile beraber mukayese unsuru olarak ele alır. Yine memdûha teveccühünde ankâyı, çekirgeyle karşılaştırarak uçuş farkını çıkarır.

Zamanın şehsuvârı Sultan Murad Han’ın övgüsünde şâir, “O cihan ölçenin ayağının çabukluğu öyle tayyar ki, onunla ne Hümâ ne Ankâ bir (aynı) gidemez.” der.

Yine Sultan Murad Han’ın Medhiyesinde: “Geçmiş pâdişahların tarzı, sana nasıl benzesin (ki), çekirgenin uçuşuyla ankânın uçuşu bir midir?”

Nef’î, “ankâ”ya mitolojik anlamına uygun olarak, memdûhun fevkalâdeliğini göstermek için yer vermiştir.

⁽²⁰⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.62.

⁽²⁰⁹⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.I, s.533.

⁽²¹⁰⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.36-37.

⁽²¹¹⁾ Ali Nihad Tarlan, “Edebiyat Meseleleri”, İst., 1981, s.104.

i) Circis:

“ Öleyim dirileyim dünyâya circis gibi

Günde bir kez kılayım canım o hünkarâ fedâ ”

284/G.7-2.4

Circis, İsa peygamberden üç asır sonra yaşamış olup, peygamber olduğu hakkında riâyetler olan tarihi bir kişidir. Hristiyanların Saint Georges dedikleri aziz bu imiş Filistin veya Kapadokya’da doğup İznik’te 303 yılında öldürüldüğü sanılmaktadır. Dînine davet ettiği milleti tarafından öldürüldüğü halde yetmiş kez tekrar dirildiğine inanılır. Edebiyatta bu cephesiyle yer edinmiştir ⁽²¹²⁾.

Vehb b. Münebih’ten gelen rivayete göre Filistinli olup, havârilere devrinde yaşamış ve ticâretle meşgûlken, Musul hükümdârını tevhide dâvete memûr edilmiş. Taberî ve Sa’lebî’ye göre Musul hükümdârı “Dâdân” tarafından müteaddit işkencelerle dört defa öldürüldüğü halde tekrar dirilen Circis, nihâyet hükümdârın karısını hidâyete getirmeye muvaffak olmuş, fakat kadın îdam edildikten bir müddet sonra da Circiste şehâdete erişmiştir ⁽²¹³⁾.

Circis’in hayatı efsanelerle karışmış olup, bir söylentide, Süleyman’ın (a.s.) altıncı kuşaktan torunu, başka bir rivâyette ise, İskender’in yeğeni İmra’nın amcasıdır.

Müslüman kaynaklara göre, Filistinli samimî bir Hristiyan Hristiyanlığın bu havârisinin hayatını ebedileştirecek olay Musul’da geçer. Circise inananların sayısı 3400 kişiyi geçince, Dâdân karısı da dâhil hepsini öldürtür. Allah’da müminlerin öcünü, gökleri kaplayan yakıcı bir bulutla alır ⁽²¹⁴⁾. Hepsi Dâdânla birlikte yok edilirler.

Osmanlı halk kültür ve edebiyatında, hak yolunda yetmiş veya yüz kez öldürülüp dirilen Circis, Yunus Emre’nin şiirlerinde bugün bile yaşamaktadır:

⁽²¹²⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.107.

⁽²¹³⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1963, C.III, s.195.

⁽²¹⁴⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1963, C.XI, s.25.

“Eyyûb gibi maşûkunun cevri tahammül eylerem.”

“Circisleyin Hak yoluna çıkmayan cânı neylerem.”⁽²¹⁵⁾

Nefî, gazelinde hünkarâ olan bağlılığını “Circis”i telmih ederek yapmış: “Dünyâda Circis gibi öleyim, dirileyim. Hergün canımı o hünkâra fedâ edeyim.” Şâir, ölümlerin yıldırmadığı Circis gibi samimi ve bağlılığını göstermek istemektedir.

k) Mehdi:

“ Mehdî-i devr-i zamân Hazreti Hüsrev Paşa

Ki adâletde âdil olmaz ana bir âdem ”

182/K.41.17

“ Hâfız-ı dîn hazret-i sadr-ı cihân

Mehdî-i Ahmed âlem-i rûzgâr ”

189/K.43.27

Mehdî, kelime olarak, hidâyet erişmiş, kurtarılmış, özel olarak Allah tarafından hidâyete erdirilen kimse mânâsında kullanıldığı içindir ki peygamberlerin ünvanı olarak da kullanılır.

Şiâ'nın esaslı inançlarından biri olan “Mehdî-i muntazar” inancı, şu anda gizlenmiş olan, fakat tekrar zuhûr edeceği beklenen kurtarıcı bir liderin varlığına inanmaktan ibârettir.

Sünnî çevrelerde de Mehdi-i muntazar inancı değişik şekillerde, özellikle halk arasında yayılmışsa da bu inanca mesned olarak gösterilen bazı Hadislerin sahih olmadıkları veya üzerine itikad bina edilecek derecede kuvvetli bulunmadıkları, hadis kritiği demek olan cerh ve ta'dil ilmi ışığında Hadis âlimleri tarafından tesbit

⁽²¹⁵⁾ Gönül Bahçesi (Antoloji), İst., 1984, C.III, s.36.

edilmiştir ⁽²¹⁶⁾.

İbn-i Arabî cifir ilmine dayanarak Mehdinin, Deccalın ne zaman çıkacağı, Hz. İsa'nın ne zaman ineceğini haber vermişse de bunların hiçbiri çıkmamıştır. Mehdiler, zulüm ve haksızlıkla dolan dünyâyı, adâlet ve faziletle doldurarak, cehenneme dönen hayatı, güllük ve gülistanlık iddiasıyla çıkarlar ⁽²¹⁷⁾.

İbni Haldun mehdilik mes'alesini uzun uzadıya "mukaddime"de inceledikten sonra, bu konuda rivayet edilen hadislerin uydurma olduğu neticesine varmıştır.

İslâm ulemâsı arasında bu hususta bir ittifak olmadığı için geçmiş asırlarda bazı müessif hadiseler olmuştur. Semerkand'ta Feriduddin-Attar'ın dücar olduğu tehlike bu hususta çok manâlıdır.

Attar'ın "Mazharü'l-Acâib" adlı eserinde oniki imamın ve bilhassa Hz. Ali medhinde pek ziyade mübalağa, Mehdî gaybetine inandığını izhâr etmesi üzerine Semerkand'ın büyük fâkihlerinden biri, onu, Rafizilikle suçlandırarak, kitabının yakılmasına ve kendisinin idâmına fetvâ vermişti. Feriduddin bu durum karşısında, müşkilâtla canını kurtarabilmişti. Mehdî fikrini açığa vurmaktan çekinmediği gibi "mehdî-i muntazar" inancından taviz vermiyordu ⁽²¹⁸⁾.

Mehdî inancıyla ilgili ilk haberler, Allah resulüne isnad edilen hadisler ve Hz. Ali'ye izafe edilen sözler, İslâm camiası içinde yer etmiştir. "Ümmetimin inancı kaybolmaya başlayınca, onlara sayısız nimetler saçan bir halife gelecektir." Hadisinin tefsir ve açıklamalarında bu halife, kıyametten önce, Deccal zuhurunda sonra olacaktır ⁽²¹⁹⁾.

Kıyamet alâmetlerinden biri olduğuna inanılan Mehdî, ahir zamanda ilâhi kânûnları yeniden tesis edecek ve bir müddet saltanat sürecektir. İsmi, soyu ve

⁽²¹⁶⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.415.

⁽²¹⁷⁾ Haz: Süleyman Uludağ, "Tasavvufun Mahiyeti", İst., 1977, s.253.

⁽²¹⁸⁾ Prof. Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.19-151.

⁽²¹⁹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1976, C.XXIII, s.382.

hilyesi hakkında birbirini tutmayan rivayetler vardır. Birçok kişi ve şahsiyetler için lakap ve ünvan olarak kullanılır. En kuvvetli inanişaya göre Mehdî, henüz dördüncü kat gökte bulunan Hz. İsâ'dır. Hz. İsâ orada Şam tarafına inecek ve elinde bir âsâ ile Batıya doğru ilerleyerek halkı hidayete ulaştıracak ve Deccal'ın şerrinden de kurtaracaktır. Bu dönemde Hz. İsâ, İslâm hükümleriyle amel edecektir. Başka bir rivayette Mehdî, Hz. Muhammed'in soyundan olacak ve dinî ihya görevini ifâ edecektir ⁽²²⁰⁾.

Osmanlı'da ve diğer İslâm devletlerindeki inanişaya göre geleceği haber verilen Mehdî, hârikulâde bir güce sahip olacağı ve büyük tasarruflarda bulunacağı haber verilmiştir. Nef'î'de bu anlamda teşbih yaparak Veziriazam Hüsrev Paşa'nın tehniyetinde: "Hazreti Hüsrev Paşa, zamanın devrinin Mehdîsi ki, Ona, adâlette bir adam denk olmaz."

Hafız Ahmed Paşa'nın vafında ise: "Cihânın sadrazamı hazretleri, dinin koruyucusu, zaman âleminde Ahmed'in Mehdîsidir."

Şâir, Hüsrev Paşa'yı zamanın Mehdîsi olarak tehniye ederken; Hafız Ahmed Paşa'yı, Muhammed (s.a.v.) dininin hem Hâfızı, hem Mehdîsi olarak vafediyor. Hâfız ile Ahmedî'de tevriyeli olarak kullanmış, hem memdûhu, hem de "koruyucu" anlamında ve Muhammed (s.a.v.)'i tedâif ettirmiştir. Her iki beyitte de "Mehdî"yi tafsil edilen ıstılaha uygun mânâda işlemiş bulunmaktadır.

1) Nazâr:

" Kevkeb-i tâlimin yok bana hüsn-ı nazârı

Hışm ile şöyle bakar kim eder izhâr-ı hivel "

227/K.53.12

Bir şeye bakmak, bakma demek olan nazar, sofîye ıstılahında şeyhin, mürîde mânevî yolla bakışı yerinde kullanılır.

⁽²²⁰⁾ İskender Pala, "Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.328.

Osman Ergin “Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti 1942. Sayfa 221” de şu izahâtı veriyor: “Nazar; bakmak. Bütün tarikatlarda mürşidin salike nazar etmesi, feyzin seyerânına sebeptir. El tutmak, hatta cezbe hasıl olunca mürşide sarılmak bile hep feyzin seyerânı içindedir. Mevlevîlerde semâ esnâsında secde etmek ve birbirine sarılıp birlikte semâ etmek eskiden varmış.”

“Menâkibu’l Eflâk ve Risâle-i Sipehsalar tercümesinde: “Tarikatlar içinde melâmîlerden sonra en ziyâde nazâra ehemmiyet veren Mevlevîlerdir. Mevlevî âyinlerinde Devr-i Veledî’de, dervişlerin post önünde birbirlerine karşı durup bakıştıktan sonra, niyaz etmeleri ve niyazdan sonra yine birbirlerine nazarları, tarikat erkanındandır. Mevleviler ve Bektaşiler birbirlerine sen, siz yerine “nazarım” derler.”

“Nazar halk arasında göz değmesi yerinde de kullanılır. Nazara geldi, nazara uğradı suretinde kullanılır. Nazardan korunmak için nazar boncuğu kullananlar da vardır⁽²²¹⁾.”

Erzurumlu İbrahim Hakkı Marifetnâmesinde: “Tabiat hapsinden maddiyat ve hayvani vasıflardan kurtulup, meleklere has temiz ahlaka ulaşan kimse, Bu temiz kalbiyle başkalarını tasarruf eder. Meselâ bir hastaya muhabbetle nazar etse hasta şifa bulur. Sağlam kişiye hışm ile baksa, onun ruh ve beden sağlığını bozar.”⁽²²²⁾

Nazar, zaten bakış; dikkatli kesici ve delici bakış demektir. Tasavvufî olarak; insanı vuslata erdiren, anayollardan biridir. Aşk, cezbeyi ve vuslatı elde etmek için gerekli olan nazar, müridlerin birbirine ve mürşidlerin gözlerine hem de iki kaş arasına bakması, bu bakışla gelecek tesiri beklemesi demektir. Allah’ın insan yüzüne tecelli ettiğine inanan mutasavvıflarca benimsenmiş bir görüşür⁽²²³⁾.

Basîret gözü ile görebilmek için bir şeye teveccühünü, hatırda bulundurmak lâzımdır. Âriflerin hüsn-i nazarı geceleri aydınlatan ay kadar parlaktır. Hiç kimsenin

⁽²²¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.664-665.

⁽²²²⁾ Erzurumlu İbrahim Hakkı “Marifetnâme”, İst., 1984, s.245.

⁽²²³⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.517. *

mahiyyeti, irfân sahiplerinin nazarından mestûr değildir ⁽²²⁴⁾.

Mevlevîler nazar dedikleri derin bakışa büyük önem verirler. Tarîkâta yeni giren kimse her zaman pîrin, mürşidin kendine nazarını bekler. Çünkü mürşidin nazarında ıslâh olma, aşk ve cezbeyle gelme vardır ⁽²²⁵⁾.

Mevlevîliğin samimî muhabbetini, içinde duyan Nef'i, "nazar"ı, Şeyhülislâm Muhammed Efendi'ye Medhiyesinde şu şekilde kullanmıştır: "Tâlih yıldızımın, bana iyi nazarı yok. Şöyle hışm ile bakar ki, zevâl bulacağımı izhâr eder.

Nazar ile ihyâ olan, aşkı bulanlar olduğu gibi; ifnâ olan, derbeder ve zevâl bulanlar da vardır. Şâirimiz talihini isabetle görmüştür. Zira sarayın odunluğunda hışm ile boğulup denize atılma akibetinden kurtulamamıştır.

⁽²²⁴⁾ Ömer Nasûhî Bilmen, "Dinî, Felsefî Ahlak Lügatçesi", İst., 1967, s.127.

⁽²²⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.257.

8- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA BAYRAMLAR

“ O şehenşâh-ı kazâ-re’y ü kader-kudret kim

Âlemin ıyd-1 mübârek demidir devrânı ”

52/K.4.8

“ Gam gitse acep mi yine ıyd-1 Ramazandır

ıyd-1 Ramazân revnâk-ı bâzâr-ı cihândır ”

72/K.10.1

“ Sıhhati âleme bir ıyd-1 meserret oldu

Gül açıldı cihân kalmadı bir sînede gam ”

181/K.41.2

“ Hak rûzunu nevrûz u şebîn kadr ede hersâl

Ol pâyede kim kible-i ikbâl şehândır ”

76/K.10.70

1- BAYRAM ÇEŞİTLERİ

a) Iyd-ı Edhâ:

Iyd, Arapça bayram; adhâ da kurban demektir. Zilhiccenin onuncu günü kurban kesildiği için bu adı almıştır.

b) Iyd-ı Fıtır:

Ramazân Bayramı hakkında kullanılır. Orucun açıldığı. Yemeğe izin verildiği gün demektir.

c) Iyd-ı Ekber:

Muvaffâkiyetli hadiseler münâsebetiyle yapılan şenlikler yerinde kullanılır.

“Büyük Bayram” demektir. İlk günü cum’aya rastgelen kurban bayramları hakkında da kullanılır ⁽²²⁶⁾.

d) Nev-rûz:

Eski İranlılarda yılbaşı 22 Martta burçların değişmesi, baharın gelişi sebebiyle her tarafı bolluk, bereket ve canlılık kaplar ⁽²²⁷⁾.

Nevrûz Osmanlılarda, sayılı günlerden biri kabul edilip, bu güne mahsus macun yapılıp dağıtmak âdet haline gelmişti. Sarayda hekimbaşı, misk, anber ve çeşitli baharatlarla hazırlar, kasele içinde takdim ederdi ⁽²²⁸⁾.

Ayrıca Nevruz günü sadrazama ve devletin ileri gelenlerine pâdişah dâhil, süslü at başta olmak üzere çeşitli hediyeler takdim edilirdi.

İranlılar bugüne “ıyd-ı ekber” demeleri, Hz. Ali’nin doğum günü kabul etmelerindedir ⁽²²⁹⁾.

Osmanlılar’ın nevruzu bayram kabul edip, çeşitli hediyeler ve hazırlıklarla hayata canlılık kazandırmalarını Nef’î, Sultan Ahmed’in Medhiyesini yaptığı ıdiyyesinde şöyle der: “Allah her senenin gecelerini kadir; gündüzlerini nevrüz etsin. O şeref ki şahların ikbal kiblesidir.”

Şâir, pâdişaha olan duâsında “nevrüz”u gündüzlerinin sevinçli geçmesi için bayram yerinde kullanıp, Mevlâsından niyâz etmektedir.

⁽²²⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.107-687.

⁽²²⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.311.

⁽²²⁸⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1964, C.IX, s.234.

⁽²²⁹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.525.

2- SARAYDA BAYRAMLAR VE BAYRAMLAŞMA

Ramazan ve Kurban Bayramları'nın ilk günü, pâdişahların bayram namazını kılmak için camiye gidiş ve gelişlerinde yapılan törene BAYRAM ALAYI adı verilir. Bu törene "MUAYEDE"de denirdi.

Tören Yeniçeri Osmanlıda döneminde pek ihtişamı olurdu. Yolların iki yanında değişik üniformaları ile yeniçeri ile cebeci askerleri sıralanırdı. Alayda sarayın her sınıfından kişiler bulunurdu. Bunların gösterişli, zülüflü, sırmalı, som işlemeli serpuşları, türlü türlü kaftanları ve özellikle bellerine sardıkları, şal ve kemerlerine soktukları pırıl pırıl parlayan değerli taşlarla süslenmiş hançerleri seyre değer bir görüntü oluştururdu. Bu sebeple halk töreni baştan sona ilgiyle takip ederdi.

Bayram günü hünkâr, sabah namazını "hırka-i saadet dâiresi"sinde kıları. Namazdan sonra sırasıyla Kızlar Ağası, Silahdâr Ağalar, Musâhib Ağaları, Hassadolı Ağalar hırka-i saadet dâiresinde huzûra gidip, pâdişahın bayramını tebrik ederlerdi. Pâdişah buradan "Revan Odası"na geçerdi. Orada bayramlık elbisesini giyerdi ⁽²³⁰⁾. Daha sonra huzûra hünkâr imamı efendiler ile hekimbaşı efendi giderek pâdişahın bayramını tebrik ederdi.

Bayram sabahı, hazîne kethudâsı ile hazîne ağaları hazin-i hümâyundan "bayram tahtı"nı çıkarırlar, Bâbu's-Saâde önüne, geniş sacağın altına koyup, üzerine şiltesini ve örtülerini sererlerdi. Pâdişahın bayramını kutlayacak olan protokole dâhil kişiler, sabah namazını Ayasofya'da kılıp, sonra saraya gelirler, "Kubbe Altı"nda toplanırlardı. Teşkilât-ı Efendi (Protokol Genel Müdürü) içeriye girerek Silahdâr Ağa aracılığı ile törenin başlayacağını pâdişaha arz ederdi. Pâdişah arz odasında beklerken, Hâsodalılar da arz odası ile Bâbu's-Saâde arasında dizilirlerdi. Pâdişah arz odasından çıkıp tahtın önüne gelirdi. Karşısına önce "Nâkibu'l-Eşrâf Efendi" çıkar, yüzü pâdişaha karşı ayakta durur, ellerini kaldırır bir duâ okurdu. Pâdişahın bayramını tebrik eder, temennâ ederek çekilirdi. Efendi huzurdan ayrılırken Enderûn Çavuşları yüksek sesle "Aleyke Avnullah" diye

⁽²³⁰⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1975, C.XXII, s.368.

bağırır, alkış tutarlardı. Bu arada Enderûn-i Humâyûn Mehtherhânesi çalmaya başlar ve tebrik merâsimi bitinceye kadar çalmasını sürdürürdü ⁽²³¹⁾.

Tahtın arkasında sağ tarafta Kızlar Ağası, sol tarafta Silahdâr Ağa ayakta dururdu. Kubbe Altı'nda toplananlardan sırasıyla sadrazam, vezirler, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, pâdişahın bayramını tebrik ederlerdi. Bunlar, ağır ağır tahta yaklaştıkları zaman öne eğilerek tâzimde bulunur, sonra saçak öperlerdi. Pâdişah da hepsine hürmetten ayağa kalkardı. Törene katılan diğer kişiler yüksek sesle "maaşallah" diye bağırıp alkış tutarlardı.

Sadrazam, tebrikten sonra tahtın sağında vezirler ve kazaskerler onun sağında sıraya dizilirlerdi.

Şeyhülislâm ve ülemâ efendiler saçak öpmez, pâdişahın önünde saygılı bir şekilde eğilirlerdi ⁽²³²⁾.

Bu eşrafın tebrik ve saçak öpme işleminin bittiğini, teşrifâtçı efendi eşik öperek, törenin sona erdiğini pâdişaha arz ederdi.

Pâdişah ayağa kalkar, sağ koluna sadrazam, sol koluna kızlar ağası girerdi. Birkaç adım sonra, silâhdar ağa sağ koluna girerdi. Hünkâr Bâbu's-Saâde'ye doğru ilerlerken vezirleri selamlar, onlar da yerlere kadar eğilirdi.

3- HALKTA BAYRAMLAR VE BAYRAMLAŞMA

Ramazan Bayramı Hicri takvime göre Şevval ayının birinci günü başlar dörtgün devam ederdi. Osmanlı'da eski bayramlar yedi yaşından yetmiş yaşına kadar herkesin üzerinde neş'eli bir heyecan yaratırdı. Bayram namazından çıkanlar, az-çok aşinâ olduklarının ellerine sarılarak büyük bir samimiyetle bayramlaşırlardı ⁽²³³⁾.

⁽²³¹⁾ İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.II, s.1145-1146.

⁽²³²⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.II, s.225.

⁽²³³⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.II, s.224.

Evlerde, sabah karanlığından itibâren bir hürmet ve nezâket havası esmeye başlardı. Âdetâ herkes resmî bir tavır takınırdı. Mübârek günün kudsiyetini ihlâl edecek hiçbir harekete geçmezlerdi.

Evin büyüğü bayram namazından gelince bayramlaşma merasimi başlardı Bu da aile efrâdının derecelerine ve yaş sıralarına göre bir usûl ve teşrifâta uygun olurdu. Yaş itibâriyle büyüklerin elleri öpüldüğü gibi eşit mevkîde bulunanlar da kucaklaşırlardı.

Davul sesi, bayram neş'esine âdetâ bir cila verirdi. Davulcunun sokak başında görülmesi, bayram gününün en büyük zevkiydi. Davulu, çoğunlukla mahalle bekçisinin en genci çalardı. Yaşlı bekçiler de kapılardan bayram bahşişlerini toplarlardı. Bekçilerden birinin omuzunda büyük bir sırk vardı. O sırgı evlerin penceresine uzatırdı. Onlar da sırgın ucuna üç-beş arşın bir basma yâhut allı güllü büyük bir mendil bağlarlardı. Bu sûretle rengârenk bir bayrak demeti hâline gelen sırk bâzen o kadar ağırlaşır ki o kuvvetli kürt bekçiler bile taşıyamazlardı. Büyükler ziyâretçilerle meşgûl iken çocuklar da bayram yerine fırlardı. Her mahallenin münâsip bir arsasında mutlaka bir bayram yeri vardı. O mahallenin açık göz kopukları oraya bir-iki salıncak kurarlardı. On oniki yaşına kadar kız ve erkek çocuklar için, bu salıncaklarda sallanmak büyük bir zevk teşkil ederdi. Başka günlerde dâimâ birbirinden ayrı olan kız ve erkek çocuklar bayram günlerinde biraraya gelirlerdi.

İstanbul'daki Cinci Meydanı ile Sulltan Ahmed Camii'nin dış avlusu Ramazanın son haftasından itibaren hazırlanmaya başlardı. O civarın tulumbacıları bir sıra üzerine onbeş-yirmi salıncak kurarlardı. O salıncaklara renkli parlak kağıtlardan zincir asarlar, süsler takarlardı. Fakat bayram eğlencesi bunlarla münhasır kalmazdı. Panayır canbazları, paskallar, soytarılar tulûat oyuncularını da çadırlar kurarlar onbeş-yirmi dakika süren mârifetler yapar, oyunlar oynarlardı.

Sabahın erken saatlerinden akşamın geç vaktine kadar bu iki bayram yeri hakiîki bir mahşere benzerdi. Rengârenk giyinmiş çocukların kaynaştığı bu eğlencelere âvâm zümresinden bir hayli büyükler de iştirak ederlerdi.

Çocukların en büyük zevklerinden biri de ata ve eşeğe binmekti Meydanın bir başından diğer başına kadar gidip gelmeye yirmi para verirdi. Durup dinlenmeden sallanan salıncaklarda yer bulunmazdı. Birçok çocuk sıra beklemeye mecbur kalırdı.

Fakat bayram yerinden faydalananlar bunlardan ibâret kalmazdı. Boyalı sulara biraz şeker katarak şerbet diye satanlar, su muhallebicileri yaz mevsimlerinde dondurmacılar, kağıt helvacıları, kuruyemişçiler de bir hayli para kazanırdı.

Büyüklerin bayramını tebrik etmek için sabahlardan akşamlara kadar kapı kapı dolaşırlar, sokaklarda rastgeldikleri eş-dostlara sarmaş dolaş olurlarken çocuklar da çoşkun neşelerle bayram meydanlarının havasını dolduruyorlardı. Hatta en fakir ailelerin evlatları bile o neş'e ve zevkten mahrum kalmazlardı ⁽²³⁴⁾.

Osmanlı kültür ve folklor hayatında mühim bir yer tutan bayramlar hakkında Nef'i'nin farklı değerlendirmeleri vardır. Sultan Ahmed Han'ın Medhiyesinde şöyle yorumlanır: "Kader kudreti ve kazâ gücünün o pâdişahlar pâdişahı ki onun devri âlemin mübarek bayram zamanıdır."

Şâir, Sultan Ahmed dönemini mübarek bayram günlerinin meserretiyle müsavî tutmuş. Böylece "bayram"ı sultanın vakt-i saadetiyle birleştirmiştir.

Veziriazam Hüsrev Paşa'nın Tehniyesindeki kasidesinde ise şöyle der: "Sağlığı âleme bir seviçli bayram oldu. Dünyâ güldü, açıldı. Hiç kimsede bir üzüntü kalmadı."

Bu beytinde şâir, vezirin devrinden memnûniyetini halk adına tebrik etmekle, belli ediyor. Hüsrev Paşa'nın varlığı halk için neş'eli bir bayram olarak değerlendiriliyor.

Sultan Ahmed'in Medhiyesinde, İydiyyede: "Acaba üzüntü geçince yine Ramazan Bayramı mıdır? Ramazan Bayramı dünyâ pazarının parlaklığıdır."

Oruçtan çıkan müslümanların bayram günü yeme ve içmelerinden yüzlerinde bir nûr, bir parlaklık meydana gelir. Bayram neş'esi de eklenince, insan manzaraları pazarında, mücellâ tipleri müslümanlar sergilerlerdi.

⁽²³⁴⁾ İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.II, s.1144.

9- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA ATLI KÜLTÜR İLE İLGİLİ UNSURLAR

a) Rahş:

“ Şehsüvâr-ı âlem-ârâ kim revâdır olsa ger
Nal u mîh rahşı çarhın âftabu ahteri ”

92/K.14.24

“ Merd-i meydân-ı vegâ kim yaraşır
Rahşına atlas-ı carh olsa gecim ”

131/K.27.21

Rahş, Farsça gösterişli at, gayetle yörük at demektir. Divân edebiyatında at için yazılan kasîde ve mersiyeye de “rahşiyye” denmektedir.

Nef’î, bütün kasîdelerde olduğu gibi bu hususta da hem en önde, hem başta gelir. Sultan Murad’a atları için iki uzun manzûme yazdığı gibi, Vezir Mustafa Paşa’ya da “rahşiyye” yazmıştır. Diğer kasîdelerde de attan bahseden mısralar sıkıştırılmıştır. Başka şâirler de yazmışlardır, fakat Nef’î’nin rahşiyelerine yetişememişlerdir ⁽²³⁵⁾.

Değerli ilim adamı ve müdekkik Hocam Prof. Dr. Sebahattin Küçük “Nef’î’de At Sevgisi” tetkikinde şu izâhatta bulunuyor: “Türklerin sahip olduğu Bozkır kültürünün dayandığı temellerin en önemlilerinden biri şüphesiz attır. At belirli bir kültür bölümü içerisinde değer kazanmıştır; bu da Bozkır kültüründe mevcuttur. Bu kültürde atın binek hayvanı durumuna getirilmesi esastır. Zamanla da askeri değer kazanmış olup, savaş ve kahramanlık tipi haline konulmuştur. Türk kültür hayatında önemli bir yeri olan atın Nef’î tarafından geniş ve ustâca işlendiğini görüyoruz. Kasîdelerinde atı müstakil olarak işlemiştir. Divânında bu varlıkla ilgili üç tane kasîdesi bulunmaktadır. Bu kasîdelerin nesip ve teşbip bölümlerinde memdûhun ahırlarında bulunan birbirinden güzel ve gösterişli atları anlatır. Bu kasîdelerin başlıkları şöyledir:

⁽²³⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.5

“ Der ta’rif-i esban-ı şehsüvâr-ı zaman

Der-ta’rif-i rahş-ı Pâdişah-ı âlem-penah el Müsemma bî Ağa Alçası. ”

Kasîde-i Rahşiyye Der-medh-i Mustafa Paşa, bu kasîdelerden ikisi Sultan IV. Murad, üçüncüsü Mustafa Paşa’ya sunulmuştur. Söz konusu şiirler at, vücut ve hareketlerindeki güzelliği, yürüyüşü, koşması, heybetli sür’ati, tırnağı, nalı, süs takımları... gibi yönlerinden işlenir. Nef’î, bu rahşiyelerinde zikrettiği atların adları şunlardır: Bâd-ı sabâ, Tayyar, Evren, mercan, Celâli Yağızı, Edhem, Gülgün, Cebeli Dorusu, Saçlı Doru, Kapıağası Dorusu, Arlan Dorusu, Kayısoğlu Dorusu, Ağa Alçası, Şam Alçası, Dağlar Delisi, Sürahi-i Serefrâz, Dil nivaz Tüma. Bunlar ve benzeri şiirlerinde asıl maksat memdûhun övülmesidir.

Bunda güzellik ve kahramanlık timsali olarak ele aldığı ata duyduğu sevginin yanı sıra kendi ruh yapısı ile onunki arasında kurduğu yakınlığın da ayrı bir payı vardır. Bu durum eski Türklerde ata gösterilen aşırı sevgi ve verilen değerlerin devamı sayılabilir ⁽²³⁶⁾.

Zaloğlu Rüstem’in atının adının da “Rahş” olduğu kaydının bulunduğu Meydan Larousse’ta atlar için yazılan en güzel kasîdelerin de Nef’î tarafından verildiğini, bu tür kasîdelerde mübalağanın en aşırı olan “iğrak” sanatına da baş vurduğunu kaydeder ⁽²³⁷⁾.

Rahş ile canlı savaş tabloları çizmede mahir olan Nef’î atların cins ve çeşitlerini bilmede ve pâdişahın atlarını övmeye ustalığını göstermektedir.

Sultan Osman’ın cihadını tarif ettiği kasîdesinde Nef’î “rahş”ı şöyle kullanır: “Cihânı süsleyen iyi binici ki, atının nalı ve mihı, feleğin güneş ve yıldızları olsa uygundur.”

Sultan Murad Han’ın Medhiyesinde ise “rahş”a şöyle yer verir: “Savaş meydanının yiğidi ki, atına feleğin atlası çul olsa yaraşır.”

⁽²³⁶⁾ Doç, Dr. Sebahattin Küçük, “Nef’î’de At Sevgisi”, Ank., 1991, Edem 5/1, S.14, s.503,515-516.

⁽²³⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.X, s.444.

Şâir, her iki örnekte de memdûhların binekleri olan “rahş”larına, feleğin güneş ve yıldızlarını nal ve mih yaptığı gibi atlasını da sırtına çul olarak yakıştırmaktadır. Böylece “rahş” memdûhları tezyin eden bir vasıta olarak gösterilirken; şâir de “rahş”ı tezyiz eyleyen bir kişi olmuş oluyor.

b) Mîrâhûr:

“ Biri der-bânı olurdu biri mîrâhûru
Gelseler âleme devrinde Peşeng ü Dârâ ”

103/K.18.62

Mîrâhûr, sarayda at işlerine bakan memûrun ünvanıdır. Atbeği demek olan “emîr-i ahûr”dan bozmadır.

Germiyan Beyi kızını Osmanlı Şehzâdesi Bayezid’e verirken birlikte gönderdiği “Paşacık Ağa” sülâlesiyle mîrâhûrluk tevarüs etmiştir. Bu tarihî mâlumâta göre Osmanlılarda ilk mîrâhûrluk I. Murad’ın zamanında kurulmuş demektir.

“Fâtih Kânûnnâmesi” (sayfa 11)de özengi ağalarının teşrifâtında şöyle yazılıdır: “Ağalardan Yeniçeri Ağalarının büyüğüdür. Baş yeniçeri ağası onun altındakine mîr-i âlem onun altına kapıcıbaşı onun da altına mîrâhûr.” denirdi.

“Mîrâhûr büyük ve küçük adıyla iki tane idi. Bunlara Mîrâhûr-ı evvel, mîrâhûr-ı sâni denilirdi.”⁽²³⁸⁾

Ord. Prof. İ. H. Uzunçarşılı, “Osmanlı Devletinde Saray Teşkilâtı” adlı eserinde şu tafsilâtı veriyor: “Emîr-i ahûrûndan bozma olarak, bizde emir-i ahûr ve mirahûr denilen iki emir-i ahûrun nezaret ve idareleri altında bulunup, muhtelif kısımları havî olan Hasahur veya istabl-ı âmire, saray hayvanlarına ve bunların takımlarıyla sâir hususatına bakar. Bundan başka hayvanlar yetiştirmek hususunda

⁽²³⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VI, s.295.

muhtelif teşkilat ile alâkadar olurdu. Buranın en büyük amiri “Mirahur-i evvel” denilen birinci emir-i ahur idi.”

Saray hâriçinde, Vefa semtinde ikinci mirahura tabi ahırlar vardı. Kadırgalimanı ahırları da Hasahıra tâbî olup on kadar tahtrevân katırları ve arzağaları katırları dururdu.

Saraydaki has ahırhademeleri uzun müddet devşirme efradından mürekkep olan acemilerden teşekkül ediyordu. Bunların bölükleri ve yevmiyeleri vardı. Bundan başka saray hâriçinde ya Timar sahibi veya vergiden muaf olmak suretiyle istabl-ı amîre veya Hasahura merbut ayrı cemaatler vardı ki “yund oğlanları”, taylar ağası, korucular, voynuklar bunlardandı.”

Mirahur Hasan Bey’in ölümü üzerine 1837 senesinde mirahurluk ünvanı kaldırılarak, bu vazîfeyi görenlere “istabl-ı amîre müdürü” denildi ⁽²³⁹⁾.

Nef’î, zamanın iyi binicisi Sultan Murad’ın şanlı fermanından sitayişle söz ettiği kasîdesinde şöyle der: “Dâryuş ve Peşeng senin zamanında dünyâyâ gelseydi, biri kapıcı biri at bakıcısı olurdu.”

Şâir, tarihi kahramanlardan Dârâ ve Peşengin, Sultan Murad’ın yanında yanında gölgede kalacağını ifâde için, birine mirahurluk, diğerine kapıcılık tahsis ediyor.

Böylece Nef’î, “mirahur”luğu. Türk atlı kültürünün bir uzantısı olarak Osmalı saray hayatında müesseseseleşmiş şeklini, bir nevi bu beytiyle tescil etmiş oluyor.

c) Çevgân:

“ Sabâ çevgan edince turra-i pertâb-ı dildârı

Gelip âşıkların bir yere top olduğu dil-i zâr ”

213/K.49.42

⁽²³⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.541-542.

Cirit oynayanların topu çektikleri ucu eğri değnek ⁽²⁴⁰⁾ olan çevgân için, “Türk Ansiklopedisi”nde şöyle izahat var: “Ortaçağda, yakın ve uzak doğuda atla oynanan bir top oyunu. Kelimenin “eğri” anlamına gelen “çavl” kökünden geldiği söylenmektedir. Buna göre çevgân kelimesinin aslı “çavlan” dır. Arapçaya “savlican”şeklinde geçmiştir.

İki oyuncu takımı, aynı “amaç” taki delikten topu geçirmek için uğraşır. Yedi topu amaç deliğinden geçiren takım oyunu kazanmış olur. Takımlar dörder kişiden başlayıp alanın büyüklüğüne göre artar. Özellikle Orta Asya’da elliye kadar çıktığı olur. Oyuncular atlara binerler ve topu çevgân ile çekip iki taş direğin arasından “amaç”a sürmeye çalışır ⁽²⁴¹⁾.

Evliya Çelebi “Seyhatnâme cilt 4” de bu oyunun nasıl oynandığını izah etmektedir: “çevgân oyunu için bir meydânın iki tarafına kale makamında mermerden iki sütun dikilir. Oynayanlar iki kısma ayrılarak, at üstünde, her kısım bir taraftaki sütun arkasında yer alırlar. Meydanın ortasına adambaşı büyüklüğünde bir top konur. Oyun esnasında mehterhâne takımı davullarıyla çalmaya başlar. Bunu müteakip her taraftan birer süvari ortaya çıkıp, topa saldırır, onu çevgânı ile sürükleyip, kendi kalesine doğru sürer. Bu esnada her taraftan diğer süvarilerde karşılıklı olarak, ikişer ikişer kendi arkadaşlarının yardımına koşarlar, topu kendi taraflarına çevirmeye çalışırlar. Hangi taraf topu, kendi kalesine daha çok sokarsa o taraf kazanır. Bunun için terbiye edilmiş atlarla oynanan bu oyun oldukça tehlikelidir. Ekseriya atlar ve süvarilerin bir tarafına çarpan top büyük kazalara sebep olur. Kol ve ayakların kırıldığı vâkidir.” ⁽²⁴²⁾.

Osmanlıda saray içoğlanlarıyla çavuşların ellerinde tuttıkları değneğe çevgân adı verilirdi. Çavuşların çevgânları gümüş kozaklı ve iki tarafı mukavvesti. Çevgân eskiden beri Türkler tarafından kullanılmıştır. Memlûkler devrinde çevgân kullananlara “çevgândâr” denilirdi.

⁽²⁴⁰⁾ Ziya Şükün “Ferhengi Ziya”, İst., 1984, C.II, s.731.

⁽²⁴¹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1963, C.XI, s.473.

⁽²⁴²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.359-361.

Muharrem Eroğlu “İslâm Ansiklopedisi”nde evgân maddesinde bu tabir için: “Gûy-i evgân veya evgân-gûy, yakın ve uzak şark saraylarında çok yayılmış bir atlı top oyununun Osmanlı Türkçesindeki şeklidir. Şarkta ve garpte bu oyun için kullanılan tabirler genellikle evgân kelimesinden gelmiş gibi görünüyor ⁽²⁴³⁾.”

Böylece evgân kelimesinin bir taraftan oyunun oynanacağı sahanın ve diğer taraftan oyunun başlıca vasıtalarından olan değneğin eğri şeklinden geldiği fikirleri ortaya çıkmaktadır.

Osmanlı atlı sporu olan evgânı Nefî, divânında çeşitli teşbih ve temsilleriyle canlandırmakla kalmayıp, memdûhun bir vasfı olarak da kullanmıştır.

Şeyhülislam Muhammed Efendi’yi medheylediği bahariyyesinde Nefî “evgân”ı şöyle kullanır: “Sabâ evgân edince, gönül alan sevgilinin savrulan saçları gelip alında toplandı. Âşıkların inleyen gönlü bir yere top oldu.”

Şâir, “evgân” görevini sabâya yükler. Sevgilinin kıvrık saçlarını, perçeminde toplar. Onun için inleyen gönül de, evgânla oynanan top gibi oluyor. Artık sabâ evgân ile bu topu da çekerse vuslat yakın demektir.

d) Cirit:

“ Cirid oynamaya kabil değil amma yaraşır

Bağçe seyrine çıktıkça süvâr olsan ana ”

104/K.18.75

Cirit veya cerid, yapraklarından sıyrılmış, hurma dalı mânâsına olan cirit, at üzerinde oynanan hasmına atılan ucu demirsiz çomak ve bu oyunun adı ⁽²⁴⁴⁾ dır.

Cirit elle atılır, bir nevî mızraktır. Türkler arasında atlı veya yerde hasma atılır. Ağırıkları ve boyları çeşitlidir ⁽²⁴⁵⁾.

⁽²⁴³⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1963, C.III, s.388.

⁽²⁴⁴⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1963, C.III, s.109.

⁽²⁴⁵⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1963, C.XI, s.26.

Cirit oyunu evvelce pek mûteberdi. Pâdişahlar, vezirler halkı buna teşvik ederlerdi. Enderûn ağalarına özel olarak öğretilirdi. Nâimâ'nın beyânına göre, Sultan Ahmed Edirne'ye ava giderken, yolda Bigros civarında cirit oynadılar. Sadrazam Nasuh Paşa'da pâdişahın şevkini arttırdı. Sultan Murad IV'de cirit oynamanın yanında gürz kullanma, kalkan delme ve bir darbeye merkebi ikiye bölme gibihünerleri vardı ⁽²⁴⁶⁾.

Osmanlı yaşayış tarzında bir nevî savaş ta'limi olan "cirit" oyunu, Türk atlı kültür mirâsı olarak çok rağbet görmüş ve idârî kadroca da ehemmiyet verilmişti. Bu itibarla, pâdişahından çobanına kadar cirit oynamışlar, atlı savaş talimi yapmışlardır. Osmanlı hayat tarzının izlerini aradığımız Nefî divânında "cirit" in, zamanın Şehsüvârı Sultan Murad Han'ın şanlı fermânı sitâyîşle konu edildiği kasidesinde şöyle geçer:

"Cirit oynaması kabul edilir değil ama yaraşır. Bahçe gezintilerine çıktığında ona sùvâr olsam."

Şâir, cirit oynama zahmetine katlanmasına razı olmadığı pâdişahın, gezintiye çıktığında, yanında at üzerinde olma şerefini bahşetmesini arzulamaktadır. Bu arzu, hânedân veya eşrâftan gözükmeye hevesinin bir tezahürüdür.

⁽²⁴⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.295.

İKİNCİ BÖLÜM

DİN VE TASAVVUF

“Kadı ile müfti arasında şu fark görülür: Müfti seri kânûnları delillerinden istinbat edip, biraraya getirir. Kadı ise bu kânûnlardan, kendisine arz olunan hadiseye temas eden hükmü bulup, tatbik eder. Kadı, ululemrin vekili olan bir memûrudur.”

Fetvâ vermeye en çok cüret edenler, ilmi ve Allah korkusu en az olanlardır. Müftinin yapacağı bir hata, hâkimin düşeceği hatadan daha çok vebali ve mesuliyeti gerektirir. Çünkü fetvâ mahiyetindeki cevaplar hem sorana hem de başkalarına teallük eden külli ve umumî hükümlerdir.

Osmanlıda yalnız dîni hükümler değil, araziye ait hükümlerde fetvâ mevzuları arasına girmiştir⁽²⁴⁸⁾.

Osmanlılarda Şeyhülislâmın fetvâ vermesi yanında vilayet, sancak ve kazalarda halkın sordukları sorulara cevap veren müftülükler vardı. Müftülüklerin verdikleri fetvâlarda Şeyhülislâmlara benzerdi. Müftüler verdikleri fetvâların üzerine, nerenin müftüsü olduğunu yazar ve mühürlerini basarlardı. Şeyhülislâmlar savaş ve barışa fetvâ verdikleri gibi pâdişahların hallî için de fetvâ alıyordu. Şeyhülislâmlık anayasa mahkemesi gibi devletin hukuka bağlılığını sağlıyordu.

Fetvâlarda önce soru kısmı yazılır, meselâ “beyan buyrula” gibi bir deyimle cevap kısmında “el-cevap” ibaresinden sonra “olur” veya “olmaz” gibi tek kelime olabilirdi. Ondan sonra “vallahü a’lem” ibaresi yazılırdı⁽²⁴⁹⁾.

Osmanlı Devleti’nde kazada ve iftâda hanefi mezhebi esas olarak kabul edildiğinden, müftilere verilen menşurlarda hanefiye imamlarının en sahih kavilleleri ile iftada bulunmaları lüzumu emir ve tasrih olunurdu⁽²⁵⁰⁾.

Fetvâ verme sorumluluğu Şeyhülislâma aitti. Miladi 16. Yüzyıldan sonra Şeyhülislâmlar daha önce verilen fetvâların incelenmesini fetvâ eminlerine

⁽²⁴⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.615-617.

⁽²⁴⁹⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.IV, s.624.

⁽²⁵⁰⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.

I- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA DİN VE AHLAKLA İLGİLİ UNSURLAR, MEFHUMLAR VE TİPLER

a) Fetvâ:

“ Nazire diye Kur’ân’a niçun katl olmaz ol bî-din
O gûne kâfirin katli niçun muhtâc-ı fetvâdır ”
207/K.47.66

“ Mesned-ârâ-yı fazilet ki sunulmuş eline
Kilk-i fetvâ-yı şerî’at be tarikitte bîd ”
231/K.54.22

“Fetvâ, ıstılah olarak fıkhi ve şer’î bir mes’elenin hükmünün açıklanması manâsında kullanılır bir tabirdir. İslam hukukunda şer’î bir mes’eleyi cevaplandırın, vüzuha kavuşturan kimseye “müftî”, verilen karara da “fetvâ” denir. Bu kararı veren müftülerde bazı hasletlerin bulunması gereklidir. Bunlar şunlardır:

- 1- İyi niyet
- 2- İlim, hilim, vekar ve sakinet
- 3- Bilgide kuvvet
- 4- İstiğna ve kıyafet
- 5- Hakkı batıldan kolayca ayırd edebilecek kuvvet

Hazreti Peygamberden başlayarak, tarihi tespit edilen fetvâlar ferî meseleler hakkında verildiği gibi önemli siyâsi meseleler hakkında da verilmiştir. Bütün müslüman devletlerde olduğu gibi Osmanlılarda da bu ananeye uyulmuştur. Osmanlılarda fâkihler, verdikleri fetvâların kaynaklarını göstermek mecburiyetinde oldukları halde, Şeyhülislamlar bu hükmün dışında idiler.⁽²⁴⁷⁾

⁽²⁴⁷⁾ Ansiklopedik İslâm Lügati, İst., 1982, C.I, s.217.

bırakmışlardır. Bu yüzden fetvâ eminliği görevi ondan sonra büyük önem kazanmıştı. Fetvâ eminleri fıkıh ilmini iyi bilenlerden seçilirdi ⁽²⁵¹⁾.

Umumiyetle Hanefi fikhının tatbik edildiği Osmanlıda kadılar, öncelikle “zahiru’r rivâye” kitaplarına bakarlar, daha önce tercih edilmiş görüşlerin en doğrusunu alırlardı. Bu sebeple daha önce verilmiş fetvâlar, başkaları tarafından toplanarak fetvâ kitapları meydana getirilmişti. Osmanlı devrinde terkip ve tedvin edilmiş olanlardan 89 adedini Bursalı Tahir Bey tespit etmiştir. Bunlara Zenbili Ali Efendi, İbni Kemal ve Ebussuud Efendi fetvâlarını da katarsak sayı 92 olur. Bu fetvâlardan 26 adedi Şeyhülislâmlara, birisi Beyazid’in oğlu Şehzade Korkuta aittir ⁽²⁵²⁾.

Merhum İlyas Paşa’nın medhiyesinde kendisi için Bayram Paşa’nın alacağı fetvâyla idam edileceğinden habersiz Nef’î, “fetvâyı” katletmek için gerekli olan “muhtâc-ı fetvâ” olarak ele almış. Kur’an’a nazire yazanın “yargısız infazına” taraftardır.

Şeyhülislâm Esad Efendinin medhiyesinde ise, “kulluk yolunda şeriat fetvâsının kâlemi” olarak gördüğü memdûhü “kıl-ı fetvâ-yı şeriat”le yüceltir. Böylece Nef’î “fetvâ”yı dînî terminolojiye uygun olarak işlemekle, Osmanlı yaşayış tarzının bir belgesini karşımıza çıkarır.

b) Zekât:

“ Şanına nisbete fâzıl müstehikkân-ı zekât

Devlet-i fazl ile sen sahib-nisab-ı kâmrân ”

225/K.52.44

Zekât, mâlî ibadet yerinde kullanılır bir tabirdir. İslâmın beş şartından birini

⁽²⁵¹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1968, C.XVI, s.276.

⁽²⁵²⁾ Hayreddin Karaman, "İslâm Hukuk Tarihi", İst., 1975, s.417-418.

teşkil eden zekât, zenginlerin mallarından, seneden seneye, kırkta birini fakirlere vermekten ibarettir.

Zekatta dünyâ için mal, ahiret için sevap ziyadeliği vardır. Rahmetli Hacı Zihni Efendi “Kitab-üz-Zekât”ta şöyle tafsilat veriyor: “Zekâtın vacip olmasındaki nükte ve manaların esası ikidir: Biri nefsi cimrilik rezilesinden kurtarmak diğeri de ihtiyacı olana yardımda bulunmaktır ki nefsi tehzibe; diğeri memleket tedbirine iki mühim maslahattır.”

Prof. İ. Hakkı İzmirli de “İslâm İctimaiyyatı” makalesinde: “Zekât öyle bir vergidir ki onunla Allah rızası için en sevdiği malından bir miktar vermekle fakirlerin ihtiyacı defolur. Fakirin zenginin malında bir hakkı vardır. O hakkını alınca zengin, onun nazarında bir müdâfidir. O zengine karşı hırs ve hasedi kalkar. Böylece islâm, zekâtı farz kılmakla ictimâî nizamı bozulmaktan korunur ⁽²⁵³⁾.

İslâm inancına göre zekât, malda bereket ve çoğalmaya yol açar. Hem de paklığa ve helâllığa sebep olur. Ferdin, insanlığı korumayı ve geçim yollarını geliştirmeyi amaç edinen iktisadi bir düzen kurma amacını taşır ⁽²⁵⁴⁾. Kur’an-ı Kerimde şöyle buyrulur: “Eğer tevbe ederler, namazı kılarlar, zekât verirlerse onları serbest bırakın.” ⁽²⁵⁵⁾. Fudayl b. İyaz: “Selef, herşeyin bir zekatı vardır. Kalbin zekâtı da uzun uzun hüzünlenmektir.” demişlerdir ⁽²⁵⁶⁾.

Kur’anda, zekâtın namazla birlikte zikredilmesi kalbi tasfiyeyi ve ruh tezkiyesi bakımından taşıdığı ehemmiyeti gösterir. Namazla canını, zekâtla malını arındırmayan, ruhunu temizlemiş olmaz ⁽²⁵⁷⁾.

Mehmet Erkal, “Ansiklopedik İslâm Lügati”ndeki yazısında şöyle der: “Zengin fakirin ihtiyacını giderdiği için büyük bir iç huzuru duyar. Zekât, verenin ruhunu

⁽²⁵³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.650-651.

⁽²⁵⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1973, C.XII, s.916.

⁽²⁵⁵⁾ Kurân-ı Kerîm ve Meâl-i Âlisî, Haz. A. Fikri Yavuz, Tevbe/5, s.188.

⁽²⁵⁶⁾ Kuşeyrî Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.235

⁽²⁵⁷⁾ Doç. Dr. Süleyman Uludağ, İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmetleri, Ank., 1989, s.91.

günak kirinden temizler. Onun ahlâkını cömertlik ve kerem huylarıyla süsler. Mal sevgisi ve ona düşkünlük insanda bir hastalıktır. Bunun tedavisi ise başta zekât olmak üzere yapılan yardımlardır.”⁽²⁵⁸⁾

Osmanlı, yaşayışında zekâta riâyet ettiği asırlarda içtimâî yapının sağlamlığı, tesanüd ve muavenetin olduğu müşahede edilmiş, birlik ve bütünlük kendini her sahada hissettirmiştir.

Nef’î, Şeyhülislâm Muhammed Efendi’nin saadethanesinin tarifide “zekât”ı dini terminolojiye uygun kullanmış. Şanına faziletlerin ayarlandığı bir kişi olarak , zekat verme seviyesini ihrâz etmiş bulunmakla Nef’î’yi de fazlu ikramından göresin derecesine, ustalıklı isteme tarzını hissettiriyor.

c) Müctehid:

“ Hâdi-ivâdî-i din bedrekâ-i râh-ı yakın
Peyrev-i müctehidin hazret-i Şeyhülislâm ”

225/K.52.44

Müctehid, fer’î olan şer’î bir hükümü delilinden çıkarma (istinbad) hususunda bütün kuvvetini sarf eden alimin yerinde kullanılır bir tabirdir. İstinbâd olunan şer’î hükme de “müctehid-ün-fih”denilir. İctihad kolay bir şey olmadığından Şer’î delillerden hükümleri çıkarmaya istinbat denilmiştir. Çünkü istinbat güçlkle kuyudan su çıkarmak demektir.

Müctehidin lügatteki izahı şöyledir: İctihad eden, gayret sarfeden, bir işte olanca kuvvetiyle çalışan; bir mezheb vâz eden din imamı, fâkih. Fer’iyattan olan şer’î mes’elelerin hepsinde ictihâda muktedir olana da “müctehid-i mukayyed” denilir. Bir müctehid ictihadında hata da yapsa, isabet de etse sevaptan hali değildir⁽²⁵⁹⁾. Zira ictihad etme ehliyetini haiz bulunmaktadır. Müctehidde aranan şartlar şöyle

⁽²⁵⁸⁾ Ansiklopedik İslâm Lügati, İst., 1982, C.II, s.763-764.

⁽²⁵⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.595-596.

sıralanır: Arapça bilmek, Kur'an ve sünnet bilgisine sahip bulunmak, icma ve ihtilaf konusunda mes'eleleri bilmek, hükümlerin illetlerini ve maksatlarını kavramak, anlayış ve takdir kabiliyetine sahip olmak, iyi niyetli ve inançlı olmak ⁽²⁶⁰⁾.

Müctehidler şöyle tasnif edilmektedir:

1- Ne usul ne de furû bakımından başkalarının görüşü ile bağı olmayan müctehidler.

2- Usul bakımında bağımlı furû bakımından bağımsız müctehidler.

3- Hem Usûl hem furû bakımından bağıntılı müctehidler.

İctihâd ve müctehid hususunda Prof. Hayreddin Karaman şöyle diyor: "Bizim tesbitimize göre hiç bir asır müctehidsiz kalmamıştır. Fakat siyasi, ictimâî, ilmî ve ahlâkî değişmelerin bir neticesi olarak dördüncü asıdan itibâren mutlaka ictihad azalmış, ehliyet sahipleri horlanmış ihtiyaca rağmen imkanlar daralmıştır." ⁽²⁶¹⁾. Diğer bir eserinde ise: "İctihad dini bir vecibe, içtimâî bir zarurettir. Her asırda kapısı açıktır. Bu kapıdan ancak ehliyetli olanlar girebilir. Bu ehliyetli kişileri yetiştirmeye müslümanlar mecburdurlar." ⁽²⁶²⁾. Ancak sünnî çevrelerde XIX. Asrın ikinci yarısından beri ictihad kapısının kapandığını açıkça belirten düşünörlere rastlanır ⁽²⁶³⁾.

Osmanlıda Nef'i dönemine baktığımızda Şeyhülişlâmlık, İslâmî bütün mes'elelerin halledildiği merkez durumunda. Pâdişah, halife olması hasebiyle Şeyhülişlâmın üzerinde ve onu azletme mevkiinde. Lakin fetvâ verme siyasi güce mahsus değil, Şeyhülişlâmın uhdesinde, Nef'i, Şeyhülişlâm Muhammed Efendiyi medheylemiş. Överken de, "Hazret-i Şeyhülişlâmın müctehid imamların izinde gittiğini, yakın yolun kılavuzu, din vadisinin birinci sırasında ve yönlendirici" görevinde bulunmasıyla yüceltmiştir.

⁽²⁶⁰⁾ İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.458.

⁽²⁶¹⁾ Hayreddin Karaman, "İslâm Hukuk Tarihi", İst., 1975, s.128.

⁽²⁶²⁾ Hayreddin Karaman, "İslâm'ın Işığında Günümüz Meseleleri", İst., 1980, s.9.

⁽²⁶³⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.120.

Şâir, Şeyhülislâma, “müctehid” demiyor. Mukallid olmasını bile bir şeref kabul ediyor. Dolayısıyla avam ve havasın serâzad bir vaziyette dini hayatını yaşamadığını, takipçisi ve mukallidi bulunduğunu mezhebin, islâmı daha kolay ve daha rahat yaşayabilmelerinde imkân sağladığını işaret ediyor.

d) Tevbe:

“ Zevkine vasıl olunca tevbesin bozmak değil
Tevbeyi hiç ihtiyâr etmemiş bir âdem bulmadım ”
 “ Edeli seyl-i hüçûmun hâne-i zühd ü harâb
Tevbenin bünyadını hatırda muhkem bulmadım ”

263/Msds.4/5-6

“ Düşmezse n’ola gül gibi sâgar elimizden
 Ne ta’ib-i bîhûde vü tevbe-şikestiz ”

302/G.44.3

Tevbe, lügatte, geri dönme, vazgeçme, terketmek anlamında olup, “dinin günah ve kötü kabul ettiği davranışlardan pişmanlık duyup vazgeçmek” manâsında dini bir terimdir ⁽²⁶⁴⁾.

Tevbe, yaptığı kabahatin bir menfaatini görse bile, onun çirkinliğini duyup, tiksinererek vazgeçmektir. Bu da tevbenin sıfatı olan “Nasûh” bir tevbe ile tevbe etmesi gerektir.

Sofiye istilâhında tevbenin üç şartı vardır: Pişman olmak, işlenen günahı terketmek, bir daha işlememeye azmeylemektir ⁽²⁶⁵⁾.

⁽²⁶⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügati, İst., 1980, C.II, s.707.

⁽²⁶⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.480-481.

Kur'an-ı Kerim'de tevbe hususunda Mâide sûresinde şöyle buyrulmaktadır: "Sonra Allah kendilerine tevbe nasib etti. Ama, sonra içlerinden birçoğukör ve sağır oldular." ⁽²⁶⁶⁾. Kur'an'da müstakil bir surenin adının "Tevbe" olması, Allahın, kulları temizleme istemesindedir. "Tevbe, edenin mânâsında, günahların o kadar büyük itirafıdır ki, bu suretle günahkâr, yeni bir şahsiyet tamamıyla Allah'a döner." ⁽²⁶⁷⁾.

Tevbenin esası pişmanlık neticesi meydana gelen bir iradedir. Pişmanlığın alameti daima üzölmek, hasret çekmek, "keşke yapmasaydım" demek, işi, ağlamak ve yalvarmak üzere olmaktır ⁽²⁶⁸⁾.

Sufilerden zünnün-i Mısri'ye tevbenin aslı sorulduğunda: "Ağaçtan bir kör tarla kuşunun düştüğünü gördüm. O anda yer yarıldı, yerden biri susam, diğeri su dolu iki kab çıktı. Kör kuş susamdan yedi sudan içti. İçimden, "bu hadise bana kâfi" dedim tevbe ettim ve rabbim kabul edene kadar kapısından ayrılmadım" ⁽²⁶⁹⁾.

Osmanlı hayatında, tekke ve tarikatlerin hemen hepsinde tevbe öne çıkarılmış ve sülük ehlinin ilk menzili olmuştur. Günahların rehin aldığı insanın geri dönmesi, fitri temizliğe ulaşmanın tek yolunun tevbe kapısı olduğunun idrakinde idiler. Kendisine, Allah resulünü rehber, sahabeyi örnek alan Osmanlı insanı bu yoldan azami derecede istifade etmeye gitmiştir. Çünkü bu kapı Mevlânâ'nın deyimiyle "ümitsizlik kapısı değil"di.

Osmanlı yaşayış ve kültürünün izlerini taşıyan Divânında Nef'i, "tevbe"ye "sakinâme"sinde şöyle yer verir: "Tevbe yolunu seçmemiş bir insana rastlamadım. Lakin zevkine kavuşunca da tevbeyi bozmak iş değil."

"Hücum seli züht evini yıkınca, tevbe binasının yapısını gönülde sağlam bulmadım."

⁽²⁶⁶⁾ Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli, Mâide 5/71.

⁽²⁶⁷⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1974, C.XII, s.204.

⁽²⁶⁸⁾ İmam-ı Gazalî, "Kimyâ-yı Saâdet", İst., 1971, C.II, s.597.

⁽²⁶⁹⁾ Kuşeyri Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.501.

Gazelinde ise; vahdet şarabıyla “bezm-i elest”te mest olan Nef’î “pir-i muğan”a minnetinin kalmadığını belirterek şöyle der: “Gül gibi elimizden kadeh eksik olmazsa ne olur sanki? Biz ne boş yere tevbe eder; ne de tevbemizden döneriz.”

Şâir, her üç beyitte de “tevbe”yi dînî istilaha uygun tarzda kullanmakla, Osmanlı cemiyetinde var olan bu ameliyenin habercisi oluyor.

e) Evrâd:

“ Ola erbâb-ı dil cümle muhibbi

Senâsın ederler evrâda munzam ”

210/K.48.45

Evrâd, tarikat mensupları tarafından okunan, hadis ve ayetlerden derlenen dualar hakkında kullanılır.

Tarikatların ya pirleri yahut daha sonra gelen şeyhleri tarafından düzenlenmiş ayrı ayrı evradı vardır. Tarikata girenler, o tarikatın evradını, gösterilen gün ve gecelerde, ya tek başlarına veya diğer mensuplarla bir araya gelerek okumak ve buna devam etmekle görevlendirilmişlerdir ⁽²⁷⁰⁾.

Evrâd, “Kamus-i Osmanî”de, cüz demek olan “vird”in çoğuludur. Kur’an-ı Kerim’de kıraatı itiyad olunan kısımlar. Her vakit dilde ve ağızda dolaşan söz: Artık bu maddeyi evrâd edindi” suretinde izah olunmuştur.

Peygamber Hazretleri: “beni bir kere tasliye edeni (salevat getireni) Cenab-ı Hak on kere tasliye eder.” Dediği için evrâda bir çok “salevât-ı şerife” derc olunmuştur. Evrâdın terkip ve mânâ cihetiyle son derece muciz olanları vardır ⁽²⁷¹⁾.

İmam Gazâlî, virdlerin sayı ve sıraları hususunda şöyle der: “Gündüzün virdleri

⁽²⁷⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.207.

⁽²⁷¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.573.

yedidir. Fecrin doğuşundan güneşin doğuşuna kadar bir vird; güneşin doğuşundan zevale kadar iki, ikindiden güneş batıncaya kadar da iki olmak üzere bir günün gündüzünde yedi vird vardır. Gecenin virdleri de dörttür: ikisi güneşin batışından halkın uyku zamanına kadardır. İkisi de gecenin son yarısından fecrin doğuşuna kadardır ⁽²⁷²⁾.

Yesevi Tarikatında halvetin ve evrâdın usulu de şu şekildedir: “Mürşidin muvaffatı ile bir gün önce halvet tasfiyesi ile oruçlu olmak gerekir. Halvet arafesinde sabah namazından sonra tesbih ve tehliller zikr-i mülakkanve vird-i Murahhas irad olur. Zikrullah edasından sonra saf bağlayıp kibleye karşı yükses sesle sekiz tekbir getirilir. Bundan maksat nef ü hevâ ordusuna karşı açılan harbin başlangıcında Cenab-ı Haktan yardım ve zafer dilemektir. O günün ikindi namazından sonra mabet ve halvethânenin kapıları, bacaları, delikleri kapatılır ki halvete girecek müridin sülüküne hava ve soğukluk bir zarar vermesin. Sonra mürîd mezun olduğu evrâd, istiğfarve ezkâr ile ta güneş batıncaya kadar Allah’a yalvarmakla, gözyaşı dökmekle meşgûl olsun.” ⁽²⁷³⁾.

Allah Tealâ Kur’an-ı Kerim’in muhtelif surelerinde on dokuz ayet-i kerimede evrâd ve tesbihin lüzûmunu tesbit etmiştir. Birinin meali şöyledir: “Sabah ve akşam rabbinin adını an, gecenin bir kısmında da ona secde et. Birde geceleyin uzun müddet onu tesbih et.” ⁽²⁷⁴⁾. Bunun için bütün tarikatlerde müridin okuması gereken evradı mürşid tarafından tayin ve tespit edilir.

Ancak Nef’î “evrad”ı İlyas Paşa’nın mehd ü senasına tahsis ederek kullanmış bulunuyor: Onu seven bütün gönül erbâbının dilinde faziletlerini mubalağalı şekilde senâ ederler. Cümle sevenlerinin sanki vird-i zebani, Nef’î’nin de memdûhu olan Veziriazam İlyas Paşa’dır.

⁽²⁷²⁾ İmam-ı Gazalî, “İhyau Ulûmi’d-din”, İst., 1989, C. I, s. 847.

⁽²⁷³⁾ Fuad Köprülü, “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar”, Ank., 1991., s.104.

⁽²⁷⁴⁾ Kur’an-ı Kerim ve Meal-i Alisi, Haz. A. Fikri Yavauz, İst., s. 581/26

f) İrfan:

“ Seri erbâb-ı fazl üstâd-ı küllallâme-i âlem
Serîr-i ilm ü irfânın şehenşâh-ı cihân-dârı ”

211/K.49.19

“ Ol hüdâvend-i hüdâvendân-ıfazl ü câh kim
İlmü irfânıyle olmuş izz u devlet tev'emân ”

224/K.52.27

İrfan, bilmek, fitrî istidat eseri olarak, zerâfetle tefekkür edip, bilme manâsına gelen bu kelime, sofiye istilahı olarak tevhid ilmini zevk edinmek demektir. Bunun yerine “ilm-i ledün” veya “ilm-i rabbani”de denilir.

Bu ilim, “şuhûd, zevk ve tahakkuk”tan ibarettir. Tahsil ile elde edilmez, vebîdir. Bir mürşide tabi olmakla elde edilir ⁽²⁷⁵⁾.

Hakkı tanımaya yarayan bütün yollar irfân adını alır. Hakkı tanımak için de iki yol vardır:

1- İstidlâl yolu ki alimlere mahsustur. Eserden, müessire, sıfattan zata geçmekle olur.

2- İç temizliğinin yoludur ki evliya ve enbiyaya mahsustur. Bu da dünyâ sevgisini içten atmakla olur. Mutasavvıflar irfanı “kendin bilmek” şeklinde tarifetmişlerdir ⁽²⁷⁶⁾.

İrfan sahibine “arif” denir. İrfan da aşk ile elde edilir. Bunun için de vecd gereklidir ⁽²⁷⁷⁾. Hakiki manada sufiyane bilgi demek olan “irfan ve marifet” bu yolla,

⁽²⁷⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.80.

⁽²⁷⁶⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VI, s.397.

⁽²⁷⁷⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.257.

yani aşk, vecd ve istiğrak yolu ile hasıl olur ⁽²⁷⁸⁾.

Mutasavvıflar nazarında ilim ikiye ayrılır:

1- Zahirî (şeriat) ilmi.

2- Batını (hakikat) ilmi. Mutasavvıflar ikincisine irfân derler. Kaynağı ilhamdır. Birincisinin ise akıl ve nakildir. Medreseler bu ilmin mahallidir. Halbuki irfanın mahalli tekkeler olup, mürşidlerden ilham yolu ile elde edilir." ⁽²⁷⁹⁾.

Şüphesizki bütün bâtinî ilim ve irfânın fazla olmasını istemek ilimden sonra müşahedenin husûle gelmesini icâb ettirir. Zaten doğru olanda budur. Zira fazla ağaç dikmek çok meyve toplamayı gerektirir ⁽²⁸⁰⁾.

Osmanlı'da tekke ve zâviye adlı müesseseler, İslâm irfânının, medreseye nisbetle daha serbest tefekkürün, bilhassa tasavvuf kültür ve inanışın gelişmesine hizmet etmiştir. Âdâb, erkân, kıyâfet ve dekorasyonlarıyla geniş ölçüde fikir ve irfân merkezliği yapmış birer halk mektebi vazîfelerini görmüşlerdir ⁽²⁸¹⁾.

Osmanlı kültür hayatında ehemmiyetli bir yeri olan irfân kelimesini Nefî, Divânında "adâlet" kavramı gibi en çok kullandığı tabirler arasındadır. Daha çok ilimle birlikte kullanmayı uygun bulmuştur.

Şeyhülislam Muhammed Efendi'yi medheylediği "bahariyye" sinde: "İlim ve irfân tetkikleriyle cihanı tutan şahlarşahı, dünyanın allemesi tam bir müderris, fazîlet erbâbının başı" diye medheylemiştir.

Yine Muhammed Efendi'nin saadethanesini tarif ederken: "Makam sahibi, faziletli yol göstericilerin kılavuzu ki, ilim ve irfânıyla, izzet ve devlet onda ikizleşmiştir" diyor.

⁽²⁷⁸⁾ Kuşeyrî Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.38.

⁽²⁷⁹⁾ Prof. Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.272

⁽²⁸⁰⁾ İbn-i Haldun, "Şifâü's-sâil", İst., 1977, s.123-124.

⁽²⁸¹⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.252-253.

Şâir, her iki beyitte de ilim ve irfânı ikiz gibi kullanarak, memdûhun bir vasfı olarak öne çıkarmaktadır. Böylece ilim ve irfân sahibi olmak, Osmanlı toplumunda revaçta olan, itibâr ve iltifat gören bir keyfiyet olduğu anlaşılmaktadır.

g) İrşâd:

“ Tavk-ı tâ’lime çekip gerdenim etsen irşâd

İltifatınla kılıp silsile-cünbân-ı sühân ”

251/K.60.30

İrşâd, Arapça, doğru yolu göstermek demektir. Tasavvufta ise, mânen tenvir eyleme, gafletten uyandırma yerinde kullanılır bir tabirdir. Tarikatte hak yolunu gösterene “mürşid” veya “sâhib-i irşâd” denilir ⁽²⁸²⁾.

Mürid bulunduğu yerde, edep ve tasavvuf öğrenebileceği birini bulamazsa, irşâd göreviyle meşgûl bulunan zatın bulunduğu yere hicret etmesi ve orada ikamet etmesi gerekir ⁽²⁸³⁾.

M. Şemseddin Günaltay “Zülmetten Nura” adlı eserinde tekkelerin irşâd görevi hususunda şöyle diyor: “Tekkelervakıtle faziletli kafalar, ateş dolu kalpler ve necip simâlar yetiştirmek, kitlenin irşâdına hizmet etmek gibi faydalı ve feyiz dolu gayeler gözetilerek kurulmuşlardı.” ⁽²⁸⁴⁾

Her islâm devletinde olduğu gibi Osmanlıda da mevcut olan irşâd faaliyetleri, Nef’î’nin mahlasının övüldüğü kasidesinde şöyle yer alır: “Sözlerin sallanan zincirini, iltifat edip, boynuna geçirip çekmek suretiyle ta’lim gücünde irşâd etsen.”

Şâir, bu beyitte “irşâd”ı eğitmek doğruyu göstermek yerinde kullanarak,

⁽²⁸²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.82.

⁽²⁸³⁾ Kuşeyrî Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.530.

⁽²⁸⁴⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.312-315.

irşadın fonksiyonunu belirtmiş oluyor. Bu dini terimin Osmanlı hayatındaki icra edilmiş şeklinin müridler vasıtasıyla olduğunu zikretmiştik.

h) Müftî:

“ Cenâb-ı müftî-i âlem ki ahkâm-ı fazilette

Benân-ı fikri âsân halleder her emr-i düşvârı ”

211/K.49.20

Müftî, Şeyhülislâm tabirinin yaygınlaşmasından evvel ilmiye mesliğinde mevcut üç tabirden biridir. Diğer ikisi kadı” ile “müderri”ti. Müftî fetvâ verdiğinden dolayı bu adı almıştır. Fetvâ kuvvetli genç manâsına gelen “fetâ”dan alınmaktadır. Çözüme muhtaç olan fikhî bir mes’ele hakkında sorulan suale, selâhiyet sahibi olanın verdiği cevaba “fetvâ” denir. Fetvâ sözlü veya yazılı olur. Her iki şekilde de ilmi selâhiyete dayanarak cevap verene “müftî” denir ⁽²⁸⁵⁾.

İlmi istilâhda müftî demek müctehid demektir. Müctehid olabilmek için ilim kudreti gerekir ki onlarda yedi madde de hulasa edilmiştir.

Osmanlıların tâ kuruluşundan beri müftîlik vazîfesi görenlerin mevcudiyetinde şüphe yoktur. Şeyhülislâm tabiri gibi müftî tabirine de ilk olarak Fâtih Kânûnnâmesinde tesadüf olunuyor.

Son vak’anüvis Abdurrahman Şeref Efendi, “Tarih-i Devlet-i Osmaniye”de Şeyhülislâm ünvanını olan “müftîlik” için şunu yazar:

“Molla Fenârî Bursa kadısı iken ve Celâlzâde Hızır Bey, Fetih akabinde İstanbul kadısı olduğu zaman fetvâ hizmeti dahi uhdelerinde idi.”

Şeyhülislâm ünvanının kabûlünden sonra da isteyenlere fetvâ vermek ve aynı

⁽²⁸⁵⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.483.

zamanda ilmî ve idârî işlerde meşgûl olmak üzere vilâyet ve kazalarda müftî ünvanı ile memûrlar istihdam olunmuştur ⁽²⁸⁶⁾.

“Müftîler, ülemânın ikinci derecesini işgal ederler. Mertebe bakımından yüksek derecede bulunan mollalardan hemen sonra gelirler. Şeyhülislâm tarafından ömürlerinin sonuna kadar olmak şartıyla tayin edilirler. Derece bakımından eşit topluluk meydana getirirler. Hâkimlerin fikirlerini aydınlatmak için fetvâ verirlerdi ⁽²⁸⁷⁾.”

Osmanlı yaşayışında müslüman halkın müşküllerini halleden, adlî durumlarda fetvâ verme, idârenin tasarrufunun İslâm’a uygunluğunu denetleme gibi önemli görevleri ifâ eden müftî, Nef’î’nin Şeyhülislâm Muhammed Efendi’nin medhiyesindeki bir beytinde şöyle geçer:

“Âlemin müftî cenabları ki, fazilet hükümlerini her zor işte, fikir parmaklarıyla kolayca çözer.”

Şâir, “müftî”nin bir fonksiyonunu tesbit ederken devrin şeyhülislâmına olan teveccühünü bu medhiyesiyle pekiştirmiş oluyor.

i) Cihâd:

“ Geh İstanbul ola gâhî Edirne cevalân-gehi
Geh çekip a’dâya şemşîr eyleye azm-i cihâd ”

129/K.26.52

“ Ettin yine dîn gayretine azm-ı cihâd
Devlete mübârek ola ya Râb seferin ”

352/R.5.2

⁽²⁸⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.600.

⁽²⁸⁷⁾ M. A Ubucini, “Türkiye 1850”, 1001 Temel Eser, s.101.

Cihâd, Arapça, takat, meşekkat ve zahmet mânâsındaki “cehd” kökünden gelen bu kelime, biraraya getirilen maddî ve manevî bütün kuvvetleri, yüksek bir gayeye ermek için iyi niyet ile Allah’ın yolunda kullanmaktır ⁽²⁸⁸⁾.

“Kişinin mükellef olduğu, ilahî emirleri uygulayabilmek için nefsi ile yaptığı mücadele ve başkalarına Hak yolu anlatmak için sarfedilen çaba en büyük cihâddır. Cihâd, saldırgan kâfirlere, mürtedlere ve asilere karşı yapılır. Cihâdın ilânı ve idâresi İslâm devletinin yetkililerine aittir. Osmanlılarda cihâd fetvâsı önceleri müftî, sonraları da şeyhülislâmlar tarafından çıkarıldı ⁽²⁸⁹⁾.”

Savaş açılanlara, savaş öncesi hak dine dönmeleri tavsiye edilir. Bu kabul edilmezse, İslâm güçlerine itaat ve cizye teklif edilir. Bu teklifler yapılmadan savaş yapmanın haram olduğunu bilirlerdi. Osmanlı’nın hukûkunda, düşman tarafının kadın, çocuk ve ihtiyarları harbetmedikleri için öldürülmezlerdi. Mânevî cihâd ise, İslâm’ın öğretilmesi ve kişinin nefesine muhâlefetiyle elde edilir ⁽²⁹⁰⁾.

“Osmanlılar âdetâ, tasavvufu ferdî cihâddan, ictimâî bir cihâd haline yükseltmişlerdir ve cemiyete bu rengi vermenin gayreti içinde bulunmuşlar ⁽²⁹¹⁾.”

Nef’î, Sultan Ahmed Hân’ın Medhiyesinde cihâdî şu şekilde kullanmıştır: “Dolaşma yeri bazen Edirne bazen İstanbul olur. Bazen de kılıç çekip düşmanla cihâd etmeye azmeyleye.”

Rubâisinde ise: “Yine din gayretinle cihâd etmeye azmettin. Yâ Rabbi, seferin devlete mübârek olsun.”

Şâir, her iki beyitinde de “cihâd”ı yüce ülküler uğruna küffarlarla muharebe etmek yerinde kullanmış bulunmaktadır.

⁽²⁸⁸⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1963, C.III, s.164.

⁽²⁸⁹⁾ M. A Ubucini, “Türkiye 1850”, 1001 Temel Eser, s.143.

⁽²⁹⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.153.

⁽²⁹¹⁾ Mustafa Kara, “Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.170.

j) Fâzıl:

“ Serverâ nâm verâ fâzıl-ı ferhunde-dilâ
Ey hüdâvend-i fuhûl-i ülemâ-yı kümmel ”

229/K.53.30

“ Aziz Efendi o sadr-ı yegâne-i âlem
Ki vermiş ana Hüdâ ilm ü fazl-ı rûzefsûn ”

244/K.58.21

“Fâzıl, “fadl” aslından olup, “ziyâde” mânâsındadır. Sahib oldukları maddi ve manevi üstünlükler, faziletin şümûlüne girerse de bir ahlâk terimi olarak fazilet; insan ruhunun doğuştansahip olduğu veya göstermiş olduğu irâdî çabalarla sonradan kazanıp geliştirdiği bir takım ahlâki sıfatlardır ki bu sıfatları kazanmış insanlar arasında kendiliğinden bir aheng meydana gelir.

“Ahlâk filozoflarının kabul ettiği birçok faziletlerin bazıları şunlardır: sebat, metanet, nefse hâkimiyet, sabır, şükür, vakar, hılm, edeb, doğruluk, emanet, sadakât, cömertlik ve tutumluluktur ⁽²⁹²⁾.”

Fazilet öyle bir arkadaştır ki bir dakika bile sahibinin yanından ayrılmaz. Hâsımların zararından uzakta kalmak için ondan kuvvetli dost ve yardımcı bulunmaz. Kaybolmaz ve hırsız çalmaz ⁽²⁹³⁾. Çünkü nefsin bütün melekeleri arasında husule gelen bir ahenkten, bir intizam ve imtizaçtan ibârettir ⁽²⁹⁴⁾.

Osmanlı cemiyetinde insan hakikatı arama yolunda ilim yolunu; güzeli arama yolunda da sanat yolunu seçmiştir. Türk-İslâm medeniyetinin yürüyüş çizgilerinden

⁽²⁹²⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.212.

⁽²⁹³⁾ A. Rifat, “Tasvir-i Ahlâk”, 1001 Temel Eser, s.80.

⁽²⁹⁴⁾ Ömer Nasuhi Bilmen, “Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi”, İst., 1967, s.99.

biri olan tasavvufta ise bu iki yolla birlikte fazîlet ve erdem yolu da ele alınmıştır. “Hareketlerimizi insanların menfaatine yöneltme” diye nitelendirdiğimiz fazîlet ve hizmet yolu, zaman zaman diğer iki faaliyeti gölgede bırakacak kadar güçlü ve yeterli olmuştur.”⁽²⁹⁵⁾

İşte Osmanlı, bu ahlakî meziyetleri hayatına hâkim kıldığı asırlarda fâzıl ve fâikiyetini bütün dünyâyâ kabul ettirmiştir. Ne zaman ki fazîlet anlayışların bozulma söz konusu olmuştur, devlet de duraklama, hatta gerilemeye yüz tutmuştur. Bu duraklama döneminde Nef’î, fazîlet örnekleri bulup, bunları takdîm etmeye çalışmaktadır.

Şeyhülislâm Muhammed Efendi’yi fazîlet numûnesi olarak arzettiği beyitinde şöyle der:

“Ey gönüllerin ulu erdemlisi; ey şanlı, namlı server! Ey kamiller ülemâsının yiğit yol göstericisi!” diye, nidâ eden şâir, Şeyhülislâma böyle iltifat etmektedir.

Şeyhülislâm Aziz Efendi’nin sarayından sitâyîşle söz ederken: “Aziz Efendi, âlemin yegâne sadrıdır ki Allah ona ilim ve efsûnlu günlerin fazlını vermiş.”

Nef’î, her iki beyitte de “fâzıl”ı seçkin insanların bir özelliği olarak, müşahhas misallerle takdîm etmektedir.

k) Mürüvvet:

“ Yok hadd ü hasr ihsânına gelmiş mürüvvet şânına
Düşsem n’ola dâmânına bende edip lütfun taleb ”

256/K.62.17

Mürüvvet, erkeklik, mertlik, iyi ahlâk, edeb, fazîlet, insâniyet, nezâket anlamlarında kullanılır.

⁽²⁹⁵⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.50.

İslâm'dan önce Araplarda var olan bu tabir, İslâm'ın gelişmesiyle muhtevâ değiştirerek, bedenî, şahsî ve kabîlevî üstünlük yerine, iyi ahlâk, edeb, nezâket, kibarlık, fazîlet için kullanılagelmiştir. Bilhassa Osmanlı Tüklerinde Hz. Peygamberin: “Mürüvvetsiz din olmaz.” hadîsinin ışığıyla iyi ahlâk ve fazîletle dünyânın gıpta ettiği bir millet olmuştu ⁽²⁹⁶⁾.

Değerli ilim adamı Ö. Nasuhi Bilmen, “Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi”nde şöyle diyor: “Mürüvvet, erkeklik, yiğitlik insâniyet gereği olan şeyi yapmak, güzel olan şeyi almak, alçaklığı getiren hallerden kaçınmak. Şer'an, aklen, örfen övülecek filleri meydana gelmesinde mebde olan bir kuvve-i nefsiyedir. Ahnef diyor ki, “Mürrüvvet, açıkça yapılmasından utanılacak şeyi gizlice de yapmamaktır.” Şiddeti gizleme, âcize karşı kuvvet ve ihtişam gösterisinden kaçınmak mürüvvettendir.

Bir de mürüvvet, “Evlâdın bahtiyarlığını görmekten hasıl olan sevinç” anlamında da kullanılır ⁽²⁹⁷⁾.

Oğlunun veya kızının düğünü, iş alanında yüksek mevkîlere çıkıp başarılar elde etmesi gibi durumlarda ana-babanın sevinç duyması ⁽²⁹⁸⁾da mürüvvetle ifâde edilir.

“Tasavvufî Ahlâk”ta mürüvvet; recûliyet, insanlıktır ki, insanlık yalnız boyla, varlık ve benlikle değil; belki İslâm'ın gösterdiği ve bildirdiği güzel ahlâkların o kimsenin üzerinde toplanmasıyla ve onları tatbikiyle mümtaz olması gerekir. Bu da nefse tam bir hâkimiyet neticesidir ⁽²⁹⁹⁾.

Mürüvvetli insanlar, her din ve devirde beğenildiklerinden övülmeye

⁽²⁹⁶⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.488.

⁽²⁹⁷⁾ Ömer Nasuhi Bilmen, “Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi”, İst., 1967, s.62.

⁽²⁹⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.154.

⁽²⁹⁹⁾ M. Zahid Kotku, “Tasavvufî Ahlâk”, İst., C.III, s.188.

müstehaktır. Mürüvvet sahibini koruduğu gibi onun süsüdür de. Bu itibarla Osmanlı'da da böyle insanlar "nümüne zevât" diye anılırdı.

Nef'i'de, mahlasının sitâyişinde, "mürüvvet"i şöyle kullanmış: "İhsânında daralma ve sınırlama yok, şânına mürüvvet gelmiş. Lütfunu isteyip ben de eteğine düşsem ne olur?"

Şâir, bu beyitinde mürüvveti, cömertlik, iyilikseverlik yerinde kullanmıştır. Böylece devrinde övülen bir meziyeti de aktarmış oluyor.

II- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA TASAVVUF İLE İLGİLİ UNSURLAR, MEFHUMLAR VE TİPLER

1- MEKANLA İLGİLİ UNSURLAR

a) Tekke:

“ Ta’neder Mâlik-i dinâra gınâ-ı kalbim
Gerçi bu tekyehenin müflis-i bî-dirhemidir ”

50/N.2.32

“ Kiminin başı penbe dükkânı
Dil-i İblis tekye-gâhıdır”

270/Mkt.1.22

Tekke, tarikat mensuplarının oturup kalkmalarına, âyin icrâ etmelerine mahsus yere verilen addır. Farsça, “tekye”den bozmadır. Dayanma, dayanılacak yer demektir. Cem’i “tekâyâ”dır. Zaviye, hankâh, dergâh, asitâne, tekke yerinde kullanılır. İlk tekke Remle’de, İbn-i Hişam tarafından açılmıştır ⁽³⁰⁰⁾.

Osmanlı Devleti’nde tekkeler, halkın dînin tadını çıkardıkları bir yer halini almıştır. Devletin kurulma, gelişme, büyüme, hatta yıkılmasına tesir eden üç temel müessese vardı: Tekke, medrese, ordu. İlk yıllarda düzenli bir ordu ve medrese teşkilâtı olmadığı için bu işler câmi, tekke ve ribat kanalıyla yürütülmüştür.

Sarayın tekke ve zâviyelere gösterdiği yakın ilgiden istifâde ederek dervişlerin istedikleri yerlerde kurulan tekkelerden başka, devletin gösterdiği yerlerde kurulan tekkeler de vardı. Bunlar yeni fethedilen yerleri şenlendirmek, askerî sevk ve idâreyi kolaylaştırmak, iç ve dış turizmin engellerini ortadan kaldırmak, dolayısıyla siyasî ve sosyal hayatı kuvvetlendirmek gibi gayelerle, mühim noktalarda, tenhâ ve korkunç bölge, geçit gibi yerlerde vazifelerini sürdürmüşlerdir.

⁽³⁰⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.445.

Orta Avrupa'dan Kafkasya'ya, Kuzey Afrika'dan, Hazar'dan Varna'ya kadar uzanan topraklarda bu tip tekkeler ve hankâhlar kanalıyla engeller ortadan kaldırılmıştır.

Yabancıların "Müslüman sofuların koleji" dedikleri bu çatılarda gördükleri ilgi ve yakınlık ise onlara Türklerle beraber İslâm'ı da tanıtmıştır.

Evlîyâ Çelebi Varna'daki bir tekkenin mimârî yapısından uzunca söz ettikten sora şunları kaydeder: "Her gece ikiyüz misafir mevcut olup çul ve torba çıkarmadan, riâyet edip hizmet ederler. İsterse o misafir üç gün oturabilir. Fakat üç günden sonra, "Safâ geldin imânım" diyerek papuçlarını çevirip yol gösterirler. Ama her gelene elbette bir kahvaltı verirler. Bir acîb mutfağı vardır. Hâsılı Rum ve Acem'de böyle ulu bir yer görmedim." (Seyahatnâme, C.II, s.235).

Tekke ve zaviyelerin zaman zaman ruh ve sinir hastalıkları için bir tedâvî merkezi olarak kullanıldığını da biliyoruz. Daha çok telkin ve irşad yoluyla hizmetlerini sürdüren şifâ yurtları, çoğu zaman bir şeyhin önderliğinde toplumun bu yöndeki yaralarına da çâre aramıştır ⁽³⁰¹⁾.

Tekkeler kanalıyla Türk Dili ve Edebiyatına kazandırılan eserler ise kültür ve dil tarihi yönünden ayrı bir değerdir.

Şiiri, "Allah'ı sir ve güzellik yolundan aramak; sonsuzluğa fısıltı halinde söylenen duâ" tarifini ettikten sonra, bu yazı şeklinin en güzellerinin tekkelerde meydana gelebileceğini düşünmek herhalde haksızlık olmaz. Bu hususta N. Sami Banarlı şöyle demektedir: "Zaviye ve tekke adlı müesseseler İslâm irfânının medreseye nisbetle daha serbest tefekkürün, bilhassa tasavvuf kültür ve inancının gelişmesine hizmet etmiş, bilgisi, düşüncesi, raksı, mûsikisi, tekke mimârisi, âdâb, erkân, kıyâfet ve dekorasyonlarıyla geniş ölçüde fikir, irfan ve medeniyet merkezliği yapmış birer halk mektepleri vazifesini görmüşlerdir ⁽³⁰²⁾.

⁽³⁰¹⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.159,206.

⁽³⁰²⁾ M. Sami Banarlı, "Resimli Türk Edebiyatı Tarihi", İst., 1987, C.I, s.105.

Tekkelerde musikî ve raksa gelince, tekkelerde kudüm, ney ilâhilerle semâ halinde kutsallaşır. Ayin şekline girerken, düğünler ve derneklerde köçekle oyun haline girer, küçülür, aşağılaşır, nefsi duygulara karşılık verir (303). Bütün vücudları bugün anlaşılamayacak ve anlatılamayacak kadar büyük aşkla tutuşmuş sayısız insanlar, yurdun her köşesinde açılan tekkeler de bunun için toplanıyorlardı (304).

Tekke edebiyatı ise muayyen bir sınıfın bedîî ihtiyaçlarını tatmîn ve teessüs eden bu âşık edebiyatı, klasik edebiyattan, halk edebiyatından tamamen ayrı bir mahsuldür (305). Tekke şiirinin tarihimizde yeri millî ve edebî bakımdan rolü ve değeri çok büyüktür. Bu grup, saz şiirine nisbetle daha çok fikrî ve felsefî; divân şiirine nisbetle daha fazla millî ve hayâtîdir. Her ikisine nisbetle de daha tabîîdir. Türk milletinin, dolayısıyla insanlık psikolojisinin enteresan bir cephesini tesbit etmiş bulunmaktadır (306).

Nef'i Resûlullah'a Naat'ında tekkeye şöyle yer verir: "Gerçi bu tekkenin dinarsız müflisiyim, (ama) gönlü tok kalbim, dinarın mâlikini ayıplar."

Şeyhülislâm Esad Efendi'yi tarif ettiği mukatta'sında birilerini hicvetmektedir: "Kiminin başı pamuk dükkânı, (lâkin) gönlü şeytanın tekkesidir."

Şâir, ilk beyitte tekkeyi gerçek anlamda ele alırken "Malikî"de tevriyeli olarak kullanmıştır. Diğer beyitte ise hicvedilenin kalbini şeytanın tekkesi olarak kullanmakla müfsid kişiyi vasf etmiş bulunuyor.

b) Âsitan:

" Âstin-i keremi kâse-i erzâk-ı cihân

Âsitân-ı haremi kible-i hâcât-ı enâm "

215/K.50.28

(303) Mâlik Aksel, "Sanat ve Folklor", İst., 1971, s.107.

(304) M. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.209.

(305) Prof. Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.354.

(306) V. Mahir Kocatürk, "Tekke Şiiri Antolojisi", Ank., 1968, s.5.

“ Erişirdi gûşuma âvâz-ı tahsin-i melek
 Medhi ne ger âsitânında varıp açsam dehân ”
 226/K.52.55

“ Bahtımı bir âsitâna pâsibân etti felek
 Kim sadâ-yı kûs-i devletle gözümden gitti hâb ”
 233/K.55.3

Âsitân, Farsça, eşik, dergâh demektir ⁽³⁰⁷⁾. “Bürhân-Kaati”de; kapı eşiğı ve pabuçluk mânâsınadır. Âsitâne dahi derler. Arka üzeri yatmak mânâsına gelir. Türkî’de calkavin yatmak derler.

Kâmus-ı Türkî’de eşik, arka, pây-ı taht, merkez-i saltanat. Bu mânâ ile İstanbul’a âlem olmuştur.

Mevlevî ıstılahında, çile çıkarılan büyük tekkelere bu ad verilirdi. Küçük Mevlevî tekkelerine zâviye denirdi.

Diğer tarikatlarda da şubeleri bulunan merkez demektir. Pîr makamı olursa Bektaşilerde “Pirevî”, Mevlevîlerde “huzûr u pîr” derlerdi.

Osmanlı saltanatı zamanında hükümet merkezi olmak, herkesin iş ve gücünü orada görme dolayısıyla İstanbul için de âsitâne-i âliyye tâbiri o makamda kullanılmıştır ⁽³⁰⁸⁾.

Divân edebiyatında sevilen, pâdişah veya değerli kişilerden biri olursa şâir, âsitânı birşeyler dilemek gayesiyle kullanır. Âşık için orası cennet, kible, secdegâhtır ⁽³⁰⁹⁾. Nef’î de daha çok bu maksatla ele almıştır.

⁽³⁰⁷⁾ Ziya Şükün, “Ferhengi Ziya”, İst., 1984, C.I, s.52.

⁽³⁰⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.94.

⁽³⁰⁹⁾ İskender Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.49.

Şeyhülislâm Muhammed Efendi'yi Medhiyesinde şöyle der: "İhsan eli; cihân erzâkının kesesi, hareminin eşiği, bütün mahlukâtın ihtiyaçlarının kiblesidir."

Yine Şeyhulislam Muhammed Efendi'yi tarif ederken de: "Bir meleğin güzel sesi kulağıma geldi. Acaba, gidip övmek için eşiğinde ağız mı açsam?"

Şeyhulislam Esad Efendi'den sitayişle bahsettiği kasidesinde: "Felek, bahtımı bir eşiğe bekçi etti ki, devlet küsünün sesi gözümünden uykuyu giderdi."

Nef'i, her üç örnekte "âsitan"ı devlet kapısı ve eşiği yerinde kullanmakla, bu eşiklerden caize ummaktadır.

c) Halvet-hâne:

" Günc-i halvet-hânesinde ilm ü irfân münzevî

Küşe-i bâmında ikbâl ü sa'adet pâsibân "

223/K.52.8

Halvethâne, yalnız başına oturulup, ibadetle vakit geçirilen yer hakkında kullanılır bir tabirdir. Bunun yerine "halvetgâh"da kullanılırdı. Arapça bir kelime olan halvet; yalnızlık, تنها oda demektir. Böyle yerde oturana, oturucu mânâsına gelen "halvat-i nişîn" denilirdi ⁽³¹⁰⁾.

İrfan yoluna girip, Hazret-i Mevlâ'nın huzûruna giden yakın ehli, insanlardan ve kendi nefsinden uzeleti seçmiş, karanlık ve dar bir köşede halvete girmiş olur. İnsanlardan dışı ve içiyle uzak olduğu kadar Mevlâsına da yakın olur ⁽³¹¹⁾.

Osmanlı sosyal hayatında münzevî hayatla çile dolduran dervişler, tasavvufî yaşayışın gereğini bu halvethânelerde yaparlardı. Osmanlılarda tekke odalarından bir kısmı bunun için tahsis edilir ve buna halvethâne derlerdi. Halvethâneler genellikle dar ve ışısız olurdu.

⁽³¹⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.714.

⁽³¹¹⁾ Erzurumlu İbrahim Hakkı, "Marifetnâme", İst., 1984, s.320.

İlmî tetkiklerde bulunmak için insanlardan uzak kalma yerinde de bu tabir kullanılırdı.

Şeyhulislam Muhammed Efendi'nin sa'adethânesinin tarifinde Nef'i, "halvethâne"yi şöyle kullanmış: "Halvethânesinin nazında ilim ve irfan münzevî; çatısının köşesinde sa'adet ve ikbâl bekçilik yapmakta."

Şâir, bu beytiyle "Halvethâne"yi şeyhülislâmın sa'adethânesi, ikâmetgâhı yerinde ele almış. Yalnız bu ikâmetgâhı, ilim ve irfan sinmiş olarak düşünmesi, halvethânenin ikinci bir fonksiyonunu ortaya koymak içindir.

d) Meydân:

" Sütüde sadr-ı divân-ı adâlet
Yegâne safder-i meydân-ı âlem "

208/K.49.19

" Kahraman-ı vüzerâ saf-şiken-i kal'a-güşâ
Merd-i meydân-vegâ saf-der-i Hayder-şemşir "

178/K.40.14

Meydân, geniş alan anlamında olan bu kelime, tasavvufta, kâinat ve âlem yerinde kullanılır. Mevlevî ve Bektaşî tekkelerinde ayın yapılan yere "meydân" veya "meydân-ı şerif" denilir ⁽³¹²⁾.

Bektaşî tekkelerinin meydanlarına taht, çerağtaşı, meydan taşı ve müteaddid post vardı. Bir de ocak mevcuttu. Tahtın sağ tarafındaki post "Ahmed Muhtar Paşa" sol tarafındaki post "Ali-yül-Mürteza postu" idi. Eşiğin yanındaki "Horasan postu" ocağın üstündeki "aşçı baba postu" idi. Tahtın önünde kandil, meydan taşının üstünde, şeker şerbeti konulurdu. Ocağın üstünde de buhurdan, bir miktar öd ağacı bulunurdu.

⁽³¹²⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.442.

Ayin-1 cem yapılacağı sırada, چراغlar yakılır, buhurdan ateşlenirdi. Nasib alacak yeni tâlib varsa, rehberin delâletiyle makamların hepsinde “niyâz” ettikten sonra bu makamlar hakkında rehberin izâhâtını alır. Rehber meydan ortasına gelir, yeni talibe şöyle tarif ederdi: “Buna meydan derler. Bu meydan Muhammed (a.s.) Ali, Hüseyin, Hünkâr Hacı Bektâş-1 velî ve erenler meydânıdır. Herkes dünyâ evi ve uhrevî murad ve maksuduna bu meydanda erip, “fezyâb” olur.”

Mevlevî tekkelerindeki “meydân-1 şerif”de, buna benzer merâsim icrâ edilirdi. Meydana evvelâ canlar girer ve kıdem sırasıyla otururlardı. Sonradan şeyh efendi gelir, selam verip kırmızı postuna otururdu. Sûre-i Nasrı okuduktan sonra murakabeye geçilirdi. Daha sonra meydancının getirdiği sâde kahve içilip umûmun selâmetine gülbank çekildikten sonra dağılır ⁽³¹³⁾.

Askeriyede, meydan hizmeti; baraka ve binâlar dışında yapılan görev, meydan savaşı veya meydan-1 harb olarak kullanılır. Ayrıca eskiden meydan-1 hüner, meydangâh ve meydan-1 siyâset tâbirleriyle “meydan”a muhtelif görevler yüklemişlerdi ⁽³¹⁴⁾.

Divân şiirinde felek, aşk, gam, yanak, yüz ve güzellik çeşitli ilişkilerle meydana benzetilmiştir ⁽³¹⁵⁾.

Nef’î’de daha çok “meydân-1 âlem”le dünyâ yüzüne; “gerd-i hâk-i meydan”la düz bir alan; “merd-i meydân-1 vegâ” savaş alanı yerinde kullanmakla memdûhun özellik ve hünerlerini abartılı bir şekilde tasvir etmektedir.

Veziriazam İlyas Paşa’ya mektubunun cevabında Nef’î, “meydan”ı şöyle kullanır: “Kâinat meydanının yegâne saf yarıcısı, adâlet divânının övülmüş sadrı.” diyerek İlyas Paşa’yı medheyler. Sadrazam Hüsrev Paşa’yı överken de: “Hz. Ali kılıcının saf yarması gibi savaş meydanının yiğidi; kal’a açan, saf dağıtan vezirlerin kahramanı.” olarak takdim eder.

⁽³¹³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.525.

⁽³¹⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VIII, s.697.

⁽³¹⁵⁾ İskender Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.341.

Böylece şâir, “meydan”ı; savaş alanı ve dünyâ yerinde ele almış bulunmaktadır.

e) Arif ve Arif-i Billah

“ Ne bilir kadrimi erbâb-ı ma’ânî vü beyân
Sözümü Ârif-i Billah eder ancak tefsîr ”

180/K.40.46

Ârif, tekellüfsüz, düşünmeye hâcet kalmaksızın gördüğünü bilen ve anlayan kişilere derler. Külfetle düşünerek bilip anlayana “müteârif” denilir. Ârif, zevki ve vicdanı irfân sahibidir. Müteârif ilim sahibidir. Allah’ı bilen, velîlik mertebesine erişmiş kimseler için de kullanılır ⁽³¹⁶⁾.

Bilgilerin en üstünü Allah’ı bilme anlamında “mârifetullah” tır. Duygu ve tecellî ile yüksek olgunluğa erişen, kalb gözü açık, herkesin görmediği manevî gerçekleri gören arifleri, sırlarından bizzat Allah haberdar eder ⁽³¹⁷⁾.

Arif demek, Sufiler nazarında ideal insan demektir. Herkesin bilmediği hakikatleri, kalb gözü ile bildiklerine inanılıyordu ⁽³¹⁸⁾. Bunların edebleri de çok yüksekti. Zunnu-ı Mısırî: “Arifin edebî herkesin edebi üstündedir. Çünkü arifin kalbini Rabbi terbiye etmiştir.” demektedir ⁽³¹⁹⁾.

Yüksek ilim ve edeb erbâbının yetiştiği Osmanlı mülkünde, ilimden gaye “marifetullah”tı. Yani Allah bilme idi. Medreseler bu gaye ile tesis edilirken tekkeler de mârifetullahın edeb erkânını yerine getiriyordu.

Nef’î de Sadrazam Hüsrev Paşa’dan sitayişle bahsettiği kasîdesinde “Arifibillah”a

⁽³¹⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.79.

⁽³¹⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.I, s.650.

⁽³¹⁸⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.38.

⁽³¹⁹⁾ Kuşeyri Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.400.

şöyle münasebet düşürür: “Beyân ve me’âni erbâbı kadrimi ne bilir? Sözümü, ancak Allah’ı iyi bilenler tefsir eder.”

Böylece şâir, “Arifibillah”ın yüksek anlayış ve irfân sahibi kişiler olduklarını temasla, edebiyatın erkânından olan “me’âni ve beyân” bikmenin dahi kendisini anlamağa yetmeyeceğini işâret ederek, bu söz vadisinde rakipsiz olduğunu ilân etmektedir.

2- EŞYÂ İLE İLGİLİ UNSURLAR

a) Hırka:

“ Şimdi seccâde-i mânâda benim mürşid-i küll
Hırka-i-pûşân-ı beyân benden alır feyz-i kelâm ”

218/K.50.64

“ N’etsin ol esbâbı âşık kim sana rehn olmaya
 Ateşe yansın gerek hırka gerek seccâdedir ”

263/M.sds.3.7

“ Atlas-ı çarha değişmezdik anı ey hâce sen
 Ger bulaydın bulduğum ben hırka vü peşminede ”

330/G.101.3

Hırka, tarikat mensuplarının giydikleri dikişli ve yamalı üst elbisenin adıdır. Mevlevîlerin hırkası öteki tarikatlardan farklı olarak kolları uzun ve destegül gibi yakasızdı. Göğüs üstüne gelen kenarları iki sıra şeritli idi. Tarıkata giren bir mürîde intisâb alâmeti olarak Şeyh tarafından hırka giydirme işlemine “ilbâs-i hırka”; bunu mürîdin giymesine de “lübs-i hırka” denir. ⁽³²⁰⁾

Ulemânın binişi gibi hırka da Mevlevîliğin resmî libası idi. Şeyhin huzûruna onunla giderler, mescide meydana ve semâhâneye onunla girerler. Yalnız semâya başlayacakları zaman çıkarırlardı ⁽³²¹⁾.

Mutasavvıfların tasavvuftaki “hırka giyme” geleneğini Hz. Ali (r.a.)a bağlamışlardı. Böylece hırka meselesini, meselelerin en esası haline getirmişlerdir. Bu

⁽³²⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.263.

⁽³²¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.804.

da Şii geleneklerine benzemektedir ⁽³²²⁾.

Şehy tarafından müride duâ ile giydirilen hırka, o şeyhe biraz bağıllık ifâdesi taşır. Her tarıkata göre değişik şekilde ve değişik törenlerle giydirilir. Dervişlerin hırka giydikten sonra dünyâ nimetlerinden el çekmeleri dolayısıyla bu hırkalara “hırka-i tecrîd” denilir ⁽³²³⁾.

Eskiden erkeklerin cübbenin altında ve gecelik elbisesinin üstüne giydikleri dize kadar veya daha uzun kalın kumaştan veya içi pamukla kalınlaştırılarak hazırlanmış giyeceklere de hırka derlerdi ⁽³²⁴⁾.

Osmanlı mülkünde yaşayan insanların kıyafetlerinde belirleyici fonksiyonu olan hırka, tekke ve tarikat erbâbınca ve şeyh-mürîd arasında irtibatı tesis etme açısından mühim bir yer işgal eder.

Nef’î, dönemin Şeyhulislamı Muhammed Efendi’yi medhiyesinde hırkayı şu şekilde kullanmıştır: “Şimdi ma’na seccadesinde umûmun mürşidi benim. Beyân hırkasını giyen, söz feyzini benden alır.”

Sâkinâmesinde şâir kendi özelliklerini sayıp, hürmete layık kişi oluşunu söylemek ister ama: “Âşık o sebepleri ne yapsın ki, sana rehin olmuştur. Artık gerek seccâde gerek hırka ateşte yansın.”

Gazelinde ise “hırka” şöyle geçmektedir: “Ey hoca eğer benim bulduğum peşmine (yünsof) ve hırkayı sen de bulaydın, feleğin atlasına değişmezdik.” Şâir, ilk örnekte “hırka”yı beyânla terkeb edip mecâzî olarak “hırka-puşân-ı beyân” kelâm hırkası mealinde; ikinci ve üçüncü örnekte ise tarıkattaki hırka mânâsında kullanmıştır.

⁽³²²⁾ İbn-i Haldun, Şifau’s-Sâil, İst., 1977, s. 253.

⁽³²³⁾ İskender Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.225.

⁽³²⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.V, s.820.

b) Seccâde:

“ Şimdi seccâde-i mânâda benim mürşid-i küll
Hırka-i-pûşân-ı beyân benden alır feyz-i kelâm ”

218/K.50.64

“ N’etsin ol esbâbı âşık kim sana rehn olmaya
 Ateşe yansın gerek hırka gerek seccâdedir ”

263/M.sds.3.7

Seccâde, üzerinde namaz kılınan secde etmekte kullanılan küçük kilim, hasır, halı veya yaygıya verilen addır. Bazen bunlara kible-nümâ da takılır ⁽³²⁵⁾.

Deyim olarak şeyhlik makamı anlamına da gelir ki Nef’î bu mânâyı tazammün edecek tarzda kullanmıştır. Bunun yerine “post-nişîn” de kullanılır. Şeyhler tekkede post veya seccâdeye oturduklarından onlara nisbetle bu tâbirler meydana gelmiştir.

Nef’î, Şeyhülislâm Merhum Esad Efendi’yi medhiyesinde seccâdeyi şöyle kullanmıştır:

“Şimdi mânâ seccâdesinde halkın mürşidi benim, beyân hırkasını kuşanan kelâm feyzini benden alır.”

Sâkinâmesinde ise şâir kendi medhini yapıp, özelliklerini sıralar, saygıya lâyık olduğunu ifâdeden sonra şöyle der:

“Âşık o sebepleri ne yapsın ki, sana rehin olmuştur. Artık gerek seccâde gerek hırka ateşte yansın.”

Nef’î, bu beyitlede “seccâde”yi mânevî makam, şeyhlik yerinde kullanmıştır.

⁽³²⁵⁾ İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.545

c) Mengûş:

“ Dürr-i mengûşunla rûyun denli bulunmaz nûr u tâb
Zühre ger olsa felekde gûşvâr-ı âftâb ”

253/K.61.26

Mengûş, gûşvâre, küpe demektir. Bektâşî tâbirlerindendir, evlenmeyenlerin kulağına takılan küpe hakkında kullanılır.

“Nûru’l-Hüdâ limen-ihtedâ” müellifi, Haydariler faslında şöyle der: “Kulaklarına birer mengûş, hayder-i kerrâre bende-i halka begûş geçirirler.”⁽³²⁶⁾

Nef’î’de kendi şiiri için şöyle söyler:

“Dürr-i nazmım çarha mengûş olsa bilmez rûzgârı

Şi’r-i Nef’î midir ol yâ kevkeb-i sara mıdır?”

Bektaşîlikte evlenmeye karar veren dervişin sağ kulağına tören ile, demir, pirinç, gümüş veya nefes taşından küpe takılır⁽³²⁷⁾. Bazı bekâr Bektâşîlerin her zaman küpe taktıkları da olurdu⁽³²⁸⁾.

Osmanlı’da küpe takma geleneğinin eski Türklerden tevârüs ettiğini ve Osmanlılardan önceki önceki Türk devletlerinin hükümdâlarından Karakoyunlu devleti başkanı Kara Yusuf’un, Türk soyundan İran şahı Şah İsmail Safevî küpeli dîn ulularının başında gelirler⁽³²⁹⁾.

Osmanlı pâdişahlarından Yavus Sultan Selim’de küpeli olarak resmedilmiştir. Nef’î’de memdûhunu bu şekilde güzel bulup yücelttiği beyitinde şöyle der: “Eğer gökte güneşin küpesi zühre yıldızı olsa, inciden küpenle, yüzünün parlaklık ve nurû kadar güzel olamaz.” diyerek “mengûş”u güneş de taksa “insaninki kadar mütenâsib olmaz.” hükmünü imâ ediyor.

⁽³²⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.475.

⁽³²⁷⁾ İskender Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.332.

⁽³²⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VIII, s.613.

⁽³²⁹⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VIII, s.728.

3- ZİKİRLE İLE İLGİLİ UNSURLAR

a) Devrân:

“ Niçün ol fazl-ı devrâna varup arz etmem
K’ide bir lutf ile bin müşkilimi ol dem hall ”

228/K.53.20

“ Def-i gâma devrân-ı müsâid bu zamândır
Âzâdelere mevsim-i ferhunde bu demdir ”

246/K.59.2

“ Hak budur kim sana ikbâl eyleyelden oldu hep
Vâz’-ı devrân-ı felek makbûl-ı tab’-ı Şeyhülislâm u şâb ”

252/K.61.7

Devrân, bazı tarikatlarda dervişlerin bir halka teşkil ederek, dönmek sûretiyle yaptıkları ayin yerinde kullanılır. Zikir, elle tutularak yâhut kollar yek diğerinin omuzlarında ve bellerine geçirilerek hareket suretiyle icrâ edildiği için bu adı almıştır. Devrânda şeyh, halkanın ortasında zikri idâre eder. Zâkirler bazen toplu olarak bir arada, bazı kere tek tek ilâhi veya durak okurlardı ⁽³³⁰⁾.

Devrân, şiddetli münakaşalara sebep olmuş meselelerdir. Allame Zemahşerî “Keşşaf”ında, İbn-i Bezzâz “Bezzâziye” nâmıyla meşhûr olan “El-Camiü'l-Veciz”inde “devrân”ın şiddetle aleyhinde bulunmuşlardır. Yapanları tekfir etmeye kadar varmışlardır. Bununla beraber bazı muhakkiklerin tetkikine göre hicrî sekizinci asra kadar devrân için kimse bir şey dememiştir.

Osmanlı’da, bilhassa İstanbul’da bir zamanlar bu iş o kadar büyütülmüş idi ki,

⁽³³⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.176.

mutaassıplar, müteaddid defalar tekkeleri yıkmaya karar vermişler. Tekke şeyhleri de şeyhülislâmlara müracaatla defalarca fetvâlar almışlardır. Meşhûr âlim Ebu's-Suûd Efendi'de lehte fetvâ verenlerdendir.

Nâimâ, tarihinde: "Meğer meşveretleri bu imiş ki İstanbul'da ne kadar tekke varsa yıktıktan sonra rastgeldikleri saçlı, taçlı dervişlere "tecdid-i îman" ettireler ve kabul etmeyenleri katlederler." diyor.

Kâtip Çelebi'de "Mizânü'l-Hak"ında bunlara müdahale ve taarruz olunmasını pek garip karşılıyor:

"Vâkıâ böyle bir müdahale ve taarruz abes idi. Zîra herkes görüyor ve biliyor ki böcekler ve kuşlar ötüyor, hayvanların her biri kendi dilleriyle terennüm ediyor. İnsanlar güzel ses ve makamlarla neden yapmasınlar? Çölde Arap o bitmez tükenmez kum deryâlarında devesini maval okuyarak yürütebiliyor. O koca hayvan bu nağmeleri duydukça hemen hızını arttırıyor, hem sefâsından sağına soluna dönüp bakınıyor. Velhasıl musikî durgun ve yorgun zihinlere açıklık, kasvetli kalplere ferahlık, hasislere cömertlik, korkaklara cesâret, sert adamlara yumuşaklık veriyor."

(331)

Tasavvuf felsefesinde yaratılış bir devrândan ibârettir: "maddî âleme düşen bir varlık, önce cemad, sonra nebât, sonra hayvan, sonra insan şeklinde tecellî ederek, ondan da "insan-ı kâmil" şekline girer ve Hakk'a vâsıl olur. Vücûd-i mutlaktan ayrılan Nûr-i İlâhî anasır-ı erba'aya geçer, "kavs-i nüzûl" bulur. Çıkış yayına da ürûc "kavs-ı üruc" denir (332).

Osmanlı'da devrânın fetvâ ile yasaklandığını kaydeden Nâimâ: "devrân ve raks yapılan tekke yıkılıp, temeli birkaç arşın kazılıp, denize dökülmedikçe orada namaz kılınmaz." demektedir (333). Buna mukabil Şeyhulislam Ebu's-Suûd Efendi, birtakım

(331) M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.339-341.

(332) Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.322.

(333) Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.98.

dervişler ayakta dönerken bazen Allah'ı zikredip bazen ilâhiler okuyarak ağlarsa dinî bakımdan ne gerekir?" sorusuna, "Bol sevap" diye cevap vermesi, devrân husûsundaki tartışmaları durdurdu ⁽³³⁴⁾. Daha birçok fetvâ ve eserde devrânın İslâm'a aykırı olmadığı savunulmuştur.

Devrân, tasavvuf ıstılâhı olarak Osmanlıdaki seyrine rağmen Nef'i'nin, daha çok bunlardan farklı alanlarda kullandığını gördük.

Şeyhülislâm Muhammed Efendi'yi medhiyesinde şöyle kullanmıştır: "Niçin gidip hâlimi o, devrânın fazlına arzetmiyorum ki, o, bin müşkilimi bir lutfile halletsin."

Dâru's-Saâde Ağasının medhiyesinde de: "Üzüntünün def edilmesinde müsâid an bu zamandır. Hürlere için uğurlu mevsim bu andır."

Nef'i, kendi mahlasından sitâyîşle söz ederken, "Gerçek budur ki sana meyledeli hep o genç ihtiyar kabul eder ki, felek en iyi hüküm koyucu oldu."

Şâir, her üç beyitinde de devrânı, zaman, müsâid an ve dönen anlamını hatıra getirecek tarzda kullanmıştır. Ayrıca yaşadığı devrin önemli şahsiyetlerini öne çıkarmakla, Osmanlı'nın din adamı ve ümerâya verdiği önemi göstermesi açısından da önemlidir.

b) Semâ:

"Zer külâhıyla yâhud bir dilber-i rakkâsdır

Bir ayağ üzre semâ' etmekte dâmen-der-meyân "

224/K.52.20

Semâ', tarikat müntesiplerinin cezbe haliyle ayakta zikretmeleri yerine kullanılan bir tâbirdir. Buna mukâbele de denir. Son zamanlarda sema' denince

⁽³³⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1970, C.III, s.627.

Mevlevîlerin ayinleri hatıra gelir oldu. Diğer tarikatlarda ayakta zikir yapıldığı halde buna semâ' denilmez; zikir, mukâbele, devrân denilirdi.

Arapça, işitme, dinleme demek olan sema'; latif ve tatlı nâmelerle şiir okuyup dinlemek mânâsına da gelir.

Sofiyeye göre semânın faydası çoktur. En başta kalbi rikkate getirmeye yarar. Semânın leh ve aleyhinde birçok sözler söylenmiştir. Semâ', evliyâ ve âşıklar indinde helâl, tarikatle alâkası olmayan ülemâ nazarında haramdır. Sofiyeye göre semâ' nefis ehlinin nefsâniyetini, ruh ehlinin ruhâniyetini ve hak ehlinin hakkâniyetini ziyâde eyler. Herkesin mertebesine münâsib bir kapı açar.

Edebiyat ve musikî müdekkiki Saadettin Nüşet Ergun "Türk Musikîsi Antolojisi"nde şu satırları yazar:

"Mutasavvıfa şiirlerinin bestelerini ve nay dinleyerek bir ahenk ve intizam ile dönmek mânâsında kullanılan semâ', bilhassa Mevlevîler arasında yaygın olan rakslardan biridir. Bu raksları yapanlara semâzen, bunları idâre edenlere de semâzenbaşı denilmektedir.

Bu rakslarımız tamamiyle millî ve Türk ruhunun irâdesidir. Kuşeyrî'nin beyânına göre "mârifet ehli için ruhun gıdâsı"dır ⁽³³⁵⁾.

Semanın kendine mahsus bazı kâideleri vardır. Dervişlerin kendi şeyhlerinden önce semâhâneye gelmeleri, edeb ve erkâna uyarak oturmaları, sağa sola, aşağı yukarı bakmamaları, şeyhlerin ağzından çıkacak sözleri can kulağı ile dinlemeleri, uyuklamamaları, ney başlayınca sükûnet içinde dinlemeleri gerekir.

Semâ', semâ' tahtası adı verilen ve ortasında bir çivi bulunan tahta üzerinde, semâzenbaşı veya onun uygun göreceği bir semâzen nezâretinde öğretilirdi. ⁽³³⁶⁾

⁽³³⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.162-166.

⁽³³⁶⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.615.

Avrupahıların, dönen veya rakeden dervişler diye isimlendirdikleri Mevlevî dervişleri, yüksek bir dinî musikî refakatinde semâa kalkarak belirli ibâdetlerin dışında Tanrularına, şiirle, musikîyle ve vücud hareketleriyle ibâdete devam ederlerdi (337).

Vücutlarıyla söylenen bu ilâhilerin en güzeli ve gerçekten ilâhi olanlarından biri denilebilir ki Mevlevî raksı yani Mevlevî semâdır. Bu semâda ney, kudüm, insan sesi ve şiir birarada şevke gelip birlikte neş'e duyar ve ibâdet ederler. (338)

Bu temaşâda esas olan, temaşâ edilenin tâ içine nüfuz etme, ona intikal etme, onda barınma halidir. Vahdet-i Vücûdun Mevlânâ'yı ulaştırdığı bu merteye, onun rûhunda Şems-i Tebrizi'nin sunduğu iksirin eseridir (339).

Mevlânâ ile Nef'î hamleli ruhta birleşir, anlaşılır. Sonra Nef'î herşeye rağmen bir mutasavvıf, şeklen olmasa bile rûhen Mevlânâ mürîdidir. Hz. Mevlânâ hakkında yazdığı biri Türkçe , dördü Farsça kasîdeleri bu hamleli rûhun, zâhir perdelerini nasıl bir pervâsızlık ve kahramanlıkla yırtar yırtar aşk sarayında Mevlânâ halvethânesine yaklaştığını bize adım adım hissettirir (340).

Ali Nihat Tarlan'a göre bizim edebiyatımızda Mevlânâ şiirlerini yazarların hiçbiri Mevlânâ'yı Nef'î kadar veciz anlatamamıştır. Geniş bir tasavvuf kültürüne sahip olan Nef'î Mevlevî meşrebinde idi. Hele şu beyti ne kadar vecizdir:

“ Nef'î-i mu'ciz beyânım bende-i Molla-yı Rum

Ne Hâkim-i Gaznevîyim ne Emîr-i Dehlevî ”

Nef'î elbette İslâm'ın yüksek rûhunu aksettiren felsefesinin içinde yaşıyordu. Bunu Türkçe divânında da görmekteyiz. Yukarıdaki beyitinde Nef'î, semâın yapılışını tablolaştırırken şöyle demektedir: “Bir ayağı üzerinde dönen semâzenin eteklerinin

(337) N. Sami Banarlı, “Resimli Türk Edebiyatı Tarihi”, İst., 1987, C.II, s.118.

(338) N. Sami Banarlı, “Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri”, İst., 1984, s.179.

(339) Nurettin Topçu, “Mevlânâ ve Tasavvuf”, İst., 1974, s.19.

(340) A. Nihat Tarlan, “Mevlânâ”, İst., 1974, s.89.

savrulup gönül alan bir rakkâse gibi,altın başlı külâhıyla çarhvarî dönmesi”ni tesbit ediyor. “Onları, Allah kelimesinin başındaki elif harfine benzer bir endamla, semâa kaldırılmış; neyden kudûmden ve güzel erkek seslerinden yükselen lâhûtî ahenge bağlayarak,rüzgar gibi döndürmüştür ⁽³⁴¹⁾.

c) Halvet:

“ Bânû-yı halvet serây-ı fikrine şeb perdedar

Nev ârûs-ı hacle-i re’yine subh âyinedân ”

225/K.52.32

Halvet, şeyhin emir ve tensibi ile müridin karanlık ve dar bir yere çekilip ibadetle vakit geçirmesi yerinde kullanılır. Tasavvuf ıstılahı olarak; hak ile gizli olarak konuşmaktır.

“Kamus-i Osmanî”de: “Tenha, tenhaya çekilme, tenhalık, yalnızlık, hamamla ayrı yıkanılacak yer. Halvethane kimsesiz, ıssız kalıp, istirahat edilecek mahal.

Halvet; çok defa kırk gün sürdüğü için buna “erbain çıkarma” da denir.

Rivayete göre halvet Hz. Musa’dan kalmıştır. Musa (a.s) Medyen’den Hz. Şuayb (a.s) yanında kaldığı müddetçe muhtelif çileler çekmiştir.

İsmail Ankârevî: “Mevlâna ilk halinde halvet yaptığı ve birçok erbain çıkardığı halde, Şems-i Tebrizî ile karşılaşmasından sonra halveti terk etmiştir.”diyor.

Halvet ekseriyetle tekkelerdeki odaların birinde olur. Şeyh halvete sokacağı dervişi bu odaya götürür. Duâ ettikten sonra odadan çıkar. Yemeği ve suyu hergün odaya götürür. Bu yemek dervişin tahammülüne göre azaltır. Bu müddet içerisinde derviş dışarı çıkmaz ve kimse ile konuşmaz. Gece gündüz ibadet, zikir ve fikir ile

⁽³⁴¹⁾ N. Sami Banarlı, “Şiir ve Edebiyat Sohbetleri”, İst., 1976, s.202.

meşgûl olur. Uyumamak ve uzanmamak için çeşitli tedbirlere baş vurur, Kırkinci gün dervişin bulunduğu odaya gelen Şeyh bu müddet içersinde gördüğü rüyaları dervişten dinler ve o gün bir kurban kesilir. Derviş erbâinden çıkarılır, yıkanır ve çamaşır değiştirir. O gün veya ertesi gün kurban etinden yer ve dinî ziyâfette bulunur.

Saray kadınlarının serbest bir şekilde bahçelerde eğlenmeleri münanasebetiyle de bu tabir kullanılır. Saray bahçe ve gülistanlıklarında korular içersinde tenezzüh ettikleri gibi bir mesire yerine gittikleri de olurdu. Beraberinde bulunan harem ağaları ve baltâcılar marifetiyle, derhal o mesire yeri "halvet" diyerek diğer insanlardan tahliye olunur ve saraylılar o mevkîde tenhaca eğlenirlerdi.

Fıkıhta halvet, karı ile kocanın izinleri olmaksızın başkalarının giremeyecekleri bir yer mânâsına da gelir. Halvet istemek, halvet olmak tabirleri de bu mânâda kullanılır ⁽³⁴²⁾.

Fuad Köprülü, halvet husûsunda, Yesevî tarîkatı incelemesinde şöyle demektedir: "Halvet ikidir; biri şeriat halveti, diğeri tarîkat halvetidir. Şeriat olmayınca tarikat halveti olmaz." ⁽³⁴³⁾

Erzurumlu İbrahim Hakkı ise: "Halvetin usûlü, tevekkül kazanmak, işi Allah'a havale etmek sabır ve tam bir rıza göstermektir. Bu usûller gönülde bulunmazsa halvete girmek tehlikeli ve haramdır. Ruhânî miraç ancak halvete girmekle kazanılır." ⁽³⁴⁴⁾ demektedir.

İbn Haldun'un "Şifâu's-Sâil"inde halvet hususunda şöyle der: "Halvete çekilme şeyhin sermayesi olmalıdır. Şeyh müridi halvete mükellef tutar. Halvet, müridin halktan ayrılarak bir köşeye çekilmesi demektir. Halvete çekilen mürid kendisine kâfi miktarda helâl rızık sağlamak için vekil tayin eder." ⁽³⁴⁵⁾

⁽³⁴²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.713-714.

⁽³⁴³⁾ Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.103.

⁽³⁴⁴⁾ Erzurumlu İbrahim Hakkı, "Mârifetnâme", İst., 1984, s.320-324.

⁽³⁴⁵⁾ İbn-i Haldun, "Tasavvufun Mahiyeti", İst., 1977, s.137.

Üstâd Kuşeyri der ki: “Halvet, safvet ehlinin sıfatı; uzlet, vuslat ehlinin emmaresidir.”⁽³⁴⁶⁾

Osmanlı insanının lügatında yer edip çokca kullanılan “halvet” Nef’i’nin beyitinde farklı şekillerde kullanılmıştır. Şeyhulislam Muhammed Efendi’nin saadetnâmesinin tarifinde: “Bânû-yı halvet-seray-ı fikrine” terki binde “halvet”i müşahhasan mücerrede taşımakla, bilinen unsurlarla, mevzuyu iyi kavratma ve orjinali yakalama yolundadır.”

“Fikrinin halvet sarayının kadınına gece perdedâr; görüşünün gelin odasının taze gelinine, gündüz ayinedârlık yapar.” Şâir böylece kendisine mahsus bâkir teşbihlerle üslûbunu tezyin eder.

⁽³⁴⁶⁾ Kuşeyrî Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.198.

4- İNSANLA İLGİLİ TIPLER, MEFHURLAR VE UNSURLAR

a) Sûfi:

“ Getir ey sâkî-i ferhunde-likâ bu meydan

Cânı var ise desin sûfi-i dil-mürde harâm ”

215/K.50.17

“ Sufi gibi münkir değiliz keyf-i şarâba

Biz mu'tekid-i mürşid-i seccâde-i aşkız ”

306/G.15.5

“ Sûfi bu sûreti gel ma'ni-i takvâya deġiş

Kalbi pâk et nemedi atlas u dibâya deġiş ”

310/G.59.1

Sofi, tasavvuf ehli olan ve onlardan gibi görünenler hakkında kullanılır bir tabirdir. Sûfi sûretinde de kullanılır.

Sûfiyi başka tarih edenler olmuştur. Birkaçı şöyledir: Bişr el Hafî: “Sûfi, safa ile “sof”u giyen, sevgiye cefa taddırmayan dünyâyâ aldırış etmeyen ve Hz. Muhammed Mustafa'nın yolunu tutan kimsedir.”

Abdül-ut Tüşteri: “Sofi, bulanıklıktan kurtularak durulan düşünce ile dolan, beşerden kesilerek, Allah'a bağlanan ve altın ile taşı bir sayan kimsedir.”⁽³⁴⁷⁾

Sofiyeye ilimlerine “tasavvuf” denilir. Tasavvuf; kitap sünnet ile mukayyettir. Tasavvufun zuhurundan ve sûfilikten maksat iyi amellerle ahlaki tehzip, nefsi de cezp, aynı zamanda manevi bir zevkten ibarettir. Mücadele neticesinde inkişâf eder. İlim halinde tedvin olunması bu bu maksadın temini içindir.

⁽³⁴⁷⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.245-251.

Tasavvuf ehli olan, tasavvuf felsefesini benimseyen ve onunla fiilen meşgûl olan kimselere de sofi denmektedir. Kendini Allah'a adayan, geçici dünyâ işlerinden elini eteğini çeken, gönlü ile her an Allah'la beraber olmaya çalışan kimselerin temel özellikleridir.

İslam dünyasında sufi adını ilk alan Ebu Hişam Essufi el-Küfi'dir.

Seyr-ü sülûka kabul edilen tarikat ehline "sufi dervişleri", tekkelerine "sufi tekkeleri", şeyhleri "sufi şeyhleri" tarikatlarına da "sufi tarikatları" denilir.

Osmanlıda ve bütün İslâm dünyasında, başlangıçtan itibâren sufilerin belli bir mekân yerine, benimsedikleri fikirleri yaymak üzere gezip dolaştıkları görülür. Gezip dolaştıkları için "gureba" (garipler) veya seyyahîn; nefisleriyle mücadele gayesiyle az yemek yemelerinden ve genellikle aç gezmelerinden dolayı "uviyye"; mal ve mülke sahip olmayı hoş görmediklerinden "fukarâ"; çöllerde, mağaralarda yaşamayı tercih ettiklerinden "mağara ehli" amlamında "şüküftiyye" denmektedir.

Sûfiye'ye göre "zaman" sadece yaşanan "an"dan ibarettir. Bunun için "zamanın çocuğudur" deyimi sûfilikte prensip halindedir ⁽³⁴⁸⁾.

"Sûfiler kendilerinde mevcut olan ilim, marifet, hal ve yaşayışın ilk örneğini dâimâ Resûlullah'tan görmüşlerdir. Sûfilik hayatı, okunarak ve yazılarak öğrenilen bir hayat olmayıp, yaşanan ve yaşatılan bir hayattır." ⁽³⁴⁹⁾.

Osmanlılarda ihdas edilen tekke ve zâviyelerden büyük sofiler yetişmiş mutasavvıf şâirler çıkmıştır.

Nef'i'de, Şeyhulislam Muhammed Efendi'yi medhiyesinde "sûfi"yi şu şekilde konu edinmiştir:

"Ey uğurlu görülen sakî bu şaraptan getir. Gönlü ölü sofinin rûhu vârise haram desin."

⁽³⁴⁸⁾ İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.571.

⁽³⁴⁹⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.29.

Gazellerinde ise şâir, sūfîyi şöyle işler: “Sofi gibi şarabın keyfini inkâr etmeyiz. Biz aşk seccâdesinin mürşidine itikad ederiz.”

“Sofi gel takvaya engel olan bu şeklini değiş; kalbini temiz tut, keçeyi de ipek atlasla değiştir.”

Bu beyitlerinde Nef’i, sofiyi; şekilci, tutucu, katı kurallcı olarak ele almış bulunmaktadır ve sofi ile de barışık değildir.

b) Şeyh:

“ Bu Hanîfe-şiyem ol şeyh-ı efâzıl ki olur

Bu Alî medrese-i hikmet u fazlına mu’id ”

231/K.54.17

Lügatta, yaşlı, ihtiyar demek olan Şeyh tasavvufta ise; bir tarikatın pîri ve imâmı gibi kendisine uyulmuş olan hakkında kullanılır bir tabirdir.

Sofiyeye ait eserlerdeki tarifi şöyledir: “Hak yoluna sülûk etmiş, korkulacak şeylerden ve tehlikeli yolları bilmiş olan zâta itlak olunur.”

Şeyh, mürîdi ieşâd eder, ona faydası olacak ve zararı dokunacak şeyleri gösterir. Din ve Şeriatı mürîdlerinin kalbine yerleştirir. Ayrıca Allah kullarını Allah’a, Allah’ı da, kullarına sevdiren ve Allah’ın en sevdiği kullardan olan kimsedir.

Şeyh Kutub Bahtiyar Oşı’nın tarifi şöyledir: “Şeyh ol kimsedir ki nazar-ı batın kuvvetiyle dünyâ vesâire paslarını mürîdin kalbinden izâle eder.”⁽³⁵⁰⁾

Tarikat şeyhinin ikâmet ettiği binaya umûmiyetle zaviye; şeyhlik vazîfesinin ifâsında yardımcılara da “halife” veya “nâib” denir⁽³⁵¹⁾.

⁽³⁵⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.346-347.

⁽³⁵¹⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1967, C.I, s.462.

Osmanlı "sûfilik"te başkalarına yol gösterecek kudrette vecidli ve şahsiyetli kimseler yetişti. Şeyh, mürşid ve pîr denilen böyle tasavvuf büyüklerinin etrafında toplanmalar başladı ⁽³⁵²⁾. Bunların, tasavvuf nesvesiyle yetiştirdiği insanlar bu devletin sosyal dinamikleri ve manevî mimârları oldular.

Nef'î'de "şeyhi" divânında hem ihtiyar hem de mürşid anlamında kullanmıştır.

Şeyhülislâm Esad Efendi'nin medhini yaparken, onu, Ebû Hanîfe'den sonra gelmiş, ikinci muallim olarak takdim eder:

"O çok faziletli, Ebû Hanîfe huylu (tabiatlı) şeyh ki bu yüksek hikmet medresesi ve fazilette (ikinci) muallim olur."

Bu beyitte şeyh olan Ebû hanîfe tabiatlı Şeyhülislâm Esad Efendi'dir.

c) Mürşid:

" Şimdi seccâde-i mâ'nada benim mürşid-i kull
Hırka-pûşân-ı beyân benden alır feyz-i kelâm "

218/K.50.64

" Sûfi gibi münkir değiliz keyf-i şarâba
Biz mu'tekid-i mürşid-i seccâde-i aşkız "

306/G.51.5

Mürşid, tarikat pîri yerinde kullanılır bir tabirdir. Sofiye ıstılahında doğru yola delâlet eden zattır. "Seccâde-nişîn", "postnişîn", "şeyh"de denilir. Buna, "mürşid" tabiri, gördüğü vazife itibâriyle verilmiştir. Mürşidde pek çok yüksek vasıflar bulunmak icab eder ⁽³⁵³⁾.

⁽³⁵²⁾ N. Sami Banarlı, "Resimli Türk Edebiyatı Tarihi", İst., 1987, C.I, s.117.

⁽³⁵³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.624.

“Doğru yolu gösterip, rehberlik, kılavuzluk eden mürşid; müridlerini gafletten uyandırarak ikaz eden, yaratılış gerçeklerini gösterip, hakikat sırlarını öğreten kimsedir.”

“Tarıkata girdikten sonra yükselmek, marifet elde etmek kemâle ermek için mutlaka bir mrşidden el almak, onun terbiyesi dairesinde yetişmek ve yine ondan irşad için izin almak gerekliliği vardır. Bu şatrları taşıyan ve kendine bağlananları mârifet ve irfan nru ile aydınlatan kimseye mürşid denilmektedir”⁽³⁵⁴⁾.

“Tarikatların kurucu ve yol gösterici fikir ve iman büyüklerine şeyh veya mürşid denildiği gibi, Bu mürşidlerin gösterdiği yoldan giden tarikat mensuplarına da mürid ve derviş denilmiştir”⁽³⁵⁵⁾.

“Kemâl mertebesine ulaşan mürşid, ilâhî bir yetenekle donanır. Onun her nazarı, insanı aydınlatır. Mürşid-i kâmil ilâhî nazar ile bakar, onunla görür”⁽³⁵⁶⁾.

Anadolu'nun Türk ve İşlmlaşmasında mürşidlerin büyük payı olduğu gibi, Osmanlı'nın büyük fetih ve zaferlerinde de imzası olan dinamiklerdi.

Nef'i, mürşidin inanmaya, bağlanmaya müstehak olduğunu, şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin medhiyesinde şöyle belirtir:

“şimdi mna seccdesinde herkesin mürşidi benim. Beyân hırkasını kuşanan kelâm feyzini benden alır.” Gazelinde ise:

“şarab keyfini sofi gibi inkâr etmeyiz. Bir aşk seccdesinin mürşidine itikad etmekteyiz.”

şâir, beyitlerinde mürşidi inanılan, itikad edilen ve yol gösterici anlamında kullanmış bulunmaktadır.

⁽³⁵⁴⁾ Ansiklopedik İşlm Lügati, İşt., 1982, C.II, s.487.

⁽³⁵⁵⁾ N. Sami Banarlı, "Resimli Türk Edebiyatı Tarihi", İşt., 1987, C.I, s.118.

⁽³⁵⁶⁾ Meydan Larousse, İşt., 1972, C.IX, s.153.

d) Mürîd:

“ Bî-tereddüt taleb-i feyz için oldum fi’i-hâl

Evliyâ-yı suhana sıdk-ı irâdetle mürîd ”

231/K.54.12

Mürîd, mürşîd gibi mânevî ünvanlar taşıyan bir tarikat şeyhinden ikrar vererek el alan kimseye mürîd denir ⁽³⁵⁷⁾.

Mürîd, dileyen, isteyen anlamında olup, kendi irâdesinden sıyrılıp, Allah’ın mutlak irâdesine boyun eğendir ⁽³⁵⁸⁾.

Mürîd; bir şeyhe intisab edip, henüz sülûk mertebesine varmamış olan tarik ehli derviş hakkında da kullanılır.

Şeyh Muhyiddin-i Arabî “Futûhat-ı Mekkiyye”sinde mürîd: “Nazar ile basîret ve irâdeden tecerrüdle Allah’a müteveccih olan sâliktir.” sûretinde târif etmiştir.

Mürîd, tasavvuftaki dört derecenin ikinci derecesidir. Bu derecenin ilki tâlib, üçüncüsü sâlik, dördüncüsü de vâsıldır. Böylece mürîd, imtihan ve tecrübe devresini geçirmiş, irâde yoluna girmiş olana denir ⁽³⁵⁹⁾.

Osmanlılarda mürîd, tasavvuf neşvesiyle yoğrulup; “Allah’ı görüyormuş gibi ibâdet eder.” durumuna yükselinceye kadar devam ederdi. Bu zevkle Allah’la olan irtibat ve görevlerini düzenler, insanlarla olan münâsebetlerini de ideal seviyeye yükseltir.

Osmanlı yüzlerce tekke, binlerce mürîdle Asya ve Avrupa’nın İslamlaşmasında, Türkleşmesinde önemli görevler üstlenmiştir. Bu mücâhid Türk mutasavvıfları ile, tekkede sakin ve donmuş bir hayat geçiren Arap ve Acem mutasavvıfları arasında büyük fark vardır.

⁽³⁵⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.152.

⁽³⁵⁸⁾ İskender Pala, “Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, 171-172.

⁽³⁵⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.622-623.

Osmanlı Sultanları da şehzâdeliklerinden itibâren tasavvuf kültürü ile yetiştirilmiş, bu terbiyenin tesirini hayatlarının sonuna kadar korumuşlardır. Bir kısmında bu koruma, bir derviş, bir mürid kadar aktif olmuştur ⁽³⁶⁰⁾.

Nef'î'de Şeyhülislâm Esad Efendi'nin medhiyesinde müridi şu şekilde kullanmış:

“Tereddütsüz feyz almak için, bir hal içinde söz evliyâsına, irâde samîmiyetiyle mürid oldum.”

Şâir bu beyitinde müridi; feyz almak için kayıtsız şartsız teslim olma anlamında kullanmakla, Osmanlıdaki müridin bir özelliğini de tesbit etmiş oluyor.

e) Derviş:

“ Cân u dilden kimse yok kim sana meftûn olmaya
Şâh u derviş ü gedâ hep feyzine dil-dâdedir ”

262/M.sds.3.2

Ferîş, Farsça “kapı arayan” anlamındaki “der-yûş” kelimesinden gelir. Kelimenin aslı “fakir, dilenci demektir. Tasavvuf ıstılahında kapı eşiği yerinde kullanılır. Yani derviş olanın kapı eşiği gibi ayaklar altında çiğnense bile tahammül etmesi lâzım geliyordu ⁽³⁶¹⁾.

Tarîkat mensuplarının çoğu fakir bulunuyordu. İçlerinden nefsinin gururunu kırmak için teseül (dilenen) edenler de vardır. Derviş mukallidleri halkı avlamak için, tarîkat kisvesini dilenmekte kullanırdı. Hakikî derviş, halktan birşey istemeye tenezzül etmezdi. Bir Mevlevî dervişinin üç gün aç kalmayınca bir lokma ekmek talebinde bulunmaması tarîkat icâbı idi ⁽³⁶²⁾.

⁽³⁶⁰⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, Dergah Yayınları.

⁽³⁶¹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.174.

⁽³⁶²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.428.

Dervişlik hırka ile, mürid ile, tâc ile olmaz. Onların hepsini bırakmalı, melâmet oklarına hedef olmayı göze aldırarak, ar ve nâmusu kaldırmalı ki, aşk sâbit olsun. İşte ancak o vakit aşk feyziyle ikilikten geçilebilir. Vahdet sırrı ancak o zaman çözülür. Yoksa bu, ilim okumakla olmaz ⁽³⁶³⁾.

Dervişler ciddî, vakarlı, merhametli, soğuk kanlı, hep ışık tutucu ve yol gösterici olacaklardır. Peygamberin mirasçıları onlardır ve Peygamberin mirası budur.

Sağlam bir vücûdun organları gibi birbirinin yardımına koşan bu toplumda tekke kaynaklı birçok âlim, sanatkâr bulunduğu gibi pekçok derviş ve şeyh de medrese kültürüyle yetişmiş, senelerce o cephede çalışmıştır ⁽³⁶⁴⁾.

Anadolu ve Rumeli'nin fethinden sonra bu bölgelerin Türkleştirilip İslâmlaştırılmasında ve dinin geniş kitlelere yayılmasında dervişlerin büyük rolleri olmuştur. Dervişlik hususunda Osmanlı'dan bize tevârüs eden atasözlerimiz de vardır.

"Derviş olan dirilmiş olur.", "Dervişin fikri ne ise zikri de odur.", "Eğer gani eğer derviş para ile biter her iş.", "Parası olmayan derviş gezer divâne divâne.", "Derviş şeyhine "baba himmet" demiş; şeyhi de "oğul hizmet" demiş.", "Derviş, derviş tekke; hacı hacıyı Mekke'de bulur." demişlerdir.

"Derviş terim olarak, bir mürşid veya şeyhin manevî eğitiminden bağlı bulunduğu tarikatın usûlüne göre faydalanan kişidir." ⁽³⁶⁵⁾.

Dervişin derdi ve düşüncesi, geçmiş veya gelecek zaman değil; içinde bulunduğ hal ⁽³⁶⁶⁾i değerlendirir.

Mevlevî dervişlerini değerlendiren Avrupalılar:

⁽³⁶³⁾ Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.302.

⁽³⁶⁴⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.88,153.

⁽³⁶⁵⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1966, C.XIII, s.110.

⁽³⁶⁶⁾ Kuşeyri Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.142.

“Dönen, rakeden Mevlevî dervişlerini, dînî, musikî refakatinde semâa kalkarak, vücud hareketleriyle ibadete devam ederler.” demişlerdir. ⁽³⁶⁷⁾

Osmanlı hayat tarzının gidişâtında silinmez izler bırakan ve Mustafa Kara'nın tesbitiyle 270 adet üzerinde İstanbul'daki derviş, tekke ve zâviyeleri bir kültür ve folklör hazînesi olarak değerlendirilmesi gerekir.

Osmanlı yaşayışında “derviş”e, Nef’î, devrini yorumladığı Sâkinâmesi’nde şöyle yer verir: “Sana cân u gönülden tutkun kimse yoktur. Ama şah, derviş, dilenci hepsi senin feyzine gönül vermiş âşıklardır.”

Şâir, bu beyitiyle dervişi de manevî feyz almak için kendini mürşid veya şeyh edindiğini ifâde etmektedir. Böylece derviş olanın bir şeyhin manevî tedrisinden geçtiğini, dolayısıyla bir mürşide ihtiyaç duyduğunu da ihsas ettirmektedir.

f) Edeb:

“ Hem-nâm-ım Fahrü’l Mürselin makbûl Sultân-ı güzîn

Fermân-revâ-yı akl u dîn dârende-i hilm ü edeb ”

255/K.62.10

Edeb, akıllılık, usluluk, hal ve tavrın nefsin iyiliği mânalarına gelen bu kelime sofiye ıstılahı olarak “çeşitli hatalardan korunmaya sebep olan şeyi bilmektir.” Meşayih lisanının da edebten murad kâh edeb-i şeriat, kâh edeb-i hizmet ve kâh edeb-i haktır. Edeb-i şeriat, şeriatın usûlünü bilmektir. Edeb-i hizmet, hizmette mübalağa ile beraber görmekte fâni olmaktır. Edeb-i hak, kul için lazım olanı bilmektir ⁽³⁶⁸⁾.

“Bu yüzden edep, kişiyi eğiterek daha yüksek manevî derecelere erişmektir.

⁽³⁶⁷⁾ N. Sami Banarlı, "Resimli Türk Edebiyatı Tarihi", İst., 1987, C.I, s.118.

⁽³⁶⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.501.

Edeb-i nefis, benliği ve nefsi terbiye etmek; edeb-i ders de eğitimle ilim öğrenmek diye edeb iki kısımdır. Bir de edeb erkânı da vardır ki herhangi bir konuda uyulması gereken usûl ve esaslara riâyet etmektir.”⁽³⁶⁹⁾

Bosna’dan Malezya’ya kadar, Osmanlı döneminin tekkelerinin giriş kapısında “utan, terbiyeni takın” anlamında “edeb yâ hû” diye yazılıdır. Zaten tasavvuf da edebten ibârettir.

Edeb, “insanı yüksek kültüre erdiren ve irfân erbâbı ile muâşerete layık mertebeye çıkaran tahsile özellikle Arap lisânı edebiyatı ve şiiri ile eski Arap tarihi gibi bilgilere de delâlet eder.”⁽³⁷⁰⁾

“Edebiyat kelimesi ne Farsça ne de Arapça da vardır. Fransızca “litteratüre”ü karşılamak için Tanzimat’tan sonra uydurulmuş koku: “Edeb, “edep”le “edebiyat”, insanın bütün davranışlarını kucaklayan bir kelimedir.”⁽³⁷¹⁾

Tasavvufta edeb dört türlüdür: “İlki şeriat edebidir. Şeriat ve sünnetle amel etmektir. İkincisi tarikat edebidir. Bir tarikatın adabıyla harekettir. Üçüncüsü marifet edebidir. Korku ve umut arasında eşit olması halidir. Dördüncüsü ise hakikat edebidir ki Allah’a yönelip, masivayı terk etmektir.”⁽³⁷²⁾ Osmanlı, bu edebten de nasibini almıştır. Nef’î de övünme, diğer üdebâ ve şuâra da olduğu gibi mevcuttur. Edebe aykırı bir zaaf belirtisi telâkki edilse de sözün müeddebini tercih etmesi, ince mânâ ve nüktelerle bunu telafi edebilecek şi’riyeti ve sanatı, aybı izâle etmektedir.

Bir paşanın övüldüğü bahariyesinde Nef’î “edeb”e şöyle yer verir: “Aynen, nâmım; edeb ve hilim getiren, din ve akla uygun hüküm veren, seçkin sultanların makbulü resullerin övündüğüdür.”

Şâir, edebe aykırı da olsa kendini “edeb” ve hilim getiren olarak takdim etmektedir.

⁽³⁶⁹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.195.

⁽³⁷⁰⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1964, C.IV, s.106.

⁽³⁷¹⁾ Cemil Meriç, “Kırk Anbar”, İst., 1980, s.17.

⁽³⁷²⁾ İskender Pala, “Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü”, Ank., 1990, s.148.

g) Hikmet:

“Değil levh-i zamîr ü güft ü gûy-i hikmet-âmizim

Usturlab-ı Ebû Ma’şer şifâ-yı İbn-i Sinâdır ”

206/K.47.59

Hikmet, bilgelik. Herkesin kolay kolay gerçeğini kavrayamadığı ilahî esrar hakkında kullanılır bir tabirdir. Kur’an’ın derin mânâlarını kavrama. İlahî hakikatleri bütün incelikleriyle idrâk ederek, İslâm dininin genel esaslarına uygun hareket etme demektir.

Tasavvufta, ilahî bir cezbeye kapılarak aklın ve imânın sınırlarını aşan, kesrette vahdeti, herşeyde Cenâb-ı Hakk’ı gören, aşk veya sezgiye ve ilhama dayalı ilim demektir ⁽³⁷³⁾. “Aşk, insanı hikmete ulaştıran, âlemin özünde saklı “ilahî sırlar”ı anlamaya yarayan bir güçtür.” ⁽³⁷⁴⁾

Hikmet, “Kur’an’ın ilk zamanlar nâzil olan ayetlerinde, peygamberin vâ’az ve irşadları mânâsında kullanılmıştır.” ⁽³⁷⁵⁾ Kur’an’da “Biz Lokmana hikmet verdik (Lokman 12), “İbrahim ailesine kitap ve hikmet verdik.” (Nisâ 54) İnsanları Rabbin yoluna hikmetle davet et.” (Nahl 125) ve “Kime hikmet verilmişse, muhakkak ki ona çek faziletler verilmiştir.” ⁽³⁷⁶⁾ buyrulmaktadır. Allah Resulü de “Hikmet müminin yitik malıdır. Nerede bulursa orada alır.” Buyurmuştur.

Hikmetin çeşitli tarifleri yapılmıştır. Bunlardan biri de şöyledir: “Eşyanın hakikatini olduğu gibi bilmek ve gereğine göre hareket etmek” demişlerdir. Ayrıca, “lüzumsuz sözlerden arınmış veciz ve beliğ söz” yerinde kullanılır ⁽³⁷⁷⁾.

⁽³⁷³⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.267.

⁽³⁷⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.V, s.852.

⁽³⁷⁵⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1971, C.XIX, s.238.

⁽³⁷⁶⁾ Kur’an-ı Kerim ve Meâl-i Alisi, (Haz. A.Fikri Yavuz), İst.

⁽³⁷⁷⁾ Doç. Dr. Süleyman Uludağ, “İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti”, Ank., 1989, s.11.

Hoca Ahmed Yesevî'ye atfedilen eserin adı da bu ismi taşımaktadır. Onun "Divân-ı Hikmet"i sekiz asırdan beri o kadar geniş kuvvetle, o kadar geniş bir alanda yaşaması bir muammâ şeklinden çıkmış sayılabilir." Hoca Ahmed Yesevî'den sonra, Yesevî tarikatına mensup dervişler arasında hikmet tarzında eserler yazmak bir anane oldu. Bu hikmetler gerek mevzu, gerek şekil ve eda itibâriyle birbirinden farksız sayılabilmesi, büyük "pîr" in koyduğu şekle adeta bir kudsiyet verilmesindedir." (378)

Türkler, Halk edebiyatından aldığı nazım şekilleri, hece vezni ve oldukça basit bir dil ile sufiyane manzumeler yazdılar ki, bunları alelâde şiirlerden ayırd etmek için "hikmet" derlerdi (379).

Osmanlı da bu kelimenin çokca kullandığını, Nef'î'nin sıkça kullanmasından anlıyoruz. "Hikmetü'l İşrak" derken "meşrikiyye" denen yeni eflâtunî mahiyetteki tasavvuf felsefesine bir göndermesi vardır. Zira sonra gelen beytinde "İbn-i sinâ"yı zikrediyor. İbn-i Sinâ ise "El-Hikmetü'l Meşrikiyye" ünvanlı bir eseri telif etmiş.

Zamanında salikleri bulunan "Meşrikiyye"nin felsefi mektebi gizli idi. Fakat sonraları maiyetini kaybetmiştir (380).

Nef'î'nin hikemî sözleri de göklerin gaybılarını kurcalayan usturlab gibi ve İbn-i'nin "şifa"sı gibi faydalı. Dedikodu olarak telakkî edilmesine de hiç razı değil. Ayrıca "hikmet"i diğer beyitlerinde "sebeb" yerinde de kullanmıştır.

h) İlhâm:

"Eylesem her zaman fikre azîmet erişir

Güşuma zememe-i zeng-i berid-i ilhâm "

217/K.50.45

(378) Prof. Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.167.

(379) Prof. Fuad Köprülü, "İslâm Medeniyeti Tarihi", Ank., 1977, s.189.

(380) İslâm Ansiklopedisi, İst., 1967, C.V/I, s.481.

İlhâm, ilahî feyz yoluyla kalbe ilka olunan şey yerinde kullanılır bir tabirdir. Sofiye de bunu: “Kalbe vaki olan şeydir ki delile ve hüccete bakmaksızın amele sebebiyet verir.” Suretinde izah eder. İlham, ulemâ-i rüsüm indinde hüccet değildir. Bunu yalnız sofiyye delil ittihaz etmiştir ⁽³⁸¹⁾.

“İnsanı yaratıcı bir eyleme iten içe doğan, yaratıcı coşku.” ⁽³⁸²⁾ Normal bilgi vasıtalarına başvurmadan insanın kalbine Allah tarafından doğdurulan bilgi ⁽³⁸³⁾. Diyânet nuru ile cilalı olmayan kalblere ilham makes bulamaz.” diye izahlar getirilmiştir. ⁽³⁸⁴⁾

Sofinin, nefis ve bâtın kuvvetleri vasıtasıyla fiil ve tesir göstermesini istedikleri şeylere, sofiye ıstılahlarında hikmet veya ilham denir ⁽³⁸⁵⁾.

Nurettin Topçu ilham için “Bizi kurtaracak ruh, bize Hira Dağı’nda bırakılan mukaddes mirastır. O uyumuş gönülleri bir şevk ile açacak, mantıkla ilhamı yanyana yaşatâcak, kalb ile Kur’anı birleştirecektir. İlhamı akla irca eden değil, akli ilhama yükseltendir. Bu ilhamın huzurunda secdelere kapanarak bin ilham müjdesini elde edendir.” ⁽³⁸⁶⁾ demektedir.

Ali Nihat Tarlan serbest nazımı anlatırken: “Sanatkâr bu nazımda daha hürdür evvelkine nazaran. Bir takım kayıtlara bağlanacağım diye ilhamın fevri hamlesinde fedakârlık edemez.” ⁽³⁸⁷⁾ diyor.

Osmanlı divân ve halk şâirleri için bir “ilham perisi” vardır ki sanatçının içine doğan şeyin yaratıcısı olduğu kabul edilir. Musikîde de aynı durum söz konusudur. İlham çok defa fikre galip gelir. Kalbe veya kulağa gelen ilhama sanatçı bir nevî yenik düşmüştür. Nef’î’de de aynı durumu görebiliriz: “Her zaman fikirle hareket etmeye

⁽³⁸¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.52.

⁽³⁸²⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VI, s.272.

⁽³⁸³⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.291.

⁽³⁸⁴⁾ Ö.Nasuhi Bilmen, “Dini Felsefi Ahlak Lügatçesi”, İst., 1967, s.13.

⁽³⁸⁵⁾ Nedvî, “Tasavvuf ve Hayat”, (Ter.Mustafa Ateş), İst., 1974, s.140.

⁽³⁸⁶⁾ Mustafa Kara, “Tekkeler ve Zaviyeler”, İst., 1980, s.377-378.

⁽³⁸⁷⁾ A. Nihat Tarlan, “Edebiyat Meseleleri”, İst., 1981, s.63.

kalksam; kulağıma zenci ilham postasının nağmeleri ulaşır.” Diyen Nef’î’nin gidişâtı, ilhamın etkisiyle yön değiştirir ve nazmının tanziminde güçlük, zorlama çekmediğini ifâde eder.

i) Vera’:

“ O kim mukaddime-i ecr-i zühd ü tâ’atıdır

Netice-i vera’-ı İbn-i Edhem ü Zü’nnûn ”

244/K.58.18

Vera’, haramdan ve günah işlemekten dikkatle sakınma mânâsına gelen tasavvufî bir tabirdir.

İmam Gazalî İhyâ u Ulûmiddîn” adlı eserinde verânın dört derecesi olduğunu belirtir:

1- Abidlerin vera’ı: Bu, dînin açıkça yasakladığı ve haram olduğunu bildirdiği kötülüklerden kaçınmak suretiyle ulaşılan vera’dır.

2- Salihlerin vera’ı: Helâl olduğuna dair fetvâ verilmekle beraber şüpheli şeyler arasına görme ihtimalinden dolayı sakınmak.

3- Muttakilerin vera’ı: Bir haramın işlenmesine yol açabilecek mahiyette olan helâllerden kaçınmaktır. Hz. Peygamber’in; “Bir kul açıkça görülen harama götürmesi muhtemel olan helâlleri terk etmedikçe muttakîlerden olamaz.” Buyurması bu sınıfın delilidir.

4- Sıddıkların vera’ı: Allah nezdinde kulun kıymetini artırmak bakımından, her türlü fiillerden, sözlerden, düşüncelerden kaçınmak vera’nın en üst derecesini teşkil eder ⁽³⁸⁸⁾.

⁽³⁸⁸⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.752.

İbn-i Haldun “Şifâü’s-sâil”inde mücahedeleri açıkladıktan sonra şöyle diyor: “İlk mücahede vera’ sûretiyle olan takvâ mücâhedesidir. Bu herkes için farz-ı ayndır. Büyük sûfilerin eserleri bu mücahede ile ilgili hükümlerle vera’ ve istikâmetle alâkalı meselelerle doludur.”⁽³⁸⁹⁾

Üstâd İmam Kuşeyri (r.a.): “Vera’ şüpheli şeyleri terk etmektir. Nef’î’nin misallendirdiği İbrahim b. Edhem’de “Fuzûlî şeyleri mâlâyâniyi terketmektedir. Her nevî harama düşme korkusuyla yetmiş çeşit helâli terkeden Hz. Ebû Bekir’e, Resûlullah: “Vera’ sahibi ol ki, insanların en çok ibâdet edeni olasın.” buyurmuştur.

Şibli ise: “Vera’, Allah Teâlâ hâriç her şeyden şiddetle sakınmaktır.” demişlerdir⁽³⁹⁰⁾.

Osmanlı sultanları daha kuruluştan başlayarak, evladlarına ve ordularına verdikleri tasavvuf, kültür ve terbiyesinin izleri bir çok sahada kendini göstermiştir⁽³⁹¹⁾.

Osmanlı’da ihdâs edilen tekke ve zaviye sakinleri dini en üst seviyede yaşama gayesiyle vera’nın safhalarından geçerlerdi. Allah’ın rızasını talep için nefis mücahedesini yapan bu insanların adeti bir hayli kalabalıktı. 1840 senesi itibâriyle İstanbul’da 270 tane tekke ve zaviyenin bulunması bunu gösterir.

Nef’î’nin Merhum Aziz Efendi’yi medheylediği kasîdesinde “vera”ya şu şekilde yer vermiş:

“O, taat ve zühd ecrinin mukaddimesi ki Zünûnî Mısri ve İbrahim Edhem vera’sının neticesidir.” ifâdesiyle Şeyhülislâm Aziz Efendi’yi takva ve vera’ sahibi olmasıyla yüceltiyor.

⁽³⁸⁹⁾ İbn-i Haldun, “Tasavvufun Mahiyeti”, İst., 1977, s.201.

⁽³⁹⁰⁾ Kuşeyri Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.205-206.

⁽³⁹¹⁾ N. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.31.

Böylece şâir, vera'yı övgüye değer bir keyfiyet olarak, devrinde tesbit etmiş bulunuyor.

k) İhsan:

“ Edâya çâre mi var şükrünü ol ihsanın

Olursa tab'im eğer bin kasîdeye medyûn ”

245/K.58.40

“ Değil etvârına ammâ muvâfik ettiğın da'vâ

Ko yâ bu lâfi ihsan eyle işte ben kulun zirâ ”

260/M.sds.4.3

“ Edersin diye diye ihsanınla eller gibi şermende

Kul olmağı kabul etmedim sana bin cân ile benden ”

261/M.sds.7.1

İhsan, iyilik yapma, bağışlamak, lütuf ve ikramda bulunmak, Allah'a tam bir teslimiyetle onu görüyormuşçasına ihlâs ile ibâdet etmek anlamındadır.

Kur'ân-ı Kerîm “İhsan ediniz, zirâ Allah ihsan edenleri sever.” (2/195), “Allah sana ihsan ettiği gibi sen de ihsanda bulun.” (2/73), Bir de ana-babaya ihsanda bulunmayı, Allah'a ortak koşmayan, yalnızca ona ibadette bulunan kimselerin vasıfları olarak addeder (6/151 ve 17/123) ⁽³⁹²⁾.

Hz. Ali, Bişr-i Hâfî'ye “Rızıklarına, Allah Teâlâ'nın verdiğiine güvenerek, zenginlerin ihsanına tenezzül etmemeleri”ni nasihat eder ⁽³⁹³⁾.

⁽³⁹²⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.288.

⁽³⁹³⁾ Kuşeyrî Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.510.

Yine Hz. Ali, “İnsan, yapılan ihsanın kölesidir.” der.

“Dinin bir “İslâm” derecesi, ondan yüksek olan “îman” mertebesi, bir de son merteye olan ihsan derecesi vardır.”⁽³⁹⁴⁾

Osmanlı yukarıda zikredilen âyet, hadis ve kelâm-ı kibarın rûhuna uygun olarak, fethyledikleri yerlerde adâletle beraber ihsanda da bulunmuşlardır. Onları İslâm’a ısındırmak gayesiyle, iltihak eden, fethedilen belde ve bölgelerde, karşılıksız olarak, hasbî bir şekilde bol bol ihsan etmişlerdi. Çünkü ihsan öyle bir kuvvetli benddir ki, bu bendle değil insan, hayvan bile yumuşar, emir ve fermâna boyun eğecek kabiliyeti kazanır⁽³⁹⁵⁾.

Osmanlı, içte birlik ve dayanışmanın sağlanması; dışta, milletleri bend etme, âlâme nizam verme gâyesiyle çokca ihsanda bulunmuştur. Böylece “ihsan almaya alışan devletler emir almaya da başlamışlardı.”

Nef’î, merhum Şeyhülişlâm Aziz Efendi’yi sitâyîşle andığı kasîdesinde ihsâna şöyle yer verir:

“O ihsanın şükrünü edâ etmeye imkan var mı? Eğer gücüm yeterse bin kasîde de yazma borçluyum.”

Tesdis’inde ise: “Uygun gördüğün davâ, tavırlarına uygun değil ama, bu lafı bırak da ihsan eyle, çünkü kulun olmuşum.”

İhsan gelmeyince de: “Utanır da eller gibi ihsan edeceğini zannettim. Ben de bin cân ile sana kul olmayı kabul etmedim.”

Şâir, her üç beyitte de “ihsan”ı iyilik, bağış yerinde kullanmakla devrin ihsan anlayışlarına ışık tutmuş oluyor.

⁽³⁹⁴⁾ İbn-i Haldun, “Şifâü’s-Sâil”, (Haz. Süleyman Uludağ), İst., 1972, s.276.

⁽³⁹⁵⁾ A. Rifat, “Tasvir-i Ahlâk”, (Haz. Hüseyin Algül), İst., s.146.

1) Zâhid:

“ Durmaz döner câm-ı tarâb dönmez mi ahdinden aceb

Zâhid tutar mı elde hep tesbih-i mercânın yine ”

331/G.103.2

Zâhid, “Kâmus”ta, “zühd” lafzından ism-i fâildir. Perhizkâr demektir. “Zühd”de bir nesneye rağbetsiz olma mânâsındadır ⁽³⁹⁶⁾.

Böylece zâhid; dünyâya, yani maddiyâta, menfaate isteksiz, değer vermeyen ve şüpheli şeylerden çekinen anlamındadır. Kalbinde dünyâ sevgisi, uzun emel, makam, şöhrat, ev-bark, eşyâ, kadın gibi şeylerin arzusu bulunmaz. Zâhid, mânevî nimetlerin, maddî değerlerinden üstün olduğuna inanmış kimsedir ⁽³⁹⁷⁾.

İbnü'l Mübârek kendisine “zâhid” diyenlere: “Ben nasıl zâhid olabilirim ki, zâten hiç bir şeye mâlik değilim. Zâhid, Ömer İbnü'l Aziz'dir ki kendisine dünyâ saltanatı teveccüh ettiği halde ona asla rağbet etmemiştir.” dedi.

Zâhidlik, kazancı terk etmekle, atâleti seçmekle değildir. Dünyânın varlığına, fânî lezzetlere kalben rağbet etmemektir ⁽³⁹⁸⁾.

Osmanlı'da Saray-Bosna'daki Hüsrev Paşa tekkesine alınacak şeyhde olması gereken şartlar arasında zâhid olması da esas alınmıştı:

“Yüce şeriatın emirlerini ifâ eder, âbid, zâhid ve evliyânın tavr u hareketlerine uyan, namazlarını cemaatle kılan, şehvetlerini yenen, insanları hidâyete sevkedebilecek kabiliyete sahip bir kimse olması şart koşulmuştur ⁽³⁹⁹⁾.

⁽³⁹⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.646.

⁽³⁹⁷⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.761.

⁽³⁹⁸⁾ Ö. Nasuhi Bilmen, “Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi”, İst., 1967, s.55.

⁽³⁹⁹⁾ M. Tayyib Okiç, “Saraybosnadaki Hüsrev Bey Camii”, 1968, s.467.

Osmanlı fütûhatında ve fethedilen yerlerin İslamlaşmasında önemli görevler ifâ eden zâhidler, Nef'i'nin ifâdesinde şöyle yer almıştır:

“Neşe kadehi durmadan dönmekte, acaba zâhid yine elinde mercan tesbih tutarak sözünden dönmez mi?”

Şâir, bu beyitte “zâhid”i inatçı ve ısrarcı bir karakterde takdim etmektedir.

m) Zühd:

“ Şöyledir te'sîr-i zühd ü ta'âtı âlemde kim
Etse bir bezm ehline himmet olur bî-irtiyâb ”

234/K.55.21

Zühd, dünyâya ait hazlara râğbet etmeyip perhîzkâr olmak, daimâ takvayı iltizam ile ibadette bulunmak yerinde kullanılır bir tabirdir ⁽⁴⁰⁰⁾.

Kuşeyrî, Risâlesinde zühd için şöyle demiştir:

“Zühdün lügat mânâsı, bir şeye meyli terk etmektir. Hakikat ehli ıstılahı olarak, dünyâya buğz ve nefret ibrazıyla andan kaçınmaktır.” ⁽⁴⁰¹⁾ “Gönülden def edip kaldırmak ancak tecerrüd ve zühd ile olur.” ⁽⁴⁰²⁾

“Zühd, ailesini, evladlarını maişet kazanmayı terk etmek değildir. Belki nefsin isteklerini azaltmak ve fikrini, himmetini münhasır edip dalmamaktır.” ⁽⁴⁰³⁾

“Osmanlı'da medrese, zahiri ilimlerin ortaya çıkadığı bir müessese olduğu gibi; tekke de mânevî ilimlerin gelişmesinden dolayı ortaya çıkan bir müessese idi.

⁽⁴⁰⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.665.

⁽⁴⁰¹⁾ Kuşeyrî Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s. 210-215.

⁽⁴⁰²⁾ Erzurumlu İbrahim Hakkı, “Marifetnâme”, İst., 1984, s.207.

⁽⁴⁰³⁾ Nurullah Cizrevî, “Esrar-ut Tasavvuf” Konya, 1973, s.84.

Zahirî ilimleri medresesiz düşünmek imkânsız olduğu gibi, tasavvufu ve zühdü de tekkesiz düşünmek imkânsızdır.”⁽⁴⁰⁴⁾. Osmanlı’da tekke hayatı yaşayanlar dünyâya karşı perhizkâr, zühd sahibi insanlardı.

Nef’î bu tasavvuf ıstılahını veziriazam Muhammed Paşa’nın kasrının medhiyesinde şöyle dile getirmiş: “Zühd ve taatın dünyâda etkisi şöyledir ki, içki meclisine devam edene himmet etse (tesirini göstermiş) olur.”

Şâir, “zühd” ve takvası olanın, başkalarına himmet etme makamını elde edebileceğini imâ ediyor. Böylece “zühd”, insan için bir haslet olarak Nef’î tarafından değerlendirilmiş oluyor.

n) Rind:

“Zirâ ne demektir bu ki rindân ile vâiz

Bir yerde durup câm-ı hilâle nigerândır ”

72/K.10.3

Rind, lâübalî meşreb, kayıdsız, münkir, sarhoş. Görünüşte tenkidi, hakikatte selameti mucip hal ve kıyafette gezen için kullanılır.

Rindlik, birçok kıymetleri bir arada toplayan bir mefhumlar manzûmesi halinde mürekkep bir mahiyet taşır. Onda çok şey mevcut: Meyhânenin kadehiyle, tasavvufun kadehi, aşkın mecâzıyla hakikîsi, gönül adamlığı, iç doluluğu, dışa aldirmayıp, paraya önem vermeme, kıyafette gelişigüzellik, zahide çatıp sadece güzel olana gönül bağlamak, fanîliği ezelin “elest”i ile ebedin sonsuzluğunda avuttukları için hayatta kâm almayı akıl kârı bilmek. Rinde en yakışanı, ikbale yukarıdan baktıkları için, ikballeriyle böbürlenene kafa tutmanın zevkine ermeleri. Bu sayılanlar rindliğin unsurlarıdır.⁽⁴⁰⁵⁾

⁽⁴⁰⁴⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.39.

⁽⁴⁰⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.X, s.599.

“Türk şiirinde rindliğin en derin kudreti olan Fuzûliye rind denilmiyor da Acemlerin en lirik şâiri gibi bakılıyor. Bunun içindir ki bizim koca Nef’î bile yazdığı rindâne bir gazelinde tabiat coşturan hoşluğu, Hafızdan aldığı feyze borçlu olduğunu ilân etti:

“Böyle hoş tab’âne rindâne gazel mi derdi ol”

“Sunmasa ger câm-ı feyz-i Hafız-ı şîrâze dest”

Rindilik, herşeyden önce “harabat”la birleşir. Harabat dış manâsıyla meyhâne, iç mânâsıyla dergâhtır.

Ziya Paşa, üç ciltlik antolojisine “Harâbât” ismini niye verdiğini anlatırken “şâirleri mescidde değil, ancak orada toplayabilirim.” diye nükte yapar. Şâirler Harabâtta toplandığı için, medrese zihniyeti de onlara “Harabâti” damgasını vurdu.

Rindliğe coşkun bir fıkrıdaklık veren Nef’î, zâhidi kendi işret meclislerine imrendirip onu mescidden soğutmaya çalışır:

“Vâiz düşerdi meygedeye kordu mescidi”

“Görse sefâ-yı meclis-i rindânemiz bizim”

Nef’î’nin rindliğindeki aşk ile cenâne bile minnet etmeyecek kadar serbâzdır. Rind, dost olana dost, yabancı olana yabancı kalmalı.

“Rind-i aşkız hâsıl Nef’î-i bî pervâ gibi”

“Âşînâye âşina bîganeye bîganeyiz”

“Rindler bilir ki “mâverâ denilen büyük perdenin arkasında, ölümün de ölmediği bir şey var. O büyük bir sırdır, anlaşılmaz, fakat ona hayret edilir.”⁽⁴⁰⁶⁾

Dünyâ işlerini hoş gören “rind”in çoğulu “rindân”dır. Rind acıyı-tatlıyı, iyi-kötüyü, hoş görür. Üzüntü ve neş’e onun katında aynıdır. Hayat felsefesi böyle olan kişilere rind denilir. Rindlik asla kalenderlik değildir. Belki kısmen bohemliktir.

⁽⁴⁰⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.48-50.

Hayatında hiç içki içmeyen şâirlerin dahi çok zaman meyhâneden içkiden sâkiden bahsetmeleri daha çok rindâne bir hayat yaşadıklarını empoze etmek istemelerindedir. ⁽⁴⁰⁷⁾ Nefî'de vâ'ize böyle yârenlik yapardı. Sultan Ahmed'in medhini yaptığı "İydiye"sinde ise, "rind"ın çoğulu "rindân"ı şöyle kullanır:

"Vâiz ile rindân. Bu ne demektir ki? Zirâ, bir yerde durup hilâl kadehine bakarlar."

Şâir, rindân ile vâize ortak payda tesbite çalışmaktadır. Hilâl tevriyeli olarak kullanılmış. Rindân hilâle kadeh gibi, vâiz kadehe hilâle bakar gibi bakarlar. Ama uzaktan temaşâ. Bakmak ortak, lâkin bakışta ki niyet farklı.

Böylece şâir "rind"ın bir özelliğini ortaya koymaktadır.

o) Kalender:

" Ârif ol ehl-i dil ol kalender-meşreb ol

Ol müselmân-i kavî ne mülhid-i bî-mezheb ol "

316/G.73.1

Kalender, dünya ile alakasını kesen, Allah yoluna giden yerinde kullanılır bir tâbirdir. Farsça bir kelime olan kalenderin "Kâmus-i Osmanî"deki izâhı şöyledir:

"Dünyâ işlerinden hak yoluna yönelmiş, lâubali meşreb, lâkayd, mücerred, fâkir, derviş" demektir. ⁽⁴⁰⁸⁾

Tasavvûfta, mâ-sivâya gönlünü kaptırmayan anlamında kullanılır. Aynı zamanda Bektaşî Tarikatında, tarikata girmeye karar veren, fakat henüz dervişlik tâci giydirilmemiş olana da kalender adı verilir. ⁽⁴⁰⁹⁾

⁽⁴⁰⁷⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.410.

⁽⁴⁰⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.147.

⁽⁴⁰⁹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.160.

Kalender, lisanımızda aslî mânâsından çıkıp sûi isti'mâle uğramıştır. "Toplumdaki ruhî hayatı incelemeyen kendi tasavvur ve hayalindeki üç beş sarhoş kalenderiyi, dinî hayatın önderi görüp gösterme işinde hepsi müttefik. Bunlardan Barthold ve Hasluck dinî propaganda da birinci sırayı Şîî ve Alevî dervişlere veriyorlar. Çünkü onlara göre diğerleri tutucu idi. Bunun için söverek övenlerle; severek yerenleri ayırdetmemiz gerekiyor." ⁽⁴¹⁰⁾

"Bektaşîlikle alakası olmamakla beraber, ondan ayrı olan "Kızılbaş" zümresine ait bir takım şâirler de bunların arasına karışmıştır. Bunun gibi, Kalenderîler ve Hayderîlerden de bunların arasına karışmış şâirler vardır. Bektaşî şiiri dediğimiz ve hakikatte Babailik, Ahilik, Hurufîlik, Kızılbaşlık, Hayderîlik, Kalenderîlik akidelerinden mürekkep, anlaşılması güç bir itikad halitasını şerh ve terennüm eden bu manzumelerde; aşk ve muhabbete, Allah-Muhammed-Ali teslisine, sonra Âli Aba'ya, fazlının ulûhiyetine, harflerin gizli mânâlarına, Hacı Bektaş Veli'nin, Muhammed ve Ali'den ayrı olmadığına tesadüf edilir." ⁽⁴¹¹⁾ Onun için Kalenderîliği, Osmanlı'daki dinî ve tasavvufî hayatın aynası olarak görmek yanlış olacaktır.

Vahidî; onların eski palasları, yün elbiseye tercih ettiklerini, göğü ata, yeri ana bildiklerini, saç, sakal, kaş ve bıyıklarını ârizî bildiklerinden tıraş ettiklerini, onlarca mescidle tekke ve kilisenin, cennetle cehennemin bir görüldüğünü, güzellere düşkün olduklarını, gezici derviş zümresinden bulduklarını anlatır.

Osmanoğulları ülkesinde Kalenderîler 16. yüzyılda büyük bir kuvvettir. Nişancı Tarihinde Kalenderîlerin, sürgün ve tenkid edildiğini, dinî emirleri uygulamadıklarını, namaz ve oruçla ilgilerinin olmadıklarını, ilk halifelere düşman olduklarını aynı eserden takip etmek mümkün." ⁽⁴¹²⁾

Zâhidlerin her zaman karşısında imiş gibi görünüp, Rind meşrepliğin ve Kalenderîliğin savunucusu olan bir çok şâir gibi Nef'i'de gazelinde "Kalender-meşreb, ârif ve ehl-i dil olmayı", mezhebsiz mülhidlere ve kavî müslümanlara tercih etmektedir.

⁽⁴¹⁰⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.149.

⁽⁴¹¹⁾ Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.351-352.

⁽⁴¹²⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1974, C.XXI, s.160.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

SANAT

I- MUSİKÎ

1- OSMANLI YASAYIŞ TARZINDA MUSİKÎ ALETLERİ İLE İLGİLİ
UNSURLAR

a) Ney:

“ Hûn-âbe değil bâdesi zehr-i gam-ı hicrân
Her nağme-i çeng ü neyi feryâd ü figândır ”

72/K.10.12

“ Olur ney-i kâlem-i huşki nahl-ı bâr-âver
Kim etse sebt-i kelâmımda hâme cünbânı ”

149/K.31.54

“ Görüp çarhın bu zülmün derd ile defsîne dögmez mi
Kadeh kâh ağlamaz mı çeng ü ney feryâda gelmez mi ”

343/G.130.4

Ney, Türk musikisinde kullanılan nefesli sazlardandır. Ney, Farsça “nay” kelimesinden muharrefolup, “kamış” manasına gelmektedir. Özellikle “Mevlevî”lerce benimsendikten sonra, neyin önemi artmış ve bir mânâda Mevleviliğin sembolü haline gelmiştir.

Sarı ve budaklı bir kamıştan yapılır. Neyzenler bilhassa hicaz kamışını tercih ederlerdi. Dokuz boğum olan ve boğumların çatlamaması için gümüş tel sarılan neyin altısı önde biri arkada yedi deliği bulunmaktadır. Çeyrek sesler dâhil yüzyirmisekiz ses elde etmek mümkündür. Ney çalana “nayı” veya “ney-zen” denilir. ⁽⁴¹³⁾

⁽⁴¹³⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.525.

“Divân-ı Lügati’t-Türk”te ve Genceli Nizâmî’nin şiirlerinde “Nay-i Türki” diye neyden asker çalgısı olarak söz edilir. Baş kısmına fildişi, abonoz veya kemikten bir parça eklenir. Buna “parazvana”; üflenen bölüme “baş pâre” denir. ⁽⁴¹⁴⁾

Türklerde İslâm Kültürünün izleri çok derin olarak görülür. Çünkü Türk kültür çevresi, eskiden beri Türk-İslâm kültürlerinin merkezi olmuştur. Bunun içindir ki, Özbek Türkleri de kavallara nay veya ney derler. ⁽⁴¹⁵⁾

Mevlânâ “Bu nayın sesi ateştir. Rüzgâr değildir. Her kim ateşi duymazsa, her kim bu ateşe malik olmazsa, yok olsun.” diye haykırıyor. O ateş Rabbanî ateştir. O aşk ateşi ki bizzat kendi kalbini yakıp kül etmiştir. Cenâb-ı Mevlânâ nayı o kadar anlıyordu ki artık onun feryadlarını bir tarafa bırakıp, bizzat kendisi ondan daha gür, ondan daha nağmeli bir şekilde terennüm ediyordu. ⁽⁴¹⁶⁾

Davud Peygamberden beri dinî heyecanların ifâdesine vasıta olan ney, Mevlânâ devrinde duyulmamış derecede ilâhî duygu ve düşünceleri, alev-sesler haline koymuştu. Ney Türkiye’deki bu başlangıçtan sonra hemen bütün klâsik Türk musikisinde yer alır. İtriler, Hafız Postlar, Dede Efendiler, III. Selim’ler ve daha kimler o çağlarda bizim sesimizi semaya yükseltmek için hep neyi üflemiş, ney dinlemişlerdir.” ⁽⁴¹⁷⁾

Osmanlı musikisinde seçkin bir yere sahip olan “ney” Nef’î’nin beyitlerinde de mu’tena bir görev yüklenmiştir. Mevlânâ hayranı ve muhibbi olan şâir, onun aşkıyla kâlemi neye teşbih etmekle, Mevlevî ayinindeki def, kudûm ve neyle kendini ve kâlemini sanki sema’ kaldırıp sema’ ettirmektedir.

Sultan Ahmed’in medhedildiği “İydiyye”sinde Nef’î, “ney”i malzeme olarak şöyle kullanır:

⁽⁴¹⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.327.

⁽⁴¹⁵⁾ Prof. Bahaeddin Ögel, “Türk Kültür Tarihine Giriş”, Ank., 1991, C.VIII,s.456.

⁽⁴¹⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.519.

⁽⁴¹⁷⁾ N. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.220,230.

“Badesi kanlı su değil, ayrılık üzüntüsünün zehridir. Ney ve çengin her nağmesi feryâd ve figândır.”

Veziriazam Nasuh Paşa'ya cevabında ise “ney”i şöyle değerlendirir:

“Kuru kâlemin neyi, meyveli hurma olur. Kim sözümü yazmaya kalksa kâlemi sallanır.”

Gazelinde de:

“Feleğin bu zulmünü görüp, def sînesini döğmez mi? Kadeh bazen ağlayıp; ceng ve ney feryada gelmez mi?

Şâir, bir ve üçüncü örnekte “ney”i terim anlamında; ikinci örnekte ise, teşbih yoluyla kâlem ney mevkiine konulmuştur. Böylece Osmanlı musikî hayatında lahutî ve davudî bir sese sahip olan ney, insanî duyguların terennümcüsü olarak, sesini Nef'î'ye de kaydettirmiştir.

b) Rebab:

“ Âlemi âvâze-i adlin tutaldan havfedip
Perdeden çıkmaz arûs-i nağme-i çeng u rebab ”

253/K.61.22

“ Kemâne döndü kaddim târa benzer za'ftan cismim
Acep mi nâle kılsam bezm-i aşkına rebab âsâ ”

284/G.7-1.4

Rebab, eski çalgılardan birinin adıdır. Tanburun küçük bir modeli sayılabilir. Tanburla rebab arasındaki mühim fark; tanbur mızrap ile dizler üzerinde ve göğüse doğru tutularak çalındığı halde, rebab dik vaziyette yere konularak yayla çalınır. Çanağının iki kısımdan meydana gelmesi de tanburla arasında bir farkı meydana getirir.

Miladi XV. asırda yaşamış ve isa Çelebiye ithaf ettiği eserinde Ahmed oğlu Şükrullah sazlar hakkında şöyle diyor:

“Rebabin çanağı çok defa zerdali ağacından yapılır. Rebab çanağının ağacı evvela süt içinde kaynatılır. Böyle yapılırsa, hem kazımakta kolay kazılır. Amma rebabin çanağı gayet ince gerektir. Bazı üstâdlar iderler ki sırça dövüp, tutkal ile yoğurup, rebabin çanağına sıvıyalar. Tâ ki rebanın âvâzı kaba ola.”⁽⁴¹⁸⁾ diyerek, rebabin yapılışından ses tellerine kadar uzun uzadıya malumat veriyor.

“Müslüman milletler yedi çeşit rebab tanımaktadırlar. Bunlar:

- 1- Müstakil rebab,
- 2- Yuvarlak rebab,
- 3- Kayık şeklinde,
- 4- Armut şeklinde,
- 5- Yarım küre şeklinde,
- 6- Tanbur rebabı,
- 7- Açık tekneli rebab⁽⁴¹⁹⁾ tır.

Türkler rebaba rubâb derler. Kaşgar koçbaşı rubâbın sapı kısaltılarak orkestraya tenar olarak uygulanmıştır.⁽⁴²⁰⁾

Ortadoğu’da genellikle halkın kullandığı açık gövdeli rebab idi. Türkmenistan’da kullanılan rebaba benzer. İki telli olup, gövde yüzünün üstü açıktır.

Rebab adı ilk defa olarak Câniz’in “Mecmûâtü’r-Resâil” adlı eserinde geçer.”⁽⁴²¹⁾

⁽⁴¹⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.16-17.

⁽⁴¹⁹⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1964, C.IX, s.649-650.

⁽⁴²⁰⁾ Prof. Bahaeddin Ögel, “Türk Kültür Tarihine Giriş”, Ank., 1991, C.IX, s.207.

⁽⁴²¹⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.X, s.487.

Veled Çelebi'nin "Menâkib-i Mevlânâ" adlı eserinde "rebab" denilen saza iki tel ilave edildiğini, Konya halkının bu saza yabancı olmadığını ve Mevlanâ'nın kendisinin bizzat mükemmel rebab çaldığını öğreniyoruz. Bazı dervişler Sultan Veled ve Ulu Arif gibi güzide zevat da rebab meşk etmişlerdir. ⁽⁴²²⁾

Osmanlı'da bir zamanlar insanları coşturan rebab Nefî'nin şiirlerine de malzeme olmuştur. Nefî devrin musîkî anlayışına hâkim bir edâ ile gerek Mevlevî meşklerinden, gerek halkı eğlendiren sazların şiirine ahenk tutması ve zamanına da ışık tutması bakımından kullandığı sazlar arasında rebabında yeri var. Rebabı sanatında mecz edip şiirinde bu nağmeleri dinletir gibidir.

Nefî, kendi mahlasının kasîdesinde bir vezir için: "Adâletin sesi dünyâyı tutalı, rebab ve çengin nağmelerinin gelini, perdeden çıkmaz oldu." diyor.

Perdeyi tevriyeli olarak kullanan şâir, ceng ve rebab sazlarının nağmesi, adâlet avâzının yanında kısık kalacağını ifâde ediyor.

Gazelinde ise: "Cismim zayıflığından tara, boyumda kemâne döndü. Acaba rebab gibi aşkının meclisinde inlesem mi?"

Bu gazelinde şâir, sevgiliye olan aşkının verdiği ızdıraptan dolayı beli bükülüp, zayıfladığından rebab gibi inlemesi geldiğini anlatmaktadır.

Böylece, Osmanlı yaşayışında, sazlar arasında bir yeri olan "rebab"ın ses özelliğini, insan inlemesine benzetmek sûretiyle belirtmiş oluyor.

c) Tanbûr:

" Feryâdı mü'essirdir her perdede uşşâkın
Uymaz def ü tanbûra bir özge hevâdır bu "

329/G.100.2

⁽⁴²²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.518.

Tanbûr, tinbâr, tunbûr halk telaffuzunda tanbûr, Şarkta telli saz nev'inin klâsik bir çeşitidir. Onun icâdı, Sodum ve Gumura'nın sefih halkına atfedilir. İsmi (tann = ahenkli ses + bûr = helâki mukadder)de muhtemelen oradan gelmektedir. ⁽⁴²³⁾

Tanburun, Sümerce, "pandûr, pantûr" ve yunanca "pandûra"dan geldiği ileri sürülmüştür. İran ve Arap musikilerinde tanbur bilhassa Türkler tarafından geliştirilerek bugünkü şeklini almıştır. Araplar, kendi tanburlarından büyük olan Türk tanburlarına "Tanbur-ul Kebîr-i Türkî" demişlerdir. Son zamanlarda da yalnız Türk musikisinde kullanılmaktadır.

Tanbur mızrapla yahut yayla çalınan bir sazdır. Yarım metre çapında, yarım küre biçimindedir. Teller bir eşik üzerinde ince tahtaya basarlar. Tanburun dört çift teli vardır. Kucağa gövdesi oturtulup, sapı yere paralel uzatılarak çalınır. Tanbur çalmakta mahir olanlar arasında III. Selim Han da vardır." ⁽⁴²⁴⁾

Merağalı Abdulkadir "Cami-ul Elahan"ında tanburun Türklere mahsus olduğunu kaydeder." ⁽⁴²⁵⁾

"Görülüyor ki tanbûr denince Türk kavimlerinde standart bir tip karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı tanburları ise , büyük haşmetli imparatorlukta herşey kendine göre gelişmiştir. Osmanlı tanburlarının kökleri de Türk kavimlerinin sazlarında aranmalıdır." ⁽⁴²⁶⁾

Def ve tanbura uymayan ince mânâların şâiri, Nefî şî'riyetini gürültüye boğdurmak istemiyor. Bunlarsız inlemesinin bir kıymeti olacağı kanaatindedir:

"Uşşâkın her perdede feryâdı etkilidir. Bu özge bir havadır ki def ve tanbura uymaz."

⁽⁴²³⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1967, C.X, s.699.

⁽⁴²⁴⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.683.

⁽⁴²⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.394.

⁽⁴²⁶⁾ Prof. Bahaeddin Ögel, "Türk Kültür Tarihine Giriş", Ank., 1991, C.IX, s.184.

d) Çeng:

“ Hûn-âbe değil badesi zehr-i gam-ı hicrân
Her nağme-i çeng u neyi feryâd ü figândır ”

72/K.10.12

Çeng, eğri büğrü mânâsındadır. Küçük boyda kânûna benzeyen ve dik tutularak çalınan bir sazdır. Harpın ilkel şekli denilebilir. ⁽⁴²⁷⁾

Bu telli çalgı parmakla çalınır. “Lehçe-i Osmanî’de bu çalgıya “ılık” dendiği yazılıdır. ⁽⁴²⁸⁾

Başı eğri ve kânûnun dik tutularak çalınan nevi ⁽⁴²⁹⁾ olan çeng, “Türklerde ve İrân kültüründe “santur” türünden yatık sazlar ile harp gibi telli sazlar için de söylenmiştir. ⁽⁴³⁰⁾

Türk musikisinde vaktiyle çalınmış, çok kullanılmış, bugün terkedilmiş olan bu saz, antik kavimlerde, çeşitli şekil ve büyüklükte görülür. Sonra İslâm âleminde biraz daha gelişerek, büyük rağbetle kullanılmıştır.

XVII. asırda İstanbul’da profesyonel oniki çeng çalıcısı vardı. Evliyâ Çelebi “Seyahatnâme”de (C.I, s.636) şöyle diyor:

“Müşkil bir saz olduğundan ehli azdır.” XVII. asırda büyük çeng virtüozu Yusuf Dede’dir. Çengi bu asırda, Osmanlı’da yüksek meclis için pek gözdeydi. Çeng II. Murad’ın iki ayrı mısraında şöyle geçmektedir:

⁽⁴²⁷⁾ Nahid Aybet, “Fuzûlî Divânında Maddî Kültür”Ank., 1989, s.236.

⁽⁴²⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.347.

⁽⁴²⁹⁾ Ziya Şükün, “Ferhengi Ziya”, İst., 1984, C.II, s.725.

⁽⁴³⁰⁾ Prof. Bahaeddin Ögel, “Türk Kültür Tarihine Giriş”, Ank., 1991, C.VIII,s.303.

“Sakî, getir, getir yine dünki şarâbımı”

“Şöyle dile getir yine çeng ü rebâbımı”

ve

“Çalınır çengler, ayaklar kasılır”

“Raks urur rakkas çardak sarsılır” ⁽⁴³¹⁾

Şiirindeki müzikaliteyi, ensturmanların nağmeleriyle sağlayan Nef’î, dönemin seslerini, rakslarını tutup, takdim etmesi bakımından da bir ayna gibidir. Sultan Ahmed’in medhedildiği “İydiyye”sinde “çeng”e şöyle yer verir:

“Badesi, kanlı su değil; ayrılık eleminin zehridir. Ney ve çengin her nağmesi feryâd ve figândır.”

Nef’î devrinde çalınıp, bugün unutulmaya terk edilen “çeng”in nağmeleri, şâirce tutulup, sanki bu asra takdim edilmektedir.

e) Kûs:

“ Tutdu cihânı debdebe-i kûs-ı şöhretim
İşitmez anı gûşu hasûdun girân olur ”

140/K.29.63

“ Vezîr-i a’zam u ekrem Nasuh Pâşâ kim
Pür oldu debdebe-i kûs-ı şevketiyle bilâd ”

142/K.30.21

Kûs, davulun sekiz on misli büyüklüğündeki çalgının adıdır.

Hüseyin Kâzım Bey’in “Türk Lügatı”ndeki izâhı şöyledir:

⁽⁴³¹⁾ Yılmaz Öztuna, “Türk Musikisi Ansiklopedisi”, İst., 1969, C.I, s.142-143.

“Kûs; Farisî isim. Eski zaman muharebelerinde ve eyyam-ı mahsûsada çalınan büyük davul. Garb Türkçesinde “kös” diye telaffuz edilir.” Deve sırtında taşınır ve Kâs-ı Hâkânî denilirdi. Harb meydanlarında zaferler bununla ilân olunurdu. Dilimizde “kös dinlemiş” darb-ı meseli vardır ki, ufak tefek şeylere ehemmiyet vermeyenler hakkında söylenir.

I. Abdülhamid döneminde, Osmanlı Devleti'nin hizmetinde bulunan Baron de Tott yayınladığı hatıralarında Osmanlı davul ve köslerinden de bahsetmekte idi:

“Yeniçeriliğin ilgasıyla onlara ait herşey tahrib edilmekten kurtulamamıştı. Çok cüz'î bir kısmı Ayarlını'de bırakıldı. Tahrip olmaktan kurtulan eşya arasında davul ve kösler de vardı.”⁽⁴³²⁾

Osmanlı'da kösler mehterhânedede kullanılırdı. Bakır üzerine deve derisi geçirilerek yapılırdı. Yarım yumurta şekline benzer, üst kısmı geniştir. Çift olarak kullanılırdı. İki elle tutulan tokmaklarla usul vurulurdu. En küçükleri katıra yüklenenleridir.⁽⁴³³⁾

Kösler haşmetli görünüşleriyle, dağları inleyen sesleriyle Osmanlı ordusunun maneviyâtını yükselten ve düşmanın içini perişân eden bir alettir. Kösleri gören Avrupalılar, dâima hayretlerini yazmışlar ve işitenler korku duygularını belirtmişlerdi.⁽⁴³⁴⁾ Ayrıca hac kösleri vardı ki, Hac kervanları devlet tarafından gönderildiklerinden dolayı, Türk çağı olanbu yüzyılda kösler de Türk damgası taşımış olmalıydılar. Çünkü bundan önce İslâm dünyâsında böyle bir gelenek yoktu.”⁽⁴³⁵⁾

Osmanlı'da bir zafer müjdesi veya savaşlarda kullanılan “kös”ü, Nef'î'de aşağı-

⁽⁴³²⁾ İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.II, s.794.

⁽⁴³³⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VII, s.553.

⁽⁴³⁴⁾ Yılmaz Öztuna, “Türk Musikisi Ansiklopedisi”, İst., 1969, C.I, s.356.

⁽⁴³⁵⁾ Prof. Bahaeddin Ögel, “Türk Kültür Tarihine Giriş”, Ank., 1991, C.VIII,s.147.

yukarı, aynı maksatla kullandığını buluyoruz. Şöhretinin bir ilânı olarak kullandığı gibi sevinçli haberlerin bütün beldelere yayılmasında baş vurulan bir alet olarak ele almıştır.

Veziriazam Murad Paşa'nın medhiyesinde "kös"ü şöyle kullanır:

"Şöhretim kösünün debdebesi dünyâyı tuttu. Onu hasedci işitmez, (çünkü) ağır olur."

Veziriazam Nasuh Paşa'nın medhiyesinde ise:

"Veziriazam ve kerim Nasuh Paşa ki, şevketinin kösünün debdebesiyle beldeler doldu."

Bu beyitlerde şâir, "küs"ü şöhret ve şevketin ilanında bir vasıta olarak ele almış bulunmaktadır.

2- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MUSİKİ İCRASIYLA İLGİLİ UNSURLAR

a) Mutrib:

“ Dönsün yine peymâneler olsun tehî hum-hâneler
Raks eylesin mestâneler mutribler ettikçe nagâm ”

95/K.15.4

Mutrib, musikî usullerine göre ilahî, gazel ve şarkı okuyanlar hakkında kullanılır bir tabirdir. Halk arasında bunun yerine “hânende” kullanılır. ⁽⁴³⁶⁾

Mutrib, “tarab”dan, çalgı çalan, çalgıcı, sâzende, şarkı söyleyen kimse ⁽⁴³⁷⁾ anlamındadır. Türk musikisinde kadın ve erkek okuyuculara son zamanlara kadar verilen ad idi. Şimdi ise hânende de denmiyor, “ses sanatkârı” denmektedir. ⁽⁴³⁸⁾ Mutrib ise tamamen unutulmuş vaziyettedir.

Ayrıca tasavvufta Mevlevî semâhanelerinin giriş kapısı üstünde bulunan kısma mutribhâne denir. Camilerdeki müezzin mahfilini andırır.

“Mutrib, Divân şiirinde bezmin vazgeçilmez unsurlarından biridir.” ⁽⁴³⁹⁾

Nef’î musikîyi şiirle, şâirle ve kâlemle öylesine mütenâsib terkiib etmiştir ki, şiir musikî terennüm ediyor, kâlem sanki hânende, şarkı söylüyor, şâir mestolmuş raks ediyor, bezm-i âlemde, Nef’î’nin şiirine işlediği nâmelerin âhengi, engin müzik kültürü

⁽⁴³⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.586.

⁽⁴³⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.109.

⁽⁴³⁸⁾ Yılmaz Öztuna, “Türk Musikisi Ansiklopedisi”, İst., 1969, C.I, s.249.

⁽⁴³⁹⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.367.

ve Osmanlı hazlarını yansıması bakımından ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir.

Sultan Murad'ı medheylediği kasidesinde bir beyitte "mutrib" şöyle geçmektedir:

"Kadehler yine dönsün, meyhâneler tenhâ olsun, mutribler şarkı söyleyince, mestâneler raks eylesin."

b) Çengî:

" Döne tâ kim felekde sâgar-ı zerrini hürşidin
Ala hem zühre-i zehrâ-yı çengî destine sazı "

119/K.23.38

Çengî, çeng çalan sanatçı, oyun oynayan, oynama işini sanat haline getirmiş kadın oyuncu. Erkeğine koçek denilir.

Çengcilerin köçekler gibi teşkilâtı vardı. Çeşitli kollardan müteşekkil olup, kolbaşlığını umûmiyetle yaşlı çengiler yapardı. Bir çengi kolu oniki oyuncu, dört sazıcı ve iki adet kolbaşı yardımcısından meydana gelirdi. Çaldıkları sazlar lavta, kemân, nakkâşe ve tef idi.

Cazip, alımlı ve endamlılarından seçilen çengiler, kolbaşlarının evinde kalır ve devamlı olarak oyun tâlim ederlerdi. ⁽⁴⁴⁰⁾

Osmanlı'da, çengi kolunun sokakta geçişi hayli eğlenceli bir manzara teşkil ederdi. Önde kolbaşı ile muavini, bunların arkasından da zarif ve göz alıcı kıyafetleriyle yürürler. Bunları "sıracılar", onları da "yardakçı"lar hademeler ve nihayet kolbaşının hususî hizmetçisi küçük bir Çerkez kızı gelirdi.

Refik Ahmed Sevengil'in "İstanbul Nasıl Eğleniyordu?"da; sahife 95'te:

⁽⁴⁴⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.160.

“Çengilerin oyun tarzları mütenevvî idi. İlk fasılda raks yoktur. İkinci fasılda çengiler parmaklarında zil olduğu halde çıkarlar, sıracıların terennümlerine hareketlerini uydurarak raks ederlerdi. Raksı göbek atmalar, topuk çarpmalar, omuz titretmeler, kendilerini geri atmalar, hoplayarak vücut etleri ve göğüslerini sallamalarla dolu idi. Müstesna kıyafetli hanım efendiler bunları, istirahat esnâsında, tatyip ve takdir eyleyerek alınlarına altın yapıştırır, bahşişler verirlerdi.”

Çengilik 1857 tarihli köçeklik ilgası hakkındaki kânûn hükümleri dâhiline alınmamış ise de rağbetsizlikten kendi kendine sönmüştür. ⁽⁴⁴¹⁾

Çengilik çingeneler arasında halâ devam etmektedir. Ama çok azalmış ve sanatlarını kaybetmişlerdir. Çengiler avuç içlerine çarpâre (kâşık-maşa) veya iki parmaklarına takılı çifte zillerle raks ederlerdi. Bu raksa vaktiyle “çeng” eşlik ettiği için bu ismin verildiği düşünülebilir. ⁽⁴⁴²⁾

İstanbul’da vaktiyle Tırnova, Şam ve Ayvansaray çingenelerinin çengi takımları ün yapmıştı. Türk kadın ve kızları çengi olmazdı. Ancak sarayda çeşitli ırklardan gelme cariyelere çengilik öğretilirdi. ⁽⁴⁴³⁾

Osmanlı’nın yaşayış izlerini bulduğumuz Nef’i’de dönen kırmızı kadehlerle, gökteki seyyarelerin devr edişlerini çengilerle irtibatlandırma yolunu tercih etmek sûretiyle , döneminde yaşıyagelen çengilik anlayışına divânındaki beyitlerle ışık tutuyor. Sultan Murad Hân’ın vafında “çengi”ye şöyle yer verir:

“Güneşin altın renkli kadehi ki tâ dönsün; çiçek gibi çengî zühre hemen eline sazi alsın.”

⁽⁴⁴¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.349-350.

⁽⁴⁴²⁾ Yılmaz Öztuna, “Türk Musikisi Ansiklopedisi”, İst., 1969, C.I, s.143.

⁽⁴⁴³⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.III, s.195.

c) Beste:

“ Tab’-ı bülbül-i gûyadır ol gülşende kim

Gonca-veş dem-bestedir anda dehân-ı şâiran ”

226/K.52.44

Beste, musikî üstâdları tarafından güfte denilen manzumeler için, makamlardan birine göre uydurulan ahenk demektir.

Bestenin güfte ile sıkı münasebeti vardır. Güfte ne gibi hissyâta delâlet ediyorsa bestenin de ona uygun olması icap eder. Meselâ kalbe şecaat, cesâret verici bir manzumeye, bir derece daha müessiriyet vermek için, bestekâr tarafından tabiatı araştırılır. O ulvî mânâları birlikte ifâde edebilecek bir makam seçilir. ⁽⁴⁴⁴⁾

Bir peşrev, bir şarkı, bir senfoni birer beste sayılabilir.

Beste kelimesi Farsça “besten = bağlama” mastarından gelir ve “bağlanmış” demektir. Eskiden Türkler bestelemek yerine bağlamak, tasnif etmek ve telif etmek mastarlarını da kullanırlardı. Ayrıca Türk musikîsinin din dışı bölümünün sözlü eserler kısmına ait büyük formlardan bir şekle de beste denir. ⁽⁴⁴⁵⁾

Bestenin özelliklerinin sıralandığı “Türk Ansiklopedisi” f maddesinde şöyle izahât vardır:

“Bestenin birinci hânesine “zemin” ikinci ve dördüncü hânelere “nakarat”, makam değişikliklerini alan üçüncü haneye de “Miyan” veya “miyanhâne” denir. Bestelerde her hâne birer defa okunur, tekrar yoktur.” ⁽⁴⁴⁶⁾

Osmanlı'nın yetiştirdiği bir çok bestekârın besteleri günümüzde de çalınıp

⁽⁴⁴⁴⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.210.

⁽⁴⁴⁵⁾ Yılmaz Öztuna, “Türk Musikisi Ansiklopedisi”, İst., 1969, C.I, s.107.

⁽⁴⁴⁶⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1968, C.VI, s.237.

söylenmektedir. Tekbirin bestecisi Itrî'den, Dede Efendi'den, Hacı Arif Bey'e kadar, o dönemin hissiyatlarına tercümân olmakla kalmayıp, bugünün insanının musiki hazlarına da tercümân olmuşlardır.

Nef'i Şeyhüislâm Muhammed Efendi'nin saadethânesinin tarifinde "beste"yi şöyle kullanmış:

"Nef'i'nin tabiatı o gülşende öten bülbüldür ki, gonca gibi onda şâirlerin ağzı dembestedir.", demekle, kendisinin karşısında ve söz gülşeninde kimse söz söyleme cesâretini gösteremez. Ancak Nef'i'yi, nefessiz dinleyebilirler.

II- MİMARÎ

1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MİMARÎ İLE İLGİLİ ESERLER

a) Kubbe:

“ Nedir o kasr-ı mu'allâ kenar-ı deryâda
 Ki aks-i kubbesi olmuş nazire-i gerdûn ”
 243/K.58.2

“ Derûn-i kubbesi evc-i felek gibi rûşen
 Sütûn-i soffası kadd-i bûtân gibi mevzûn ”
 243/K.58.4

Kubbe, tepesi yuvarlak bina, yarım küre şeklinde tavan yerinde kullanılır bir tâbirdir.

“Sanat Ansiklopedisi”ndeki tarifi şöyledir:

“Aşağıya çevrilmiş bir yarım küre şeklinde tonoz. Bir binanın üzerini örten yarım küre şeklinde üstü yuvarlak veya çok satırlı örtü. Kubbenin dâhiline bakan kısmına iç kubbe; dış tarafına da dış kubbe denir. Bunların muhtelif şekilleri olur. Türkistan ve Anadolu'da kubbeli mezar binalarına kümbet tabir olunur.”

Mimari olarak, kubbenin tepesinde ışık girmesi için, hava aldırma için, üstü örtülü bir pencere kısmı bırakılırdı ki buna kubbe feneri denirdi. Elektriğin icadından evvel camiler kandillerle aydınlatıldığından “kubbe kandilleri” kullanılırdı.
 (447)

Bu ideale, dünyâ mimarisi içinde erişen tek mimari tarzı Osmanlı Türk

(447) M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.305.

mimarisidir. Kubbenin mekân ideallerini gerçekleştiren muhtevasıyla, abanma ve taşıma ilişkilerini net ve rasyonel çözümlerle gerçekleştirdiği mimari de Osmanlı-Türk mimarisi olmuştur. ⁽⁴⁴⁸⁾

“Bizim mimarideki dehamız, tabiata kendisinden bir parça ilave edercesine ulvi kubbeler, minarelerin yükselişi ve bestelerde birer Süleymâniye kubbesi ferahlığı bulunması bundandır.” ⁽⁴⁴⁹⁾

“Türk, Orta Asya’da Yesî de, Ahmed Yesevî için Hoca Hüseyin marifetiyle imaret inşası başlatmış ve büyük kubbe ile iki minareden ve sayısız sofa ve hücrelerden, kümbetlerden mürekkep muhteşem bir bina iki senede meydana çıkarken ⁽⁴⁵⁰⁾ “Murad Hüdavendigâr, Bursa ve Filibedeki iki eseri ile çok kubbeli Osmanlı camilerinin yolunu açmış olmaktadır.” ⁽⁴⁵¹⁾ Böylece Sinanların, Mimar Hayreddinlerin Osmanlı vatanını tezyin eden kubbeleri bu diyarların da mücessem tapuları olmuştur. Nef’î’de bu kubbeleri şiirleştirmiştir.

Şâir, Merhum Şeyhülislâm Aziz Efendi’nin sarayından sitayişle sözederken, insanın gözünde tecessüm ettirecek tarzda canlı tasvirler yapar:

“Denizin kenarında o yüce saray nedir ki, kubbesinin yansıması dönen feleklerle misal olmuş.”

“Sofasının sütunları, putların endamları gibi düzenli, kubbesinin içi göklerin üstü gibi ışıklıdır.”

Beyitleriyle Nef’î “derûn-i kubbe” ve “aks-ı kubbe” terkipleriyle o muhteşem devletin mimari sahada “çil çil kubbeler” serpiştirdiğini takdir ve hayranlıkla yâd edip, hatırasını gelecek nesillerin hâfızasına havâle etmektedir.

⁽⁴⁴⁸⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1975, C.XXII, s.326

⁽⁴⁴⁹⁾ N. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.231.

⁽⁴⁵⁰⁾ Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.80.

⁽⁴⁵¹⁾ Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı, (Haz. Oktay Aslanapa), Ank., 1977, s.23.

b) Mescid:

“ Vâ’rız düşerdi meygedeye kordu mescidi

Görse safâ-yı meclis-i rindânemiz bizim ”

319/G.79.6

Mescid, caminin küçüğüne verilen addır. Mescid, Arapça’da namaz kılınacak, secde edilecek yer demektir. “Sanat Ansiklopedisi”nde mescid için şu izâhat var:

“Türklerde mescid tabiri, mutlaka büyük camilerden gayrı ve mahalle aralarında ekseriya ahşap olarak yapılmış küçük camilere tahsis edilmiştir. Mescidlerin ayrı bir mimarî tarzı vardır. Bunlar umûmiyetle ahşap veya dolma olduklarından sivil mimarî tarzında inşâ olunulardı.”¹⁽⁴⁵²⁾

Mescid kelimesi, Kur’ân-ı Kerîm’de Mescid-i Haram’ı ve Mescid-i Aksa’yı ifâde için kullanılmıştır. Genel mânâsıyla da Kur’ân-ı Kerîm mescidi namaz kılınan, dua edilen yer olarak tanımlar. (K.22/41)

“Osmanlıların Anadolu’ya yerleşmesi, daha sonra Avrupa’da iskân edilmeleri ile birlikte, cami ve mescidlerini de tesis etmişlerdir. Bu hususta emeği geçen Alperen velî öncülerin mezarlarının türbeleştirilmesi görülmektedir. Bu müesseselerin içinde veya yanında ibadete mahsus mescid ve barınmaya yarayan hücrelere sahip bir zaviyeden başka bir şey değildir.”⁽⁴⁵³⁾

“Başlangıçta oldukça sâde olan mescidler ve camiler futûhatın gelişmesiyle gelişmiş ve çoğalmıştır. Diğer toplum mimarilerinden de istifâde edilerek yeni üslubla muhteşem cami ve mescidler yapılmıştır.”⁽⁴⁵⁴⁾

Mescidler önceleri doğrudan doğruya bir tahsil müessesesi, vazîfesini gördüğü

⁽⁴⁵²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.488.

⁽⁴⁵³⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.200.

⁽⁴⁵⁴⁾ İslâm-Türk Ansiklopedisi, İst., 1987, C.II, s.427.

gibi sonraları meydana getirilen medreseler, yer yer faaliyet bakımından mescidlere çok sıkı bir şekilde bağlı buluyordu. Bundan dolayı medrese ile mescid birbirine paralel olarak iksaf etmiştir.”⁽⁴⁵⁵⁾

Türk İslâm devletlerinde başta devlet adamları olmak üzere bütün hayırseverler bu gibi ibadethâneler vücuda getirmek husûsunda adeta birbirleriyle yarış ederler.

Osmanlı şâirlerinde, genellikle rind- meşreb şâirlerle vâiz ve sofilerin başları derttedir. Aynı durum Nef'i'de de söz konusudur. Gazelinde şöyle der:

“Vâiz bizim rinddeki meclisin sofasını görseydi mescidi bırakırda meyhaneye düşerdi.” ifâdesiyle şâir kendine bir özendirme yapmaktadır. “Mescid”i bırakır o da bizim gibi olurdu demesiyle, meyhânenin vâizce meçhul safâsından haberdâr ediyor.

c) Sebil:

“ İki hâin idi bunlar kim isabet oldu pek
İkisinin dahi katli bir sebil-i ittirâd ”

128/K.26.36

Sebil, kelime mânâsı hayır ve iyilik ve bu yolda hayrât olarak dağıtılan su demektir. İstilahta ise sevap kazanmak gayesiyle yapılan, çevresi parmaklı üstü kubbeli bedava su dağıtılan yerlerin adıdır.

Türk su mimarîsi tarihinde sebillerin ilk örneklerine, eski şehirlerimizdeki cami, medrese ve tekke gibi binalarındaki cümle kapısı yanında rastlanır.

15. asırdan 19. asra kadar gelen örnekleriyle büyük gelişmeler gösteren, sebilhâneler mimarî açıdan yuvarlak ve üstü kapalı, cepheleri açık bir pencere

⁽⁴⁵⁵⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1957, C.VII, s.473.

şeklinde küçük odalardan ibârettir. Tunçtan süslü parmaklıklar bulunur. Bunların alt tarafında bel hizasında, duvarın üstünde su maşrabası mevcuttur. Sebiller cami, han, imâret ve mektep gibi hemen hergün yüzlerce kişinin çıktığı vakıf eserlerin ana yollarına bakan cephelerinde, cümle kapıların yanında ve yol kavşaklarında rastlanır. (456)

“Sanat Ansiklopedisi”nde, “Bu sebilhânelerin pencerelerinde daimî sûrette su ile dolu maşrabalar bulunup, gelen geçen parasız olarak bu sulardan içerdi.” (457) kaydı geçmektedir.

“Su dağıtanlar da “sebilci” diye isimlendirilirdi. Sebillere oya gibi işlenmiş “Allah-Muhammed” yazılı âlemlere rastlanır. Bu âlemler 16. yüzyıldan sonra ay şeklinde kullanılmıştır.” (458)

Kara Mustafa paşa sebili, Damat İbrahim Paşa, Ali Paşa sebili gibi şâheserleri gören Alman imparatorları Wilhelm II'ye, bu şehre en yakışan hediye olan bir güzel çeşme olacağı ilhamını vermişti. (459)

Öteden beri Türkler suyu kutsal addettikleri için bu saygıya yakışacak şekilde sebilhaneler inşa etmiş, su getirmenin, su ikram etmenin sevabına inanarak su hizmetlerinde kusur göstermemeye özen göstermişlerdir.

Sultan Ahmed'e yazdığı medhiyesinde Nef'i sebili kelime anlamında ele alıp iki kişinin katlettilmesini, kanlarının sebil edilmesini alkışlamıştır:

“Bunlar iki hain idi ki, ikisinin dahi katledilmesi, devamlı akan sebil gibi pek isabetli oldu.”

(456) Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.604-605.

(457) M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.135.

(458) İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.I, s.601.

(459) Malik Aksel, “Sanat ve Folklor”, İst., 1971, s.244.

d) Eyvan:

“ Piş-i dergâhında berpâ sâf nişînân-ı felek

Zîr-i eyvanında pervâz etmede kerrûbiyân ”

223/K.52.6

Eyvan, sayebân (sayvan ve çardak şeklinde yapılmış, sütunlu, direkli veya kemerli, önü açık, üstü örtülü bina kısımlarına verilen addır. Evlerin içinde önü açık sütü kapalı revaklı sofalara da bu ad verilir.

“Kâmus-ı Osmanî”de ise:

“Büyük sofa, divânhâne, salon, kemerli yüksek bina. Bunun aslı lisanımızda çardak denilen şeydir. Fârisî'nin etkisiyle eyvân demek daha hoş gelmiş.”⁽⁴⁶⁰⁾

Batı dillerinde “İwan”, “liwan” şekillerinde bilinir. Bir binanın üst tarafı kapalı önü açık sütunlu direkli veya kemerli bölümüdür ki Anadolu Türklerinde genellikle görülür.⁽⁴⁶¹⁾

Eyvanı Gazneliler Leşkeri Bazar sarayında uyguladılar. Daha sonra Eyyübîler mimârisinde kullanıldı. Selçukîler cami ve medreseler de geliştirdiler. Osmanlı mimârisinde de ayvanlı ve revaklı usûl, çok geliştirilerek kullanıldı.⁽⁴⁶²⁾

Nefî, Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin saâdethânesinin târifinde “eyvan”ı lûgat manasıyla ele alıp, etrafında tezyinât yapmakta ve memdûhun kastı ile eyvanını mehd ü senâ eylemektedir. Memdûhun süslü yüksek eyvanını o kadar bezer ki Allah'a yakın meleklerin dahi onun eyvanının altında pervaz ettirecek kadar işi ileri götürür.

⁽⁴⁶⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.579.

⁽⁴⁶¹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1968, C.XVI, s.61.

⁽⁴⁶²⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.IV, s.472.

e) Kale:

“ Yegâne saf-şiken-i fitne-bend-i kal'a-güşâ

Ki her muhârebede ana Hak olur hamî ”

114/K.22.9

Kal'a, gerek bir memleketi korumak için etrafına ve gerek içine asker konulmak üzere muhtelif yönlerden muhkem ve metin bir sûrette yapılan, etrafı kalın duvarlarla çevrili binalar hakkında kullanılır bir tabirdir.

“Sanat Ansiklopedisi”nde: “İçinde iskân edilen binaları olan kalelere ve müdafalı hükümdar binalarına hisar tabir olunur. Anadolu ve Rumeli Hisarları gibi. Şehrin etrafına çevrilen duvarların hepsine sûr adı verilir. İstanbul sûru gibi.”

Kalelerde duvar ve kulelerin üzerinde dış duvar kısımları vardır ki, bunlar düşmana ok ve mermi atanları korur. Bu siperlere mazgal siperleri ve açıklıklara da “mazgal” denir. Bunların arkasına askerlerin dolaşması ve durması için yapılmış düzlüklere “sekirdim” tabir edilir. Bu sekirdim yerine, kalenin avlusundan taş merdivenlerden çıkılır. Kale duvarlarından taşkın olarak -yuvarlak veya köşeli-kuleler yapılmıştır. Bu kulelerin üzeri külah şeklinde bir ahşap çatı ile örtülürdür. Üzerleri kurşunla kaplıdır. Kulelerin içindeki katlar askerlerle koğuşukluk vazîfesi görür. ⁽⁴⁶³⁾

Kale veya kal'a, düşman gelmesi beklenen stratejik yollar üzerinde askerî önemi olan şehirlerde, geçit ve dar boğazlarda savunma güvenliği sağlamak için yapıldı. ⁽⁴⁶⁴⁾ Kaleler uzun süreli kuşatmalara dayanabilmesi imkan ve nisbetinde bir veya birkaç tarafın tabii engeller ile emniyette olması gibi şartlar gözönünde tutulmuştur. ⁽⁴⁶⁵⁾

⁽⁴⁶³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.143.

⁽⁴⁶⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VI, s.795.

⁽⁴⁶⁵⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1974, C.XXI, s.137,148.

Kale ve surlarda savunma yapılan burçalara “ükek” deniyordu. Bunlar da birçok silah ve azık deposu bulunuyordu. ⁽⁴⁶⁶⁾

Osmanlılarda, kale kuvvetleri, serhad-kulu atlı sınıfından oluşan farisânlar ile yerli olarak topçu, cebeci, lağımçı gibi kuvvetler olup, bunlardan başka yaya sınıfından azablar da kalelerde muhafızlık etmekte idiler. ⁽⁴⁶⁷⁾ Bu itibârla kalelerin cebren alınması, maddî zayıtı getiren bir rizikosu da vardı. ⁽⁴⁶⁸⁾

Sultan Murad Han'ın medhiyesinde Nef'i “kal'a”yı devrin savunma mevkiî olarak ele alır:

“Fitne kalesinin bendini açan, yegâne saf yarıcı ki Cenâb-ı Hak her muharebede onu korur.”

⁽⁴⁶⁶⁾ Prof. Bahaeddin Ögel, “Türk Kültür Tarihine Giriş”, Ank., 1991, C.I, s.297.

⁽⁴⁶⁷⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.351.

⁽⁴⁶⁸⁾ N. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.106.

III- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA SANATKÂRLA İLGİLİ MEFHUMLAR

a) Mimâr:

“ Ederdi harc-ı esâsına sarf anı mi'mâr
Kıyafet eylese nakd-i hazâin-ı Kârûn ”

243/K.58.7

Mimâr, yapı işleriyle vazîfeli memûruna verilen ünvanıdır. Bu memûrların bağı olduğu mimarbaşlıları, pâdişahlara mahsus sarayları, camileri, hayır ve nâifâ işlerinde kullanılan binaları yaptıkları gibi harp zamanlarında yıkılan kaleleri, tahrib olmuş köprüleri tamir ederler, yolları da asker ve mühimmat geçecek bir hale getirirlerdi.

Mimar başlarının maiyetinde ser-mimâr ve mimâr-ı sâni, mimarlar bulunduğu gibi kethudâ ve çavuşlarda vardı. Bunlar bütün gün atlar üzerinde gezip, kaçak hâne yapanların evlerini yıkar, yapan ustaların da hakkından gelirlerdi. İstanbul'da yapılacak binaların ruhsatı mimarbaşlarının iznine bağı idi.

Mimârcıbaşılık yalnız İstanbul'a münhasır değildi. Vilâyetlerde, mühim şehir merkezlerinde ehemmiyetli kaleler bulunan yerlerde mimârbaşlıları mevcuttu. Böylece sanat İstanbul'a hasredilmekten çıkmış bütün Osmanlı mülkünü içine alacak şekilde serpiştirilmişti. ⁽⁴⁶⁹⁾

Osmanlı Devleti'nde resmî olarak çalışan mimarlara “hâssa mimarları” denirdi. Hassa Mimarları Ocağı dışındaki mimar, kalfa ve ustaların çalışabilmeleri, mimarbaşından bir yeterlilik belgesi almaları ile mümkündü. ⁽⁴⁷⁰⁾

“Dışarıdan bir çiviye dahi muhtaç olmaksızın” Vatanda herşey kendi elimizden

⁽⁴⁶⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.535.

⁽⁴⁷⁰⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VIII, s.801.

çıkıyordu. 350'den fazlası Mimar Sinan'ın eliyle yapılmış; sayısız âbidelerle bütün vatan süsleniyordu. Halk bu ümrân hareketlerinin farkında ve şevkinde idi. Hükümdarların yaptıkları gaza ve fetihler kadar, fethettikleri ülkelereki imâr hareketleri ölçüsünde büyük tutulmalıdır. Milletimiz yeni vatan toprakları üzerinde millî mimarî çizgileriyle kıymetli camiler, medreseler, imâretler ve daha nice âbideler yükselten büyüklüklerine yalnız sevgi ve hürmet duygularıyla değil, şükran ve minnet duygularıyla da bağlıdır. ⁽⁴⁷¹⁾

Mimâriden anlayan bu eserleri görünce, sanki bir şiir okunuyor, bir musikî dinliyor, şahâne bir raks sahnesi seyrediyormuş gibi derin heyecan anları yaşar.

Nef'i, merhum Şeyhülislâm Aziz Efendi'nin sarayından sitayişle bahsederken şöyle der:

“Eğer Kârûn'un hazinelerindeki nakid kıyafet etseydi, mimar onu sarayın esas harcına sarf ederdi.”

“Bu yüce kasr deryanın kenarında, göklere benzeyen kubbesi, geniş sofası, put güzelliğinde ahenkli sütunları”yla şiir gibi mevzun yapıldığını işâretle, bu sarayın, mükellef inşâsında Kârûn'un hazinelerinin dahi yetmeyeceği bir zenginlik ve ihtişamın son parıltılarını yansıtmaktadır. Böylece Osmanlı'nın mimârîde tuttuğu ahengi Nef'i'de beyitlerinde tutturarak zabt u rabt altına almış oluyor.

b) Nakkaş:

“ Böyle bir kasr-ı zer-ender-zer-i pür-san'at kim

Reşk eder hâme-ı nakkâşına sûret-ger-i Çin ”

201/K.47.11

Nakkâş, muhtelif sanat sahipleri hakkında kullanılır bir tabirdir.

⁽⁴⁷¹⁾ N. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.74,84.

1- Boyalı resim yapan sanatkârlara verilen addır. Osmanlılarda Kânûnî Sultan Süleyman zamanında İran'dan Şahkul Nakkaş İstanbul'a gelerek "Sarayı Amire"de müstakil bir nakkaşhâne vücuda getirmiş ve kendisine yüz akçe verilmiştir. Kıncı Mahmud, bu dönemde tasvirde şöhret kazanmıştı.

Nakkaşların öteki sanatkârlar gibi sanat teşkilatları vardı. Evliyâ Çelebi (Seyahatnâme, C.I, s.610), "Esnaf-i Nakkaşân-ı Musavver" başlığı altında şu malumatı veriyor: "Dört dükkan, kırk neferleri vardı. Pirleri yoktur. Çünkü suret yazmak şeriatimizce memnûdur. Lakin, Hz. Risalet penah, Hayber'in fethiyle oradan aslan sûretli sancak ganîmet almıştı. O aslan sûretli sancağı Eba Eyyub-i Ensari'ye vermişti."

2- İpek, İbrişim renkli tire ve yünle el işi işleyen sanatkârlar hakkında da bu tabir kullanılır ve sulu boya işleri yapan, bina boyacılarına da nakkaş denilirdi. İstanbul'da bina boyacılığını yalnız müslümanlar yaparlarken 1826 senesinden itibaren herkesin yapabileceğine izin verildi. ⁽⁴⁷²⁾

"Osmanlı Saraylarında "Cemaat-ı Nakkaşi Hassa" adıyla nakkaşlar kadrosu devlete himaye edilir ve kıdemlerine göre derecelendirilip maaşa bağlanırdı." ⁽⁴⁷³⁾

Osmanlı'daki nakkaşlık anlayışı, Nef'i'nin tarifini yaptığı Sultan Murad Han'ın medhiyesinde şöyle geçmektedir:

"Sanat dolu, altın üstüne altın kaplamış böyle bir saray ki Çin ressamı (görse) nakkaşın kâlemini kıskanır."

Zenginliğin ve ihtişamın ülkesi Osmanlı'daki nakışın altınla işlenmesi, resim zevkinin tatmininden başka birşey değildir. Böylece Nef'i nakkaşı altın işleyen sanatkâr yerinde kullanmakta devrinin resim ve sanat anlayışına da ışık tutmaktadır.

⁽⁴⁷²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.649-650.

⁽⁴⁷³⁾ S. Ahmed Arvasi, "Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz", İst., 1982, s.161.

IV- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MEKANLA İLGİLİ SANAT UNSURLARI

a) Otağ:

“ Saadetle otağın kurmadan serhadd-i İrana
Düşe Turan zemine sâye-i tûğ-ı ser-efrâzı ”

117/K.23.2

Otağ, pâdişahlarla vezirlere mahsus çadırlara verilen addır. Çadırların bu adı almaları “od” yani ateş yakılmasından dolayıdır. Bunlardan pâdişahlarınkine “otağ-ı hümayûn”, sadrazamınkine de “otağ-ı âsafî” denilirdi. Otağ alelâde çadırdan farklı, büyük, etekli ve süslü idi. Bilhassa pâdişahlarınkiler hepsinden ziynetli ve kırmızı idiler.

Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilâtı”nda şu tafsilâtı veriyor:

“Pâdişahlar sefere veya herhangi bir mahalle gidecekleri vakit, Davut Paşa veya Üsküdar'da; Edirne'de ise Kabak Meydanı'nda kurulacak Otağ için hayme mehterleri daha önce gelip malum ve muayyen bir yere kurarlardı. Seferde padişahların iki otağı bulunurdu. Birinde oturur, diğeri tuğlarla beraber kendisinden bir gün önce ileri giderek orada kurulur ve gelince oraya iner. Diğer otağ ise yine bir konak ileriye giderdi.”⁽⁴⁷⁴⁾

Pâdişah Avrupa seferine gidecek ise, otağ-ı hümayûn rikab ağaları ve şeyhlerin zikirleriyle ve yeniçeri çadırları da, Yeniçeri Ağasının gözetiminde develerle, ocakbaşı, mehterbaşı, Davut Paşa sahasına götürülürdü.⁽⁴⁷⁵⁾

⁽⁴⁷⁴⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.471-472.

⁽⁴⁷⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1973, C.IX, s.689.

Sultan Murad Han'ın vasfını yaptığı kasidesinde Nef'i otağa şöyle yer verir:

“İran sınırına saadetle otağın kurmadan yükselen tuğun gölgesi Turan iline düşe.”

IV. Murad Bağdat seferine hazırlanışı münasebetiyle söylediği kasidesinde Nef'i; pâdişahı, kızılbaş İran'ın Tebriz ve Şirazını da almasını istemekte ve yüzbin kızılbaş katledip taş üstünde taş bırakmamasını arzulamaktadır. Otağını İran sınırına kurmadan, önden gönderilen tuğların gölgesinin de Turan toprağına düşeceğini tasavvur etmektedir.

b) Sâye-bân:

“ Çetr-i ikbâlin ola kevn ü mekâna sâyebân

Sâyesinde kainat asûde tâ rûz-i hisâb ”

236/K.55.54

Sâyebân, büyük çadır yerinde kullanılan bu tabir gölgelik, tente mânâlarına da gelir. Halk arasında galat olarak “sayvan” sûretinde kullanılır. ⁽⁴⁷⁶⁾

Genellikle güneşten korunmak için bir yerin üzerine gerilen bezden yapılmış perdedir. Açıldığında, tente omurgasının iki yanından aşağı sarkarak, torbalanmaması için omurga ile tente puntelleri üst uçları arasından uzatılan ağaçlar bulunur. Omurgasız olursa, orta kısmını askıda tutmak için tentelerin orta hattı boyuna dikilen halata, eşit aralıklarla iki ucundan tesbit edilip ve ince hatlardan meydana gelir. ⁽⁴⁷⁷⁾

Osmanlı pâdişahlarının otağında, sancak beylerinin ve zenginlerin yaz mevsiminde açabilecekleri sâyebânları bulunurdu.

⁽⁴⁷⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.359.

⁽⁴⁷⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1973, C.XII, s.60.

Mecâzi olarak da hamî, hâfız anlamında kullanılır ki Nef'î'de bunu görmek mümkündür. Nef'î daha çok, sâyebân tahtında, pâdişah sayesinde ülkenin mamur ve müreffeh olacağı kanaatindedir.

Şeyhülislâm Esad Efendi'yi sitâyişle anarken şöyle demektedir:

“Yeryüzünde ve mahlukâta istikbalinin şemsiyesi sâyebân ola. Gölgesinde kâinat tâ kıyamete kadar rahat ve huzurlu ola.”

c) Hayme:

“ O serdâr-ı zafer-kîş-i adû-fersâ ki layıktır

Olursa hayme-gâhında felek bir çetr-i fersâyî ”

138/K.28.7

Hayme, lügatte çadır demektir. ⁽⁴⁷⁸⁾ Ahmet Rasim, “Osmanlı Tarihi”nde dediği gibi:

“Osmanlı Türklerinin ilk evi, ilk sarayı ilk ikâmetgâhıdır. Osmanlıların çadırları hem mükemmel, hem metin, hem dil-nişîndi.”

“Osmanlılarda halı, kilim ve alçak kürsüler üstünde oturmak alışkanlıklarında buldukları için çadırları o kadar yüksek değildi. Böyle olmakla beraber kumaşın sıklığı cihetiyle çadırların ağırlığı fazla idi.”

Cevat Paşa, “Tarih-i Askerî-i Osmanî”de:

“İşte bu çadırlar kâmilten pamuk bezinden mamul olmakla, bu husus onların ağır olmasını icab ettirmiştir.”

Osmanlı ordusunda kullanılan haymeler; solaklı çadır, sâyebân, çadır ve tenkûr

⁽⁴⁷⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1970, C.V, s.725.

namıyla dört kısma ayrılırdı. Çadırların muhtelif mansib ve rütbelere göre şekil, eb'ad, tertibat ve tezyinâtı da başka başkaydı.

Ordugâhlarda çadırların kurulup kaldırılması görevini ifâ edenlere “mehter” denilirdi. Bunlar çadırları kurar ve kaldırırlardı. ⁽⁴⁷⁹⁾

Osmanlı'da daha çok pâdişahlar ile devlet ricâline mahsus haymeler Nef'i'nin, Veziriazam Murad Paşa'ya medhiyesinde şöyle geçer:

“O, düşman yaran din zaferinin serdârı ki, felek, bir eski çadır gibi haymegâhında bulunuşa uygun olur.”

Şâir, aşınmış feleğin onun “haymegâhı”nda bir “çetr-i fersâyı” olmasını uygun buluyor.

⁽⁴⁷⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.779-780.

V- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA GÜZEL YAZI SANATI

1- YAZI (HAT) SAN'ATIYLA İLGİLİ NEV'İLER

a) Hat:

“ Bu hatt ile yazılsa eğer seb'-i mesânî
Rekş eyler idi rütbe-i elfâza ma'ânî ”

264/Mes.1.4

Hat (hatt), aslında, toprağa uzunlamasına kazılmış dar ve düz bir hendek, yahut bir değnek veya parmakla kum üstüne çekilmiş bir çizgi ⁽⁴⁸⁰⁾ manâsına geldiği gibi, uzun yol ve yazı manâlarına da gelir. İslâm yazıları için kullanılan bu tabir, güzel yazma, genellikle estetik kurallarına bağlı kalınarak ölçülü yazma sanatıdır.

Hat; mimarlık, tezyinat ve resim gibi müstakil ve görende hayranlık duygusu uyandıran bir sanattır. Yüzyıllarca mushaflarda, yazma eserde, çini ve dekorasyonda en derûnî hislerle işkenmiş ve yazılmıştır.

İslâm yazısının ilki, “mâkili” ki köşeli yazı olarak bilinir. Daha sonra kûfî hattı doğmuştur. “Şeş kâlemi” olarak bilinen altı nevî yazının aslıdır. Altı nevî yazı: Sülûs, Nesih, Muhakkak, Reyhanî, Tevki ve Rikadır. Bunlardan başka, gubari, divânî, siyakat gibi çeşitleri de vardır.” ⁽⁴⁸¹⁾

“Camilerimizdeki, levhalarımızdaki, kitaplarımızdaki eski güzel yazılar Türk hatt

⁽⁴⁸⁰⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1967, C.V/I, s.357.

⁽⁴⁸¹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.256.

sanatının yine göğüs dolusu söylenmemiş ilahilerindedir.”⁽⁴⁸²⁾

“Osmanlı tekkelerinde dervişin hayat ve düşünceleri gibi, sanat eserlerinde görülen uyum, göze, kulağa hitabeden estetik güçte, sanatkârların içindeki çizgi ve seslerin dış dünyâya aksetmiş şeklidir. En güzel hatların en içli bestelerin ve en kalıcı şiirlerin o insanların gönül tokluğuna bağlıyoruz.”⁽⁴⁸³⁾

Hat sanatında, diğer sanatlarda görülmeyen bir hususiyet vardır. Bu hususiyet, ruhdan doğan ve tabiatın üstünde bir fitrat karakteri arzeden fevkalâdeliğidir ki bunun bir benzerini diğer sanat eserlerinin hiçbirinde göremeyiz. Bu da hat sanatının mümeyyiz farklarından kaynaklanmaktadır. “Yazı cismani aletlerle yapılan ruhani bir handesedir. İşte yazı güzelliği, maddi hendese içinde yer alan ve benzeri bulunmayan ruhî hendesinin ifâdelendirdiği fitrat güzelliğidir.”⁽⁴⁸⁴⁾ Onun için Osmanlı, “hatta” özel bir ehemmiyet vermiş ve sanatına hayat veren “hoş-nüvisler” veya “hüb-nüvisler” yetiştirmişlerdir.⁽⁴⁸⁵⁾

“Güzel bir besmele yazanın cennete gireceği” hadisi ile müjdelendiğinden, halk arasında güzel yazı, fakir için mal, zengin için cemâl, hâkim için kemâl, sayılmış. Memleketin büyükleri de bu sanatlarla ilgilenirler. Mimar ve hattatların nâmları efsaneleşir. Dört bucağa yayılırdı.⁽⁴⁸⁶⁾ Osmanlı'nın yetiştirdiği efsaneleşmiş hattatlardan bazıları şunlardı: Hafız Osman, İsmail Zühdi, Mustafa Rakım Efendi, Kazasker M. İzzet, Mehmet Şevki ve Sami Efendiler hat sanatımızı kemâle erdiren hattatlarımız arasındadırlar.

Hat sanatının her şubesini kendi millî zevkleri ve güzellik anlayışı içinde geliştirerek zirve noktasına ulaştıran Türkler olmuştur.

⁽⁴⁸²⁾ N. Sami Banarlı, "Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri", İst., 1984, s.180.

⁽⁴⁸³⁾ Mustafa Kara, "Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.366.

⁽⁴⁸⁴⁾ Kâlem Güzeli, (Haz. Uğur Derman), M.B.Y., Ank., 1981, s.101-102.

⁽⁴⁸⁵⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1971, C.XIX, s.49.

⁽⁴⁸⁶⁾ Malik Aksel, "Sanat ve Folklor", İst., 1971, s.106.

Nefî, hayatının hem ön kısmından hem arka cephesinde arz-ı endam etmektedir. Hattının güzelliği, şiirinin mükemmeliyetinden geldiğini, hattının şülesi, çevresini aydınlattığını, nicelerinin, hattına bakılmayacak kadar göz aldığı beyan etmektedir.

Sultan Murad'ın Hatt-ı Hümayûn'unun vasfında ise şöyle demektedir:

“Eğer Fâtiha sûresi bu hat ile yazılacak olsa, ma'ânî sözlerin rütbesini kıskanırdı.”

b) Hatt-ı Ta'lik:

“ Suhanver olduğundan ma'adâ seyreyleyen kimse

Hatt-ı Ta'likini tercih eder hatt-ı imâd üzre ”

121/Mes.44.11

“ Nevk-i kâlemi ol kadar i'câz-nümâdır

Güyâ hatt-ı Ta'lik değil sun'-i Hudâdır ”

265/Mes.1.10

“ Cezbe-i hüsnü gönül hattına Ta'lik eyler

Nice halletmek olur anı kitab olmayıcak ”

311/G.63.3

Hatt-ı Ta'lik, İslâm yazılarından birinin adıdır. Ta'likin zuhûru hakkında rivayetlerin muhtelif olduğunu yazan İ. H. Baltacıoğlu şu tafsilâtı veriyor:

“Sülûste olduğu gibi Ta'likte de istihâle devri görülür: Ta'lik Neshi, Ta'lik sülûsü, ve Ta'lik celisi.”

Ta'likin ıslahı ile Acemler ve Osmanlılar müşterek çalışmışlardır. Çünkü Osmanlılar Acemlerin lisanından edebiyattan birçok şeyler aldıkları gibi yazılarını da

almışlardı. Osmanlı hattatlığı için teceddüt devrini başlatan Yaserî Mahmud Esad Efendi olmuştur. “Ta’liki Osmanlı sanat zevkine alıştıran, Osmanlı gözüyle görendir.” Ta’likin Osmanlı’daki şeyhi de denebilir.

Osmanlılarda Ta’lik yazıları ekseriya levha halinde, abide ve mezartaşı kitabelerinde kullanılmıştır. Osmanlı mimarlığında Ta’lik, celiye nisbetle ikinci derecede kalır. Ta’lik, evkaf dairesinde resmi yazı gibi kullanılagelmiştir. ⁽⁴⁸⁷⁾

Osmanlıların “Ta’lik” adını verdikleri bu yazı çeşidinin her harfi yuvarlağimsı olup, düz harf yoktur. Dolayısıyla “ma’kili”nin tam aksidir. Bu iki yazıya “ma’kili ve Ta’lik” adlarının verilmesinde vaktiyle bir münasebet gözetilmemişse, hoş bir tesadüf olmuştur. ⁽⁴⁸⁸⁾

Osmanlılar’ın, minyatür hâriçinde tasvire karşı ilgisiz davranması resim zevkinin yazıda tecellisindedir. Hüsn ü Hatt-ı Ta’lik âdetâ bir resim anlayışına sahiptir. Türklerin İslamî sanatlar arasında en fazla ileri götürdükleri sanat çeşidi olan hüs ü hatta mevcut ruhanî hendese, mimarîdeki başarımızda belki sebep teşkil eder. ⁽⁴⁸⁹⁾

Osmanlı’nın ruhunu yansıtan mabedlerdeki hatlar, maddeye mânânın nakşedilmesi ve onların dile getirilmesidir. İşte Türklerin inkişaf ettirdiği “Hatt-ı Ta’lik” Nef’î’nin beyitlerinde şu şekilde görülür:

Hafız Ahmed Paşa’yı Medhiyesinde: “İyi şâir olduğundan başka, seyreyleyenlerin hatt-ı imâd üzerine “hatt-ı Ta’lik”ini tercih edecekleri.” güzel bir yazısı olduğunu belirtir. Hem de Ta’likin tercihe müstehaklığını imâ eder.

Sultan Murad Han’ın Hatt-ı Hümayûn’unu vafederken de: “Kâlemin ucu

⁽⁴⁸⁷⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.391-393.

⁽⁴⁸⁸⁾ Kâlem Güzeli, (Haz. Uğur Derman), M.B.Y., Ank., 1981, s.81-82.

⁽⁴⁸⁹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1971, C.XIX, s.49.

sanki mucize gösteriyor. Gûya yazdığı “hatt-ı Ta’lik” değil de Allah’ın güzel eseridir.” beytiyle Sultan’ın çok güzel bir hatta sahip olduğuna temasla Ta’likinde veciz bir üslup olduğu kanaatindedir.

Gazelinde ise şâir, “Güzelliğin çekiciliğini, gönüle Ta’lik hattı ile yazılır. O yazıyı sen olmazsan nasıl okuyabilirim?”

Gönüle Ta’lik üslubula, güzelliğin yazılması; güzel. Güzel de yazıyla daha güzel. Güzeli, güzelle yazmayı uygun bulan şâir, “Ta’lik”i yazı nev’inin en güzeli olarak görmüş ve göstermiş.

c) Celî:

“ Verdi o kadar hükmünü Ta’lik-i celînin
Nesh eyledi hep kıt’aların Mîr Alî’nin ”

265/Mes.1.8

Celî, İslâmyazısının çeşitleri arasında, bilhassa Nesih, sülüs ve Ta’likin daha çok büyük levha ve kitabelerde kullanılan kalın iri şekillerine bu ad verilir.

Türklerin geliştirdiği bir hat şekli olan ve berat ferman gibi resmi vesikalarda kullanılan “Divân” nev’inin de celî şekli vardır. Buna “Celî Divânî” denir. En fazla kullanılan ve revaçta olan ise “sülüs celisi”dir. Celî sülüsü ve celî divânîde, harflerin, bazı kaideler çerçevesinde üstüste bindirilerek istif edilmesi tarzında olur. Böyle celî bir yazı çeşidi olmaktan çok bir yazı üslûbudur.

İstif sahası olarak celî, dikdörtgen, oval, daire biçimleri kullanıldığı gibi, kuş, aslan, yaprak, cami, kandil, ibrik, gemi şekillerinde istifle doldurulan bazı tasvirlerle de rastlanmaktadır. ⁽⁴⁹⁰⁾

Celî, güzelliği, tezyinâttan ve ihtişamdan ziyade sâdelikte, tabiatın musadelerinde arayan Osmanlı hattatlarının ellerinde yüzyıllarca yaşadı. Daima aynı

⁽⁴⁹⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.148.

gayeye doğru ilerledi. Celî, hayatının bu devirlerinde, âbidelerin alelâde tezyinâtını değil, müstakil sanat eserlerini teşkil eylemiştir. ⁽⁴⁹¹⁾

Osmanlıların Ta'lik adını verdikleri, sülüs kâlemi kalınlığında yazılan yazıdır ki bunun incesine hafî veya ince Ta'lik, kalınlarına da celî talik veya Ta'lik celîsi diye gelmiştir. ⁽⁴⁹²⁾

Hattatlıkta, normal görüş mesafesinden daha uzak yerden okunabilen, serçe parmağı kalınlığındaki yazılar celî ⁽⁴⁹³⁾ hatlarıdır.

Osmanlı cemiyetinin yetiştirdiği, celî yazısının meşhûr hattatları arasında “Şeyh Hamdullah’ı, Rakım Efendi, Mehmed Celâleddin’i sayabiliriz. M. Rakım Efendi’nin celî yazısına kazandırdığı değer, eşsiz kalmıştır.” ⁽⁴⁹⁴⁾

Nef’î, Sultan Murad Han’ın Hatt-ı Hümayûn’unun vafında, “hüsn ü hatt” a derin vukûfiyetinin olduğunu görmekteyiz:

“Celî Ta’likin o kadar hakkını verdi ki, Mir Ali’nin kitaplarının hükmünü kaldırdı.”

Bu beytiyle şâir, Mir Ali’yi telmih ederken, Neshi de tevriyeli olarak kullanmaktadır.

Tebrizli Mir Ali’ye gelince O “İran’da risaleler divânî, mektuplar bu Ta’lik ile yazılmış. Sultan Ali Meşhedî’nin bir kasîdesinde söylediği gibi; Mir Ali, Nesih ve Ta’lik hatlarından terkipli yoluyla hâfî ve celî olmak Ta’liki değiştirip, düzelterek eski Ta’like Nesih kâlemini çekmiş. Yeni yazıya da “Nesh-i Ta’lik” demiş. Sonra kolaylık olsun diye “Nestalik” denilmiştir. Bu durumda Mir Ali’yi Ta’likin vâzı olarak

⁽⁴⁹¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.270.

⁽⁴⁹²⁾ Kâlem Güzeli, (Haz. Uğur Derman), M.B.Y., Ank., 1981, s.84.

⁽⁴⁹³⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.II, s.841.

⁽⁴⁹⁴⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1958, C.X, s.125.

göstermeleri doğru değildir. Dolayısıyla Ta'liki ilk çıkaran Mir Ali değil Osmanlılardır.”⁽⁴⁹⁵⁾

Böylece Nef'i; Sultan Murad'ın Hatt-ı Hümayûn'u "celî Ta'lik"le yazılmasıyla, Mir Ali hakkında yazılan Ali Meşhedî'nin kıtalarının hükmünü de ortadan kaldırmış oluyor.

2- YAZI MALZEMESİYLE ALÂKALI UNSURLAR

a) Mürekkebe:

“Derd-i hırmana tabib olsa revâdır kâlemin
Hakka-i Çini devât ana mürekkebe merhem ”

221/K.51.35

Mürekkebe, yazı yazmakta kullanılan maddenin adıdır. Son zamanlarda bunun yerini boya almıştır. Bugün sayısı çok azalan hattatların kullandıkları mürekkebe muhtelif usullerle yapılırdı. En iyisi bezir yağının yakılması ile hasil olan “iş”ten yapılan ve “bezir işi mürekkebe” adı verilen mürekkebeştir.

“Boya, Mürekkebe, Ahar, Ebru Mecmuası” adlı yazma eserde, mürekkebe yapma usûlü hakkında şu izâhat vardır:

“Ala siyah mürekkebe yapma usûlü: 50 dirhem Musul masısı, 50 dirhem sirke, 25 dirhem zac-ı Kıbrıs, 100 dirhem saf su. Bu maddeler yarısı kalıncaya kadar kaynatılacak. Sonra süzülüp içine bir miktar Arap zamkı ilâve olunarak, güzelce karıştırılıp, bir şişe içinde muhafaza olunacaktır. Ala siyah mürekkebe olur.

Mürekkebe zamanla koyulaştığı ve bozulma alâmeti gösterdiği zaman, bir miktar sulandırılır. Hattatlar adı su katmak yerine, husûsî sûrette hazırlanmış olan terkibi kullanırlardı.⁽⁴⁹⁶⁾

⁽⁴⁹⁵⁾ Kâlem Güzeli, (Haz. Uğur Derman), M.B.Y., Ank., 1981, s.83.

⁽⁴⁹⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.621-622.

Kendisi ile mürekkebe gibi yazılan her maiye, zamanla mürekkebe denmiştir. Bunları, asıl mürekkeplerden ayırmak için, çeşitlerini ifâde eden kelime ile kullanmak âdet hükmüne girmiştir. Meselâ lâl mürekkebi, zırnık mürekkebi, altın mürekkebi, çini mürekkebi.. gibi. Yalnız başlarına kullanılınca siyah mürekkebe hatıra gelir.

“Müslümanlar, yazıya olduğu kadar mürekkebe de layık olduğu ehemmiyeti vermişlerdir. Hele Osmanlılar devrinde mürekkebe çok mühim bir sanat halini almıştı.⁽⁴⁹⁷⁾

Nef’î, Osmanlı hayat tarzında, yazı malzemeleri arasında ehemmiyetli bir yeri olan mürekkebi, kâlemin yazmasından daha güzel bir sebebe bağlayarak, dertlerin ilacı yerine çıkarıyor. Çünkü istediğini, istediği kadar vasfetme arzusunu tatmin ediyor. Hem de kendi dert ve merâmını anlatmada bir vâsita olarak kullanıyor. Şeyhülislâm Muhammed Efendi’nin medhiyesinde mürekkebe şöyle kıymet kazanıyor:

“Kâlemin, ümitsizlik derdine tabib olsa uygundur. Ona çini hokka, devât, mürekkebe merhemdir.”

Şâir, “mürekkebe”i ümitsizlerin yarasına merhem olur ve ümit aşılâyıcı gibi, diğer yazı malzemeleriyle derman olarak göstermektedir. Bu sûretle “mürekkebe”in yönlendirici insan elindeki etkisi vurgulanır.

b) Devât:

“ Zulmet-âbâd-ı devâtında nihândır k’olmuş
Hamesi lûle-i ser-çeşme-i hayvân-ı suhan ”

250/K.60.21

Devât, kâmiş kâlemleri koyacak mahfaza, yanında kapalı hokkasıyla, umûmiyetle beldeki kuşağa çaprazvârî sokularak taşınan ufak bir yazı takımıdır.

⁽⁴⁹⁷⁾ Kâlem Güzeli, (Haz. Uğur Derman), M.B.Y., Ank., 1981, s.151.

Türkçe'de divit olarak kullanılırdı. Pirinçten, bakırdan yapılmış divitlerin bulunduğu gibi, yuvarlak bir mahfaza yanında tutturulmuş hokkalı şekilleri de vardır. ⁽⁴⁹⁸⁾

Arapça isim olan devât, Farsça, devât, tutan anlamında “devâtdâr” olarak, vezir dairelerine mensup ağalardan birine bu ünvan verilirdi. Yazıcı mânâsına gelirdi.

Devâtdâr, candar ve sır kâtibi ile birlikte, sultana gelen mektup ve evrakları alır, gönderilecek, bütün kağıtları sultana imzâ ettirirdi. Osmanlılarda kâtip yerine devâtdâr kullanılırdı. ⁽⁴⁹⁹⁾

Osmanlı hattatlarının yazı malzemesi olarak kullandıkları “devât”, Nef'î'nin kendi mahlasının medhiyesinde şöyle yer alır:

“Devâtının ebedî karanlığında görünmeyen kâlemi ki, söze hayat veren çeşmenin musluğunun başı olmuş.”

Şâir, “devât”ında gizli duran kâlemini, kelâmâ edebîlik bahşetmesiyle iftihar etmektedir.

c) Mıstar:

“ Hâmemin râh-ı sülûk-i fitne hatt-ı sâyesi

Şîrimin habl-i metin-i feyz târ-ı mıstarı ”

93/K.14.52

Mıstar, hat ıstılahlarından olup, satır çizmeye mahsus aletin adıdır. Üzerinde sıra sıra bükülmüş ibrişim gerili bir mukavvadan ibâret olan bu âlet, kağıdın altına konulur. Üstüne temiz bir bez sarılı olan parmak gezdirilmek sûretiyle, kağıtta hafif

⁽⁴⁹⁸⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.185.

⁽⁴⁹⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.435.

kabartma çizgiler meydana getirilirdi. Yazı için satırların düz olması temin edilirdi. Kağıt üzerine çizgi çekilen tahta veya cetvele de bu ad verilirdi. Kitapların kenarlarına yaldız ve boya yapılan çizgileri çizmeye yarayan alete mıstar kâlemi denirdi. Bu demirden pergel şeklinde idi. ⁽⁵⁰⁰⁾

Farsça “hatkeş” olan mıstar, satırlar ve sahifeler arasında tam ahenk temin etmek için kullanılırdı. Meşk mıstarı, sahife mıstarı, hilye mıstarı gibi irili ufaklı çeşitleri vardı. ⁽⁵⁰¹⁾

Osmanlı hat sanatında ve müelliflerin eserlerinde, yazılan satırların düzgün ve ahenkli olmasını temin maksadıyla kullanılan mıstar, ilmiye yaşayışında da önemli bir yer tutar.

Nef’î’de şiirinin ahengini sağlayan mıstarı, Sultan Osman’ın cihadını tarifindeki kasîdesinde şöyle kullanmıştır:

“Kâlemimin hattı, mıstar ipi sâyesinde, şiirim, İslâm’ın sağlam ipinin feyziyle fitne yoluna sülûk etmeden kurtulmuştur.”

Nef’î’ye göre, kelimelerin sahifelerdeki reh-nümâsı “mıstar”; şiirin feyz kaynağı dîn-i mübîn-i İslâm’dır.

d) Cedvel:

“ Yazılan sînede ihlâs-ı ubûdiyyettir

Dağlar noktaları şerhalarım cedvel ”

229/K.53.41

Cedvel, yazma kitaplarında, yazıyla kenarı, yani sayfanın yazılı ve yazısız kısımlarını birbirinden ayırmak için çekilen çizgilere verilen isimdir.

⁽⁵⁰⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.531.

⁽⁵⁰¹⁾ Kâlem Güzeli, (Haz. Uğur Derman), M.B.Y., Ank., 1981, s.174.

Yeşil altınla sarı altından, birarada çekilerek ve araları mürekkeble ayrılarak meydana getirilen cedvellere “Kuzulu cedvel” tabir olunur. Bunda yeşil altının sarı altının dörtte biri nisbetinde olurdu. ⁽⁵⁰²⁾

Cedvel kelime olarak “Eskiden dere, akarsu demek idi. Bundan başka “cedvel ve plân” manâsına da gelir.” ⁽⁵⁰³⁾

“Kitapları cedvel ile süsleme işine “cedvel çekmek”, bunu yapan sanatkâra “cedvelkeş” denilirdi.” ⁽⁵⁰⁴⁾ Fazla ziynetli olması istenen kitaplara çift çizgilerle yapılır, çizgiler arası da yıldızlanırdı. ⁽⁵⁰⁵⁾

“Cedvel kâlemi; tirling denilen aletle “yapma kûfi” çizmekte, levha ve sahife kenarlarına altın cedvel çekmekte kullanılır.” ⁽⁵⁰⁶⁾ El yazması kitapların etrafına düz çizgi çizmek için kullanılan kamış kâleme de cedvel kâlemi denmektedir. Ayrıca vida ile açılıp kapanan iki dilli kâlem vardır. Diller arası doldurularak, istenilen miktarda mürekkebe akıtılıp, çeşitli kalınlıkta çizgiler çizilebilir. ⁽⁵⁰⁷⁾

Osmanlıda cedvelkeşlik mücellidlik gibi başlı başına bir sanat şubesi idi. Nef’î de “cedvel”i Şeyhülislâm Muhammed Efendi’nin medhiyesinde “yed-i kudret”e tahsis ediyor:

“Sînede yazılan kulluk ihlâsıdır. Cedvel şerhâlarım, dağlar noktalarımıdır.”

Kainatın özü olan insanın vücudunun şekillenmesinde ilâhî kudretin sanatlarını görüp, göstermeye çalışıyor. Kalben kul olmanın şuurunda. Vücut

⁽⁵⁰²⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.268.

⁽⁵⁰³⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1963, C.III, s.43.

⁽⁵⁰⁴⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1960, C.X, s.94.

⁽⁵⁰⁵⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.98.

⁽⁵⁰⁶⁾ Kâlem Güzeli, (Haz. Uğur Derman), M.B.Y., Ank., 1981, s.141.

⁽⁵⁰⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.II, s.874.

mülkünde şekilleri tasarruf edenin kulu. Sine de bu kudrete samimiyetle teslim. Çünkü, şâirin şeklinin oluşmasında, azâlarının mevzun olarak terki edilmesinde kendisinin bir dahli olmadığına idrakinde. Böylece Nef'i de, dinî bütün bir akide ve pazarlıksız bir teslimiyetin izlerini görmekteyiz.

e) Mühre:

“ Lîk hur-i mühre kadar kıymetini bilmezler

Bir bölük bi-hired ü mâsadak-ı “belhüm edall” ”

230/K.53.46

Mühre, kâğıt vesâireyi parlatmak için kullanılan aletin adıdır. Mühre, billurdan yapıldığı gibi deniz böceği kabuğundan da yapılırdı. Taş mühre de vardı. Altın yaldızla yapılan mührelere “zer-mühre” denilir. Bunlar sert akikten yapılır. Madenlerin parlatılmasında kullanılan mühreler çelikten yapılırdı. Bu türlü mührelere “maskala” adı verilirdi.

“Sanat Ansiklopedisi”nde mükre maddesinde şu navîleri yazılıdır:

Böcek mühre: Deniz böcekleri kabuğundan mühre

Cam mühre: Yuvarlak camdan mühre

Çakmak mühre: Çakmak taşından yapılan mühre

Damar mühre: Tezyinatın parlatılmasında kullanılan mühre

Har mühre: Katır boncuğu

Tırnak mühre: Yaldıza cila vermeye mahsus ve akik mühre⁽⁵⁰⁸⁾

“Kağıda, yumuşaklık, parlaklık ve düzlük vermek için kullanılan mühre, ciltlenecek kitabın sırtına kâğıt yapıştırmak ve kaplamada deriye şekil vermek için de kullanılır. Hat sanatında ahartılan kâğıtların çatlama ve pürüzlülüklerini gidermek için de kullanılır.”

⁽⁵⁰⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.605.

⁽⁵⁰⁹⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.130.

giderilmesi için, "mühre-zen" cam yahut çakmaktan yapılmış mührelerle mührelerdi. ⁽⁵¹⁰⁾ hattatlıkta kuruyan ebrûlu kağıtların üzerinde kalan kitreler, mührelenerek kağıda parlaklık verilirdi. ⁽⁵¹¹⁾

Bir kağıt mührelenmeden önce başa sürülmek sûratiyle yağlanırdı. İyice yağlanılmasına dikkat etmek önemli bir husustur. Mührelerken kat'iyen ele alınmaması gerekir. Aksi halde mühre kağıtta çizgiler yapar.

Aharlı veya aharsız kağıtların mührelenmesi, eczasını birbirine sıkıştırdığı için, yüzündeki pürüzler düzelir, kayıcı bir hal alır. Aharlar fazla dayanmasına ve yazarken kâlemin kolayca hareket etmesine faydası olur. Mühre yalnız kağıtları değil, yazıları, yazılmış veya sürülmüş altını parlatmak için de kullanılır.

Ayrıca mühre, Kamus'un beyanında göre: "Kadınların ziynet için taktıkları boncuğa da derler. Boncuk nev'ilerinden, bazı taşlarından mühür yapıldığı cihetle, mühre de bundan alınmış demektir. ⁽⁵¹²⁾

Osmanlı, güzel sanatların meşru ve mübah olanların hepsinde mükemmeli yakalamağa çalışmış, bunda da milletler arasında birinci sıraya oturmuştur. Maddeye mânâyı konuşturan Osmanlı, mühre ile de sanata mührünü vurmuştur.

Nef'i de, Şeyhülislâm Muhammed Efendi'yi medhiyesinde "mühre"yi bir mukayese unsuru olarak kullanır. Şeyhülislâmın kıymetinin bilinmemesi ve anlaşılmasından şikâyetçidir. "Bir gürûh akılsız, sadâkatsiz ve hayvanlardan da aşağı insanlar ona mühre kadar kıymet vermiyorlar." Deliler, mecnunlar parlak şeylere düşkündür, ilgilerini çeker. "Mühre"de parlatma işinde ve kağıdı disipline etmede kullanılan bir âlet. İşte bu beyinsizler nazarında, parlak bir boncuk, basit bir âlet kadar, o değerli insana kıymet vermiyorlar. Böylece Nef'i, kendi seviyesizliklerini, ahmaklıklarını ortaya koyan insanlardan şikâyetçidir.

⁽⁵¹⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.484.

⁽⁵¹¹⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.368.

⁽⁵¹²⁾ Kâlem Güzeli, (Haz. Uğur Derman), M.B.Y., Ank., 1981, s.168.

f) Şemse:

“ Nedir ol mermer-i berrâk ile ol havz-ı latif

Nedir ol şemse-i şeffâf ile ol şâhnişîn ”

201/K.47.18

“ Zerre-nûr-ı şemsesi pîrâye-i hurşîd ü mâh

Rize-seng-i mermeri sermâye-i deryâ vü kân ”

224/K.52.16

Şemse, eski kitap ciltlerinin üzerinde altın yıldızları yapılan süs hakkında kullanılır bir tabirdir. Güneşe benzediği için bu ad verilmiştir. Şemse kitabın ilk sahifesinin sağ kapağı üzerine yapılırdı.

Parçalı olmayıp, kapağı kaplayan meşinin üzerine yapılan “yekpâre şemse”; parça üzerine yapılan da “parçalı şemse”; dört köşesi şemseli olana “köşeli şemse”; etrafı zincir şeklinde olan şemselere “zincirli şemse”; kapakların mukavvası oyulup içine kabartma olarak oturtulan şemseye “gömme şemse”, kapaktan başka renkte olana “mülemma şemse”, sırf altın yıldızla basılan şemseye “mülemma şemse”, kesilerek oyulmuş deriden yapılan, “müsebbek şemse”, cildin üzerine kalıpla kabartma olarak basılan yıldızlı şemseye de “soğuk şemse” denir. ⁽⁵¹³⁾

Ayrıca kumaş üzerinde güneş şeklinde olan işlemlere de şemse adı verilir. Yapılan yere göre, cepken şemsesi, ferace şemsesi denilirdi. Cepkenin iki tarafında bulunan “gül” ve “şemse”ler, askerî teşkilatta Rütbe alâmet-i farikası kabul edilmişti. ⁽⁵¹⁴⁾

Daha çok elyazması kitapların kapak ciltleri üzerinde yıldızla güneş şeklinde işleme resim yapılırdı ⁽⁵¹⁵⁾ Kitap başlıklarının tezhiplerinde, sahife kenarlarında, kitap

⁽⁵¹³⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.661.

⁽⁵¹⁴⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.334.

⁽⁵¹⁵⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.465.

ciltlerinin şemslerinde, göz ve gönül alıcı güzellikler ⁽⁵¹⁶⁾ meydana getirilmişti.

Osmanlı insanının daha çok kitaplarda kullandığı şemseyi Nef'i, "şemse-i şeffaf", "zerre-nûr-ı şemse", "furûğ-i şemse-i tâk" gibi terkipleriyle işlemiş. Böylece şemseyi kitaptan, kumaştan alıp, "şahnîşin"e, "tâk"a ve memdûhun şahsına bir bezek yaparak hüsn-i talil ve mübalağanın sınırına yetiştirmiştir. Meselâ:

Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin saadethanesinin tarifinde: "Kân ve deryanın sermâyesi mermerinin taşının parçasından; ay ve güneşin parlaklığı, şemsenin nûrunun zerresindedir."

g) Şiraze:

"Rište-i adliyle ger bend etmezse şirâzesinin
Târ u mâr olurdu eczâ-yı kitâb-ı rüzgâr "

98/K.17.23

Şiraze, ciltlenen kitap formalarının arkalarındaki dikişten başka alt ve üst taraflarına renkli ipekle yapılan ilmekler hakkında kullanılır bir tabirdir. Şiraze formaları iki taraftan sağlam tuttuğu ve sıkıca bağladığı için, şirazeli kitaplar çabuk dağılmazdı.

Kolonları, formaların ortasından alınanlara "nişân şiraze", kolonları ortasından alınmayıp, gelişi güzel alınanlara da "saplama şiraze" denirdi." ⁽⁵¹⁷⁾

Osmanlılar'ın kitaba olan saygısının bir ifâdesi olan "şiraze"yi Nef'i Sultan Murad'ın medhiyesinde şöyle bağlar:

"Eğer şirazesini adâlet ipiyle bağlamasaydın, devrin kitabının cüzleri darma dağın olurdu."

⁽⁵¹⁶⁾ N. Sami Banarlı, "Resimli Türk Edebiyatı Tarihi", İst., 1987, C.I, s.563.

⁽⁵¹⁷⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.357.

Şâir, zamanın iplerini elinde bulunduran Sultan Murad'a bunların muhafaza edilmesinin yegâne yolunun adâlet olduğunu işaret ediyor. Zımındaki gerçek ise, zulüm, rüşvet ve irtikâbın kol gezmeye başladığı Osmanlı mülkünün akibetinden, muasırı Koçi Bey kadar net olmasa da, endişe etmektedir.

VI- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA GÜZEL KOKULARLA İLGİLİ UNSURLAR

a) Buhur ve Buhurdan:

“ Devâtı gâliyedân u buhur olur kâlemi
Benefşe-zâr-ı behište döner sevâd-ı rakam ”

170/K.38.23

“ Yazsa vasf-ı nûkhet-i hulkunu bir sâhip-suhan
Bezm-i nazma hâmesi olur buhûr-ı anberîn ”

238/K.56.22

Buhur, tütsü, yakılacak güzel kokulu şey demektir. Doğrusu “behûr” ise de “buhur” şeklinde şöhret bulmuştur.

Öd ağacı tozu gülsuyu ile hamur yapılarak kâlem yahut kurs şeklinde kurutulur. Camilerde, mescidlerde, tekkelerde, evlerde mevlid okumak gibi dinî merasim yapıldığı zaman, kalabalık dolayısıyla bozulan havanın ıslahı için yakılırdı.

Buhur yakılan alete “buhurdan” denilmektedir. Bunların altın, gümüş, bakır, pirinç, porselen, fayans, ve topraktan yapılan, muhtelif şekillerde olanları vardı. Sadeleri olduğu gibi, pek sanatlı yapılanları da olurdu. Altlarına konulan tabloya da “buhurdan tablası” denirdi.

Nureddin Rüştü Yüngül, "Eski Eserler Ansiklopedisi"nde şu izahâtı vermektedir:

"Bunlar hep İstanbul mamulâtıdır. Adına "tonbak" da derler ve bu sûretle damgalananlar da vardı. Bu mamüller, Şam ve Yemen buhurdanlarından daha kıymetli idi." ⁽⁵¹⁸⁾

Türklerde, İslamî kâideler iyice yerleştikten sonra, camilerde yakılan tütsülere buhur denmiş ve tütsü biraz da sihrî mahiyet almıştır. Bununla birlikte bu iki kelime birbirinin eş anlamlısıdır.

Osmanlı saraylarında îmal edilmiş bir itriyat çeşidi vardı ki bu "buhur suyu" diye adlandırılırdı. Her yıl Ramazanın onbeşinci günü geçtikten sonra pâdişaha, devlet ricâline ve vezirlere sunulurdu.

Türk buhurdanlıkları, esas itibâriyle kadehler şeklinde yapılırdı. Bunun üzerine de duman çıkması için ya delikler ya da tezyini bir şekilde oyulmuş kafesli kaplar bulunurdu. Buhurdanlar geniş bir taban üzerine oturur ve yandan da süslü ve büyük bir kulpta tutulurdu. ⁽⁵¹⁹⁾

Ayrıca "Meryemana eli" denilen çiçek, eskiden başı ağrıyan, gözleri kararan, midesi bulanık kişilere bal ve sirke, bu çiçeğin köküne karıştırılarak ilaç olarak verildiği gibi, kolay doğum olması için ebeler günlük tütsü olarak kullanmışlardır ki buna da "buhur-i meryem" denilirdi. ⁽⁵²⁰⁾

Nef'î, "buhur"u malzeme olarak kullandığı beyitlerinde, daha çok kendini tecrid etmiş vaziyettedir. Sözü'nün önünde, kelamının arkasında gözüküyor. Lâkin güzel koku neşreden buhur gibi, kokusu geliyor. Vafettiği veya medh ettiği zevâta bir değer kazandırırken, damgasını vurduğu kaliteye; reng ve kokusundan birşeyler kattığı için kendisi de bir kıymet kazanıyordu.

Veziriazam Halil Paşa'nın medhiyesinde Nef'î "buhur"a şöylece münâsebet düşürür:

⁽⁵¹⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.245.

⁽⁵¹⁹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1956, C.VIII, s.359-360.

⁽⁵²⁰⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.89

“Devâtı güzel koku kutusu ve kâlemi buhur olur. Yazıların karalığı cennetin mor menekşesine döner.”

Kaymakam Muhammed Paşa'nın medhiyesinde ise:

“Bir söz sahibi, yaradılışının güzel kokusunun vasfını yazsa, kâlemi, nazım meclisine anber buhuru olur.”

Nef'i, her iki örnekte kâlemi, güzel koku neşreden “buhur”la özdeşleştirir. Şâir, güzel bir nazımdan duyulan hazzı, anber ve öd ağacı buhurundan hissedilecek hazzla eşitler.

b) Kâfûr:

“ Şemîm-i sünbül ü nesrinini yâd etse bir şâir

Buhûr-i anber ü kâfûr olur tûmâr-ı eş'arı ”

88/K.14.19

Kâfûr, kâfûr ağacından çıkarılan kokulu bir maddenin adıdır. ⁽⁵²¹⁾ İslâm inancına göre, cennete var olduğuna inanılan çeşme ki muslukların berrak su aktığına inanılır ve kokusu kâfûrdur.

Kâfûrun, Bergamut, Kubeba ve papatya kâfûru gibi çeşitleri vardır. Kâfûr ruhu veya kâfûr özü şifa maksadıyla hastalıklarda kullanılır. Susamdan çıkarılan kâfûra da “Benefşe kâfûru” denilmektedir. ⁽⁵²²⁾

Tıbda, sinirleri uyarıcı olması, dolaşımı ve solunumu kolaylaştırma sebebiyle kullanılır. ⁽⁵²³⁾

⁽⁵²¹⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.VI, s.770.

⁽⁵²²⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.III, s.415.

⁽⁵²³⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1974, C.XXI, s.111.

Kâfûr ağacının odunu ak ve yumuşak olurmuş, kâfûr bu ağacın iç kısmında bulunurmuş. Eskiden mum imalatında kullanılmış. Ölülerin kokusunu gidermek, haşarat yememesi için, yedi secde yerlerine sürerlermiş. Edebiyatta sevgilinin bedeni ve gerdâni kâfûra benzetilir. ⁽⁵²⁴⁾

Osmanlı yaşayışında itriyat olarak kullanılan kâfûru Nef'î Sultan Osmanın kasrından sitayişle söz ederken şöyle kullanır:

“Bir şâir nesrin ve sünbülün kokusunu hatırlarsa, şiiri bütün anber ve kâfûr buhûru olur.”

Şâir, güzel kokulu çiçekleri anarak yazdığı şiirlerin hararetinden, “Buhurdandan yükselen kâfûr kokusu gibi nefis kokular yükselir” diyerek, şiirine latif bir koku verir. Böylece kâfûr Nef'î döneminin revacta olan bir kokusu olduğu kanaatine varırız.

c) Anber:

“ Erdi yine ürd-i behişt oldu hevâ anber-sirişt

Âlem behişt-ender-behişt her kûşe bir bağ-ı irem ”

94/K.15.2

Anber, vaktiyle saraylılar ve zenginler tarafından şehveti artırmak için kullanılan sert, kokulu maddenin adıdır. Tıpta ilaç olarak kullanımı meşhûrdur. Kalbe kuvvet vermek, hazmı düzeltmek, sinirleri teskin etmek için hastalara yutturulurdu. ⁽⁵²⁵⁾

Anber balığının karnından çıkarılan anber çok güzel bir kokudur. Fakat pek temiz sayılmayan bir maddedir. Arı ifrazatıyla karıştırılarak tesbihler, fincanlar, tabak

⁽⁵²⁴⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.226.

⁽⁵²⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.61-62.

ve kâselerin yapımında da kullanılır. ⁽⁵²⁶⁾

Divân şiirinde sevgilinin saçı misk ve anber kokar. Sevgilideki hat ve ben ise anberin tâ kendisidir. Bazen şâirin şiiri, bazen de bahar kokusu olur. ⁽⁵²⁷⁾

Nef'i'nin şiirinde ise daha çok bahar kokusu olarak geçmektedir.

Sultan Murad Han'ın medhiyesinde bahar kokusu şöyle yer alır:

“Yine nisan ayı geldi hava anber kokularına büründü; âlem bir katmerli cennete döndü, her köşe bir irem bağı oluverdi.”

Şâir, Şeddad'ın cennet taklidi olarak yaptırdığı meşhûr bahçeyi telmih ederek, güzellik ve tazelikte, ender manzarası ve enfes kokusuyla, memleketin, Osmanlı mülkünün mamur ve müzeyyen tasvirini çiziyor. Anber de bu manzaranın ruhudur rayihâsıdır.

⁽⁵²⁶⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.I, s.405.

⁽⁵²⁷⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.36.

VII- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA DOKUMA SANATI İLE İLGİLİ
KUMAŞ NEV'İLERİ

a) Atlas:

“ Sûfi bu sûreti gel ma'ni-i takvâya değiş
Kalbi pâk et nemedi atlas u dîbâyâ değiş ”
310/G.59.1

“ Atlas-ı çarha değişmezdik anı ey hâce sen
Ger bulaydın bulduğum ben hırka vü peşminede ”
330/G.101.3

Atlas, ince ipekten daha ziyâde kırmızı renkte dokunmuş bir nev'i kumaş hakkında kullanılır bir tabirdir.

İncelerinden kadınlara, kalıncalarından delikanlılara entari altına giydirilir bir nev'i şalvar yapılırdı. Yünle karışık olarak dokunan daha kalınlar elbise kollarının içerisine astar olarak konulurdu. Ağırları daha ince sūzanî tarzda işlenir elbise ve yorgan gibi şeylerde kullanılırdı.

Atlas, pek meşhûrsa da pek değerli kumaş değildi. Zenginler bohça, kese ve daha başka şeyler yaparlardı. ⁽⁵²⁸⁾

⁽⁵²⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.111.

Osmanlı memleketinde 16. yüzyılın sonuna kadar büyük gelişme gösteren Bursa ipekli kumaşları arasında, atlasın özel bir yer tuttuğu bilinmektedir. Husûsiyle al ve yeşil renkleri makbul sayılırdı. 17. yüzyıldan sonra ise kapitülasyonların etkisiyle Avrupa'ya atlaslar daha ucuza satılabildiği için, yerli atlaslar rağbetten düşmüş ve gerilemiştir. Evliyâ Çelebi'nin beyanına göre İstanbul'a 17. yüzyıl ortalarında atlas ticareti yapan 105 dükkân ve 300 esnaf bulunuyordu.

Süvâriiler, al, mor, neftî atlastan elbiseler giydikleri gibi, resmî üniformalarda ve törenlerde de giydiklerini, Hafız İlyas "Vekayı-i Letâif-i Enderûniyye" isimli eserinde kaydetmektedir. Değerli kitapların ciltlerini korumak, ve kürkleri kaplamakta kullanılmıştı. ⁽⁵²⁹⁾

Nef'i, döneminin en kıymetli mensucâtlarından sayılan dibâ ve atlası şiirine bohça yapmakla, hem şiirini tezyin ediyor, hem de bu kumaşlara bir kıymet atfetmiş oluyor. Gazellerinde "atlas"a malzeme olarak şöyle yer vermiş:

"Sofi gel takvaya mani olan bu kıyafetini değiş; kalbini temiz tut, keçeyi de ipek ve atlasla değiş."

"Ey hoca eğer benim bulduğum peşmine (yünsof) ve hırkayı sen de bulaydın, feleğin atlasına değişmezdik."

b) Dibâ:

" Dergeh-i bargeh-i sadr-ı cihân kim örter

Sâyesi Kâ'be gibi çarha siyeh dibâyı "

194/K.45.3

"Dibâ, ipek ve renkli kumaş. Bir nev'i kalın canfese verilen addır. Altın ve gümüş karışık dokunmuş çiçekli ipekli kumaşlara "dibâ-yı munakkaş" denilirdi." ⁽⁵³⁰⁾

⁽⁵²⁹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1968, C.IV, s.161-162.

⁽⁵³⁰⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.449.

Elbise, perde ve döşeme işlerinde kullanılan dibâların, süsleri uyumlu, ipeği ince, dokuması tok, rengi parlak, tartıda ağır olanı çok tutulanlarıdır. ⁽⁵³¹⁾ Dibânın meşhûr olan çeşitleri arasında heft dibâ, Acem dibâsı, Frengi ağır telli ve nakışlı mor dibâ ve İslâmbolun telli dibâsı vardı. ⁽⁵³²⁾ Dibâ mecâzî olarak, sevgilinin yüzü, cildi olarak edebiyatta kullanılır.

Nef'î ise, Vezir-i'azam Bayram Paşa'dan sitayişle söz ettiği kasîdesinde, Osmanlı'nın kıymet verdiği "dibâ"ya şöyle yer verir:

"Cihân sadrazamı divânın dergâhı ki, gölgesi Kâ'be gibi feleğe siyah dibâyı örter."

Şâir, Kâ'be'nin örtüsünün siyah ve altınla işlemeli canfes dibâsı, Kâ'be'yi mahfaza edip, ona gölge etmesi gibi, Bayram Paşa'nın dergâhı "ümitsizlik kapısı olmadığı", bilakis himâye vazîfesi gören bir yer olduğuna temasla, feleği dahi himayesine aldıktan sonra bu kapıdan umulur, beklenir olduğunu ifâde etmek istemektedir.

⁽⁵³¹⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1958, C.XIII, s.213.

⁽⁵³²⁾ Meydan Larousse, İst., 1970, C.III, s.656.

VIII- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA KULLANILAN EŞYA İLE İLGİLİ SANAT UNSURLARI

a) Mühür:

“ Ki emretti vezâret hidmetin teslim edip mühürü
O sâhib-rüşde kim ahvâl-ı dehri intikâd üzre ”

192/K.44.18

“ Nâfzü'l-hükm-i şer'iat ki uru dest-i kazâ
Sûret-i hüccet-i ahkâmına mühr-i te'kîd ”

231/K.54.23

Mühür, üzerine isim veya işaret kazılı olup, mektuplara senetlere ve diğer kağıtlara basılan taştan yahut madenden yapılan aletin adıdır.

Mühür kullanılması çok eski olduğu için hele Osmanlılar zamanında yetişen hakkâklar (mühürcülerin) yaptıkları mühürler güzel sanatlardan sayılacak ve müzelerde yer alacak kadar güzeldi.

İbrahim Alâeddin Gövsa, “Eski Mühürcülük Sanatı”nda şunları yazıyor:

“Ben mühürleri muhtelif noktalardan severim. O mini mini şeylerde bazı defa zevkin zerâfetin birçok türlü sü toplanır. İlk önce yazıların güzellikleri vardır. Rik'a, sülüs, Ta'lik, divânî gibi çeşitlerin birer tablo gibi insanı hayran eden çeşitlerine rastgeliriz. Küçük bir sahaya üç beş bazen daha fazla kelimenin en hoş bir biçimde sığdırılması üstâd mühürcülerin başlıca hüneleridir.”

Evliyâ Çelebi, “Seyahatnâmesi”nde, İstanbul esnafını anlatırken mühürçüleri ve hakkâkları üç kısma ayırıyor. Birinci kısımda “esnaf-mühürkünân”, “esnâf-ı hakkâkan”, üçüncü kısımda “esnaf-ı mühürkünân-isim heykel” ünvanını veriyor. Birincilerin pîrleri Hakkâk Abdullah Yümni, dükkân sayısı 35, nefer sayısı 105’tir. İkcilerin pîrleri Hz. Osman’dır. 80 nefer, 35 dükkândır. Üçüncülerin pîrleri Hz. Ukkâşe’dır. Gümüş mühür ve tılsimat kazırlardı.

Osmanlıda Pâdişahların sadrazamlara verdikleri, “mühr-i hümayûn”ların alınıp verilmesi heyecanlı ve bazen de kanlı olurdu ve zihinlere derin izler bırakırdı. ⁽⁵³³⁾

Osmanlı Devleti’nde geçerli dört ayrı mühür vardı:

1- Pâdişahın mührü ki yüksük ve kare şeklinde zümrütten yapılmış, babasının ve kendisinin ismi hakkedilmişti.

2- Sadrazamların mührü, bu da altından yapılmış olup, zincirle boyuna asılırdı.

3- Hassoda başına verilen mühür, altından olup, beyzi yüzeyinde tuğra bulunurdu.

4- Harem-i Hümayûn hazdedârına verilen mühür, bu da altından olup beyzi yüzeyi tuğralı idi.

Divân edebiyatında mühür sevgilinin ağzı; hllk edebiyatında ise göz anlaşılır. Ayrıca hatem denilen mühür, edebiyatta “Mühr-i Süleymân” olarak geçer. ⁽⁵³⁴⁾

Halk arasında gücün ancak makam sahiplerinde olduğunu belirtmek için, “mühür kimde ise Süleyman odur” diye bir telmih yapılmaktadır. Nef’î’de ise güç, kuvvet, ihtişam yerine geçebilecek tarzda yer alır; “Mühr-i te’kid”, “Mühr-i Süleyman” gibi.

Vezir-i’azam Hafız Ahmed Paşa’nın medhiyesinde Nef’î, “mühr”ü şöyle kullanır:

⁽⁵³³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.607-609.

⁽⁵³⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.131.

“Zamanın hallerini ayrıştırarak üzere, o rüşd sahibine ki mühür teslim edip, vezâret hizmetinin ifâsını emretti.” Şâir, veziriazamlığa tayin edilen H. Ahmed Paşa’ya mühür teslim olayını hatırlatma yaparak, pâdişah adına bütün yetkilerle donatıldığını, mühür teslimiyle kesinlik kazandırıyor.

Şeyhülislâm Esad Efendi’nin medhiyesinde ise mühür şöyle yer alır:

“Şeriat hükümlerine nüfûz etmiş biri ki, kaza eli; hükümlerin delillerinin sûretine te’kid mühür vurur.”

Şâir, “mühr-i te’kid”i bir nev’i damga gibi bir işin sağlamlığını tasdik kasdıyla, Esad Efendi’nin bilgisinin derinliğine işâret etmektedir.

b) Damga:

“Hey’et-i nâfi değildir görünen buldu revâc

Nakş-ı damgâ-yı yed-i kudret ile sim-teni ”

342/G.127.2

Damga, “Birşeyin üzerine nişân ve alamet olmak üzere kuru veyahut mürekkeple vurulan mühür ve işâret hakkında kullanılır. Gümüş veya altının üzerine bunların cinsini göstermek ve hileli olmadıklarını temin etmek için hükümet tarafından basılan işâretlere de bu ad verilir.”⁽⁵³⁵⁾

Vergi kâlemlerinin hemen hepsinde, maden işletmelerinden esnaf kethüdalığına, tuzlardan damga resmine kadar, üzerinden devlet pay alma hakkına sahip idi.⁽⁵³⁶⁾

Esasen damganın Orta Asya kavimleri tarafından bulunduğu fikri yaygın bir kanaattir. Yirmidört Oğuz boylarından biri olan Salur boyuna mensup Salgurilerin sikkeleri üzerinde damganın mahiyeti “meskukat” alimleri tarafından henüz anlaşılması

⁽⁵³⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.390.

⁽⁵³⁶⁾ Ahmet Dabbağoğlu, “İslam İktisadına Giriş”, İst., 1979, s.159.

olmaması ⁽⁵³⁷⁾ damga keyfiyetini iptal etmiyor.

Eski devirlerde damga ve mühürler mülkiyet ve şahsiyet belirtmeye yaramıştır. Başlangıçta boyuna asılan, muska yerine kullanılanların zamanla dinî anlamları azaldı. Sosyal ve iktisadi alanlarda kullanıldı. Silindir mühürlere göre daha eski olan mühürlerin aslı ⁽⁵³⁸⁾nı teşkil eder.

Osmanlı, gerek mülkiyetin devamının işareti olarak, gerek taklid edilmemesi için paralardan, kıymetli evraklara kadar kullandıkları damga, Nef'i'nin gazellerinde "kudret mühürü" yerinde kullanılmıştır:

"Görünen bütünlüğü ile faydalı değildir. (Ancak) Kudret elinin damgasının izleri ile gümüş teni kıymet kazanırdı."

Şâir, insanın kıymetinin yed-i kudret damgasını taşımasından ileri geldiğini söylerken, damgayı da hakiki sahibine teslim ederek işi sağlama bağlıyor.

c) Kemend:

" Atsa endîşe ger çarha kemend-i re'yin
Gündüz olur gecede kehkeşân gibi bedid "

232/K.54.28

Kemend öldürmek istenen adamın boynuna atılıp sıkılmak suretiyle canına kıyılma işinde kullanılan ilmikli ip adıdır.

Kemend Farsça, ilmik, bağ, düğümlü ip demektir. Kemend şimdi bile sert başlı atları tutmak için kullanılır. ⁽⁵³⁹⁾

⁽⁵³⁷⁾ Fuad Köprülü, "İslam Medeniyeti Tarihi", Ank., 1977, s.183.

⁽⁵³⁸⁾ Meydan Larousse, İst., 1970, C.III, s.366.

⁽⁵³⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.240.

Eskiden adam asmak için kullanılan ilmikli yağlı kayışa ⁽⁵⁴⁰⁾ da kemend denilirdi. Bir savaş aracı olmasının yanında, edebiyatta sevgilinin saçının kıvrımı, zûlûf veya kâkûlu bazen kemend olarak düşünülür. ⁽⁵⁴¹⁾

Nef'î'nin devrini idrak ettiği Genç Osman'ın katledilmesinde kemend kullanılmıştı. Osmanlı hanedanının kanının akıtılması günah olacağı inancının etkisiyle bu yol tercih edilmiştir. Sadrazamların idamlarının infazında da kemend kullanıldığı gibi şâir Nef'î de kemendde ruhunu teslim edenler arasındadır. Bu devrin celladı ise Kara Ali idi. Onu Evliya Çelebi şöyle anlatıyor:

“Kara Ali geçiyordu, bazularını sıvamıştı, kılıcını beline bağlamıştı. Ucu âşıklı yağlı kemendler kemerinde asılı idi.” (Bkz. Cellad) Devrin resmî müverrihi, Kara Ali'nin bir sadrazamı nasıl boğduğunun hikayesinden bir sahne de şöyle:

“Kara Ali ölüme mahkûm veziri, bir darbeye ahıra girmeye ve diz çöktürmeye icbar ettikten sonra belinden kemendini çıkardı. Halkasını paşanın gerdanına taktı, bir ucunu çırağı ve bir ucunu da kendisi çekti. Sabık sadrazam yalnız, “Hay kâfir kahbe oğlu” diyebidi ve bir lahzada boğuldu. ⁽⁵⁴²⁾

Cellad Kara Ali'nin kemendinde can vermiş olan Nef'î hayatta kemendi, re'y ile terkib ederek kullanmıştı. Şeyhülislâm Esad Efendiyi medhiyesinde görüşünün isabetli olduğunu ifâde için “kemend-i re'y” demiştir. Feleğe kemend atmak ise imkânsız mümkün kılmak, zoru başarmak yerinde kullanılmış oluyor. Böylece Nef'î kemendi mecâzi olarak memdûhun düşüncesini övmeye malzeme olarak kullanmış oluyor.

⁽⁵⁴⁰⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VII, s.162.

⁽⁵⁴¹⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.290.

⁽⁵⁴²⁾ İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.I, s.616.

d) Şamdan:

“ Muntazır hergece çarh-ı pür- kevâ-kible kemer

Yakmağa sahnında bir şem'-i murassa' şamdan ”

223/K.52.13

Şamdan, içine mum dikilerek aydınlatma vasıtalarına verilen addır. Şamdanlar altın dâhil muhtelif madenlerden yapılırdı.

“Sanat Ansiklopedisi”nde:

“Üstüne mum dikilip, gece ortalığı aydınlatmak için yakılan, muhtelif madenlerden yapılan, muhtelif şekildeki ışık vasıtası şamdanların çeşitleri şunlardır: Ayaklı şamdan, el şamdanı, duvar şamdamı, kollu şamdan, gümüş ve pirincten şamdan. Mihrab tarafına konulan iri şamdanlara “mihrab şamdanı” denir.

“Eski Eserler Ansiklopedisi”nde:

“I.Sultan Ahmed camiine bitişik türbesinde gümüşten yapılmış, baştan başa ayet ve hadislerle tezyin edilmiş iki şamdan ve iki de rahlesi vardır ki bu şamdanlar insan boyu uzanamayacak kadar büyüktür. Yüzlerce kilo ağırlığındadır. Gerek yapılması, gerek işlenmesi cidden şaheserdir.”

Nurettin Rüştü Bingül'de şu tafsilatı veriyor:

“Şamdan; topraktan, billur, fayans, porselen, fildişi, ağaç gibi maddelerden yapılır. Bakır ve pirinç üzerinealtın kakmaları, gümüş çakmaları da olur. Bunlar çeşitli desenlerle oymalarla yazılarla müzeyyendir. Bazıları da hükümdar, namlı zevat isimleri ayet ve hadisle süslenenleri ve zamana uygun beyitlerle kelam-ı kibarlarla özene bezene bir sanat abidesi ortaya koymuşlardır. ⁽⁵⁴³⁾

Osmanlıdan kalma bu eserleri Türk-İslâm Eserleri Müzesinde görmek mümkündür.

⁽⁵⁴³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.305-306.

Nef'i Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin saadethanesini tarif ederken "şamdan"ı şöyle kullanmış:

"Her gece ay ve yıldızlarla dolu semâ, sahnında süslü şamdan mumunu yakmaya hazır,"

Şâir, memdûhun bahtlı olduğunu ifâde için semayı (çarhı) mum yakıcı olarak müşahhaslaştırıp emrine amâde kılıyor.

e) Murassa':

"Letâfetden zemîn fers-i münakkaş oldu aksiyle

Murassa' sâyebân edince çarh ebr-i güher-bârı "

210/K.49.3

Murassa', üzeri cevherle süslenmiş yerinde kullanılır bir tabirdir. Kılıç, nişân gibi şeyler cevherle tezyîn edilir ve o türlü süslenmiş olanlara "murassa' kılıç", "murassa' nişân" denilirdi. ⁽⁵⁴⁴⁾

Osmanlı idaresinde imtiyaz nişânının elmas ve cevâhirlisine "murassa' imtiyaz" denilirdi. Verilenden bin kuruş harç alınırđı. Nişân şemsesi göğsün sol tarafına, nişân gerdanına takılır ve nişân kordonunun ucuna raptolunurdu. Kordon sağdan sola tâ'lik edilirdi. Sahibinin ölümüyle varislerine bırakılırdı. ⁽⁵⁴⁵⁾

Nef'i, "murassa"ya Muhammed Efendi'nin saadethânesinin tarifine şöyle yer verir:

"Bir süslü şamdan mumu (gibi) bütün yıldızlarla kaplı felek, her gece sahnında ay (kandilini) yakmağa hazır."

⁽⁵⁴⁴⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.582.

⁽⁵⁴⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.IX, s.70.

Şâir, süslü şamdanla, “kevâkib”i özdeşleştirmek sûretiyle hayli müzeyyen göstermiş. Feleklerin “murassa” olması yıldızlarla; şamdanın murassa’lısı yıldızlarla. Yıldız ve yıldız. İkisi de süs. Biri “çarh”ta diğeri zeminde. Birinde yed-i kudretin, diğeriinde saanatkârın imzası var. Her ikisi de insanın bediiyyatında taht kutuyor.

Şeyhülislâm Muhammed Efendi’nin medhedildiği Bahariyyesinde ise “murassa” şöyle yer alır:

“Feleğin cevher yağdıran bulutu, cevherle süslü çadırılık edince, aksiyle yeryüzü, güzellikte nakışlı sergi gibi oldu.”

Şâir, bu beyitte “murassa”ı, çadırın (gölgeğinin) bir sıfatı olarak ele almış.

f) Kılıç (Tiğ, Şemşir, Seyf):

“ Sanırlar katre-i hûn saçılır tiğ-i zebânımdan
Sözüm oldukça rengin-fikr ile yâkût-i rummânî ”

83/K.12.42

“ Âferin ey rüzgârın şehsüvar-ı safderi
Arşa as şimden geri tiğ-i süreyyâ-cevherî ”

90/K.14.1

Kılıç, silah icâdından önce kullanılan en önemli harb aletidir.

Kılıç 15. asra kadar, yalnız muharebe zamanlarında bele asılırken, o asırdan itibâren rastgele taşınmaya başlandı.

Osmanlı Türklerinin kullandıkları kılıçların çoğu eğri ve narin idi. Buna rağmen Osmanlı süvarilerinde nâdiren kırıldı.

Osmanlı pâdişahları “kılıç kuşanma” münasebetiyle yapılan merasimlerde kılıç alayı hazır bulunurdu. Osmanlı âdet ve anâneleri dâiresinde merâsim icrâ edilirdi.

Kılıç alayı Eyup'ta, Hz. Halid'in türbesinde yapılırdı. ⁽⁵⁴⁶⁾

Ord. Prof. İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Devrinde Saray Teşkilâtı"ında şu tafsilâtı veriyor:

"Ebû Eyyub Ensârî türbesinde pâdişahlara kılıç kuşatan her zaman muayyen değildi. Çok defa bu vazîfeyi şeyhülislâmlar yaparlardı. I. Ahmed, I. Mustafa ve II. Osman'ada şeyhülislâm kılıç kuşatmıştı. IV. Murad'a asrın en büyük şeyhlerinden Aziz Mahmud Hüdaî Efendi kuşatmıştı. (Bu pâdişahlar Nefî devrine tekâbül etmektedir.)

Pâdişahların makamına oturmaları üzerine, hükümdarlık şiârından olan kılıç kuşanmalar, Osmanlılarda kanun olup, bu anane saltanatın sonuna kadar devam etmişti.

Tahta çıkan yeni hükümdar büyük bir alayla Eyyub'a gider ve kılıç kuşandıktan sonra, yolda ecdad türbelerini ziyaret eylerdi. Buna onyedinci asırda türbeler ziyareti denirdi. Bu ziyaret zamanla yalnız Fâtiş Sultan Mehmed'in ziyaretine hasredilmiştir. ⁽⁵⁴⁷⁾ Zaten bu gelenek Fâtiş tarafından ihdas edilmiş olup, Akşemseddin tarafından kılıç kuşatılmıştı.

Nefî, Osmanlı yaşayışında, Türk maddi kültürünün ananevi silahı olan "kılıç", çeşitli isimler altında Divân'ın en çok kullandığı kelimeler arasında yer alır.

Sultan Osman'ın cülüsü münasebetiyle yazdığı kasîdesinde kılıç anlamındaki "tiğ"e şöyle yer verir:

"Sanırlar dil kılıcımdan kan damlası saçılır. Sözüm oldukça parlak fikir ile narçiçeği renginde yâkuttur."

Şâir "tiğ-i zeban" terkibiyle dilinin keskin etkili olduğunu anlatmak isterken, sözünün de parlak fikirlerle yüklü olmasını "yâkut" kıymetiyle değerlendirmektedir.

⁽⁵⁴⁶⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1975, C. XXII, s.26-27.

⁽⁵⁴⁷⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.259-260.

Sultan Osman'ın cihadını tarif ettiği kasîdesinde kılıç cevherini öne çıkarır:

“Ey zamanın saf yarıcısı kahraman binicisi, aferîn sana. Bundan sonra, cevheri ülkeler yıldızından olan kılıcını Arş'a as.”

Nef'i, Lehistan seferinden başarısız ve üzgün dönen Genç Osman'ı böyle muzaffer bir kumandan gibi gösterir. Kılıcını ülkeler yıldızından mamül olarak ifade etmesiyle muzaffer pâdişahın kılıcına da bir kudsiyet atfeder.

g) Mercan Tesbih:

“ Durmaz döner câm-ı tarâb dönmez mi ahdinden aceb
Zâhid tutar mı elde hep tesbih-i mercânın yine ”

331/G.103.2

Mercan Tesbihi, denizden çıkarılan, mercanlardan yapılan tesbihler hakkında kullanılan bir tabirdir. Kırmızı renkli ve kıymetli olan bu tesbihler, doksandokuzlu idi. Ucuna püskül yahut kamçı denilen gümüş yahut altından yapılma süsle beraber, kamçı ve püskülden evvel, iki santim kadar imâme, otuzüç sayıyı belirlemek için de araya müezzin denilen gümüş veya altından süs takılırdı. ⁽⁵⁴⁸⁾

Çok uzaklaştırmak, temizlikte çok ileri gitmek anlamında olan tesbih; Allahı noksan sıfatlarından tenzih ve takdis etmektir.

Tesbihat işinin dil ve kalben yapılırken adetini tesbit için tesbihlerin doksan dokuzlukları dindarlar, otuzçükleri de sofuluktan alafrangalığa kaçanlarla, halktan isteyenler kullanırdı. ⁽⁵⁴⁹⁾

Ahmed Rasim tesbihlerin çeşit ve maddeleri hakkında “İstikbâl-i Ramazan Menakib-i İslâm”da şöyle malumat veriyor:

⁽⁵⁴⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.481.

⁽⁵⁴⁹⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1976, C.II, s.705.

“Tesbihler; armudî, tam yuvarlak, uçlu yuvarlak, yarım beyzî, pelesenk, kuka, gül, tırnak boğa, süt taşı, kehribardan otuzüçlük, doksan dokuzluk tesbihlerini çekmecerlere iştif ederlerdi. Nadir ve güzel taşlardan veya rengi kokusu güzel ağaçlardan yapılmış olanları vardı.”

Ayrıca mercan, mücevher yapımı ve süsleme sanatında geniş yer tutmuş ve her devirde süs eşyası olarak kullanılmıştır. ⁽⁵⁵⁰⁾

Osmanlı'nın ibadet ve sanat hayatında önemli yeri olan mercan tesbihi Nefî gazelinde şöyle kullanmıştır:

“Neş'e kadehi durmadan dönmekte,acaba zahid yemininden dönüp de mercan tesbihi elinde tutmaktan vazgeçecek mi?”

Şâir, herşeyin (peymâne, dünya, tesbih vb.) dönmekte olduğu halde, zahid ahdinden dönüp de mercan tesbihi elinden bırakmayacak mı? diyor. Nefî burada tesbihi, zâhidi tanıtmada tasvir unsuru olarak ele almıştır.

⁽⁵⁵⁰⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1976, C.XXIII, s.510.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
MALİYE

1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MALİYE İLE İLGİLİ UNSURLAR VE MEFHURLAR

a) Defterdâr:

“ Durdu devletin yine dîvânâ defterdâr-ı gül
Âleme mihr etti tecdîd-i hamel nevrûzda ”

339/G.121.4

Defterdâr, Osmanlı Devletinin malî işlerinin başındaki memûra verilen addır. “Defter” ile “dâr” kelimelerinden teşekkül etmiş olan bu tabir defter tutan demektir.

Hammer (cilt 3.5.225)de defterdâr hakkında şöyle diyor:

“Türkler hükûmetin idarî işlerinde maliye nezaretlerinde defter tutucu demek olan defterdârı devletin erkan-ı selasesi addetmişlerdir.”

Fâtih Sultan Mehmed tarafından tedvin edilmiş olan “Kânûnnâme-i Âli Osman”da (sahife 10) defterdârın mevki ve vazîfesi şu surette tespit olunmuştur:

“Evvelâ vüzerâ ve ümerânın vezir-i azam başıdır. Cümlenin usulüdür. Cümle umurun vekil-i mutlakıdır. Malımın vekili defterdârımdır ve ol nâzırdır.” İşte bu kânûnnâme ile ilk defa olarak defterdârın vazîfe ve selahiyeti tayin ve tasrih edilmiştir.

Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı ise “Türk Tarihinin Anahtarı” adlı eserinde diyor ki: “Defterdâr ünvanının hangi tarihte kabul edildiğine dair Osmanlı Tarihinde

hiçbir malûmat yoktur. Bu tabiri, I. Murad'ın muasırı olan Germiyan hükümdarı Süleyman Bey zamanında da görüyoruz.”

XVI. asırda Rumeli ve Anadolu defterdârlıklarına bağlı olarak “şikk-ı sâni” ünvaniyle bir defterdârlık daha ihdâs olundu. Böylece derece sırasıyla İstanbul, Anadolu ve şikk-ı evvel, şikk-ı sâni defterdârlıkları vucûda getirildi. ⁽⁵⁵¹⁾

Mehmed III. Zamanında “şikk-ı sâlis” ünvaniyle Macaristan defterdarlığı ihdâs edildi ise de çabuk kaldırıldı. Her üç defterdâr “divân-ı hümayun” toplantılarında a'zâ olarak bulunurdu. Sadrazamın sol tarafında otururlardı. Pâdişah tarafından kabûllerinde vezirlerle birlikte baş defterdâr huzura girip mali işlerle alakalı mârûzatta bulunurdu. ⁽⁵⁵²⁾ Defterdârlığın pek geniş bir örgütü vardı. Otuzu aşan daireye ayrılmıştı. Her dairenin başında “hâce” denilen bir müdür, kalfa (halife) denilen bir kaç müdür yardımcısı ile oldukça kabarık sayıda katip ve şakird bulunmakta idi.

Defterdârlık büyük dairelerinin önemlileri şunlardı: Büyük ruznâme kâlemi, baş muhasebe kâlemi, Anadolu, harameyn, cizye, maliye, sipahi muhasebesi kâlemleri idi. Bu düzen maliye nezaretinin kurulmasına kadar devam etti. ⁽⁵⁵³⁾

II. Sultan Mahmud'un bir dizi ıslahat zincirleri arasında maliye teşkilatı bulunmakta idi. İşlerin tek elden yürütülmesine karar verildi. Kurulan bu teşkilata “Maliye nezareti” ismi verildi. ⁽⁵⁵⁴⁾

Osmanlı devlet teşkilatında üçüncü önemli mevkide bulunan defterdârı, Nef'i daha çok terim anlamda kullanmakta vazîfe ve selahiyetini ifâdelendiriyordu. Yalnız gazellerindeki kısmında yazdığı “Nevruziyyesi”nde, çiçeklerin şahı olan gülü, protokolda defterdâr seviyesinde mütâlaa etmiştir:

“Nevruzda (21 Martta kuzey yarımkürenin) koç burcunun yeniden aydınlanmasıyla dünyâ güneşlendi. Gül defterdâr yine devletin divânına durdu.”

⁽⁵⁵¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.411,418.

⁽⁵⁵²⁾ İslâm Ansiklopedisi, İst., 1963, C.III, s.507-508.

⁽⁵⁵³⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1964, C.XII, s.412.

⁽⁵⁵⁴⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.364-364.

b) Harac:

“ Ne memâlikde olur hiç ihtimal-i ihtilâl

Ne adû bâc u harâcı vermede eyler inâd ”

129/K.26.42

Harac, lügat mânâsı, arazinin hasılatından veya çalışanların emeğinden elde edilen şey demek olan bu kelime, ıstılah olarak da devletçe ferdlerden alınan vergi yerinde kullanılır. ⁽⁵⁵⁵⁾

Şer’î lisanda harac bir adam başına alınan, değeri topraktan veya hasılattan alınan vergi ve hissedir. Adam başına alınan şahsî vergi mahiyetinde olup, “cizye” dahi denilen birinci kısma “harâc-ı ruûs”; topraktan alınan vergi veya hasılattan istifâde olunan hisseye de “harac-ı arazi” denir.

Harâc-ı ruûs; reşid ve vücudu sağlam gayr-ı müslim erkeklerden alınır. İslâmiyeti kabul edenlerden alınmazdı. Harac-ı arazide ise mükellef, arazi sahibi olduğu için, İslâmiyeti kabulü hüküm değişmez.

Osmanlı maliyesindeki bu vergilendirme, Tanzimat-ı Hayriye’de bazı değişikliklere uğramış, tamamen ortadan kaldırılması 1925’te olmuştur. ⁽⁵⁵⁶⁾

Nef’î, Sultan Murad’ın medhiyesinde bu tabiri şöyle kullanmaktadır:

“Ne Osmanlı mülküne ihtilâl olur; ne de düşman bâc ve haracı vermemekte inâd eder.”

Şâirin, bu ifâdesinde gizli olan birşey var. O da memâlik-i Osmaniye’de artık ihtilaller iç karışıklıkların yaşandığını, haracların ise, devlet zaafiyetinden tam olarak toplanamadığını hissettiriyor. Çünkü yaşanan tarihsel çağ, müşevves bir ortam

⁽⁵⁵⁵⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1970, C.XVIII, s.475.

⁽⁵⁵⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.735-736.

arzemektedir. Bu durumu Koçi Bey'de "Risâle"siyle göstermektedir. nef, bu beyitte "harac"ı ıstılaha uygun olarak işlemiş bulunmaktadır.

c) Selem:

“ Hükmi-kâlemi hüccet-i ihsân-ı mu'accel

Şer'i keremi nâsîh-i kânûn-i selemdir ”

248/K.59.24

Alım-satım sözleşmelerinin nev'ilerinden olan selem, peşin parayı veya başka bir mübadele vasıtasını peşin verip, veresiye mal satın almak demektir. Peşin parayı verene "sahibu's-selem" veya "rabbu's-selem" dendiği gibi mal satana da "müslemün ileyh" deniyordu.

Selem sözleşmesinin geçerli olabilmesi, bir takım sıkı kayıtlara bağlıdır ki, özü mala ait vasıfların ihtilafa meydan vermeyecek şekilde önceden belirlenmesi gerekir. (557)

"Kastalanî Sârihî Nevevî'den selem sûretiyle "bey"ın cevazında icma bulunduğunu naklediyor. Bazı ulemânın da kerih gördüğünü bildirmiştir ki Abdullah İbn-i Mes'ud'un oğlu Ebu Ubeyde selemi kerih gören ulemâdandır. (558)

İbn Abbas'ın rivâyetinde Resûlullah Medine'ye geldiği zaman, halkın meyveyi iki üç yıllığına sattığını görünce şöyle buyurdu:

"Kim selem yoluyla satış yaparsa muayyen ölçü ve belli müddet içinde yapsın." (559) hadisi, Osmanlı'da da selem hususunda delil teşkil etmekte idi. Selem akdinde

(557) Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.612.

(558) M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.160.

(559) Hayreddin Karaman, "İslâm Hukukunda İctihad", İst., 1974, s.38.

malın teslim süresi en az bir ay idi. Zira bir aydan kısa süreli teslim fâkihlerce peşin alış-veriş sayılmıştır. ⁽⁵⁶⁰⁾ Tayin edilen vakitte, teslimi mümkün olmayan mallarda selem işlemi sahih olmaz. ⁽⁵⁶¹⁾

Osmanlılar'ın ekonomik hayatında selem sûretiyle alış-veriş yapıldığı, gerek ulemânın fetvâlarında gerek devrin fıkıh kitaplarında görülmektedir. "Selem akdi" selem bey'atı" tabirleri Osmanlı'dan tevârüs eden tabirlerdendir.

Nef'i'de dönemin sosyo-ekonomik izlerini "selem" husûsunda da bulabiliriz. Daru's-Saâde ağasına yazdığı medhiyesinde, kendisine bir lütufta bulunulmasını arzu etmektedir. Bunu da; ağanın dinî anlayışındaki keremine sığınarak ve "selem" kânûnunun öngördüğü hükme istinâden yapmaktadır. Böylece selem bir kânûn gibi Osmanlı yaşayışında mevcut olduğu kanaatine varırız.

Dârü's-Saade ağasının medhiyesinde "selem" şöyle geçer:

"Onun, Selem kânûnunun hükmünü ortadan kaldıran dinî anlayışı, kalem hükmü acil ihsanının delili " dir.

Yani, ağanın kâlem erbâbına olan bahşisi, tehir etmeden yerine getirmesidir.

Netice itibâriyle, Osmanlı yaşayışında yürürlükte olan "selem", zamana yayılmak sûretiyle istifâde edilen bir mübadele oluyor.

d) Ahen:

" Gevher-i mazmûn halâs olmaz elimden ger yeri
Cevher-i hançer gibi olsa hisâr-ı âhenîn "

239/K.56.36

⁽⁵⁶⁰⁾ Ahmet Dabbağoğlu, "İslam İktisadına Giriş", İst., 1979, s.329.

⁽⁵⁶¹⁾ A.Fikri Yavuz, "İslam Fıkıhı ve Hukuku", İst., 1970, s.163.

Ahen; Farsça demir; ahenger, demirci demektir. ⁽⁵⁶²⁾

Osmanlı devrinde biri Edirne'de, diğeri Sofya civarında "Samakov'da olmak üzere iki demir madeni işletmeciliği vardı. Silah, saban ve emsali işleri bu madenlerden çıkarılan demirlerle yapılırdı.

Samakov madeninin başında bulunan memûrun resmî ünvanı "samakovcuk nâzırı" idi." ⁽⁵⁶³⁾

Ahen, Osmanlıcada terkipler ve birleşik şekilde çeşitli mânâlar almıştı: Ahençub; demir çubuk, ahene; demir halka, ahen-pâye; demir ayaklı gibi. ⁽⁵⁶⁴⁾

Geçmiş asırlarda olduğu gibi Osmanlı medeniyetinde de demir ehemmiyetli bir yer tutardı. Nefî, "âhen"i Kaymakam Muhammed Paşa'nın medhiyesinde şu şekilde kullanır:

"Eğer yeri, hañcer cevheri gibi demir kal'a da olsa, mazmûn cevheri elimden kurtulamaz." Şâir bu beyitinde ki her üç terkipte geçen "cevher"i demiri hatırlatır mahiyette kullanmakla Osmanlı maddî kültüründe esaslı bir yeri olan demirin önemini belirlemiş oluyor.

⁽⁵⁶²⁾ Ziya Şükûn, "Ferhengi Ziya", İst., C.I, s.157.

⁽⁵⁶³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.29.

⁽⁵⁶⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1969, C.I, s.157.

2- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA VAKIFLA İLGİLİ UNSURLAR

a) Vakıf:

“ Tâ ezelden feyz-Hak mevkuftur endişeme
Mülk-i ma’na vakf-ı tab’-ı kâm-rânımdır benim ”

84/K.13.6

Vakıf, bir mülkün ammenin menfaatine ebedî olarak tahsis etmek yerinde kullanılır.

Şeyhülislâm Hüseyin Hüsnü Efendi vakıf için: “Ebedî olarak temlikten haps ve menfaatini tasadduk etmektir.” der. Böylece vakıf, mevkuף ve haps mânâsına da kullanılır.

Eski Adliye Nazırı Ali Haydar Efendi, “Tertibu’s-sunuffi Ahkâmi’l Vukuf” adlı eserinde:

“Geliri Allah kullarına ait olmak üzere mülkü, Cenâb-ı Hakk’ın mülkü hükmünde olarak kavlen haps ve menfaatini tasadduk yahut dilediğine sarf etmektedir. ⁽⁵⁶⁵⁾

Ömer Nasuhi Bilmen: “Bir mülkün menfaatini halka tahsis edip, aynıını Allah ü

⁽⁵⁶⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.577.

Tealâ'nın mülkü hükmünde olarak temlik ve temellükten müebbeden men etmektir.”
⁽⁵⁶⁶⁾ sûretinde tarif edilir ki bu tarif imâmeyne göredir.

Osmanlı, “Sermayeyi, Allah için insanların yararına yöneltmek ve bu yolda harcamak gayesiyle kullanılan vakıfları kurmak için adeta yarışmışlardı. Müslümanlar sermayeyi, sanki vakıf kurmak için kazanmış, bu niyet ve düşünce ile iktisâdi düşüncelerini çerçevelemişlerdir.” ⁽⁵⁶⁷⁾

Osmanlı'da, vakıflar dinî anlayış ve alışkanlık haline gelmişti. Bu yarışta yalnız külliye; imârethâne, çeşme, tekke, medrese, cami ve sebiller değil; sokaktaki balgamı ve tükrüğü küllemekten alınız, çalışamaz olan hammallardan, kışın ülkesine dönemeyen sakat kuşlar için bile vakıflar kurup onları yaşatmışlardır. ⁽⁵⁶⁸⁾

Fâtih, I. Selim ve Kânûnî devri vakıfları sadrazamlarca; II. Bayezid, I. Ahmed devri vakıfları da şeyhülislâmlarca idare edilmiştir. ⁽⁵⁶⁹⁾ Osmanlı vakıflarında gaye “gurbet”tir. Yani kul devamlı vakıf vasıtasıyla yardımda bulunarak, Allah (c.c.)a yaklaşması ve O'nu razı etmesidir. ⁽⁵⁷⁰⁾ Bu amaçla kurulmuş vakıflar, hayrâtlar Osmanlı'da sosyal dayanışmanın en güzel örnekleri olup, yurdun her yöresine serpiştirilmiştir. Milyonlarca insan, binlerce sene istifâde etme imkânına kavuşmuştur. Hayrât müesseselerini yaptıranlar sağlığında bir haz duymayı, ölünce de kendi inancına göre Rabbinden sevap ve mükafât beklemeyi ummuşlardır.

Nef'i'de Sultan Osman Han'ı medheylediği fahriyesinde “söz vadisinde erişilmez sultan, söz cevherlerinin hazinesine sahip” olduğunu söyleyip şunu da ilave etmektedir:

⁽⁵⁶⁶⁾ Ö. N. Bilmen, “Hukuk-i İslamiyye ve İstilahiyye Kâmusu”, İst., 1971, C.IV, s.155.

⁽⁵⁶⁷⁾ Mustafa Kara, “Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980, s.133.

⁽⁵⁶⁸⁾ Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İst., 1993, C.XII, s.438.

⁽⁵⁶⁹⁾ Mehmet Şeker, “İslamda Sosyal Dayanışma Müesseseleri”, Ank., 1984, s.107.

⁽⁵⁷⁰⁾ Akmet Akgündüz, “Belgeler Gerçekleri Konuşuyor-I”, İzmir, 1989, s.101.

“Allah’ın feyzi tâ ezelden düşünceme vakfedilmiş, mânâ mülkü benim mes’ud tabiatıma bağışlanmıştır.”

Bu beyitte şâir, “vakf” ve mevkûf”u birbirinin inşikakı olarak “bağışlanmak” ve “hapsedilmek” anlamlarında kullanmış. Böylece devrinde hayır ve hizmet müesseselerini hatırlatmış oluyor.

b) Ferrâş:

“ Her ruham-ı ferşi bir âyîne-i âlem-nümâ
Her gezen ferrâşı bir İskender-i gîtî-sitân ”

224/K.52.16

Ferrâş, cami, mescid, imâret gibi müesseselerin temizliğini temin ve halı, kilim, hasır gibi mefruşâtını yayma hizmetiyle vazîfeli olanlar hakkında kullanılır. ⁽⁵⁷¹⁾

Ferrâş; Arapça yayıcı, döşemeci, hizmetçi anlamlarına gelir. Yeniçeri teşkilâtında bu işi görenlerle Ka’be’yi süpürenler hakkında terim olarak da kullanılmaktadır. ⁽⁵⁷²⁾

Osmanlı vakfiyelerinde ferrâşlık yapanların ücretleri vakıf heyetince ödenirdi. Bugünkü müesseselerdeki hademelerin, camilerdeki kayyumların benzeri idiler. Mukaddes yerlerdeki temizlik işçileri için “ferrâş-ı şerîfe” denilmekte idi. Bunlardan berat alanlar da vardı ki adına “ferrâş-ı şerîfe berâtı” denirdi.

Divân şiirinde ferrâş; daha çok, sabahleyin iş gördüklerinden dolayı sabah ile birlikte kullanılır. Sabâh yeli, sevgilinin saç, âşıkın âhı ve gözüne teşbih olunur. ⁽⁵⁷³⁾

⁽⁵⁷¹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.608.

⁽⁵⁷²⁾ Meydan Larousse, İst., 1971, C.IV, s.611.

⁽⁵⁷³⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.169.

Nef'i, Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin saadethânesini tarifinde "ferrâş"ı telmih yoluyla ülkeler fetheden İskender'e teşbih eder. Şâire göre "mermerlerin parlaklığı, cihânı gösteren ayna gibi berrâk, bunları tefriş eden de İskender varî muzaffer" kumandan edâsı var. Böylece "ferrâş" şeyhülislâmın saadethânesinin ihtişamlı hademesi olarak tavsif olunmaktadır.

c) Mihmânsarây:

" Yer bulunmaz gâh olur mihmân-serây-i sinede

Ol kadar uğrar ma'ânî kişverinden kârbân "

226/K.52.47

Mihmânsarây, misafirlere tahsis olunan yer, misafirhane yerinde kullanılır bir tabirdir. Bunun yerine "mihmân-hâne"de denilir. Mecâzî olarak dünyâ demektir. ⁽⁵⁷⁴⁾

Türklerin daha çok kervânsarây adını verdiği misafirhâneler, Çin'den Balkanlar'a kadar yol boyunca sıralanıyor.

Osmanlılar'da bu mihmânsarâylar, daha çok vakıflara bağlı idi. Bunlar özel kişiler tarafından çoğunlukla hayrat olarak yaptırılan misafirhanelerdi. Bunlar cami, mescid gibi ibadethânelerin yanlarında yapılırdı. Varlıklı kişilerin kendi evleri, konakları yanında veya bitişiğinde yaptırılan selâmlık adıyla anılan misafirhanelerin çoğu parasızdı. Yoksullar, garibler için hayır amacıyla yapıldığından bu misafirhânelerden ücret alınmazdı. Bu mihmânsarâylar zamanın sanat anlayışına göre inşa edilmişti. Osmanlılar genellikle taş ve ağaç işçiliği, oymacılık, kakmacılık gibi sanatlara geniş yer vermişti. ⁽⁵⁷⁵⁾

Osmanlıda insanlara vahiy kültürü hâkim olduğu için, misafirlerine kıymet

⁽⁵⁷⁴⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.534.

⁽⁵⁷⁵⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VIII, s.833.

verip, ikram etmişler ve çeşitli mihmânsarâyalar ihdas etmişlerdi. Bu işleri ve hizmetleri ibadet vecdiyle yerine getirmişlerdi. Nefî'nin yaşadığı dönemde kervanların ve misafirhânelerin bulunduğu bir devirdir. Bu itibarla Nefî, Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin saadethânesinin tarifinde mihmânsarâyaya yer vermiştir:

“Mâna ülkesinden o kadar kervan uğrar (ki) sine mihmânsarâyında bazen yer bulunmaz.”

Şâir, mihmânsarâyı misafirhâne yerinde kullanıp “sine”ye hasretmekle gönlün buna teşne olduğunu da bildirmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM:
DEĞİŞİK UNSURLAR

1- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA İNSANLA İLGİLİ DEĞİŞİK TİPLER VE MEFHUMLAR

a) Külhan:

“ Gelse peykân-ı hadeng-i yâr kalmaz sûz-dil

Gör nice teskin eder bir külheni bir katre ”

285/G.8.3

“ Fikr-i zülfün dilde tâb-ı sûz-aşkın sinede

Nâdir külhanda gûyâ mârdır gencinede ”

330/G.101.1

Külhan, hamamlarda suyu ısıtmak için ateş yakılan yer, hamam ocağı anlamında olan külhanın inşaat ve tertibatı etrafında bir çok kimsenin barınabilmesi kâbil olabilecek bir tarzda olduğu için, yersiz yurtsuz serseriler bilhassa kış mevsiminde burada barınırlardı ki bunlara külhan beyi denilirdi. ⁽⁵⁷⁶⁾

Osmanlılarda, İstanbul'un fethiyle inşa edilen “Gedik Paşa Hamamı” serserilerin ilk mercii olduğu rivayet edilmektedir. Sonradan diğer bazı hamamlar da külhan yerleri serserilere sığınak oldu. Külhanlarda yatan külhanbeyleri gündüzleri karınlarını doyurmak için geceleri sokakta rastgeldiklerini soyarlardı. Halkı ve esnafı bezdiren bu külhan beylerin ölümü bıçak veya kurşunla olurdu. Hapishanelerde sefâletle can verenler de olurdu.

⁽⁵⁷⁶⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.339-340.

Külhanîler kıyafetlerinden kolayca ayırdedilirdi. Bunlar başlarına uzun ve sıfır numara fes giyer, bellerine kuşak sarar, bacaklarına geniş pantolon geçirir konuşmaları daha çok argo idi. ⁽⁵⁷⁷⁾

Osmanlı'da hamamlardaki büyük bakır kazanın bulunduğu yer olan külhan Nef'i'nin gazellerinde şöyle yer almaktadır:

“Yârin kirpiklerinin ucundan azıcık yaş gelse, gönül ateşi diner. Bir külhanı bir katre su nasıl teskin eder bir gör.”

“Sinede aşkının ateşinin kıvrılması, gönülde zülfünü zikretmemdendir. Sanki nadir olan külhan hazinesinde (bekçilik yapan) yilandır.

Şâir, her iki beyitte külhanı kendini tecrid edercesine, kullanmış. Nef'i külhanla özdeşleşmiş ve görevi yakmak ise de, kendisi daha çok yanmaktadır. Gönül hazinesinde saçın kıvrımı aşk ateşinin kıvrımını, yılanın kıvrımına benzetmiş olmakla külhanı bu aşk tehdit etmektedir. Ama yine de tehlikeden memnundur.

b) Hânedân:

“ Devlet ü ömr ile ber-hûdâr edip hak sâhibin

Haşre dek mamûr u âbâdân ola ol hânedân ”

226/K.52.62

Hânedân; mükrim, misafirperver, kapısı açık yerinde kullanılır bir tabirdir.

Farsça bir kelime olan hanedanın lügat manâsı soy, ocak, asil ve necip aile demektir. ⁽⁵⁷⁸⁾

⁽⁵⁷⁷⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.VII, s.720.

⁽⁵⁷⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.727.

Osmanlı Devleti'ni idare eden pâdişahlar için de hânedân tabiri kullanılır. Pâdişahlar cedlerine Osman Gazi'ye kadar dayanırlar. Bunun için Hânedân-ı Osman denilegelmiştir. Osmanlı Devleti, Anadolu Selçuklu Devleti'nin tabii bir devamı idi. Selçuklu Hanedanı yerine, Osmanlı Hanedanı geçmiştir. Bizdeki devletler umumiyetle hanedan adıyla anıldığı için bu netice doğmuştur. ⁽⁵⁷⁹⁾

“Osman I ile başlayan hanedanın resmi görevli son mensubu Halife Abdulmecid'tir. Osmanlı Hânedânına mensup 29. Halife idi. Osmanlı Hanedanında pâdişahlık II. Osman'a kadar babadan oğula geçti. Bundan sonra kardeşi I. Mustafa'nın tahta geçmesiyle, Hanedanın en yaşlı ve en eşref erkek mensubunun tahta geçme esası uygulandı.” ⁽⁵⁸⁰⁾

Alman elçisi Busbcg, cihan pâdişahının devleti ve Nizam-ı Âlemi korumak için oğlu Mustafa'yı feda etmesi karşısında İstanbul'da umûmî efkârın şu kanaatte olduğunu söylüyor: “Müslümanlar Osmanlı hanedânı sayesinde ayakta duruyorlar. Hanedân yıkılırsa din de mahvolur. Bu sebeple, dîn ve devletin selâmeti ve bekâsı evlattan daha mühimdir.” diyorlardı. ⁽⁵⁸¹⁾

Milletimizin asırlarca birlik ve beraberliğinin sağlanmasında en nâfız rolü oynayan bu hanedân olmuştur. Osmanlı hanedânı sadece Türk milleti için şan ve şerefle dolu altı buçuk asırlık bir tarihin vücud bulması amil olmamış, aynı zamanda İslâm âleminin bitip tükenmek bilmeyen haçlı taarruzlarından mahfuz kalabilmesini de sağlamıştır. ⁽⁵⁸²⁾

Nef'i'de divânında memdûhlarına olduğu kadar devlet ricâline de duâcıdır. Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin saadethânesinin tarifinde Osmanlı hanedânına

⁽⁵⁷⁹⁾ Kadir Mısıroğlu, “Osmanoğulları Dramı”, İst., 1979, s.73-74.

⁽⁵⁸⁰⁾ Meydan Larousse, İst., 1979, C.IX, s.638.

⁽⁵⁸¹⁾ Osman Turan, “Din ve Medeniyet”, İst., 1980, s.49.

⁽⁵⁸²⁾ Kadir Mısıroğlu, “Osmanoğulları Dramı”, İst., 1979, s.20-21.

duâda bulunmaktadır:

Nefî, “Hak sahibini, devlet ve ömür ile mes’ud ettiği için, o hanedânın kıyamete kadar mamur ve bayındır olmasını” niyaz etmektedir.

Böylece şâir, “hanedân”ı Osmanlı sülâlesi için kullanmaktadır.

c) Sâkî:

“ Eski nesim-i nevbahar açıldı güller subh-dem
Açsın bizimde gönlümüz sakî medet sun câm-ı Cem ”

94/K.15.1

“ Çekmesin sâgar-ı bezm-i kereminden elimi
Bir ayak suna meğer sâkî-i sahbâ-yı ecel ”

229/K.53.39

Sâkî, içki meclisinde kadeh dolaştırıp sunan hakkında kullanılan bir tabirdir. Divân şâirleri şiirlerinde, sâkî ve şarabın medhiyle, sâkîden şarab isteğini daima izhar etmişler ve “sâkînâme” adıyla başlı başına şiirler de yazmışlardır. Sâkî ve şarabın söz arasında irâdî ilham yolunun açılması maksadıyla şâirler şiirlerinde kullanmışlardır. Şiirlerde şarapla birlikte sâkî de medhedilir. ⁽⁵⁸³⁾

Sakilik görevi yapanlar daha çok genç ve yakışıklı kimselerden seçilirdi. Meyhanelerde bu işi daha çok Rum, Ermeni ve Kıpti gençler yapardı. Sakî sofranın çevresinde toplananlara sırasıyla içki dağıtırdı. Mey sunma işi sürahiden bir kadehe konularak yapılırdı.

Tasavvufta, Tanrı’da bir yüce sakîdir. Bektaşilerde Ali, canlara sevgi ve birlik içkisi sunan “sakî-i kevser” dir. İçkiyi yasaklayan tarikatlarda ise sakî, müminlere

⁽⁵⁸³⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.98.

Tanrı sevgisi aşıl原因 bir kimse anlamındadır. ⁽⁵⁸⁴⁾ Sakî bâzen Hızır'a benzer ve bereket dağıtıp herkesin gönlünü yapar. ⁽⁵⁸⁵⁾

Osmanlı tarihi ve edebiyatında geçen bazı tabirler, Osmanlı devletinde içkinin tamamen serbest olduğu mânâsına gelecek şekilde te'vil ve izâh edilmek istenmektedir. "Sâkî" , bu kelimelerdendir. Kelime mânâsı keyif meclislerinde kadehle içilecek şeyleri takdim eden şahsa denir. Ancak, mevlidde şerbet dağıtana sâkî dendiği gibi, meyhânede şarap dağıtana da aynı ad verilir. Sakî kelimesini her yerde içki kadehi dağıtan diye açıklamak elbette peşin fikirliktir. Osmanlı sarayında sakîler elbette vardır. Ama bunların içki kadehlerini dağıtan ve dolduran kişiler olduklarını, serbestçe içki dağıttıklarını ve bunun açık bir şekilde yapıldığını söylemek insafsızlık olur. ⁽⁵⁸⁶⁾

Divânından iki örnek aldığımız Nef'î'de memdûhlarıyla hiç de mütenâsip olmayan meyhane tabirlerini kullanmasını, divân şâirlerinde görülen bir özellik olarak telakkî etmekteyiz.

Sultan Murad Han'ın huzûrunda kağıttan okuyormuşçasına takdim ettiği kasidesinde "sakî"yi şöyle kullanmaktadır:

"Sabah vakti güller açıldı, taze baharı rüzgar esti. Sakî, Cem'in kadehinden bir imdat kıl (ki) bizim de gönlümüz açılsın."

Şeyhülislâm Muhammed Efendi'nin medhinde ise:

"Meğer ecel sehbasının sakîsi bir kadeh sunmadan, elimi, kereminin meclisinin kadehinden çekmesin."

İslâm'ın ferd ve cemiyet planında en üst temsilcilerine sunulan kasîdelerde meyhane ıstılahının bulunması, hiç de uygunluk arz etmemektedir. Şâirin bu yolu

⁽⁵⁸⁴⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.X, s.865.

⁽⁵⁸⁵⁾ İskender Pala, "Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü", Ank., 1990, s.421.

⁽⁵⁸⁶⁾ Akmet Akgündüz, "Belgeler Gerçekleri Konuşuyor-III", İzmir, 1991, s.63-64.

seçmesi, manevî coşkunun, sarhoş neş'esindeki samimiyetle izah edilebilir. Sanat dokusunu meyhane tabirleriyle örmesi, şâirin halinden memnuniyetinin ve cennet şarabı ile tesnimi özleyiştir. Aksi halde, "şarap kokan divânlar" bir medeniyeti ve İslâmiyeti necis bırakır.

d) Ferâgat:

" Her hevâdan ferâgat etti gönül
Şevk-i ma'nâ yine kemâhidir "

269/Mkt.1.11

Ferâgat; vazgeçme, tok gözlülük, ihtiyaçsızlık, bırakıp terketme anlamlarındadır.

"İştigali terkederek, alâkalardan, ihtiraslardan tecerrüd ederek, dünyâ malına karşı müstağni bir vaziyet almak."

Şâir Fıtnat:

"Nemâ-yı kalbe sebep devlet-i kanaat imiş
Cihanda câyı safâ küşe-i ferâgat imiş"

diyor. ⁽⁵⁸⁷⁾

"Kalbe girmenin yolu, samimiyettir, alçak gönüllülüktür, ferâgattır. Kalbe girmenin yollarından asla dışarı çıkılmayacaktır." ⁽⁵⁸⁸⁾ "Sûfiyâne telekki de ancak, tevekkül ve teslimi dünyevî işlerden tecridi, terki ve ferağatı icab ettirir." ⁽⁵⁸⁹⁾ Cüneyd der ki:

⁽⁵⁸⁷⁾ Ö. Nasuhi Bilmen, "Dini Felsefi Ahlak Lügatçası", İst., 1967, s.97.

⁽⁵⁸⁸⁾ Sezai Karakoç, "Sütun -I" İst., 1969, s.204.

⁽⁵⁸⁹⁾ Fuad Köprülü, "Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar", Ank., 1991, s.302.

“Ubudiyet; ahirete faydası olmayan işleri terk etmek ve bütün ferağatın esası olan bir meşgûliyetle uğraşmaktır.”⁽⁵⁹⁰⁾

Fâtih’in kıyafet değiştirerek esnafı teftişinde tesbit ettiği ferağat, Bizansın zaptını hazırlayan Osmanlı insanının ferağat duygusuydu.

Osmanlıda, devletin de teşvikiyle tarikat terbiyesinden geçenlerin hevâ ve heveslerinden ferağat edenlerin omuzlarından devlet “alî” olmuştur. Nef’î de Şeyhülislâm Esad Efendi’yi tarif ederken:

“Gönül her hevesten vazgeçti. Ma’na şevki olduğu gibi durmaktadır.”

Gönlün bazı şeylerden vazgeçmesi, o şeylere olan hevesi azaltmadığı gibi mâna şevkini de geliştirmektedir. Bu itibarla birçok şeylerden nefsi ferağat, insanın manâ âlemini zenginleştirir, güzelleştirir. Nef’î, ferağatı bu anlamda almıştır.

2- OSMANLI YAŞAYIŞ TARZINDA MADDE İLE İLGİLİ DEĞİŞİK UNSURLAR

a) Serpûş:

“ Olurdu nüh-tabak-ı âsmâna bir serpûş

Düşünce olmazsa ger âb içinde aksi nigûn ”

243/K.58.3

Serpûş, başa giyilen şeyler, başlıklar hakkında kullanılır bir tabirdir. Osmanlılar’da II. Mahmud zamanına kadar, resmî ve husûsî hemen herkesin başına giydiği takke ve kavuk gibi şeylerdi. Bazıları keçe külâh, bazıları kavuk, bir kısmı da hasır vesâireden yapılmıştır. Yalnız resmî şahısların giydikleri şeyler muayyen kânûn ve tarifelerine uygundu.

⁽⁵⁹⁰⁾ Kuşeyrî Risâlesi, Haz. Süleyman Uludağ, İst., 1978, s.298.

Gayr-ı müslimlerin, müslümanların giydiklerine benzer şeyler giymesi yasak edilmişti.

Sultan IV. Mehmed'e kadar, Mevlevî, Selimi, Yusufî, örfî serpûşlar giyilirken ondan sonra, düzkaş, kalafat, dardoğan, mollavî, paşavî, zaimi, kâtibî, perişânî, silahşör adı verilen başlıklar kullanılmaya başlanmıştır. II. Mahmud tarafından yeniceriliğin ortadan kaldırılmasını müteakip serpûşun yerine "fes" kabul edilmiştir. (591)

Osmanlı serpûşları II. Mahmud'dan önce yanlarına pamuk doldurulmuş olup, yukarıya doğru daralırdı. Biçimi, rengi, adı onu giyen sınıflara göre değişir. Mollaların paşaların, kâtiplerin serpûşları bir birinden farklı idi. Vezirlerin piramid şeklinde olup, altın tellerle süslenmişti. Ümerâ börk üzerine sarık, asker ağaları kuka, zabitan ve kâtiplerde kâtibî adı verilen serpûşu giyerlerdi. (592)

Bunlar yirmi santim yükseklikte silindir biçimli ve birbirlerine paralel ince çubukları olan çeşidiydi. Hocaların giydiklerinde sarık bezi daha geniş ve sarılsı daha intizamsız olanına "Horasânî" denilirdi. Bu şekil eski mezar taşlarından çokça görülür. (593)

Osmanlı'da erkek kıyafetlerinde olan serpûşa, Nef'î Şeyhülislâm Aziz Efendi'nin sarayını överken tasvirî unsur olarak yer vermiş. Serpûşu giyenlerin hakkını vermedikleri zaman, suda tersine dönmüş hayal gibi yansıyacağını belirtmiş. Böylece Nef'î Osmanlı insanın başına giydiği "serpûş"da bile düşünceyi ön plana çıkarmaktadır.

b) Donanma

" Yaptıra pâdişah-ı âleme bir böyle sarây
Hem donanma çıkarıp ede cihânı tezyîn "

201/K.47.21

(591) M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.III, s.188-191

(592) Türk Ansiklopedisi, Ank., 1974, C.XXI, s.412.

(593) İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi, İst., 1982, C.II, s.1072.

Donanma, muhtelif şenlikler vesilesiyle, resmî binaların, evlerin dükkânların ve meydanların donatılması münasebetiyle kullanılan bir tâbirdir. Binalar bayraklarla donatıldığı gibi pâdişahların doğum, tahta çıkış günleri için de yapılırdı. Pâdişah çocuklarının doğumları üzerine dahi şenlikler tertip edilirdi. ⁽⁵⁹⁴⁾

Donanmalarda yalnız binaların süslemesi, kandillerin yakılması ile iktifa edilmezdi. Şehirlerin meydanlarında “elâb-ı nâr” adı verilen fişekler ve diğer eğlenceli vasıtalar da patlatılırdı. Hatta donanmalardan birinde İstanbul kadısı kıyâfetinde birisinin merkebe bindirilip, eşeğin kuyruğu eline verilip şehirde dolaştırılarak esnafı teftiş ettirme gösterişi yapılması, ulemânın gücüne gittiğinde pâdişaha bile şikâyet edilmişti. ⁽⁵⁹⁵⁾

c) Hâne:

“ Hâne-i ağıyur u uşşka tenezzül eylemez

Bir Hümâdır ol peri amma Hümâ-yı lâmekân ”

226/K.52.43

“ Hasımının Hak hâne-i cismini virân eylesin

Eylesin ma’mur-i kalbin harâb-ender-harâb ”

254/K.61.42

“ Edeli seyl-i hüçûmun hâne-i zühd ü harâb

Tevbenin bünyâdını hâtırda muhkem bulmadım ”

263/Sds.4.6

Ev demek olan hâne ⁽⁵⁹⁶⁾ ayrıca küçük parçalara bölünen bir şeyin her

⁽⁵⁹⁴⁾ Türk Ansiklopedisi, Ank., 1966, C.XIII, s.506.

⁽⁵⁹⁵⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.574..

⁽⁵⁹⁶⁾ Ziya Şükün, “Ferhengi Ziya”, İst., 1984, C.II, s.755.

parçasına da bu isim verilir. Başka bir isimle birleşerek mürekkep bir isim meydana getirilir. Kütüphâne, hastahâne, pastahâne gibi.

Osmanlı malî sisteminde bilhassa vergide çokça kullanılan bir kelimedir. Çünkü, “avâız” ve “bedel-i nüzûl” gibi verginin halktan alınması, hâne hesabı üzerinden olmaktadır. Bu bakımdan her hânedan ne kadar vergi alınacağı veya kaç hânedan ne miktar vergi toplanacağı hesaplanarak tevzii edilirdi.

Osmanlı askerî teşkilâtında da kullanılan hâne kelimesi, bu sistemde kaç hânedan bir asker alınacağını göstermekte idi. Hatta, “gönüllü” ve “beşli” denilen askerler hâne hesabı üzerinden askere alınmakta idi. ⁽⁵⁹⁷⁾

Hâne-i Hassa, Topkapı Sarayı’nda “Hırka-i Saadet”le diğer mübarek emânetlerin bulunduğu yerin adıdır. Bu adın verilmesi, hizmetinin bizzat pâdişah tarafından deruhte edilmesinden ileri gelmiş idi. ⁽⁵⁹⁸⁾

Nef’î, divânında “hâne”yi şu şekilde kullanmıştır: Şeyhülislâm Muhammed Efendi’nin saadethânesini tarif ederken: “Başkalarının ve uşşâkın hânesine gelmeye tenezzül etmeyen bir peridir o, ama Hüma gibi mekânsızdır.”

Kendi mahlasından söz açtığı kasidesinde:

“Allah, hasmının vücudunu virân, imarlı kalbini harap üstüne harap etsin.”

Sakînâmesindeki bir beytinde ise:

“Hücum seli züht evini harab edeli, tevbenin binasını gönülde sağlayan bulmadım.”

Şâir, “hâne”yi birinci örnekte “ev” anlamında ikincisinde “vücut”, üçüncüsünün de “kalb” yerinde kullanmıştır.

⁽⁵⁹⁷⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.I, s.250.

⁽⁵⁹⁸⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.I, s.759.

d) Kîrat:

“ Bir gamzeye bin nâz ederiz istesek ammâ

Kîrat ile mâkul bilir sersem-ı aşkız ”

305/G.50.5

Kîrat, ağırlık ölçülerinden birinin adıdır. Elmas, cevâhir gibi kıymetli şeylerin tartısında kullanılır. Miskalin dörtte birine “denk”; dörde taksim edilen dengin herbirine “kîrat”; dörde ayrılan kıratın herbirine “buğday”; dörde ayrılan buğdayın her birine “fitil”; ikiye ayrılan fitilin her kısmına “nâkir”; yine ikiye bölünen nâkirin her birine “kıtmîr”; ikiye ayrılan kıtmîrin her birine “zerre” denilirdi. Bir buçuk dirheme “miskal” dört yüz dirheme “okka”, kırkdört okkaya “kantar”, dört kantara “çeki” adı verilirdi.

Darbhane usûlüne bir kırat, dört buğday itibâr edilmiştir. Bu dört buğday ise, fukahanın beş arpa itibâr ettikleri “kîrat-ı şer’iye” ağırlıkça müsavî görülmüştür. ⁽⁵⁹⁹⁾

“Bazılarına göre Yunanca’dan alınmış olan kîrat, “boynuz” demek olup, dört adet keçi boynuzu çekirdeğinden ibâret olan ağırlık ölçüsü. Elmas ve kıymetli taşların tartılmasında kullanılırdı. ⁽⁶⁰⁰⁾

İslâmiyette önce Araplar tarafından Bizans’tan alınan kîrat, Halife Abdülmelik tarafından yapılan bir düzenleme ile miskalin 1/20 meydana getirir ve 0.22 grama denk idi. ⁽⁶⁰¹⁾ Osmanlıların ölçü ve tartıların değişmesine kadar, bu hassas ölçüler, tartılarda esas alınmıştı.

Nef’î gazelinde “kîrat”ı aklın ve mantığın da ölçüsü olarak mecâzen kullanmıştır. Bir keyfiyet terâzisinde şöyle değerlendirme yapmaktadır: “Aşk sersemiyiz. Kîrat ile akla uygun olanı biliriz. Ama istesek bir gamzeye bin naz ederiz.”

⁽⁵⁹⁹⁾ M.Z.Pakalın, a.g.e., İst., 1971, C.II, s.269.

⁽⁶⁰⁰⁾ Ansiklopedik İslâm Lügatı, İst., 1982, C.II, s.344.

⁽⁶⁰¹⁾ Meydan Larousse, İst., 1972, C.XII, s.244.

SONUÇ

Divân Edebiyatının olgunluk devresi kabul edilen XVII. yüzyılda yaşayan, zeki, alim ve bilhassa kasîde tarzında başarılı bir şâir olan Hasankâleli Nef'i'nin, Türkçe Divân'ı üzerinde yapmış olduğumuz çalışmada, devrinin özelliklerini yansıtan zengin bir kültür dünyâsının mevcut olduğunu tesbit etmiş bulunuyoruz.

Cemiyet, sanat, maliye, din-tasavvuf ve diğer unsurlar olmak üzere beş bölümde değerlendirdiğimiz bu çalışmada; Türk, Fars ve Arap dillerine hâkim, iyi bir tahsil görmüş, tasavvufî bilgilerini hazmetmiş olan Nef'inin; mescidden meyhaneye, saraydan sokağa, kılıçtan kaleye, demirden mücevhere, askerden paşaya, pâdişah'tan cellâda kadar hemen her kesime ait yaşayış tarzını şiirlerine malzeme yaptığını, bunları hayâl ve tasvirlerle destekleyerek, ifâdelerinde birer malzeme olarak kullandığını gördük. Bu bizi, Nef'inin, devrinin günlük hayatından ve cemiyetten kopmadan sanat hayatına devam ettiği sonucuna ulaştırdı.

Nef'i'nin divânında, İslâm'a ters düşen fikir ve ifâdelere rastlanmaz. Bilakis Hz. Peygamber'e, halifelere ve din ulularına hürmetkâr ifâdeler kullanmıştır. Tasavvufî ve dinî terminolojiden de azamî derecede istifâde etmiştir. Devrin ileri gelen şahsiyetleri ile tarihî ve efsanevî şahsiyetler, divânında oldukça zengin bir kadro oluşturur. Bu şahsiyetler ile dinî karakteri haiz kimseler arasında ilgi kuran Nef'i, dönemin ileri gelenlerini, geçmişte yaşamış büyük sîmalarla mukayese eder.

Saray ve saray çevresi dışında günlük hayata ait örf, âdet, inanç ve eşya gibi unsurların beyitlerde çokça zikredilmesi, şâirin sosyal çevre ile ne kadar iç içe yaşadığının açık bir göstergesidir.

Nefî'nin; divânda, Osmanlı yaşayış tarzlarının izleri olarak, en çok üzerinde durduğu konular ana hatlarıyla şöyle sıralanabilir:

Adâlet, kılıç, at, pâdişah, fermân, hat, saray, asâf; askerî ünvanlardan gazî, müşir, serdar, serasker; ilmiye sınıfından şeyhülislâm, molla, müderris; maliye tabirlerinden defterdar, harac, selem; sanat unsurlarından çetr, sayebân, hayme; hat çeşitlerinden talik, celî; mimarî tarzı olarak kubbe, mescid, sebîl, eyvan, kale; musikî terminolojisinden beste, çengi, mutrib, ney; halkiyat olarak tılsım, iksir, hamail, cadu, nazar; dinî ve tasavvufî terimlerden fetvâ, müctehid, müfti, tekke, sufî, şeyh, mürşid, derviş, sema; değişik tipler olarak sakî, külhan, rind şiirlerde bir malzeme olarak kullanılmıştır.

Bu tür araştırma ve incelemelerde terminoloji önemli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Nefî devrine mahsus mefhum ve unsurlar, lügat ve ıstılahî mânâlarıyla araştırılıp incelenmeden doğru bir değerlendirme yapmak ve neticeye varmak mümkün olmayacaktır.

Osmanlı tarihinin XVII. yüzyılının inceleme ve araştırması yapılırken, devrin sanatkârlarının, eserleriyle birlikte bir bütün olarak incelenmesinde büyük fayda vardır. Çünkü sanatkârlar devrinin yıldızları gibidir. Buldukları yeri ve dönemi aydınlatmışlardır.

Sonuç olarak, divân edebiyatı zannedildiği gibi, cemiyet ve çevreden kopuk ve mücerred olmayıp hayatla içiçedir. Nefî de, divânında, yaşadığı toplumun yaşayış tarzlarının izlerini yansıtmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

I- GENEL BİBLİYOGRAFYA :

- Abdülbarî en-Nedvî, Tasavvuf ve Hayat (Ter. M. Ateş), İst., 1974.
- AKALIN, L. Sami, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İst., 1976.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, Belgeler Gerçekleri Konuşuyor, C.I-III, İzmir, 1989.
- AKGÜNDÜZ, Ahmed, Eski Anayasa Hukûkumuz ve İslâm Anayasası, İst., 1989.
- ARVASÎ, S. Ahmet, Diyaklektiğimiz ve Estetiğimiz, İst., 1982.
- ASLANAPA, Oktay, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı, Ank., 1977.
- ATAR, Fahreddin, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ank.,
- BAMMAT, Haydar, İslâmın Kültürel ve Manevî Değerleri, İst., 1977.
- BANARLI, Nihat Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, C.I-II, İst., 1987.
- BANARLI, Nihat Sami, Tarih ve Tasavvuf Sohbetleri, İst., 1984.
- BARTHOLD, Prof. W., İslâm Medeniyeti Tarihi (Haz. Fuad Köprülü), Ank., 1977.
- BAYKAL, Bekir Sıtkı, Tarih Terimleri Sözlüğü, Ank., 1981.
- BELVİRANLI, Ali Kemâl, Aruz ve Ahenk, İst., 1965.
- BİLMEN, Ömer Nasuhî, Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi, İst., 1967.
- CİZREVÎ, Muhammed Nurullah, Esraru't-Tasavvuf, Konya, 1973.
- DANIŞMEND, İsmail Hami , Tarihi Hakikatler, C.I-II, İst., 1979.
- DANIŞMEND, İsmail Hami, Garb Membalarına Göre İslâm Medeniyeti, İst., 1979.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ank., 1984.

- DİLÇİN, Cem (Haz.), Yeni Tarama Sözlüğü, Ank., 1983.
- DİLÇİN, Cem , Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ank., 1983.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, (İlgili Maddeler), C.I-XIV, İst., 1993.
- EMİROĞLU, Cüneyt, İslâm Yazısına Dair, İst., 1977.
- ERGİN, Osman, Türk Maarif Tarihi, İst, 1977.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, Mârifetnâme, İst., 1984.
- İbn-i Haldun, Şifâü's-Sâil (Haz. Süleyman Uludağ), İst., 1977.
- İmam-ı Gazalî, İhyâ u Ulûmi'd-dîn (Ter. A. Müftüoğlu), C.I-IV., İst., 1989.
- İslam Ansiklopedisi, (İlgili maddeler), C.I-XIII, İst., 1950-86.
- İslâm-Türk Ansiklopedisi, (İlgili maddeler), C.I-II, İst., 1987.
- KAM, Ferid, Dinî ve Felsefî Sohbetler (Sadeleştiren: S. Hayri Bolay), Ank.,
- KARA, Mustafa, Dinî Hayat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İst., 1980.
- KARAMAN, Hayreddin, Başlangıçtan Günümüze İslâm Hukuk Tarihi, İst., 1975.
- KARAMAN, Hayreddin, İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri, C.II, İst., 1980.
- KARAMAN, Hayreddin, İslâm Hukûkunda İctihad, Ank.,
- KOCAKAPLAN, İsa, Açıklamalı Edebî Sanatlar, İst., 1992.
- KOCATÜRK, Vasfi Mahir, Tekke Şiiri Antolojisi, Ank., 1968.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad , Türk Edebiyatı Tarihi, İst., 1980.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ank., 1976.
- KORTANTAMER, Tunca, Eski Türk Edebiyatı -Makaleler-, Ank., 1993.
- KOTKU, M. Zahid, Tasavvufî Ahlâk, C.I-V, İst.,
- Kuşeyrî Risâlesi (Haz. Süleyman Uludağ), İst., 1978.
- LEVENT, Âgâh Sırrı, Divân Edebiyatı, İst., 1980.
- LEVENT, Âgâh Sırrı, Türk Edebiyatı Tarihi, C.I, Ank, 1973.
- MERİÇ, Cemil, Kırk Anbar, İst., 1980.

- Meydan Larousse, (İlgili maddeler), C.I-XII, İst., 1969-73.
- Muallim Naci, Osmanlı Şâirleri (Haz. Cemal Kurnaz), Ank., 1986.
- Muhyittin-i Arabî, Tasavvuf Yolu (Ter. Selahattin Alpay), İst., 1973.
- Mustafa Karahisârî, Ahter-i Kebîr, İst., 1318.
- OKIÇ, M. Tayyib, Saraybosna'daki Hüsrevbey Câmii, İst., 1968.
- ONUR, M. Naci, Yusuf u Züleyha (Hamdî), Akçağ Yayınları, Ankara 1991.
- ÖGEL, Bahaeddin, Türk Kültür Tarihine Giriş, (İlgili maddeler), C.I-IX, Ank., 1991.
- PAKALIN, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C.I-III, İst., 1971.
- PALA, İskender, Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü, Ank., 1990.
- RIFAÎ, Ahmed, Tasvir-i Ahlâk (Haz. Hüseyin Algül), Tercüman 1001 Temel Eser.
- SEFERCİOĞLU, Nejat, Nev'î Divânı'nın Tahlili, Kültür Bakanlığı, Ank., 1990.
- ŞEKER, Mehmet, İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri, Ank., 1984.
- ŞEVKÎ, Dr. Osman, Beşbuçuk Asırlık Türk Tebâbet Tarihi, Ank., 1991.
- SOYKUT, İ. Hilmi, Türk Atasözleri Hazinesi, İst., 1974.
- ŞÜKÜN, Ziya, Ferhengi Ziya, İst., 1984.
- Tahirü'l Mevlevî (Olgun), Edebiyat Lügatı (Haz. K. Edip Kürkcüoğlu), İst., 1973.
- TARLAN, A. Nihat , Fuzûlî Divânı Şerhi, İst., C.I-III, Ank., 1985.
- TARLAN, A. Nihat , Mevlânâ, İst., 1974.
- TARLAN, A. Nihat, Edebiyat Meseleleri, İst., 1981.
- TAŞER, Dünder, Mesele, Ank., 1975.
- TOPÇU, Nurettin , İrâdenin Davası, İst., 1974.
- TOPÇU, Nurettin , İslâm ve İnsan, İst., 1969.
- TOPÇU, Nurettin, Mevlanâ ve Tasavvuf, İst., 1974.
- TURAN, Osman, Osmanlı Tarih Akışı İçinde Din ve Medeniyet, İst., 1980.

- TURHAN, Mümtaz , Garblılaşmanın Neresindeyiz, İst., 1974.
- TURHAN, Mümtaz, Kùltùr Deęiřmeleri, İst., 1972.
- Tùrk Ansiklopedisi, (İlgili maddeler), C.I-XXIII, İst., 1966 - Ank., 1976.
- Tùrk Dili Dergisi, Tùrk Őiri Özel Sayısı II, (Divân Őiri), Ank., 1986.
- Tùrk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İst., 1968.
- YAVUZ, A. Fikri (Haz.), Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meâl-i Âlisi, İst., 1975.
- YAVUZ, A. Fikri, İslâm Fıkıhı ve Hukûku, İst., 1970.
- YAZIR, Mahmut Bedrettin, Medeniyet Âleminde Yazı ve İslâm Medeniyetinde
Kâlem Güzeli, C.I-II, (Neşe haz. Uğur Derman), Ank., 1972.
- YILMAZ, Hüseyin, İttihâd-ı İslâm ve Hilâfet, İst., 1991.

II- NEF'İ İLE İLGİLİ BIBLİYOGRAFYA :

- AKKUŞ, Metin, Nef'i Divânı, Akçağ Yayınları, Ank., 1993, s.355+110.
- ATALAY, Mehmed, Őair Nef'i, Farsça Divanın Edisyon Kritiği ve Üslubu,
Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum, 1988.
- BEYANÎ, Tezkire, Millet Ktb. Ali Emiri, Tarih 757, 127yk.
- Divan-ı Nef'i. Bulak Matbaası, 1252. 149+40 s.; Ceride-i Havadis Matbaası, İstanbul
1269 (Taşbaskı), 207+37s.
- EBÜZZİYA, Tefvik, Nef'i, EbuZZiya Matbaası, 1.b., İstanbul 1305, 303 s.
- FINDIKOğLU, Z. Fahri, Erzurum Őairleri, Sanayi-i Nefise Matbaası, İstanbul 1927,
130+2s.
- GENÇ, İlhan, "Tiyatro Kahramanı Nef'i", Yedi İklim Derg., S.4, Temmuz 1992, s.29-32.
- KARAHAN, Abdùlkadir, Nef'i. Varlık Yayınları, İstanbul 1954.

- KARAHAN, Abdülkadir, Nefî Divanından Seçmeler, İstanbul 1972, İstanbul 1980, Ankara 1985, İstanbul 1986.
- Kemal Edip [Kürtçoğlu], "Nefî'nin Bilinmeyen Birkaç Şiiri", Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi, VII, 2 (Ankara 1949, 287-294).
- KÜÇÜK, Sebahattin, "Nefî'de At Sevgisi", Erdem derg., C.5/1, S.14, Ank., 1991.
- Mehmed Nusret, Tarihçe-i Erzurum (Yahud Hemşehrilere Armağan), Ali Şükrü Matbaası, İstanbul 1338, 130 s.
- Mehmed Tahir, Osmanlı Müellifleri, c. II. İstanbul 1333, s. 441, İstanbul 1972, s. 255.
- Muallim Nacî, Esâmî. Mehmed Beg Matbaası, İstanbul 1308, s. 326-328.
- NAİMA, Mustafa, Tarih, c. III, İstanbul 1280, s. 222.
- OCAK, Tulga, Nefî ve Türkçe Divan, Basılmamış Doçentlik Tezi, Ankara 1980.
- OCAK, Tulga, "Nefî'nin Bilinmeyen Şiirleri". Journal of Turkish Studies, volume 4, Harvard 1980, page 79.
- Ölümünün Üçyüzeşinci Yılında Nefî, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayını, Ankara 1987, 135 s.
- RIYAZÎ, Mehmed, Riyazü's-şuara. Nuruosmaniye Ktp., 3724, yk. 141b.
- Saffet Sıtkı [Bilmen], Nefî'nin Sihâm-ı Kazası, Hiciv ve Mizah Serisi, İstanbul 1943.
- SEYYİD, Naimüddin, "Nefî'nin Bilinmeyen Kasideleriyle Diğer Manzumeleri", Ankara Üniversitesi, DTCF Dergisi, XI, 1 (Ankara 1953), 125-147.
- SEYYİD, Naimüddin, Nefî ve İran Şiiri, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 1953.
- TARLAN, Ali Nihat, Nefî'nin Farsça Divanı Tercümesi, Nümüne Matbaası, İstanbul, 1944, 154s.