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

ŞEHİRLİ ŞÖHRETLİLER DİVANI: ŞEHRENGİZLER

DOKTORA TEZİ

Doğan EVECEN

KOCAELİ 2021

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

ŞEHİRLİ ŞÖHRETLİLER DİVANI: ŞEHRENGİZLER

DOKTORA TEZİ

Doğan EVECEN

Danışman: Prof. Dr. M. Esat HARMANCI

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 24.02.2021/6

KOCAELİ 2021

ÖN SÖZ

XVI. yüzyılın klasik şiirin altın çağını yaşadığı dönem olarak ifade edilmesinin bir sebebi de kültürel iktidardır. Şiir zemininde kollektif olarak meydana getirilen bu olgu sayesinde şairler daha cesur bir söyleme sahip olmuştur. Bu dönemin simge ürünlerinden biri şehrengizlerdir. Klasik şiirin diğer türlerinde yer yer görülen farklı/aykırı söylemin şehrengizlerin tamamına yayılması bu söyleme ihtiyaç duyan şairin kendini ifade etmesine olanak sağlamıştır. Şehrengizlerde bu söylemin aracı, konu edinilen güzellerdir. Şair de bu güzeller aracılığıyla ön plana çıkarmak istediği tipi anlatmaya girişir. İsmini, mesleğini ve yaşadığı şehri bazen de çalıştığı yeri dahi açık bir şekilde veren şairin bu yöntemi, şehrengizin de amacını ortaya koyar. Burada şairin şiirde yapmaya çalıştığı şeylerden biri şehirde şöhret bulan gezginci derviş tipini teşhir etmektir. Şairin günah işlediğini kabul ettiği, bunu da bilinçli olarak yaptığı ve söz söylemeden geri duramayacağını belirttiği bölümlerin yanında güzellerin anlatıldığı beyitler, bu tipin dolayısıyla bu söylemin ifadesi olarak karşımıza çıkar. Bu durum aynı zamanda tür olarak şehrengiz kurgusunu meydana getirir. Yergi muhtevasıyla İran, Arap ve Urdu edebiyatlarında da görülen şehrengizler, Türk edebiyatında kendine has bu kurgusu sayesinde klasik şiirde ayrı bir yere sahip olmuştur.

Klasik Türk şiirinin zengin muhtevası içerisinde belki de üzerine en çok çalışma yapılan türlerden biri şehrengizlerdir. Konu ile ilgili bu kadar çalışma olması hasebiyle başlangıçta ihtiyatla yaklaştığımız tür hakkında yeni bir şey söylemenin riski ve cesareti ile tezimize başladık. Şehrengizler ile ilgili çoğunlukla metin neşri çerçevesinde yapılan çalışmalarda ifade edilen "şehrin güzellerini ve güzelliklerini anlatan bir tür" tanımının doğru olmakla birlikte türün bunun ötesinde bir işleve sahip olduğunu gözlemledik. Bu yüzden tezimizde "Şehrengiz metinlerinde anlatılanlar kimlerdir ve niçin anlatılmışlardır?" sorusuna çeşitli yönlerle cevap vermeye çalıştık.

Bugün bir kısmı kayıp olsa da yapılan çalışmalar neticesinde şehrengiz külliyatına sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu durum türe dair bütüncül bir yorum yapmamıza olanak sağlamıştır. XVI. yüzyılda *Mesîhî* ve *Zâtî* tarafından ilk örnekleri

verilen şehrengizlerin sadece şehrin güzelleri ve güzelliklerini anlatmak için yazılmadığı, bunlar üzerinden esas amacın şehirde buluşan meslek, meşrep ve yolun olduğunu düşünüyoruz. Şehrengizlere bu gözle bakmak şairlerin ne amaçla bu şiirleri kaleme aldığını anlamakla birlikte türün sosyal ve iktisadî yönünü doğru okumamıza da yardımcı olacaktır. Tezimiz, metin neşirlerinde ya da müstakil çalışmalarda ifade edilmeyen bu alandaki boşluğa katkı sunma amacı taşımaktadır.

Çalışmamız, şehrengizlerin yeni bir bakış açısıyla ele alınması ve şehirli şöhretli olan gezginci derviş tipini anlattığını gösterme amacı taşımaktadır. Bunu göstermenin yöntemi olarak hem şehrengiz metinlerinden hem de klasik Türk şiirinin diğer eserlerinden örnek beyitlerin tanıklığına başvurulmuştur. Bu örnekler bize her ne kadar isabetli yorumlar yapmamızı sağlasa da Melâmetîliğin yazılı kaynak bırakmaması şehrengiz şairlerini ve şöhretlilerini bu kimlikle tanıtmayı zorlaştırmıştır. Bu yüzden öğretinin genel ilkeleri ve bu ilkelerin beyitlere aksinden hareketle kuvvetli deliller elde edilmeye çalışılmıştır. Tarihi belge niteliğine sahip olduğunu da söylediğimiz şehrengizlerin kurgu ile gerçek arasında olduğu bununla birlikte gerçeğin daha çok ağır bastığı metinler olması bize bu konuda yardımcı olmuştur.

"Şehirli Şöhretliler Divanı: Şehrengizler" adını verdiğimiz doktora tezimizde ele aldığımız konunun sistemli anlatılabilmesi için dört ana başlık belirlenmiştir: 1. Şehrengizlerde Yer Alan Düşünce Sistemleri, 2. Şehrengizlerdeki Kültür Dünyası, 3. Şiir ve Şehir İlişkisi Açısından Osmanlı Şehirleri, 4. Şehrengiz Şairleri. Bu bölümlerin oluşturulması sırasında öncelikle yayımlanmış şehrengiz metinlerinin fişleme çalışması yapılmış aynı zamanda konularla ilgili literatür taraması yapılmıştır. Bu çalışmaların yanı sıra şehrengiz türünün anlaşılması amacıyla oluşturulan başlıklarla ilgili olarak Melâmetîlik ve Osmanlı özelinde tarih, kültür, toplum ve iktisat okumaları yapılmıştır.

Doktora tezinde şehrengizleri çalışmak istediğimi paylaşmak üzere danışmanımın yanına gittiğimde, daha önce bu konu üzerine hiç konuşmamamıza rağmen "Seninle şehrengiz çalışalım." diyerek beni şaşırtan, lisans ve doktora süreçleri boyunca kendisinden hem akademik olarak hem de gerçek hayatı kavramada istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. M. Esat HARMANCI'ya teşekkür ediyorum.

Uzun soluklu bu doktora sürecinin maddi ve manevi bütün zorluklarına benimle birlikte katlanan sevgili eşim Evrim YAKUT EVECEN'e kendisinden çaldığım bütün zamanlar için öncelikle af dileyerek teşekkürü bir borç bilirim.

Doğan EVECEN
İzmir-2021

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ ..... **I**
İÇİNDEKİLER ..... **IV**
ÖZET ..... **VI**
ABSTRACT ..... **VII**
KISALTMALAR ..... **VIII**
ŞEKİL, RESİM VE TABLOLAR ..... **IX**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ŞEHRENGİZLERDE YER ALAN DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ **37**
1.1. ŞEHRENGİZLER VE MELÂMET **37**
1.1.1. Melâmet Nedir? **37**
1.1.1.1. Klasik Türk Şiirinde Melâmetîliğin İzleri **43**
1.1.1.2. Şehrengizlerde Melâmetîliğin İzleri **54**
1.1.1.3. Fütüvvet ve Ahiliğin Melâmî Yönü **63**
1.2. ŞEHRENGİZLER VE TASAVVUF **76**
1.2.1. Seyrüsülük, Seyahat ve İlim **76**
1.2.2. Tasavvuf ve Melâmetîliğin Kesişim Noktası Olarak Şehir **104**

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞEHRENGİZLERDEKİ KÜLTÜR DÜNYASI **112**
2.1. MESLEKLER VE ŞÖHRETLİLER **112**
2.1.1. Osmanlı Devleti'nin Sosyoekonomik Temellerine Genel Bakış **112**
2.1.2. İktisadî Zihniyetin Oluşumunda Melâmetî İtki **115**
2.1.3. Şehrengizlerde Meslekî Hayat **128**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ŞİİR VE ŞEHİR İLİŞKİSİ AÇISINDAN OSMANLI ŞEHİRLERİ **154**
3.1. ŞEHRENGİZLERİ YAZILAN ŞEHİRLER **154**

3.2. ŞEHRENGİZLERİN ŞEHİRLERİ 162

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ŞEHRENGİZ ŞAİRLERİ..... 206
4.1. EDEBÎ MUHİT BAKIMINDAN ŞEHRENGİZ ŞAİRLERİ 206
4.2. ŞEHRENGİZ ŞAİRLERİNİN KİMLİĞİ OLARAK MELÂMETÎLİK ... 214
SONUÇ..... 225
ÖZEL ADLAR DİZİNİ 229
ŞEHRENGİZ BEYİTLERİNİN ALINDIĞI KAYNAKLAR..... 233
KAYNAKÇA 236
ÖZGEÇMİŞ..... 252

ÖZET

Klasik Türk şiirinde gerçek ile kurgunun iç içe olduğu türlerden birisi şehrengizlerdir. Temelde şehrin güzelleri ile güzelliklerinin seçilen şöhretli güzeller üzerinden anlatıldığı bu edebî tür, XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar varlığını sürdürmüştür. Şehrengizler Osmanlı toplum hayatının anlaşılması noktasında barındırdığı malzemenin zenginliği nedeniyle araştırmacıların dikkatini çekmiştir "Şehirli Şöhretliler Divanı: Şehrengizler" adlı çalışmamızda türün kurgu ve gerçekle oluşturulan muhtevasını gerçeğin tarafından anlamaya ve değerlendirmeye çalıştık.

Dört bölümden oluşan çalışmamız içerisinde yer alan birinci bölümde, şehrengiz türü ile Melâmetîlik ilişkisi ve doktrinin temel ilkelerinin metinlerdeki yansıması incelenmiştir. İkinci bölümde türün iktisadî yönünü oluşturan meslekler, yol ve şehir merkezli olmaları yönüyle değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde adına şehrengiz yazılan şehirlerin neden seçildikleri ve onların jeopolitik özellikleri açıklanmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise kültürel iktidarın sahipleri olan şairlerin meşrebî ve edebî muhit özellikleri ile şehrengiz türü arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur.

"Şehirli Şöhretliler Divanı: Şehrengizler" adlı bu tez, şehrengizlerin gezginci derviş tipini anlatma düşüncesiyle kaleme alındığını ortaya koyma amacıyla metin merkezli olarak hazırlanmıştır. Çalışmamızın tüm bölümlerinde gezginci derviş tipini anlatma ihtiyacının nedenleri, seçilen örnekler aracılığıyla tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şehrengiz, Melâmetîlik, Gezginci Derviş, Meslek, Şehir, Şair

ABSTRACT

In classical Turkish poetry, Şehrengiz is one of the genres which blends reality and fiction. This literary genre, which basically depicts the beautiful people and the beauties of a city through selected renowned beauties, was mainly written between the 16th Century and the 19th Century. The şehrengizes have attracted the attention of researchers due to the richness of the material they contain in the understanding of Ottoman social life. Entitled 'The Divan of Urban Fame: Şehrengizes', this current study attempts to understand and evaluate the content of the genre created by fiction and reality from a realistic perspective.

The study consists of four consecutive parts in total. In the first part of our study, the relationship between the genre of Şehrengiz and Melametilik and the reflection of the basic principles of the doctrine in the texts are examined. In the second part, occupations that constitute the economic aspect of the genre are evaluated considering that they are journey and city centered. In the third part of the study, the reasons why the cities Şehrengizes were written on were chosen and the geopolitical features of those cities are explained. In the fourth and last part, the relationships between the poets' dispositions and their literary surroundings and the genre of sehrengiz are emphasized.

This thesis study, entitled 'The Divan of Urban Fame: Şehrengizes', is written in a text-centered manner to reveal the fact that şehrengizes were originally written with the idea of describing the type of wandering dervishes. In all parts of our study, the reasons for the need to describe wandering dervish type were attempted to be determined through the selected examples.

Key words: şehrengiz, melametilik, wandering dervish, occupation, city, poet

KISALTMALAR

Akt. : Aktaran
b. : Beyit
bkz. : Bakınız
C. : Cilt
Çev. : Çeviren
d. : Doğum
DİA : Diyanet İşleri Ansiklopedisi
Ed : Editör
G. : Gazel
Haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
K. : Kaside
Kt. : Kıt‘a
Mad. : Madde
Mes. : Mesnevi
Ö.T. : Ölüm Tarihi
R. : Rubai
S. : Sayı
s. : Sayfa
Sur. : Surname
Ş : Şehrengiz
T. : Tarih
Tah. : Tahmis
ts. : Tarihsiz
ty. : Tarihsiz yayın
Vr. : Varak
vs. : Vesaire
Yay. : Yayınları

ŞEKİL, RESİM VE TABLOLAR

Tablo 1: Türk Edebiyatında Şehrengizler 36
Şekil 1: İbrahim b. Edhem, Hâkim Tirmizî, Kelâbâzî ve Hucvîrî'nin Yaptığı Seyahatler 86
Resim 1: Gezginci Dervişler 89
Resim 2: Bir Kalenderî Dervişi 91
Şekil 2: Anadolu'da Selçuklu Dönemi Ulaşım Sistemi ve Kervansaraylar 95
Resim 3: Kervansaray (Elçi Hanı) 97
Resim 4: 1870'lerde İstanbul Esnafı 99
Şekil 3: Rumeli'de Melâmî Tekkelerinin Bulunduğu Yerler 108
Şekil 4: XIII-XV. Yüzyıllar Arasında Kalenderîliğin Batı Koluna Mensup Zümrelere Ait Bazı Zaviyeler 109
Resim 5: Aşçı 132
Resim 6: Attar 133
Resim 7: Çengi 134
Resim 8: Rakkas 134
Resim 9: Berber 135
Resim 10: Berber 135
Resim 11: Terzi 137
Resim 12: Nalbant 138
Resim 13: Esnaf Alayı - Ayakkabıcılar 140
Resim 14: Sarraf 144
Resim 15: Kuyumcu 144
Resim 16: Derban 145
Resim 17: Kazzaz 146
Resim 18: Muhtesip 147
Resim 19: Demirci 150
Resim 20: Dülger 151
Tablo 2: Şehrengizlerde Yer Alan Meslekler 153
Şekil 5: Anadolu'da Selçuklu Dönemi Ahi Örgütlenme Merkezleri 156
Şekil 6: XVI. Yüzyılda Ahi Adlı Zaviyeler 157
Şekil 7: Şehrengizi Yazılan Şehirler ve Eser Sayısı 159

Tablo 3: Şehrengizi Yazılmış Şehirler ve Şehrengiz Şairleri 174
Resim 21: İstanbul – Edmund de Amicis 180
Resim 22: Üsküdar-Kız Kulesi, 1839 – Thomas Allom..... 187

GİRİŞ

Klasik Türk şiirinin müstesna türlerinden biri olan şehrengiz, XVI. yüzyılda şiirin altın devrini yaşadığı, yeni türlerin denendiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Priştineli Mesîhî'nin Edirne için yazdığı şehrengiz ile başlayan bu türün yolcuğu, XVIII. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür. Osmanlı şehir ve toplum hayatına şiirin penceresinden bakma olanağı veren şehrengizler, dönemin iktisadî, sosyal ve kültürel hayatını yansıtacak bir içeriğe sahiptir. Tarihi belge niteliğindeki bu tür dönemin toplum hayatının anlaşılmasında şüphesiz önemli bilgiler barındırmaktadır.

Şehrengize dair küçük farklılıklar dışında hemen herkes benzer tanımlar yapmıştır. Genellikle şehrengiz, "şehr (şehir) ve engîz (karıştıran); şehir karıştıran, şehrin güzelleri ve güzelliklerini anlatan manzum eserler ve esnaf kesiminden bazı kişileri ve onların özelliklerini anlatan eserler" olarak tanımlanmaktadır (Canım, 2011: 296; Devellioğlu, 2008: 986; Kaya, 2010: 461; Levend, 1957: 17).

Şehrengizlerin öncelikle Fars edebiyatında görüldüğü ve şehr-âşûb, âlem-âşûb, cihân-âşûb, dehr-âşûb, felek-âşûb, karnâme, lâlezâr, mecma'u'l-esnâf, senâyi'ü'l-bedâyî gibi isimlerle anıldığı bilinmektedir (Canım, 2011: 294). Yukarıdaki tanımlamaların dışında tür için *Gulçîn-i Me'ânî*, "Şehrâşûb veya şehrengîz, başında bu adı taşamasalar bile, bir şehrin sanatkârlarını anlatmak ve onların meslek ve sanatlarını övmek maksadıyla söylenen şiirlerdir." (Çiftçi, 2002: 9) tanımını yapmıştır. A. Sırrı Levend de şehrengiz türünün farklı bir özelliğine işret eder: "Toplumun hayatını, kendi çağının özelliklerini bir divandan daha canlı, daha renkli olarak aksettirir." (Levend, 1957: 14). diyerek türün farklı bir özelliğine işaret eder.

Gerek Fars edebiyatında gerek Türk edebiyatında, şehrengizlerin toplumsal hayatın bir bölümünü anlatması ve geleneğe aykırı birtakım özellikler sergilemesi yönüyle kendine özgü bir tür olarak kabul edilmiş ve bu özelliklerinden dolayı şehrengizlere tereddütle yaklaşılmıştır. Bu tereddütlerin başında eserlerde erkek isimlerinin verilmesi gelmektedir. Hâlbuki divanlarda ve mecmualarda gerek sevgiliyi karşılamak üzre gerekse tıpkı şehrengizlerde olduğu gibi muhitin güzellerinden adıyla sanıyla söz eden şairler bulunmaktaydı. Belki de şehrengizler üzerinde yapılacak bu

kabil çalışmalarla daha çok gazel nazım şekline konu olmuş ve bir kısmı redif olacak şekilde vurgulu seslenişlerin izahı da daha kolay yapılabilecektir.

Çoğunlukla mesnevi nazım şekli ile yazılan şehrengizlerin, *Abdullah Nâzik*'in Bursa şehrengizi örneğinde olduğu gibi terkib-bend veya *Câmi'î*'nin Manisa şehrengizinde olduğu gibi bend ve gazel nazım şekilleriyle de yazıldığı görülmektedir.

Şehrengizlerde övgülerin genel olarak iki beyitle nadiren de daha fazla beyitle yapıldığı, bazen bir beyit ile de kişilerin övüldüğü görülmektedir. Şehrengizler muhteva özellikleri açısından bakıldığında münâcât ile başlar, sebeb-i te'lîf, güzellerin övüldüğü kısım ile devam eder ve hâtime ile sona ermektedir. Fakat bu sıranın tüm şehrengiz yazarlarınca takip edilmediği, örneğin münâcâtın bazı şehrengizlerde yer almadığı görülmektedir. Allah'ın kudreti ve büyüklüğü karşısında, şairin günahları için yakardığı klasik münâcâta şehrengizlerde genel olarak rastlanmaz. Şehrengizlerde münâcât, şairin türe uygun düşmediğini düşünmesinden olmalı ki, namazı ve niyazı ihmal ettiği ve söz konusu içerik için pişmanlığını dile getirdiği bir bölüm olarak yer alır.

Bilinen münâcâta benzemeyen bu bölümdeki beyitlerde şairlerin kendilerinin bunu aslında bilinçli olarak kurguladıkları anlaşılır. Bu şairlerden *Kerîmî, Namâz içre imâm okırsa âyet / Sanuram hüsn-i yâr eyler rivâyet* (*Kerîmî,* Edirne Ş. b/20) beytinde, namaz sırasında ayet okunmasını sevgilinin masal anlatması şeklinde hayal ettiğini ve aklının oraya gittiğini söylerken bunun pişmanlığı içinde olduğunu hissettirir. Şehirli şöhretlileri öveceğini bilen *Beyânî,* ibadet yerine Allah'a yalvarmak için geldiğini çünkü kendisinin günahının çok olduğunu *Tapuŋa yüz süre geldüm İlâhî / Kabûl it cürmümi çoğdur Hudâyî* (*Beyânî,* Sinop Ş. b/52) beytinde dile getirir. *Maksadî*, aşkına karşılık bulamadığını üstelik bu yüzden başının belaya girdiğini *Baŋa yâr olmadı göŋlüm hevâsın / Getürdi başuma dürlü belâsın* beytiyle ifade ederken *Ne savm u ne salâta mâyil oldum / Yitürdüm kendümi uş zâil oldum* (*Maksadî,* Yenice II Ş. b/5-6) beytiyle de düştüğü bu durumdan dolayı ne oruca ne de namaza meyledebildiğini bu yüzden aslında yok olduğunu söyleyerek tercih ettiği bu yolun yanlış olduğunu ifade ederken yine de bu yoldan vazgeçmediği görülür. Aşk yüzünden kendisini kaybettiğini bildiğimiz aşığın ibadetini yerine getirmesi aklını kaybetmesinden dolayı beklenmez.

Namâza yüz yumadum yâ İlâhî / Mu'azzeb eyleme ben rû-siyâhı (*Ulvî,* Manisa Ş. b/25) beytinde kendisini böyle gördüğünü anladığımız *Ulvî* de Allah'tan kendisine eziyet çektirmemesini diler. Bu beyitlerde şairin bir suçluluk duygusu içerisinde olduğu fakat yine de güzele ve aşka tutkunluğu sebebiyle söz söylemekten sakınmadığı görülmektedir.

Şehrengiz yazmanın tehlikesini bilen *Lâmi'î Çelebi,* aşağıdaki ilk beyitte mecazı hakikatten ayıramayanların olduğunu ve anlamayacakları için gizli manaları onlarla paylaşmamasını gönlüne/kendisine hatırlatır. İkinci beyite baktığımızda şairin aşkı yaşamayan ve şiirden anlamayanlar tarafından kendisi gibi şairlerin kınanacağını ifade etmiştir:

Çü seçmezler hakîkatden mecâzı
Gel ey dil açma bu ser-beste râzı

Çü vâkıflar değül ahvâl-i câna
Ederler ehle ta'n ehl-i zemâne

Lâmi'î (Bursa Ş. b/31-32)

Münâcât kısmından sonra, göze çarpan bölümlerden birisi de sebeb-i telif kısmıdır. Çoğu şehrengizde münâcât yerine giriş bölümü olarak yer alan sebeb-i telif bölümünde, şehrin doğal güzellikleri, mevsimler, gece ve gündüz gibi tasvirler yer almaktadır. Bu bölümde şair, seyahat sırasında uğradığı şehre bir şehrengiz yazma isteği hâsıl olduğunu ya da çevresinin böyle bir talebi üzerine şehrengizi yazmaya karar verdiğini dile getirir.

Yaygın olarak bilindiği ve beklendiğinin aksine şehrengizlerde şehir neredeyse hiç söz konusu edilmez. Şehirli şöhretlinin övüldüğü şehrengizlerde güzeller, şairin tanıdıkları olabildiği gibi çeşitli sanat ve meslek dallarında ün yapmış meslekliler, meslek icra ettikleri ve yaptıkları iş ya da sanatlarıyla yer almaktadır. Hepsini kapsamasa da çok büyük bir çoğunluğu meslekli olan güzelleri içeren şehrengizlerin, tıpkı Fars edebiyatında olduğu gibi, çoğunluğu çarşı esnafı olan delikanlıları tasvir edip öven bir esnaf övgüsü olduğunu söylemek pek de yanlış olmayacaktır. Kişi

kadrosuna bakıldığında şairin bu kadar kişiyi görebileceği tek yerin şehir ve toplum hayatının en canlı yeri olan çarşının olması şehrengizlere meslekli övgüsü olma özelliği kazandırmıştır (Tezcan, 2001: 162).

Klasik şiir geleneğinin bu şiir türünde değişim göstermesi, türe bakış açısının da farklılaşmasına neden olmaktadır. Gelenek dışı değerlendirilse de bu geleneğin içinde yetişmiş olan şairlerin, tümden geleneği dışlayıcı bir yazın türü oluşturmaları beklenemez. Geleneğe ait söz ve anlam sanatları gibi birçok unsurun şehrengizlerde de kullanıldığı görülmektedir. Öte yandan sevgiliye ilişkin güzellik unsurlarından boy, yüz, yanak, saç, dudak vb. klasik şiirin üslubuyla anlatılır. Benzetmeler yönüyle de gelenekten faydalanıldığı ve saçın sümbüle, gülün yanağa, dudağın goncaya, kirpiğin oka, yüzün güneşe, kaşın yaya gibi alışılmış ifadeler şehrengizlerde kullanılmıştır (Tezcan, 2001: 172). Kalıplaşmış ifadelerin varlığına rağmen şehrengizlerde genel olarak bir hareket olgusundan bahsedilebilir. Muhteva özellikleri bakımından sürekli değişen şehrengizlerin bu dinamik yapısı, içeriğin sürekli değişmesinden (şehirler ve şahıslar yönüyle) kaynaklandığı söylenebilir.

Şehrengizlerin içerik yapısındaki değişim veya hareket olgusu türün tasnif edilmesini de zorlaştırmaktadır. Daha önce yapılmış olan tasnife baktığımızda Agâh Sırrı Levend yukarıda bahsedilen özellikler dışında şehrengizlere üç grup ekler:

> "a) Yalnız bir güzele ait "hasb-ı hâl" yahut "sergüzeşt-name" tarzında kaleme alınan, fakat içinde şehrin ve tanınmış güzellerin tasvirleri de bulunan şehr-engizler: Kâtib'in Şehr-engiz'i gibi. Fâzıl'ın Defter-i aşk'ı da bir "sergüzeşt-nâme" tarzında kaleme alınmıştır; 4 güzele ait macerayı hikâye eder.
>
> b) Güzelleri grup tasvir eden eserler: Nihâlî'nin esnaf güzellerini tasvir eden gazelleri. *Fâzıl*'ın çengilere ait Çengi-nâme'si, yine Fâzıl'ın dünya güzellerini milliyetlerine göre tasvir eden Hûban-nâme ve Zenân-nâme adlı mesnevileri gibi.
>
> c) Bir şehrin güzellerinden bahsetmiyerek yalnız gezilip görülecek yerlerini anlatan şehr-engizler: Lâmi'î Çelebi'nin Bursa Şehr-engiz'i ile Abdullah Nâzik'in Bursa'yı öven "terkib-i bend" şeklindeki manzumesi gibi." (Levend, 1957: 14).

Levend'in üçüncü gruba aldığı *Lâmi'î Çelebi*'nin şehrengizi dikkatlerden kaçtığı için burada yer almaktadır. Bursa şehrengizinin devamında şehrin şöhretli/meslekli

güzellerine de yer verdiği görülmektedir. Şehrengiz üzerine yapılan bir çalışmada söz konusu durumla ilgili bilgi verilmiştir (Tezcan, 2001: 165).

Şehrengizlerin içerik değişkenliği tür üzerine yapılan çalışmaların artmasıyla yeni tasnifleri beraberinde getirmiştir. Konu üzerine çalışma yapan *Metin Akkuş* şehrengizleri özelliklerine göre dört gruba ayırır:

> "1) Bir şehrin veya yerleşim biriminin mesleklerini ve sanatkârlarını tavsif eden şehr-engizler
>
> 2) Bir şehri veya şehir halkını konu edinen şehr-engizler.
>
> 3) İlk iki tip şehrengizin özelliklerinden bir veya birkaçını bir araya getiren sergüzeştnâme mahiyetindeki eserler. *Çorlulu Kâtib*'in İstanbul ve Vize şehrengizleri bu tipin örnekleridir.
>
> 4) Tam bir şehrengiz özelliği göstermeyen Rum, Ermeni, Gürcü, Boşnak vb. kavim veya ırkların güzellerinin genel vasıflarını sıralama özelliği taşıyan şehrengizler. *Enderunlu Fâzıl*'ın mesnevileri gibi eserler, bu tipin örnekleridir." (Akkuş, 1987: 11-12).

Yukarıdaki grupların genel anlamda şehrengizleri karşıladığı söylenebilir. Fakat bu grupların dışında kalan şehrengizler, örneğin hem meslekli hem de şöhretli kişileri bir arada anlatan *Cefâyî*'nin Rize şehrengizi ya da *Siyâmî*'nin Antakya şehrengizi örnek olarak verilebilir. Söz konusu gruplandırmalar, şehrengizleri tanıma anlamında bize fayda sağlasa da konun derinliğine inildiğinde eksik kalacağı görülmektedir. Bu nedenle şehirden bahseden *Dürrî*'nin Moton ve Gümülcine ve *Abdullah Nâzik*'in Bursa şehrengizleri dışında bütün metinlerde şehirli şöhretlilerin anlatılması şehrengizleri çeşitli vasıflara sahip güzellerin övüldüğü bir edebî tür olduğunu göstermektedir.

Klasik Türk şiirinin toplum merkezli türleri içerisindeki şehrengizler, şairin sanat yapmadaki maharetini kısıtlasa da amacın o olmaması nedeniyle kendileri tarafından bir eksiklik olarak görülmez. Buradaki amaç aşk ve şöhretli/meslekli vasıtasıyla geleceğe bir iz bırakmaktır:

Ümîz oldur ki medhüŋ edeler gûş
Ola ihsânlarından hâtıruŋ hˇoş

Lâmi'î (Bursa Ş. b/31-32)

Velî budur murâdum okıyanlar
Okuyup ma'nîsin fehm eyleyenler

İshâk Çelebi (Üsküp Ş. b/101)

Hudâyâ beytümi ma'mûr eyle
Bu şehrengîzümi meşhûr eyle

Cemâlî (Siroz Ş. b/176)

Şehrengizlerde, *Azîzî*'nin İstanbul'daki değişik kavim ve ırklardan kadınları anlatan şehrengizini dışarıda tutarsak, şöhretli ve/veya meslekli erkek güzellerin anlatıldığı bilinmektedir. Türün sahip olduğu bu içerikten dolayı uzun bir süre boyunca şehrengizlerin ihmal edildiği yahut mesafeli yaklaşıldığı bilinmektedir. Klasik Türk şiirinde eşcinsel ilişki yahut sevgi konusunda bakılacak ya da örnek verilecek kaynaklar arasında gösterilmesi, bu eserlere yüzeysel ve gayr-i ilmî bakmanın ve dönemin toplumsal özelliklerini göz önünde bulundurulmayışının büyük bir etkisi vardır (Kaçar, 2012: 82).

Klasik Türk edebiyatı geleneğinin bir özelliği olan aşk konulu şiirlerde sevgilinin cinsiyetsizliğine rağmen cinsiyet, şehrengizlerde açıkça belirtilmiş hatta güzellerin isimleri verilmiştir. Bu tercih, gerek sevgilinin cinsiyeti gerekse şehrengizlerdeki cinsiyet konusunda daha çok kafa karışıklığına neden olmuş hatta "Bazı araştırmacılar, şehrengizlerin erkek güzellerine ait sapık duyguları yansıttığını ve gayri ahlaki olduğunu ileri sürmüştür." (Kaya, 2010: 461). Bu ve bunun gibi nedenlerden dolayı şehrengizlere ilişkin genel tanımlamaların haricinde türün arka planına dair kapsayıcı bir değerlendirmenin yapılmadığı görülmektedir. Şehrengizleri ortaya çıkaran şehirlerin, sosyal ortamın ve düşünce sistemlerinin göz önünde bulundurulmayışı, şehrengizlerin tam olarak tanımlanamamasına neden olmaktadır.

Şehrengizlerin yukarıdaki tanımlamalarını da doğru kabul ederek aynı zamanda başlangıçta gezginci derviş olan melâmî meşrepli meslek sahiplerinin hikâyesini anlattığını söyleyebiliriz. Şehrengizlerin genelinde, adları dahi verilerek, anlatılan kişilerin meşrepleri ve meslekleri sayesinde bir şöhrete ulaştıklarını ve gerek şairin çevresinde yer alarak gerekse şaire duyurularak şehrengizlere konu oldukları görülmektedir.

Çalışmamızın odak noktasını oluşturan şehrengiz şehirlerindeki şöhretlilerin, şehrengiz türünün klasik Türk şiirinde ortaya çıkmasına vesile olduğu ve türün inşasında önemli etkileri olduğu gözlemlenmektedir. Bu kişilerin şehrengizlerde yer alma yahut şehrengize konu olma nedenleri üzerinde durmanın türü tanımlama veya anlamlandırma açısından önemli olduğu kanısındayız. Öncelikle söz konusu güzellerin aşk, şehir ve dervişlik kavramları çerçevesinde ele alındığını, şairlerin bu ipuçlarını bazen güzellerin anlatılmasında bazen de sebeb-i telif ve hatime bölümlerinde sınırlı da olsa görmekteyiz. Bu ipuçların yer aldığı bölümler, ağırlıklı olarak yukarıda sıralananlar olsa da şehrengizin herhangi bir yerinde de görülebilmektedir:

Cihânda var mı bir ben deŋlü gümrâh
Meger sürçem düşem kim diyem Allâh

Mesîhî (Edirne Ş. b/3)

‘Işk ehliyüz yoğ olsa ne var cümle varumuz
Bâd-ı muhabbet ile tağıldı gubârumuz

Taşlıcalı Yahyâ (İstanbul Ş. b/363)

Bu dünyâ-yı denîyi itmeyüp kayd
Gezerdi dehr içinde arayup sayd

Za’fî (İştip Ş. b/10)

Sunup sâkî-i bezm âb-ı hayâtı
Ayağ altına aldum kâ’inâtı

Cemâlî (Siroz Ş. 31)

Tarîkat tâcınuŋ terkini urdum
‘İbâdet sübhasından yüz çevirdüm
Bursalı Rahmî (Yenişehir Ş. b/36)

Ser-â-ser nâme-i a‘mâlden ebter
Günâhumdan yüzini dürdi defter
Fakîrî (İstanbul Ş. b/15)

Kişi kend’özini yoğ eylemekdür
Figân u zâriyi çoğ eylemekdür
Hâdî (Saray Ş. b/63)

Meger bir şeb bu kalb-i pür-figâra
Urur tîğ-ı melâmet niçe yara
Kerîmî (Edirne Ş. b/36)

Yukarıdaki beyitlerden de anlaşılacağı gibi şairlerin duyarlılığı açık bir şekilde olmasa da dizelerine yansımıştır Beyitlere sırasıyla bakıldığında; bu dünyada en günahkâr olanın kedisi olduğunu söyleyen *Mesîhî*, aşk ehlinden olan, bu yüzden cisminin anlamsızlığına dikkat çeken *Taşlıcalı Yahyâ*, bu dünyayı ciddiye almayıp sürekli seyahat eden *Za’fî*, rindane bir edayla şarabın etkisiyle kâinatı ayağı altına alan Cemâlî, makam ve mevkiyi ifade ettiği için kıyafetten ve ibadetten vazgeçen *Bursalı Rahmî*, günahının çok olduğunu ve sürekli kendisini eksik hisseden *Fakîrî*, benliğini, nefsini “yok etme” derdi ile acı çeken *Hâdî* ve melâmet kılıcı ile yüreği yaralı olarak kendisini tarif eden *Kerîmî*’nin Melametiliği anımsatan ifadeler kullanmıştır. Söz konusu meslekli şöhretlilerin de bu duyarlılığın etkisiyle şehrengizlere konu olduğu görülmektedir. Şehrin sosyal, kültürel ve iktisadî canlılığı sebebiyle bir buluşma noktası olması nedeniyle bu tiplerin şehirleri mesken tuttuğu bilinmektedir. Özellikle XV ve XVI. yüzyıllarda meslek icrasının bu kişiler tarafından yapılması, onları şöhretli konuma getirmiştir.

Şehrengiz Türünün Tarihçesi

Fars edebiyatındaki şehrengizlerin muhteva ve şekil özellikleri ile Türk edebiyatındaki örnekler arasında var olan benzerlik ve farklılık nedeniyle türün kökenine dair verilen bilgilerde araştırmacılar tarafından farklı cevaplar verilmiştir. Aynı zamanda köken konusunda verilen ilk bilgilerin güvenilir kaynaklara dayanmayışı ve yeterli bir çalışmanın yapılmayışı bu konudaki tartışmaların devam etmesine neden olmuştur.

Şehrengizler hakkında bilgi veren kaynakların bazıları türün Osmanlı edebiyatına bazıları ise İran edebiyatına ait olduğunu öne sürmüşlerdir. Bunlardan biri Osmanlı edebiyatı tarihi üzerine yaptığı önemli araştırmalarla tanınan *E.J.W Gibb*'dir. Kendisi, şehrengizin *Mesîhî* tarafından icat edildiğini dolayısıyla Osmanlı edebiyatına ait olduğunu belirtmektedir (Gibb, 1904: 181). Görüşlerini *Gibb*'in aktardıklarına dayandıran fakat bu konuda emin olamayan *E. G. Browne* da benzer bir görüşü savunmuştur: *Sam Mirza* tarafından 1550'de yazılan *Tuhfe-i Sâmî*'de, *Vâhid-i Kûmî*'nin *Tebriz, Harfi-yi İsfahânî*'nin *Gilân* adlı eserlerinden bahsederek bu iki şehrengizin *Mesîhî*'den sonra kaleme alındığını belirtmekle birlikte, bu eserlerin sonradan yazılmasının türün İran edebiyatında yeni çıktığını göstermeyeceğini belirtmiştir (Browne, 1953: 237).

Şehrengizin muhtemelen İranlıların olduğu, Türklerin ise onları taklit ettiği şeklindeki bilgiler de, söz konusu kaynaklarda, açıklamaların kesin kaynaklara değil tahminlere dayalı olduğu görülmektedir (Dihhoda, 1971: 103). Birkaç istisna dışında türün *İran* kökenli olduğu konusunda araştırmacıların fikir birliğine vardığı söylenebilir (Tezcan, 2001: 162; Bernardini, 2003: 6; Andrews ve Kalpaklı, 2016: 5). Konuyla ilgili çalışan başka araştırmacılar, şehrengizlerin tamamıyla yerli ürünler olduğunu, şehrengizlerin en mükemmel ve olgun örneklerinin Türk edebiyatında verildiğini ve şehrengizlerin yalnızca Türk edebiyatında görülen millî bir nazım türü olduğunu yazmıştır (Levend, 1957: 14; Canım, 2011: 296).

Edebiyat tarihçiliği bakımından çözülmesi zor konulardan birisi de farklı milletlerin edebiyatlarındaki benzer türlerin ilk kim tarafından kullanıldığı konusudur.

Konu ile ilgili kesin bir bilgi yoksa zamanla türün geçirdiği değişim neticesinde izlerin silinmesi söz konusu olmakta, bu da kesin bilgi vermeyi zorlaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında şehrengizlerin muhtevasındaki değişim veya farklılık, türün kesin olarak şu ya da bu edebiyata ait olduğu konusunu belirsiz bırakmaktadır. Konu ile ilgili olarak *Metin Akkuş*, İran edebiyatında doğan bu türün zamanla sebk-i Hindî akımına benzer bir gelişle Osmanlı sahasında kullanılmaya başlandığını dile getirmiştir (Akkuş, 1987: 19).

Şehrengizlere İran ve Türk edebiyatları dışında Arap ve Urdu edebiyatlarında da rastlanmaktadır. Arap edebiyatında az görülen ve Farsçadan tercüme olarak yer alan şehraşublar (Akkuş, 1987: 27), Urdu edebiyatında XVIII ve XIX. yüzyıllarda Babür İmparatorluğunun yıkılışına kadar kişisel hesaplar ve çeşitli Babür şairlerinin tepkilerini dile getirir (Petievich, 1990: 99).

Türün kökenine dair net bir bilginin olmayışı şehrengizlerin tarihçesi ve/veya aidiyeti konusunu tartışmalı kılsa da dört edebiyat sahası içinde verilen örneklerin farklı muhtevalara sahip olması bu belirsizliğe katkı sağlamaktadır. Sanatsal ögelerin ön planda olmadığı yani şiirselliğin geride bırakıldığı bu türün, geçmişin anlaşılmasında özellikle toplumun sosyal ve kültürel yaşantısı hakkında verdiği bilgilerle değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Çalışmamız kapsamında aşağıda yer alan "İran Edebiyatında Şehrengiz" ve "Türk Edebiyatında Şehrengiz" bölümlerinde türün çıkış yeri olması itibarıyla İran edebiyatındaki şehraşub ve özellikle Türk edebiyatındaki şehrengiz türünün gelişimi hakkında bilgi verilecektir.

İran Edebiyatında Şehrengiz

İran edebiyatının şehir temalı şiir türü olarak da tanımlanan şehrengizler, genellikle şehrâşûb olarak anılmaktadır. Genellikle yergi ve hiciv içerikli olan şehrâşûbların, tıpkı Türk edebiyatında da görüldüğü gibi güzellerin ve esnafların övüldüğü örnekleri de mevcuttur.

Türün menşei konusunda İran edebiyatını gösteren araştırmacıların dayanağı yukarıda da bahsedildiği üzere özellikle *Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân* (öl. 1121)'ın kıta nazım şekliyle yazılmış şehraşubu ve onun ardından Timur dönemi şairlerinden *Seyfî-yi Buhara* (öl. 1504)'nın gazel nazım şekliyle yazdığı şehraşubdur. Bu şehraşubları XVI. yüzyılda, *Lisânî*'nin (öl. 1534) *Tebriz*, *Vâhidî'*nin (öl. 1700) *Isfahan*, *Sayyîdâ*'nın (öl. 1707) Buhara şehraşubları izlemektedir (Sharma, 2004: 73-74). Türdeki muhteva farklılaşmasından dolayı şehraşubları sınıflandırmak zorlaşsa da İran edebiyatında klasik şehraşub örneklerinin az olduğu dikkati çekmektedir. Araştırmalarda söz konusu eser sayısı 38-39 olarak ifade edilmiş ve bu türde eser verenlerin isimleri ve eserlerin muhtevaları hakkında kısaca bilgilere rastlanmaktadır (Akkuş, 1987: 23-24; Çiftçi, 2002: 12).

Türün özellikle yergi ya da hiciv ağırlıklı olması Türk edebiyatındaki örnekleri ile arasındaki farklılığı ortaya koymaktadır. Türk edebiyatında bu çeşit bir şehrengiz örneği, tam olmasa da, sadece *Hayretî*'nin şehrengizidir (Çavuşoğlu, 1976: 92). İran edebiyatındaki şehraşubların genel karakteristiği yergi yahut hiciv gibi gözükse de zaman içinde değişime uğramıştır. Söz konusu değişim üç bileşenden oluşmaktadır: İlki, şehir eğlenceleri tarzındaki şiirlerdir ve *Sanâ'î*'nin şiirlerinde meyhanede bekleyen sevgili teması şeklinde görülmektedir. İkincisi, belli bir dini topluluğa mensup meslek sahibi sanatçılar için yazılmıştır. Buna *Kemaleddin Gazurgâhî*'nin *Mecâlisü'l-Uşşâk* adlı eseri örnektir. Üçüncüsü ise methiye ve yergi muhtevalı olup bir grup insan ya da şehir için yazılmıştır. Bu tarz için de *Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân*'ın *Lahor* hakkında yazdığı mesnevi örnektir (de Bruijn, 1997: 212).

Farsça şehraşubların muhtevasına yönelik kaynaklarda geçen bilgilerde bir ortaklık görülmektedir:

"*Abdu'l-Huseyn-i Zerrînkûb,* Bu tür şiir, molla, kadı ve aristokratlardan tutun işçi, tüccar ve gündelikçiye kadar bir şehrin bütün kesimlerini alaya alan ve hicveden rubaî ve kıtalardan ibarettir; çok defa şair pervasızca ve tedbirsizce bu tabakalardan her birinin gençleriyle aşktan ve başka şeylerden söz ederdi" ve *Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân*, "Bu tür şiirde ilk şart, bir şehir veya ülkenin muhtelif kesimlerinin özellikle sanatkâr, meslek sahipleri ve işçilerinin anlatılmasıdır ve eskiden bu şart, şehrâşûb yazmak için yeterliydi. Fakat daha sonra şu ikinci şart da buna eklendi: Şehrâşûb, iktisadî, siyasî, dinî

huzursuzluğun yahut başka cereyanların varlığı sebebiyle siyasî ve sosyal karışıklıklara yol açmalıdır." (Çiftçi, 2002: 9).

Ayrıca şehraşublar, Timur ve Safavi döneminin sosyal ilişkilerinin, mesleklerinin ve bu mesleklerde kullanılan alet ve teknik terimleri bilgilerinin yer alması itibarıyla da önemli bir kaynak niteliğindedir (Keyvani, 1982: 197).

Şehrengiz türünün Türk ve Fars edebiyatlarındaki muhteva benzerliğine ilişkin görüşlerde de bir ortaklık söz konusudur. Konu üzerine çalışma yapan Adnan Karaismailoğulları,

"Şehr-engizler, muhteva açısından ele alındığında her iki edebiyat arasında yakın uyum bulunmaktadır. Ancak bu tür, Türk Edebiyatında genel olarak belirli ve düzenli bir plana kavuşmasına karşılık Fars Edebiyatında aynı şekilde ekseriyetin uyduğu bir nazım şekli ve plan bulunmamaktadır. Türk edebiyatında XVI. yüzyıldan itibaren görülen bu eserlerin sayısı 50'ye yaklaşırken [1] İran Edebiyatında VI./XII. asırdan itibaren var olduğu gösterilen bu türdeki eserler sadece 40 civarındadır." (Karaismailoğulları, 1988: 57).

Şehraşubların zamanla farklı muhtevalara sahip oluşu bu türün Fars edebiyatında karşılık bulduğunu göstermektedir. Şehraşubların Türk edebiyatındaki şehrengizlerden farklı olan yönlerinden biri yergi içerikli olmasıdır. Şair *Futûhi-yi Mervezî*'nin rakibi *Enverî*'yi zor duruma düşürmek için yazdığı aşağıdaki mısralar türün bu yönü hakkında fikir vermektedir:

"Horasan'ın dört tarafında, aralarındaki mesafe yüzde yüz eşit olmayan dört şehir vardır.

Bayındır ve harabesinin tamamında insanlar varsa da şeytan ve kurdu barındırmayan da değildir.

İnci ve cevher madeni kurşunsuz ve mercansız olmadığı gibi, Elbette bü-yük şehirde iyi ve kötüsüz olmaz.

Her ne kadar Belh, serseri ve rintlerle dolu ise de bütün şehir ve çevre-sinde bir akıllı yok değildir." (Zebîhullâh, 1371: 660'tan Aktaran Çiftçi, 2002: 10)

Şehraşub şairi olarak da bilinen *Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân*'ın demirci güzeli hakkında yazdığı,

[1] Burada verilen sayı 1988 yılına aittir. Çalışmamızın yapıldığı tarihteki güncel şehrengiz sayısı 79'dur.

"Eğer demircilik ise senin mesleğin; teslim et bana tenini ey gönül çelen.
Benim gönlümden ve senin gönlünden yap; işten sonra ocak demir.
Çünkü yoktur, senin gönlün gibi sert bir demir; benim gönlüm gibi sıcak bir ocak."
(Çiftçi, 2002: 13).

şeklindeki kıtaya bakıldığında şehraşublar ile Türk edebiyatındaki şehrengizler arasındaki benzerlik görülmektedir.

Şehraşub türü, coğrafyadaki huzursuzluk ve bunun neticesinde şairlerin gördüğü baskılar sonucu XIX. yüzyılda farklı türler içerisinde eriyerek ortadan kaybolmuştur. İran edebiyatında popülerliğini yitiren şehraşub, yergi ve hiciv içeriğiyle XVIII. yüzyılda görülmeye başlansa da özellikle XIX. yüzyıldan itibaren Urdu edebiyatında popüler bir tür haline gelecektir.

Türk Edebiyatında Şehrengiz

Şehrengiz türünün Türk edebiyatı içerisindeki seyri *Mesîhî* ve *Zâtî*'nin yazdığı Edirne şehrengizleri ile başlatılır. Tezkireler dışında tür hakkında bilgi veren kaynak *Keşfü'z-Zünûn*'dur. *Kâtip Çelebi* eserinde, *Kemâlî*, *Mesîhî*, *Sülûkî*, Taşlıcalı *Yahyâ*, *Lâmi'î* ve *Âşık Çelebi*'yi şehrengiz sahibi olarak yazmıştır (Katip Çelebi, 1971: 1068). İlk şehrengizin kime ait olduğu tartışmasında *Zâtî*'nin yer almayışının temel sebeplerinden birisi de söz konusu kaynakta şairin şehrengiz sahibi olarak anılmaması kuvvetle muhtemeldir.

Şehrengizlerle ilgili en eski bilgilerin yer aldığı kaynaklar arasında tezkireler de bulunmaktadır. Tür üzerine herhangi bir açıklamanın olmadığı kaynaklarda, şehrengizler sadece şairlerin eserleri arasında sayılmıştır. Şehrengizlerden bahseden ve ilk tezkire olma özelliğine sahip *Mecâlisü'n-nefâis*'te *Ali Şir Nevâyî*, şehrâşûb yazarı olarak *Seyfî-i Buhârî*'yi saymaktadır (Akkuş, 1987: 2). *Sehî Bey* tarafından yazılmış olan *Heşt Bihişt* adlı tezkirede şehrengize dair hiçbir kayda rastlanmaz. XVI. yüzyıl tezkirelerinden *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*'da *Kınalı-zâde Hasan Çelebi*, *Tab'î* hakkında *"Mesîhînün şehr-engîzine andan iyi kimse nazîre dimemişdür."*, *Sülûkî*

hakkında "Ve bir şehr-engîzi vardur. İnsâf budur ki gâyetde hûb dimişdür." ve *Azîzî* hakkında da; "Hilâf-ı mu'tâd-ı şu'arâ-yı zemâna şehr-i İstanbulda olan tâ'ife-i zenâne Şehr-engîz diyüp meşhûr-ı devrân ve makbûl-ı halk-ı zemân olmışdur." şeklinde *Azîzî* için devrin şairlerinin aksine İstanbul'da yaşayan kadınlara şehrengiz yazdığı ve şairin yaşadığı dönemde halk tarafından kabul gördüğü dile getirilir. (Sungurhan, 2017: 251, 444, 563).

XVI. yüzyılda yazılmış *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'da *Âşık Çelebi* ise *Mesîhî* hakkında "Şehrengîzi hod dil-pezîrdür." diyerek beğenisini ifade ederken, *Kıyâsî* için; "Sâhib-i dîvândur, makbul u matbû' dîvân u ġazeliyyât-ı gevher-rîzi vardur ve bahr-i remel-i müsemmende İstanbul'a ve etrâfına şehr-engîzi vardur." şeklinde elden ele dolaşan divanınındaki gazellerini beğendiğinden söz ederken, İstanbul şehrengizinden bahseder. *Halîl-i Zerd* için de; "Burusa hakkında dil-berleri evsâfında bir şehr-engîz-i şekl-i kıt'a dimişdür andan ceste ebyâtdur." şeklinde şairin Bursa güzellerini anlatan kıta şeklinde bir şehrengiz yazdığı ifade edilmiştir. (Kılıç, 2018: 345, 585, 647). Görüldüğü üzere dört tezkirede de şehrengiz türünün içeriği hakkında yeterli veya ayrıntılı bilgi yer almamaktadır.

Türk edebiyatındaki ilk şehrengiz olarak kabul edilen *Mesîhî*'nin Edirne şehrengizi için kaynaklarda tarihi belli olmamakla beraber II. Bâyezîd döneminde (Şentürk, 2005: 205) ve şehrengizin 1512'den biraz önce yazıldığı şeklinde bilgiler yer almaktadır (Levend, 1957: 17). Son dönem çalışmalar da dâhil olmak üzere bu dönem ve tarihten önce kayıtlarda Türk edebiyatında bir şehrengiz olmadığı göz önünde bulundurulduğunda Edirne şehrengizinin Türk edebiyatındaki ilk şehrengiz olma özelliğini şimdilik koruduğunu söyleyebiliriz. Nitekim konuyla ilgili Mine Mengi, dönemin şairlerinden *Zâtî*'nin de Edirne hakkında yazdığı bir şehrengizi bulunduğunu, dolayısıyla ilk şehrengiz için *Mesîhî* ismini zikretmeye tereddütle yaklaşmıştır. *Mesîhî*'nin kişilik özelliğinden hareketle böyle bir değerlendirmenin eksik olacağı kanaatindedir (Mengi, 2006: 135). İlk şehrengiz konusundaki belirsizlik birincil kaynaklarda, öne sürülen bilgileri veya tarihleri doğrulayıcı bir bulgunun olmamasından kaynaklanmaktadır.

Şehrengizlerde ele alınan tiplerin örtüşen özelliklerinin başında gezgin, derviş mizaç, gezgin olmanın öğrettiği seyyar mesleklilik ve en önemlisi şairin de toplumun da dikkatini çeken âşıklık hali, aşkta şöhret kazanmış olmalarıdır. Bu bakımdan da bu tipolojiyi hazırlayan doktrin olmak üzere melâmet meşrebinin etkisinin belirgin olarak hissedildiğini belirtmek durumundayız. Melâmet yolunun kınanma yolu olması bakımından, şehrengizlerde teşhir edilen isimler dolayısıyla kınanacaklarını ifade eden sanatçı tavrından da anlaşıldığı üzere bu türde eser verenlerin de tür içerisinde yer alan âşıkların da meşrepçe buluştuğu bir iltisak da söz konusudur.

Çalışmamız bağlamında şehrengizlerde şehrin şöhretlilerinin anlatıldığı ve bunların aidiyeti yahut meşrebi ile ilgili olarak ifade edilen Melâmî, derviş veya *Abdâl* oldukları yönündeki söylemimizden hareketle de *Mesîhî*'nin bu türün ilk temsilcisi olduğu düşünülmektedir. Kendisinin meşrebi ve bu meşrebin getirdiği yaşam biçimi de göz önünde bulundurulduğunda daha önce bir örneğine rastlanmayan bir türde eser verme cesaretini göstereceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Yukarıdaki ifadelere şu bilgilerin eklenmesi, konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır. *Mesîhî*'nin 1512 tarihinden önce kaleme aldığı eser, "şehrengiz" adının kullanıldığı ilk şehrengizdir.[2] Bazı nüshalarda "Şehr-engîz Der Medh-i Cüvânân-ı Edirne" başlığı bulunmamasına rağmen bütün nüshalarda eser içinde,

İlâhî buldurup sözüme rağbet
Bu Şehr-engîze vir şehr içre şöhret

Mesîhî (Edirne Ş. b/33)

beytinin yer aldığı görülmektedir. Bu da şehrengiz sözcüğünün tür adı olacak kadar şairlerce tanındığını, dolayısıyla şimdiki bilgilerimizin aksine bu türün tarihini daha eskilere götürmenin de mümkün olabileceği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Türk edebiyatında *Mesîhî* ile çağdaş olan dönemin usta şairi *Zâtî*'nin de Edirne şehrengizi yazması türe dair ilgi uyandırdığı söylenebilir.

[2] Aynı dönemde yine Edirne hakkında bir şehrengiz yazan Zâtî'nin eserinde "şehrengiz" kelimesine rastlanmaz.

Türk Edebiyatında Şehrengiz Çalışmaları

Türk edebiyatında şehrengiz yayınlarının geneline bakıldığında, son dönemleri de ekleyecek olursak, çalışmaların ağırlıklı olarak metin yayını ve kısa inceleme şeklinde yapıldığı görülmektedir. Konu üzerine yapılmış tezleri ve kitap çalışmasını bir kenara koyacak olursak makale yahut bildiri tarzında yapılmış çalışmaların neredeyse tamamının birbirini izleyen bir yöntemle hazırlandığı söylenebilir. İlgili çalışmaların yeni bir şey söyleme ihtiyacından uzakta bir yöntemle hazırlanması, sürekli tekrarlanan "sosyal, kültürel, iktisadî, ticarî vb. " başlıklarının altının yeterince doldurulmaması, türün söz konusu alanlara olan katkısının ne olduğuna dair sorunun eksik cevaplanmasına neden olmaktadır. Yapılan yayınların ağırlıklı olarak metin yayını çerçevesinde yapılması, şehrengizlere dönük yeni bir söylemin geliştirilemediği noktasındaki tespitimizi desteklemektedir. Bu nedenle türün biraz daha geniş bir perspektiften ele alınması gerektiği ortadadır.

Şehrengiz araştırmalarının başlangıcı olan Mustafa İzzet Deliçay'ın hazırlamış olduğu bitirme tezi, başlangıçta ihmal edilse de daha sonra konu üzerine yapılmış araştırmalarda kaynak olarak kullanılmıştır. *Türk Edebiyatında Şehrengizler* başlıklı tez, konu üzerine yapılmış ilk araştırma olması nedeniyle büyük bir önem taşımaktadır. Şehrengizlerin edebiyat ve toplum tarihimizin anlaşılması için incelenmesi gerektiğini söylemiş, aynı zamanda "eşcinsel ilişki" değerlendirmelerinin bile türü anlamlandırmada işe yarayacağını dile getirmiştir. Deliçay söz konusu değerlendirmesini şu cümlelerle aktarmıştır:

"(...) muhtelif şehirler hakkında tasvirler, mahalli renklerle adet ve anane izleri gibi maddeler ihtiva ettiklerinden o devir ictimaî hayatımızı anlamaya yarayacak kıymetli vesikalar mahiyetindedirler ki bu, edebî taraflarından daha mühimdir. Aynı zamanda edebiyat tarihimizi bir kül halinde görebilmek, şairlerimizin hayatı ile edebî şahsiyetlerini teşkile saik olan ruhî temayüllerini lâyikyle anlayabilmek için diğer eserleriyle beraber bunların da tedkikî zaruri olmaktadır. İctimaî hadise ve tesirlerle beraber, merkezî sikletleri mahbubculuk ve seksüel hayata dayanan bir itiraf-i zünüb halindeki bu eserlerin -bugünkü Libido meseleleri de göz önünde tutulursa- onların manevi taraflarını tayinde işe yarayacağı meydana çıkar." (Deliçay, 1936: 2).

Mustafa İzzet Deliçay'ın bitirme tezi dışında şehrengizler üzerine yazılmış iki makalesi bulunmaktadır. Yayımlanan birinci makalede şehrengizlerin beşerî aşkı anlattığını ve edebî anlamda zayıf nitelendirilebileceğini şu sözlerle dile getirir:

"Mesnevî romanların idealist zihniyetine mukabil şehrengizlerde realist bir mahiyet vardır. Ferdî ruhiyat bakımından ters bir sempati ve sosyal bakımdan yabancı bir anane ve temayül tesir ile meydana gelmiş aşk ve sevda maceralarını andıran "şehrengiz"ler fazla bir edebi kıymet taşımıyorlar…" (Karacasu, 2007: 266).

Deliçay'ın ikinci makalesinin önemli bölümlerinden biri *Gibb*'in şehrengizler üzerine yaptığı değerlendirmeyi eleştirdiği bölümdür. Deliçay ayrıca *Mesîhî* hakkında da birtakım değerlendirmelerde bulunur. Bu değerlendirmenin aynı zamanda bütün şehrengiz şairleri için de geçerli olduğu söylenebilir: *Gibb*'in şiiri "prolog, katalog, ipolog" biçiminde bölümlemesini eleştirir. Deliçay'a göre şiirin kendi "aslî taksimi" bulunmaktadır: Münacât, sıfat-ı şeb, sıfat-ı rûz, şehir tasviri, güzeller vasfı ve hâtime. Bu düzen daha sonraki örneklerde de çoğunlukla uygulanmıştır (Karacasu, 2007: 266).

Bu bölümde en önemli yargı, *Mesîhî*'nin "mahbup temayülünü, güzellere karşı fazla düşkünlüğünü (...) divan şairlerinin yaptığı gibi bu maddi ve seksüel hissiyatını anlatırken tasavvufî bir renge bürünmeğe de lüzum görmeden kabahat da olsa, günah da olsa açıkça ve samimî olarak." (Karacasu, 2007: 266-267). anlatıyor olması türün anlaşılmadığını itiraf eden beyanlar olarak anlaşılmalıdır.

Agâh Sırrı Levend'in 1958 yılında yayımladığı *Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul* adlı eseri, yazıldığı dönemde şehrengiz türünün tanınmasını sağlamıştır. Eserin önemli yanlarından biri şehrengiz sayısının Mustafa İzzet Deliçay'ın bitirme tezinde 32 iken yeni şehrengizler eklenerek sayının 46'ya çıktığının belirtilmesidir. Böylece şehrengiz sayılarının daha o dönemde sayıca artmaya başladığını söyleyebiliriz. Levend, çalışmasında tespit ettiği 46 şehrengizden de alıntılar yaparak eserleri tanıtır. Ayrıca şehrengizlere akraba diye nitelendirilebilecek Çengi-nâme, Zenân-nâme, Hubân-nâme gibi eserleri de tanıtmış, onları da şehrengizler içine dâhil etmiştir. Levend çalışmasında sadece eser tanıtımı yapmamıştır. Kitapta şehrengizlerin yerli olduklarını, şairlerin mecâzi değil beşeri aşkı

anlattığını belirtmiş; türün muhteva özellikleri ve kategorileri konusunda bilgi vermiştir:

"Şair, sanat kaygısına fazla kapılmadığı, duygularını olduğu gibi anlatmağa çalıştığı için samimi görünür. Şüphe yok ki şairin aşk adını verdiği bu duygunun tasavvufdaki aşkla hiçbir ilgisi yoktur. Şair de bu duyguyu saklamayı, tasavvuf perdesiyle örtmeği gerekli bulmaz. Yalnız bazı kere bu 'mecazî' aşkının, kendini gerçek aşka götürmesini Allah'tan diler. Şehr-engizler, gavazât-nâmeler, sûr-nâmeler, ta'rif-nameler gibi tamamiyle yerli mahsullerdir. Toplumun hayatını, kendi çağının özelliklerini bir divandan daha canlı, daha renkli olarak aksettirir. Elimizde bulunan şehr-engizler içinde yalnız biri, *Azîzî*'nin İstanbul şehr-engiz'i, kadınları tasvir eder. Ötekilerin hepsi erkek güzellerine aittir." (Levend, 1957: 13-14).

Levend'in ifadelerinden onun şehrengizleri kaynağını somut hayattan alan bir bir tür olarak değerlendirmektedir. Şehrengiz metinlerinin geneline bakıldığında mesleğini ve/veya ismini verdiği güzeli öven ve onu klasik şiirimizin üslubuyla tasvir eden şairin, sevgiliye duyduğu aşkın tasavvufî değil beşerî olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat bu ayrım keskin değildir. Gerek şairin gerekese metinlerde anlattığı kişilerin, kınanmaya maruz kalacaklarını bilen melâmetî duyarlığına sahip olmaları nedeniyle gösterdikleri meşrebî yakınlık, konunun sadece beşerî olarak değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Melâmet yolunun kınanma yolu olması bakımından, şehrengizlerde teşhir edilen isimler dolayısıyla kınanacaklarını ifade eden sanatçı tavrından da anlaşıldığı üzere bu türde eser verenlerin de tür içerisinde yer alan âşıkların da meşrepçe buluştuğu bir iltisak da söz konusudur.

Metin Akkuş'un *Türk Edebiyatında Şehrengiz ve Bursa Şehrengizleri* adlı yüksek lisans tezi, çalışmanın hazırlandığı dönemde var olan tüm şehrengizler ve şehrengizlerin özellikle tanımı, menşei, muhtevası ve çeşitleri üzerinde durmaktadır. Türün ortaya çıkışı Türk, Arap ve İran edebiyatlarında verilen şehrengiz eserlerinin isimleri ve içeriği hakkında bilgiler veren Akkuş, şehrengizleri belli bir gruba ayırmış ve gruplandırmanın eserlerden hareketle yapılabileceği üzerinde durmuştur. Çalışmada o güne kadar bilinmeyen *Câmi'î*'nin Manisa; *Rahmî*'nin de Yenişehir şehrengizlerinin varlığından bahsetmiş ve şehrengiz sayısını 49 olarak saymıştır. Tez

aynı zamanda Bursa şehrengizlerinin beş tanesinin incelemeleriyle birlikte yer alması itibarıyla da önemlidir.

Akkuş, şehrengizlerin sanatı ve sanatçıyı yani meslekli şöhretliyi övme çerçevesinde şekillendiğini belirtmiştir. Söz konusu çerçeve aynı zamanda şehrengizlere getirilen homoseksüellik eleştirilerinin de nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Akkuş'un çalışmayı yaptığı tarihte tür açısında yeni sayılabilecek bir tespitte bulunduğu anlaşılmaktadır. Yazarın türe dair "sıkıcı" bir algının bulunduğunu ifade etmesi şehrengiz yazarının türü çeşitlendirmek, sanatını ve zekâsını sergilemek üzere meslekler üzerinden türe şiirsellik kazandırdığını düşünür. Bu bakımdan da şehrengiz güzeli, sanatçı ve meslek buluşmasının bizce o dönemde izahı yapılmamış olur. Çünkü bu buluşmanın tasadüfen değil melâmetî duyarlılık çerçevesinde meydana geldiği görülecektir. Yazar, tatmin edici bulmadığı literatür eleştirisi ile söze başlarken türün kapsamı ve mevcudiyeti sorununa odaklanır:

"Görüldüğü gibi, şehrengizlerde buraya kadar iki özellik ön plana çıkmıştır: Güzellerin tasviri ve mesleklerin tanıtımı. Güzeller, aslında birer sevgili değil birer meslek erbabıdır. Şair, seçmiş olduğu konunun sıkıcı oluşu sebebiyle zor durumda kalır. Şehrengizi yazarken sanatını, yeteneğini ve zekâ gücünü sergilemek zorundadır. Çünkü herbir meslek erbabını (güzeli) vasfederken şairane bir mazmunu meydana getirme, güzel bir mânâ ortaya koyma zorunluluğunu duyar. Bu bakımdan konuyu aşk, âşık, maşuk çerçevesine oturtarak güzeli yahut yerinde bir ifadeyle, sanatçıların uğraşlarını uygun cinaslarla birer ayrı tablo halinde takdim eder. Şair, sanat yapma ve şiir sanatındaki becerisini sergileme endişesiyle meslek erbabının ismi, lakabı veya mesleği ile ilgili çeşitli kelimeler kullanır (…) O sanatla ilgili aletleri doğrudan doğruya anlatması kuru bir anlatıma sebep olacağı için, sanatkârı ön plana çıkararak fitneci, şehr-âşûb bir sevgili olarak takdim eder. Edebiyatımızın konu bakımından en önemli unsurlardan olan aşk, âşık, sevgili üçlüsü çerçevesinde her sanatkârın mesleğini, meslek alet edevatını yerleştirerek konuya bir akıcılık, bir ilginçlik kazandırır. Eğer isimler, lakap veya meslekler mecaz oyunları yapmağa elverişli değilse tasvirlerde canlılık görülmez. Bu bakımdan bu tür eserler, meseleye doğrudan güzelleri, daha doğrusu bir sevgili olarak isimlendirilen sanat erbabını anlatmakla girdikleri için mahbubçuluk (homoseksüellik)le suçlanmışlardır." (Akkuş, 1987: 7-8).

Şehrengizler söz konusu olduğunda ilk akla gelen bu eleştiri/suçlama, alan araştırmacıları tarafından yıllar içerisinde yapılan araştırmalarda tür için yanlış bulunsa da konunun kolay kapanmayacağı görünmektedir.

Mehmed Çavuşoğlu'nun *Taşlıcalı Dukakinzâde Yahyâ Bey'in İstanbul Şehrengizi* adlı çalışması şehrengiz türünün nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda bizlere yardımcı olmaktadır. Çavuşoğlu, şehrengizlerin layıkıyla değerlendirilmediğini, genel değerlendirmelerin ve bir-iki şehrengiz eseri üzerinden türün tamamı hakkında isabetli bir kanaate ulaşılamayacağını söyler:

"Bu metni neşre hazırlarken dikkatimi çeken husus şehrengizlerin layık olduğu şekilde değerlendirilmemiş olduğu, haklarında umûmî fikirler ileri sürülerek birinde veya birkaçında tesbit edilen hususiyetlerin hepsine teşmil edildiğidir." (Çavuşoğlu, 1969: 74).

Çavuşoğlu makalesinde, Deliçay'ın şehrengizlerin ikinci ve üçüncü sınıf şairlerce yazıldığını ve bu şairlerin "merkez-i sıkletleri mahbubçuluk ve seksüel hayata dayanan bir i'tiraf-ı zünûb" şeklinde değerlendirilmesini; muhtevası ile ilgili olarak da; "ferdî ruhiyat bakımından ters bir sempati ve cemiyet bakımından yabancı bir an'ane ve tesirlerin mahsulü" şeklindeki sözlerini de eski edebiyatın estetiğine, fikir ve zevk düşüncesine ve aşk anlayışına aykırı olduğundan eleştirir (Çavuşoğlu, 1969: 74). Çavuşoğlu'nun şehrengizleri değerlendirme şekline bakıldığında, ondan sonra yapılan hemen bütün çalışmalarda bu yolun izlendiği görülmektedir.

Abdülkerim Abdülkadiroğlu'nun *Şehrengiz Üzerinde Düşünceler ve Beliğ'in Bursa Şehrengizi* adlı çalışması tür üzerine yapılan kapsayıcı bir değerlendirme özelliği taşımaktadır. Yazıda özellikle muhtevaya dönük değerlendirmelerin daha önce yapılanlardan farklı olduğu ve sonraki araştırmalara ışık tuttuğu söylenebilir. Abdulkadiroğlu, din dışı aykırı bir cinsellik olarak görülen homoseksüellik eleştirilerinin yanlış ve sathî olduğunu, şehrengizde anlatılan meslekli/şöhretli tipler üzerinden örnekler vererek ifade etmektedir. Yazar, şehrengizlerde yer alan kültürel, iktisadî ve meslekî bilgilerin geçmişin anlaşılmasında yardımcı olduğu ve bu bilgilerin günümüze taşınmasının önemi üzerinde durmuştur. Yazı, şehrengizlerde asıl üzerinde durulması gereken noktalara işaret etmesi bakımından önemini korumaktadır. Muhtevaya ilişkin görüşler maddeler halinde şu şekilde sıralanmıştır:

"1. Şehrengizlerde geçen bazı tiplerin vücut sakatlığı vardır. Meczûb (ebdal değil) ve geri zekâlı (handicapped)dırlar. Geri zekâlılar günümüzde dünya devletlerinin üzerine eğildikleri, çareler aradıkları bir konu olmuştur. Asırlar öncesinde de bu tipler dışlanma yerine hüsnü kabul görmüşler; yakınları ise Allah'ın sabırlarını böylece ölçtüğü tesellisi ile dünya hayatının geçiciliğine ehemmiyet verilmeyerek içinde yaşanılan anı tevekkülle ve teslimiyetle hoş geçirme çareleri aramışlardır. Dışlanmayan bu tipleri zaman zaman şehrengizlerde belirli vasıflarıyla ve nazmen ele alınmış görürüz. Asırlar geçtikten sonra meselâ bir kamburdan söz edebiliyorsak, sebebi bu anlayıştır. Böyle yaratılışlı birinin şehrengize konu güzeller içinde yer almasında seksî bir maksat aranması son derece isabetsiz ve sathîdir. Aksine zavallı ve çaresiz bu insan tipine değer vererek onlardan biri olmadığımız için Allah'a hamd ve teşekkür borçlu olduğumuzun hatırlanmasında uyarı rolünü oynarlar.

2. Toplumumuzun bâriz vasıflarından birkaçı, ailelerin lakab ve künyeleriyle nesilden nesile tanınmaları ve çocukların baba mesleklerini devam ettirmeleri, büyük şehir ve dış ülke sevdasına kapılmadan baba ocağını tüttürmeleridir. Biz şehrengizlerde bunları da takib edebiliyoruz.

3. Bu eserlere dâhil edilen kişilerin, zaman zaman en bâriz vasıfları üzerinde durularak cinas, tenasüb, kinâye vb. sanatlarla bu vasıflar sergilenir. Bu kişilerin çevrelerinde uyumlu kişiler olup olmadıkları konusunda da fikir sahibi olabiliriz.

4. Bu eserler okunmakla edebî kültür çerçevesinde bir ortak kültüre de tarihî seyri içinde sahip olabiliriz. Günümüzde edebî bir eser anlamakta güçlükle karşılaşıyorsak bunu ortak kültür eksikliğinde aramalıyız.

5. Edebiyat tarihimizde büyük çapta eksikliği görülen meslekler ve icracıları tezkireleri yazılacak olursa şehrengiz türü eserler başvuracağımız kaynaklar arasında ön sırada yer alırlar. Bu eserlerden, bazı mesleklerin hangi yerleşim yerlerinde canlı oldukları bilhassa tarihî seyri içinde ortaya çıkartılabilir. Zamanlarında, o mesleklerin ücretsiz reklâmı yapılmış olmaktadır. (...) İlâveten mesleklerin pîrlerinin telmihleri yapılmakla ortak kültür de canlı tutulmaktadır." (Abdülkadiroğlu, 1988: 133-134).

Şehrengiz türünün tanıtılması noktasında kısmen değerlendirici daha çok derlemeci bir bakış açısıyla yazılmış olan bir başka yazı da Barış Karacasu'nun yazdığı *Türk Edebiyatında Şehrengiz* adlı bibliyografik çalışmadır. Makale içerisinde, çalışmanın yapıldığı tarihe kadar olan şehrengiz çalışmalarının bir dökümü ve kısaca değerlendirmesi bulunmaktadır. Çalışmada akraba metinler de dâhil olmak üzere hazırlanan listede şehrengiz sayısının 78 olduğu ifade edilmektedir (Karacasu, 2007: 302-304). Şehrengiz çalışmalarının bir arada verilmesi ve türe ilişkin araştırma yapacak

olanlara önemli kaynaklar sunması itibarıyla makale dikkate değer bir özellik taşımaktadır. Yazar çalışmanın amacını şu sözlerle dile getirmiştir:

"Tek tek çalışmalar içinde değişik tanımlara, bilinen şehr-engîzler ile ilgili bu türden listelere denk gelsek de hemen hiçbiri tatmin edici değildir. Aslında önümüzdeki sorun iki yönlüdür: Neyin şehr-engîz olduğuna karar verebilmek için bir tanımının yapılabilmesi gerekmektedir. Öte yandan türün tanımının tam olarak yapılabilmesi için öncelikle bilinen tüm şehr-engîzlerin bir dökümünü çıkarabilmek gereklidir. Bu yazının bu işe soyunacak kişinin işini kolaylaştırmaya çalışmaktan başka bir amacı yoktur." (Karacasu, 2007: 260).

Türk edebiyatında sayısı sınırlı görünmekle birlikte azımsanmayacak oranda yabancı araştırmacılar tarafından yapılmış çalışmalar da mevcuttur. Bu yazıların tamamına yer vermek çalışmamızın sınırlarını aşacağından sadece türün anlaşılması noktasına değinen yazılara yer verilecektir. Konu üzerinde yerli ve yabancı araştırmacıların yaklaşımlarında öne çıkan hususun döneme göre değişkenlik gösteren ahlaki özdenetim duygusu olabileceği söylenebilir.

Türk edebiyatında şehrengiz türü konusunda müstakil olmasa da bilinen ilk çalışma *E. J. W. Gibb*'e aittir. Yazar, *Osmanlı Şiir Tarihi (History of the Ottoman Poetry)* adlı yapıtında *Mesîhî*'nin Edirne şehrengizi üzerinden şehrengizi tanımlayan, şekil ve muhtevasına dönük tanıtıcı bir bölüm yazmıştır. Yazıda *Mesîhî*'yi asıl orijinal şair yapan eserin şehrengiz olduğunu dile getirmiştir. Şehrengizi iki nedenden ötürü orijinal olarak değerlendirmiştir: Birincisi Fars edebiyatında benzer bir şiir olmadığı için *Mesîhî*'nin icadıdır. İkincisi ise Türkçe mizahi şiirin ilk denemesidir. Şehrengizlerin menşei konusundaki tartışmaların temel sebeplerinden birisi de Gibb'in belirttiği bu görüşten kaynaklansa da şehrengizlerin muhtevasına dönük olarak yaptığı değerlendirmenin isabetli olduğu görülmektedir. Zira diğer milletlerin edebiyatlarında yer alan şehrengizlerin içerik olarak Türk edebiyatındaki şehrengizlerden farklı olduğuna dair değerlendirmelere yukarıdaki bölümde değinilmiştir. Gibb aynı yazıda şehrengizlerin prolog, katalog ve epilog olarak üç bölümde incelenebileceğini belirtmiştir. Asıl şehrengiz taksimi olan münâcât, sebeb-i te'lîf, asıl konunun işlendiği bölüm (der vasf-ı huban vb.) ve hâtime bölümlerinden oluşmasına rağmen yazarın söz konusu bölümlendirmeyi türe ya da Osmanlı şiirine uzak olanların daha iyi anlaması için basitleştirmiştir (Gibb, 1902: 232, 234-235).

Şehrengiz türünün anlaşılması noktasında dikkate değer çalışmalardan biri de *James Stewart-Robinson*'un yazdığı *A Neglected Ottoman Poem: The Sehrengiz* adlı makaledir. Robinson makalesinde özellikle türün Osmanlı şiiri içindeki yeri ve türe mesafeli yaklaşımın nedenleri üzerinde durmuştur. Yazar, öncelikle konu üzerine çalışanlar üzerinden bir değerlendirme yapmıştır. Muhafazakâr bakış açısıyla konuyu ele alanların isimleri dahi verilerek, genç delikanlılara yönelik yazılması nedeniyle türe uzak durduklarını söylerken, Türkî-i Basit'çiler olarak nitelediği yenilikçilerin, metinlerdeki muhtevanın Osmanlı toplum yapısını anlamada sağladığı malzemenin zenginliği nedeniyle türü çekici bulduklarını ifade etmiştir. Yazar, Fars ve Osmanlı şiir geleneğinde biçimsel olarak gelenekle örtüşen yönleri bulunmasına karşılık şehrengizlerin "felsefî" ya da "ruhanî" bir niteliğe sahip olmaması, konusunu günlük hayatın içinden alması ve eğlendirici bir üsluba sahip olması nedeniyle türün dikkat çekici olduğunu vurgulamıştır. Yazarın özellikle türün ilk örneklerinin *Mesîhî* ile *Zâtî* tarafından verilmiş olmasını söz söylemede kendini kanıtlamış şairlerin kişiliklerine ve edebî muhitlerine bağlar. Robinson yazısında klasik şiirin yeniden üretilmesinde ve yayılmasında önemli bir yere sahip olan nazire geleneğine de dikkat çeker. Türün bu yolla yaygınlık kazandığını söyler. Yazar ayrıca türün muhtevasının dikkatlice değerlendirilmesi gerektiğini ve bu metinlere dönük çalışmaların yapılmasının şehrengiz içeriğinin anlaşılması açısından önemli olduğunu dile getirir. Şehrengizlere yönelik farklı bir bakış açısı getirme gayreti taşıyan çalışmamızın da bu sorgulamaları içerdiğini söyleyebiliriz (Karacasu, 2007: 276).

Şehrengiz türünün daha çok dönemsel algının değişmesiyle ve her dönemde ilgi çekici olması nedeniyle yabancı araştırmacıların dışında zaman içerisinde şehrengiz üzerine Türk araştırmacılarının sayısında ciddi oranda artış olmuştur. Türün, Osmanlı toplumunun sosyal-kültürel, meslekî, iktisadî özelliklerini yansıttığı tüm araştırmacılar tarafından söylenmesine karşılık yukarıda verilen görüşlerin dışında iddialı bir değerlendirmenin yapılmadığı gözlemlenmektedir.

Çalışmamızın odak noktasını oluşturan şehrengiz şehirlerindeki şöhretliler, şehrengiz türünün klasik Türk şiirinde ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu kişilerin şehrengizlerde yer alma yahut anlatılma nedenleri üzerinde durmanın türü tanımlama

veya anlamlandırma açısından önemli olduğu kanısındayız. Öncelikle söz konusu güzellerin aşk, şehir ve dervişlik kavramları çerçevesinde ele alındığını, şairlerin bu yöndeki yaklaşımlarını bazen güzellerin anlatılmasında bazen de sebeb-i telif ve hatime bölümlerinde sınırlı da olsa görmekteyiz. Şehrengizlerin yukarıda geçen muhtevaya dönük değerlendirmeler de göz önünde bulundurularak aynı zamanda başlangıçta gezginci derviş olan melâmî meşrepli meslek sahiplerini anlattığını söyleyebiliriz. Şehrengizlerin genelinde, adları dahi verilerek, anlatılan kişilerin meşrepleri ve meslekleri sayesinde bir şöhrete ulaştıklarını ve gerek şairin çevresinde yer alarak gerekse şaire duyurularak şehrengizlere konu oldukları görülmektedir. Şehrengizlerde, şehir yahut çarşıda olan herkesin anlatılmadığı göz önünde bulundurulduğunda seçilen şöhretlilerin eserlere neden konu olduğu da iddiamızı güçlendirmektedir.

Çalışmamızda öne sürülen yaklaşımın daha iyi anlaşılması için meslekli şöhretlilerin neyi temsil ettiklerini ve hangi doktrine yakın olduklarını bilmek, şehrengiz türü ile doktrin arasında ilişki kurmayı kolaylaştıracaktır.

Türk Edebiyatında Şehrengiz Literatürü

Çalışmamız içerisinde adı geçen şehrengiz çalışmaları da dâhil olmak üzere bugüne kadar yapılan şehrengiz çalışmalarının olduğu bir bibliyografya listesi, gerek konu hakkında araştırma yapacak olanlara yardımcı olmak gerekse konu ile ilgili yapılan son çalışmaların da bir arada görülmesi itibarıyla bir liste hazırlanması ön görülmüştür. Listenin hazırlanmasında eksiklik olmaması için azami bir gayret gösterilmiş olsa da dikkatlerden kaçan yerli ve yabancı yayınların olması muhtemeldir.

1. Abdulkadiroğlu, Abdülkerim, "Şehrengizler Üzerine Düşünceler ve Beliğ'in Bursa Şehrengizi" Türk Kültürü Araştırmaları (Prof. Dr. Şerif Baştav'a Armağan), 1988, s. 129-167.
2. Akkuş Metin, "Şehrengiz", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, c. 8, s. 117-121.
3. Akkuş, Metin, "Bursa Şehrengizlerinde Toplumsal Çevre ve Yaşam", Uludağ Üniversitesi II. Bursa Halk Kültürü Sempozyumu 20-22 Ekim 2005 Bildiri Kitabı, Uludağ Üniversitesi Kültür Sanat Kurulu Yayınları, Bursa 2005, s. 205-218.

4. Akkuş, Metin, "Şehr-engîz", Klâsik Türk Şiirinin Anlam Dünyası Edebi Türler ve Tarzlar, Fenomen Yayınları, Erzurum 2006, s. 236-242.
5. Akkuş, Metin, "Türk Edebiyatında Bursa Şehrengizleri I: İshak Çelebi'nin Bursa Şehrengizi", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi: Prof. Dr. Haluk İpekten'in Anısına, S. 1, 1993, s. 81-85.
6. Akkuş, Metin, "Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Bursa Şehr-engizleri", Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1987.
7. Aksoy, Ali, "Şehrengiz ve Mihâhiye'lerde "Uludağ" ve "Bursa Suları", Bursa Defteri, S. 3, Eylül 1999, s. 105-120.
8. Aksoyak, İ. Hakkı, "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Gelibolu Şehrengizi", Türklük Bilimi Araştırmaları, S. 3, 1996, s. 157-176.
9. Armağan, Mustafa, "Lâmiî Çelebi ile bir Uludağ seyahati", Bursa Şehrengizi, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. 167-178.
10. Aydemir, Yaşar, "Esîrî'nin Bağdat Şehrâşûbu", Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi Dr. Himmet Biray Özel Sayısı, 1999, s. 446-475.
11. Aydemir, Yaşar, "Hâdî'nin Saray Şehrengizi", İlmî Araştırmalar, S. 12, 2001, s. 31-56.
12. Aydemir, Yaşar, "Ravzî'nin Edincik Şehrengizi", Gazi Türkiyat, Ankara: S. 1, 2007, s. 97-126.
13. Aydemir, Yaşar, "Sânî'nin Rodos Şehrengizi", Türk Kültürü, S. 455, 2001, s. 167-174.
14. Aydemir, Yaşar, "Vize(?) Şehrengizi", Behiştî Dîvânı, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2000.
15. Aydemir, Yaşar, Ravzî'nin Edincik Şehrengizi. Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi, C. 1, S. 1, 2007, s. 97-126.
16. Bernardini, Michele, "Ottoman "Timuridism": Lâmi'i Çelebi and his Şehrengiz of Bursa, Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th-17th Centuries, ed. Éva M. Jeremiás, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies (=Acta et Studia I), Pilsicsaba [2002], 2003, s. 1-16.
17. Boşkov, Vanço, "İshâk Çelebi'nin Üsküp İçin Yazdığı Şehr-engiz'i", Sesler Aylık Toplum-Sanat Dergisi, Üsküp, S. 39-40, Ekim-Kasım 1969, s. 58-68.
18. Boşkov, Vanço, "Šehr-engiz u Turskoj Književnosti i Šehr-engiz o Mostaru" [Šehrengiz in Turkish literature and Šehr-engiz on Mostar], Radovi Filozofskog Fakulteta u Sarajevu [The works of the Faculty of Philosophy in Sarajevo], VI/1970-71, pp. 173-211.
19. Bruijn, J.T.P de, "Shahrangiz". The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Leiden, c. 9, 1995, s. 212
20. Bursa Şehrengizi", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi: Prof. Dr. Haluk İpekten'in Anısına, S. 1, 1993, s. 81-85.
21. Cancelik, Ali, "İstanbul Şehrengizlerinde Şehrin Kurucu Unsuru Olarak Aşkınlık", EKEV Akademi Dergisi 61.61, 2015 s. 83-96.
22. Cançelik, Ali, "Kent Kültürü ve Kentlilik Bilincinin Oluşumunda Şehrengizlerin Rolü" Kent Kültürü ve Kentlilik Bilinci Sempozyumu Bildiri Kitabı, Mayıs 2016, s. 634.
23. Çağlayan, Bünyamin ve Adem Balaban. "Cem'î'nin Podgorica ve İşkodra Şehrengizleri", Doğunun Batısı Batının Doğusu Uluslararası Balkanlar Konferansı, 5-7 Haziran, 2013, Prizren.

24. Çağlayan, Bünyamin, "Yahya Bey'in Musammat ve Şehrengizlerinde Devrinin Siyasi ve Sosyal Olayları İle Hayatından İzler", Gazi Üniversitesi Kastamonu Eğitim Fakültesi Dergisi, c. 7, S. 2, Ekim 1999, s. 89-104.
25. Çakıcı, Bilal, "The Shahrangiz of Shtip by Za'fî", International Journal of Central Asian Studies, Volume 14, 2010, s. 95-107.
26. Çakıcı, Bilal, "Za'fî'nin Yenice Şehrengizi", II. Dil ve Edebiyat Araştırmaları Sempozyumu, 24-26 Mayıs 2004, Ankara.
27. Çavuşoğlu, Mehmed, "Edirne Şehrengizi", Yahyâ Bey Dîvan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1977, s. 227-243.
28. Çavuşoğlu, Mehmed, "Hayretî'nin Belgrad Şehr-engizi", Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, c. IV-V, 1973-1974, s. 325-356.
29. Çavuşoğlu, Mehmed, "Hayretî'nin Yenice Şehr-engizi". Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, C. IV-V, 1976, s. 81-100.
30. Çavuşoğlu, Mehmed, "Taşlıcalı Dukakinzâde Yahya Bey'in İstanbul Şehrengizi" Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c. XVII, 1969, s. 73-108.
31. Çavuşoğlu, Mehmed, M. Ali Tanyeri, "Şehr-engîz-i İshâk Çelebi (Bursa)". Üsküblü İshâk Çelebi Divan, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1989.
32. Çavuşoğlu, Mehmed, M. Ali Tanyeri, "Şehr-engîz-i Mahbûbân-ı Vilâyet-i Üsküb". Üsküblü İshâk Çelebi Divan, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, 1989.
33. Çebi, Bahriye, "'İstanbul'un Gözleri Mahmur' ve Şehrengizler İmajı", Gündoğan Edebiyat, 1997, S. 19-20, s. 11-22.
34. Çelik, Büşra, "Derzi-zâde Ulvî ve Manisa Şehrengizi". Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, 2018, S. 39, s. 223-290.
35. Çelik, Büşra, "Müellifi Bilinmeyen Bir İstanbul Şehrengizi". Journal of Turkish Language and Literature, C. 5, S. 1, Kış 2019, s. 12-31.
36. Çetinkaya, Ülkü, "Bir Kadın Şehrengizi: Azîzî'nin İstanbul Şehrengizi". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi C. 54, S. 1, 2014, s. 229-268.
37. Deliçay, İzzet, "Türk Edebiyatında Şehrengizler", Atayolu, S. 1, Mart 1939, s. 14-16.
38. Deliçay, İzzet, "Türk Edebiyatında Şehrengizler", Atayolu, S. 2, Nisan 1939, s. 16-19.
39. Deliçay, M. İzzet, "Türk Edebiyatında Şehr-engizler", İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Basılmamış Mezuniyet Tezi, 1935-36.
40. Demirel, Şener, 16. Yüzyıl Dîvân Şairlerinden Mânî, Dîvân ve Şehr-engîz-i Bursa, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017, s. 118. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/55755,divan-ve-sehr-engiz-i-bursapdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 06.10.2018).
41. Derdiyok, İ. Çetin, "XVI. Yüzyıl Şairlerinden Azîzî'nin Nigâr-nâmesinin Yeni Bir Nüshası", Türkoloji Araştırmaları Fuat Özdemir Anısına, 1997, s. 141-154.
42. Dihhoda, Ali Ekber, "Şehr-âşûb", Lügatnâme, c.18/B, Tahran 1349, s. 103-105.
43. Dursunoğlu, Halit, "Klasik Türk Edebiyatında Bir Şehrin Güzelleri ve Güzellikleri İle İlgili Eserler (Şehrengizler)", Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten, 2003/II, s. 57-74.

44. Ebem, Siyabend, “Seyrî ve Halep Şehrengizi”. Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), C. 2, S. 2, 2015, s. 9-25.
45. Efe, Zahide, “Kâmî ve Revan Şehrengizi”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 12, S. 66, 2019, s. 108-123.
46. Efe, Zahide, “Müellifleri Meçhul İki Şehrengiz: Üsküp ve Budin Şehrengizleri”. Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C. 23, 2019, s. 271-314.
47. Eğilmez, Mümtaz Şükrü, “Şehrengiz-i Bursa”, Uludağ, , S. 47-48, Mayıs Haziran 1942, s. 14-17.
48. Eğilmez, Mümtaz Şükrü, “Tarihî Tetkikler: “Şehrengiz-i Bursa”, Uludağ, S. 47-48, Mayıs-Haziran 1942, s. 14-17.
49. Erdoğan Mustafa, “Bursalı Rahmî ve Yenişehir Şehrengizi”, Erdem, , S. 63, 2012, s. 89-126.
50. Eren, Aysun, “Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî’nin Metâli‘-i Cemâlî ve Şehrengîz-i İstanbul Adlı Eserleri (İnceleme-Metin)” Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2012.
51. Evecen, Doğan, M. Esat Harmancı, “Vechî’nin Gelibolu Şehrengizi”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research C. 12 S. 68, 2019, s. 159-167.
52. Gibb, E. J. W. A history of Ottoman poetry, London: Memorial Fund & Luzac and Co.; c. 2, 1992.
53. Gibb, E. J. Wilkinson, “Mesîhî”, A History of Ottoman Poetry, Luzac and Company Ltd., London 1965, vol. II, pp. 226-256
54. Glünz, Michael, “Sâfîs Šahrangîz-ein Persisches Matnawî Über die Schönen Berufsleute von Istanbul”, Asiatische Studien, vol. XL, 1.1986, pp. 133-145.
55. Gök, Taner, “Beyânî’nin Sinop Şehrengizi”. Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic C. 10/8 Yaz 2015, s. 1107-1136.
56. Gök, Taner, “Fakîrî’nin İstanbul Şehrengizi”. Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı, S. 21, 2016, s. 233-282.
57. Gök, Taner, “On Altıncı Asırda Bir Şehir Övgüsü: Budin”, Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı 15.23, 2017, s. 119-131.
58. Gökyay, Orhan Şaik, “Bursa Şehrengizi”, Yücel (I. Seri), S. 50, Nisan 1939, s. 52-55.
59. Göre, Zehra, “Kerîmî’nin Edirne Şehrengizi”. Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS) C. 2, S. 3, 2015, s. 17-41.
60. Göre, Zehra, “Za’fî-i Gülşenî’nin Moton Şehrengizi”. Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS) C. 2, S. 4, 2015, s. 41-57.
61. Gülhan, Abdülkerim, “Abdullah Nâzik’in Bursa Şehrengizleri”. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 18, S. 33, 2017, s. 339-357.
62. Gülhan, Abdülkerim, “Klasik Edebiyatımızda Şehrengizler ve Kültürümüzdeki Yeri”, Türk Ocağı Balıkesir Şubesi Seminer Dizisi, 27 Mart 2007, Balıkesir.
63. Gülhan, Abdülkerim, “Rıfkî ve İstanbul Şehrengizleri”. Journal of Turkish Language and Literature Kış, C. 4, S. 1, 2018, s. 86-100.
64. Gülhan, Abdülkerim, “Şehrengiz Türü ve Ravzî’nin Edincik Şehrengîzleri”. Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Yaz, C. 7, S. 2, 2012, s. 515-545.

65. Halman, Talat Sait, "Şehrengiz (İn Türkisch Literature)", The Encyclopaedia of Islam New Edition, Brill, Leiden 1997, vol. IX, pp. 212-214.
66. Hammer, Joseph von-Purgstall, Geschichte der Osmanischen Dichtkunts bis auf unsere Zeit, Petsch 1837, c. II, s. 163-195.
67. Harmancı, M. Esat, Doğan Evecen, "Cefâyî'nin Rize Şehrengizi", Bir Devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir ÜZGÖR'e Armağan (Ed: Üzeyir ASLAN, Hakan TAŞ, Ömer Zülfe), Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018, s. 390-404.
68. Harmancı, M. Esat, Murat Hasanoğlu, Melis Kaya, "Bir Hakîr'in Şehrengizi", Bir Devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir ÜZGÖR'e Armağan (Ed: Üzeyir ASLAN, Hakan TAŞ, Ömer Zülfe), Ankara: İlahiyat Yayınları, 2018, s. 405-421.
69. İğneci, Eşref, "Mesîhî'nin Kasîdeleri ve Şehr-engizi", Mezuniyet Tezi, Ankara Üniversitesi DTCF Türk Dili ve Edebiyat› Bölümü, 1969.
70. İsen, Mustafa - Burmaoğlu Hamit Bilen, "Bursa Şehr-engîzi (Lami'î Çelebi)", Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi, S. 3, 1987, s. 57-105.
71. İsen, Mustafa - Burmaoğlu, Hamit, "Lâmi'î'nin Bursa Şehr-engizi", Yedi İklim, S. 40, Temmuz 1993, s. 103-105.
72. İsen, Mustafa, "Şehr-engîz-i Yenice", Usûlî Divanı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990, s. 44-56.
73. İsen, Mustafa, "Usûlî'nin Yenice Şehrengizi", Türk Kültürü Araştırmaları (Mehmed Kaplan için), 1988. s. 131-148.
74. Kaçar, Mücahit. "'Divan Şiirinde Erkek Sevgili Tipi' ve Şehrengizlerdeki Erkek Güzeller" İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 37.37, 2007, s. 61-83.
75. Kahraman, Bahattin, "Lâlezâr Yenişehr-i Fenâr Şehrengizi", Vahîd Mahtûmî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkitli Metni, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, 1995.
76. Kaplan, Mahmut, "Edirne Şehrengizi", Neşâtî Divanı, Akademi Kitabevi, İzmir 1996.
77. Kaplan, Yunus, "Künûzî ve Kaşa Şehrengizi". Dede Korkut - Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C. 8, S. 19, 2019, s. 178-202.
78. Kaplan, Yunus, "Lebîbî ve Eyüp Şehrengizi", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED] 56, Erzurum 2016, s. 1063-1076.
79. Kaplan, Yunus, "Seyrî ve Halep şehrengizi", Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 8.14, 2015, s. 67-92.
80. Kaplan, Yunus. "Abdî ve Kütahya Şehrengizi", Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature Vol. 4. No. 3, 2018 s. 783-824.
81. Karaca, Derya "Zâtî'nin Edirne Şehrengizi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 11 Sayı: 55, Şubat 2018, s. 114-136.
82. Karaca, Derya, "Türk Edebiyatında Şehr-engîzler 'Şehirler ve Güzeller'", İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
83. Karacasu, Barış, "Türk Edebiyatında Şehr-engîzler" Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 5, Sy. 10, 2007, s. 259-313.
84. Karaismailoğlu, Adnan, "Türk ve Fars Edebiyatlarında Şehr-engizler", Millî Kültür, S. 62, Eylül 1988, s. 55-58.
85. Karasoy, Yakup, Orhan Yavuz, "Nüvîsî ve "Şehrengîz-i İstanbul'u", Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi 1.20, 2006 s. 1-20.
86. Kâtib Çelebi, "Şehrengiz", Keşf-el-Zunun, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1971, c.2, s. 1068.

87. Kavcar, Cahit, “Şehrengiz”, Türk Ansiklopedisi, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1981, c. XXX, s. 239-240.
88. Kaya, Bayram Ali, “Şehrengiz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010, s. 461-62.
89. Kaya, Hasan, “Kâtib Davud’un İstanbul ve Vize Şehrengizi”, Electronic Turkish Studies Vol. 10, No. 12, Summer, 2015 s. 632-686.
90. Kesik, Beyhan, “Yeni Bir Nüshadan Hareketle Hacı Derviş’in Mostar Şehrengizi”. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Yaz, C. 5, S. 3, 2010, s. 368-399.
91. Keyvani, Mehdi, “Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period: Contributions to the Social-Economic History of Persia”, Berlin, Klaus Schwarz, 1982, s. 339-???
92. Kırkkılıç, Ahmet, “Edirne Şehr-engîzleri (Kerîmî-Mesihî-Zâtî-Neşâtî)”, Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Basılmamış Doktora Tez Öncesi Çalışması, 1979.
93. Kırkkılıç, Ahmet, “Edirne Şehrengizleri ve Şairleri”, Yedi İklim, S. 47, Şubat 1994, s. 94-101.
94. Kırkkılıç, Ahmet, ”Şehrengizler, Edirne Şehrengizleri ve Neşatî’nin Edirne Şehrengizi”. Edirne İl Halk Kütüphanesi Bülteni, S. 44, 1988, s. 44-55.
95. Kızıltaş, Maşallah, “Muhteva olarak şehrengiz niteliği taşıyan üç manzume: “der vasf-ı Yenişehr-i Fenâr” (Yenişehirli Avnî), “şehr-i Edirne’nün evsâfıdur” (Edirneli Örfî Mahmud ağa), “şehr-i Bitlis redifli şiir” (Müştak Baba)”, RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, S. 19, 2020, s. 413-442.
96. Kural Çalış, Deniz, “Sehrengiz, Urban Rituals and Deviant Sufi Mysticism in Ottoman” Istanbul, Routledge 2014. s. 276.
97. Kural Çalış, Deniz, Ideal and real spaces of Ottoman imagination: Continuity and change in Ottoman rituals of poetry (İstanbul, 1453-1730), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), ODTÜ, Ankara 2004.
98. Kuru, Selim S., “City as the Mirror of Beloveds:The Case of Ottoman Shehrengiz”, Berlin Wissenschaftskolleg, 26 May 2004, Berlin.
99. Kuru, Selim S., “Lami’î Çelebi’nin Gözüyle Bursa”, Osman Gazi ve Bursa Sempozyumu “Payitaht Bursa’nın Kültürel ve Ekonomik İlişkileri” Bildiri Kitabı 04-05 Nisan 2005, (Editör: Yrd. Doç. Dr. Cafer Çiftçi), Osman Gazi Belediyesi, Bursa 2005, s. 215-224.
100. Kuru, Selim S., Naming the Beloved in Ottoman Turkish Gazel: The Case of İshâk Çelebi (D. 1537/8). In A. Neuwith, & J. Pfeiffer (Eds.), Ghazal as World Literature II: From a Literary Genre to a Great Tradition, The Ottoman Gazel in Context, 2006, Würzburg: Ergon Verlag, pp. 165-173.
101. Kuru, Selim Sırrı, “Mesîhî’nin Şehrengizi’ni Yeniden Okumak”, Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Seminer Dizisi, 14 Nisan 2005.
102. Levend, Agâh Sırrı, Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları, İstanbul 1958, s. 144.
103. Mengi, Mine, “Edirne Şehrengizi”, Mesîhî Dîvânı, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1995, s. 89-109.
104. Mermer, Ahmet, “Bursa Şehrengizleri Üzerine Bir Karşılaştırma”, Harvard Üniversitesi Türklük Bilgisi Araştırmaları Agâh Sırrı Levend Hâtıra Sayısı, c. 24/III, 2000, s. 279-288.

105. Neslihan Koç Keskin, “Eski Türk Edebiyatında Edebî Türler, Şehrengîz”, Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatına Giriş, Ankara 2009.
106. Özkırımlı, Atilla, “Şehrengiz”, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, Cem Yayınevi, C. 4, İstanbul 1983, s. 1070.
107. Öztekin, Dilek, “Şehrengizler ve Bursa”, Bursa’da Bir Başka Zaman Edebiyatçılar Derneği ve Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı II. Bursa Edebiyat Günleri, 21-22 Mart 1997, (Yayıma hazırlayan: Ramis Dara), Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Bursa 1997, s. 65-69.
108. Öztürk, Murat, “Maksadî’nin Yenice ve İştip (İştib) Şehrengizleri”. Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi C. 11, S. 25,2014, s. 51-80.
109. Pakalın, Mehmet Zeki, “Şehrengiz”, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, c. III, s. 327.
110. Pala, İskender, “Şehrengiz”, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1995, s. 506-508.
111. Petievich, Carla, “Poetry of the Declining Mughals: The Shahr Âshob”, Journal of South Asian Literature c. 25, 1992, s. 99-110.
112. Pfizmaier, August, “Die Verherrlichung der Stadt Bursa: Eine Reihe Türkischer Gedichte von Lâmy‘y”, Wien, 1839.
113. Sak, Vesile Albayrak, “Sıyâmî’nin Antakya Şehrengizi”. Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, S. 20, 2018, s. 51-70.”
114. Saltık, Gazâlî, “Bursa Şairleri: I Lâmi‘î Çelebi [Ölümü- 1532 M / 938 H]”, Uludağ, S. 72-73, Eylül-Ekim 1945, s. 5-8.
115. Saltık, Gazâlî, “Bursa Şairleri: Şehrengiz-i Bursa”, Uludağ, S. 75, Ocak-Şubat 1946, s. 7-9.
116. Saltık, Gazâlî, “Şehrengiz’in Yazılmasındaki Sebep”, Uludağ, S. 74, Kasım-Aralık 1945, s. 4-5.
117. Saltık, Gazâlî, “Şehrengiz-i Bursa (Lâmi‘î Çelebi)”, Uludağ, S. 86, Kasım-Aralık 1946, s. 26-29.
118. Saltık, Gazâlî, “Şehrengiz-i Bursa”, Uludağ, S. 79, Eylül-Ekim 1946, s. 11-16.
119. Scarcia, Gianroberto, “Lo ‘Şehrengiz-i mağlup’ di Mirzâ Shafi’”, Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata. Instituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Series Minor, 2003, c. XIX, s. 481-485.
120. Scarcia, Gianroberto, “Sehrengiz-i Belgrad”, Turcica et Islamica Studi in memoria di Aldo Gallotta, a cura di Ugo Marazzi, 2 voll., Napoli, l’Orientale, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, (Series Minor LXIV), 2003, vol. II, pp. 903-907.
121. Sharma, Sunil. “The City of Beauties in Indo-Persian Poetic Landscape.” Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 24.2 2004, s. 73-81.
122. Solmaz, Süleyman, “Şehrengiz”, Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2006, c. 5, s. 385.
123. Stewart-Robinson, James, “A Neglected Ottoman Poem: The Şehrengîz”, Studies in Near Eastern Culture and History in Memory of Ernest T. Abdel-Masssih, The University of Michigan Center for Near Eastern and North African Studies, Michigan 1990, pp. 201-211.

124. Şahin, Ebubekir S., "Ârif'in Kütahya Şehrengizi". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi C. 22, S. 1, 2018, s. 184-212.
125. Şehrengizler Mecmuası, Erzurum Atatürk Üniversitesi Agâh Sırrı Levend Kitapları, 322-339.
126. Tanrıbuyurdu, Gülçin, "Beyânî'nin Sinop Şehrengizi" Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi 57, 2016, s. 1637-1661.
127. Tanrısever, Mustafa, "Şehrengiz-i Ulvi Çelebi (Manisa Şehrengizi)", Ankara Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Basılmamış Mezuniyet Tezi, 1972.
128. Tekin, Talât, "Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul", Türk Dili, 1958, S. 79, s. 362-364.
129. Tekmen, Muammer, Bursa Şehr-engizleri: Lami'î, İshak Çelebi, İsmâil Belîğ. Atatürk Üniversitesi. Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Mezuniyet Tezi. Erzurum: 1984/5.
130. Tezcan, Nuran, "Güzele Bir Şehrengizden Bakış", Türkoloji Dergisi, nr. XI, c. I, 2001, s. 161-194.
131. Tığlı, Fatih (2008). "Klasik Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Câmi'î'nin Manisa Şehrengizi". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, S.39, s. 229-248.
132. Tığlı, Fatih, "Klâsik Türk Edebiyatında Şehrengiz Çalışmaları Hakkında Bibliyografya Denemesi". Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, C.2 S. 4, 2007, s. 763-770.
133. Tuğcu, Emine, "Osmanlı Sosyal Hayatından Bir Kesit: Bursa Şehrengizlerinde Güzellik ve Gençliğin Aşk Pazarına Sürümü", 10. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, 28-30 Kasım 2007, Ankara.
134. Tuğcu, Emine, "Şehrengizler ve Âyîne-i Hûbân-ı Bursa: Bursa Şehrengizlerinde Güzeller", Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.
135. Turan, Lokman, "Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî'nin Siroz Şehrengîzi". Osmanlı Araştırmaları, S. 37, 2011, s. 49-79.
136. Turan, Lokman, "Yenişehirli Avnî Bey Divanı'nın Tahlili (Tenkitli Metin) Encümen-i Şu'arâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 1998.
137. Yazar, İlyas, "Dürrî'nin Moton Şehrengizi". Erdem – Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, S. 55, 2009, s. 175-190.
138. Yazar, İlyas, "Dürrî'nin Şehrengizinden Gümülcine'ye Bakış", Turkish Studies/Türkoloji Araştırmaları Osman Nedim Tuna Armağanı, Volume 2/2, Spring 2007, s. 770-789.
139. Yılmaz, Kâşif, "Fakîrî Şehr-engîz-i Fakîrî ve Risâle-i Ta'rifât", Atatürk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Basılmamış Doktora Tez Öncesi Çalışması, 1977.
140. Yurtsever, M. Murat, "Lâmi'î Çelebi, Şehrengiz-i Bursa, İnceleme-Metin", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1984.
141. Yurtsever, M. Murat, "Lâmi'î Çelebi'nin "Bursa Şehrengîzi"nde Mekân Tasvirleri", Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, c. 2, S. 2, 1987, s. 243-252.

142. Yurtsever, Murat, Edebiyatımızda Şehrengiz Geleneği, Lâmi'î Çelebi ve Bursa Şehrengizi", Bir Masaldı Bursa…, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996.

Yukarıdaki çalışmaları da göz önünde bulundurarak yaptığımız araştırmalar neticesinde 79 tane şehrengiz kurgusu ile yazılmış eser tespit edilmiştir. Bu eserlerin listesi Tablo 1'de gösterilmiştir.[3] Tabloda yer alan "-" işareti 23 eserle ilgili ulaşılamayan bilginin yerine konulmuştur. Böylece metnine ulaşılabildiğimiz şehrengiz sayısı 56 olmuştur. Şehrengiz kurgusuyla yazılan eserlerin dışında muhteva olarak bu eserlere yakın ve akraba metin olarak ifade edilebilecek, *Câfer Çelebi*'ye ait *Heves-nâme, Enderûnî Fâzıl*'a ait *Çengî-nâme, Defter-i Aşk*, *Hûbân-nâme* ve *Zenân-nâme, Fakîrî*'ye ait *Ta'rifât, Mahfî*'ye ait *Şehrengîz Destanı*, *Sünbül-zâde Vehbî*'ye ait *Şehrengiz Berây-ı Çend Cüvânân-ı Meşhûr* ve *Mülakkab-ı İstanbul der-Defter-dârî-i Halîmî Paşa Berây-ı Latîfe Nüvişte Bud*, *Neşâtî Ahmed Dede*'ye ait *Şehrengiz-i İstanbul*, *Dâ'î*/*Sâ'î*'ye ait *Narh-nâme-i Dilberân* ve *Cem'î*'ye ait olan *İşkodra* ve *Podgorica* olmak üzere on iki esere rastlanılmıştır. Böylece sayı 91'i bulmaktadır. Çalışmamıza konu olan şehrengizlerden *İşkodra* ve *Podgorica* hariç hepsi aruz ölçüsüyle yazılmıştır. Söz konusu iki şehrengiz hece ölçüsüyle yazılmıştır. 1878 yılında kaleme alınan bu iki eser, şehrengizlerin XIX. yüzyılda da varlığının sürdüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

[3] Tablonun hazırlanmasında iki kaynaktan istifade edilmiş olup söz konusu kaynaklardaki veriler güncellenerek yeniden düzenlenmiştir. Bu iki kaynak: Karaca, Derya (2018). Türk Edebiyatında Şehrengîzler "Şehirler ve Güzeller". İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, s. 13-17.; Efe, Zahide (2019). "Müellifleri Meçhul İki Şehrengiz: Üsküp ve Budin Şehrengizleri". Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi S. 23, s. 274-277.

XVI. Yüzyıl Şehrengizleri				
	Şair	**Şehir**	**Adı**	**Beyit Sayısı**
1	Mesîhî	Edirne	Şehr-engîz Der Medh-i Cüvânân-ı Edirne	178 beyit 2 gazel
2	Zâtî	Edirne	Şehr-engîz-i Edirne	167
3	Kâtib Davud	İstanbul-Vize	Şehr-engîz-i İstanbul/Vize	682
4	Taşlıcalı Yahyâ	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	345
5	Taşlıcalı Yahyâ	Edirne	Şehr-engîz-i Edirne	193
6	Lâmi‘î Çelebi	Bursa	Şehr-engîz-i Bursa	865
7	Hayretî	Belgrad	Şehr-engîz-i Belgrad	261
8	Hayretî	Yenice	Şehr-engîz-i Yenice	169
9	Üsküplü İshâk Çelebi	Bursa	Şehr-engîz-i Bursa	117
10	Üsküplü İshâk Çelebi	Üsküp	Şehrengîz-i Mahbûbân-ı Vilâyeti Üsküb	105
11	Usûlî	Yenice	Şehrengiz-i Yenice	191
12	Usûlî	Edirne	Şehr-engîz-i Edirne	10 gazel
13	Nihâlî	Bursa	-	-
14	Cefâyî	Rize	Şehr-engîz-i Rize	118
15	Fakîrî	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	259
16	Sâfî	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	-
17	Za’fî-i Gülşenî	Yenice	Şehr-engîz-i Şehr-i Yenice-i Vardar	114
18	Za’fî-i Gülşenî	İştip	Şehr-engîz-i Şehr-i İştife	83 beyit 1 kıta
19	Za’fî-i Gülşenî	Moton	Şehr-engîz-i Moton	111
20	Za’fî-i Gülşenî	Abkır	Şehr-engîz-i Abkır	13 bend
21	Za’fî-i Gülşenî	-	Şehrengiz	4 bend
22	Âşık Çelebi	Bursa	Şehr-engîz-i Bursa	-
23	Kerîmî	Edirne	Şehr-engîz-i Edirne	202
24	Vechî	Gelibolu	Şehr-engîz-i Gelibolu	46
25	Firdevsî	Edirne	Şehrengiz	-
26	Nüvîsî	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	166

27	Bursalı Rahmî	Yenişehir	Şehr-engîz-i Yenişehr Rahmî Efendi Fermâyed	279
28	Halîfe	Diyarbakır	Şehr-engîz-i Âmid	-
29	Fikrî	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	-
30	Halîl-i Zerd	Bursa	Şehr-engîz-i Bursa	-
31	Tab'î	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	-
32	Tab'î	Edirne	Şehr-engîz	-
33	Kıyâsî	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	-
34	Sülûkî	-	-	-
35	Feyzî	-	-	-
36	Ahdî	-	Şehr-engîz	-
37	Şairi Bilinmeyen	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	106
38	Defterdârzâde Ahmed Cemâlî	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	459
39	Defterdârzâde Ahmed Cemâlî	Siroz	Şehr-engîz-i Sîroz	179
40	Şairi Bilinmeyen	Siroz	Şehr-engîz-i Sîroz	105
41	Azîzî	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul der-Hûbân-ı Zenân Yâhod Nigâr-nâme-i Zevk-âmîz der Üslûb-ı Şehr-engîz	224
42	Câmi'î	Manisa	Şehr-engîz-i be-tarîk-i tahmîs der evsâf-ı cüvânân-ı vilâyet-i Magnîsa Câmi'î	12 bend 9 gazel
43	Derzi-zâde Ulvî	Manisa	Şehr-engîz-i Manisa	417
44	Beyânî	Sinop	Şehr-engîz-i Sinop	235
45	Behiştî	Vize	Şehr-engîz-i Vize	-
46	Garâmî	Kara Ferye	Şehr-engîz-i Kara Ferye	-
47	Siyâmî	Antakya	Şehr-engîz-i Antakya	89
48	Sânî	İnebahtı	Der-Vasf-ı Hisâr-ı İnebahtı	171
49	Esîrî	Bağdat	Bağdat Şehr-âşûbu	3 rubai, 199 beyit
50	Gelibolulu Âlî	Gelibolu	Şehr-engîz Berây-ı Hub-Ruyân-ı Gelibolu	86
51	Mânî	Bursa	Şehr-engîz-i Bursa	162

52	Maksadî	Yenice	Şehr-engîz-i Yenice	65
53	Maksadî	Yenice	Şehr-engîz-i Yenice	188
54	Maksadî	İştip	Şehr-engîz-i İştip	122
55	Ravzî	Edincik	Edincik Şehr-engîzi	106 bend
56	Seyrî	Halep	Şehr-engîz-i Mahrûsa-i Haleb	117
57	Selâmî	Saray	Şehr-engîz-i Saray	484
58	Hâdî	Saray	Şehr-engîz-i Saray	-
59	Kâmî	Revan	Deyrengîz-i Kâmî Rahmetu'llâhi 'Aleyh	137
60	Lebîbî	Eyüp	Şehrengîz-i Lebîbî Cüvânân-ı Ebî Eyyüb el-Ensârî	60
XVII. Yüzyıl Şehrengizleri				
61	Kemâlî	-	Şehr-engîz	-
62	Şairi Bilinmeyen	Taşköprü	Şehr-engîz-i Berâyı Taşköprü	-
63	İntizâmî	Budun	Şehr-engîz-i Budun	-
64	Neşâtî	Edirne	Şehr-engîz-i Edirne	144
65	Hacı Derviş	Mostar	Şehr-engîz-i Mostar	297
66	Fehîm-i Kadîm	İstanbul	Şehr-engîz-i Hezliyyât	-
67	Dürrî	Gümülcine	Şehr-engîz-i Gümülcine	66
68	Dürrî	Moton	Şehr-i Motona İrsâl Olunan Şehrengîzdür	39
69	Ârif	Kütahya	Şehr-engîz-i Kûtâhiye	52
70	Abdullah Nâzik	Bursa	Terkib-i bend-i berâyı Bursa	50
71	Künûzî	Kaşa	Şehr-i Kaşa'nuŋ Vasfı vü Medh-i Cemîlidür	157
XVIII. Yüzyıl Şehrengizleri				
72	İsmâil Belîğ	Bursa	Şehr-engîz-i Cilveresâ ve Âyîne-i Hûbân-ı Bursa	269
73	İsmâil Belîğ	Bursa	Şehr-engîz-i Bursa	-
74	Vahîd Mahtûmî	Yenişehir	Lâle-zâr (Yenişehr-i Fenâr Şehrengizi)	524

Yazılış Tarihi Bilinmeyen Şehrengizler				
75	Sûfî	İstanbul	Şehr-engîz-i İstanbul	-
76	Hakîr	Şehri Bilinmeyen	-	71
77	Şairi Bilinmeyen	Lefkoşa	Şehr-engîz-i Lefkoşa	-
78	Şairi Bilinmeyen	Budin	Der-Vasf-ı Hûbân-ı Budun	148
79	Şairi Bilinmeyen	Üsküp	-	101

Tablo 1: Türk Edebiyatında Şehrengizler

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ŞEHRENGİZLERDE YER ALAN DÜŞÜNCE SİSTEMLERİ

1.1. ŞEHRENGİZLER VE MELÂMET

1.1.1. Melâmet Nedir?

Genel olarak kınamak, ayıplamak, azarlamak, serzenişte bulunmak, korkmak, rüsvaylık anlamına gelen melâmet mastar bir kelime olup, melâm(et)î ise kınanmaya konu olan demektir. Tasavvuf ıstılahında ise yaygın şekliyle yapılan tarifi şöyledir: "Yaptığı iyilikleri (gösteriş olur endişesiyle) gizlemek, kötülükleri ve işlediği günahları ise (nefsiyle mücahede etmek için) açığa vurmak." Bu tanımdan anlaşılacağı gibi, melâmetin temel vasfı riyâdan kaçınmak amacıyla gizlilik ve şöhretten sakınma olarak tezahür etmektedir (Bolat, 2011: 15-16). Melâmetîlik, şekilden çok içeriğe önem vermenin, bu dünyaya ait olana değer vermemenin hareketidir. Melâmetîliğin doğuşunda ayet ve hadislerin yorumlanması neticesinde riyadan kaçınma, nefis terbiyesi ve mücadelesi, fakirlik ve tevazu gibi değerler ön plana çıkmıştır. Bu değerler doğrultusunda Melâmetîlik; Allah ile beraber olmak gayesiyle sırrı gizlemek, yakınlık ve kulluk adına kendini kınamak halka yalnızca kusurlarını gösterip iyi yönlerini gizlemek ve bu amaçla kınanmayı talep etmek anlamlarına gelmektedir (Harmancı, 2006: 78).

İslam coğrafyasında kurumsallaşan sûfî yaşamına bir itiraz şeklinde ortaya çıkan Melâmetîlik, filizlendiği ve yayıldığı dönemde, yeni bir yaşam (İslâm) anlayışının savunulması olarak nitelendirilmektedir. Diğer tasavvuf merkezli tarikatlarda kısmen görülen bir düşünce ve yaşayış anlayışına sahip bu hareket kurumsallaşmış, belli erkân ve usullere göre hareket eden bir tarikat değil tarikatsizliğin ifadesi olarak tasavvuf tarihinde yerini almıştır.

Kur'ân-ı Kerim, Melâmetîlik düşüncesinin ve özelde kendini kınamanın temel hareket noktası, başka bir ifadeyle kendisini meşrulaştırdığı dayanaktır. *Kur'ân-ı Kerim*'de yer alan iki ayette kınanmaya dair:

"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilir." (Maide, 5/54)[4]

"Sandıkları gibi değil, kıyamet gününe yemin ederim! Öyle değil, kendini kınayan nefse yemin ederim!" (Kıyamet, 75/1-2)

Melâmetîlik hakkında bilgi veren ilk kaynaklardan biri olan *Risâletü'l-Melâmetiyye*'nin yazarı Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Huseyn *es-Sülemî* en-Nişâburî (h. 330-412/ m. 941-1021)'dir. *Sülemî* eserinde, gerek kendi devrinde gerek kendisinden önce yaşamış düşünürlerin Melâmetîliğe dair görüşlerini aktarır. Melâmetîlik düşüncesinin *Kur'ân-ı Kerim*'e dayandırıldığı bilgisi kendisinin, "*Hamdûn el-Kassâr* (öl. 271) diyor ki: "Melâmetiyye tarikatı, insanlara karşı her nevi debdebeden ehl-i hâl olarak feragat ve herhangi sıfat ve hareketi tasdik ettirmek hususunda sarf-ı mesaiden istinkâftır. Senden Cenâb-ı Hakk'a rücu eden bir meselede levm-i lâim sana katiyen isabet etmesin." (Çatak, 2013: 332). şeklinde aktardığı bilgiden ileri gelmektedir.

Melâmet düşüncesi salt bir aykırı duruş veya protest bir hareket olarak değil, temelleri ve kökleri itibarıyla İslam'ın özüne ve pratiklerine dayanması itibarıyla da değerlendirilmelidir. *Hz. Muhammed*'in yaşam biçimi de bu anlamda Melâmetîliğin dayandığı noktalardan birisi olarak gösterilmektedir. *Nîşâburlu* olup bu akımı benimsemeyen ve mensuplarına eleştiriler yönelten *Hucvîrî* tasavvuf yolunun önde gelenlerinden bir kısmının Melâmet yolunu tuttuğunu ve bu yolda halkın kınamasına

[4] Çalışmamız içerisinde geçen ayetlerin mealleri, "Kur'an Yolu Meali ve Tefsiri" adlı internet sayfasından alınmıştır. (http://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/)

maruz kaldığını söyler. *Hz. Muhammed*'i misal göstererek kendisine vahiy gelmeden önce herkesin onu örnek bir şahsiyet olarak kabul ettiğini, ancak Cenâb-ı Hak tarafından dostluk tacı giydirilince halkın ona şair, mecnun, kâhin diye dil uzatıp kınamaya başladığını ifade etmektedir (Azamat, 2004: 24).

İbn Arabî'nin Melâmîleri en üst mertebeye yerleştirdiği sınıflandırması, hareketin etki gücünü göstermesi bakımından dikkate değerdir. *İbn Arabî,* Hak yolundaki sâlikleri sınıflandırmış ve üç kısımda değerlendirmiştir: Âbidler, Sûfiler ve Melâmîler. Birinci grupta yer alan âbidlerde zühd hali, salih ameller ve nefsi kötü fiillerden uzak tutmak gibi davranışlar dikkat çeker. Bu grubun pratikte melâmet hayat tarzını benimsemiş olmalarına karşın teorik olarak bir derinlikleri yoktur. İkinci grupta yer alan sufiler, bütün eylemlerin Allah'a ait olması münasebetiyle insanın hiçbir fonksiyonunun olmadığını düşünmektedir. Keramet sahibi olduklarını gizlemeyen ve bunları açığa çıkarmaktan çekinmeyen sufiler sadece Allah'ı gördükleri için kendilerinin bu özelliklere sahip olduklarını düşünürler. Melâmîlerle kıyaslandığında bu özelliklerinden dolayı bu dünyaya ait bir nefse sahip oldukları söylenebilir. Üçüncü grup ise Melâmîlerdir. Teoride ve pratikte Allah'ın başka yönlere gitmesinler diye muhafaza ettiği kendisine yönelttiği bir sınıftır. Melâmîler bu dünyaya ait olana rağbet etmez, sadece Allah ile beraberdirler, kalpleri sadece Allah ile dolu olduğundan nefse yahut riyâya yönelmezler (Bolat, 2009: 460). Bu sınıflandırmadan hareketle de anlaşılacağı üzere Melâmetîlik salt bir tasavvuf akımı olmanın ötesinde bir anlama tekabül etmektedir.

Melâmetîliğin bugünü dahi etkileyen köklü geçmişi bu düşünce sisteminin anlaşılması açısından önemlidir. *Nişabur*'da *Abu Hafs Haddâd*, *Hamdûn el-Kassâr* ve *Ebû Osman el-Hîrî* tarafından üçüncü asırda (IX. yüzyıl) kurulan ve geliştirilen tasavvuf ekolünün adı olarak karşımıza çıkan Melâmetîlik, zamanla kabul edilen tasnife göre tarihsel bakımından üç kategoride ele alınmıştır.

Melâmiyye-i Kassâriyye, ilk Devre Melâmîleri veya Tarîkat-ı Aliyye-i Sıddîkıyye: III. hicrî asırda Nişabur'da sözü edilen temsilciler aracılığıyla ortaya çıkmış olan harekettir. Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Orta Devre Melâmîleri veya Tarîkat-ı Aliyye-i Bayrâmiyye: IX. hicrî asırda *Ömer Sikkînî*'nin (öl. 880/1475) önderliğinde

kurulmuş olup, bu harekete Bayrâmiyye Melâmîliği adı verilmiştir. Melâmiyye-i Nûriyye, Son Devre Melâmîleri veya Tarîkat-ı Aliyye-i Nakşibendiyye: *Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî*'ye (öl. 1304/1887) nisbet edilen tarikattır (Bolat, 2011: 18-19) Söz konusu bilgiler bize zaman içerisinde çeşitli temsilciler aracılığıyla yüzyıllar boyunca devam eden Melâmetîlik hakkında ipuçları vermektedir.

Hareketin tarihsel sürecine dair Abdulbaki Gölpınarlı, kınanma yolunun bazı tarikatlar tarafından işlevsel kullanımına dikkati çeker. Melâmetîlik, III. hicrî asırda (9. yüzyıl) başlayan kınanma yolunun zaman içinde genişleyerek V. hicrî asırda (11.yüzyıl) *Horasan* ve *Türkistan*'da sayısız temsilciye sahip bir meslek haline gelmiştir. Hareket, Mevlevîlik gibi büyük bir tarikatı meydana getirmiş, Abdâllık, Kalenderîlik gibi birçok Bâtınî mezhep ve mesleklerinin doğuşunda etkili olmuştur. Bu gelişmelerle birlikte bâtınî tarikat mensupları, Melâmetîliğe sığınarak artık kendilerini saklamak zorunda kalmamışlardır (Gölpınarlı, 2006: 14).

Tarihsel olarak bir tarikat özelliği taşımadan düşünsel anlamda etkisini uzunca bir süre devam ettirmesi Melâmetiliğin dikkat çeken en önemli boyutu olarak göze çarpmaktadır. Kurumsallaşmış her yapıda izleri görülen fakat kendisi bir organizasyon olmayı reddeden bu düşünce, yukarıda üç devre şeklinde verilen Melâmetîliğin tasnifinde yer alan isimler aracılığıyla gelişmiş ve derinleşmiştir. Onların görüşleri Melâmetîlik düşüncesinin temel ilkelerini belirlemiş, gerek bu dünya gerekse öteki dünyanın nasıl değerlendirilmesi gerektiğini de ortaya koymuştur.

Bütün bu tanımlar ve görüşler ışığında Melâmetî'yi: "Ululuktan, davadan, kendini göstermekten, halkın sevgi ve saygısını kazanmak kaydından geçen, kerameti, kendini herkesten aşağı, herkesi kendinden üstün gören giyim-kuşam özelliğiyle, tekkeyle, vakıftan hazır yemekle, zikirle, vecde gelip bağırıp çağırmayla kendini göstermeye çalışmayan, halktan hiçbir suretle ayrılmayan, kazancıyla geçinen, iç yüzden Hak'la, dış yüzden halkla beraber olan, nafile ibadetlerini bile gizleyen, halkın kınamasından ürkmeyen hatta bu yüzden halka kendisini kötü gösteren kişidir." (Gölpınarlı, 2014: 244). şeklinde tanımak, söz konusu doktrinin anlaşılmasında faydalı olacaktır

Gerek Türklerin İslam dinini benimsemesi gerekse XII. yüzyıldan itibaren Anadolu'nun İslamlaşma süreci, kaynağı Orta Asya ve Orta Doğu olan tasavvuf hareketi etkisi altında ilerlemiştir. Müslümanlığa yeni bir karakter kazandırarak evliya

kültü etrafında şekillenen Türk Müslümanlığı sentezinin oluşmasında sufîlerin önemli ölçüde etkisi olmuştur (Ocak, 1996: 25). Türklerin İslamlaşma sürecinde bir geçiş formülü olarak da düşünülebilecek Türk sufîzminin oluşumu ve gelişimini sürdürmesinin arkasında, Melâmetîliğin ve onu besleyen kaynaklardan bir tanesi olan Orta Asya şamanlarının etkisi vardır. Şamanizm'in kozmik işaretleri anlamlandırmaya çalışması, ateşe ve suya hükmedişi, tedavi sistemi, kehanette bulunma gibi özellikler yeni dinleri de etkilemiştir. Özellikle İslâm'ın kabulünden sonra Şamanlığın Yesevî, Bektaşî, Safevî, Hayderî, Bayramî, Rifaî gibi tarikatlarda ve *Kalenderî, Abdâl* gibi gezgin gruplarda varlığını sürdürmesi salt bir etkilenme ile değil, inanca ait olan köklü geleneklerin kolay silinemeyeceğini dolayısıyla İslâm medeniyetine uyarlanması şeklinde değerlendirilmesi gerekmektedir (Bayat, 2006: 277-78; Harmancı, 2006: 78).

Anadolu'nun Müslümanlaşma sürecinde geçmişin inanç sistemlerinden izler taşıyan tasavvuf ve Melâmetîlik özellikle etkili olmuş ve XIII. yüzyıldan itibaren gezgin dervişler aracılığıyla görülmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde Moğol istilasının da etkisiyle Anadolu, Türk ve İslâm dünyasından farklı sınıf ve mesleklere sahip kişilere, İran, Mısır ve Kırım medreselerinden gelen hocalara, Selçuklu ve İlhanlı bürokrasisine mensup şahsiyetlere, farklı tarikatların temsilcilerine ve "İslâm şövalye ve misyonerleri" de denilebilecek dervişlere ev sahipliği yapmıştır (Barkan, 1942: 282). Bu dönemin en belirgin toplumsal gruplarından birisi dervişlerdir. Kelime anlamı "bir tarikata ve bir şeyhe bağlı olan mürid, sûfiyâne bir hayat yaşayan kişi" olsa da derviş, bu tanımdan daha fazla bir anlam taşımaktadır. Zaman içinde zâhidi ve zühdü, sûfîyi ve tasavvufu ifade etmek üzere Arapçadaki fakîr ve fakr kelimelerinin yerine de kullanılan derviş kelimesi, tarihsel olarak IX. yüzyıldan itibaren Irak ve Horasan merkezli olmak üzere farklı anlam daireleri içinde kullanılmıştır.

Tahsin Yazıcı "Melâmetî" ve "Derviş"e dair: "*Hâris el-Muhâsibî, Serî es-Sakatî* ve *Cüneyd-i Bağdâdî* gibi ünlülerin önderlik ettikleri Irak'taki harekete "tasavvuf", mensuplarına da "sûfî" deniliyordu. Bunlar dindarlığın mânevî esaslarına hassasiyetle bağlı kalmakla beraber âdâb, erkân, hırka gibi dış görünüşe ve semâa da önem veriyor, bu özellikleriyle toplumda farklı bir zümre olarak görünüyorlardı. *Bâyezîd-i Bistâmî* ve *Hamdûn el-Kassâr* gibi ünlülerin önderlik ettikleri Horasan'daki harekete ise

"Melâmet", mensuplarına da "Melâmî" veya "Melâmetî" adı veriliyordu. Bunlar halktan biri gibi görünmeyi tercih ettiklerinden kendilerini halktan farklı gösteren davranışlara, hırka ve semâ gibi mensuplarını teşhir eden şeylere kesinlikle karşı idiler. Bu husus iki derviş tipinin ortaya çıkmasına yol açtı. Irak sûfîlerinin dervişliği hem içte (bâtın) hem dışta (zâhir) iken Horasan Melâmîleri'nin dervişliği sadece içte idi. Bu iki derviş tipi her dönemde varlığını sürdürmüştür." (Yazıcı, 1994: 188).

Dervişlerin toplumdaki yerine bakıldığında sadece dinî görevleri(ni) yerine getiren bir toplumsal grup değil aynı zamanda hayatın hemen her alanına katkı sağlayan bir rol de üstlenmişlerdir. İlk olarak Âşıkpaşazâde'nin "Rûm'a gelen dört grup insan vardır: biri Gâziyân-ı Rûm (Anadolu Gazileri), biri Âhiyân-ı Rûm (Anadolu Ahileri), biri Abdâlân-ı Rûm (Anadolu Abdâlları) ve birisi de Bâcıyânı Rûm'dur (Anadolu Bacıları)" şeklinde bahsettiği derviş grupları, fetihlerde ve gerek kırsal gerekse kentsel bölgelerde yerleşim merkezlerinin oluşturulmasında etkili olmuştur. Dervişler, imaret ve konaklama gibi hizmetlerin yanında toplumun iktisadi, sosyal ve kültürel hayatının ayrılmaz bir parçası durumundaydı (Âşıkpaşazâde, 2003: 298; Erginli, 2002: 112).

Horasan bölgesinde ortaya çıkan ve *Hamdûn el-Kassâr* ve *Ebû Hafs Haddâd* gibi isimlerin öncülüğünü yaptıkları Melâmetîlik, o bölgeden çeşitli nedenlerle göç eden Melâmî Abdâllar, erenler ve dervişler vasıtasıyla Anadolu'da görülmeye ve yaygınlaşmaya başlamıştır. Toplum hayatını göz ardı edilemeyecek oranda etkileyen bu gezginci dervişlerin katkıları sadece yukarıda zikredilen alanlarda olmamış aynı zamanda şiiri de önemli ölçüde etkilemişlerdir. Gezginci dervişlerin yarattıkları bu etki neticesinde Melâmetîlik, şiirde şairin/aşığın yaşam felsefesi haline gelmiştir. Bu durum klasik şiirde yeni tiplerin doğmasına vesile olmuştur. Şiirde gerek terim olarak gerek alegorik olarak geçen bu tipleri; Velî, Alp, Âlim ve Âşık rolündeki Melâmîler olarak da *Abdâl*, Bektaşî, Cavlakî, Hayderî, Işık, *Kalenderî*, Torlak ve Rind olarak saymak mümkündür (Çelik, 2019: V, VI).

Şair şiirinde bu tiplerden kendisini daha çok rind olarak görmekte, karşı çıktığı düşüncenin temsilcisini de "zâhid" olarak adlandırmıştır. Rind tipinin genel özelliklerine bakıldığında; mülkü ve şöhreti reddeden, geçici olan bu yaşamda kalıcı

olan hiçbir şeyin olmadığı bilinciyle, talepkâr olmadığı gibi kendisi hakkında düşünülenleri de umursamadan yaşayan kişi olarak anlatılmıştır.

Tasavvuf Terimleri Sözlüğü'nde; "Halkın hakkındaki söylediklerine aldırmadan gönlünce hareket eden, keyfince davranan, içi irfanla süslü, ilimle dolu olduğu halde halktan biri gibi sade yaşayan hâkim, bilge kişi, rıza mertebesine erdiği için her şeyin İlahi takdire göre meydana geldiğini bilen, bunun şuur ve idrakine eren kâmil insan. (…) Rindler daha çok Melâmîler ve Kalenderler gibi gelenek ve göreneklere aldırmadan geniş bir hürriyet ve gönül rahatlığı içinde yaşarlar." (Uludağ, 2001: 292-293).

Kaynaklara bakıldığında rindin çeşitli yönleriyle tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir: "Ârif-i lâubâlî-meşreb, feylesof-ı lâ-kaydî-revîş, sûreti sâde, mu'tâdı bâde ve fakat bâtını nûr-ı irfân ile pîrâste olan hakîm." (Kâmûs-ı Osmânî, 1895: 452). "Ekser tâife-i mübâhiyyede hakkında isti'mâl ederler. Ammâ eş'ârda bâde-nûşlardan kitâbet ederler." (Şerh-i Gülistân, 1249: 349). "Rind, ayyâr, kallâş, zarîf, bâde-hâr ve kârında mutasarrıf mânâlarınadır." (Tuhfe-i Vehbi Şerhi, 1237: 492). Rindin tipleşme sürecine bakıldığında melâmetli bir yolculuğun olduğu ve bu süreçte çılgın, pejmürde, harâbâtî, kalleş, aldırışsız ve alaycı bir imaj örgüsü çizdiği görülmektedir (Çelik, 2019: 242, 243).

Klasik şiirde sık sık kullanılan rind kavramı, kültür dünyamıza İran edebiyatından geçmiş ve yaygınlık kazanmıştır. Rind, makam ve mevki peşinden koşmayan, süs ve gösterişten uzak duran, kaba sofulara karşı çıkan, gönül gözü ile bakan, kural tanımayan yumuşak huylu ve hoşgörülü olarak bilinmektedir. Klasik Türk şiirinde şair kendini rind olarak ortaya koyar. Bu konumlanma neticesinde rindane söyleyiş ortaya çıkar. Sünni tarikatların mesafeli durduğu daha çok Melâmî ve Bektaşi tarikatların rindliğe yatkın oldukları söylenebilir. Bu karşıtlık neticesinde klasik şiirde rind-zahid çekişmesi görülür. Rindin yaşam tarzının tam karşısında yer alan zahid, rindi meskeninin meyhane olmasından dolayı kınar, hor görür. İçki, eğlence, meyhane gibi kelimelerin klasik şiirde vazgeçilmez ögelere dönüşmesi neticesinde bunlarla ilgisi olmayan ve içki içmeyen şairler bile bu mecazları kullanmışlardır (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, 1990: 7/334-335).

1.1.1.1. Klasik Türk Şiirinde Melâmetîliğin İzleri

Klasik Türk şiirinde Melâmetîlik, bazen açık açık bazen de doktrinin de yapısı gereği kapalı bir anlatımla karşımıza çıkar. Bu nedenledir ki Melâmetîlik için "klasik Türk şiirinin iklimi" ifadesini kullanmak yanlış olmayacaktır. Kimi şairler cesaret gösterip bunu dillendirse de Melâmetîlik daha çok "rind" kelimesi olmak üzere; Melâmetin renk verdiği çeşitli kavramlar/terimler yahut alagoriler aracılığıyla şiirde yer almaktadır. Şairlerin, XIV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar neredeyse aralıksız bir şekilde Melâmet kelimesi başta olmak üzere *Abdâl, Kalenderî*, Işık, derviş, rind; tiğ-teber, uryan, tac, hırka, nefir, keşkül vb. kelimelerle Melâmetîliği konu edindikleri görülmektedir. Melâmet, aşkın ifade edilmesi için en elverişli zemin olarak anlaşılmıştır. Aşığın deli, mecnun ve rüsva edici akıl dışı hali ve aşkın akılla ve normal olanla olan keskin sınırları Melâmet için de geçerli idi. Bir karşı çıkış ve yerleşik olanı, egemen olanı ve olağan hali de gözardı eden âşıklık hali için en uygun tipoloji de Melâmetîlikten çıkmıştır. Ayrıca, Melâmetîliğin ürettiği tiplerin bu bakımdan da taşıdığı farklılıklar sadece aykırılık üzerinden anlaşılmamış, renk, dekor, eğlence ve ışıltı veren bir sosyal donatı olarak da algılanmıştır. Savaşta, tekkede, sanatta, düğünde-dernekte kendine özgü erkânı, âdâbı üzerinden bir dikkat ortaya çıkmış, toplum gibi sanatçı da bu hale öykünmeye başlamıştır. Bu bakımdan da şair ya da âşık için en doyurucu tipler Melâmetli tipler olmuştur.

Şairin idealize ettiği tiplerden biri olan rindin Melâmî meşrepli oluşu şiirlerde görülmektedir. Bu anlamda çok yönlü bir kişiliğe sahip olan rind; sözlüklerin hemen hepsinin belirttiğine göre, dinin ve toplumun kurallarına ve dünya işlerine karşı kayıtsız, umursamaz; dış görünüşü önemsemeyen, görünüşte günahkâr izlenimi verse de hakikatte ehl-i takva olan, gönlü zengin, özü sözü bir, gösterişten uzak, zeki, şen şakrak ve bilge bir şahsiyettir. Dilimizde zaman zaman rind yerine kullanıldığını söylediğimiz "kalender" kelimesi rindin kendince gereksiz saydığı kurallara karşı gösterdiği kayıtsızlığa işaret ederken, "harâbâtî" kelimesi de onun içkiye düşkünlüğünü ortaya koyar (Sucu, 2007: 247). Rind zevk, safa, içki, ayyaşlık, şâhid-bâzlık, nazar-bâzlık ehlidir ve takvaya zühde kayıtsız, tevbeye karşı ve aldatmaca ve riyanın düşmanıdır. Rind kalender, melametî ve âşıktır. Görünürde sefil, iç dünyada ise yüksek mertebelidir (Pürcevâdî, 1998: 221). Burada hareketle klasik Türk şiiri

araştırmaları çerçevesinde "rind"e dair tanımlamaların neredeyse hepsi ortak bir noktada buluşmaktadır.[5]

Rindin çok yönlü kişiliğiyle ilgili örnekler klasik Türk şiirinde sıklıkla işlenmiştir. Klasik Türk şiirinin en önemli şairlerinden *Fuzûlî,* beytinde âşık olmanın gerekliliklerinden birinin rindlikten ve rezil duruma düşmekten korkmamak, bunu saklamamak olduğunu dile getirerek âşıklık-rindlik tarifi yapmıştır:

'Âşık iseŋ rind-i rüsvâlıktan ikrâh itme kim
'Aşk sırrın iktizâ-yi devr pinhân istemez

Fuzûlî, *Dîvân*, G. 116/5

Şeyhülislâm Yahyâ, aşağıdaki beytinde rindi, dünyanın kederini yanına yaklaştırmayan, sevgilisi ile uygun bir yer bulup dertlerinden kurtulmaya çalışan kişi şeklinde düşünürken "muvâfık yar" üzerinden ikisi birbirinden iddialı çağrışımlar hayal eder. En kavî hakikatle ince bir nükte arasındaki ilgiyi, göze batmadan ve her iki mahrem alanı da incitmeden ele alma cüretini şair Melâmetli retorik üzerinden inşa eder:

Cihânda rind odur uğratmayıp âlâm-ı dünyâyı
Muvâfık yâr ile bir kûşede def'-i gumûm eyler

Şeyhülislâm Yahyâ, *Dîvân*, G. 89/2

Bağdatlı Rûhî, kendisinden meskeni meyhane olan divane bir rind olarak bahseder ve dostunun şarap kadehi olduğunu söylerken şarap, kadeh ve meyhane kelimelerini kendi mahrem alanında saymakla pek çok eleştiri oklarına kendisini hedef kılmış olur:

Ben kimem bir rind-i şeydâ meskenüm meyhânedür
Duhter-i rez mahremümdür hem-demüm peymânedür

Bağdatlı Rûhî, *Dîvân*, G. 311/1

[5] Bkz. Mine Mengi (1985). Divan Şiirinde Rintlik, Ankara, Bizim Büro Yayınları, 1985.; Ahmet Atillâ Şentürk (1996). Klasik Osmanlı Edebiyatı Tiplerinden Sûfî Yahut Zâhid Hakkında, İstanbul, Enderun Kitabevi.; Gülay Durmaz (2003). "Divan Şiirinde Rind ve Zâhid Çekişmesi" Yayımlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Bursa.

Nef'î, kendisini rind olarak tarif eder. Rindin sürekli seyahat halinde olmasından dolayı görmüş geçirmiş olduğunu, bu yüzden bu dünyaya ait olan gam ve kederin kendisini etkilemeyeceğini, dolayısıyla her türlü olumsuzluğa karşı hazır olduğunu aşağıdaki beyitte dile getirdiği görülür:

Baŋa ne ben rind-i cihândîdeyim
Etmez eser baŋa gam-ı rüzgâr

Nef'î, *Dîvân*, K. 43/14

Nev'î-zâde Atâyî'ye göre zavallı rindin suçu, yaşam tarzından dolayı kabahatli görülmesidir. Zira âlemde âlemde ancak ikiyüzlülükle kıymetli olunabileceğini, riyakârların toplumda itibar gördüklerini söyleyerek rindin yaşam felsefesini ortaya koymaya çalışmıştır:

Kabâhat eglemedür cürmümüz ki rind-i gedâyuz
'Azîz-i 'âlem olurduk eger riyâmuz olaydı

Nev'î-zâde Atâyî, *Dîvân*, G. 228/5

Yukarıda örneklerle anlatmaya çalıştığımız klasik Türk şiirinin en çok işlenen tiplerinden rindin, Melâmetîlik doktrini göz ardı edilerek değerlendirilmesi eksiklik olacaktır. Rindin, bu çerçevede değerlendirilmesi tipin daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır.

Klasik şiirimizde belirgin olarak işlenen temalardan birisi olan Melâmetîlik, "rind" dışında başka terimlerle yahut alegorik olarak çeşitli yollarla işlendiği göz ardı edilmemelidir. Melâmetî düşüncenin temel ilkeleri olarak da ifade edilebilecek; kınanmak, ayıplanmak, azarlanmak, serzenişte bulunmak, korkmak, rüsvalık (Bolat, 2011: 15) gibi haller, şiirde neredeyse bütün şairler tarafından işlenmektedir. Bu ilkelerden hareketle mecâz-ı âlem denilen bu dünyaya tutunmaya neden olacağı gerekçesiyle; itibar görmek adına süslü, gösterişli giyinmek, riyaya bulaşmak ve nefse uymak kendini bu yolun yolcusu olarak gören şairin uzak durduğu davranışlardır. Bu aynı zamanda kendini rind olarak gören şairin yaşam biçimidir (Sağlam, 2016: 269).

Melâmetîlikte, özel olarak tasavvufta ve doğal olarak da klasik şiirde riya kavramı en çok işlenen konulardan biridir. İkiyüzlülük olarak tanımlanabilecek ve özellikle uzak durulması gereken bir davranış olan riya, beyitlerde özellikle hem yaşam şekli hem de dindarlığı gösteriş üzerine kurulu kişilerin sahip olduğu kötü huy olarak bilinir. Riya şiirde çoğunlukla zahid ve vaiz tipi üzerinden anlatılmıştır. *Şeyhülislâm Yahyâ,* kâfirlikle suçlanmasına neden olan aşağıdaki beytinde; içkinin etkisinden dolayı bütün sırların ortaya döküldüğünü, dolayısıyla ikiyüzlülüğün olmadığını, meyhanedekilerin bu durumu üzerinden mescide gösteriş olsun diye gidenleri de riyakâr olmakla suçlamıştır:

Mescidde riyâ-pîşeler etsin ko riyâyı
Meyhâneye gel kim ne riyâ var ne mürâyî

Şeyhülislâm Yahyâ, *Dîvân,* G. 432/1

Şair aşağıdaki beyitte gerçek âşık olmanın şartlarından biri olarak riyadan uzak durulması gerektiğini söylemektedir. Gerçek âşık olmak, her şeyi geride bırakarak aşkı için çöllere düşen Mecnun gibi riyaya dair her şeyi terk etmeyi gerektirir. Bunun da tıpkı sonbaharda yaprak döken lale misali gösteriş alameti olan her şeyden kurtularak, tarikat başlığından ve cüppesinden kurtulmuş derviş gibi yaşamak gerektiğini dile getirmektedir:

Riyâ esbâbını terk eyle mecnûn gibi ey sôfî
Hazâna uğramış lâle gibi tâc u kabâdan geç

Taşlıcalı Yahyâ, *Dîvân*, G. 42/3

Bursalı Rahmî aşağıdaki beyitte kendisini devrin rezil rüsva olmuş bir âşık olarak tarif etmektedir. Gönül ehli olmayanların çok değer verdiği ve bu dünyaya ait olan ar, namus, iyi hal ve takva gibi özelliklerin kendisine isnat edilmesini de bir iftira ve yük olarak kabul ettiğini dile getirir:

Rind-i rüsvâyem bugün devr-i felekde Rahmiyâ
‘Âr u nâmûs u salâh u zühd bühtândur baŋa

Bursalı Rahmî, *Dîvân*, G. 6/5

Şairlerin şiirlerde sıklıkla zikrettikleri mekânlardan meyhane, âşığın kendini rahat hissettiği bir yerdir. Çektiği aşk acısını dindirdiği bir yer olan meyhane içkinin de etkisiyle herkesin harap bir vaziyette bulunduğu ve gönül ehlinin yahut melâmet neşvesi sahiplerinin bu dünyaya dair olan hiçbir şeyi düşünmediği bir yerdir. Aşağıdaki iki beyitte bu bakış açısının izleri yer almaktadır:

İçeyin ‘âleme rüsvây olayın n’olsa gerek
‘Âşıkam ‘âşık-ı bed-nâma gam-ı neng olmaz

Bâkî, *Dîvân*, G. 204/4

Yitürüp kendin bırakmış ‘âr u nâmı şöyle kim
Nehcî-yi rüsvâ yatur meyhânede mest ü harâb

Nehcî, *Dîvân*, G. 109/7

Şairin aşağıda söz ettiği hasret ve ümitsizlik duyguları bu dünyaya aittir. Bu duygular âşık için zorlu bir sınavdır. Bu zorluğa düşmemenin yolu dünya ile bağını kesmektir diyen *Fuzûlî*, Melâmetîlik penceresinden bir bakışla; bu dünyaya kıymet vermenin ve bu dünya ile kurulacak bağların insanı hakikatten uzaklaştırdığı görüşünü dile getirir:

İster olsaŋ hasret ü hırmâna bir dem düşmemek
Kes Fuzûlî dehrden ümmîd ü devrândan tama‘

Fuzûlî, *Dîvân*, G. 138/8

Şairlerin Melâmetîlik ile ilgili düşünceleri eserlerinde bazen yoruma gerek kalmayacak şekilde açıkça ifade edilmiştir. Şair aşağıdaki beyitte bir âşık olarak harabat ehlinin, mekânın varlığını önemsemeyip nerede olursa olsun meylinin Melâmetten yana olduğunu ifade etmiştir:

Her ne yirde olsa olur her harâbât ehlinüŋ
Meyli elbet dâyimâ kûy-ı melâmetden yaŋa

Edirneli Nazmî, *Dîvân*, G. 315/3

Osmanlı toplum hayatı içinde marjinal yaşantının bir ifadesi olan Kalenderîlik, Melâmetîlik öğretisini de içinde barındıran bir tarikat ya da meşrep olarak bilinmektedir. Tarihi seyir içinde farklılaşan bir içeriğe sahip olan Kalenderîlik, fakr ve tecerrüd, vahdet-i vücud ve cemalperestlik gibi temel ilkelere dayandırılır (Ocak, 1999: 143-158). Halk tarafından kınanma adına aykırı olabilecek her türlü davranış ve yaşantıya sahip olan Kalenderîler gösterişten, kavgadan, gurur ve kibirden uzak bir yaşam sürmüşlerdir. Devlet ve toplum tarafından kınanmaya maruz kalmalarının yanında halk hekimliği, falcılık ve belli başlı zanaat işlerinin halledilmesi gibi işleri yapmaları sayesinde halkın sempati ve saygısını da kazanmışlardır.

Melâmetîlik doktrini ile benzeşen Kalenderîlik, ortaya çıkışı ve klasik tasavvuf düşüncesine karşı bir tutum izlemesi bakımından çoğu zaman Melâmetten farklı da düşünülmüş bir yaşam biçimi olarak kabul görmüştür. Kalenderîliğe katılan -suçlu, işsiz, evden kaçan, firari köle vb.- kişilerin bu topluluğu bir paravan gibi kullanması neticesinde zamanla yozlaşması nedeniyle Melâmetîlik ile benzetilemeyeceği bu tarikatın kökeninin Hint mistisizmine dayandığı ifade edilerek, var olan olumsuz algı berteraf edilmek istenir (Bolat, 2011: 305-318).

Kalenderîlerin Osmanlı'nın kuruluş sürecinde fetihlere katılmasından dolayı devlet yöneticilerinin onlara müsamaha göstermesi neticesinde meşru kabulden dolayı sayıca çoğaldıkları bilinmektedir. Kalenderîlerde XIII. yüzyıldan itibaren yukarıda sayılan "fakr ve tecerrüd, vahdet-i vücud ve cemalperestlik" gibi hal ve davranışlar bakımından farklı dönemlerde ve coğrafyalarda farklılıklar da görülmektedir. Saç, sakal, bıyık ve kaşları tamamen tıraş edenler (çar-darb) olabildiği gibi sadece bıyık bırakanlar ya da sadece bir tutam saç bırakanlar gibi çeşitli tarikatlar da ortaya çıkmıştır. Bu uygulamalar neticesinde Kalenderîlerin; *Torlak, Haydârî (Hayderî), Câmî, Işık, Abdâl, Şemsî* gibi isimlerle anıldıkları, zaman zaman da birbirlerine karıştırıldıkları görülmektedir. Bundan dolayı Kalenderîlik isminin artık bir çatı ismi olduğu, toplum yaşantısına aykırı yaşam süren her topluluğun bu isimle anıldığı anlaşılmaktadır (Vâhidî, 2015: 35).

Melâmetîlik ve Kalenderîlik öğretilerini yoğun olarak ele alan ve her iki anlayışa da sahip çıkan şairlerin şiirlerine bakıldığında kendilerini bu öğretinin savunucuları olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Şehrengiz eserlerine bakıldığında ya müellif şairin ya da şehrengizlerde ismi/mesleği verilen şöhretlilerin Melâmî, *Kalenderî* yahut gezginci derviş olduğu yönünde tespitimizi güçlendiren aşağıdaki beyitler, Melâmetîlik-Kalenderîlik düşüncesinin Osmanlı şairleri tarafından nasıl anlaşıldığını göstermektedir. Şüphesiz bu bölümdeki amaç bütün şairlerin aidiyetlerini veya itikatlarını sıralamak değil Melâmetîlik düşüncesinin klasik şiirde kendisine farklı terim, deyim vb. ifade kalıplarıyla nasıl ele alındığını ortaya çıkarmaya çalışmaktır. Divanlardan örnek olarak seçilen beyitlerin sahibi şairlerin aynı zamanda şehrengiz türünde eser vermiş olmaları göz önünde tutulmuştur.

Kalenderîlikte süs ve gösterişten uzak yaşamanın koşulu tasavvufta da olduğu gibi "masivayı terk"tir. Aşk yolcusu bu dünyayı süsleyen ve nefse hoş gelen pek çok bağdan kurtulmadıkça manevi yolculuk başlamayacaktır. Taç da bu dünyada en yüce payelerden birini temsil eder. Bu yüzden de "tac" kavramı Melâmetli yaşam tarzında "sıradan derviş başlığı" olarak adından en çok söz ettiren bir sembol olmuştur. Melâmetli derviş, dünyalı sultanlar tacını ayaklar altına alırken Bektaşî tacını da baş tacı yaparlar. Şair aşağıdaki ilk beytinde tacı söz söylemedeki mahareti dolayısıyla elde ettiğini fakat itikat gereği bir *Kalenderî* olarak her türlü mevki ve makamdan uzak olduğunu dile getirmiştir. İkinci beyitte ise şair *Kalenderî* olmanın şartlarından birinin saç, sakal, bıyık ve kaşı tıraş etmek (çar-darb) olduğunu hatırlatır:

Ma'nîde nazm kişverinüŋ tâcdâriyem
Sûretde gerçi başı açuk bir kalenderem

Hayâlî, *Dîvân*, G. 351/2

'Aşk içinde ser verenler vardı serverlik yolıŋ
Bu tırâşı çekmeyen bilmez kalenderlik yolıŋ

Hayâlî, *Dîvân*, G. 397/1

Şair *Enverî*'nin bir Hayderî olarak kendini tanıttığı aşağıdaki beyitte, Hayderîlerin bir tarikat geleneği olarak vücutlarına halka taktıklarına ve zincir

taşıdıklarına işaret edilirken eskiden savaş sonrası ele geçen esir ve kölelerin boyunlarına zincir bağlanıp yürütüldüğü imajını da çizmektedir:

Hâleyle boynu bağlu kuluŋdur şehâ kamer
Bu tekye-gâh-i ‘ışkda mânend-i Hayderî
Enverî (Şentürk, 2014: 230)

Gelibolulu Sun‘î, söz söylemedeki maharetini anlatmak için; Anadolu şairlerinin, sevgilinin yanağının ayva tüyleri için söyledikleri sözlerin kendisinin şiirlerinden alındığını dile getirir. *Gelibolulu Sun‘î* beyitte aynı zamanda kendisinin bir *Abdâl* olduğunu da ifade ederken tıraşlı halini de çağrıştırmak ister:

Hatt-ı ruhsâruŋa ne söz yazarlarsa ehl-i Rûm
Sun‘î- i abdâluŋ eş‘ârından eylerler tırâş
Gelibolulu Sun‘î, *Dîvân*, G. 78/5

Klasik Türk şiirinin önemli temsilcilerinden, Yenice ve Belgrad şehrengizlerinin müellifi *Hayretî* de bir *Kalenderî*dir. Gerek yaşam pratiği içinde gerekse eserlerinde bu yönünü açıkça ortaya koymuştur. *Hayretî*, aşağıda yer alan beytinde Kalenderîlik nişânesi olan çar-darbın sadece kıllardan kurtulmak olmadığını, kaş ve bıyığın sadece bu yönleriyle insana zarar veremeyeceğini buradaki amacın dünyaya ait olandan kurtulma olduğunu dile getirerek erkân ile doktrin arasındaki ilgiyi tarif etmek ister:

Başdan gel ey kalender kîl ü kâli kıl terâş
Yoksa kılca ne bıyık virür zarâr saŋa ne kaş
Hayretî, *Dîvân*, G. 153/1

Hayatı ile ilgili verilen bilgilerden ve eserlerinden tanıdığımız *Bâkî*, tasavvuf çerçevesinden hayata bakmaz. Ama şiirlerinde Melametli bir âşık dili üzerinden de en renkli kurguda çağdaşlarından geri kalmaz. Rind, *Abdâl* ve *Kalenderî* tipi onda en doğru yerlerde görünür. Konumu ve imkânları yanında hayal ve imajlardaki yeteneği bakımından bu renkli tipolojiyi başarılı biçimde yansıtma gayreti göz ardı edilemez.

Aşağıdaki beyitte kendisini bir *Abdâl* derviş yerine koyarak hükümdarlara yaraşır kılık kıyafetten azade olduğunu, ser-tıraş ve cübbesiz yol eri olduğunu söylemek ister:

Abdâllaruz n'eyleyelüm tâc u kabâyı
Dervîşlerüŋ tâcı fenâ başı kabâdur

Bâkî, *Dîvân*, G. 105/2

Şiirlerden hareketle, tiplerin, terimlerin ve kavramların bir bütünlük içinde ele alındığı daha iyi anlaşılmaktadır. *Rahmî*, terk, tecerrüd, Melâmet, *Abdâl* ve *Kalenderî* kelimeleri üzerinden ortak bir dil kullanır ve Melâmet odaklı bir daire çizer. Şair, kendisini de bu daire içerisinde tanımlarken toplum için de bir öğretiyi telkin eder. Dönemi için erdem ve fazilet çizgisi olarak işlev gören bu öğretinin temel felsefesi de elbette Melâmet meşrebidir:

Ehl-i dünyânuŋ dilâ gûş itme kîl ü kâlini
Gel kalender ol bulup bir Rûm ili abdâlını
Kârübârı terk idüp bürin melâmet şâlını
Mâl-ı dünyâ ile şerh eyler tecerrüd hâlini
Yirde Kârûn bir yaŋa gökde Mesîhâ bir yaŋa

Bursalı Rahmî, *Dîvân*, Tah. IV

Kalenderîlerin belirgin özelliklerinden biri bedenlerini yaralamalarıdır. Kalenderîler, bedenin ezâsını nefsin terbiyesi olarak kabul etmişlerdir. Çektikleri acının bir ifadesi olarak bedenlerini yaraladıklarını böylece kötülüklerden kurtulduklarına inanırlar. Şair aşağıdaki murabbada Kalender ismindeki bir Işıkın göğsündeki yaraların bir gelincik bahçesine benzediğinden bahseder:

Yakup dâğı pür itdüm lâlelerle sînemüŋ bâğın
Revân itdüm gülistânumda eşk-i çeşmüm ırmağın
Işıklar gibi dilde 'ışkınuŋ tekrâr idüp dâğın
Yine bir sâde-rû sevdüm ki nâmıyla Kalenderdür

Ravzî, *Dîvân*, Murabba 11/3

Şair aşağıdaki beyitte *Abdâl* ve kalender olmanın ölçüsünü ortaya koymuştur. Şair dünya görüşü olarak kendisini bu dünyaya değer vermeyen temiz bir kişi, yalın ayak dolaşan bir *Abdâl*, bekâr bir gezgin, bir *Kalenderî* olarak tanımlamış ve onu tanımlayan asıl meziyetin dünya karşısındaki aldırışsız tutumudur:

Abdâl-ı pâ-bürehne mücerred kalenderiz
Kahbe cihâna bakmayıcı pârsâlarız
Usûlî, *Dîvân*, G. 42/2

İshâk Çelebi kendisini *Abdâl* olarak tanıtan bir şairdir. Ona göre âşığın üstünü başını paralaması aşk acısından, sevgiliye duyulan hasretten ötürüdür. Hayatta kalmasını sağlayan canını bir cüppeye benzetmiş, çektiği hasret neticesinde onu da parçalamış ve gönlünü başı açık bir *Abdâl* gibi pazara düşürmüştür.

Dest-i hasretle çeküp cân cübbesin çâk eyledük
Baş açuk abdâl olup bâzâra düşdi gönlimüz
İshâk Çelebi, *Dîvân* G. 94/2

Taşlıcalı Yahyâ'ya ait aşağıdaki beyitte kendisinin Rumeli Abdâlı olduğunu açıkça ifade etmektedir. Şair beyitte, süs ve gösteriş olur endişesiyle taç ve kabayı sevmeyen Rumeli Abdâlı, kılıcın keskinliğine engel olan kılıf gibi bu tür dünyalı donanımların da *Abdâl* için yolda engel oluşturduğunu dile getirir.

Rûmeli abdâlıyuz tâc u kabâyı sevmezüz
Tîğ-i tîzün mâni'-i rûy-ı celâlidür gılâf
Yahyâ, *Dîvân*, G. 200/3

Abdâl olduğunu ifade eden bir başka şair de *Mesîhî*'dir. *Eskişehir*'in *Seyitgazi* ilçesinde Kalenderîlerin pîr olarak kabul ettiği *Battal Gazi* adına yapılmış *Seyyid Gazi Türbesi* bulunmaktadır. *Mesîhî*, Osmanlı döneminde XVI. yüzyılın ortalarına kadar Kalenderîlerin (Abdâlların) toplanma merkezi konumunda bulunan türbeye

göndermede bulunarak kendisinin de Anadolu Abdâllarından olduğunu belirtmek ister: (Köprülü, 1989: 374; Ocak, 1999: 180-185; Üstüner, 2007: 415).

Seydi Gâzî'den mi gelmişdür rakîb olduğıçün
Gerçi kim işbu Mesîhî dahi Rûm abdâlıdur

Mesîhî, *Dîvân*, G. 67/5

1.1.1.2. Şehrengizlerde Melâmetîliğin İzleri

Şehrengiz metinleri içerisinde yer alan şöhretlilerin, bu sıfatı almalarının en önemli nedenlerinden biri şairlerin şehrin yahut esnafın bütün güzellerini değil belirli bir güzel kadrosunu tercih etmelerinden kaynaklanmaktadır. Şehrengizlere konu olacak kadar şöhretli olan bu kişiler çoğunlukla meslekleri ve isimleri verilerek anlatılmaktadır. Klasik şiirin geleneğine uymayan bu üslubun nedenlerinden biri bu "ifşa"ya karşı çıkmayacak kişilerin ele alınmış olması ile açıklanabilir. Şehirde şöhret bulan bu tipinin en belirgin özelliği güzellik vasfına sahip olmasının yanında meslekli oluşudur. Bir yönüyle seyahate devam eden fakat bir bölümü çevresel koşulların zorlaması yahut çekiciliğiyle yerleşik hayata karar kılan bu tipin böyle bir tercihte bulunmasını sağlayan ve bu yönde telkinler veren Melâmetîlik öğretisinin payı büyüktür.

Çalışmamız içerisinde çeşitli vesilelerle değindiğimiz Melâmetîliğin, şairler tarafından şehrengiz metinleri içerisinde bazen adının anılarak bazen de ilkeler ve görüşler çerçevesinden yansıtılarak yer aldığı görülmektedir. Bu tespitten bütün şehrengizlerin bu amaç ve muhtevayla yazıldığı şeklinde bir çıkarımın yanlış olacağını belirtmemiz gerekir. Bu yüzden Melâmetîliğin şehrengiz metinlerinde özellikle "şehirli şöhretli tipi"ni anlatma gayesi içinde olan şairler tarafından anıldığı göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırmacılar tarafından yapılan şehrengiz çalışmaları içerisinde değinilmeyen türün bu yönü üzerinde durmak, şehrengizlere yeni bir gözle bakmamıza yardımcı olacaktır. Söz konusu bu bakışın temel hareket noktası şairlerin meşrebi ve şehrengiz metinleri içerisindeki beyitlerdir. Kurmaca metin olmasının yanında tarihsel olarak

hayatın iktisadî, sosyal ve dinî boyutlarına dönük malzemeyi de içeren şehrengizler şairlerin sahip oldukları meşrebî görüşleri de ihtiva etmesi yönüyle de değerlendirilmelidir.

Bu yönüyle bakıldığında kadim bir tarihe sahip olan ve klasik Türk şiirinin iklimi olarak edebiyatta derin izler bırakan Melâmetîlik öğretisine şehrengizlerde başta türe özgü münâcât bölümü olmak üzere metinlerin diğer bölümlerinde de rastlanmaktadır. Melâmetîliğin şehrengizlerde riya, nefsin ithamı ve terk şeklinde görülen yansıması *Hucvîrî*'nin de öğretinin görülen biçimlerine dair söyledikleriyle paralellik göstermektedir:

> "Melâmetin üç biçimi vardır: Biri istikâmet üzere olmak, öbürü kasd, üçüncüsü terk etmektir. İstikamet üzere olanlar, ibadetlerini yapmalarına karşın halk tarafından kınananlardır. Kast biçimindeki melâmet, halkın parmakla gösterdiği kişilerin makam ve itibara eğilmemeleri için onların nefretini kazanacak işler yapmasıdır. Terk ise, dinî buyrukları yapmamak için melâmeti yol ve araç olarak kullananlardır." (Hucvîrî, 1996: 143-152'den aktaran Taş, 2004: 131-132).

Odak noktası şehrengiz metinlerinde Melâmetîlik olan bu bölümde dikkati çeken unsur şairlerin tercih ettiği üsluptur. Aşağıda yer verilen örnek beyitlerde, şairlerin dinî terminoloji kullanarak müstehcen anlatımın oluşturacağı tepkinin derecesini artırmak gibi tehlikeli bir anlatım tekniğine başvurdukları görülmektedir. Buradaki amacın kınanmanın da derecesini artırmak olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu tespitin dayanağı şairlerin tezkirelerden öğrendiğimiz hayatları ve bıraktıkları eserlerde ortaya koydukları düşüncelerdir.[6] Metinlere bu gözle bakıldığında farklı bir okuma yapmanın gerekliliği ortaya çıkacaktır.

Şehrengiz türünün ilk örneğini veren *Mesîhî*'de de yukarıda anılan yaklaşımın izleri görülmektedir. Şairin *Edirne* hakkında yazdığı şehrengizde,

Beş on gün eylesem ger savma niyyet
Bozar ol niyyetümi 'îd-i vuslat

[6] Şairlerin Melâmetîlik ile ilişkisine "Şehrengiz Şairlerinin Kimliği Olarak Melâmetîlik" bölümünde ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

Elüm kaldursam illerle du‘âya
Sanuram el uzatdum merhabâya

Çü mescid içre tutam kıbleye yüz
Cemâl-i yâr olur mihrâb düpdüz

Mesîhî (Edirne Ş. b/5-7)

şeklindeki beyitlerinde Melâmetîliğin; insanın nefsi itham etmesi, ayıplarını ortaya çıkarması, amellerinin kusurlarını konuşması gibi kınanmaya vesile olacak fikir ve davranış birliği içinde olması gerektiği yaklaşımı görülmektedir. Şair yukarıdaki beyitlerinde samimi bir üslupla, aşka ve sevgiliye duyulan özlemden kaynaklı bir coşku halini yansıtmaktadır. Bu halden dolayı kendisini dinin gereklerinden biri olan orucu sevgiliye kavuşma hayaliyle tutamadığını, dua sırasında yukarıya kalkan elinin sanki sevgiliye merhaba amacıyla kalktığını, mescitte kıbleye döndüğünde gördüğü mihrapta sevgilinin yüzünü gördüğünü itiraf eder. Bunun bir suçluluk duygusu olduğu kadar, şairin aşka ve sevgiliye olan şiddetli arzusunun bir ifadesi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Mesîhî divanının çeşitli yerinde geçen ve Rumelili olmasının da etkisiyle, Melâmetîlik, *Abdâl*, derviş, Kalender gibi kelimelerin sadece bir renk olmasının ötesinde savunulan bir görüşe karşılık gelir. Edirne şehrengizinde *Bulardan vasl uman abdâla beŋzer / Ki bunlar suya düşmiş bala beŋzer* (Mesîhî, Edirne Ş. b/67) beytinde sevgilinin suya düşen bal olduğunu, böyle bir şeye ulaşmayı istemenin insanı perişan ettiğini Abdâlın vuslata uzak harap halini hatırlatarak "*Abdâl*"ı, dolayısıyla kendisini tarif eder. Şehrengizde Abâcıoğlı Muhammed adlı sevgiliden bahsederken mesleği ile ilgili kelimeleri de kullanarak yazdığı, *Güneş ‘âşık olup her subh ol aya / Girer derviş gibi ak ‘abâya* (Mesîhî, Edirne Ş. b/113) ifadesinde güneşin aydınlık vasfını, dervişin maneviyatından kaynaklı aydınlığına benzetmiştir.

Eserlerinde kendisinden sıklıkla *Abdâl* olarak bahseden Rumeli şairi *Hayretî*, şehrengizinin sebeb-i telif bölümünde aynı zamanda kendisinin söz söyleme gücünden bahseder. *Belâgat gevherinüŋ kanıdur bu / Melâmet dürrinüŋ ‘ummânıdur bu* (Hayretî, Belgrad Ş. b/92) beytinde mana yönüyle sözünü belâgat cevherinin kaynağına; sözün

hissiyatını da melâmet incisinin bulunduğu denize benzetmektedir. Şehrengizin "Hitab" başlıklı bölümünde kendisinin kim olduğuna dair beyitler dizen şair, *Melâmet meclisinüŋ cur'a-nûşı / Nedâmet gûşesinüŋ hırka-pûşı* (Hayretî, Belgrad Ş. b/253) beytinde kendisinin melâmet meclisinde bir sarhoş, pişmanlık köşesinde hırka giyen kişi olduğunu dile getirmiştir. Şair, *'Acebdür hâsılı ol nûr-ı mutlak / Eger kılmazsa da'vâ-yı ene'l-hak* (Hayretî, Belgrad Ş. b/182) ifadesinde *Nesîmî* adlı güzelden bahsederken vadet-i vücut felsefesinin en şöhretli savunucusu olan *Hallâc-ı Mansûr*'a ve güzelle aynı adı taşıyan şair *Nesîmî*'ye telmihte bulunur. Aynı adı taşımaları sebebiyle mutlak nurun sahibi olarak tarif ettiği bu şöhretli güzelin esas ene'l hak davasını savunmamasının şaşırtıcı olacağını söyler.

Hayretî, Benem 'âlemde bir dervîş-i bîzâr / İdem mi sayrafîler birle bâzâr (Hayretî, Belgrad Ş. b/138) beytinde bu dünyada zavallı, gariban bir derviş olduğunu, bundan dolayı altın ve gümüş satan sayrafiler[7] ile alışveriş yapamayacağını dile getirir. Başka bir beytinde, *Didüm ben de sorarsaŋ Ca'ferîyem / Anuŋ abdâlıyam hâk-i deriyem* (Hayretî, Belgrad Ş. b/185) diyen şair Şii imamlarından *Ca'fer Sâdık*'a bir telmihle yer verir. "Ca'ferîyem" diyerek mensubiyetini dile getiren şair, İmam *Ca'fer-i Sâdık*'a bağlı bir *Abdâl* olduğunu, şöhretli güzelin adının da *Ca'fer* olması dolayısıyla ikisine de bağlı olduğunu tevriye sanatını kullanarak ifade etmiştir. *Hayretî,* Yenice şehrengizinde özellikle *Abdâl* ve Kalenderîlere atfedilen esrar kullanımına değindiği de görülür. *Oluban tekye-i 'ışkında abdâl / Muhabbetden yidüm esrâr-ı kattâl* (Hayretî, Yenice Ş. b/62) ifadesinde kendisinin aşk tekkesinde *Abdâl* olduğunu ve aşkının derinliğinden ifşa etmemesi gereken sırrı açığa çıkardığını söylerken aynı zamanda bunu öldürücü miktarda aldığı afyon nedeniyle yaptığını yine tevriyeli olarak dile getirir. Bu ifadeler, şairin meşrebine ve Melâmetîlik ile kurduğu bağın derinliğine dair bir fikir vermektedir.

Taşlıcalı Yahyâ, şehrengizinin münacaatında türe özgü bir yakarış içindedir. Şair aşağıdaki beyitte aşkının derinliğinden ve kınanmaya hazır ve açık bir âşık olması dolayısıyla dile getirmekten çekinmez. *Degülem vâ'izün pendini sâmi' / Hayâl-i yâra*

[7] "Dirhem-dinar, külçe veya darb edilmiş (kesilmiş) altın ve gümüş alım satımı yapan kimseler. Ortaçağlarda piyasada standart bir para tedavülü olmadığı için yapan, coğrafyasının değişik yerlerinde farklı kullanılmakta ve bu paraların bozdurulması ya da takas edilmesi sayrafiler eliyle gerçekleştirilmekteydi." (Arslantaş, 2011: 678).

olur diyü mâni‘ (Taşlıcalı Yahyâ, Edirne Ş. b/17) beytinde şair, kendisini sevgilinin hayaline engel olduğu gerekçesiyle vaizin öğütlerini dahi duymayan bir âşık olarak tarif eder. Harap olmaya ve sürekli günah işlemeye meyilli olduğunu kendisine kin beslemeyenin günaha gireceğini dolayısıyla kınanmaya hazır olduğunu *Şu deŋlü mâyilem cürm ü tebâha / Baŋa buğz itmeyen girer günâha* (Taşlıcalı Yahyâ, Edirne Ş. b/30) beytiyle açıklar. *Bana fi'l-i menâhî mu'teberdür / Günâh itmek yanumda bir hünerdür* (Taşlıcalı Yahyâ, Edirne Ş. b/32) ifadesinde ise Melâmete açık olmanın koşullarından biri halkın kınayacağı hal ve fiillerde bulunmaktır görüşü doğrultusunda şairin yasaklı olan fillerde bulunmayı tercih ettiğini ve günaha girmek konusunda ustalaştığını dile getirir.

En çok bilinen şehrengizlerden biri olan Bursa şehrengizinde *Lâmi‘î*'nin Melâmetîlik öğretisinin savunucularından olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat kaleme aldığı Bursa şehrengizinde yer alan bazı beyitler nedeniyle şairin bu görüşe hiç de uzak olmadığı söylenebileceği gibi, dönemin üslubu yahut bir çeşit kültürlenme nedeniyle Melâmetîliğe yakın olduğu değerlendirilebilir. Öğretinin en çok üzerinde durup karşı çıktığı riya kavramına değinen şair, ibadeti herkesin göreceği şekilde yapmayı ikiyüzlülük olarak değerlendirmiş bundan da uzak durmayı tavsiye ederken kendisini riyaya bulaşmayan cihan rindi olarak tarif etmiştir. Bunu da *Riya satmağı ko zühd etme izhâr / Yüri rind-i cihân ol Lâmi‘î-vâr* (Lâmi‘î Çelebi, Bursa Ş. b/34) ifadesiyle dile getirmiştir. Şairin, *Edinmekden riyâ vü zühdi mezheb / Yeg ol kim olasın rindâne-meşreb* (Lâmi‘î Çelebi, Bursa Ş. b/216) beytinde önceki ifadesinin devamı olarak, riya ve ibadeti gösteriş için yapanlar mezhebinden olacağına yalnız kalınsa dahi rindâne meşrep olmayı tavsiye ettiği görülür.

Yukarıda özellikle riya üzerinde duran şair, Melâmetîlerin gösteriş ve makam-mevki işareti sayılan kıyafete karşı olduklarını, onların basit bir giysi olan abaya giren bir nur olduklarını, *Bugün baş egmeyüp tâc u kabâya / Musavver nûrdur girmiş ‘abâya* (Lâmi‘î Çelebi, Bursa Ş. b/89) beytiyle dile getirmiştir. *Lâmi‘î Çelebi*, ezelden beri yolunun Melâmet/Melâmetîlik olduğunu, kendisini Allah'a kavuşmaya adayarak mücadeleden ve kavgadan uzak durmasını şehrengizinde Şeyh ‘Abdulmümin el-Mağrib'nin müridi olan şehirli şöhretliden bahsettiği, *Melâmetdür tarikün h̆od ezelden / Selâmet râhını tut geç cedelden* (Lâmi‘î Çelebi, Bursa Ş. b/220) beytiyle dile getirir.

Usûlî, eserlerinde kendisini *Abdâl*, derviş ve *Kalenderî* olarak tarif eden ve Rumeli'de Gülşenî tarikatının yayılmasına öncülük eden bir şairdir. Melâmetîlik öğretisinin yukarıda anılan ilke ve yorumlarına şairin Yenice hakkında yazdığı şehrengizde de rastlanmaktadır. Şairin özellikle nefsi itham etme ve ondan uzaklaşma ve kurtulma isteğini, *Geç ey dil nefs-i şûmun lezzetinden / Ferâgat kıl bu dünyâ devletinden* (Usûlî, Yenice Ş. b/19) beytiyle dile getirdiği görülür. Bu dünyaya ait olan maddiyatın kölesi olunmaması gerektiği, onun yemeğe katılmış zehir olduğu şeklinde yukarıdaki görüşe benzer bakışını *Şu fânî ni'metin olma zebûnu / Ki âlûde ola zehr ile hânı* (Usûlî, Yenice Ş. b/27) beytinde devam ettirir.

Şairin meşrebine ilişkin olarak şehrengizinde birtakım bilgilere ulaşılır. Rindane yahut serbest bir mizacın ifadesi olan laubali kelimesi şairin karakterine dair fikir edinmemizi sağlamaktadır. Onun *Giyüben arkama bir köhne şâlı / Yürürdüm şehr içinde lâübâlî* (Usûlî, Yenice Ş. b/27) beytinde bir Melâmetînin giyebileceği basit bir giysi ile kınanmaya açık ve umarsız bir halde şehirde dolaşması meşrebine ilişkin fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır.

Rindane bir hayat tarzına sahip *İshâk Çelebi*'nin Üsküp şehrengizinde Melâmetîliğe iki beyitte değinilmiştir. Öğretinin nefsi besler ve bundan dolayı kibre yol açar diye ar ve namustan vazgeçilmesi ve örselenmesi şeklindeki görüşüne yer veren şair bunu, *'Âr u nâmûs ehli iken âh kim ben derdmend / 'Işkuŋ ile olmışam aşüfte vü rüsvâ Hasan* (İshâk Çelebi: Üsküp Ş. b/83) beytinde Hasan adlı şehirli şöhretliyi anlatırken dile getirir. Hasan'ı anlatmaya devam eden şair, gam tekkesinde gönlün Abdâl olduğunu, bu halinden ötürü Abdâlların yaptığı gibi raks etmeye ve coşmaya; Hasan diye sayıklamaya başladığını *Tekyegâh-ı gamda dil abdâluŋ oldı â Hasan / Raks urur şevk ile turmaz çağırup dir vâ Hasan* (İshâk Çelebi: Üsküp Ş. b/61) beytinde yer verir.

Sergüzeştnâme tarzında yazılan şehrengizlerden *Kâtib Davud*'un İstanbul ve Vize şehrengizleri, şairin tezkirelerde sadece doğum tarihi ve yerini içeren bilgilerin ötesinde bir muhtevaya sahiptir. Şairin itikâdî görüşlerine dolayısıyla meşrebine ilişkin beyitlerin yer aldığı bu metinler sayesinde şehrengiz türü ile Melâmetîlik arasında bir ilişkinin kurulabileceği yönündeki düşüncemizi kuvvetlendirmektedir. Şairin Melâmetîliği konu edindiği *Melâmet oldı yürür il içinde / Aŋıldı 'ışkuŋ ile milk-i*

Çîn'de (Kâtib Davud, İstanbul Ş. b/511) beytinde kınanan yani Melâmete uğrayan kişinin aşk yolunda mesafe aldığını, bu aşk sayesinde aşığın adının en uzak mesafede olan Çin'de bile anıldığını dile getirir. Onun *Anı cân ile yağma eyledi 'ışk / Anı 'âlemde rüsvâ eyledi 'ışk* (Kâtib Davud, İstanbul Ş. b/536) ifadesinde de bir önceki beyitte anlattığı aşk halinden dolayı rüsva olduğunu dile getirir. Ki bu durum şikâyet edilecek değil bir Melâmetî için olması istenen yahut hedeflenen bir hâli işaret eder.

Kâtib Davud, gerek *Ben be-küllî varumı 'ışkı yolında terk idüp / Baş açup dîvâne-veş deryûzeye geldüm hemân* (Kâtib Davud, İstanbul Ş. b/497) beytinde gerek *'Âşık-ı dîvânedür şevk-ı ruhılan âfitâb / Tağlara düşdi gezer derd ile 'üryân subh-dem* (Kâtib Davud, İstanbul Ş. b/187) beytinde "baş açmak, üryan gezmek" ifadelerinde bir *Kalenderî* dervişini anlattığı dolayısıyla kendisinin meşrebine dair bize fikir vermektedir.

Kâtib Davud'un Melâmetîlik ile fütüvvet arasındaki bağa işaret ettiği görülür. Hz. Peygamber'i telmih ederek oluşturduğu *Nübüvvet gencinüŋ miftâhı oldur / Fütüvvet bahrinüŋ mellâhı oldur* (Kâtib Davud, İstanbul Ş. b/479) şeklindeki beyitte şair, şehrengiz türünün mesleklileri de ihtiva etmesi nedeniyle fütüvvete dikkat çekmiştir. Peygamberlik makamının anahtarı olarak nitelendirdiği Hz. Peygamber'i fütüvvetle ilişkilendirerek onu fütüvvet denizinin kaptanı olarak tasvir etmiştir.

Rumeli şairlerinden *Za'fî-i Gülşenî*, gerek mahlası gerekse eserlerinde kullandığı bazı ifadelerden onun başı açık bir *Kalenderî* olduğu değerlendirilmektedir. Onun bu tercihinin arkasında şüphesiz Melâmetîlik bulunmaktadır. *Moton* için yazdığı şehrengizinde de bu özelliği açık bir şekilde yansımıştır. Şair Melâmetîliğin tehlikeli görüp itham edilmesi gerektiğini söylediği nefsi konu edinen *Binüp nefs atına olup şitâbân / Refîk u mûnisüm yanumda şeytân* (Za'fî-i Gülşenî, Moton Ş. b/4) beytinde şair, nefs atına binenin hızla yol alacağını ama bu durumda yoldaşının şeytan olacağını dile getirmiştir.

Za'fî, meşrebinin ve bununla birlikte tuttuğu Kalenderîlik yolunun bir yansıması olarak şehrengizinde bu gezginci derviş tipini anlatma gereği duymuştur. Posta bürünen *Abdâl* mazmunu etrafında şekillenen *Şu kim 'ışkile ser-gerdân oldı / Hasîra sarılup 'uryân oldı* (Za'fî-i Gülşenî, Moton Ş. b/72) beyitinde *Za'fî*, aşk yüzünden sarhoş

olanın değersiz bir kıyafet olan hasıra sarılan uryanlar zümresi arasında anılacağını ifade eder. Burada yer verdiği hasıra sarılmak ve uryan kelimeleri ile şairin sokaklarda çıplak olarak dolaşan *Kalenderî* dervişlerini işaret ettiği görülmektedir. Benzer bir anlatımın *Olup esrâr-ı 'ışkı ile hayrân / Yatur dil hankah-ı gamda 'uryân* (Za'fî-i Gülşenî, Moton Ş. b/94) şeklindeki beyitte sürdüğü görülür. Beyitte Kalenderîlerin esrar kullanımına ve çıplaklığına işaret eden şair, aşkın sırrı ile sarhoş olduğunu ve gam tekkesinde çıplak yattığı şeklinde bir imaj çizer.

Za'fî, şehirli şöhretlilerden Derviş'i tanıtırken yazdığı aşağıdaki beyitlerinde adeta bir batınî dervişinin profilini çizer. Söz konusu dervişlere dair bilgisi olan şair, birinci beyitte saç uzatma yahut tamamen tıraş olma gibi çeşitli tercihleri olan dervişlerden saç bırakan zümreye yahut tıraşlı olduğunu vurgulamak amacıyla bir Abdâlı tasvir etmektedir. İkinci beyitte ise tevriyeli olarak kullandığı "ışık" kelimesi ile bâtınî derviş zümrelerinden Işıkları konu edinmiştir:

Saçı dervîşligine dâl olmış
Niceler şevkına Abdâl olmış

Güneş yüzlü Işıkdur ol kamerveş
Urur her dem dil-i 'uşşâka âteş

Za'fî-i Gülşenî (Moton Ş. b/92-93)

Bugün Yunanistan sınırları içinde küçük bir yerleşim yeri olan *Yenişehir*/*Larissa* hakkında şehrengiz yazan *Bursalı Rahmî*'nin de Melâmetîlik çerçevesinde değerlendirilebilecek dizeleri bulunmaktadır. Şehrengizinde bulunan *Tarîkat tâcınuŋ terkini urdum / 'İbâdet sübhasından yüz çevirdüm* (Rahmî, Yenişehir Ş. b/36) diyen *Rahmî, Hucvîrî*'nin terk merkezli Melâmetîlik olarak tarif ettiği ve şeriata aykırılık, sapıklık ve küfr içinde olanlar olarak tarif ettiği anlayışın bir örneğini vermiştir (Bolat, 2011: 226). Rahmî, beyitte kendisinin tarikat mensubiyetini ifade eden her şeyden sıyrıldığını ve gösteriş olur gerekçesiyle ibadeti dahi terk ettiğini ifade etmiştir. Onun, *Elüm varmaz ki keşf idem niyaza / İŋende yüz yumaz oldum namaza* (Rahmî, Yenişehir Ş. b/37) beyti de öğretinin ileri yorumu olarak nitelendirilebilecek bir yorumunu içermektedir. *Rahmî, Kabâdan gün gibi oldıkda 'üryân / Yürekler ditredi bî-hûş olup*

cân (Rahmî, Yenişehir Ş. b/171) beytinde de bir makamın işareti olan kıyafetten kurtulmayı işaret ederken *Abdâl* ve *Kalenderî* gibi dervişleri de çağrıştırdığı anlaşılmaktadır.

Edirne şehrengizinde Kerîmî'nin *Namâz içre imâm okırsa âyet / Sanuram hüsn-i yâr eyler rivâyet ve Yüz urup yire eylersem münâcât / Visâl-i yâr olur aksâ-yı hâcât* (Kerîmî, Edirne Ş. b/20-21) beyitlerinde görülen bu üslubun aşkı önceleyen ve Melâmetîlik öğretisinin bir yansıması olduğu görülmektedir. Birinci beyitte imamın ayet okuduğu sırada şairin/aşığın sevgilinin güzelliğini düşünmesi ve ikinci beyitte aşığın secdeye vardığında sevgiliye kavuşmayı arzuladığı şeklindeki ifadeler, İslam dininin pratikleri arasında/sırasında yapılması doğru kabul edilemeyecek davranışlardır. Bu fikrin öğretinin etkisiyle ifade edilebiliyor olması şehrengiz türünde sıklıkla görülmektedir.

Kerîmî'nin *Meger bir şeb bu kalb-i pür-figâra / Urur tîğ-ı melâmet niçe yara* (Kerîmî, Edirne Ş. b/36) beytinde Melâmetîliğe işaret ederek kalbi yaralı olan âşığa Melâmet/kınama kılıcının geceleri birçok yara açtığını ifade ederken hakiki bir âşık olabilmenin yolunun melâmete yani kınanmaya uğramak olduğunu dile getirir. Kerîmî, Edhem Bali-i Canbaz adlı şehirli şöhretliden bahsederken yazdığı *İrerseŋ vasla bulup şâh-ı bahtı / Yolında terk idersüŋ tâc u tahtı* (Kerîmî, Edirne Ş. b/96) beytinde aşkın/sevgilinin yolunda bütün maddiyattan vazgeçilebileceği vurgulanmıştır.

XVI. yüzyılda bugün *Ermenistan*'ın başkenti olan *Revan/Erivan* için yazılmış şehrengizde *Kâmî,* Melâmetîlik ismine yer vererek onu şem ü pervane mazmunu aracılığıyla anlatmayı tercih etmiştir. Yolun çekiciliğine kapılmaktan kendini alamayan aşığın pervane misali yanıp tutuştuğunu *Melâmet şem'ine pervâne misâl / Ne per kaldı göyünmekden ne hod bâl* (Kâmî, Revan Ş. b/8) beytinde dile getirmiştir. Kâmî, melâmet neşvesinin coşkunluğuna kendini kaptıran âşığı, *Melâmet kulzümi oldukda pür-mevc / Makâmum geh hazîz olurdı geh evc* (Kâmî, Revan Ş. b/42) beytinde Melâmet denizinin dalgaları içinde bazen mutlu bazen de dorukta olan kişi olarak tasvir etmiştir. Şair, *Ma'ânî Ka'besinde bağla ihrâm / Yalıŋ ayak baş açuk yola ol kâm* (Kâmî, Revan Ş. b/84) beytinde manaların Ka'be'sinde söz söylerken ihtiyatlı olmak gerektiğini, bunu yapabilmenin yolu olarak da bir derviş gibi yalın ayak ve başı açık bir şekilde yola revan olmayı yani seyahate çıkılması gerektiğini ifade etmiş, "yalın

ayak ve baş açuk" kelimeleriyle *Abdâl* veya *Kalenderî* tipini anımsatacak ifadeler kullanmıştır.

Gelibolu hakkında yazılmış şehrengizlerden biri *Gelibolulu Âlî*'ye aittir. Melâmetîlik ile bağı noktasında herhangi bir bilgi bulunmayan şairin türün bir özelliği olarak Gelibolu şehrengizinde yazdığı *Ne dem kim eylesem niyyet namâza / Gönül başlar hemân sûz u güdâza* ve *Rukû'a varup itsem kâmetüm ham / Tolar gönlüm hayâl-i kâkül ol dem* (Gelibolulu Âlî, Gelibolu Ş. b/10-11) beyitlerinde aşığın dini ibadetlerini yerine getirirken sevgilinin hayali dolayısıyla yerine getiremediğinden bahsetmiş, yukarıda ifade edilen ibadet pratiği ile aşkın şiddeti arasındaki çatışmaya yer vermiştir.

Yukarıda verilen örnekler dışında Melâmetîliğin şehrengizlere yansımasını içeren beyitler Cefâyî'nin Rize (b/17, 95), *Abdî*'nin Kütahya (b/5, 13), *Hâdî*'nin Saray (b/7, 61-63), *Yenişehirli Avnî*'nin Yenişehir (b/5, 15), *Cemâlî*'nin İstanbul (b/15, 20, 39) ve Siroz (b/13, 22, 28), *Dervîş*'in Mostar (b/293), *Câmi'î*'nin Manisa (bent/4) ve (G. 2/3 ve G. 8/4), *Maksâdî*'nin Yenice-II (b/6-8), *Nüvîsî*'nin İstanbul (b/6, 8, 11, 144), *Fakîrî*'nin İstanbul (b/13-14, 17, 28), *Mânî*'nin Bursa (10, 12), *Siyâmî*'nin Antakya (b/29, 76) ve *Vahîd Mahtûmî*'nin Yenişehir Fenar (b/310) şehrengizlerinde görülmektedir.

1.1.1.3. Fütüvvet ve Ahiliğin Melâmî Yönü

İslam kültür dünyası içerisinde önemli bir yer kaplayan fütüvvet, nerdeyse hayatın her alanına nüfuz eden bir anlayışın ifadesidir. Fütüvvet, gençlik ve genç çağında olmak anlamına gelmektedir. İslam öncesi dönemde genç ve delikanlı bekâr erkekler anlamlarına gelen "fetâ", sosyal bir grup niteliği taşıyorken sonraki dönemlerde fütüvvet teşkilatına dönüşerek sosyal bir kurum özelliği kazanmıştır. Kelime anlamı olarak "fütüvvet"in tasavvufa dayandığı fakat bununla birlikte iktisadî kurumların işleyişine katkıda bulunması ve sanat/zanaat sahiplerini teşkilatlandırma amacı taşıdığı için aynı zamanda bir ekonomi kuramı olarak da düşünülmüştür (Anadol, 1991: 2).

Abdülbaki Gölpınarlı fütüvvetin ne olduğuna dair *Sülemî*'nin görüşlerini aktardığı yazısında, kavramın içeriğine dair bir çerçeve çizmektedir. Melâmetîlerden bazılarına fütüvvet makamını kimin kazanacağını, fetâ ismini kimin hak edeceği şeklinde soru sorulmuş, onlar da verdikleri cevapta fütüvvetin temel olarak kabul ettiği ilkeleri bu ilkelerin temsilcileri üzerinden anlatmışlardır: Âdem'in özür getirmesi, Nuh'un sebatı, İbrahim'in vakarı, İsmail'in doğruluğu, Musa'nın ihlası, Eyyüb'ün sabrı, Davud'un ağlayışı, Muhammed'in cömertliği, Ebubekr'in acıması, Ömer'in hamiyeti, Osman'ın utangaçlığı, Ali'nin bilgisi bulunursa, sonra da bütün bunlarla beraber nefsini kötüler ve ayıplarını görürse o kişinin fütüvvet sahibi olduğunu ve fetâ ismini hak ettiğini ifade etmişlerdir (Gölpınarlı, 2011: 7).

Fütüvvetin tarihsel kökenine dair incelemelerde fikrî ve sosyal olmak üzere iki temel yön bulunmaktadır. "Feta"dan beklenilen cömertlik, civanmertlik, asalet yönüyle ahlâkî; zamanla bu davranışları yaşamının bir parçası haline getirmiş gençler topluluğu olması bakımından sosyal bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır (Taeschner, 1953: 3). Fetânın zaman içerisinde kazandığı yüksek ahlakî ve dinî özelliklerin yanında *Kûfe*, *Musul*, *Şam*, *Türkistan*, *Mısır* gibi çeşitli coğrafyalarda kendilerine fetâ diyen ve içki kullanan, musiki eşliğinde eğlenen gruplar da mevcuttur. Bu grupların yüksek ahlaki özellikleri taşımadıkları ve bunlara "ayyar", "rind", "şatır", "ahdas" gibi isimler verilmiştir. Söz konusu grupların dışında *Horosan* ve *Mâverâünnehir* bölgelerinde rastlanılan siyasî veya dinî-siyasî amaçlarla hareket eden fetâ gruplarından söz edildiğine göre Melâmetten doğan tiplerin zaman içerisinde toplumca yadırganan hallerine işaret edilmektedir (Taeschner, 1953: 8-9).

Fütüvvet kavramının Arap toplumundaki "fetâ" tipinden, ahilik teşkilatına ve tasavvufla olan ilişkisine bakıldığında tarihsel olarak çeşitli anlamlar yüklendiği de görülmektedir. Bu anlamlar zaman içerisinde geçilen aşamalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Söz konusu aşamalar şu şekilde sıralanmakadır:

"a) Cahiliye fetasıyla bağlantılı bir şekilde İslam'ın ilk yüzyılında belirmeye başlayan "sosyal bir kavram olarak fütüvvet",

b) IX. yüzyılda sosyal bir yapılanma halinde gençler arası içtimaî, iktisadî ve siyasi bir kurumlaşmaya dönüşen, son Abbasi döneminde de (XII. yüzyıl başları) resmî bir devlet kurumu haline getirilen "teşkilat olarak fütüvvet",

c) Yine IX. yüzyılda, artık ferdi yaşayış biçiminden sıyrılıp kurumlaşmaya başlayan tasavvuf hareketine paralel olarak sûfilikle iç içe geçen "tasavvufi fütüvvet",

d) Son aşama olarak da esnaf tabakasıyla bütünleşerek yine bir safi kurum hüviyetini geniş ölçüde koruyan, mesleki teşekkül niteliğinde ki "Ahilik fütüvveti" şeklinde dört tarihi merhalesi olduğu söylenebilir." (Ocak, 1996: 261).

İslâm öncesinde kabile şefini koruma amacıyla bir araya gelen gençlerin sistemli bir teşkilat içerisinde olmadıkları, sosyal şartların ortaya çıkardığı bir hareket özelliği taşıması fütüvvet kelimesine İslam öncesinde rastlanmamasından anlaşılmaktadır. Fetâ anlayışının İslam'ın ilk yıllarında *Hz. Ali*'nin manevi şahsında toplandığını, İslâmî özelliklerine Emevîler döneminde devam ettiği ve Abbâsîler döneminde Halife *Nâsır-Lidînillâh* tarafından sistemli bir yapı özelliği kazandırılarak "fütüvvet teşkilatı" haline dönüştüğü bilinmektedir. Bununla birlikte fütüvvetin bir teşkilat olarak görülmeye başlandığı XIII. yüzyıl itibarıyla Ahilik teşkilatı içerisinde ortaya çıkan fütüvvetnamelerde fütüvvet Hz. Ali'ye dayandırılmıştır (Bolat, 2011: 257-260). Gerek fütüvvet gerekse ahilikte Hz. Ali'nin benimsenmesi ve sevilmesinin nedenleri arasında kültürel bir yönün bulunduğu dikkate alınırsa bu durumun nedeni daha iyi anlaşılacaktır (Yıldırım, 2014: 118).

Tarihsel süreç içerisinde oluşan birikim neticesinde fütüvvetin bir öğreti halini aldığı ve buna rağmen bir tarikata dönüşmediği görülmektedir. Tasavvuftan beslenen aynı zamanda tasavvufu da besleyen fütüvvetin, İslam dininde kendine yer bulan her fikre katkıda bulunduğu söylenebilir. Bunun nedeni ise şüphesiz fütüvveti meydana getiren ilkelerdir. Kâmil insanın nasıl olması yahut nasıl davranması gerektiğine dair *Sülemî*'nin *Kitabü'l-Fütüvve*'de sıraladığı ilkeler ile *Melâmetîye Risâlesi*'nde yer alan ilkeler, fütüvvetin Melâmetîlik ile olan benzer yönlerini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Bu ilkelerden: "(…) kötülüğe iyilik, başkalarının kusurunu aramamak, dostun evine davetsiz gitmek, yemekte kusur bulmamak, güzel ahlâk sahibi olmak, ülfet etmek, cömertlik, başkalarını sevmek, yemekte edep, dostlarla iyi geçinmek, başkalarına yardım, kendinden önce başkalarını düşünmek, başkalarına saygı göstermek, şefkat etmek, Allah için sevmek, doğru sözlü olmak, dıştan önce içi

düzeltmek, (…)" gibi iki eserde sayılan 45 ortak ilke söz konusudur (Sülemî, 1977: 7-8; Bolat, 2006: 289-291). [8]

Tarihsel olarak köklü bir geçmişe sahip olan fütüvvet anlayışının Hicretin ikinci yüzyılında var olduğu ve kendilerini sûfilerden ayıran bir topluluğun olduğu bilinmektedir. Aynı zamanda esnaf tabakasından olan bu topluluğun Melâmetîler olduğu ve fütüvvetin, Melâmetîler tarafından benimsendiğini, Melâmeti temsilcilerinin aynı zamanda fütüvvet ehlinden olduğu görülmektedir (Gölpınarlı, 2011: 7).

Fütüvvet ile Melâmetîliğin ortak yönlerine ilişkin *İbn Arabî, Fütûhât-ı Mekkiye* adlı eserinde fütüvvetin kuvvet makamı olduğunu ifade etmiştir. *İbn-i Arabî'*ye göre fetâ (genç), kendi nefsinin arzusuna kapılmayan, zaafa ait bir şey bulundurmayan, bilgi ve yaşça kendisinden büyük olanlara hürmet, küçük olanlara merhamet eden; bilgi ve yaşça kendisine denk olanları kendisinden üstün gören kimsedir. Genç hasmı olmayan kimsedir. Hikmetin bilgisi kendisine gösterilmese bile söz konusu şeylerin belirlenmiş ve Allah'a nispet edildiğini bilen kişidir. Bu davranışlara sadece fütüvvet ehli sahip olabilir. Onlar kendilerine kötülük etseler bile yaratıklara iyilikle davranan ve nefislerine hükmeden kişilerdir ve bu makamda ancak Melâmîler bulanabilir. Onların kul suretindeki hükümdarlar olduğunu insan ve cinlerin kıskançlıktan dolayı onları tanımadığı değerlendirmesini yapmıştır (İbn Arabi, 2015: 50-57).

Tasavvuf üzerine araştırmaları bulunan Ebu'l-alâ Afîfî, fütüvvet-Melâmetîlik ilişkisi hakkında: "Melâmî tasavvufu, iki temel esasa dayanmaktaydı: Melâmet ve fütüvvet. Bunlar, Melâmîlerin en fazla kullandığı iki ıstılahtır. Melâmet ile nefsi engellemek, ayıplamak, aşırılıklarına karşı ona tavır almak, kendisinden sadır olan amel ve taatlerde de noksanlık görmeyi kastederler. Fütüvvet ise, başlangıçta kerem, cömertlik, mürüvvet ve cesaret gibi fazilet ve erdemlerin bir toplamını ifade ederken, sûfilerin literatüründe işar, kendini feda, eza vermemek, cömertçe dağıtmak, şikâyeti terk, mevkiye aldırmamak ve nefisle muharebe etmek anlamını kazandı. Bu manalar, sûfi ve Melâmî kitapların hepsinde eşit derecede ortaya çıkmış onların rûhî hayatla

[8] Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyin Sülemî (1977). Tasavvufta Fütüvvet, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Sayı 135.

ilgili fikir ve nazariyelerini şekillendirmiştir. Melâmîlerin, Melâmetîlik hakkındaki nazariyeleri fütüvvetle ilgili nazariyelerin bir kısmını teşkil eder." (Afîfî, 2015: 88) değerlendirmesini yapmıştır.

Naci Özsoy da fütüvvet-Melâmetîlik ilişkisi için: "Bir Melâmî, riyadan bahsettiği kadar ihlâstan bahsetmez. Semâ zikir ve benzeri durumlarda ağlamayı kerih görmüşlerdir. Melâmîlerin gizlemeye çalışıp gösterilmesini riya kabul ettikleri şeylerden birisi de ilimdir. Bununla gururlanmaz ve göstermeye değer bir ilim sahibi olduklarından bahsetmezler. Aynı zamanda nefsin afetlerinden ve ayıplarından bahsettiği kadar güzellik ve olgunluğundan bahsetmez. Bir Melâmî, başkasının nefsine kendi nefsini feda etmeyi kabul etmiştir. Fütüvvetin en üst hali fetâ, Melâmînin ta kendisidir. Onlara göre riyadan kurtulmak, hedefe götürecek en önemli faktördür." (Özsoy, 2014: 95). şeklinde yaptığı değerlendirme, bu iki düşüncenin birbirini nasıl etkilediğini göstermektedir.

Fütüvvetin Melâmetîlik ile ilişkisi salt teorik bir zeminde değildir. Başkasına yük olmamak ve alın teriyle kazanmak şeklinde ifade edilebilecek olan iktisadî bakış açısı iki anlayışın ortak yönlerine işaret etmektedir. Çalışma/kazanç, Melâmetîliğin sürekli üzerinde durduğu bir durumdur. Esnaf ve özellikle meslekliler arasında kendisine taraftar bulan Melâmetîliğin (fütüvvetle olan ortak noktaları nedeniyle) adeta bir esnaf örgütlenmesi olarak algılanmasına neden olmuştur. Melâmetîlerin ayırt edilmelerine neden olabilecek kıyafet, davranış, zikir ve merasim kabul etmeyen, insanı dinlerin bile üzerine çıkarak Vahdet-i vücut düşüncesini benimseyen Melâmet ehli, asıl inanış anlamında fütüvvet ve mürüvveti ön planda tutmaları nedeniyle fütüvvet anlayışı ile hızlı kaynaşmıştır. Melâmetîlerde salikin bir işle meşgul olması gerekliliğini vurgulaması fütüvvetin esaslarından da birini oluşturmaktadır. Gerek Hz. Muhammed'in "Tanrı, çalışıp kazanan ve bir alış verişle, bir sanatla uğraşan mü'mini sever." şeklindeki hadisi gerekse seleflerinin meşru bir işle meşgul olması gerektiği öğüdü de bu iki anlayışın ortak yönünü göstermektedir (Gölpınarlı, 2011: 63).

Melâmetîlik, fütüvvetle olduğu kadar Ahilik Teşkilatı ile de ilişkilendirilmiştir. Melâmetîlerin özellikle esnaf teşkilatı içerisinde yer almaları nedeniyle Ahilik kurumu, Melâmetîlik öğretisiyle yakın ilişkiler kurmuş ve benzer özellikler göstermiştir. Bu kapsamlı konu, çalışmamız çerçevesinde özellikle Melâmetîlik ilişkisi yönüyle ele alınacaktır.

"Ahi" kelimesi Arapça "kardeşim" anlamına geldiğini ifade edenler olduğu gibi Türkçe "cömert ve eli açık" anlamlarına gelen "akı" kelimesinden değişerek kullanıldığını iddia edenler de vardır (Taeschner, 1953: 18; Kazıcı, 1988: 540; Anadol, 1991: 59-60). Etimolojik köken tartışmasının nedeni Ahilik Teşkilatının kaynağının neresi olduğu ve kime ait olduğu meselesi olarak görülebilir. Başlangıçta Fütüvvet Teşkilatının Türk versiyonu olarak dillendirilmiş olmasına rağmen Ahilik, Türk toplumunda dinî, iktisadî ve sosyo-kültürel bakımından derin izler bırakmış bir yaşayış şeklinin ifadesidir. Teşkilat Türk kökenli bir sivil toplum örgütü olarak Osmanlı'nın XVIII. yüzyılına kadar faaliyet yürütmüş aynı zamanda esnaf birliklerinin adı olarak da tarihteki yerini almıştır. Teşkilat, XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar "gedik" ve "lonca" adlarını alarak sadece esnaf örgütüne dönüşmüştür (Taeschner, 1953: 18-19; Kazıcı, 1988: 541).

XII. yüzyılda Abbâsî halifesi *Nâsır-Lidînillâh* tarafından siyasi otorite sağlama amacıyla teşkilat haline getirilen fütüvvet, Anadolu Selçuklu Sultanı I. *İzzeddin Keykavus*'a *Sühreverdî* vasıtasıyla fütüvvet şalvarı giydirilmesiyle Anadolu'ya özgü bir kurum olan ahilik teşkilatının ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır (Gündüz, 1994: 46). Teşkilatın kuruluş sürecinde Anadolu'nun içinde bulunduğu şartlar, Ahilik düşünce ve yaşayış biçimini etkilemiştir. Fert-toplum ilişkisinde her iki tarafı da önceleyen, birinin diğerine tercih edilmediği bir anlayış söz konusudur. İnsana verilen bu değer zaman içerisinde dayanışma bilincinin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Ekinci, 2011: 29). Toplumsal dayanışma ile birlikte Ahilerin yürüttüğü ticaret ve sanat hayatının yanında devletin karışıklık ve savaş dönemlerinde Ahilerin üstlendiği rol siyasî, idarî ve askerî yapının korunmasını kapsıyordu. Bu teşkilat aynı zamanda şehir hayatı ve esnaf loncalarının temelini oluşturmuştur (Turan, 2003: 346; Aytekin, 2017: 140).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin İran kültürüne duyduğu yakınlık *Konya* ve *Sivas* surlarına *Şehname*'den beyitler yazdırtacak kadar olması, *Anadolu*'yu o kültürden gelen her etkiye açık hale getirmiştir. Moğol istilası nedeniyle *Anadolu*'ya *İran* üzerinden gelen *Evhadüddîn-i Kirmânî, İbn Arabî, Necmeddîn-i Dâye, Mevlânâ Celaleddin Rûmî* ve *Fahreddin Irakî* gibi isimler aracılığıyla Melâhide-Bâtıniyye düşüncesi de bu coğrafya ile buluşmuştur. Gerek Suriye'de yerleşik bir düşünce halini alan gerekse eski İran dininin bir yansıması olan Batınîlik, eğitimsiz halk arasında eski

Türklerin yaşayışında var olan gelenekler ile fikri olarak yakınlaşınca, Anadolu halkı resmî dinin yerine serbest Batınî düşünceye daha çok meyletmiştir (Gölpınarlı, 2006: 167; İnalcık, 2014: 158-160).

Anadolu'nun XIII ve XIV. yüzyılda yukarıda bahsedilen durumu Osmanlı'nın kuruluş yıllarında da devam edecektir. Köprülü'nün "Ahilik adı altında çok mühim ve çok yaygın bir meslekî-tasavvufî bekârlar zümresi" şeklinde ifade ettiği Ahilerin devletin kuruluşunda bir askeri güç olmalarının yanı sıra Osmanlı padişah ve vezirlerini etkileyen bir güçte oldukları bilinmektedir. Osmanlı padişahlarının ve vezirlerinin çoğunun teşkilata mensup oldukları tarihi kaynaklardan ve İbn Battûta'nın seyahatnamesinde dile getirilmiştir (Köprülü, 2014: 305; Kazıcı, 1988: 541). XIV. yüzyılın ilk yarısında *Anadolu*'yu gezen *İbn Battûta*, bütün güzelliklerin toplandığı yer olarak tarif ettiği *Anadolu*'yu *Bilâd-ı Rûm* şeklinde tanıtırken en güzel insanlar olduklarını, temiz kıyafetler giydiğini ve nefis yemekler yaptığını dile getirmiştir. Ahilerden de bahseden *Battûta*, Onların Anadolu'ya yerleşen Türkmenler olduklarını şehir, kasaba ve köylerde ikamet etiklerini, gelen yabancıları karşılama, onlarla ilgilenme, ikramda bulunma ve onları tehlikelerden koruma gibi konularda dünyada benzersiz olduklarını yazmıştır. Ayrıca Ahi için evlenmemiş, bekâr ve sanat sahibi gençlerle diğerlerinin kendi aralarında bir topluluk meydana getirdiklerini ve bu topluluk içinden seçtikleri kişiye dendiğini aktarmıştır (İbn Battûta, 1989: 3,7-8).

Ahilik; bâtınilik, Melâmîlik eski Türk gelenekleri ve Bizans loncalarının sistemlerinden etkilenerek ortaya çıkmış; fütüvvet öğretisine dayalı özgün bir yapı özelliğine sahiptir. Ahilik, Moğol istilası sonrası özellikle *Horosan* bölgesinden Anadolu'ya göç eden göçebelerin arasında tüccar, esnaf, zanaatkâr, bilim adamı ve sûfinin katkılarıyla teşkilat haline gelmiştir. Bu durum da melâmet fikrinin Ahilik teşkilatı içindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Fütüvvet ve Melâmetîlik fikirleriyle Horosan bölgesinde tanışan ve göç sebebiyle *Anadolu*'ya gelenlerin "Horosan Erenleri" olarak adlandırılmasının nedeni sahip oldukları kültürü *Anadolu*'ya taşımaları nedeniyle olmuştur (Bolat, 2006: 267). Ahilik, Fütüvvet ve Melâmetîlik anlayışlarına ilişkin olarak "Fütüvvet-name'lerde işsizlik ve mesleksizliğin "akılsızlık ve bâtıl" olarak nitelenmesi ahiliğin fütüvvet ile Melâmetîlik geleneğinin sentezi neticesinde

ve günün ihtiyaçlarına göre yeniden şekillendirildiğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir." (Gündüz, 1994: 46). değerlendirmesi meselenin tek boyutlu olmadığını göstermektedir

Ahilik teşkilatının yukarıda verilen bilgiler neticesinde sadece bir esnaf örgütlenmesi olmadığı aynı zamanda ahlakî, sosyal, kültürel ve iktisadî bir organizasyon olduğu gerçeği karşımıza çıkar. Öğretiler arasındaki ilişkinin de daha sağlıklı değerlendirilebilmesi için, toplumun öz nitelikleriyle ihtiyaçları doğrultusunda meydana getirdiği bu organizasyonu sadece; Bizans lonca sisteminin devamı, Fütüvvet teşkilatının devamı veya Batınîlik, Melâmîlik, eski Türk gelenekleri açısından çeşitlendirmek Ahilik teşkilatının eksik kavranmasına neden olacaktır (Ekinci, 2011: 60-63; Harmancı, 2011: 119). Bu açıdan bakıldığında Ahilik teşkilatının sahip olduğu nitelikleri anlayabilmek için konuya daha geniş bir açıdan bakılması gerektiği ortadadır.

Ahilik kurumunun işleyiş esaslarını ortaya koyan ve öğretiler arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından teşkilatın nizamnameleri olarak adlandırılan fütüvvetnameler de göz önünde bulundurulmalıdır. Ahiliğin esaslarını, ahlakî ve ticarî kuralları içeren fütüvvetnameler de teşkilata girecek adayın ilk önce bu kitaplarda belirtilen dinî ve ahlakî emirlere uyması gerekmektedir. Fütüvvetnamelerde yer alan kurallara göre teşkilata dâhil edilecek kimsede; vefa, doğruluk, emniyet, cömertlik, tevazu, ihvana nasihat, onları doğru yola sevk etme, affedici olma ve tövbe gibi özelliklerin olması gerekmektedir. Bunların yanında şarap içme, zina, yalan, gıybet, hile gibi davranışlar ise meslekten atılmaya nedeni olarak geçmektedir (Kazıcı, 1988: 541; Anadol, 1991: 14-15).

Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere fütüvvetnameler üç dilde yazılmıştır. İçerikleri dolayısıyla üç türde fütüvvetname vardır:

1. Sûfî Fütüvvetnameleri: *Ahmed b. Hadraveyh, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî* gibi sûfilerin fütüvvet ve tasavvuf arasındaki bir ilişkinin varlığından ve fütüvvetin tasavvufla eş anlamlı olduğu üzerinde durmaktadırlar. *Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî*'nin *Kitabü'l-Fütüvve* adlı çalışması, fütüvvetin tasavvufî boyutu üzerine yazılmış ilk müstakil eser olarak kabul edilmektedir. Bu eser dışında *Hace Abdullah-ı Ensârî*'nin *Fütüvvetnâme* eseri de vardır.

2. Fütüvvet Teşkilatı Fütüvvetnameleri: Fütüvvetin bir teşkilata dönüşmesini sağlayan Abbasi Halifesi *Nâsır-Lidînillâh* tarafından ünlü mutasavvuf *Sühreverdî*'ye yazdırdığı *Risaletü'l-Fütüvve,* bu içerikte yazılmış fütüvvetnamelerin ilki olma özelliğine sahiptir. Bu fütüvvetnamelerden sonra benzer içerikte Arapça, Farsça ve Türkçe birçok fütüvvetname yazılmıştır.

3. Ahi Loncaları Fütüvvetnameleri: XIII. yüzyılda Ahilik kurumunun gelişmeye başladığı dönemden itibaren Gölpınarlı'nın tanıttığı ve özellikle üzerinde durduğu Arapça ve Farsça yedi eser, fütüvvet kaidelerini anlatmaları sebebiyle önemlidir. Bu eserlerin dışında Anadolu'da Türkçe yazılmış ve bilinen en ünlü fütüvvetnamelerden biri Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazî'ye ait Fütüvvetname ile Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'e ait olan Fütüvvetname'dir.[9] (Ocak, 1996: 264-265). Türkçe yazılmış fütüvvetnamelerin başlangıçta Arapça ve Farsça yazılmış olanlardan yararlanmış olmasına rağmen özellikle Ahiliğin kurumsallaşması sürecinde yazılan fütüvvetnameler Arapça ve Farsça yazılan fütüvvetnamelere örnek teşkil ettiği görülmüştür (Taeschner, 1953: 23; Gürel, 1992: 30).

Yukarıda anılan fütüvvetnameler belirli bir ayrıma göre tasnif edilse de çıkış noktasının tasavvuf olduğu aynı zamanda Melâmetîlik doktrinin ağır bastığı, iktisadî bir yön bulunmadığı gibi zanaata yönelik bir bilginin bulunmadığı sadece birliğe ve birliğin adetlerine ilişkin bilgileri ihtiva ettikleri anlaşılmaktadır (Taeschner, 1953: 23). XIII. yüzyıldan itibaren Ahilik kurumunun meydana getirdiği fütüvvetnamelere kadar fütüvvet anlayışı, *Hz. Âdem*'den *Hz. Muhammed*'e kadar bütün peygamberlerin kişilik özellikleriyle ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu tarihten sonra fütüvvet kavramı çeşitli menkıbeler aracılığıyla da Hz. Ali'ye dayandırılmıştır. *Hz. Ali*'nin Hz. Peygamberin varisi olduğu, fütüvveti ve fetâ kavramını en iyi karşılayan kişi olması ve ilk dönem hadislerinde *Hz. Muhammed*'e atfedilen *Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ zülfikâr* (Ali'den başka yiğit, zülfikârdan başka kılıç yoktur)" sözü fütüvvetnamelerin temel omurgası haline gelmiştir (Ocak, 1996: 265).

"Hz. Ali kültü"nün Osmanlı coğrafyasındaki karşılığına baktığımızda kavram sadece fütüvvetnamelerin değil popüler İslam yahut Türk Müslümanlığı da denilen ve XIII ve XIV. yüzyıllarda başlayan ve özellikle İran Sûfiliğinin de etkisiyle XV. yüzyıldan itibaren Safevi propagandasından etkilenen halkın inanç sisteminin de bir parçası olmuştur (Ocak, 1998: 92-93). Osmanlı'nın bir uç beyliği olması nedeniyle uçta olan ve resmî dinin uzağında olan halk kesiminin heteredoks dervişlerle olan teması

[9] Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", İstanbul, İstanbul Ticaret Yayınları Akademik Yayınlar, 2011, s. 96

neticesinde Hz. Ali kültünün bu çevrelerde, sonrasında da onların aracılığıyla yayıldığını söylemek uzak bir değerlendirme olmayacaktır. *Abdâl, Kalenderî, Hayderi, Câmî, Torlak, Işık* gibi adlarla zikredilen heteredoks dervişler -çatı adlandırma ile *Kalenderî* yahut Abdâl- sahip oldukları inancın bir parçası olarak Hz. Ali kültü önemli bir yer tutmaktadır.

Vâhidî'nin bir roman kurgusuyla XVI. yüzyılda kaleme aldığı *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân* adlı eser, çeşitli tarikatlara bağlı heteredoks dervişlerin inanç biçimleri ve dış görünüşleri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Yazar eserinde Abdâlân-ı Rûm zümresini tarif ederken kullandığı "kiminüŋ sînesinde nakş-ı şekl-i zü'l-fekâr ve kiminüŋ sînesinde resm-i nâm-ı *Haydar-ı Kerrâr*" ifadesinden de anlaşılacağı üzere Abdâlların göğüslerinde zülfikâr dövmesi ve *Hz. Ali* isminin yazılı olması, *Hz. Ali* kültünün dervişlerin inanç sisteminin ayrılmaz bir parçası haline geldiğini tahmin etmek zor olmayacaktır. Eserde, *Hz. Ali* kültünün izlerine neredeyse bütün zümrelerde rastlanılmaktadır. Vâhidî, Rum Abdâlları bölümünde onların *Seyid Gazi* yetimleri, *Hz. Muhammed* ve *Hz. Ali* dostu, post sahibi üryanlar, *Hasan* ve *Hüseyin*'in kurbanı olduklarını, "(…) *Seyyid Gâzî* yetîmleriyüz ve Muhammed ve 'Alî dostuyuz sahib-post 'üryânlaruz ve Hasan ü Hüseyne kurbânlaruz ve hemîşe haşîşe hayrânlaruz." sözleriyle; Bektaşîler bölümünde de Bektaşîleri başlarındaki tacın bir yanında *Hz. Ali*'nin diğer yanında ise *Hasan* ve *Hüseyin*'in adı bulunduğunu, "kemer-i tâcuŋ birer yanlarında nakş-ı nâm-ı 'Alî-i Murtazâ ve birer yanlarında nakş-ı nâm-ı Hasan ü Hüseyn-i bâ-vefâ rıdvanu'llâhi 'aleyhim ecma'în." (Vâhidî, 2015: 144, 146, 215) sözleriyle ifade etmiştir.

Vâhidî, nesir bölümlerinde tanıttığı gezginci zümreleri, nazım formunda pîrleri vasıtasıyla da konuşturmuş ve kendilerini tanıttıkları bölümler meydana getirmiştir. Abdâlan-ı Rûm zümresinin pîri kendilerini tanıtırken Hz. Peygamberin muhibbi ve *Hz. Ali*'nin dostu olduklarını, Hasan ile Hüseyin'e aşkla bağlı olduklarını dile getirmiştir:

Muhibb-i Mustafâ olup 'Alî dost
Güzîn itdük cihân içinde bir post

Hüseynile Hasan 'âşıklarıyuz

Olaruŋ cânıla sâdıklarıyuz

Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, M. 81-82

XII. yüzyılda *Horosan*'da yaşamış olan *Ahmed-i Câmî*'ye dayandırılan Câmîler zümresini tanıtan pîr, silsilelerinin *Ahmed-i Câmî*'ye Allah'ın aslanı olan *Hz. Ali*'den ulaştığını dile getirir:

Vesâyildür bize işbu selâsil
Olınca Ahmed-i Câmîye vâsıl

Varur andan da şâh-ı evliyâya
'Alî-i Murtazâ Şîr-i Hudâya

Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, M. 28-29

Şems-i Tebrizîyân zümresi pîri kendilerini tanıtırken diğer zümrelere benzer ifadeler kullanmıştır. *Hz. Ali*'nin kulu ve Hasan ile Hüseyin'in biçaresi şeklindeki ifadeden kültün söz konusu zümrede sahiplenildiği anlaşılmaktadır:

Hem 'Alî-i Murtazâ'nun bendesi
Hem Hüseynile Hasan efgendesi

Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, M. 41

Vâhidî'nin *Tâyife-i 'Alimîyân* olarak adlandırdığı derviş zümresinde de kültün varlığına rastlanmaktadır. Tarikat piri, ilim meclisinin sakisinin *Hz. Ali* olduğunu ona kulak verenlerin Allah yoluna girdiklerini bunu da Hz. Peygamber'in "Ene medînetü'l-ilmi ve Aliyyün Bâbühâ (Ben ilim şehriyim Ali de onun kapısıdır)" hadisini[10] iktibas ederek dile getirmiştir:

'Alî'dür meclis-i 'ilm içre sâkî
Ki virür sâmi'îne râh-ı bâkî

[10] Mehmet Yılmaz (1992). Edebiyatımızda İslami Kaynaklı Sözler, Enderun Kitabevi, İstanbul, s. 40

Ki buyurdı nebî bu söz celîdür
Benem şehr-i ‘ilim bâbı ‘Alî’dür

Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, M. 52-53

Yukarıdaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Fakat buradaki amaç *Hz. Ali* kültünün yüzyıllar içerisinde varlığını sürdürdüğü, özellikle gezginci dervişlerin inanç sistemlerinde önemli bir yer tuttuğunun dikkate sunulmasıdır. Osmanlı coğrafyasının bir gerçeği olan bu durum fütüvvetnamelerin kaynağındaki Sünnilik-Şiilikten meselesinin dışında bu mezheplerin adeta ortak noktası haline gelmiştir. *Hz. Ali* cömertliği ve fedakârlığıyla sadece belirli metinlerin değil ideal insan tipi olması dolayısıyla Osmanlı yazının vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir.

Şehirli şöhretlilerin anlatıldığı şehrengizlerde de Hz. Ali kültünün izlerine rastlanmaktadır. Söz konusu izleri bırakan şairler, inancın alanına giren bu olguyu salt bir kelime oyunu yahut şiirsel bir söylem unsuru olarak ele almamış aynı zamanda benimsediklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla, içselleştirilen bu kültürel kod şiirlere de yansımıştır. *Hz. Ali*, klasik Türk şiirinde yiğitlik, cesaret ve fedakârlık yönüyle; Hz. Peygamber’in kendisine hediye ettiği kılıcı *Zülfikâr* ve atı *Düldül*; kölesi *Kanber*; Murtaza, Haydar, Kerrar, Şah ve Şîr-i Hudâ lakap ve sıfatları ve Uhud Savaşı’nda Cebrail’in *Lâ fetâ illâ Alî, lâ seyfe illâ Zülfekâr* (Ali’den başka er yok, Zülfikardan başka kılıç yok)” sözü ile sıklıkla anılır (Yıldıran, 2004: 393; Karaca, 2018: 526).

Manisa şehri için şehrengiz yazan *Câmi‘î*, şehrengizinde Ali adlı güzelin geçtiği bentte meşhur sözü kullanmış ve *Hz. Ali*’ye telmihte bulunarak bir yakınlık duygusu ifade etmiş olur:

Ol şehenşâh-ı serîr-i hüsnüŋ ismidür ‘Alî
Fahr-ile şâh-ı cihândur nesl-ile âl-i velî
Kâmeti şedde saçı meftûl yüzi şem‘-i celî
Âsitânında göŋül derviş olup eydür belî
Lâ fetâ illâ ‘Alî lâ seyfe illâ zü’l-fekâr

Câmi‘î (Manisa Ş. bent/4)

Taşlıcalı Yahyâ, Edirne şehrengizinde Ali adlı şöhretliden bahsederken, isminden dolayı, "Kanber, Zülfikar, Alilik et-, halas et-" gibi tabirler kullanmıştır. Beyitte güzelin Ali isimli olması nedeniyle aşığın da kölesi Kanber olduğu, sevgilinin yan yana duran her iki parmağının da *Zülfikâr*a benzediği ifade edilmiştir. Şair, sevgilisinden *Hz. Ali* gibi yiğitlik göstererek kendisini bu tutsaklıktan kurtararak öldürmesini talep eder:

Biri bir pâdişâh-ı bî-bedeldür
'Alîdür adı bir 'âlî güzeldür

Karakulluğın itmek oldı lâzım
'Alî yanında Kanber gibi dâyim

Elinde nice beŋzer kıl nezâre
Her iki barmağı bir Zü'lfikâra

Halâs itsüŋ belâdan bu esîri
'Alîlik itsüŋ öldürsüŋ fakîri

Yahyâ (Edirne Ş. b/134-135, 137-138)

Gelibolulu Âlî'nin Gelibolu şehrengizinde Hz. Ali kültüne yer verildiği görülür. Şehrengizde adı Ali olan birinci güzel için "Düldül, Lâ Fetâ ve Hayder"; diğer Ali içinse "*Zülfikâr*" kelimeleri kullanılmıştır:

Birisi muhzırun oğlı 'Alî'dür
Melâhat bir sebük-pâ Düldülidür

Anuŋ hüsniŋe 'âlem halkı kâyil
Olupdur "Lâ fetâ" hakkında nâzil

Bu gün meydân-ı hüsnüŋ Hayderîdür

Gözi hûnîlerün ser-‘âskeridür

Görenler gamzesinü Zü’l-fekârın
Dü-nîm itdi libâs-ı sabr u ‘ârın

Gelibolulu Âlî (Gelibolu Ş. b/52-54, 77)

Mesîhî, Edirne şehrengizinde Hayder isimli güzeli tanıtırken *Hayder* ve *Zülfikâr* kelimelerini *Hz. Ali*’ye telmihte bulunarak kullanmıştır. Şair beyitte sevgilinin gamzesinin gücünün Zülfikara benzediğini, tıpkı *Hz. Ali*’nin *Zülfikâr*la öldürdüğü *Zülhumâr* adlı kişiye telmihte bulunarak dile getirir:

Biri bir dil-rübâdur adı Hayder
Rûhı cennet lebi sâki-i Kevser

Çü çekmiş gamzesinüŋ Zü’l-fekârın
İki itmiş yüzinüŋ zü’l-humârın

Mesîhî (Edirne Ş. b/97-98)

Belgrad şehrengizinde *Hayretî*’nin, sevgilinin bakışlarını *Zülfikâr*a benzettiği, bakışlarındaki anlamın da kendisini iki parçaya ayırmak şeklinde olduğu buna karşılık âşık olması dolayısıyla sevgilisinden *Hz. Ali* gibi merhametli olup kendisini bağışlamasını talep ettiği aşağıdaki beytinde Hz. Ali kültünün izleri görülür:

Gözi gördüm el urdı Zü’lfikâra
Beni diler ki kıla iki pâre

Didüm gel kıyma baŋa alma âhum
Mürüvvet kıl ‘Alîlik eyle şâhum

Hayretî (Belgrad Ş. b/199-200)

1.2. ŞEHRENGİZLER VE TASAVVUF

1.2.1. Seyrüsülük, Seyahat ve İlim

Seyahat gemisine binmeden bilgi denizine ulaşılmaz.
Houari Touati

Seyahatin İslam açısından çok yönlü bir kavram olmasının nedeni elbette kavramın özellikle yaratıcıyı tanımak yönünde yapılan bir eylem olmasıdır. Merak gidermek, eğlenmek, yeni yerler keşfetmek, spor yapmak, para kazanmak gibi günümüzde yapılan seyahatlerin temel motivasyonları, İslam dini mensupları için de geçerlidir. Fakat İslam dininde yaratıcıyı tanımak/yaratıcıya ulaşmak şeklindeki başlangıç noktası bu motivasyonların hepsinin önündedir. Seyahat olgusuna özellikle tasavvufun penceresinden bakıldığında bu durum büyük ölçüde aydınlanacaktır.

Burada "Tasavvuf nedir?" sorusuna yanıt vermek gerekecektir. Tasavvuf, yaratıcıyı ve yaratılanı idrak etmeye çalışmanın ifadesidir. Tasavvuf bir anlamda İslam'ın zahiri ve batıni yönü ile meşgul olmayı gerekli kılan bir meşguliyet ve bu meşguliyetin bir yaşam tarzına dönüşmesinin adıdır. Bu yolun gerekliliklerinden birisi de seyahattir. *Sühreverdî, Avârifü'l-Meârif* adlı eserinde, sûfilerin sefer/seyahati nasıl yorumladıklarına değinmiştir. Sûfîlerin bir kısmının tasavvuf yoluna girdikleri ilk dönemde seyahatler gerçekleştirip sonraki dönemlerde ikamet etmeyi tercih ettiklerini, bir kısmının da önce ikamet etmeyi daha sonra seyahat etmeyi tercih ettiğini söyleyen *Sühreverdî*, bir kısmının ise sürekli seyahat halinde olmayı tercih ettiğini dile getirmiştir. Sühreverdî, bu sûfilerin görüşlerinden ve hadislerden alıntılar da yaparak tasavvufta seferin amaç ve faydalarını şöyle başlıklandırır: "sefer sayesinde ilimden öğrenmek, kâmil mürşid ve sadık ihvan bulmak, boş adetlerden ve nefsâni şeylerden uzaklaşmak, nefsin hallerini keşfetmek, kâinat ve tarihi eserlerden ibret almak, gizli kalmayı ve bilinmemeyi tercih etmek." (Sühreverdî, 2010: 150-163). Tarihsel süreç içerisinde özellikle de bilgiyi elde etmenin kolay olmadığı, peşine düşmek gerektiği İslam'ın ilk dönemlerinde, bütün sûfilerin bu yöntemi tercih ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Seyahate önem verilen tasavvufta, kullanılan terimlerden biri de seyr ü sülûk'tür. Terim, "Arapça, gitmek, girmek, seyahat etmek, yol almak ve ilerleme demektir. Bir şeyhin nezaretinde, Allah'a vuslat için çıkılan manevî yolculuk" (Cebecioğlu, 2004: 237)

anlamında kullanılmaktadır. Tasavvufun ilk dönemlerinde yazılan metinlerde "sülük" kelimesi, insanı yaratıcıya ulaştıran bütün eylemleri kapsarken XII. yüzyıldan itibaren çoğunlukla bir mürşidin rehberliğinde belli tasavvufî âdab ve erkânın uygulanması anlamında kullanılmaya başlanmış ve aynı anlamı taşıyan seyr ile birlikte, "seyr ü sülûk" şeklinde yaygınlaşmıştır (Uludağ 2010: 128; Coşanay, 2017: 202). Seyr ü sülûk, manevi yolculuktur ve tasavvuf ilminde önemli bir düşünsel boyuta karşılık gelmektedir. Bu yolun aşılmasında iki yol izlenmektedir: kalple yapılan yolculuk ve bedenle yapılan yolculuk. Kalp ile yapılan manevi yolculukta bir sıfattan diğerine yükselme söz konusudur. Bedenle yapılan yolculuklar ise bir bölgeden başka bir bölgeye geçiş şeklinde gerçekleşir (Kuşeyrî, 1991: 461). İslam'da yahut tasavvufta seyahat konusunun kapsamı oldukça geniş olup tezimizin sınırlarını aşacak boyutlardadır. Bu yüzden sadece maddi seyahatler üzerinden şöhretlileri/gezginci dervişleri tanımaya çalışacağız. Maddi seyahatler tasavvufta yaratıcıyı anlama yahut yaratıcıya ulaşma anlamında katedilen mesafeleri, gezilip görülen yerleri ve kutsal mekânları ifade eder. Burada amaç eksiğin giderilmesi ve bilginin elde edilmesidir. Bu anlamda bedenin ezası bu eylemin ilk koşuludur.

İnsanoğlunun dünya serüveni bir yol hikâyesidir. Sahip olduğu merak ve eksiklik duygusu yüzünden –basit yahut karmaşık- yeni şeyler keşfetmenin peşinde olmuştur. Arapça "seyh" kökünden türeyen ve "yeryüzünde suyun akıp gitmesi" anlamına gelen seyahat, insan merkezli bir eylemdir (Çağrıcı, 2009: 7).

"Ben"in "öteki" ile karşılaşmasını sağlayan yolculuk, kültür, kültür değişimi veya kültür aktarımının bir aracı şeklinde işlev görmüştür. İnsan tarafından üretilen maddi ve manevi değerlerin tümü olan kültürün, bir arayış içerisinde olan insanın medeniyet inşa etmede en önemli ögelerinden biri olması nedeniyle, sürekli geliştiği/değiştiği göz önünde bulundurulduğunda seyahatin bu durumu hızlandırdığı söylenebilir. Seyahatin bu işlevini daha iyi anlayabilmek için aracılık ettiği yahut sebep olduğu olgular ile kültür ve kültüre dair bazı kavramların bilinmesini gerekli kılmaktadır.

Gelişen yahut değişen bir olgu olması, hayatın farklı birçok noktasında kullanılıyor olması nedeniyle kültür kavramı kesin bir şekilde tanımlanamamaktadır.

Alfred Kroeber ve Clyde Kluckhohn adlı iki Amerikalı antropoloğun 1952 yılında çeşitli kaynakları inceleyerek yaptıkları bir çalışmada[11] kültürün 164 farklı tanımına yer verdiklerine değinen Güvenç, "Bir toplumun ya da bütün toplumların birikimli uygarlığı", "belli bir toplumun kendisi", "bir dizi sosyal süreçlerin bileşkesi", "bir insan ve toplum teorisi" şeklinde dört maddede kültürün en geniş anlamlarını toplamış ve bu anlamların çokluğu nedeniyle kavramın tanımlanmasının güç olduğunu ifade etmiştir. (Güvenç, 1979: 95). Antropolog Kottak ise kültürlenme odaklı kültür tanımı için Tylor'ın "Kültür, bir toplumun üyesi olarak insanın kazandığı bilgi, inanç, gelenek, sanatsal faaliyet, hukuk, ahlâkî değerler ve diğer yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür." tanımı üzerinde durur ve kültürün soy çekim ile değil toplumun bir üyesi olarak insanın kültüre maruz kalarak kültür edindiği üzerinde durmuştur (Kottak 2002: 46). Tanımın yapılmasındaki güçlük günümüzde de devam etmekte, bunun sebebi olarak kavramın birbirinden farklı öğretilerde ve tarih, ekonomi, siyasal bilimler, psikoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi entelektüel disiplinlerde yer alması şeklinde değerlendirmeler de yapılmaktadır (Oğuz, 2011: 137).

Tanımlanması gittikçe zorlaşan bir kavram olan kültürün hem bu yönüyle hem de yayılmacı olması nedeniyle Wissler, Herskovits ve Braudel gibi bazı araştırmacılar, kültürün sahip olduğu özelliklerin anlaşılması noktasında "kültür alanı" kavramını kullanmışlardır (Ay, 1998: 1-2). Kültürel olarak bazı özelliklerin baskın olduğu bir mekânı işaret eden Braudel, kültür alanı için, "ilkel halklar söz konusu olduğunda, dilleri dışında, belli bir gıda üretimi, belli bir evlenme biçimi, belli inançlar, belli bir çömlek veya tüylü ok sanatı, belli bir dokuma tekniği" şeklinde kendine özgü veya sınırlı bir özellik taşıdığını dile getirmektedir. Braudel ayrıca geniş bir daire içindeki kendine özgü bu kültürel alanların ortak noktalar nedeniyle daire içindeki diğer grupla ortak özellikler göstermesine rağmen yine de farklılıkları dolayısıyla ayrıştığını ifade etmektedir (Braudel, 2002, 1996: 36).

Söz konusu kültür alanlarının sınırlı yahut dar bir çevreye ait oluşu nedeniyle dışa kapalı olmadığı değişime yahut gelişmeye açık olduğu değerlendirmesini yapan Braudel bu olguyu şöyle değerlendirmiştir: "Sağlam bir şekilde iskân edilmiş mekânların ve

[11] Kroeber, A. L. & Kluckhohn, C. (1952). Culture: A critical review of concepts and definitions. New York: Vintage Books.

onları çevreleyen sınırların sabitliği, bu aynı sınırların kültürel varlıklar tarafından defalarca aşılmasını dışlamamaktadır." (Braudel, 1996: 38). şeklinde değerlendirmiştir. Dolayısıyla kültürel alanların dar bir coğrafya ile sınırlı olması onun dış etkilere kapalı olduğu anlamına gelmediği gibi dışarıyı etkileyebilecek bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu durumun kültürde bir değişime yol açacağını tahmin etmek zor olmayacaktır.

Kültüre dair incelemelerde üzerinde durulan başka önemli kavramlardan biri kültür değişimidir. Mümtaz Turhan, kültür değişimine dair en iyi tarifin Malinowski tarafından yapıldığını ileri sürer: "Kültür değişmesi, bir cemiyetin mevcut nizamını yani içtimai, maddi ve manevi medeniyetini bir tipten başka bir tipe dönüştüren bir süreçtir. Böylece kültür değişmesi, bir cemiyetin siyasi yapısında, idari müesseselerinde ve toprağa yerleşme ve iskân tarzında, iman ve kanaatlerinde, bilgi sisteminde, terbiye cihazında, kanunlarında, maddi alet ve vasıtalarında, bunların kullanılmasında, içtimai iktisadının dayandığı istihlak maddelerinin sarfında az çok husule gelen tahavvülleri ihtiva eder. Terimin en geniş manasiyle kültür değişmesi, insan medeniyetinin daimî bir faktörüdür; her yerde ve her zaman vukua gelir." (Turhan, 1969: 58). Bu değerlendirmeyle birlikte Kottak'ın, zaman ve mekânın etkisindeki kültür değişimi, yayılma ve göç gibi zorlayıcı etkenler aracılığıyla kültürel özellik ve örüntüleri farklı coğrafyalara taşımasıyla gerçekleştiği şeklindeki görüşü kültür değişiminin niteliğini anlamada önemlidir (Kottak, 2002: 59).

Kültür değişimi, insanın medeniyet kurma aşamasında sürekli karşılaştığı bazen serbest (doğal), bazen de empoze (dayatılmış) bir şekilde gerçekleşmektedir. Her iki değişim için de kesin sınırların olmadığını bazen bu iki durumun birbiri içine girdiğini söylemek kültür tarihi açısından yanlış olmayacaktır. Turhan bu durumu şöyle açıklamaktadır: "Bu değişimlerden serbest (doğal) gerçekleşme şekline bakıldığında bir grup ya da topluluğun, yabancı bir kültüre sahip bir grupla temasa geçmesi ve bu temasın sonucunda birtakım kültür unsurların alınması ve alınan bu kültür unsurlarının toplumda bir değişiklik meydana getirmesi şeklinde gerçekleşebilmektedir. Empoze (dayatılmış) olanı ise bir grup ya da kültürün diğerine zorla kendi kültürünü değiştirmesi için baskıda bulunması çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu değişimin öncüleri genelde yenilikçi kişiler veya gruplardır. Bunlar genelde temasta bulundukları kültür unsurlarını kullanmak yahut bulundukları topluma ithal etme amacı taşırlardı. Bunların mesleklerine bakıldığında ise daha çok seyahat eden seyahat sayesinde birçok yabancı kültürle temas halinde olan tüccarlardır." (Turhan, 1969: 60-61).

Kendisi de bir tür kültür olan seyahatin kültür değişimine aracılık etmesi seyahati bu anlamda özellikle irdelemeyi gerekli kılmaktadır. Seyahat sayesinde gerçekleşenlerin çeşitliliğine bakıldığında söz konusu kavramın anlaşılması hem insanı hem de onun zekâsının bir ürünü olan kültürü anlamada yardımcı olacaktır. Öyleyse seyahat nedir? İnsanları seyahat ettiren motivasyon kaynakları nelerdir? Seyahat çeşitleri nelerdir? vb. sorulara verilecek cevaplar konu başlığımız olan "Seyrüsülük, Seyahat ve İlim"i daha doğru anlamamıza/anlatmamıza yardımcı olacaktır. Kültür tarihi araştırmacılarından Löschburg'un neden seyahat sorusuna verdiği şu cevap, karmaşık ve çok yönlü bir yaratılışa sahip olan insanın arayışının da bir ifadesidir:

"İnsanları, seyahatin bütün tehlike ve zorluklarını göze alıp yola çıkmaya teşvik eden güdüler birbirinden çok farklıydı; yüzyıllar içinde bu güdüler de değişti. Uzak yakın her yere duyulan merak, öğrenme arzusu, dünya haritasının genişletilmesi çabası, maceraperestlik, işte bütün bunlar tozlu geleneklere karşı duyulan asilikle, özgürlük aşkı ve gitme isteğiyle birleşiyor, siyasi koşulların ötesine geçiyordu. Kazanç elde etme hırsı, kâr sevdası, hastalıklara şifa bulma isteğinin yanı sıra, salt macera ve eğlence de yolculuk amacı olabiliyordu. Yolculuk yaşamın ta kendisi, bir mülkiyet, bir zenginlikti; "kitapların kitabı", Medea'nın gençlik iksiri diye biliniyordu. Şansı yaver gidip de evlerine geri dönebilenler, görmüş geçirmiş, kültürlü kişiler sayılıyor, her yerde kabul görüyorlardı. Seyyahlar yeni fikirlerle dönüp bambaşka ufuklar açıyor, dünyaya açılmaya önayak oluyorlardı. Yabancı kıtalardan yeni yeni itkiler geliyordu; yolculuk önyargıları yıkıyor, insanları ve halkları kaynaştırıyordu. Seyahat, dünyayı şeffaflaştırıp insanileştiriyordu." (Löschburg, 1998: 8).

İnsanı seyahat etmeye yönelten temel motivasyonlardan olan arayışın çeşitliliği; insanın amaçları, hayalleri ve hırsları gibi birçok faktörün etkisiyle oluşmaktadır. Geçmişte bilginin peşinde uzak coğrafyalara gitmeyi göze alanlar olabildiği gibi, daha çok para kazanmak için yola düşen tüccarlar ya da dini görevlerini yerine getirme amacıyla yaşadığı yeri terk edenler hep olmuştur. Bilinmeyene doğru yapılan bu seyahatler geçmişte çok zorlu olmasından dolayı sayıca az insanın sahip olacağı ya da yaşayacağı bir duygu iken günümüzde teknolojinin gelişmesi ile birlikte yaygınlaşmış ve kolaylaşmıştır.

Seyahat kavramına Doğu ve Batı medeniyetleri açısından bakıldığında temelde birtakım farklılıkların ortaya çıktığı bunun da hayata bakış temelinde olduğu söylenebilir. Batı'daki ilk seyahatlerin Hıristiyan dindarların hac yollarına düşmeleri

veya gizemli doğuyu keşfetme isteği şeklinde gerçekleştiği gözükmektedir. Bu yola çıkışın gerçeklik payı olsa da esas yolcuğun Batı'nın kendisine karşı bir tehdit olarak gördüğü Doğu'yu (İslam'ı) tanımak ve önlem amacıyla neler yapabileceğini görmesi şeklinde olmuştur.

Seyahatin tarihi, Batı ile Doğu'nun hikâyesinin çok öncesine dayansa da kavrama bu iki medeniyet arasındaki ilişkiden/çatışmadan yola çıkılarak bakıldığında durum böyledir. *Edward Said*'in Batı ile Doğu arasındaki ilişkiye dair söylediklerini Muhittin Doğan, "Askerî-siyasî başarılarıyla, Batı içindeki kutsal toprakları kapsaması, onların en yakınında olması, Roma'ya üstün gelmesi ve 1571 İnebahtı savaşına kadar sürekli bir tehdit kılıcının Avrupa üzerinde sallanmasıyla kışkırtıcı bir dindir İslam Batı için." (Doğan, 2018: 2). şeklinde değerlendirmiştir. Batı muhayyilesinde Doğu'nun bu konumu çok uzun bir dönem boyunca değişmez bir yer tutacaktır. Bu durumun oluşmasının temel nedeni ise Batı'nın sahibi olduğunu düşündüğü topraklarda başkasını yani "öteki"nin bulunmasıdır. Batı'nın seyahatlerinin tamamını bu çerçevede değerlendirmek elbette eksik sonuçların çıkmasına neden olacaktır. Karşıtlık yahut tehdit gibi motivasyonların dışında insanlar, Hümanizm ve Rönesans'ın etkisiyle bilgi ve görgüsünü arttırmak, yeni kültürlerle tanışmak için de seyahat ediyordu. Gidilen memleketlerin sosyal, kültürel, idari, iktisadî özellikleri üzerine gözlemler yapıp geldikleri ülkelerle kıyaslama yapıyorlardı. Bu da seyahatnamelerin aynı zamanda didaktik bir niteliğe sahip olduğunu da göstermektedir (Önen, 1992: 1).

Batı'nın "Gizemli Doğu" şeklinde yüzeye çıkarttığı aslında hep bir tehdit olarak gördüğü Doğu'yu keşfetme/tanıma seyahatleri önceki yüzyıllarda başlamış olsa da XVI ve XVII. yüzyılda doruğa çıkmıştır. Diplomat, şair, din adamı, bilim adamı, tüccar gibi Avrupalı seyyahların Osmanlı topraklarını ziyaret ettiği ve bunlara ait 55 seyahatnamenin[12] yazıldığı bilinmektedir (Aybet, 2018: 30). Gezdikleri yerleri kişisel merak yahut mesleklerinin yönlendirmesiyle yapan seyyahların bu yönleri eserlerine yansımıştır. Örneğin bir diplomatın yazdığı seyahatname ile bir botanikçinin yazdığı seyahatnamenin içeriğinden dahi eseri yazanın mesleğine ulaşılmaktadır. Bu durum seyahatnamelerin seyyahların sübjektif bakış açılarının bir ürünü olduğu ve bunun

[12] Söz konusu seyahatnameler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gülgün Üçel-Aybet (2018). Osmanlı Dünyası ve İnsanları, İstanbul: İletişim Yayınları.

seyahati yapılan yerin layıkıyla tanınamamasına neden olduğu görülmektedir. Buna ilişkin olarak Sir William Jones'un aşağıdaki yorumu dikkat çekicidir:

"Genellikle Türkler arasında yaşayan ve doğu dillerini bildikleri için bize bu millet hakkında doğru bilgiler vermeye yetkili gördüğümüz kişiler ya düşük seviyede bir yaşamın içinde sıkışıp kalmışlardır ya da ilgi alanları itibariyle yüksek seviyedeki edebiyat veya felsefeden uzaktırlar. Diğer taraftan, yüksek makamlarda bulundukları ve edebiyat zevkine sahip oldukları için, Türk politikasının sırlarına nüfuz edebilecek fırsat ve yeteneğe sahip kişiler İstanbul'da kullanılan dil hakkında hiçbir şey bilmediklerinden, bu kadar değişik bir toplumun düşünceleri, duyguları ve eğilimleri hakkında kesin ve doğru bilgi edinilmesi için tek gerekli araçtan, yani dilden yoksundurlar." (Lewis, 1984: 247).

Her ne kadar keskin bir değerlendirme olsa da Batı'nın gözünde Doğu'nun tarihsel süreç içerisindeki konumuna seyyahların dolayısıyla seyahatnamelerin katkısı yadsınamaz.

Doğu'ya bakıldığında ise onun seyahati algılayışının ana karakteristiğini din oluşturmaktadır. Hakikati arayış için yollara düşmenin manevi doyuruculuğu diğer bütün duyguların önündedir. İslam'ın özellikle ilk dönemlerinde bilginlerin ve talebelerin kutsal yerlere doğru yaptıkları yolculuk ve göçler, seyahat kültürünün ilk örnekleri olarak görünmektedir. Bu yolculukların dışında yola düşmenin en temel motivasyonu bilim ve ticaret alanlarında olmuştur. İslam'ın bir hareket olarak başlayan var oluş sürecinde maddi sınırların genişlemesiyle çeşitli kültürlerle temaslar gerçekleşmiştir. İslâmî hareketten, medeniyete geçiş sürecine bakıldığında ihtiyaç duyulan bilginin elde edilmesi VII. yüzyılda çeviri çalışmalarıyla başlamıştır. Bu faaliyetlerden sonra telif ve daha sonrasında yaratıcılık devresi İslam Medeniyetinin oluşmasını sağlamıştır (Sezgin, 2008: 161-162; Çalık, 2013: 72). Hint, İran ve Grek kültürlerinin katkısıyla matematik, geometri, tıp, astronomi, kimya gibi alanlarda yapılan çeviri ve telif eserler; *Hârizmî, İbn Sina, Sabit İbn Kurra, Kindî, Ömer Hayyam, Bettânî, Bîrûnî, Belhî, İstahrî, Câbir İbn Hayyan* gibi büyük isimler, İslam Medeniyetine önemli katkılar yapmışlardır. Söz konusu isimlerin hayatlarına bakıldığında bilgiyi elde etmek için seyahat ettikleri ve gittiklerinde de bilgi

alışverişinde bulunarak bilim ve tekniğin İslam coğrafyasına yayılmasını sağladıkları anlaşılmaktadır.[13]

İslam Medeniyetinde, bilim ve teknik anlamındaki gelişmelerin yanı sıra coğrafyanın gelişmesiyle beraber ticaret yollarının da arttığı yeni şehirlerin kurulduğu ticaret ağının genişlediği bilinmektedir. Ünlü Fransız tarihçi Braudel sahip olunan ticaret yolları için, "İyi donanımlı olmayan İslam âlemi, eğer çölsü bedenini kateden, ona hayat veren, hareket getiren yollar olmasaydı, hiçbir şey haline gelirdi. Yollar onun zenginliği, varlık nedeni, uygarlığıdır. Yüzyıllar boyunca, yolların sayesinde "egemen" bir konumda kalacaktır." şeklinde bir değerlendirme yapmıştır (Braudel, 1996: 86). Hudgson ise o zengin yolların kullanıcıları olan seyyahların kim olduğunu ve seyahatin İslam Medeniyetinde canlılığını koruyan sürekli bir eylem olduğu kanaatini kuvvetlendirdini şöyle ifade eder:

"Sadece işleri hareket gerektiren tüccarlar değil, sayıca az oldukları yerlerde mükâfatlandırılan değerli maharetlere sahip olan zanaatkârlar da bir kasabadan diğerine hareket ediyorlardı. Çok azı, ayrılmaz şekilde yerel kurumlara bağlıydı. Uygulamada, ünlü her Müslüman bir değil, birçok şehirde yaşamıştır. Öncelikle, askerler fetihler dolayısıyla hareket halinde oldular; bilginler, yeni öğretmenler ve yeni kütüphaneler ve de daha değerbilir dinleyiciler bulmak için seyahat ettiler; hatta şairler de en cömert hamiyi bulmak için seyahat ettiler." (Hodgson, 1995: 126).

Doğu Medeniyetinde siyasi, kültürel ve iktisadî birçok unsur, seyahat sayesinde bütün İslam coğrafyasına yayılmıştır. Bu durumun en güçlü motivasyonlarından biri şüphesiz İslam'dır. Seyahat kelimesi *Kur'an*'da "sîhû" (seyahat ediniz), "sâihûn" (seyahat edenler), "sâihât" (seyahat eden kadınlar) şeklinde üç ayette geçmektedir. Bunların dışında seyir, sefer, rıhle ve darb kelimeleriyle de seyahatin çeşitli şekillerde ifade edilmiştir (Çağrıcı, 2009: 7; Koçyiğit, 2011: 128-129). İslam'ın özellikle ilk yıllarında Touati'nin de belirttiği gibi bir âlim uğraşı olarak karşımıza çıkan seyahat, insanın bilgiyi elde etmek için yıllarca sürecek olan yolun sıkıntılarına katlanıp aslında kendine doğru başlattığı bir eylemdir (Şirin, 2012: 22).

[13] Çalışmamızın sınırlarını aşacağından ayrıntılarına girilemeyen bu konu hakkında bkz. Fuat Sezgin (2008). İslam'da Bilim ve Teknik: Cilt I: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları; Marshall G. S. Hodgson (1995). İslam'ın Serüveni-Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih (Çeviri Alp Eker, Mutlu Bozkurt, Birol Çetinkay-a, Ahmet Demirhan, Fethi Gedikli, Ahmet Güler, Metin Karabaşoğlu, Muhammed Şeviker, Ali Varlı, Taner C. Yıldırım) İstanbul: İz Yayıncılık.

İslam'da seyahat olgusunu ayrıntılı bir şekilde inceleyen ve bunu *Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi* alt başlığıyla sunan Touati'ye göre bilginin peşinde yapılan seyahatlerin başlamasının bir nedeni hadislerdir:

"Muhaddislerin seyahat kurumunu gerekçelendirmek için kullandığı araçlardan biri, ilmin yakında yok olacağı düşüncesiydi. Sünnet'i kurtarmak ve unutulmanın yıkıcı etkilerinden korumak konusundaki acil gereksinim, bu inançtan kaynaklanan kötümserliğin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bütün İslam ortaçağı kendini 'Büyük Unutulma' düşlemine kaptırdığı için, bu çağın insanları güzel bir ortak duygu atılımıyla belleği tam anlamda bir kült nesnesi haline getirmiştir." (Touati, 2000: 28).

Tıpkı hadis derleyenlerin yola çıkışı gibi filolog ya da tarih yazıcıları Arapçanın en saf halini bulma ümidiyle seyahate çıkmışlardır. Buradaki amacın da Kur'an'ın mesajının ve hadislerin doğru anlaşılabilmesi ve dilin değişmemesini sağlamaya çalışmak yönünde olmuştur. Bunun için de çöl yolunu tutup Arapçanın en arı şekilde bulunduğu Bedevilerin ağızlarını, şiirlerini ve rivayetlerini öğrenmeye ve kayda geçirmeye çalışmışlardır. Bu çalışmalar aynı zamanda leksikografinin (sözlük biliminin) doğmasına da neden olmuştur (Touati, 2000: 50; Sezgin, 2008: 6). Çöle doğru yapılan bu yolculuklar ve Arapçaya dair yapılan bu çalışmaların sonucuna ilişkin olarak Touati şu değerlendirmeyi yapar:

"Seyahat Arap diline, bir yandan dogmatik açıdan mükemmellik statüsünden yararlanma olanağını kazandırırken, diğer yandan onu etnisitesinden kopardı. Çünkü hatırlatmakta yarar var, bu dilbilim reformu öncülerinin hepsi Arap değildi; en meşhurlarının ana dili veya iletişim dili Farsçaydı." (Touati, 2010: 242).

Yola çıkmak için tasavvufun itici güç olmasının yanında, sürekli seyahat halinde olmayı bu dünyadaki varlık nedeni olarak gören topluluklar da bu motivasyonu güçlendirmektedir. Daha çok *Kalenderî* olarak bilinen bu grup ile beraber bu zümrelere yakın başka tarikatların da sürekli seyahat ilkesini benimsediği hatta – dilencilik yaparak- bir geçim tarzı olarak seçtiği görülmektedir. Özellikle XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'nun İslam ve eski Türk gelenekleriyle yoğrulmuş bir düşünce biçimiyle tanışmasını sağlayan heterodoks derviş gruplarının nerdeyse hepsi seyahat ilkesini benimsemiştir (Köprülü, 2012: 30-32; Ocak, 2009: 62, 64). Söz konusu gezginci dervişlerin Melâmetîlikten etkilendiği ve bu doğrultuda hareket ettikleri bilinmektedir.

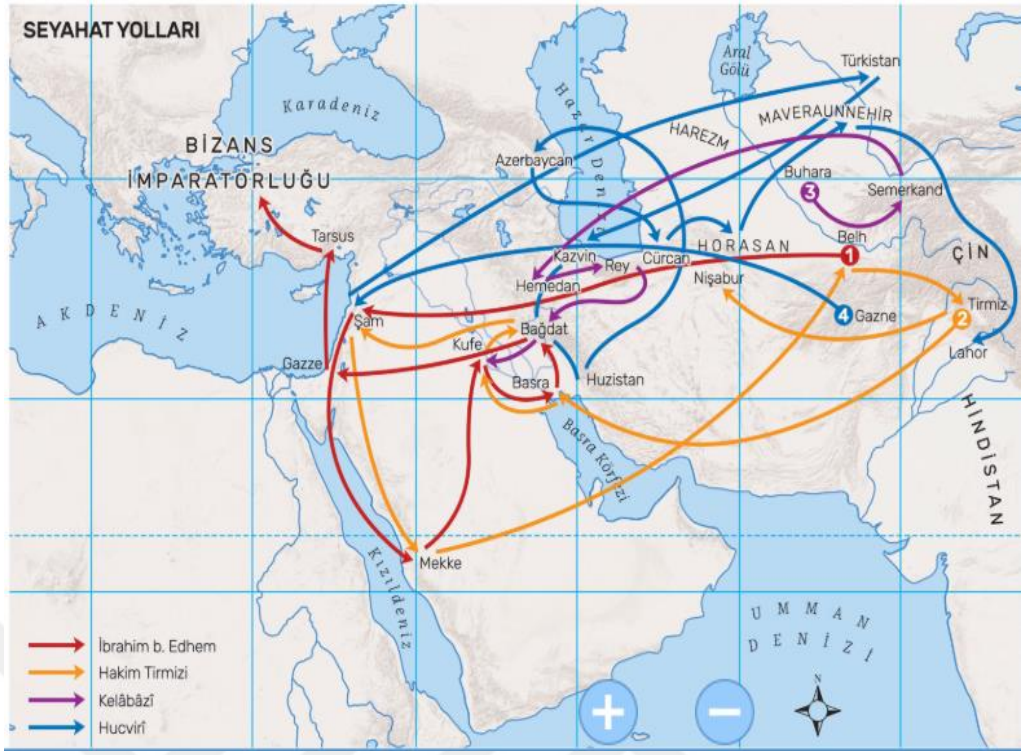
Melâmetîliğin seyahate bakış açısının bilinmesi bu grupların neden bu şekilde hareket ettiklerini de anlamaya yardımcı olacaktır.

Melâmetîlik, seyahate olgunlaşma ve ilim tahsil etme bakımından tasavvuf ile aynı pencereden bakmaktadır. Fakat sülûkü "Melâmet ehli olanlar aşk, cezbe ve sohbetle" (Cürcânî, 1997: 127) gerçekleştirmelerinden dolayı seyahatin de buna hizmet eden bir araç olmasını gerekli kılmaktadır. Olgunlaşma, temizlenme, nefsin kınanması açısından ilim tahsil etme ve bilgiye ulaşmanın ancak bedenin eziyet çekmesi yoluyla seyahat sayesinde elde edilebileceği düşünülmüştür. Bundan dolayı hem tasavvuf hem de Melâmet ehlinin mutlaka uyguladığı bir erkân olmuştur.

Seyahatin yahut yolun aynı zamanda bir öğretici olduğundan hareketle Horasan sufilerinden İbrahim b. Edhem'in varlıklı bir aileden olmasına rağmen bu hayatını terk edip *Bağdat*, *Mekke*, *Kûfe*, *Basra*, *Şam*, *Tarsus* ve *Anadolu*'ya seyahat ettiği bilinmektedir. Benzer şekilde *İbrahim b. Edhem*'in müridi *Şakîk-i Belhî* de bütün varlığını bırakıp hacca gitmiş ve ilim tahsili için seyahat etmiştir. *Horosan* şeyhlerinden *Ebu Turâb en-Nahşebî*'nin sürekli seyahat ettiği ve bu seyahatleri sırasında *Basra*, *Medîne*, *Mekke*, *Şam*, *Abadan* ve *İsfahan*'a uğradığı bilinmektedir. Halkın dinlemesi için yüksek sesle Kuran okumayı bir çeşit dilencilik sayan *Ebu Turâb* insanlarla birlikte olmamaya özen gösterirdi. Uzun seyahatleri sırasında yanına rızık almadan ola çıkan Ebu Turâb seyahati de açlık gibi bir riyazet metodu olarak görmüştür (Bolat, 2006: 43, 58, 85, 87).[14] *İbrahim b. Edhem*, *Hakîm et-Tirmizî*, *Kelâbâzî* ve *Hucvîrî* 'nin yaptığı seyahatleri gösteren aşağıdaki harita[15] (Şekil 1) seyahatin bir öğrenme ve yaşama biçimi olduğunu da göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

[14] Buradaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bununla birlikte Ali Bolat Melâmetîlik hareketinin temsilcileri hakkında bilgi verirken onların seyahat ettiklerini sürekli vurgulamaktadır. Bkz. Ali Bolat (2006). Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik. İstanbul: İnsan Yayınları.

[15] Ayrıntılı bilgi için bakınız: Hacı Bayram Beşer (2020). "Teşekkül Döneminde Tasavvuf" https://www.islamdusunceatlasi.org/pages/klasik-donem/tesekkul-doneminde-tasavvuf, erişim tarihi: 10.01.2020



Şekil 1: İbrahim b. Edhem, Hâkim Tirmizî, Kelâbâzî ve Hucvîrî 'nin Yaptığı Seyahatler

Melâmetîliğin doğduğu bölgelerde yani *Horasan* ve *Nişabur*'a bakıldığında başlangıçta burada ikamet eden Melâmet ehli de yolun öğreticiliğine başvurmuştur. Melâmetîliğin ilk temsilcilerinden ve onu Nişabur'da bir meslek halinde yayan *Hamdûn el-Kassâr* ve *Ebû Hafs el-Haddâd* gibi şöhretli Melâmetîlerin hayatları hakkında kaynaklarda yeterli bilgi olmadığı için seyahat edip etmedikleri bilinmese de ilim tahsilinin yapılabilmesi ve ilmin yayılabilmesi için seyahat ettiklerini tahmin etmek zor olmayacaktır. Bu kişilerden *Horasan* bölgesinin şöhretli sûfilerinden olan *Yusuf b. Hüseyin*'in çok seyahat ettiği ve *Mısır*, Bağdat ve Mekke'ye gittiği bilinmektedir. *Ebû Osman el-Hîrî*'nin müridi, *Risâletü'l-Melâmetiyye*'nin yazarı *Sülemî*'nin dedesi olan *İbn Nüceyd*'in de ilim tahsili için *Horasan, Rey, Bağdat* ve *Mekke*'ye seyahat ettiği kaynaklarda yer almaktadır (Bolat, 2006: 143-144, 154, 155; Gölpınarlı, 2006: 4). Müslüman seyyahların ve seyahat halinde yaşayan âlimlerin güzergâhları ile seyrüsülükleri arasındaki ilgi gözden kaçmamalıdır. Uğrak yerleri, menziller ya da ideal yaşam bölgelerinin kutsal dava kadar kutsanmış mekânlar olduğuna dikkat edilirse seyahatın bizatihi kendisinin bu kutsal alan içinde görüldüğü de anlaşılacaktır.

Tasavvufun ve elbete tasavvuf yolundaki zaafları ortadan kaldırma iddiasındaki bir doktrin olan Melâmetîliğin en işlevsel savunu alanı "terk" olmuştur. Masiva ile olan maddi ve manevi ilginin en belirgin yönünün ortadan kaldırılması "terk" düsturuyla mümkün olacaktır. Dünyaya ait, makam, mevki, mal, mülk, ev-bark, eş ve çocuk gibi temel bağların her biri ile güçlü ilişkiyi seyahat yoluyla "terk" yerine getirecektir. Bugünden farklı olarak göç, yolculuk ya da seyahat, söz konusu dönemlerde en değerli terk erkânı olarak işlev görüyordu. Çünkü yol, maddi ve manevi her türlü konforu arkada bırakma ameliyesi idi. Yani, seyahat muhtaç kalma, yoksunluk, düşkünlük anlamına gelirken, seyahatin fiziki zorluğu aynı zamanda çetin doğa, tehlike ve zararlı varlıkları da içermektedir. Bu durum akademik anlamda öğrenme durumu için de böyleydi. İlim tahsilini bir ibadet olarak gören yolcu bu yolda karşılaştığı zorlukları da sevap kabul ediyordu.

Melâmetîlik öğretisinin en coşkun halinin temsil edildiği gezgin derviş grubu olan Kalenderîliğin, popüler ve yüksek zümre şeklinde, yaşayış ve anlayış itibarıyla iki farklı zümrede temsil edildiği ve sürekli seyahat ettikleri bilinmektedir. Yüksek zümre Kalenderîlerine dair anlatılanların onları hem popüler Kalenderîlikten ayıran yönleri hem de sürekli seyahat ilkesini benimsemiş olmaları yönüyle önem arz etmektedir:

Yüksek "zümreye dâhil Kalenderîler'in, ömürleri yine seyahatle geçmekle birlikte, öbürleri gibi acayip kıyafetlerle dolaşan, esrar çekip afyon kullanan, şehir şehir, kasaba kasaba, köy köy dilenerek mezarlıklarda, açık arazide yatıp kalkan kişiler olmadıklarını burada belirtmeliyiz. Bu zümre Anadolu Selçukluları devrinde, bugün bilebildiğimiz kadarıyla, başlıca *Mevlânâ*'nın şeyhi *Şems-i Tebrîzî*, aynı zamanda Sühreverdîlik içinde de mütâlâa edilebilecek olan *Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî* ve *Şeyh Fahru'd-dîn-i Irakî* tarafından temsil edilmiş olup, nisbelerinden anlaşılacağı üzere, hepsi de *Anadolu*'ya *İran* veya *Irak* üzerinden gelmiş bulunuyorlardı." (Ocak, 1999: 70). Söz konusu kişilerin gerek irşad etme gerek ilim yayma amacıyla seyahat ettikleri ve Anadolu coğrafyasında kısmen de olsa ikamet ederek kendilerine birçok mürid buldukları bilinmektedir.

Melâmetîlik ile seyahat ilişkisine Anadolu coğrafyasındaki hareketlilikten bakıldığında da renkli bir tablonun ortaya çıktığı söylenebilir. Özellikle XII ve XIII. yüzyılda Anadolu'da; daha sonrasında Balkanlarda görülen Yesevî, Vefâî, *Kalenderî*, *Abdâl*, Hayderî, Bektaşi, Torlak, Câmî gibi gezginci dervişlerde seyahatin sürekli bir eyleme dönüştüğü görülmektedir. Bunlar arasında en göze çarpan popüler Kalenderîliğin, sürekli seyahati ilahi hikmetlerin sırlarına nüfuz edebilmek için, Kalenderîliği bir kurum haline getiren, *Cemâlüddîn-i Sâvî* tarafından bir prensip olarak konulduğu aktarılmaktadır. *Sâvî*'nin bu düşüncesinde Kalenderîlerin daima seyahat ederek yeryüzündeki gerçekleri kavrama imkânına erişebilecekleri düşünülmüştür (Ocak, 1999: 32). *Hatîb-i Fârisî* de Sâvî tarafından insanın içini olgunlaştıran seyahatin mutlaka yerine getirilmesi gereken bir Kalenderîlik erkânı olarak ortaya konulduğunu ifade etmiştir. *Sâvî* ayrıca, seyahat sayesinde mâna ehlinin yüceldiğini ve seyahatin insanın yumuşak huylu olmasını sağladığını da ifade etmiştir (Hatîb-i Fârisî, 1999: 15-16).

Gezginci dervişleri (Resim 1) ve tarikatlarını tenkit amacıyla kaleme aldığı eserinde *Vâhidî*,

Bu yer yüzinüŋ cümle seyyâhıyuz
Felekler ceseddür biz ervâhıyuz
Bize yok mekân lâ-mekândan gayr
Anuŋçün iderüz biz cihânı seyr

Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, M. 23-24

beyitleriyle Kalenderîlerin hiçbir yerde ikamet etmediğini, sürekli seyahat ettiklerini ifade etmiştir. *Vâhidî*, Şems-i Tebriziyan ismini verdiği Şemsî'lerin görüşlerini ifade ederken yazdığı *Diyüp ebsem oldı pîr-i Şemsîyân / Şems-i Tebrîzî o seyyâh-ı cihân* (Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, M. 44) beytiyle cihan seyyahı *Şems-i Tebrîzî*'nin onların atası olduğunu; *Geşt ider biz maşrıkı vü magribi / Rûşen idüp dehri her gün gün gibi* (Vâhidî, Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, M. 38) beytiyle de onların kendilerini doğu ve batıyı dolaşan ve yeryüzünü aydınlatanlar olarak tanıttıklarını ifade etmiştir. Kendini Kalenderî gören şairlerden *Ulvî*'nin de yolun bütün tehlikelerine rağmen yolculuktan vazgeçmeyen seyyahların ancak Kalenderîler olabileceğini, *Belâ*

vâdîlerin geşt eyleyenler pôst-pûş olmış / Yaraşur ‘Ulviyâ seyyâh olanlara kalenderlük (Ulvî, Dîvân, G. 33/5) mısralarıyla dile getirmiştir.



Resim 1: Gezginci Dervişler (Nicolas de Nicolay’dan)

Sürekli seyahat halinde olan dervişlerin, bu durumu aynı zamanda bir yaşam tarzına dönüştürdükleri de bilinmektedir. Ahmet T. Karamustafa bu dervişlerin temsil ettiği yolu eski zühdün reddi anlamında “yeni zühdçü hareket” olarak tanımlamaktadır. Bu gruplardan bazılarının para biriktirmeye, çalışmaya, mal mülk edinmeye ve aile kurmaya karşı oluşları; onları yoksul, dilenci, seyyah ve bekâr olarak toplumun dışına itmiştir. Bu itilmenin bir tercih olduğu topluma ait kültürün reddi ve yıkımı şeklinde gerçekleşen yaşama biçimlerinden anlaşılmaktadır (Karamustafa, 2015: 13). Toplumun reddi tercihinin bir ürünü olarak özellikle Kalenderîlikte bekârlık anlamına gelen “mücerredlik” erkânı dikkati çeker. İslami düşünceye aykırı olan bu erkânın geçmişte Budist ve Maniheist rahiplerinden etkilenilmesi neticesinde ortaya çıktığı ve gezginci dervişliğin vazgeçilmez bir özelliği durumuna geldiği bilinmektedir (Ocak, 1999: 168). Klasik Türk şiirinde terk ü tecrîd veya mücerred ifadeleriyle gezginci dervişliğin bu özelliğine ilişkin olarak *Hayretî*’nin:

Terk ü tecrîd ehliyüz hânümandan fâriğuz
İki âlemden berîyüz în ü ân’dan fâriğuz

Varımız mahbûb ile meydür kalandan fâriğuz
Biz de birkaç lâübâliyüz cihândan fâriğuz

Hayretî, *Dîvân*, Musammat 15/1

şeklinde başlayan şiirinde kendilerini yersiz yurtsuz ve her şeyi terk eden bekârlar şeklinde tarif ederken sahip oldukları şeyin sevgili ve şarap olduğunu ifade etmiştir. Bekârlığa dair vurgu yaptığı aşağıdaki beytinde Hayretî, toplumdan ve kadınlardan uzak durmanın yöntemlerinden birisinin bekârlık olduğunu dile getirir:

Gözüŋ üstinde kaşuŋ var dimesünler dir iseŋ
Gel tecerrüd ihtiyâr eyle kalenderler gibi

Hayretî, *Dîvân*, G. 444/4

Seyahat erkânı gereği sürekli yollarda olan Kalenderîlerin yersiz yurtsuz oldukları ve bir yerde uzun süre ikamet etmedikleri için de bekârdırlar:

Lâ'übâlî bir kalenderdür mücerred pâk-dil
İki gün bir yerde eglenmez misâfirdür göŋül

Hecrî, *Dîvân*, G. 95/2

Aynı zamanda Yenişehir şehrengizi yazarı olan *Rahmî* de başında taç olan kişinin istediği kadar seyahat etsin *Kalenderî* olamayacağını; Kalenderînin tacın reddi anlamında kafalarını kazıtmaları (Resim 2), sürekli seyahat etmekle birlikte mücerred erkânına da uyması gerektiğine vurgu yapmıştır:

Bu 'âlem tekye-gâhında gider geh şarka geh garba
Başında tâcı var gûyâ mücerred bir kalenderdür

Rahmî, *Dîvân*, G. 64/2



Resim 2: Bir Kalenderî Dervişi (Nicolas de Nicolay'dan)

Seyahati zorunlu kılan en önemli etkenlerden birisi savaştır. Bu olgu göç denilen zorunlu seyahati meydana getirir. Moğol saldırıları sonucu *Horasan*, *Bağdat*, *Suriye* ve İran gibi bölgelerden Anadolu'ya göçenlerin önemli bir kısmı dervişlerdir. İslam'ın yayılmasında ve özellikle Anadolu Müslümanlığı yahut halk İslam'ının oluşmasında bu zümrenin payı yadsınamaz. Söz konusu grup sadece din alanında değil hayatın her alanında toplum hayatına katkıda bulunmuştur. Bu katkılardan birisi de halkın bazı ihtiyaçlarını karşılamak üzere icra ettikleri mesleklerdir. Gezginci dervişlerin Anadolu coğrafyasında köy köy şehir şehir dolaşırken yaşamlarını elde etmek üzere dilenenlerin yanı sıra hem dilenip hem de halkın bazı ihtiyaçlarını karşılamak üzere terzi, dişçi, berber, falcılık ve ayakkabı tamirciliği gibi meslekleri icra etmişlerdir. Halkın gözünde saygın bir veli gibi algılanmalarının yanında bu mesleklerde onların ihtiyaçlarını karşılamalarının da etkisi olduğu kanaatindeyiz.

Gezginci dervişlerin köy veya şehirlere ulaşmadan önce yolculukları sırasında özellikle günlük gereksinimlerini karşılamak amacıyla uğradıkları kervansaraylar bulunmaktadır. Sosyal, kültürel ve iktisadî yönleriyle kervansaraylar, Selçuklu'dan Osmanlı'ya kalan ve Osmanlı döneminde de önem verilen imaretlerden birisidir. Modern zamanların öncesinde yolculukların zorlu yönlerinden birisi de şüphesiz beslenme, barınma ve güvenliktir. Özellikle yolu Osmanlı'dan geçen yahut Osmanlı'ya düşen seyyahların seyahatnamelerine bakıldığında bu duruma sıklıkla vurgu yaptıkları görülmektedir.

Seyahat sırasında görülen yerlerin kaleme alındığı seyahat eserlerinden olan seyahatnameler, başlangıçta bir gözlem ve rapor şeklinde kaleme alınmıştır. Hem uzak/yakın coğrafyaların hem de toplum yapısının tanınmasında önemli bilgiler içeren, bu yönüyle edebi eserlere ilham kaynağı olan ve bu anlamda geniş bir külliyata sahip olan seyahatnameler, yazarların hayal dünyasına yeni bir boyut kazandırmıştır. Gerçekten gezilip görülen yerlerin anlatıldığı seyahatname eserlerinden önce ve sonra yazılan eserler bu tür sayesinde edebiyatta bir karşılık bulmuş ve günümüze kadar sürdürülmüştür. Söz konusu eserlerden bazıları şunlardır:

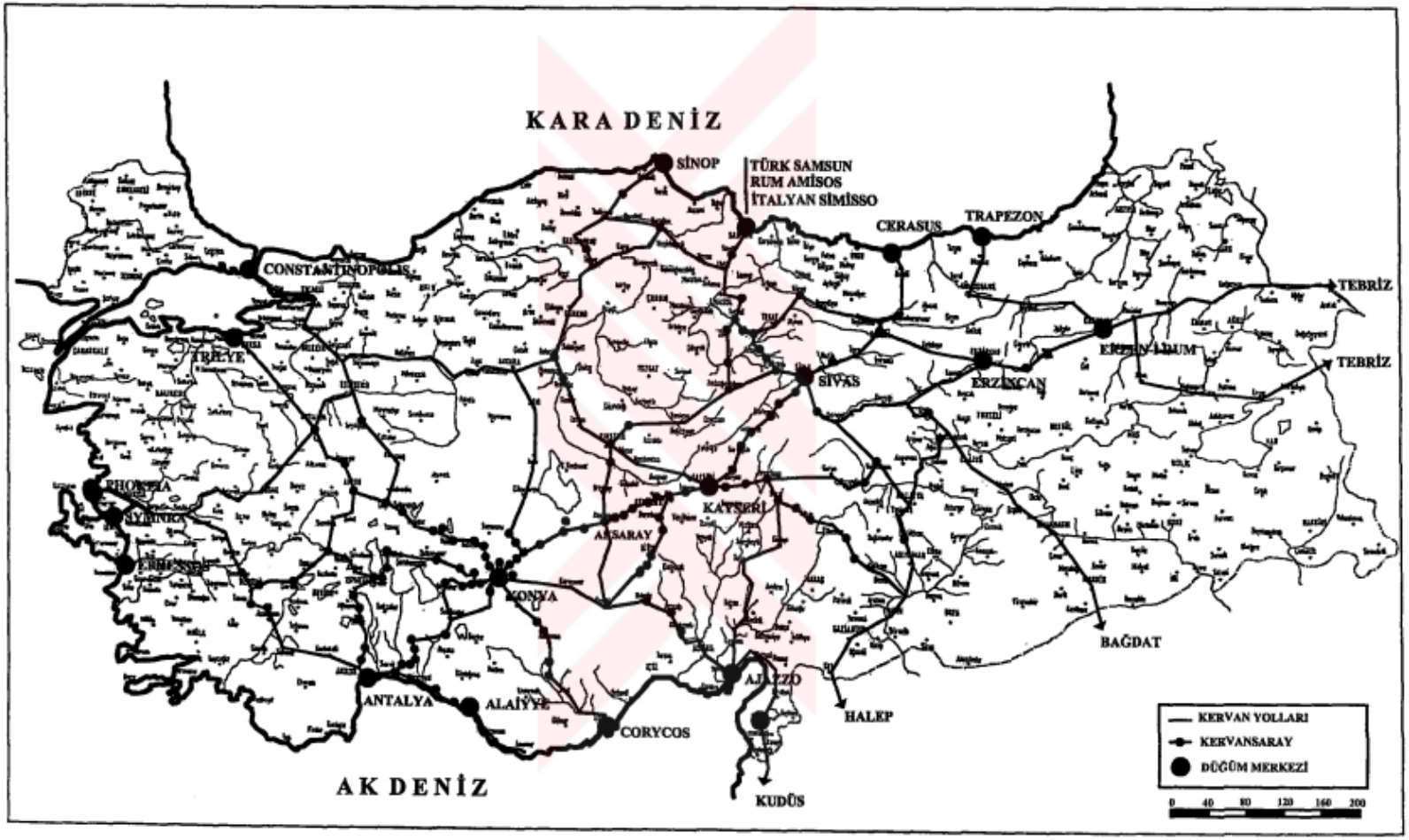
"Homeros'un İliada ve Odysseia destanlarından başlamak üzere Voltaire'in Candide, Cervantes'in Don Quijote, Jean-Jacques Rousseau'nun Yalnızgezerin Hayalleri, Goethe'nin Wilhelm Meister'ın Yolculuk Yılları, Hermann Melville'in Moby Dick, Daniel de Foe'nun Robinson Crusoe, Lewis Carrol'ın Alice Harikalar Diyarında, Swift'in Gulliver'in Seyahatleri, Stevenson'ın Define Adası, Jules Verne'in Onbeş Yaşında Bir Kaptan, Seksen Günde Devr-i Âlem, Arzın Merkezine Yolculuk, Ay'a Seyahat, Denizler Altında Yirmi Bin Fersah, Hermann Hesse'in Siddharta, James Joyce'un Ulysses, Coelho'nun Simyacı adlı eserlerinde bu durum açıkça görülür. Türk edebiyatından seyahatin aksiyon özelliğinin kullanıldığı birkaç örnek olmak üzere *Ahmet Midhat Efendi'*nin *Hasan Mellah, Paris'te Bir Türk, Rikalda, Acâib-i Âlem, Yakup Kadri'nin Bir Sürgün, Reşat Nuri Güntekin'in Çalıkuşu, Halide Edip Adıvar'ın Handan, Refik Halit Karay'*ın *Sürgün ve Gurbet Hikâyeleri, Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın İki Hödüğün Seyahati, Ercüment Ekrem Talu'nun Meşhedi ile Devr-i Âlem*." (Asiltürk, 2009: 912).

Seyahat edebiyatının ürünlerinden biri olan seyahatnameler arasında İslam coğrafyasının konu edinildiği eserlerde mekân olarak dikkati çeken ögelerden biri kervansaraydır. Kervansaray, geçmişte karayolu kullanılarak yapılan şehirler/ülkeler arası yolculuklarda uğranılan "dinlenme tesisleri"dir. Yolculukların uzun sürmesi

nedeniyle seyyahların dinlenmesi, günlük ihtiyaçlarını karşılaması ve bazı kervansaraylarda beraberinde getirdiği malı satması ve yeni mallar satın alması için çoğunluğu vakıflar tarafından yaptırılmış yapılardır. Kervansaraylar, uç sınırlarda ve stratejik bölgelerde ordu birlikleri ile binek hayvanların konakladığı ve askeri amaçlar doğrultusunda planların yapıldığı mekânlar olarak bilinen ribâtların zaman içerisinde işlevini değiştirmesi sonucu oluşturulmuştur (Eryavuz, 2002: 299). Koray Özcan'nın çalışmasında yer verilen aşağıdaki harita (Şekil 2) (Koray, 2005: 336) söz konusu yapıların ve kervan yollarının gösterilmesi açısından önemlidir.

XVI. yüzyılda Osmanlı topraklarını ziyaret eden Salomon Schweigger, ilk kervansaray konaklamasını adını vermediği kırsal bölgede yer alan bir kervansarayda yapmıştır. Schweigger, "konukevleri" olarak adlandırdığı kervansarayların yer yer açık arazide kurulan büyük ve geniş samanlıklara benzediğini ve orada hizmetlilerin bulunmadığını dile getirmiştir (Schweigger, 2004: 45). Schweigger, kırsal kesimde bulunanların dışında şehirde de (İstanbul) kervansarayda kalmış ve buranın resmini (Resim 3) çizmiştir.[16] XVI. yüzyılda Osmanlıyı ziyaret eden Dernschwam, Busbecq ve kervansarayları "Doğu'nun otelleri" olarak tarif eden XVII. yüzyıl seyyahı Tavernier de yolculuklukları boyunca gerek kırsalda gerekse şehirlerde kaldıkları kervansarayları anlatmışlardır.

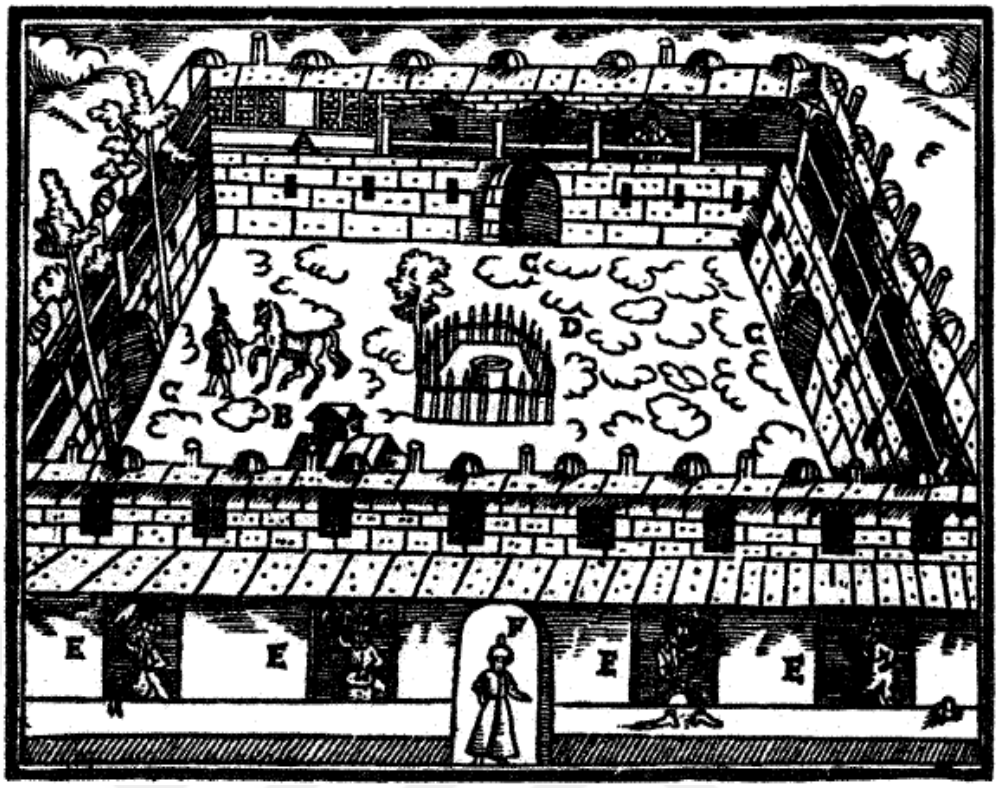
[16] Salomon Schweigger İstanbul'daki Elçi Hanı kervansarayını şöyle anlatır: "Baron David Ungnad yukarıda sözünü ettiğim koridor üzerinde bulunan çok güzel bir salonu (A) kendi kesesinden harcayarak yemek odası haline getirdi. Salonun uzunluğu 12 adım, genişliği 8 adımdı. Salonun civarındaki 30 odayı da sıvatıp badana ettirdi ve tertemiz hale getirtti. Binanın geniş, güzel, taşla döşeli avlusunda bir kuyu (D) bulunuyordu, fakat suyu pek sağlıklı değildi. Binanın alt kısmında, tümünün üstü kubbeli bölmeler vardı (C). Buralarda atları barındırıyorlardı. Bir bölümü tıpkı bir bodrum gibi tahtalarla kapatılmıştı. Ahır kısmında tahminen 400 at muhafaza edilebiliyordu. Ancak burada bizim ülkemizde olduğu gibi yemlikler bulunmuyordu ve atların arasını ayıran tahta perdeler de yoktu. Bodrum katı, binanın dört koridoruyla birlikte kapladığı bütün alanın genişliğinde ve uzunluğunda bir mekândı. Konakladığımız han, yakında bulunan ve Ali Paşa tarafından yaptırılmış olan [Atik] Ali Paşa Camii'ne bağlı bir vakıftır. Türk hakanı her yıl bu han için cami vakfına birkaç yüz asper tutarında kira öder. (B) ile işaretli kapının üzerinde iki mutfak bulunur. Binanın dış cephesinde de birçok dükkân (E) sıralanmıştır. Çeşitli sanat erbabı bunları işlik olarak kullanır. (F) işaretli kapıda, başlarında bir çavuş bulunan dört yeniçeri nöbet tutar." (Schweigger, 2004: 58-59)



Şekil 2: Anadolu'da Selçuklu Dönemi Ulaşım Sistemi ve Kervansaraylar Ağı

Batılı seyyahlar, sosyal, kültürel ve iktisadi yönü olan kervansarayları anlatırken, kervansaraylara uğrayan yahut burada belirli bir amaçla konaklayan gezginci dervişleri meslek icrası ya da zanaatkâr kimlikleriyle seyahatnamalerde doğrudan anlatmadıkları görülür. Doğu insanını birtakım kalıplaşmış bakış açısıyla değerlendiren, Osmanlı'nın sosyolojik olarak insan varlığının ayrıntılarına vakıf olmayan Batılı seyyahların gördüğü şey Batılı gibi yaşamayan ve yoksul Müslüman topluluğudur. Toplum içerisinde sahip olduğu konuma ilişkin olarak gezginci dervişlerin hiçbir işe yaramayan aylak deliler şeklinde değerlendirilmesi onların toplum içerisindeki esas yerlerini Batılı seyyahların gözünden tanımayı zorlaştırır. Bunda elbette Doğu toplumuna mesafeli ve önyargılı olan Batılı seyyahın bakış açısı söz konusudur. Batılı seyyahların seyahatnamalerine bakıldığında Osmanlı insanının bir sis perdesi arkasında olduğu izlenimi göze çarpar. Seyyah, anlatısına bir dekor ögesi olarak yerleştirdiği insan figürünü sadece gelip onları gördüğü için anlatma yoluna gider. Türklere karşı ön yargılı olan ve bunu "hiçbir zevki olmayan tembel insanlar" olarak özetleyebileceğimiz bir ifadeyle seyahatnamelerinde dile getiren seyyahların dinî yakınlık veya İslamafobi neticesinde daha çok Yahudi, Ermeni, Alman, Rum, İspanyol… gibi toplulukları özellikle ön plana çıkardıkları görülür (Schweigger, 2004: 51, 63, 91; Busbecq, 2005: 20, 204-205; Tavernier, 2006: 43, 201; Tournefort, 2005: 57, 72, 132; Dernschwam, 1992: 58, 96, 102, 200).

Kervansaraylarda verilen hizmet, onların yerleşim yerlerine olan mesafelerine göre şekillenmektedir. Genellikle bu yapıların ülke genelinde bir günlük yol kadar bir mesafede yapıldığı dikkati çekmektedir. Buradaki amaç başlangıçta askerî bir tercih veya zorunluluk şeklinde gerçekleşmiş daha sonrasında seyyah tüccarların emniyetli bir şekilde işlerini yapabilmeleri için bu yapılar korunmuş ve geliştirilmiştir (Busbecq, 2005: 134; Özer, 2018: 55).



Resim 3: Kervansaray (Elçi Hanı)

Zorlu coğrafi koşullar nedeniyle yolculuk sırasında ortaya çıkan ihtiyaçlar neticesinde seyyahların bazı zanaatları -basit düzeyde de olsa- kendi kendine öğrenmek durumunda kalmışlardır. Gezgin dervişlerin dışında maddi durumu yeterli olmayan ve yola düşen seyyahların başkalarına bu işleri yaptıracak kadar paraları olmadığı için yahut bu işleri yaptıracak birilerini bulamadıkları için yolun öğrettiği meslekler olarak at bakıcılığı, nalbantlık, aşçılık, terzilik, berberlik yapmak durumunda kalmışlardır. Belli bir görevle yola çıkan yabancı seyyahların mahiyetinde bu işlerle ilgilenecek aşçı, arabacı, seyis, berber, terzi, kâtip gibi mesleklilerin kafilede yer aldıkları da kayıtlara girmiştir (Dernschwam, 1992: 67-68).

Esnaf ve zanaatkâr anlatısı da olan şehrengizlerdeki şöhretlilerin seyahatnamelerde adı geçen meslekleri kervansaray ve/veya sokaklarda icra ettikleri ve seyyahların onların hizmetlerinden faydalandıklarını tahmin etmek gerek anlatılanlardan gerek ortaya çıkan ihtiyaçlardan dolayı zor olmayacaktır. Keşfettiği yeni dünyayı belli bir ön yargıyla anlamaya ve anlatmaya çalışan seyahatname yazarları, mesleklilerden çok mesleğin icra edildiği yerleri konu edinmişlerdir.

Schweigger, Elçi Hanı'nın dış cephesinde dükkânların olduğunu ve çeşitli meslek sahiplerinin burayı "işlik" olarak kullandığını dile getirmiştir. Seyyah eserinde, işi sadece bugünkü gibi saçla ilgili olmayan berberler için, eczacılarla birlikte tıp bilimi ile uğraştıklarını da dile getirmiştir (Schweigger, 2004: 59, 126). Yine berberlerle ilgili olarak şu olumsuz ifadeleri kullanır: "Saraydaki ve saray dışındaki berberler hususunda da aynı şeyleri söyleyeceğim. Onlar bacak kırıklarında, yaraların tedavisinde çok kaba, mandalara uygun yöntemler kullanırdı." (Schweigger, 2004: 169).

XVI. yüzyılın bir diğer seyyahı Dernschwam ise eserinin birçok yerinde iş yerlerinden, meslek ve mesleklilerden bahsetmiştir. Onun verdiği ayrıntılar XVI. yüzyıl Osmanlı taşrası ve şehrinin iktisadî çehresini kısmen de olsa anlamada yardımcı olmaktadır. Eserinde kervansaraydaki iş yerleri, seyyar olarak da yapılabilen ve yolcuların en çok ihtiyaç duyduğu bir zanaat olan kunduracı/ayakkabıcılara ilişkin olarak:

"(…) Üst kat ahşap. Burada rahip hücrelerini andıran birbirine bitişik 56 tane küçük oda var. Bunlar binanın dışarıya doğru olan kısmına duvar üzerine yapılmışlar. Her odada bir ocak ve yanında sokağa bakan uzunca fakat çok dar bir pencere var. (…) Her odada bir de avluya veya yine avluya bakan koridara açılan büyük bir pencere daha var. Bu koridor, odaların önünde, zemini taş döşeli, avluya gelen kısımları tahta parmaklıklarla çevrili. Koridora avlunun dört tarafından dört basamakla çıkılıyor. Odalarda çoğu kunduracı olan birçok zanaat sahibi barınıyor. Hepsi de bekâr." (Dernschwam, 1992: 46).

Dernschwam yukarıdaki bölümde kervansaraydaki iş yeri ve zanaatkârlarla ilgi söylediklerinin dışında İstanbul'daki bir yeri de şöyle anlatır:

"Bunun dışında, muhtelif yerlerde bakkalların, attarların ve çeşitli zanaat erbabının alelâde tahtadan yapılmış sokakların iki tarafına sıralanmış dükkânları veya hücreye benzeyen küçük satış yerleri var. Bunların önüne tahta kerevitler ve sekiler koyarlar. Yükseklikleri iki arşın kadar olabilir. Buralara güzel halılar ve diğer süslü eşyalar asarlar. Yoldan gelip geçenler bunları görür, seyreder. Kendileri de sekilerde yüzleri kadife ipekle kaplanmış minderlerde oturur sohbet ederek hoş vakit geçirirler." (Dernschwam, 1992: 131).

Seyyahın bu anlattıklarıyla Resim 4'te verilen ve XIX. yüzyılda çekilmiş bu fotoğraf arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.



Resim 4: 1870'lerde İstanbul Esnafı

Başka seyyahlarda görmediğimiz esnaf ve zanaat dünyasına ait yukarıdaki ayrıntılar Dernschwam'ın ilgisini çekmekte bunları da eserine yansıtmaktadır. Adı anılan mesleklerden birisi nalbantlıktır. Şehrengiz metinlerinde ve seyahatnamelerde sıklıkla geçen ve kervansarayların en çok aranan mesleklerden olan nalbantlık, motorlu araçların ortaya çıkışına kadar en çok kullanılan ulaşım aracı olan atın ayaklarının altına demir parçası takan nalbantın icra ettiği zanaattır. Dernschwam, nalbant için: "Her kervansarayın büyük kapısından sonraki giriş kısmında bir nalbant bulunur. Bu nalbant eski nalları söker, yenisini çakar." (Dernschwam, 1992: 46) bilgisini verir.

Dernschwam'ın tespitleri arasında bazen çelişkiler de görülür. Kumaş satan, kumaş tüccarı yahut manifaturacı olarak tarif edilebilecek bezzazı kumaş dokuyucusu olarak tanıtarak şunları söyler: "Türkler arasında bezzaz (kumaş dokuyucusu) yok. Kumaş dokumadıkları için bu zanaat gelişmemiştir. Kumaşlar dokunmuş olarak İtalya'dan gelir. Yahudiler arasında iki bezzaz vardır. Rumlar arasında da dokumacı bulunur." (Dernschwam, 1992: 156). Bezzaz

için bu görüşü ortaya koyan seyyah, seyahatnamesinin başka yerinde: "Türklerin ölülerinin mezarlarını nasıl yaptıklarını ileride yazacağım. Herhangi bir kimse sağlığında nasıl bir zanaat icra etmişse, mezar taşına icra ettiği zanaatın simgesini koydurtuyor. Mesela, kuyumcu, ekmekçi vs. gibi. Dokumacı ise yukarıda verdiğimiz işaretleri koyuyor." (Dernschwam, 1992: 241). ifadelerine yer vererek aslında dokumacılığın var olduğunu kendisi dile getirmiş oluyor.

Busbecq, XVI. yüzyılda yaptığı Osmanlı seyahatinde insanları çeşitli insan gruplarından bahsederken sıra dilencilere gelir. Dilencilerin toplumun gözündeki yerine de dikkat çeken yazar, onların sadece sıradan dilenciler olmadıklarını aynı zamanda hayatlarını geçindirmek için çalışmak gibi dikkat çeken özelliklere sahip olduğunu dile getirir:

"Dini kisvelere bürünmüş halde oradan oraya dolaşarak dilenirler ve bunu mazur göstermek için de çoğu kendine meczup süsü verir. Türkler onları hoş tutarlar zira meczupların ve delilerin cennetlik olduğuna, bu dünyadaki hayatlarında evliya addedilmeleri gerektiğine inanırlar. Bir diğer sınıf dilenciler de Araplardır. Bunlar sancaklar taşır ve ecdatlarının Müslümanlığı yaymak için bu sancakların altında savaştığını söylerler. Her yerde ve herkesten dilenmezler, fakat akşamları sokaktan geçenleri iki üç misli fiyata yağ kandili, limon veya nar almaya zorlarlar. Görünüşe göre bir şeyler satmayı, haysiyetsizce dilenmeye tercih ediyorlar." (Busbecq, 2005: 111).

XVII. yüzyılın sonu ile XVIII. yüzyılın başında Osmanlı'ya gelen Tournefort, hamama giderek oradaki tecrübesini aktarır. Gezgin hamamda yıkatma işini yapan "tellak"ın aynı zamanda tıraş zanaatını icra ettiğini de seyahatnamesinde dile getirir (Tournefort, 2013: 66).

Seyyahların yola çıktıktan sonra zorlu doğa koşullarından sığındıkları, aynı zamanda bir ticari merkez durumunda olan kervansarayların şehirdeki karşılıkları yine kervansaray, han, bedesten ve çarşı adlarıyla karşımıza çıkar. Kervansaray, han ve bedesten birbiri yerine kullanılan kelimler olmasının yanında çarşının farklı bir konuma sahip olduğu -günümüzde de geçerli olmak üzere- görülecektir (Özer, 2018: 59).

Çarşı sadece Osmanlı'nın değil aynı zamanda Doğu dünyasının da aynasıdır (Mortan ve Küçükerman 2011: 108). Osmanlı'da yerleşik hayatın kurulması, yani bir şehrin meydana gelmesi için cami, medrese ve çarşı birimlerinin oluşturulması gereklidir. Bu

yapılara daha sonra hamam, hastane ve aşevi de eklenmiştir. Şehrin dinamiğini oluşturan esnaf, zanaatkâr ve tüccarın bir arada olduğu sosyal hayatın merkezi olan çarşıların, kültürün yaşatılması ve aktarılmasında da bir araç işlevi gördüğü söylenebilir. Bu bakımdan çarşının taşıdığı potansiyel insanların buluşma noktası olması dolayısıyla sadece bir üretim ve ekonomik değer olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. Osmanlı'da içinde pahalı malların alım ve satımı için oluşturulan "bedesten"i olan çarşıların sayısının yüzlerce olduğu fakat bunlardan en önemlilerinin -kuruluş yıllarına göre- Bursa, Tire, Edirne ve İstanbul Cevahir Bedesteni olduğu ifade edilmektedir (Mortan ve Küçükerman, 2011: 108;). Osmanlı ticaretinde önemli yer tutan, esnaf ve zanaatkârın fütüvvet öğretisi doğrultusunda üretimde yer aldığı çarşıların A. Kunt tarafından "zanaat akademisi" olarak tanımlaması bu anlamda isabetli görünmektedir (Mortan ve Küçükerman, 2011: 110, 114).

Seyyah dervişlerin uğrak mekânlarından biri olan Osmanlı çarşı dükkânlarının belirli iş kollarına bağlı olarak kümelenmesi günümüzdekine benzer bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.[17] Esnaf ve zanaatkârların bu şekilde bir araya gelmesi aynı zamanda mesleğin icrasında bir öz denetim ve özeni de beraberinde getirdiğini ve gerek benzer meslekleri yapanlar gerek başka iş kollarına mensup kişiler arasında sosyal bir ortamın oluşmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Şehrengiz şöhretlilerin şehirdeki konumlanışına zemin hazırlayan çarşıda bu kişilerin güzelliği ve/veya mesleki başarısıyla ön plana çıktıkları görülmektedir. Şair de bu şöhretlileri metinlerinin kahramanı yapar.

Şehrengizlerin seyahatle olan ilişkisine bakıldığında bazı şehrengizlerin seyahat sırasında veya yolculuk bitiminde yazıldığı dikkati çekmektedir. Bu yolculukların yanı sıra şairlerin sürekli seyahati vurguladıkları da metinlerden izlenebilmektedir. Yenice ve İştip şehrengizlerinin şairi *Maksâdî,* Yenice şehrengizini metinde adı geçen Selanik Mîrî Zeynel Paşa'nın kendisini daveti üzerine çıktığı yolculuk sonrasında yazmış ve şehri baştanbaşa dolaştığını *Anuŋ fermân-ı lutfıyla Yeŋice şehrine geldüm / Teferrüc eyledüm dâr-ı diyârını çü ser-tâ-ser* (Maksâdî, Yenice Ş. I, b/16) beytiyle dile getirmiştir. *Maksâdî* Yenice için yazdığı ikinci şehrengizde de seyahat üzerinde durur. Şair, *Gezüp*

[17] İstanbul'u anlattığı bölümde Evliya Çelebi dönemin dükkân ve meslekleri ile ilgili ayrıntılı bilgiler vermiştir (Kahraman ve Dağlı, 2008b: 471-667).

seyr eyleyem cümle cihânı / Teferrüc eyleyüp her bir mekânı (Maksâdî, Yenice Ş. II, b/19) derken bütün dünyayı dolaşma ve her yeri görme arzusunu ortaya koyar.

Yolculuk sırasında uğranılan şehirden etkilenerek yazılmış şehrengizlerden birisi Antakya şehrengizidir. Derviş yaratılışlı bir karaktere sahip olan *Siyâmî*, terk-i dünya düşüncesinin etkisiyle bir tarikata intisap eylemek ve irşad olmak amacıyla Mısır'a Şeyh İbrahim Gülşenî'ye gider (Sak, 2018: 5). Siyâmî bu ilim tahsil etme seyahatinin dönüşünde *Antakya*'ya uğrar ve buradan etkilenir. Bunu, *Mısırdan toğrı geldüm bu diyâra / Cefâ tîğiyle sînem pâre pâre* (Siyami: Antakya Ş. b/15) dizeleriyle anlatır. *Kâtib Davud*, Vize şehrengizi'nde *Vize* ile *Çorlu*'ya yaptığı seyahati eserine aktarırken buraya ilim tahsil etme amacıyla geldiğini:

Nasîb oldı o yirden çünki gitdük
Varuban Çorlu şehrine yitişdük

O şeyhüŋ hizmetine çün yitişdük
Turuban hizmetinde cân eritdük

Kâtib Davud (Vize Ş. b/351, 352)

Seyahat ilkesinin tasavvufun her türlü yorumunda bulunması gerçeğinden hareketle şairlerin eğitici ve cezbedici olan bu uygulamaya kayıtsız kalmadıklarını ve bunu eserlerine yansıttıkları görülmektedir. Kendini tanımanın, Tanrı'yı müşahede etmenin bir yöntemi olarak insanın sürekli bir seyahatin içinde olması fikri şehrengiz metinlerine de yansımıştır. Seyahati bir meslek olarak gören ve bunu alışkanlık haline getiren *Za'fî-i Gülşenî*'de bu düşünce; *Seyâhat san'atını pîşe kıldum / Ser-â-ser gezmeği endîşe kıldum* (Za'fî-i Gülşenî, Moton Ş. b/36) beytiyle karşımıza çıkar. Rize şehrengizinde *Cefâyî* de sürekli bir yolculuk hali içinde olduğunu ve şehrengizini yazdığı şehri de bu şekilde gördüğünü, *İderken devr devrânı diyarı / Temâşâ eyledüm bir hoş diyarı* (Cefâyî, Rize Ş. b/20) beytiyle anlatmıştır. Benzer bir duygu ve amacın *İshâk Çelebi*'de de bulunduğu ve bu fikrin *Bi-hamdi'llâh ki gördüŋ her diyârı / Teferrüc eyledüŋ nice bahârı* (İshâk Çelebi: Bursa Ş. b/19) beyitlerine yansıdığı görülmektedir.

Yola çıkma fikri dervişin/aşığın vazgeçemeyeceği bir arzudur. Aşağıdaki beyitlerde şair yaptığı seyahatle *Rumeli*'nde gezmedik yer bırakmadığını bununla birlikte gittiği yerlerde keramet bulduğunu da söyler. Seyahatin aynı zamanda bir arayış eylemi olduğu da düşünülürse *Cemâlî*'nin:

Görüp gönlümde çün yok sabra tâkat
Sefer kılmağa itdüm 'azm ü niyyet

İdüp bir yıl temâmet keşf-i sagrâ
Komadum Rûmili'nde gezmedik câ

Nice yere irüp buldum kerâmet
Temâşâ eyledüm çokluk vilâyet

Cemâlî (Siroz Ş. b/28-30)

dizelerinde seyahatin şair için ne ifade ettiği daha iyi anlaşılabilir. Benzer bir yönelim ve seyahat vurgusu Rum illerini yani Anadolu'yu gezen başka şairlerde de gözlemlenir. Sürekli seyahat halinde olduğunu anladığımız *Rahmî, Temâmet geşt idüp Rûm illerini / Temâşâ eyledüm dil-berlerin* (Rahmî, Yenişehir Ş. b/92) mısralarında bu durumu anlatır. Yenişehir için yazılmış başka bir şehrengizin sahibi *Vahîd Mahtûmî*'nin *Yenişehir*'e gelinceye kadar sürekli Anadolu'da dolaştığı *Çünki Rûmiline güzâr itdüm / Yenişehre gelüp karar itdüm* (Vahîd Mahtûmî, Yenişehir Ş. b/58) ifadesinden anlaşılmaktadır. *Abdî*, Kütahya Şehrengizi'nde gezip dolaştıktan sonra geldiği şehirden etkilendiği için seyahate son vererek yerleşik hayata geçtiğini *Gezüp itdüm nice yıllar seyâhat / Gelüp itdüm bu şehr içre ikâmet* (Abdî, Kütahya Ş. b/65) beytinden anlıyoruz. *Hâdî* ise aşkı bulmak için aramak gerektiğini ve bunun her insanın yüzünde olduğunu *Ararsaŋ zerre zerre kayinatı / Bulursıŋ 'aşkı her zatun sıfatı* (Hâdî, Saray Ş. b/68) dizeleriyle anlatır.

Günümüzde daha konforlu ve kolay yapılan seyahatler, geçmişte hangi amaç ve imkânlarla yapılırsa yapılsın zorlu bir sürece katlanmayı ve belli bir bedel ödemeyi gerektirdiği bilinmektedir. Şehrengiz metinlerine baktığımızda bu zorluğun yansımaları şairlerin dizelerinden anlaşılmaktadır. İlk şehrengiz olarak bilinen Edirne

şehrengizinin sahibi *Mesîhî, Edirne*'ye gelene kadar yolculuğunun zorluklar içinde geçtiğini; *Çü ihsânından inmiş idi behre / Sürinürek bile geldüm bu şehre* (Mesîhî, Edirne Ş. b/59) beytindeki "sürünerek geldim" ifadesiyle dile getirmişir. *Maksâdî*, İştip şehrengizinde aşkının peşinde olmak gibi büyük bir emelin peşinde olduğu için seyahati bütün zorluğu ve perişanlığına rağmen sürüdürür: *Cihânda gezerem şöyle perîşân / Hayâl-i hâl-i dil-dâr ile nâlân* (Maksâdî, İştip Ş. b/32). Seyahatin zorlukluklar içinde gerçekleştiğine dair benzer ifadeler başka şehrengiz beyitlerinde de görülür:

Gezerdüm hasret ile zâr u giryân
Esirgerdi beni kâfir müselmân

Taşlıcalı Yahyâ (Edirne Ş. b/58)

Meger bir dem ki ol şehr içre nâ-gâh
Gezüp her yaŋa eylerken göŋül âh

Cemâlî (Siroz Ş. b/22)

Hem-çü seyyâh-ı reh-neverd-figâr
Devr idüp 'âlemi diyâr diyâr

Vahîd Mahtûmî (Yenişehir Ş. b/57)

Aşığın bu dünyaya kıymet vermeyen ve sürekli seyahat isteğinin bir yansıması *Za'fî-i Gülşenî*'nin İştip şehrengizinde, *Bu dünyâ-yı denîyi itmeyüp kayd / Gezerdi dehr içinde arayup sayd* (Za'fî, İştip Ş. b/10) şeklinde ifade edilir. *Seyrî*'nin *Halep* şehri için yazdığı şehrengizde yaşam tarzının bir gereği olarak gezgin ve sarhoş olan bir rind görünür. Şair bunu *Nice demdür mey-i 'aşk ile ser-mest / İdüp bunca diyâr u memleket geşt* (Seyrî, Halep Ş. b/13) mısralarıyla dile getirir.

1.2.2. Tasavvuf ve Melâmetîliğin Kesişim Noktası Olarak Şehir

İster ortodoksi ister heterodoksi olsun gezginci dervişlerin yolculuğa devam ettiği mekân, sosyo-kültürel ve isktisadî yönüyle şehirdir. Gezginci dervişlere ev sahipliği yapan ve onların yerleşik hayata geçmesini sağlayarak bu grubun üyelerine şöhret kazandıran şehir, sahip olunan meslekî formasyonun da yeni bir boyuta taşındığı mekân yine şehirdir. Çünkü varlığın görünebilmesi ya da varlığını ortaya

koyabilmesi için insanoğlunun gözünde mekâna ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan da insanoğlu dönemine göre, en nitelikli, en işlevsel ve en kapsayıcı mekânlara şehir demiştir. Şu halde yolu şehre çıkmayan bir şeyin var oluşundan ya da karşılık bulmasından söz edemeyiz. Şehir, pek çok alanda olduğu gibi bir meselenin, mesleğin ya da törenin uzun soluklu kalıcılığı ve aktarımı için en uygun zemin olagelmiştir. Şehir sihirli bir alandır, kısa vadede ve toplum için uygun düşmeyen pek çok müdahale de değişim de onun sihirli süzgecinden ancak yıllar içinde nüfuz edebilir.

Şehrin buluşma ve kesişim noktası olması insanın kendini yeniden üretmesine neden olur. Bilginin toplandığı bir yer olması dolayısıyla çekim merkezi olan şehir yola çıkanların hem çıkış hem de buluşma noktasıdır. Şehir; hacıların, talebelerin ve gezginci dervişlerin hayata bakış açılarına ve amaçlarına göre konumlandıkları yeri ifade eder. Bu anlamda şehir herkes için bir merkez konumundadır. Tasavvuf ve Melâmetîlik de bu gerçeklerden dolayı temsilcileri ve mekânları aracılığıyla şehirde buluşur. Bundan dolayı gerek İslam'ın gerekse konumuzun çerçevesi itibarıyla Osmanlı'nın şehir kavramına bakış açısı bu kesişmenin/buluşmanın nedenlerini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Doğu toplumunda şehir din ekseninde şekillenmiştir. Özellikle nüfus yoğunluğunun olduğu İslam şehirlerinde insanların yaşadıkları çelişkileri ve çatışmaları çözümleyecek hukuki, ahlaki ve idari düzenlemelerin olduğu bir üst yapı kurumuna ihtiyaç duyulur. En etkili araç olması bakımından bu kurum dindir. Bu bakımdan İslam zihniyetinde şehirlileşme fazilet olarak algılanırdı. Çünkü örf, hukuk ve bayındırlık şehirleşme sürecini ifade etmekteydi (Cansever, 2010: 17-19).

İslam'da şehir insanların bir arada yaşadığı ve bu bir arada yaşamanın ortaya çıkardığı sosyal, siyasal, kültürel ve iktisadî unsurların gelişime açık bir şekilde var olduğu kavramı ifade etmektedir. Şehrin bu yönüne ilişkin M. Sabri Küçükaşçı:

"İslâmî dönemde şehircilik alanındaki ilk düzenlemeler Resûl-i Ekrem tarafından hicretten sonra kendisine nisbetle "Medînetü'r-resûl" adını alan Yesrib'de yapıldı. Yesrib'de ibadetin yanında başta eğitim ve öğretim olmak üzere adalet hizmetleri, kamu idaresi ve diğer işlere yönelik hizmetlerin yürütüldüğü Mescid-i Nebevî'yi inşa ettirerek ileride kurulacak müslüman şehirleri için cami merkezli şehir modelini başlatan Resûlullah, şehirde siyasî ve idarî durumu yeniden düzenleyip müstakil bir

devlet kurmanın yanı sıra bir çarşı pazar yeri belirlemek suretiyle ekonomik hayata çeki düzen verdi. Mescid-i Nebevî dâhilinde beytülmâl şeklinde kullanılacak bir oda tahsis etti. Ayrıca Bakî‘ mevkiini mezarlık olarak kararlaştırdı. Hz. Ömer zamanında idarî işler için mescidin yakınında dârülimâre denilen bir binanın inşa edilmesiyle şehir planı cami etrafında şekillendi. Daha sonraki dönemlerde şehrin fizikî yapısına ilâve edilen her türlü dinî, sosyal ve kültürel bina caminin merkezîliğine göre düzenlendi.” (Küçükaşçı, 2010: 441).

Osmanlı şehrine bakıldığında birçok unsurun bir araya gelmesi sonucu meydana geldiği üzerinde hemfikir olunmuştur. Cami, medrese ve bedesten bu unsurların esasını teşkil ederken zamanla bunlara çarşı, han, hamam, kervansaray ve evlerin eklendiğini böylece mahallelerin oluştuğu görülmektedir. Şehir bu yönüyle sadece binalar topluluğu değildir. Aynı zamanda bir yönüyle şehri ifade eden temizlik, güvenlik hukuku, mülkiyet hakkı ve adalet duygusu kurumsallaşmasını şehirli bir yapılaşma ile gerçekleştirebilmektedir (Cansever, 2010: 174; İnalcık, 2003:149). Bu unsurlara ek olarak hem maddi hem manevi yönüyle vakıfların da şehrin gerek sosyal gerekse iktisadî olarak yeniden üretilmesinde önemli bir payı olduğu unutulmamalıdır.

Şehri şehir yapan sadece toprak ve binalar değildir. Şehir, bunların üstünde, içerisinde ve etrafında konuşlanan toplumun bir arada yaşamasını sağlayacak birçok teşekkülü de yaratmak durumundadır. Bu unsurların varlığı şehrin asgari düzeydeki özelliklerini de ifade etmektedir. Bu durumu İlhan Şahin şöyle ifade etmektedir:

“Anadolu ve Balkanlar’daki Osmanlı şehirlerinin merkezinde cuma camii veya ulucami denen, bir veya iki minareli ve şerefeli cami varsa bir kale ve çevresinde mahallesi olan bir çarşı yer alır. Fakat bu oluşuma sahip yerleşim yerlerinin şehir diye görülebilmesi için toplumsal bir tabakalaşma ve esnaf zümresinin bulunması, tarım ürünlerinden ziyade yakın bölge ve ticaret yerleri için çeşitli hizmetler vermesi, eşyalar üretmesi ve pazarlaması, sakinlerini besleyecek genişlikte kırsal alanı olması gerekir.” (Şahin, 2010: 446).

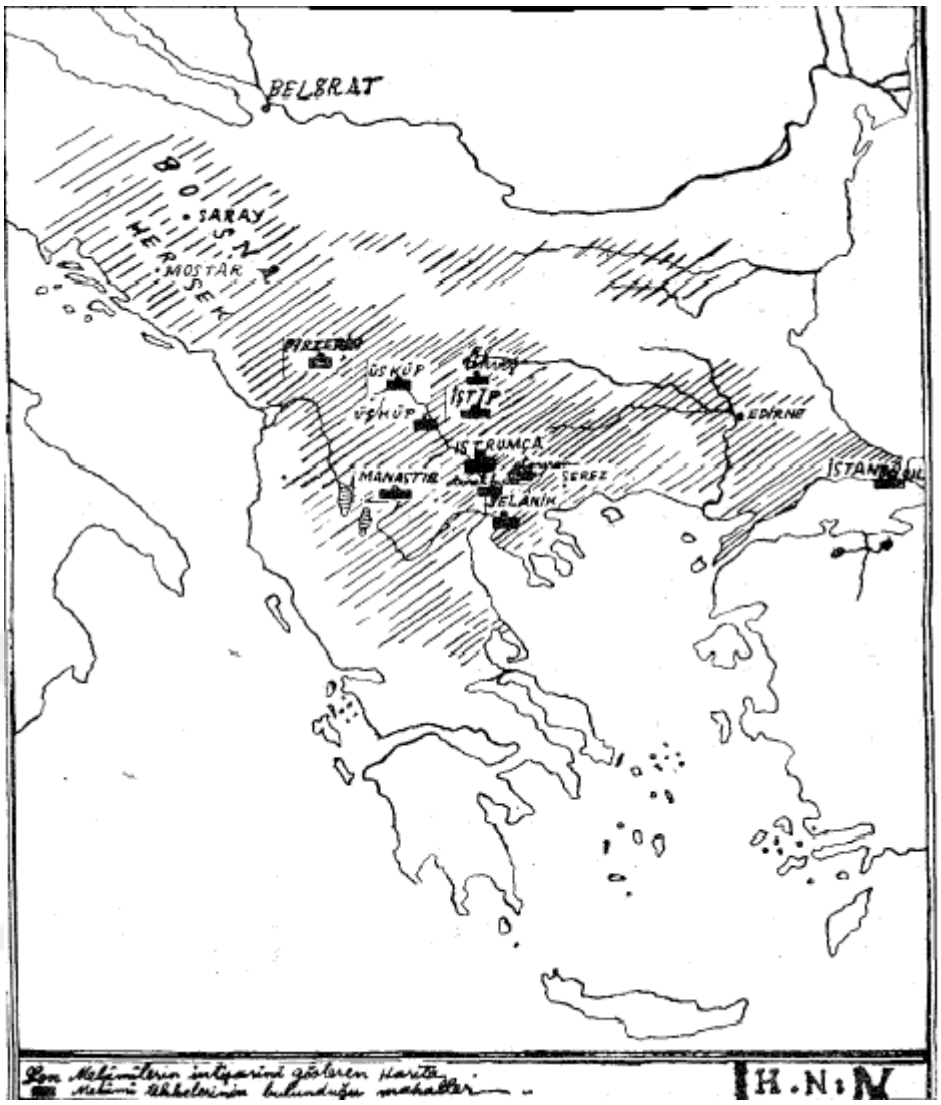
Burada şehrin aynı zamanda bir üretim yeri olması gerektiği de vurgulanarak şehrin hem üreten hem de tüketen insan için bir çekim merkezi olduğu göze çarpmaktadır. Bununla birlikte Osmanlı şehrinin özellikle ticarî faaliyetlerin yapıldığı yollar ve güzergâhlar göz önünde bulundurularak kurulması şehir ile ekonomi arasındaki bağın önemine dikkat çekmektedir (Aliağaoğlu ve Uğur, 2016: 221).

Tarih boyunca göçlerin hep Batı'ya doğru olduğu buna paralele olarak hem Selçuklu hem de Osmanlı Devleti'nin genişleme politikasının da bu yönde olduğu görülmektedir. Dinin merkezde olduğu şehir fikrinin İslam özelindeki durumuna bakıldığında somut ve görünür simgesi olan cami dışında çeşitli tarikatların merkezi durumunda olan ve şehirleşme yahut iskâna öncülük etmesi yönüyle değerlendirilebilecek olan başka simge yapıların da olduğu görülmektedir. Fuad Köprülü ve Ömer Lütfü Barkan, Osmanlı'nın kuruluş meselesine dair yazdıkları eserlerlerde [18] bu yapıların işlevine ilişkin önemli bilgiler vermişlerdir. Barkan, Osmanlı'nın kuruluş sürecinde tarikat şeyhlerinin, dervişlerin, tüccar ve sanat/zanaat ehlinin katkılarından birisinin de şehirleşme ve iskâna öncülük etmek olduğuna dikkat çekmektedir:

"Osmanoğulları ile beraber, birçok şeyhler gelip Anadolu'nun garb taraflarında yerleşmişlerdi. Bu yeni gelen derviş muhacirlerin bir kısmı gazilerle birlikte, memleket açmak ve fütuhat yapmakla meşgul bulundukları gibi; bir kısmı da o civarda köylere veya tamamen boş ve tenha yerlere yerleşmişler ve oralarda müridleriyle beraber ziraatle ve hayvan yetiştirmekle, meşgul olmuşlardır. Filhakika, o zamanlar bu şayanı dikkat dinî cemaatlere hemen her tarafta tesadüf edilmekte idi. Onların, tercihan boş topraklar üzerinde kurdukları zaviyeleri, bu suretle büyük kültür, imar ve din merkezleri haline giriyordu." (Barkan, 1942: 280, 290).

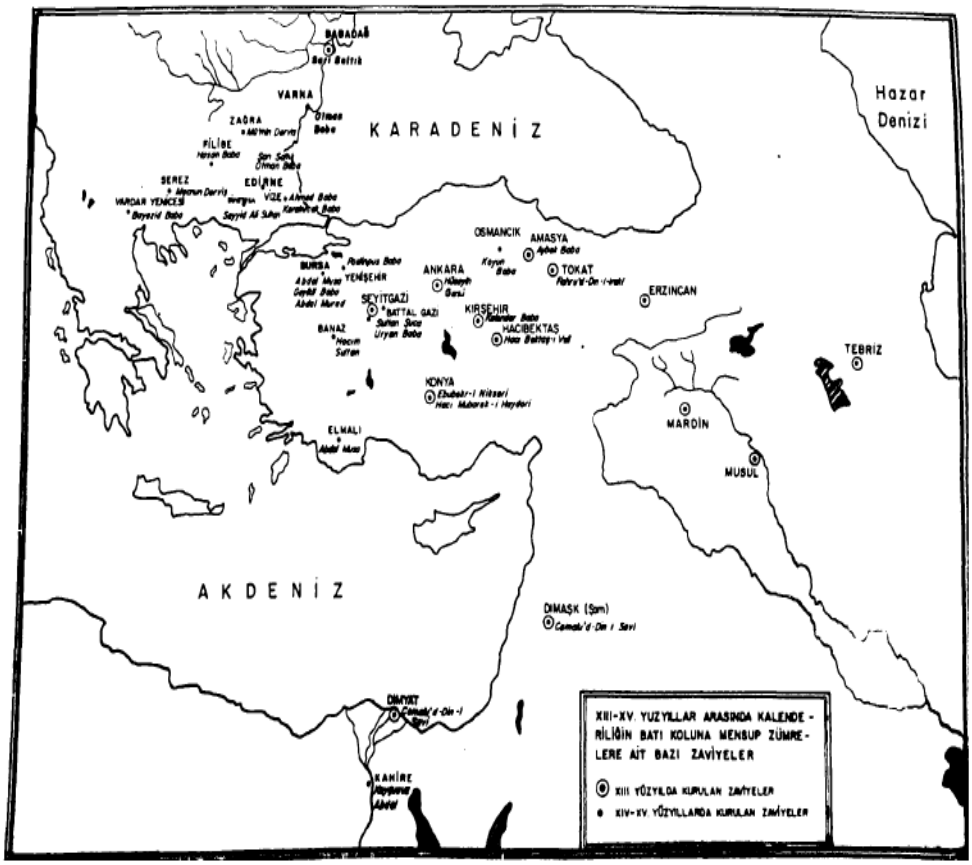
Osmanlı'nın şehirleşme ve iskân politikası Balkanlar'da da devam etmiş burada da tekke ve zaviyelerin önemli ölçüde katkısı olduğu görülmektedir. Bu iskânın sebeplerinden birisi sivil toplum örgütü olarak da sınıflandırılabilecek tekke ve zaviyeler; bir diğer sebep de devlet kurumlarının yerleşmesiyle kurulmaya başlanan cami, mescid, hamam, beziztan gibi imaretlerdir (İzeti, 2014: 334). Faaliyet sahasının genişliği bakımından Anadolu'dan sonra özellikle Rumeli'de kendisine karşılık bulan Melâmetîlik de tekkeler vasıtasıyla şehirleşmeye katkı sunmuştur. Gölpınarlı eserinden bu faaliyet sahasına ilişkin (Şekil 3) aşağıdaki haritayı vermiştir (Gölpınarlı, 1992: 410).

[18] Bu konuya daha önce temas edilmiş olup ayrıntılı bilgi için bkz.: Fuad Köprülü (1999). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Ankara: TTK Basımevi; Ömer Lütfi Barkan (1942). "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", Vakıflar Dergisi, S. 2, s. 279-386.



Şekil 3: Rumeli'de Melâmî Tekkelerinin Bulunduğu Yerler

Anadolu'da gezginci dervişlerin yerleşik hayatı tercih edenleri tarafından kurulmuş olan bazı tekke ve zaviyeler de şehrin hem inşa hem de sosyolojisine önemli etkileri olmuştur. Bunlardan bazılarını Ocak bir harita üzerinde (Şekil 4) göstermiştir (Ocak, 1999: 309).



Şekil 4: XIII-XV. Yüzyıllar Arasında Kelenderîliğin Batı Koluna Mensup Zümrelere Ait Bazı Zaviyeler

Bugün bazılarının ayakta olduğu tekke veya zaviyeler, bulundukları bölgelere isimlerini vermiş oranın bir yerleşim yeri olmasını sağlamıştır. Gezginci dervişlerin yerleşik hayata geçerek orada bir yaşam alanı kurdukları buraların da *Abdâl, Kalenderî,* Torlak ve Işık gibi adlarla anıldıkları bilinmektedir. Bu yerlerden Doğu Anadolu'da içinde Kalender, Kalenderderesi, Kalenderan-ı Cebel gibi isimler taşıyan yediden fazla köy bulunmaktadır. Yine Anadolu'da otuzdan fazla içinde "*Abdâl*" kelimesini barındıran yerleşim yeri bulunmaktadır (Ocak, 1999: 216).

Yukarıdaki açıklama ve şekillerden hareketle de görülebileceği üzere yayılmanın ve şehirleşmenin yönünün hep Batı'ya doğru olmuştur. Selçuklu'nun hüküm sürdüğü Doğu yerine Osmanlı'nın da kurulduğu Batı, çekim merkezi olması dolayısıyla göçlerin, seyahatlerin, kültürün ve dolayısıyla şehirleşmenin adresi olmuştur. Hayatın bütün yönleriyle -sosyal, kültürel, siyasi, askerî, iktisadî, ticari- yaşandığı şehrin içerisinde yaşayan ve bunun duygusunu en üst mertebede hisseden

şair, Selçuklu şehirlerinin değil Batı'da bulunan *Bursa*, *Edirne* ve *İstanbul* gibi Osmanlı şehirlerinin şiirini yazmaya başlamıştır. Burada kastedilen şey şehri anlatan şiirler yahut şehir rehberi şeklinde değerlendirilebilecek şehir şiirleri değil şehrin ruhundan beslenen şairlerin kalemine yansıyanlar olarak değerlendirilebilir. Bunu şehrin insanda yarattığı imge ile açıklamak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ruşen Keleş'in "Tasarı, düzenlenişi, görünümü ve yapılarının yapıtasarcılık özellikleriyle, bir kentin insanda bıraktığı izlenim." (Keleş, 1998: 69-70). şeklinde ifade ettiği kent imgesi, şehir edebiyatının oluşmasına katkı sağlamıştır

Sözlü edebiyat yerleşik hayatın olmadığı veya daha küçük ölçekli yerleşim birimlerinin ürünüyken yazılı edebiyat varlığını şehre borçludur. Buradan hareketle klasik Türk şiiri de şehir edebiyatının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda Mehmet Kaplan, konu ve üslup özellikleri bakımında Türk edebiyatını "göçebe, köy ve şehir" olarak tasnif etmiş ve klasik Türk edebiyatını da "şehir edebiyatı" şeklinde tanımlamıştır (Kaplan, 1997: 236). Benzer bir değerlendirmeyi Mustafa İsen de yapmıştır: "Bilindiği gibi Divan edebiyatı bir şehir edebiyatıdır. Dolayısıyle gelişip serpileceği nokta, şehir vasfı kazanmış ortamlardır. Bu yüzdendir ki bu edebiyat mensuplarının çoğu şehirlerde doğup büyümüş, en azından eğitimlerini şehirlerde tamamlamışlardır (İsen, 2000: 3). Sürekli yeniyi arayan şairin bir denemesi olan şehrengizlere bu açıdan bakıldığında şehir-şiir ilişkisinin kurulması daha kolay olacaktır.

Şehirleşmenin sosyokültürel ve iktisadî yönüyle Batı eksenli olması, devletin merkezi olan başkentlerin buralarda yer alması da şehrengizlerin şehirleşmenin olduğu yahut gelişmeye başladığı yerler hakkında olduğu görülmektedir. Bu şehirlerin -birkaçı istisna bırakılırsa- hep Batı'da yer almasının arkasında bu dinamiklerin olduğu görülebilir. Bunların dışında kalan yerler için de daha önce ifade edildiği üzere -ticaret yollarının üzerinde ya da yakınında olması nedeniyle- iktisadî canlılık bu şehirlerle ilgili şehrengiz yazılmasını sağlamıştır.

Yukarıdaki değerlendirmelerin yanı sıra şehri fiziksel olarak çekim merkezi kılan, onun bir buluşma noktası olmasını sağlayan şey maddi unsurlar olduğu kadar geçmişinde yatan kültlerin manevi çekiciliği de görmezden gelinmemelidir. Gerek

Doğu'da (Selçuklu Dönemi) gerekse Batı'da (Osmanlı Dönemi) şehre bir ruh katan ve bu katkı sayesinde günümüze kadar yaşayan manevi şahsiyetler şehir kavramından ayrı tutulmamalıdır. Konya'nın *Mevlânâ*, Nevşehir'in Hacı Bektaş-ı Veli, Kırşehir'in Ahi Evran, İstanbul'un Eyüp Sultan, Aziz Mahmud Hüdâyî, Bursa'nın Geyikli Baba, Edirne'nin Şücâüddin Velî, Eskişehir'in Seydi Gazi… gibi nice isimleri şehrin manevi unsurları/kurucuları olarak da görmek mümkündür. Şehrin ruhunu oluşturan ve yüzyıllar geçse de şehirle birlikte anılan bu şahsiyetler, Anadolu ve Balkanlarda şehrin ve şehir kavramının yorumlanmasında insan faktörünün önemini ve yerini göstermesi bakımından göz ardı edilmemelidir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. ŞEHRENGİZLERDEKİ KÜLTÜR DÜNYASI

2.1. MESLEKLER VE ŞÖHRETLİLER

2.1.1. Osmanlı Devleti'nin Sosyoekonomik Temellerine Genel Bakış

San'at âlettir bu dünyâ halkına
İrgirür halkı bu dünyâ kisbine
Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, b/9792

Şehrengizlerin tanımı yapılırken kullanılan "sosyal, kültürel ve iktisadî" çerçeve, şehrengizlerden hareketle devrin bir nevi aynası olması ya da en azından yazıldıkları döneme dair ipuçlarını barındırmalarından kaynaklanmaktadır. Tarihi bir belge olmadıkları halde üretildikleri zamanı aksettirmeleri, bizlere o dönemi resmî belgeler dışında da tanımamızı sağlamaktadır. Osmanlı Devleti'nde iktisadî hayatın nasıl şekillendiğini ve nasıl bir yapıya sahip olduğunu anlamak, çalışmamızın konusu olan şehrengizlerin meslekli şöhretlileri neden anlattığını yahut toplumda nasıl bir karşılık bulduklarını anlamamıza da yardımcı olacaktır.

Osmanlı Devleti'nin iktisadî hayatının genel karakteristiğinin anlaşılmasında Sabri Ülgener'in Osmanlı için, "yalnızca dış verilerin bir araya gelişinden ibaret bir madde dünyası değildir. Bütün o yığınların altında ve gerisinde kendine has tavır ve davranışları ile insan gerçeği yatar." (Ülgener, 1981: 12). ifadesi meseleye nasıl bakmamız gerektiği konusunda önemli bir noktaya işaret etmektedir. İktisadî hayatın en önemli unsuru olan insanın ve doğal olarak toplumun sahip olduğu özellikler hem sosyo-kültürel hem de iktisadî yaşamın da belirleyicisi konumundadır. Bu durumun özellikle doğu toplumlarında geçerli olan "mânevî ve dinî" faktörün son derece etkili olduğu göz ardı edilemeyecek bir noktadadır (Ülgener, 1981: 14-15). Aynı doğrultuda Şevket Pamuk da insan-toplum unsuruna dikkat çekerken: "Tarihin akışı içinde ekonomik gelişmeler toplumsal ve siyasal gelişmeleri etkilediği gibi, toplumsal, siyasal ve ideolojik yapılar da

ekonomi üzerinde etkili hatta belirleyici olabildiğini, dolayısıyla iktisadî gelişmelerin nedenlerini çözümlerken ekonomi dışı etkenleri de dikkate almak" (Pamuk, 2007: 15) gerektiğini ifade eder. Etkileşim içindeki iktisadî hayat ve toplum Osmanlı için karmaşık bir yapı arz etse de genel olarak bakıldığında belli başlı ilkelere dayandığı görülür. Bunların ilki halkın hayatını sürdürmesi için alış-veriş dengesini sağlayan provizyonizm (iaşe), ikincisi, iktisadî hayatın temel işleyiş kurallarını meydana getiren gelenekçilik (tradisyonalizm) ve üçüncü olarak da devletin gelirlerini arttırmaya dönük ekonomik tedbirler olarak nitelendirebilecek olan fiskalizm'dir (Genç, 2014: 55-58-60).

Toplumun sosyal yönüyle üretim ilişkilerinin içinde nasıl yer aldığı konusu iktisadî hayatının anlaşılması açısından önemlidir. Osmanlı Devleti'nin XIII ve XIV. yüzyıllarda beylikten devlete geçiş sürecinde sosyal olgular, çeşitli inanç topluluklarının ortaya çıkmasını yahut var olanların gelişmesini sağlamıştır. Selçuklu devletinin son dönemlerinde Anadolu'nun karışıklık içindeki sosyal yapısı nedeniyle iktisadî hayattaki sıkıntılar uzun müddet boyunca devam etmiş bu durum Osmanlı'ya miras kalmıştır. Söz konusu dönemde Osmanlı'nın toplumsal yapısına baktığımızda Müslüman ve gayrimüslimlerden oluştuğu ve bu toplumsal grupların iktisadî hayatı bir arada yürüttüğü bilinmektedir. Ekonomik faaliyetlerin sürdürülmesi ve İslam ekonomisinin uygulanması noktasında –millet sistemi anlayışı doğrultusunda- bu grupların bazen ayrı ayrı bazen de beraber çalıştıkları bilinmektedir (Kurtaran, 2011: 63; Güneş, 2015: 5).

Üretimin ve bu sürecin sonundaki malların pazarlanması ve hammadde ihtiyacının karşılanması ağırlıklı olarak gayrimüslimlerin faaliyetleri sonucunda gerçekleşiyordu. Osmanlı idaresinin gerek ekonomik gerekse siyasi gücü elinde bulundurmak ve bunun devamını sağlamak için gayrimüslimlere çeşitli imkânlar tanındığı bilinmektedir. Şehir yaşantısının aksamaması ve gelişmesi açısından tüccarlık, sarraflık gibi işlerin yanında askerî görev ve hekimlik gibi özel mesleklerin gayrimüslimler tarafından da yapılması onların toplumdaki yerleri konusunda fikir vermektedir (Güneş, 2015: 5). Anadolu'nun Selçuklu sonrası siyasal ve ekonomik açıdan parçalı yapısı nedeniyle daha yerleşik bir hayata sahip gayrimüslimler, Osmanlı ekonomisi açısından önemli bir yer teşkil ediyordu. Bununla birlikte Müslümanların da üretim ekonomisi içindeki yeri azımsanmayacak ölçüdedir. Konar-göçer Oğuz

kültürünün de etkisiyle hayvancılık ve tarım gibi geleneksel üretim faaliyetlerinin yanında çalışmanın övüldüğü ve teşvik edildiği İslam kültürünün de etkisiyle zanaat öğrenen ve bu şekilde üretim ekonomisinin içinde yer alan Müslümanların oranı da az değildi.

Şehrengiz metinleri içerisinde de gördüğümüz, mesleklerin ortaya çıkış yahut gelişim süreçlerini takip edeceğimiz birincil kaynakların olmayışı bu konudaki yargılara şüpheli yaklaşmaya neden olsa da söz konusu mesleklerin Müslümanlar tarafından da gerçekleştiriliyor olması o dönem insanının Osmanlı ekonomisi içindeki yerini göstermektedir.

Osmanlı'nın kuruluş sürecinde geçmiş ile gelecek arasında sosyal bir köprü görevi ifa eden ve sosyal hayatın devamlılığını sağlayan ahiler, Abdâllar, gaziler ve bacılar şeklinde adlandırılan zümreler devletli düzenin ve şehirli yaşamın kurucu ruhu olarak anılırlar. Tasavvuf temelli bu zümrelerden ahilerin iktisadî hayatın şekillenmesinde, gazilerin askerî faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde, Abdâlların kültür ve eğitim hayatın canlandırılmasında, bacıların ise bütün bu alanların kadınlar açısından tamamlanmasında son derece önemli rol oynadığı üzerinde durulur ve bu zümrelerin kuruluş sürecinde geçişken bir faaliyet yürüttükleri dile getirilir. Bu zümrelerin izole edilmiş çalışma sahaları söz konusu olmayıp kuruluş sürecinde iç içe bir faaliyet yürütmüşlerdir (Tabakoğlu, 1999: 20). Özellikle Abdâllar açısından bu faaliyetler değerlendirildiğinde sadece kültür ve eğitim işlerinde değil aynı zamanda hem askerî hem de iktisadî hayata doğrudan katkılarından söz edilir. Bulundukları yerin imar, emniyet ve ziraat gibi alanlarında aktif olarak çalışan ve bu yönleriyle hem askeri hem kültür hem de iktisadi anlamda bizzat hayatın içinde yer almış olan Abdâlların devletin kuruluş sürecine katkıda bulundukları hatırlatılır (Barkan, 1942: 290; Köprülü, 1999: 64).

Melâmetîlik meslek sahibi olmanın, kazanmanın ve üretmenin sürekli nasihat edildiği bir doktrindir. Gezginci dervişlerin (Abdâlân-ı Rûm) kuruluş sürecinde, sürekli seyahat ilkesine aykırı gibi gözükse de, Müslümanlığın yayılması, paylaşmanın özendirilmesi, aç karınların doyurulması ve ideal Müslümanlığın gösterilmesi gibi

uygulamaları tekkeler aracılığıyla sahaya yansımıştır. Buralarda faaliyet yürüten Abdâllar böylece yerleşik hayatın oluşmasına katkı sağlamışlardır

Melametîliğin fütüvvet ve ahilik ile ilişkisine Osmanlı iktisadî hayatı çerçevesinde baktığımızda karşımıza iç içe geçmiş bir yapı ortaya çıkmaktadır. Osmanlı sosyoekomisini ayakta tutan bu ilişki biçimi çeşitli zümre yahut kurumlarla temsil edilmekteydi. Özellikle Selçuklu döneminden devamla fütüvvet ilkelerine bağlı ahilik kurumu, kuruluş döneminden Osmanlı'nın son dönemine kadar bu misyonla hareket etmiş ve varlığını sürdürmüştür (Tabakoğlu, 1999: 28). XIII ve XIV. yüzyılda Osmanlı ekonomisindeki genişleme ve sermaye birikimi, esnaf birliklerinin özerklik ve karışık yapısı gereği ahilik teşkilatının yetersiz kaldığı dönemde lonca ve gediklerin de oluşmaya başladığı görülmektedir (Güvemli, 1998: 69; Yi, 2018: 9; Bolat, 2011: 270).

Söz konusu kurumlar, şehrengizlerin ortaya çıktığı ve bir moda haline geldiği XVI ve XVII. yüzyıllarda da faaliyetlerini sürdürmüş Osmanlı iktisadî teşkilatının ayrılmaz bir parçası haline gelmişlerdir. Şüphesiz çok daha karmaşık bir yapı arz eden Osmanlı sosyoekonomiği birkaç paragrafla özetlenemeyecek kadar geniş bir konudur. Konunun bir edebî tür penceresinden değerlendirilmesi bizleri yanlış sonuçlara götürecek olsa da şehrengizlerin yazıldıkları dönemin ve içerisindeki sosyal ve iktisadî özelliklerin anlaşılabilmesi açısından bir çerçevenin çizilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu çerçeve çizilirken dikkat edilen nokta sosyoekonomik açıdan Osmanlı'nın merkezinde insanın olduğu bir çalışma hayatının nasıl geliştiği ve hangi gelenekten beslendiğidir.

2.1.2. İktisadî Zihniyetin Oluşumunda Melâmetî İtki

Şehrengizlerin tanımı yapılırken merkezinde esnafın olduğu ve esnafı anlattığı vurgulanır. İktisadî hayatın en önemli unsurların biri olan esnaf teşkilatının böyle bir tür içerisinde kendine yer bulması şüphesiz esnafın toplum içerisindeki konumundan kaynaklanmaktadır. Kazanmanın ve çalışmaktan geri durmamanın bir düstur olduğu İslam'da, esnafın bu düşünceden etkilenerek hayatın içerisinde aktif rol aldığını söyleyebiliriz. Esnaf tabakasında bu düşünce ve ilkelerin hızlıca yayılmasının nedenleri arasında İslam düşüncesinin yanında tarikatların ve Uhuvvet, fütüvvet ve

Melâmetîlik gibi doktrinlerin de etkili olduğu bilinmektedir. Osmanlı ve Selçuklu öncesinde hayat bulan *Horasan, Belh* ve *Nişabur* gibi merkezlerdeki tasavvuf düşüncelerini de etkileyen hatta bu doktrinleri de besleyen fütüvvet anlayışı, iktisadî hayatın devamını sağlayan esnaf tabakası arasında karşılık bulmuş ve yayılmıştır (Bolat, 2011: 255, 292).

Melametîliğin ilk iki devresinde özellikle de ikinci evresinde fütüvvetin de etkisiyle "kesb"in yani kazancın/çalışmanın önemine sıklıkla değinilmiştir. *Hamdûn el-Kassâr*'ın *Abdullah el-Haccâm*'a isminin *Abdullah el-Haccâm* (hacamatçı Abdullah) olması Abdullah el-Ârif yahut Abullah el-Zâhid olmasından daha iyi olduğunu dile getirerek sanatla/zannatla/ticaretle uğraşmasını öğütlemiştir. Yine *Yahyâ b. Muâz*'ın çalışmayı, meslek ve mesken edinmeyi öğütlemesi ve *Ebû Hafs el-Haddâd*'ın helal yoldan kazancın insanı Allah'a yaklaştırdığını dile getirmesi çalışmanın ve rızkı kazanmanın Melametîlik doktrinin öne çıkan özelliklerinden biri olmuştur (Çatak, 2013: 342). Buradan hareketle Melametîlerin; kassâr (kilim çırpıcısı), sikkinî (bıçakçı), haddâd (demirci), haccâm (hacamatçı) gibi yaptıkları işleri gösteren meslekî unvanlarıyla anılmaları da bu konuya verdikleri önemin bir işaretidir.

Melametîlikte Müslümanın dini gerekliliklerini yerine getirirken dünyayı sahiplenmesi ve mamur etmesi, aynı zamanda maddeye de hükmetmesi beklenir. Dolayısıyla Melametîlik insanı dünya ile ilgilenmeye zorlayan tasavvufî bir doktrindir (Ülgener, 2006: 105-110). Buradan hareketle İslam dinin özüne bakıldığında İslam'ın mal sahibi olmaya ve ekonomik olarak güçlenmeye engel olmadığı, aksine aktif riyazet anlayışı çerçevesinde dünyayı yeniden inşa eden kazanca, yaratıcıdan habersiz olmadan mal-mülk sahibi olmaya teşvik ettiği görülecektir. İslam'ın karşı çıktığı şey mal edinmeye karşı duyulan aşırı hırs, gurur, böbürlenme ve bunların sonucunda doğacak olan kibirdir (Uyanık ve Akkaş, 2016: 56).

Ülgener, Melâmîlerin çalışma/kazanma gibi iktisadî faaliyetlere yatkınlığı ve girişimci insan tipini temsil etmeleri bakımından onları klasik, kaderci, bâtıni ve içe dönük dolayısıyla pasif mahiyette olan diğer doktrinlerin temsilcilerinden farklı olarak değerlendirir (Ülgener, 1981: 206). Yine aynı doğrultuda Bayramî Melâmetîliğinin

Anadolu'nun bir yaşam merkezi haline gelmesini sağlayan iktisadî adl/nizam-ı âlem düşüncesinin merkezi olduğu ifade edilirr (Bergen, 2019a).

Robert Mantarn'ın şu ifadesi Osmanlı'nın iktisadî sisteme bakış açısını ortaya koyması bakımından ilgi çekicidir: "Türk, düşmanının ayağına, hatta barış halinde olduğu düşmanının ayağına mal satmaya gidecek kadar alçalmaz. Osmanlı zihniyeti içinde kâfir onun ülkesinde ticaret yapabilmek için yalvarmakta ve Türk yüceliği ona bu işi yapabilmek iznini vermektedir." (Mantran, 1995: 77). Osmanlı'nın iktisadî hayatı düzenleyen uygulamalarına bakıldığında "ilm-i tedbir-i devlet"in yani devletin klasik ekonomik dengelerinin iktisadi ferdiyetçiliği önlediği düşünülmektedir. Melâmetîlik doktrininde "kifâyet-i miktâr-ı maîşet" şeklindeki iktisadî davranışın birikim sürecini başlatmadığı bundan dolayı girişimciliğin ve bundan sonraki aşamaların gerçekleşememesine neden olduğu ileri sürülür (Sayar, 2008: 31-33; Göçer, 2017: 130, 131).

Melâmetîliğin iktisadî hayat ile ilişkisi üzerine doktrinin de etkisiyle birincil kaynakların olmayışı çıkarımlara dayalı bir değerlendirmeye neden olmaktadır. Bu değerlendirmelere dönük tartışmalar olsa da[19] kazanca ve çalışmaya dönük olan bakış açıları nedeniyle Melâmî meşrepli insan tipinin toplumun içinde, bizzat halkın arasına karışarak onlardan ayrı yahut üstün görünmeye çalışmayarak yaşamını sürdürme gayesi Ülgener'in yaklaşımını kuvvetlendirmektedir.

Klasik Türk edebiyatına, en çok da şiirine, yapılan eleştirilerin başında "gerçek dünyadan kopuk", "muhayyel bir dünyanın içeriğine sahip olması" şeklinde olmuştur. Bu yaklaşımda toplumun bir ferdi olmasına karşılık yaşadığı dünyaya duyarsız kalan şairlerden bahsedilirken klasik şiirde bu dünyanın değil öte dünyanın anlatıldığı söylenegelmiştir. Nihayet bu gerçeği yansıtmayan bakış açısı büyük oranda artık terk edilmiştir. Klasik şiirin aşk eksenli dünyası yanında aklı yahut maddeyi de ön plana koyan örnekleri yüzlerce çalışmayla ortaya konulmuştur. Klasik Türk şiirinin madde ile bağlantısı aşk eksenli içeriğe göre sınırlı olsa da sosyal hayatın içinde yaşayan şairin gözlemlerine dayanarak şiirine aksettirdiği örneklerini görmek mümkündür[20].

[19] Bk. Ergin Çağman (2016). "Ülgener'in Protestanları: Bayramî Melâmîleri". Cihannüma: Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi 2.1, s. 51-72. Söz konusu çalışmada Melâmîlerin bu özelliklerine dair elde bir kaynağın olmadığını, bu yaklaşımın tartışmalı olduğu ifade edilmiştir.

[20] Konuyla ilgili Ömer Faruk Akün'ün "Divan Edebiyatı" adlı klasikleşmiş makalesine bakılabilir: Ömer Faruk Akün (1994). "Divan Edebiyatı" DİA, İstanbul: İSAM Yayınları C. 9, s. 389-427.

Klasik Türk şiirinin yaşadığı çağa tanıklık ettiği yönündeki çalışmalardan biri Sabri Ülgener'e aittir. O klasik şiire bakarak dönemin iktisat anlayışının yahut iktisat ahlakının görülebileceğini ifade eder: "Tek ve somut vak'alarla değil, çağın ve çevrenin umumi havası ile ilgileneceğimiz için başvuracağımız kaynaklar halk ve destan edebiyatından çok klasik edebiyata –özellikle divan edebiyatına– ait eserler olacaktır." (Ülgener, 1981: 17). Ülgener bu görüşlerini *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* adlı eserinde klasik şiirden örnekler vererek açıklar. "Ortaçağlaşma" olarak ifade ettiği XVII. yüzyılın iktisadî tablosunu çizerken devrin ünlü şairi Nâbî'den örnekler verir:

Sipâh u memlekete iftikârı sâbit iken
Mülk-i âlem-i suret gedâ değil de nedir

Nâbî, *Dîvân*, G. 112/5

beytinde XVII. yüzyılda görülen merkeziyetsizliğin yol açtığı problemler dile getirilir. Nâbi'den verdiği diğer örnekte ise halkın dönemin şartlarından dolayı altını para olarak saklama yönelimini,

Kîseden kîseye haps eyleyerek halk zeri
Çok peşimânlığı var çıkduğına mâdenden

Nâbî, *Dîvân*, G. 112/5

beytiyle anlatır. Ülgener ayrıca,

Şeş cihetden gelir âvâz-ı te'essüf Gâlib
Nakd-i hâlis gibi Ahmed Dede çıkdı elden

Şeyh Gâlîb, *Dîvân*, G. 45/7

beytinde şairin tanıklık ettiği dönemde saf sikkenin tedavülden kaldırılmasına atıfta bulunduğuna dair değerlendirme yaparken, Osmanlı zihniyetinin mal ve üretim vurgusu yerine paranın alım gücüne ve dolayısıyla tasarrufa vurgu yaptığını söylemiş olur (Ülgener, 1981: 25, 46-47).

Özellikle Osmanlı'nın iktisadî düzeni üzerine çalışmalar yapan Ahmed Günay Sayar da klasik şiirin tanık olduğu iktisadî zihniyete dair değerlendirmeler yapmıştır. Sayar yazısında XVII. yüzyılda devlette yahut halkta, izahını yapmaya gerek kalmayacak bir mahiyette, paranın işlevine yönelik olarak yine *Nâbî*'nin tanıklığına başvururken esasen değer, alım gücü ya da bedel dışında toplumsal yozlaşmanın ekonomik boyutunu ortaya koymuş olur:

Gâh oldı atiyye gâh kıymet
Gâh oldı hediyye gâh rüşvet

Nâbî'nin çağdaşı *Bosnalı Sâbit*'ten bir beytle o dönemde ticarette önemli yer tutan Halep kumaşının bir marka değeri taşıdığını ve bu damganın varlığının malın kalitesini ortaya koyduğunu ifade eder:

Kumâş-ı nev-zuhûr-ı mâ'rifetde Sâbitâ şimdi
Bulunmazsa Halep tamgâsı İstanbul'da rağbet yok
Bosnalı Sâbit, *Dîvân*, G. 205/8

Keçecizade İzzet Molla'nın,

Mesâriften ne rütbe ağlar oldı dîde-i dünyâ
Nükûd-ı eşk-i çeşmi alsa dâyinler medâr olmaz
Keçecizâde İzzet Molla, *Dîvân*, G. 183/8

beytinde şair yaşadığı dönemde insanların tüketime ve harcamaya olan düşkünlüğünü ifade ederken paranın alım gücündeki değişime ve bugünkü anlamda enflasyondan şikâyete işaret etmektedir. (Sayar, 2008: 98-100).

Osmanlı iktisadî düzeninin ve sosyoekonomik durumunun şiire yansıdığı fakat konu ile ilgili araştırmalarda bu kaynaktan yararlanılmadığı dolayısıyla şairlerin tanıklığından araştırmacıların yeterince faydalanmadığı görülmektedir (Tökel, 2002: 3).

Tökel, devrin sosyoekonomik durumunu eserlerine yansıtan şairlerden *Taşlıcalı Yahyâ*'nın,

Açlık belâsı ile hazân yapragı gibi
Kimi tokunmadın yıkılur kimi sendeler

Taşlıcalı Yahyâ, *Dîvân*, K. 25/19

beytinde, halkın XVI. yüzyılda İstanbul'da yaşadığı ekonomik zorluklar dile getirilir. II. Bayezid döneminde kuralların artık işlemediği, devlet adamlarının rüşvetle iş yaptığı ve bozulan ekonomik yapı için *Celâlzâde Mustafa*,

Bozuldı her kavâid oldı metrûk
Tarîk-i irtişâ makbûl u meslûl

beytini örnek verir (Tökel, 2002: 4, 5-18,19).

Klasik Türk şiirinin sosyal hayatın en önemli yönlerinden biri olan iktisadî düzen ile ilişkisine dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Neredeyse her yüzyılda şairlerin günlük hayatın bir parçası olan alım-satım, müşteri, pazar, mal, ticaret, sanat, zanaat, meslek gibi kelimelerle bu konuyu işledikleri bilinmektedir. Başlı başına bir çalışmanın konusu olabilecek olan bu konuya ilişkin örnekler, tezimiz kapsamında sınırlı da olsa verilerek klasik Türk şiiri ile iktisadî hayat arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Klasik Türk şiirinde aşk eksenli bir anlatım söz konusudur. Şairlerin aşk dışındaki unsurları çoğunlukla bu eksende ele aldıkları görülür. Ticaret riskli bir faaliyettir kazanmak da kaybetmek de bu sürece dâhildir. Şair bunu aşk için de düşünür:

Senün 'ışkuŋı aldum terk idüp cân
Ticâretde olur sûd u ziyân hem

Ahmedî, *Dîvân*, G. 458/5

Âşık ile tüccar arasında bir benzerlik olduğu beyitlerde işlenmektedir. Aşağıdaki beyitte aşığın aşkını arttırabilmesinin yolu olarak sevgilinin peşinden gittiği yerlere gitmesi şeklinde ifade edilirken tüccarın malını arttırabilmesi için yollara düşmesi gerektiği dile getirilmiştir:

Gam-ı ‘ışkuŋ sefer eylersem olur dilde füzûn
Arturur mâlını çün eyleye tüccâr sefer
Nev‘î, *Dîvân*, G. 108/3

Çarşı yahut pazar imajı çizilen beyitlerde mekânın önemli unsurlarından biri de dellallardır. Malların tanıtılmasını sağlayan, satıcı ile alıcı arasındaki bağlantıyı kuran kişi olarak bilinen dellal, klasik Türk şiirinde bu mekânların işlendiği yerde çoğunlukla zikredilir. Binlerce aşığın canını ve başını bir pula feda ettiği yerde buraya müşteri çekmeye çalışan kişidir:

Kimdir olan müşterî biŋ cân u bin baş bir pula
Aşk bâzârında böyle çağırır dellâllar
Usûlî, *Dîvân*, G. 34/5

Şairin yaşadığı dönemde kullanılan para birimleri ve onların renkleri şiirde benzetme unsuru olarak kullanılabilmektedir. Aşağıdaki beyitlerde gözyaşı ile akçe; aşığın yaraları ile kızıl dinar renkleri bakımından ilişkilendirilmiştir:

Dâğ-ı hûnînüm kızıl dînâr ü eşküm akçedür
Baŋa yüz sürmek cemâlüŋ Ka‘besine oldı farz
Süheylî, *Dîvân*, G. 146/3

Beni müflis sanur gerçi görenler rûy-ı zerdümden
Velî ağ akçadur eşküm kızıl dînârdur dâğum
Bâkî, *Dîvân*, G. 335/3

Şairin ekonomik sıkıntılar çeken halkı şiirlerine yansıttığı, bazen bunları aktaran bir alıcı bazen de bizzat bu zorlukların birebir muhatabı durumundadır:

Kalmadı at u don u hem harçluk
Eyledi halka çak ziyân arpa

Necâtî, *Dîvân*, K. 24/8

beytinde şair ekonomik sıkıntılardan dolayı arpa kıtlığı yaşandığını ve bunun etkilerini dile getirmiştir. Tarım sisteminde meydana gelen değişiklikler sonucunda gelir gider dengesinin bozukluğu da şairin gözlemlediği bir olgu olmuştur:

Masraf artup azalınca îrad
Nazm-ı ‘âlem bulur elbetde fesâd

Nâbî, *Hayriyye*, b/1217

Şairin yaşadığı dönemde dikkatini çekip rahatsız eden durumlardan biri iktisadî düzende meydana gelen bozulma neticesinde de görülen rüşvet ile iş yaptırmadır. Osmanlı'nın ilk dönemleri Orhan Bey zamanında yaya sınıfı oluşturulurken Bursa kadısı Çandarlı Kara Halil Paşa'nın rüşvet aldığı söylenir. Bununla ilgili olarak, "... Padişah hizmetinde olalum deyü çok kişiler kadıya rüşvetler virüb yalvardılar: beni yaz didiler."[21] (Daşçıoğlu, 2005: 120) kaydı bu konunun ne zamana kadar uzandığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Şairlerin yüzyıllar içinde (özellikle de XVII. yüzyılda) bu meseleye dikkat çektiği bilinmektedir.

Yazdığı şikâyetnamede rüşvet değil diye selamını dahi almayan kişilerden bahseden ve kendisine yaşatılanlardan dolayı türlü sıkıntılar çeken *Fuzûlî* aşağıdaki beyitte rüşvet alıp verenlerin bu dünyada istediklerini alabildiklerini fakat parayla elde edemeyecekleri şeylerin de olduğunu hatırlatır:

Cenneti almak olmaz akçe ile
Girmek olmaz behişte rüşvet ile

Fuzûlî, *Dîvân*, Mukattaat/35

[21] Mehmet Neşri (1995). Kitâb-ı Cihannümâ-Neşrî Tarihi, (Yayınlayan: Faik Reşit Unat- Mehmet A. Köymen), C. I, 3. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Rüşvetin sıradanlaşıp devrin yöneticilerinin bu durumu normal görmesi de şiire yansımıştır:

Îrâd-ı mu'ayyeni gibidür
Rüşvet bu zamâne kibârun

Enderunlu Hasan Yâver, *Dîvân*, G. 107/4

Yöneticilerin tavırları, usulsüzlükleri affetme ya da görmezlikten gelme yönünde olursa insanlar rüşvet verme eğilimi gösterir, bunun fırsatını kollar:

Bu tesâmuhla olaldan ruhsat
Ehl-i rüşvet de bulupdur fursat

Nev'îzâde Atâyî, *Dîvân*, Mes. 1223

Makam ve mevki sahiplerinin hediye kabul etmesi bir çeşit rüşvet olarak kabul edilir. Görevli kişilere verilenin hediye değil rüşvet olduğu ve bununla şöhret olunmamak isteniyorsa bu durumdan uzak durulması gerektiği dile getirilmiştir:

İtme hedâyâyı kabûl kâh ise de kûh olur ol
Eyle kanâ'at sâbir ol rüşvetle bulma şöhreti

Vecdî, *Dîvân*, G. 68/7

Aşağıdaki beyitte şair yaşadığı dönemde rüşvetin medreselere kadar yaygınlaştığını, kadıların yol kesen eşkıyadan farklarının kalmadığını dile getirmiştir:

Kadı olsaŋ ne olur yol kesiciyle farkuŋ
Rüşveti sensin alan nâ'ibüŋ ancak ister

Fevzî, *Dîvân*, T. 1/4

Yukarıda verilen beyitlerle Osmanlı'nın rüşvetten dolayı çektiği sıkıntılar görülmektedir. Devlet mekanizması içerisinde yer almaması gereken ve devleti içten içe çürüten rüşvete ve bu çarkın içinde olanların kim olduğuna ilişkin son örneğimiz XVIII. yüzyıl şairlerinden Sümbülzâde Vehbî'ye aittir:

Hep rişvet ile eylediler devleti ber-bâd
Bak şu ulemâya vükelâ vü vüzerâya

Sümbülzâde Vehbî, *Dîvân*, Terci-bent, VI/4

Genelde şiir veiktisat; özelde ise divan şiiri ve iktisat ilişkisi başlı başına incelenmesi gereken bir konu özelliği taşımaktadır. Toplumun bir parçası olarak şairin ürettiği değerler, eserlerin üretildiği dönemin anlaşılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Şairin iktidarla ilişkisi özelinde değerlendirildiğinde bu konu ihmal edilmeyecek bir noktada durmaktadır.

Şehrengiz metinleri genel olarak bir esnaf anlatısı olarak kabul edilirse, şiirin hayatla kurduğu bağı göstermesi açısından, şiirin yazıldığı dönemi anlatan bu metinlerin varlığı hem toplumu hem de iktisadî düzeni anlamada yardımcı olacaktır. Şehrengiz metinlerinde geçen mesleklere geçmeden önce bu metinler dışında divan şairlerinin berber, terzi, dellal, dellak, tabip, aşçı, tacir, berber, debbağ, neccar, hallac, attar, sarraf, derban vs. meslekleri konu edinen beyitleri de bulunmaktadır. Şairlerin çeşitli nazım türlerinde az da olsa yer verdiği mesleklerin dışında yazıldığı dönemin sosyal hayatını ve mesleklerini konu edinen manzum ve mensur surnamelerde, törenin bir parçası olan esnaf alaylarının geçişinin anlatılması, o dönemde icra edilen mesleklere ait bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır[22]. Aşağıda mesleklerin gerek surnamelerde gerekse şehrengiz metinleri dışında divan şiirinde nasıl yer aldıklarını gösteren beyitlerden örnekler verilecektir.

1582 yılında şehzade Mehmed'in sünnet düğünü dolayısıyla düzenlenen şenliği konu alan *Gelibolulu Âlî, Câmi'ü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr* adlı eserinde 65 esnafın ismi verilir. Esnaflar, meslekleri ile bağlantılı kelime, terim, değim, atasözü ve çeşitli geleneklerle anlatılmaktadır (Arslan, 1990: 265). Gelibolulu Âlî, iktisadî sistemde önemli görevlerde bulunanları; timâr zümresinin önde gelen mesleklileri yani kethüda ve defterdarları aşağıda konu edinmiştir:

[22] Surname metinlerine ilişkin bk. Esin Atıl (1999). Levnî ve Surnâmesi: Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü. İstanbul: Koçbank Yayınları.; Mehmet Arslan (2014). Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri, İstanbul: Çamlıca Basım Yayım.; Mertol Tulum (2007). Vehbi Surnâme: Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kethüdâlarla sınf-ı defter-dâr
Ya'nî âyân-ı zümre-i tîmâr

Gelibolulu Âlî, Câmi'ü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr, b/834

Gelibolulu Âlî, boyacıların sancaklarıyla geçişini aşağıdaki beyitte anlatır:

Boyacılar gürûhı ser-tâ-pâ
Tuğ u sancağla oldılar peydâ

Gelibolulu Âlî, Câmi'ü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr, b/1243

Surnâmede debbağ (derici) esnafını da önlerinde öfkeli bir ejder maketi ile geçtiklerini anlatır:

Ba'd-ez-ân geldi kavm-i debbâğîn
Öŋlerince bir ejder-i pür-kîn

Gelibolulu Âlî, Câmi'ü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr, b/1400

Nâbî, IV. Mehmed'in şehzadeleri Mustafa ve Ahmed'in 15 gün süren düğünlerini anlattığı surnamesinde sınırlı da olsa mesleklilerden bahsetmektedir (Arslan, 1990: 53). Aşağıdaki beyitte davetlilerden kapıcılar başı, sancaktar (mîr-i alem)[23] ve harem kethüdasına yer vermiştir:

Ser-i bevvâblar u mîr-i alem
Kethüdâyân-ı havâtîn-i harem

Nâbî, *Sûrnâme*, b/356

Aynî'nin II. Mahmud'un kızı Saliha Sultan'ın Halil Rıfat Paşa ile evlenmesi üzerine yazdığı *Tarîh-i Sûr-ı Sâliha Sultân* adlı tarih surnamesinde şair, düğüne rakkâs ve cân-bâzların katıldığını ve onlara yedi semanın ve yıldızların hayran kaldığını yazar (Macakoğlu, 2017: 47):

[23] Mîr-i alem, Osmanlılar'da hem sancaktar hem mehterhâne bölüklerinin âmirini ifade eder. "Emîr-i alem-i dergâh-ı âlî" ve "emîr-i alemlik-i hâssa" olarak da geçer. XVI. yüzyıla ait arşiv kayıtlarında daha ziyade "emîr-i alem" şeklinde kaydedilirken, XVII. yüzyılın başlarından itibaren belgelerde çoğunlukla "mîr-i alem" biçiminde görülmektedir (Afyoncu, 2005: 124).

Oynadı cân-bâz u rakkâs oldı mutrib nağme-sâz
Kaldı hayretde nücûm u Zühre vü seb'-i şidâd

Aynî, *Dîvân*, T. 5

Klasik Türk şiirinde mesleklilere surnameler dışında çeşitli nazım türlerinde de yer verildiği görülmektedir. Meslekler bu şiirlerde o iş kolunun çağrıştırdığı kelimelerin kullanılmasıyla işlenmektedir. Meslek ismi dışında o meslek ile ilgili kelime, terim, deyim vb. unsurlar, tenasüp sanatı aracılığıyla klasik Türk şiirinin geleneksel olarak bir mesleği şiirde işleme biçimi olarak yer almaktadır. Aşağıda yer alan seçilmiş örnekler, surnamelerden sonra şehrengizler dışında mesleklerin klasik Türk şiirinde nasıl kullanıldığını göstermesi yönüyle verilmiştir:

Der-i gencîne-i ikbâlümüŋ ahenger-i dehr
Eylemiş kuflini âmâde kilîdin ihmâl

Şeyhülislâm Bahâyî, *Dîvân*, G. 25/3

Şiirlerde geçen hallaç, pamuk ya da yün gibi malzemeleri kabartan kişidir. Bu meslek şiirlerde genellikle düşünceleri ve inancı uğruna ölmekten geri adım atmayan *Hallâc-ı Mansûr*'a telmihte bulunularak işlenir. Aşağıda yer alan beyitte şair, aşk meydanında kaba sofu zahidin Hallâc-ı Mansûr gibi olamayacağını hallacı (pamuğu), bilgisizliğinden yahut deneyimsizliğinden dolayı yumuşak da olsa onu kabartmak üzere yayı çekemeyeceğini ifade etmiştir:

Aşk meydânına Mansûr olımaz zâhid-i saht
Çekemez her nice nerm ise kemânı hallâc

Necâtî, *Dîvân*, G. 41/3

Hallacın meslek sahibi olarak beyitlerde yer aldığı ve bir imajın bu şekilde oluşturulduğu beyitler de bulunmaktadır. Şair aşağıdaki beyitte saba rüzgârının hallac olduğu, karın da pamuğa dönüştüğü, bahçedeki çam ağacının her dalının yaya dönüştüğünü böylece hallacın dükkânın her tarafının beyaz pamukla dolu olması gibi bahçenin de her tarafının karla kaplandığı imajı çizilmek istenmektedir:

Sabâ hallâc oldı berf penbe
Kemân şeklinde her şâh-ı sanevber

Nev‘î, *Dîvân*, K. 20/7

Çarşı ve pazarda güzel kokular ve çeşit çeşit baharatlar satan attarlar (aktar, baharatçı) da şiirde kendine yer bulur. Aşağıdaki beyitte, çarşıda attar esnafının olmaması sonucunda en çok tercih edilen amber, misk ve buhûr gibi kokuların bulunamayacağı dile getirilmiştir:

Bulınmazdı buhûr u misk ü ‘anber
Bu çârsûlarda attâr olmayaydı

Tırsî, *Dîvân*, K. 1/19

Klasik Türk şiirinde adı geçen başka bir meslekli ise “dellâl”dır. Pazarda alıcı ile satıcı arasında aracılık eden dellal aşağıdaki beyitte nasıl alıcı ile satıcı arasındaki pazarlığı kızıştırıyorsa âşık ile maşuk arasındaki ilişkiyi de kızıştırdığı şeklinde bir benzetme yapılmıştır:

Girdi dellâl-ı kirişme araya
Eyledi meydânı pür-gavgâ-yı nâz

Nehcî, *Dîvân*, G. 141/5

Çarşı esnaflarından birisi de zergerlerdir. Kuyumcu anlamına gelen zerger, şiirde en kıymetli olan şeylerin sahibi olarak yer alır. Aşağıdaki beyitte işini titizlikle yapan kuyumcu ile şairin karşılaştırılması yapılmıştır. Kalem yazı yazmak dışında kuyumculukta süsleme yapmak, elmas yontmak amacıyla da kullanılmaktadır. Bu bilgiden hareketle Bâkî, kendisini bir kuyumcuya, şiirlerini de ustalıkla işlenmiş mücevhere ya da altına benzetmektedir:

Zer-ger-i kâmilidür san‘at-ı şi‘rüŋ Bâkî
Nic’olur gel berü seyr eyle kalem-kârlığı

Bâkî, *Dîvân*, G. 495/7

Aşçılar da şiirde kendine yer bulmuştur. Şair aşağıdaki beyitte tenasüp sanatının bir örneğini verircesine aşçı ile yemek adlarını ve yemek malzemelerini bir arada kullanmıştır. Beceriksiz bir aşçıyı konu edinen şair şiirde aşçının şehriyeli pilav yapmak isterken pilavı çorbaya çevirdiğini, fasulyeden geçtiğini hiç olmazsa nohut yemeğini güzelce yapmasını istemiştir:

Etdi şa'riyye pilavın pişirirken şûrbâ
Aşçı böğrülceyi geçdik nohud-âb eylemesün

Hevâyî, *Dîvân*, G. 115/4

Şairin şiirde konu edindiği mesleklilerden biri de tacir ya da tüccardır. Bazen kendisini bazen de rakibini tüccar olarak hayal eder. Tüccarı pazar ve iflas gibi kelimelerle birlikte kullanan şair, ticaretin kötüye gitmesi sonucu iflasın söz konusu olduğunu dile getirir:

Târmâr oldı bu esnâda vefâ bâzârı
Kîmyâger gibi iflâsa çıkar tüccârı

Lebîb, *Dîvân*, G. 128/1

2.1.3. Şehrengizlerde Meslekî Hayat

Kimi mansıb sever kimisi dünyâ
Kimi bey‘ u ticâret kimi ‘ukbâ

Hâdî (Saray Ş. b/66)

Klasik Türk şiirinin iktisadî hayat ile ilişkisine dair önceki bölümde verilen örnekler, şiirin gerçek hayattan kopuk sanatsal bir ürün olmadığını göstermeye yetmese de bir toplumun iktisadi hayatına dair değerli tanıklıklar barındırır. Şehrengizlerde çarşı esnafına yahut mesleklilere dair anlatılanlar şiirin hayat ile ilişkisinin bir örneği olarak karşımızda durmaktadır. Şehrengiz metinlerindeki meslekler ve mesleklilerin varlığı, klasik şiirin sadece aşk ekseninde işlenmediğini hayatı gözlemleyen şairin döneme ilişkin tanıklığını da ifade eder.

Şehrengizlerde yer alan meslek icracılarının Melâmî meşrepli şöhretliler olarak değerlendirilmeleri, hem kınanmaya vesile olması sebebiyle "isimle anılma"dan çekinilmemesi hem de gezginci dervişliğin meslekli olma durumundan kaynaklanmaktadır. Söz konusu şöhretliler sahip oldukları meslekleri, gezgin oldukları dönemde hayatta kalabilmek için edindikleri ve başlangıçta seyyar olarak, daha sonra hayatın doğal akışı içerisinde yerleşik olarak icra etmişlerdir.

Özellikle Melâmetîlikte zanaat sahibi olmayı makbul sayan bir kültür mevcuttur. Bu da ilk Melâmîlerin meslekli olmasından anlaşılmaktadır. Tasavvuf kültüründe her mesleğin bir piri yahut bir peygamberi olduğu ve bu mesleği yapanların söz konusu kişileri saygı ile andıkları bilinmektedir. Allah'ın her peygambere bir meslek verdiği ve bu zanaatların Hz. Cebrail tarafından öğretildiğine inanılır. Hz. Adem'in çiftçi; Hz. İdris'in terzi ve katip; Hz. Nuh'un marangoz; Hz. Hûd'un tüccar; Hz. Salih'in deveci; Hz. İbahim'in sütçü, dokumacı, mimar ve inşaatçı; Hz. İsmail'in avcı; Hz. İshak'ın çoban; Hz. İlyas'ın dokumacı; Hz. Lokman'ın hekimlik mesleğine sahip olduklarına inanılır (Tez, 2016: 201).

Meslekli peygamberlere sahip İslam'da meslekler, salt bir ihtiyacı karşılamaya dönük bir uğraş değildir. Mesleklerin aynı zamanda dinî bir yönü de söz konusudur. Zanaatların neredeyse her birinin bir pîri olması bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Bunlardan bazıları: tüccar ve gemicilerin Hz. Nuh; kılıççı, zırhçı, demirci ve çilingirlerin Hz. Davud; saatçilerin Hz. Yusuf; terzilerin Hz. İdris; hekim ve seyyahların Hz. İsa; berberlerin Selman-ı Fârisî; marangozların Habib Neccar; terzilerin Hz. İdris; kahvecilerin Şeyh Şazeli; dericilerin Ahi Evran ve tüccarların pîri Hz. Muhammed olarak kabul edilmektedir (Tez, 2016: 201; Atik Gürbüz, 2012: 234; Duymaz ve Şahin 2010: 107).

Ahilikteki meslek farklılıkları da tasavvuftaki meslek farklılıklarına benzer şekilde çeşitlik göstermiştir. İnsanın fıtratında bulunan yaratılış farklılıkları günlük hayatın idamesi için gerçekleştirilen mesleğin ustalarının da farklı özelliklere sahip olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Aynı işi yapan ustaların arasında farklar olabildiği gibi yatkınlık dolayısıyla farklı mesleklere sahip olma da bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu durum tasavvuf yolunu tutan müridin meşrebine uygun bir

tarikata girmesi gerektiği gibi ahilik teşkilatında da mesleğe yeni başlayan kişinin de yatkınlık durumu göz önünde bulundurulmuştur (Göktaş, 2011: 110-111).

Ahilik, fütüvvet anlayışı çerçevesinde gelişmiş ve temel ilkelerini bu kaynaktan beslenerek oluşturmuştur. Başkasına el açmama ve helal kazanç yaklaşımı fütüvvet ile birlikte Melâmetîlik doktrininin etkisiyle şekillenmiş ve yerleşmiştir. Melâmetîler ekonomik olarak başkalarına yük olmamak için kesinlikle iş veya meslek sahibi olmayı yeğlemiş ve salık vermişlerdir. Bulundukları mertebeyi/hâli gizleme ve bundan dolayı görecekleri iltifattan kaçınmak amacıyla Melâmetîler kendilerine hizmet edilmesine karşı çıkıp kendi işlerini kendilerinin görmesini tercih ederler. Bu yüzden zenginlerin yardımını, zekât ve sadakalarını reddeder; bunu alışkanlık haline getiren tasavvuf ehline de karşı çıkmışlardır (Özsoy, 2014: 94).

Meslek edinme sürecinin günümüzdeki gibi gerçekleşmediği de burada hatırlanması gereken noktalardan birisidir. Sistemli bir iş edinme/öğrenme süreci yüzyıllar içinde şekillenmiş ve günümüzdeki şeklini almıştır. İslam medeniyetinin yerleşmeye ve dönüşmeye başladığı ve tasavvuf hareketlerin ortaya çıktığı ve yayılmaya başladığı IX ve X. yüzyıllarda mesleğin para karşılığı yapılmadığı bunun yapılması gereken görev veya izlenmesi gereken bir yol olarak değerlendiriliyordu. Bu sürece dâhil olan dervişin bakış açısı şudur: En helal kazanç bedenin ve nefsin ezası üzerine kuruludur. Bu yüzden meslek öğrenilmelidir. Bu yolun yolcuları yahut tekkede yaşayanlar, başkasına muhtaç olmadan yaşaması gerektiği için meslek öğrenmişlerdir.

Söz konusu dönemde meslek nasıl edinilir? Köyde yahut şehirde ustadan öğrenme bu işin belki de ulaşılabilir en kolay yoludur. Fakat gezgin olmak bundan mahrum bırakan bir tercihtir. Fakat gezgincilikle beraber yeni mesleklerin ortaya çıkması yahut mesleklerin ayağına gidiş (köylere şehirlere) söz konusudur. Bu süreci aydınlatabilecek yani meslek edinim sürecini tarif eden konu ile ilgili sadece çıkarım yapmaya neden olmaktadır. Bu durum Melâmetîliği anlatan birincil kaynakların olmayışından ileri gelmektedir. Seyahati bir öğrenme biçimi olarak kabul eden gezginci dervişler, seyr-i sülûk yahut Melâmetî yaşam tarzının sonucunda meslek öğrenmek ve hayatını bu şekilde sürdürmek durumunda kalmışlardır.

2.1.3.1. Şehrengizlerde Yolun Öğrettiği Meslekler

Gezginci dervişlik bakımından meslekler başlangıçta yolda öğrenilmiş daha sonra tekniğin ve teknolojinin gelişmesi ve iktisadi koşulların değişimiyle yerleşik düzende icra edilmiştir. Dervişler özellikle sektörel bir meslekî hayat olmadığı ve ticari kâr elde etmek üzere çalışmadıkları için hayatî ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yerleşik düzen olmadan sürdürülebilen bir ya da birkaç meslek edinmişlerdir. Hayatta kalmanın bir gereği olarak gezginci dervişin meslek sahibi olması aynı zamanda bedenin eziyet gördüğü bir süreçtir. Bu da seyr-i sülûkun gerekliliklerindendir. Yolun kendine özgü koşulları nedeniye güvenlik, barınma, donanım, beslenme, sağlık eğlence ve toplumsal faydaya yönelik ihtiyaçları karşılamakla başlayan süreç aynı zamanda meslekli ve zenaatli bir yolculuğun da aşamalarını ifade etmektedir. Seyahati ilke edinen ve hakikat peşindeki gezginci dervişin bu durumda ancak yanında taşıyabileceği aletle ilgili meslek edinmişlerdir: ayakkabıcı, terzi, berber, kasap, dişçi, sünnetçi vb.

Gezginci dervişin yanından ayırmadığı bir kesici aleti vardır. Bu alet sayesinde artık avladığı hayvanı kesebilecek bir yeteneğe sahip olur. Kasaplık buradan öğrenilir. Etin dışında deriyi işlemeyi öğrenmiş kendi ihtiyacını karşılamak üzere post ve yine deriyi işleyerek ayakkabı ve çarık yapmasını öğreniyor. Deri dilimleyerek ip elde eden derviş terziliği öğrenmiştir. Sahip olduğu keskin alet sayesinde kamışı dilmeyi öğrenip sepetçilik, hasırcılık, elekçilik mesleklerini öğrenmiştir. Gezginci derviş sahip olduğu bıçak sayesinde sünnet yapabildiğine göre halk hekimliği de yaptığını göstermektedir. Köylerde dolaştığı zaman diş çekimi de yapmaktadır. Dolayısıyla bir gezginci derviş artık neredeyse on mesleği yapabilir hale gelmiştir. Dervişin bir bıçakla başlayan mesleklilik durumu yol sayesinde gerçekleşmiştir. Bu yüzden dervişin edindiği meslekler yolun öğrettiği mesleklerdir.

İşi yemek yapmak olan olan aşçı, han, konak, saray vb. birçok yaşam alanının vazgeçilmez mesleklilerdendir. Bu meslekle ilgili olarak XVI. yüzyılda Sultan III. Murad'ın kızı Fatma Sultan için *Metâli'ü's-sa'âde* adında bir astroloji kitabı kaleme almış olan Sidi Muhammed İbnî Hasan al Saudî, eserinde "Kevâkib-i sebânin herbirine ne makûle kimesne ve ne makûle tâifelere mensûbdur ânı beyân eder" başlığı ile hangi

mesleğin hangi yıldıza mensup olduğuna ilişkin çeşitli resimlere yer verir (Süslü ve Urfalıoğlu 2012: 2866).[24] Bu yazmada yer alan mesleklerden biri aşçılık mesleğine aittir (Resim 5, al Saudi, 2020: vr. 33).



Resim 5: Aşçı

Bu mesleğe ilişkin *Hayretî*,

Biri Aşçı Emîrüŋ Kulı Husrev
Salıpdur gün gibi âfâka pertev

Gıdâ-yı rûhdur ey rûh-ı sânî
Temâşâ eylemek toyınca anı

Hayretî (Belgrad Ş. b/239-240)

beyitlerinde Aşçı Emir'in çırağı Husrev adlı güzeli gökyüzüne ışık saçan olarak tarif ederken onu gıda, sânî ve toyunca gibi mesleğiyle ilgili kelimelerle anlatmıştır. Üsküplü *İshâk Çelebi* de aşçılık mesleğine, *Biriŋ gördüm ki gâyet dil-rübâdur / Didiler Aşçıoğlı Mustafâdur* (İshâk Çelebi: Üsküp Ş. b/61) beytiyle yer vermiştir.

Güzel koku ve şifa veren otları satan ve bunlardan çeşitli ilaçlar yapan "attar/aktar" (Resim 6, al Saudi, 2020: vr. 33) şehrengiz metinlerinde yer almıştır. Yol

[24] Bu yazmada yer alan resimler ilgili meslekler bahsinde kullanılacaktır.

merkezli bir meslek olarak değerlendirilebilecek attarlık daha sonraları belirli bir yerde (dükkân) icra edilmeye başlanmış ve günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.



Resim 6: Attar

Attar, sadece şehrengiz metinlerinde değil klasik Türk şiirinin farklı metinlerinde de güzel kokuların satıcısı olması sebebiyle konu edilmiş bir meslektir. Şehrengiz metinlerinde geçen attara *Mesîhî, Biri 'attârlar içre Hasandur / San enfâsı anuŋ müşk-i Hutendür* (Mesîhî, Edirne Ş. b/118) beytiyle; *Zâtî, Biri kabbân öŋinde yâr-ı 'attâr / Perîşân sünbülinden müşg-i Tâtâr* (Zâtî, Edirne Ş. b/110) beytiyle, Bursalı *Belîğ,* İbrahim adlı güzeli anlatırken *San'atı oldı o şûhun 'attâr / Saŋa lâzım ise kâfûr al var* (Belîğ: Bursa Ş. b/16) beyitiyle ve *Kerîmî* de *Memi nâmı birinüŋ ibn-i 'Attar / Katı hercâyidür ammâ o dildâr* (Kerîmî, Edirne Ş. b/174) beytiyle yer verdiği görülmektedir.

Osmanlı eğlence hayatının vazgeçilmez unsuru çalgı aleti icracısı sâzende/çeng, çalınan müzik eşliğinde oynayan rakkas, şarkı okuyan hânende şehrengizlerde yer verilen mesleklerdendir. *Metâli'ü's-sa'âde*'de her iki mesleğe resimlerle yer verildiği görülmektedir (Resim 7-8, al Saudi, 2020: vr. 33). *Evliya Çelebi*'nin "İstanbul'un dört mevleviyet yerinde ne kadar hânende (okuyucu), sâzende (sazcı), mutrib (çalgıcı), rakkâs (dansçı), pişekâr, tefci, güldürücü mukallitler (taklitçiler) ve oyuncular var ise ve ne kadar veled-i zinâ, zıpçıktı ve yerden bitme feleğe kemend atmış şehir oğlanları var ise onları bildirir." (Kahraman ve Dağlı, 2008b: 634). şeklinde tanıttığı esnaf, eğlence kültürünün vazgeçilmez unsurudur.



Resim 7: Çengi



Resim 8: Rakkas

Yukarıdaki Resim 7 ve Resim 8'de yer alan çengi için *Mânî*, *Birinüŋ nâmı Köçek Çengi-zâde / Baŋa ceng ü cefâ eyler ziyâde* (Mânî, Bursa Ş. b/77) beytinde bir çeşit rakkas sayılan köçek namlı güzeli anlatırken onun baba yahut usta mesleği olduğunu ifade eder. *Biri bir çengi olsa çenge dem-sâz / İder 'uşşâkuŋ ol-dem beŋzini sâz* (Zâtî, Edirne Ş. b/104) beytinde de *Zâtî*, anlattığı isimsiz güzelin çengi olduğunu vurgular.

Biri Sâzende Ca'fer oldı nâmı
Müşerref kıldı sâzı her makâmı

Kaçan kim sâza dem-sâz ola bî-bâk
Olur çarh üzre Zühre zehresi çâk

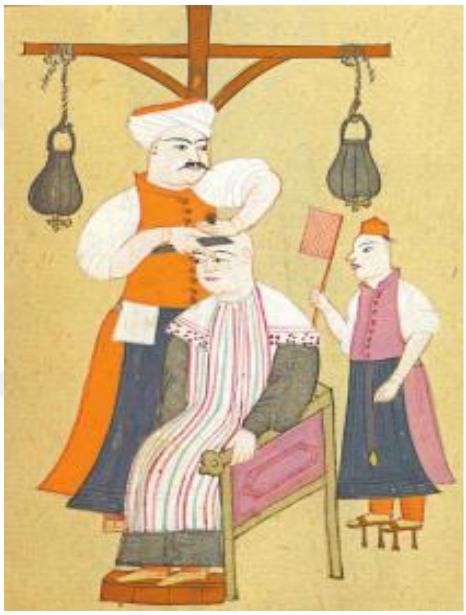
Makâm-ı gamda oldı kâmetüm çeng
İdelden perde-i 'uşşâka âheng

Taşlıcalı Yahyâ (İstanbul Ş. b/229-231)

beyitlerinde *Taşlıcalı Yahyâ*, Cafer adlı güzelin mesleği olarak sazendeden bahsederken beyitlerini makam, uşşak, saz gibi musikî terimleriyle oluşturmuştur.

Yolun öğrettiği mesleklerden biri olan berberlik şehrengiz metinlerinde sık geçen mesleklerden birisidir. Özellikle Kalenderî dervişlerin çar darb âdâbına (saç, sakal, bıyık ve kaşın tıraş edilmesi) uygun kendilerini tıraş etmelerinden de kaynaklı icra edilen bu meslek zaman içerisinde belirli bir iş kolu haline gelmiştir. Berberlerin sadece saç kesme değil sünnet, diş çekme, hacamat, sülük tedavisi, kellik, uyuz,

egzama ve cerrahlık da yaptıkları bilinmektedir (Koçu, 2002: 49). Klasik Türk şiirinde sıklıkla konu edinilen berberler hakkında Bosnalı Sâbit'in Berber-nâmesi bu mesleğin toplumdaki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Haluk Perk'in fotoğraf koleksiyonunu da içeren ve berberlik mesleğine ilişkin hazırladığı kitapta geçmişten günümüze berberlik mesleğini resimler, fotoğraflar eşliğinde tanıtmıştır. Kitapta yer alan fotoğraflarda berberlikte kullanılan aletler dikkat çekicidir.[25] Ayrıca XVII. yüzyılda İstanbul'a elçilik göreviyle gelen İsveçli seyyah Ralamb'ın albümünde bulunan bir resim de o dönemdeki berberlerin nasıl göründüğünü göstermesi bakımından önemlidir (Resim 9) (Keskin, 2016: 251).



Resim 9: Berber



Resim 10: Berber

Orduyla birlike sefere çıkan ve sünnet düğünleri geçişinde görülen berberlerin şehrengizlerde meslekleriyle ilgili kelime kadrolarıyla anlatıldıkları görülür. Berberi şehrengizine dâhil eden *Hayretî*,

Biri Berber Hasan bir nev-cüvândur
'Aceb başlar kesici bî-emândur

[25] Osmanlı döneminde bir berberi temsil eden ve Resim 10'da gösterilen görsel Perk'in koleksiyonundan alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Perk, Halûk (2017). Mahallemizin İlk Sağlıkçıları: Berberler - Halûk Perk ve Ahmet Yamaç Koleksiyonu, İstanbul: Anadolu Kültür Tanıtım Ajansı.

Ele tîğ alsa ger ol kalbi bek taş
Sunar boynın nice abdâl açup baş

Kul olan aŋa hatt-ı în ü ânı
Tırâş ider gönŋül levhinden ânı

Hayretî (Belgrad Ş. b/195-197)

beyitlerinde onu, kelle alacak kadar çekici ve acımasız bir civan olarak tarif eder. Kalbi taş gibi olan güzel (berber), eline usturasını aldığı zaman nice *Abdâl* başını açıp boynunu sunmaya hazır olduğunu, ona kul olanın gönül levhasından bütün gereksiz ziynetleri kesmesi gerektiğini dile getirir. Şairin meslek, kesici alet ve güzel ilişkisini geleneğin üslubuyla anlatması türün diğer örneklerinde de görülen bir özelliktir. Berberleri başka şairler de çeşitli şekillerde konu edinmiştir. Ravzî bentler halinde yazdığı şehrengizde konu(k) ettiği güzellerden birisi berberdir.

Çâr-sû-yı hüsn içinde birisi bir Ser-tırâş
Kelle-i ʿuşşâkı tîg-i cevrile eyler tırâş
Kılur aŋa ser-fürû her kimse kim ister tırâş
Nâzile şîveyle anı eyler ol dil-ber tırâş
Hak budur Bâğ-ı İremdür şehr-i Edincik ki var

Ravzî (Edincik Ş. bent/92)

bentinde çarşı içindeki berberin âşıklarını cevr usturası ile tıraş ettiğini, tıraş olmak isteyenlerin ona boyun eğmek zorunda olduklarını, bunu yapanları da naz ve işve ile tıraş ettiğini dile getirir. Şairin söz konusu berber güzeli, çâr-sû, ser-tırâş, kelle, tîg ve tırâş kelimeleriyle onun mesleğini çağrıştıran kelimeler aracılığıyla anlattığı görülmektedir. *Yenişehirli Avnî*, ‘Ârif Ağa’ya ait berber dükkânının sürekli müşterilerle dolu olduğunu, *‘Ârif Ağa zarîf berber idi / Sahn-ı dükkânı sanki mahşer idi* (Yenişehirli Avnî, Yenişehir Ş. b/56) şeklinde anlatmıştır. *Mesîhî, Birisi Sîm-Sâ’id hûb berber / K’aŋa eskilenür yeŋiçeriler* (Mesîhî, Edirne Ş. b/91) beytiyle ve *Cemâlî, Birisi ser-tırâş Ahmed o hûn-rîz / Niçe başlar keser ol tîg-i pendîz* (Cemâlî, İstanbul Ş. b/205) beytiyle mesleği ve mesleklileri anlatmışlardır.

Seyyahlığın ihtiyaç duyduğu ve yolda öğrenilen terzilik (hayyât) de şairlerin eserlerine konu ettiği mesleklerden birisidir. Temelde bir iğne ve iplikle yapılan bu meslek diğer mesleklerin de temelini oluşturmuştur. Dikme işlemini içermesi yönüyle terzilik; iğneci, kunduracı (keşfdûz), külehdûz, takyeci (takkeci), çerçi gibi mesleklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Aşağıda bir örneği görülen terzilerin (Resim 11, al Saudi, 2020: vr. 33) hazır giyimin olmadığı dönemlerde toplum için ne kadar önemli olduğunu tahmin etmek zor olmayacaktır.



Resim 11: Terzi

Şairlerin terzilik mesleğini ele alış biçimleri diğer mesleklerle benzerlik göstermektedir. *Mesîhî* şehrengizinde ‘Alî ve Seydî adında iki terziye yer verir. Bunlardan ilki ‘Alî’dir:

Birisi de ‘Alîdür derzi şâgird
İşi oŋdı iden gürzi şâgird

Elinde Zülfekâr oldukça mikrâz
Seni iki biçerse kılma iʿrâz

Mesîhî (Edirne Ş. b/136-137)

Yukarıdaki beyitlerde şair, Terzi Alî’yi ismi ve mesleğiyle çağrışım yapan gürz, Zülfekâr ve mikrâz kelimeleri etrafında anlatır. Şair söz konusu berberi, aşığını ikiye bölse de itiraz edilmeyecek kadar güzel olarak tasvir eder. *Lâmiʿî* terzisini,

Biri Derzî Memi şol pâresi çok
Cihândan munkatiʿ âvâresi çok

Libâs-ı hüsn muʿlemdür yüzinden
Tırâz-ı lutf uğurlar cân sözinden

Lâmiʻî (Bursa Ş. b/196-197)

beyitleriyle tasvir eder. Memi'nin parası/kumaşı çoktur. Bununla birlikte pek çoğunu kendisine âşık edip dünyadan el etek çeker hale getirmiştir. Şaire göre Memi öyle güzeldir ki güzellik elbisesi onun yüz güzelliğini örnek almaktadır. *Hayretî,* tasvir ettiği terziyi *Birisi dahı bir terzi güzeldür / Dirîgâ lîk gâyet mübtezeldür* (Hayretî, Yenice II Ş. b/67) beytinde güzel fakat herkese göz kırpması yönüyle erotik bir göndermeyle anlatmaktadır. *Kerîmî,* Rıdvan adındaki terziyi eziyet makasıyla can biçecek kadar zalim bir güzel olarak *Birisi Derzi başı oğlu Rıdvân / Biçer mıkrâz-ı cevrile niçe cân* (Kerîmî, Edirne Ş. b/131) beytiyle tasvir etmiştir.

Nalbant, atların daha iyi koşabilmesi ve ayak tabanlarının zarar görmemesi için demirden nal imal eden, bunu çakan veya değiştiren kimsedir (Resim 12, al Saudi, 2020: vr. 33). Gezginci dervişliğin uğrak mekânlarından biri olan kervasarayların vazgeçilmez mesleklilerinden olan nalbant da şehrengizlerde konu edinilen mesleklerdendir.



Resim 12: Nalbant

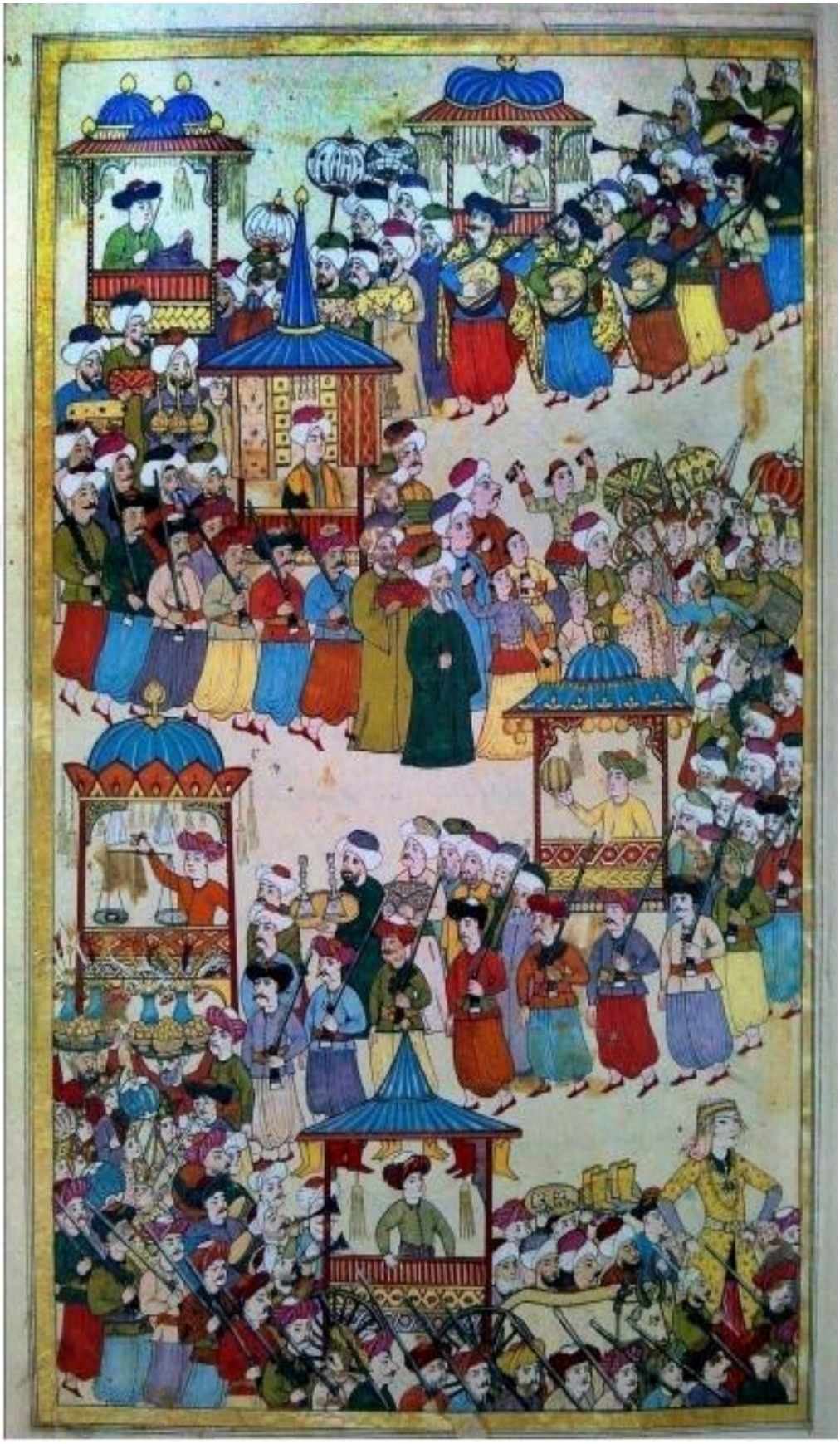
Zâtî, tasvir ettiği nalbantı *Birisi naʻl-bendüŋ Ahmed / Yüzinde berk urur nûr-ı Muhammed* (Zâtî, Edirne Ş. b/54) beytinde mesleğe ilişkin bir tabir kullanmadan yüzünün

parlaklığı yönüyle tasvir etmiştir. Bu parlaklığı da Hz. Peygamber'in nurunun yüzüne yansıması şeklinde açıklamıştır. *Seyrî,* nalbant güzelini *Na'al-bend oğlı biri sîm-berdür / Anuŋ mîhi nücûm na'li kamerdür* (Seyrî, Halep Ş. b/90) beytinde gümüş gibi beyaz bir göğüse sahip olduğunu; çivisinin yıldıza ve nalının aya benzediği şeklinde tarif etmiştir. *Maksadî*, 'Alî Bâlî adındaki nalbantı *'Alî Bâlî birisi İbn-i na'l-band / Urubdur ehl-i 'ışka ol demür bend* (Maksadî, İştip Ş. b/88) beytinde âşıklarını demirden bir bağla kendisine bağlayan bir güzel olarak anlatmaktadır. *Nüvîsî* de *Birisi dahı na'l-bend oğlı Dil-bend / Anuŋ kârı göŋül hingin ider bend* (Nüvîsî, İstanbul Ş. b/107) beytinde nalbant güzelinin işini gönül atını bağlamak yani herkesi kendisine âşık etmek şeklinde tarif etmiştir.

XVI. yüzyılda İstanbul'a gelen Dernschwam'ın kervansarayda karşılaştığı ve bekâr odalarında kaldıklarını söyledikleri ayakkabıcıları *Evliya Çelebi*, Kanuni Sultan Süleyman'ın yeniçeri isyanına karşı çağırmakla tehdit ettiği şeklinde aktardığı hikâyede ayakkabıcı esnafının kendisini şöyle tarif ettiğini anlatır:

"Hepsi yalın ayak başı kabak silahlı olup tahtırevanlar üzere dükkanıarını çeşit çeşit kütâne, zergerdan, miyâne, merdâne, zenane, lorta, rüzgâr ölüsü, saray, kurtağzı, tilleli, kubadf, serhadli ve paşmaklar ile dükkânlarını süsleyip, pabuç içinde bir pabuç, çizme içinde bir çizme, dört pabuç taban tabana bir yerde, beş paşmak bir yerde, adam boyu içine iki adam sığar çizmeleri ve başka eşyaları dükkanlarında sergileyerek silahlı ellerinde tunç, cam, billur ve çimşir muştalar ile geçerler. "Dikiciler, s.kiciler, çekiciler, çekişciler bekârlarız." diye bağırarak geçerler. Sanki ecinne askerleridir, Allah bizi korusun. Her biri birer adem ejderhası, yetmiş taştan geçme zehirlerdir. Pirleri Muhammed Ekber-i Yemeni oğlu Reşad'dır. 120 sene yaşamıştır. Kabri Umman adalarındadır." (Kahraman ve Dağlı, 2008a: 246).

Ayakkabıcı esnafı sünnet düğünü şenliklerinde geçiş kortejinde de görülmektedir (Resim 13). Levni Sûrnâmesini'nden alınmış aşağıdaki resmin sağ alt kısmında öküzlerin çektiği arabanın içinde ve yanında ayakkabıcı esnafının geçişi tasvir edilmiştir. Altın ve gümüş tepside sunulan ayakkabı ve çizmelerin yanında arabanın çeşitli ve renkli ayakkabılarla süslendiği görülmektedir (Atıl, 1999: 162).



Resim 13: Esnaf Alayı – Ayakkabıcılar

Ayakkabıcı ve kunduracı şehrengizlerde; *keşfdûz, çizmeci, başmakçı, nalçacı, pabuççu ve haffâf* şeklinde değişik isimlerle yer almaktadır. Meslek ismi yapılan üründeki küçük farklara göre değişen bu mesleğin sahipleri de başlangıçta mekân gerektirmeyen yerlerde mesleklerini icra etmiştir. İnsanın temel ihtiyaçlarından biri olan ayakkabıları yapan meslekliler, şairlerin ilgi gösterdiği şöhretlilerdendir.

Bu şöhretlilerden biri *Hayretî*'nin Yenice şehrengizinde anlatılır. Şair,

Biri dahı Murâd-ı pür-belâdur
Rakîbe mihr ider cevri baŋadur

Pabuççı dilberi bir nev-cüvândur
Penâh-ı 'âlem ü püşt-i cihândur

Hayretî (Yenice Ş. b/62-63)

beyitlerinde, belalı bir güzel olan Murad adındaki pabuççunun rakibe sevgiyle yaklaştığını kendisine ise eziyet ettiğini ifade eder. Şöhretlinin genç bir delikanlı olduğunu söyleyen şair, onun âleme sığınak ve cihanın dayanağı olduğunu dile getirir. *Câmi'î,* yolunda ölecek kadar âşık olduğu paşmakçı güzelinin ayağı tozuna yüzünü sürmek istediğini *Yoluŋda Câmi'î öldür disünler ger beni bir kez / Yüzin paşmakçı Turmışuŋ ayağı tozuna sürmiş* (Câmi'î, Manisa Ş. G. 8/5) beytiyle anlatır. *Cefâyî*'nin *Kanı şol çizmeci mahbûb ü âfet / Ne nâzük dilber imiş şol kıyâmet* (Cefâyî, Rize Ş. b/59) beytinde tarif ettiği çizmeci güzel, kıyamet kadar nazlıdır. Şöhretli çizmeci olarak anılan Salih'i *Hâdî, Biri bir çizmeci Sâlih'dür adı / Gamını çekmedür 'âlemde şâdı* (Hâdî, Saray Ş. b/296) beytinde bu dünyadaki en büyük mutluluğunun âşıklarına gam çektirmesi olarak tarif eder. *Taşlıcalı Yahyâ*'nın eserine aldığı Nalçacı 'Abdî'nin eziyet çektiren bir güzel olduğu, *Biri 'Abdî durur şâh-ı cefâ-kâr / Na'alçe işlemek olmış aŋa kâr* (Yahyâ, İstanbul Ş. b/260) beytinde dile getirilmiştir.

Yukarıda anılan meslekler, başlangıçta yolun öğrettiği meslekler olmaları yönüyle değerlendirilmiştir. Bunların dışında da yolda öğrenilen ve icra edilen meslekler de şehrengizlere konu edilmiştir. Bu meslekler; abacı, bıçakçı, cambaz,

cerrah, çerçi, çıkrıkçı, çömlekçi, hasırcı, iğneci, katırcı, kehhal, kulehduz, manav, mekikçi, mestçi, nacakçı, neccar, tahtacı, takyacı, pareci'dir.

2.1.3.2. Şehrengizlerde Şehirli Meslekler

Gezginci dervişlerin bir kısmı, özellikle söz konusu dönemde (XVI. yüzyıl) mesleklerin gelişimini sağlayan teknik bilginin artması, teknolojinin gelişmesi ve yerleşik hayata geçilmesi (şehirleşme) sonrası, bu hayat tarzına uygun bezzazlık, kazazlık, demircilik, saraçlık mesleğini yapmaya başlamışlardır. Bu meslek edinme ve meslekli olma süreçleri sosyoekonomik bir nitelik taşımakta ve hayatı sürdürmeye çalışan insanın dünya ile ilişkisini derinleştirmektedir. Burada fütüvvet ve ahilik teşkilatının daha sonra lonca ve gedik sistemlerinin etkisini göz ardı etmemek gerekir. Bu kurumlar, gerek çalışma hayatını düzenleyen ferman ve nizamnamelerin hayata geçirilmesi gerekese meslekî birikimin artırılması ve yaygınlaştırılmasıyla Osmanlı iktisadî hayatının en önemli unsurları olmuşlardır.

Önceki bölümde yer alan yol merkezli mesleklerin dışında kalan ve şehir kültürünün oluşması ve gelişmesiyle birlikte bu yapının ihtiyacını karşılamak üzere ortaya çıkan meslekler bölüm sonunda yer alan Tablo 2'de oldukça fazla yer kaplamaktadır. Bunda şüphesiz XVI. yüzyılda Osmanlı'nın kurduğu iktisadi sistemin etkisi büyüktür. Hayatın devam ettirilmesinde ve temel ihtiyaçların karşılanmasında başrol oynayan bu sistemin mensupları, hayatı gözlemleyen ve bir kısmı zanaatkâr olan şairin de dikkatini çekmiş ve bunları eserlerine yansıtmışlardır. Klasik şiirin birçok eserinde görebileceğimiz[26] bu meslekliler şehrengiz metinleri içinde şöhretli olmaları yönüyle konu edinilmiştir.

[26] Klasik Türk şiirinde mesleklilerin nasıl konu edildiği ile ilgili yapılan bazı çalışmalar: Kaplan, Yunus (2011). "Divan Şiirinde Kasaplık", ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl III, S. 2, s. 89-102.; Atik Gürbüz, İncinur (2012). "Osmanlı Şiirinin Sevimli Yüzleri Osmanlı Şiirinde Berberler" Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/3, Summer 2012, s. 233-255.; Bilge, Sadık Müfit (2014). "Osmanlı İstanbul'unda Berber Esnafı", Osmanlı İstanbul'u - II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler. İstanbul. s.187-206. https://www.academia.edu/7584988/OSMANLI_%C4%B0STANBULU_NDA_BERBER_ESNAFI (Erişim Tarihi: 24.11.2020).; Atik Gürbüz, İncinur (2015). "Osmanlı Şiirinde Terziler", Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 10/16, Fall 2015, p.153-182. ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net,DOI Number:http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.8912, ANKARA-TURKEY. (Erişim Tarihi: 28.08.2020).; Gürbüz, İncinur Atik (2016). Klasik Türk Edebiyatında Osmanlı Zanaatkârları", The 1st International Conference on Studies in Turkology (ICOSTURK'2016) October, 14 – 16, 2016, Barcelona-

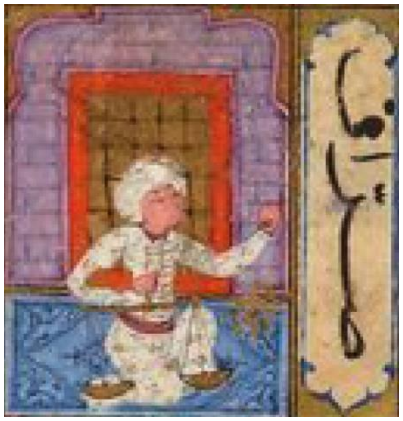
Şehre ait bir meslek olan kuyumculuk, şehrengiz metinlerinde kuyumcu, sarraf, simkeş, zerger, zerkub şeklinde adlandırılan mesleklilerin yaptığı iştir. *Mesîhî*, "sarrâf"a (Resim 14 ve 15, al Saudi, 2020: vr. 33) şöhretlinin baba yahut usta mesleği olması dolayısıyla şehrengizinde yer vermiştir. Şair *Biri Sarrâf-zâdedür güher-pâş / Olupdur kalbi anuŋ kıymetî taş* (Mesîhî, Edirne Ş. b/82) beytinde o güzelin inci saçtığını ve kalbinin kıymetli bir taş olduğunu anlatır. *Usûlî*, güzelliğin kaynağı olarak gördüğü şöhretliyi güzelliğinden ötürü *Biri Zerger Memi ol hüsn genci / Meh ile mihr ol gence dilenci* (Usûlî, Yenice Ş. b/354) beytinde ay ve güneşin kendisine dilenci olduklarını söyler. *Belîğ*'in Bursa şehrengizinde bahsettiği simkeş (gümüşü tel haline getiren) Kâsım'a gönül verenlerin yanlışa düşeceğini (tel kır-) ve âşıkların gönlünü tıpkı tel yaparken kullandığı çark misali gece gündüz döndüreceğini söyler:

Sîm-keşdür biri Kâsım-zâde
Tel kırar aŋa olan dil-dâde

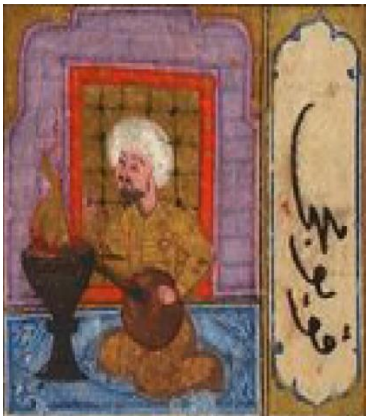
Dil-i uşşâkı o şûh-ı ʿayyâr
Döndürür çarhı gibi leyl ü nehâr

Belîğ (Bursa Ş. b/134-135)

SPAIN.; Atik Gürbüz, İncinur (2017). "Klasik Türk Edebiyatı Metinlerinde Ayakkabıcılar", Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 10/16, Fall 2015, p. 33-60. ISSN: 1308-2140, www.turkishstudies.net, DOI Number: http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11350, ANKARA-TURKEY. (Erişim Tarihi: 25.11.2020).



Resim 14: Sarraf



Resim 15: Kuyumcu

Osmanlı askeri teşkilatında görevli kişilerin veya oğullarının şehrengizlerde anlatıldığı görülür. Bunlardan biri padişahın silahlarından sorumlu görevliye verilen unvan olarak bilinen "silâhdar"dır. *Taşlıcalı Yahyâ*'nın İstanbul şehrengizinde karşımıza çıkan bu şöhretli için şair, *Biri tîğ-ı cefâ gibi ser-âmed / Silahdâr oğlıdur adı Mehemmed* (Taşlıcalı Yahyâ, Edirne Ş. b/129) beytinde adının Muhammed olduğu ve baba mesleğiyle ilişkili olarak eziyet kılıcı misali başta bulunduğunu dile getirir. Ağır süvari sınıfını oluşturan sipahiler de metinlerde sıklıkla geçer. Bunlardan biri Rahmî'nin şehrengizinde kendisine yer bulur. *Emîn oğlı birisi bir sipâhî* / Gubâr-ı hâk-ı pâyi tâc-ı şâhî (Rahmî, Yenişehir Ş. b/232) beyitinde Emîn adlı birinin oğlu olan sipahinin ayağının altındaki topraktan çıkan tozun bir şah tacı olduğu ifade edilir. Osmanlı'da yeniçeri ve kapıkulu askerlerinin oğulları olarak bilinen kuloğlu tabiri de şehrengizlerde kullanılmıştır. *Kuloğlıdur velî sultâna beŋzer / Melâhatda meh-i tâbâna beŋzer* (Lebîbî, Eyüp Ş. b/29) beytinde *Lebîbî*, kuloğlu olan şöhretliyi sultana ve güzellikte parlak bir aya benzetir. Temsili Resim 16'da verilen, esas görevi saray muhafızlığı olan ve kapıcı/derbân olarak adlandırılan görevli de bir şöhretli olarak anlatılmaktadır (Keskin, 2016: 253). *Kapucıdur biri serv-i sehî-kad / Dinür nâm-ı şerîfine Muhammed* (Cemâlî, İstanbul Ş. b/170) beytinde *Cemâlî*, "kapıcı"nın fidan gibi bir boya sahip olduğunu ve adının Muhammed olduğunu söyler.



Resim 16: Derbân

Kumaş işleyen esnaftan *kazzâz/gazzâz, futacı, tülbençi, bâfende, gömlekçi, tülbençi, bezzâz, kaftancı, harîrî, hallâc, kürkçü, pâyberekçi* gibi meslekliler, metinlerde kendisine yer bulur. Bunlardan, şehrengizde en çok adı geçen, ibrişim ve ipek işleyen, ipek satan kazzâzlardan (Resim 17, al Saudi, 2020: vr. 33) birini *Mesîhî* ve *Zâtî* anlatır. Lutfî adındaki şöhretli kazzâzı iki şair de güzelliği ve âşıklarına eziyet etmesi yönüyle tasvir eder:

Biri Kazzâz Lutfî mâh-peyker
Gören mü'minlerüŋ imânı gevrer

Mesîhî (Edirne Ş. b/140)

Biri kazzâz Lutfî pür letâfet
Elinden hûb-ter kahrında lezzet

Zâtî (Edirne Ş. b/76)

Kumaş ve bez satıcısı olan bezzâz, şairlerin dikkatini çeken şöhretlilerin mesleğidir. *Zâtî, 'İbâd adı biri bir hûb bezzâz / Kim ol servüŋ meta'ı şîve vü nâz* (Zâtî, Edirne Ş.b/118) beytinde bu şöhretlilerden 'İbâd'ın servi boylu ve sattığı malın da işve ve naz olduğunu dile getirir. Şair *Abdî, Kütahya*'da böyle bir şöhretli ile karşılaşır: *Mehemmeddür biri de ibn-i kuldâz / Metâ'ı nâz u şîve kendi bezzâz* (Abdî, Kütahya Ş. b/154) beytinde Muhammed adlı bu bezzâzın da sattığı mal işve ve naz olduğunu söyler. İpek kumaş satıcısı olan harîrî *Halep*'in şöhretlilerindendir. Şair, *Birisi dahı Seyfe'd-*

dîn harîrî / Dilümi itdi seyf-i 'aşk esîri (Seyrî, Halep Ş. b/66) beytinde Seyfeddin adlı haririn kendisini aşk kılıcıyla esir aldığını söyler.



Resim 17: Kazzaz

Yerleşik hayata ve kamusal düzene geçişle birlikte ihtiyaç duyulan ve müezzin, imam, aşırhan, cüzhan, hafız, ilme talip (talebe), şarih, müderris, sermahfil, muallim, hâce, kayyum gibi din görevlileri ve ilmiye sınıfı mensupları şehrengiz metinlerinde ihmal edilmemiştir. *Seyrî* müezzinlik mesleğini, ay yüzlü olması dolayısıyla ismini vermediği müezzinin oğlunu *Mü'ezzin-zâde biri mâh-çehre / Salâ-yı hüsn kılmış idi şehre* (Seyrî, Halep Ş. b/44) beytiyle konu etmiştir. Müezzinbaşı yardımcısı olan ve camilerde duaların ve cüzlerin okunuşunu düzenlemekle görevli sermahfil, *Kerîmî*'nin zikrettiği bir meslektir. Sermahfilin oğlu Muhammed'in kaşının mihrabı *Biri sermahfilüŋ oğlı Muhammed / Kaşı mihrâbı ehl-i zühde mescid* (Kerîmî, Edirne Ş. b/85) beytinde güzelliği nedeniyle riyâkâr olan sözde dindarlara bile mescid olduğunu dile getirir. *Zâtî* hâfız olan Mustafa'yı gece kadar siyah saçlı ve yüzünün kuşluk vakti kadar aydınlık oluşuyla *Biri câmi'de Hâfız Mustafâ'dur / Saçı ve'l-leyl u yüzi ve'd-duhâdur* (Zâtî, Edirne Ş. b/60) beytinde; *Za'fî*, İslam adlı şöhretli talebeyi lale yanaklı ve gül boylu oluşuyla *Birisi 'ilme tâlib nâmı İslâm / Nigâr-ı lâle-ruḫsâr u gül-endâm* (Za'fî, İştip Ş. b/54) beytiyle; *Maksadî, Yenice* için yazdığı ikinci şehrengizde müderrislik mesleğini, baba mesleği olarak Abdullah adlı şöhretliyi anlatırken ona bütün âşıkların tutkun olduğunu *Müderris-zâde 'Abdullâh biri / Kamu 'ışk ehli olmuşdır esîri* (Maksadî, Yenice II Ş. b/60) beyitiyle dile getirmişlerdir.

Bürokrasiye mensup kişilerin şehrengizlerde yer almaları ihmal edilmemiştir. Şehir kültürünün önemli bir parçası olan devlet çalışanlarından kethüda, kâtip, kadı, muhtesip, yazıcı, muarrif gibi meslekliler yine şöhretli olmaları nedeniyle konu edinilmiştir. Resim 18'de temsili verilen bu mesleklilerden biri görevi çarşı ve pazarlarda esnafın dinin emir ve yasaklarına uyup uymadığını kontrol eden ve ticari davalara bakan muhtesiptir (Keskin, 2016: 258).



Resim 18: Muhtesip

Lebîbî, muhtesîbin oğlu şöhretli Alî'yi aşağıdaki beyitlerde eşiğinde aşkına muhtaç âşığı bulunan bir sevgili olarak tarif eder. Alî'nin güzelliğini güneşle kıyaslar ve kendisinin gözünde onu güneşten daha güzel bulduğunu dile getirir:

Birisi Muhtesib-zâde 'Alî Şâh
İşiginde bir eksükli kulı âh

Yir ile gök kadardur farkı gördüm
Güneşle göz terâzûsına urdum

Lebîbî (Eyüp Ş. b/21-22)

Taşlıcalı Yahyâ bürokrasiden, şöhretli memura *Biri bir hûb kâtib Hamza Bâlî / Ki olmaz hüsn-i hattınuŋ misâli* (Taşlıcalı Yahyâ, İstanbul Ş. b/266-268) beytinde yüzünün emsalsiz bir güzelliğe sahip olması yönüyle yer verir. Osmanlı bürokrasisinin en geniş

yetki ve görevlerine sahip mesleklerden ve günümüzde hâkimin karşılığı olan kadı, insanlar arasındaki borç, nafaka, miras gibi konularda ihtilafların çözülmesi, pazar yerlerinin denetlenmesi, ordunun yararlanacağı yol, köprü, çeşmelerin tamiri gibi çok geniş yetki ve görevleri olan bir devlet görevlisidir (Ortaylı, 2001: 72-73). *Hâdî* şehrengizinde, baba mesleği kadı olan Mehemmed adlı şöhretliyi *Mehemmeddür birisi Kâdî-zâde / Kamudan mansıb-ı hüsni ziyâde* (*Hâdî*, Saray Ş. b/214) beytinde sahip olduğu güzelliğin herkesten daha fazla olduğunu dile getirir. Şehir yönetiminde önemli bir yeri olan ve devletin idari, askerî ve ilmî işlerinin yürütülmesine yardımcı olmakla birlikte esnaflığa giriş ve meslekte yükselişte tören düzenlemek, esnaf sorunlarının çözümü, loncanın temsili, gerekli hammaddelerin temin edilmesi gibi görevleri de yerine getiren kethüdalık mesleği de şehrengiz metinlerinde görülür (Canatar, 2002: 333). Bu kethüdalardan birinin oğlu olan *Memi Şâh,* şair tarafından şehrin şöhretlisi olarak *Birisi Kethüdâ oğlı Memi Şâh / Gönül mülkinde şimdi oldurur şâh* (*Vechî*, Gelibolu Ş. b/26) beytinde gönül mülkünün padişahı olarak görülür.

Şehrin en uğrak yerlerinden biri olan ve bir yönüyle eğlence mekânlarından birisi hamamlardır. Hamam kültürü, kalender meşrep yurtsuzların, külhanda yatan yolsuzların uğrak yeri olduğu kadar Osmanlı edebiyatında renkli hayaller için elverişli mekânlardan sayılmıştır. Hamam, bir ticari işletme olmaktan öte, eğlencenin ve sosyalleşmenin de kesişme noktalarından olmuştur. Bu bakımdan da şehrengiz türünde hamam ekseninde oluşan mesleklilere ve tiplemelere ayrı bir yer ayrılır. Böylesine işlevi olan bir yerin müdavimleri arasında şüphesiz şairler de bulunmaktadır. Metinlerde bu çevrenin mensuplarından hamamcı ve dellakın konu edinildiği görülmektedir. *Ravzî*'nin şehrengizindeki şöhretli hamamcının oğludur. Hamamcılıkla ilgili "başına kaynar sular koymak, soymak 'uryan etmek" gibi kelimlerinde de kullanıldığı aşağıdaki beyitte şair, şöhretlinin uzun boylu olduğunu, güzelliği karşısında başından adeta kaynar sular döküldüğünü ve gönül okşayıcı tavrıyla karşısında savunmasız/çıplak kaldığını dile getirir:

Birisi Hammâmcınuŋ oğlı bir bâlâ dırâz
Başuma kaynar sular koydı benüm ol ser-fîrâz
Soydı ‘uryân itdi el-hâsıl beni ol dil-nüvâz
‘Ömrin efzûn eylesün anuŋ o Hayy-ı bî-niyâz
Hak budur bâğ-ı İrem’dür şehr-i Edincik ki var

Ravzî (Edincik Ş. bent/71)

İstanbul şehrengizinde *Taşlıcalı Yahyâ*, yine bir hamamcının oğlunu şöhretli olarak anlatır. Memi adındaki bu güzel, *Biri Hammâmcı oglu Memidür / Perî-peykerdür ammâ âdemîdür* (Taşlıcalı Yahyâ, İstanbul Ş. b/172) beytinde peri kadar güzel olmakla birlikte insanî özellikler taşıdığı dile getirilir. İşi hamamda kese yapmak olan dellaklardan biri *Kanı şol dilber-i dellâk-i hammâm / Derûnum külhan itdi gözlerüm câm* (Cefâyî, Rize Ş. b/79) beytinde aşığın içini yakan ve gözlerini pencereye dönüştüren Cefâyî’nin Hüseyin Bâlî isimli şöhretlisidir. Şairin külhan ve cam kelimeleriyle mesleğe çağrışım yaptığı gibi bir hamam imajı çizmiştir. *Hâdî* ise *Saray*’da birçok güzel dellakın bulunduğunu *Nice dellâk şehrüŋ güzelidür / Esâmîsi ‘Ömer ‘Osmân ‘Ali’dür* (Hadî, Saray Ş. b/386) beytinde dile getirir ve isimlerini verir.

Demir işlemeciliği insanoğlunun madene şekil vermeye başladığı dönemden bugüne kadar sürmektedir. Bu faaliyetlerin materyali ve işleme şekli değişse de bu alanla ilgili uğraş hep devam etmiştir. Nal, bıçak, nacak, zırh, kılıç, silah… gibi binlerce ögenin işlenmesini gerçekleştiren demirciler, esnaf teşkilatının önemli unsurlarından olmuştur (Resim 19, al Saudi, 2020: vr. 33). Özellikle savaş araç gereçleri ve yerleşik hayatın inşasındaki işlevi bakımından çağının en itibarlı meslekleri arasında yer alır. Hayatın neredeyse her alanında ürünleri görülen bu meslekler şehrengizlerde *demirci, âhenger, kalaycı, bıçakçı, kılıçger* gibi bu alanda şöhret bulanlar vasıtasıyla yer almıştır. Bu mesleklerden ahenger demir satan, demiri ateşle işleyen ve tamir eden kişidir. Bu mesleği yapanlardan biri Muhammed Şah adlı şöhretlidir. Şair, şöhretlinin yanağının narçiçeği rengine benzediğini ve bu renkten dolayı demirin yumuşacık hale geldiğini söyler. Uzak durulması zor olan bu güzelliğin karşısında inadın bırakılıp aşka karşılık vermesi için ona yalvarmak gerektiğini, siyah zülfünün iman ehline zünnar olup onları dinden çıkardığını zünnarın Hıristiyan papazlara özgü bir aksesuar oluşunu çağrıştırarak anlatır:

Biri Âhenger Muhammed Şâhdur ol yâri gör
Âheni nerm eyler âteş ol ruhı gül-nârı gör
Ko inâdı ârif ol dükkâne gel yalvârı gör
Küfr-i zülfi olmış îmân ehlinüŋ zünnârı gör
Hak budur Bâğ-ı İremdür şehr-i Edincik ki var

Ravzî (Edincik Ş. Bent/17)

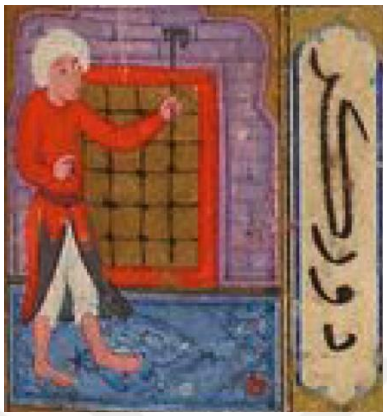
Vahîd Mahtûmî'nin şöhretli ahengeri *'Âşıkı gibi sevmez anı peder / Kadr-i elmâsı bilmez âhen-ger* (Vahîd Mahtûmî, Yenişehir Ş. b/375) beytinde bir elmas kadar güzel olarak tarif eder. Babasının ahengeri âşıkları gibi sevmediğini, bunu da bir demirci olduğu için elmasın değerini bilemeyeceğinden hareketle dile getirir. İstanbul'daki kılıççı şöhretliyi *'Alîdür birisi anuŋ kılıçger / Görenler zü'l-fekârın oldı çâker* (Nüvîsî, İstanbul Ş b/155) beytinde şair, sahip olduğu *Zülfikâr* kılıcı nedeniyle herkesin ona kul olup boyun eğeceği şeklinde tasvir eder.



Resim 19: Demirci

Şöhretlilerin sahip olduğu iş olarak metinlerde yer alan ve şehri inşa eden mesleklerden mimarlık, dülgerlik ve neccarlık da şehir merkezli ve ayrıcalıklı sanatlardır. Şehrin imarında çalışan bir mimarın oğlunu tasvir eden *Fakîrî*, *Biri mi'mâr-zâde şûh u 'ayyâr / Yakar dil hânesini ol cefâ-kâr* (Fakîrî, İstanbul Ş. b/230) beytinde işveli bir çapkın olan şöhretlinin cefakâr olup aşığın gönül evini yıkacak kadar güzel olduğunu söyler. Resim 20'de temsil edilen (al Saudi, 2020: vr. 33) ve inşaatlarda kapı, pencere ve bunların dışındaki ahşap işlerini yapan dülger, *Cemâlî*'nin

Biri Dülger Hüseyn ol kadd-i bâlâ / Olur vasl-ile âbâdânı dünyâ (Cemâlî, İstanbul Ş. b/185) beytinde uzun boylu Hüseyin'in mesleği olarak yer alır. Şair, ona kavuşmakla dünyanın şenlendiğini belirtir.



Resim 20: Dülger

Yolda olmayı gerektirse de daha çok bedesten, çarşı ve pazarlarda işlerini görmesinden dolayı şehir ekonomisinin dolayısıyla ticaretin önemli bir parçası olan tüccar/tâcir, bezirgân, dellâl şehrengizlerde karşımıza çıkmaktadır. *Hâdî*, hem tüccarlık hem de kazzazlık mesleğine, *Hüseyin tâcir ü kazzâz biri / Anı vasf idemez dehrüŋ debîri* (Hâdî, Saray Ş. b/424) beytinde Hüseyin'in işi olması nedeniyle yer vererek bu mesleği yapan şöhretlinin güzelliğini hiçbir kâtibin tarif edemeyeceğini dile getirir. İpek, kumaş ve başka mallar da alıp satan kişinin yaptığı bezirgânlık mesleği *Maksadî*'nin eserinde Bâkî Şah adlı şöhretlinin baba mesleğidir. Şair, *Bâzirgân-zâde biri Bâkî Şâhdur / Cemâli tal'ati mihr ile mâhdur* (Maksadî, Yenice Ş. II. b/70) beytinde onun yüzünün güzelliğini güneşe ve aya benzetir. Şairin mesleği çağrıştıran sat-, dellal, mezad et-, artur- kelimeleriyle tasvir ettiği bezirgânın oğlu Derviş ile ilgili aşağıdaki beyitler, şöhretlilerin meslekî yönleriyle nasıl anlatıldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir:

Biri Dervîş Bâzergân-zâde
Kapusıŋda niçe şehler fütâde

Kamu 'âşıklaruŋ ol mâh-ı tâbân
Alup gönüllerin satmakda hayrân

N’ola medhiyle dehri eylesem pür
Baŋa da kalacak dellâlliğidür

Mezâd itdükde gerçi gönlüm aldı
Hele arturmadı üstinde kaldı

Egerçi oldum ‘aşk-ile mükemmel
Baŋa il virdügine virmedi el

Cemâlî (İstanbul Ş. b/320-324)

Bu çalışma kapsamında incelediğimiz şehrengiz metinleri de dâhil olmak üzere yayımlanmış tüm şehrengizlerde tespit ettiğimiz 176 farklı meslekî adlandırmadan söz edilmektedir. Benzerlikler ve anlamdaşlıklar göz ardı edilerek metinlerde yer aldığı şekliyle, Tablo 2’de yer almaktadır. Tablo, dönemin meşhur mesleklerini göstermesi yönüyle de önemlidir.

1. Abacı	2. Ahenger	3. Arpacı
4. Ases	5. Aşçı	6. Attar
7. Ayineci	8. Bafende	9. Bakkal
10. Bendçi	11. Berber	12. Beytülmal Emiri
13. Bezirgan	14. Bezzaz	15. Bıçakçı
16. Boğasıcı	17. Boyacı	18. Börekçi
19. Cabi	20. Cambaz	21. Cerrah
22. Ciğerci	23. Çancı	24. Çavuş
25. Çengi	26. Çerçi	27. Çıkrıkçı
28. Çilingir	29. Çinici	30. Çizmeci
31. Çömlekçi	32. Çörekçi	33. Çukacı
34. Debbağ	35. Dellak	36. Demirci
37. Derban	38. Dizdar	39. Dülger
40. Ekmekçi	41. Ferraş	42. Futacı
43. Gömlekçi	44. Gümrükçü	45. Habbaz
46. Haffaf	47. Hafız	48. Hakkak
49. Hallaç	50. Hamamcı	51. Hanende
52. Harbende	53. Hariri	54. Haseki
55. Hasırcı	56. Hayyat	57. Hekim
58. Helvacı	59. Hisari	60. Hoca
61. Hurdacı	62. İğneci	63. İhtisap
64. İmam	65. Kadayıfçı	66. Kadı
67. Kaftancı	68. Kahveci	69. Kalaycı
70. Kapıcı	71. Kapudan	72. Kasap
73. Kaşıkçı	74. Katırcı	75. Katip

76. Kavvas	77. Kaymakçı	78. Kayyum
79. Kazancı	80. Kazzaz	81. Kebapçı
82. Kebeci	83. Kebuterci	84. Keçeci
85. Kefşduz	86. Kehhal	87. Kemha
88. Kethuda	89. Kılıççı	90. Kıssahan
91. Kirişçi	92. Kopuzcu	93. Kovacı
94. Köçek	95. Kuloğlu	96. Kuşakçı
97. Kuyumcu	98. Külehduz	99. Kürkçü
100. Macuncu	101. Manav	102. Mekikçi
103. Mestçi	104. Mevali	105. Mimar
106. Muallim	107. Muhtesip	108. Muhzır
109. Mumcu	110. Mücellit	111. Müderris
112. Müezzin	113. Mürekkepçi	114. Nacakçı
115. Naip	116. Nakkaş	117. Nalbant
118. Natır	119. Neccar	120. Neyzen
121. Okçu	122. Otlukçu	123. Papaz
124. Papuççu	125. Pareci	126. Paşmakçı
127. Payberekçi	128. Pehlivan	129. Pervizci
130. Peyk	131. Sabuncu	132. Sancakdar
133. Saraç	134. Sarban	135. Sarraf
136. Sazende	137. Semerci	138. Sermahfil
139. Silahdar	140. Simkeş	141. Sipahi
142. Subaşı	143. Sufi	144. Suyolcu
145. Sükkerci	146. Şarih	147. Şerbetçi
148. Şeyh	149. Tabbak	150. Tabip
151. Tacir	152. Tahtacı	153. Takyacı
154. Talebe	155. Tarakçı	156. Tekyenişin
157. Terzi		158. Tirger
159. Topçu	160. Tuzcu	161. Tütüncü
162. Uncu	163. Ütücü	164. Valacı
165. Vezneci	166. Yağcı	167. Yazıcı
168. Yeniçeri	169. Yorgancı	170. Zerger
171. Zerkub		

Tablo 2: Şehrengizlerde Yer Alan Meslekler

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ŞİİR VE ŞEHİR İLİŞKİSİ AÇISINDAN OSMANLI ŞEHİRLERİ

3.1. ŞEHRENGİZLERİ YAZILAN ŞEHİRLER

Osmanlı şehri sadece bir yaşam alanı değil aynı zamanda yaşamı devam ettirecek her türlü faaliyetin gerçekleştiği yerdir. Temel olarak şehri şehir yapan iktisadî ve ticarî yapı, özellikle şehrengizi yazılan şehirlerde bir canlılığa sahiptir. Şehirlerin bu yönü Osmanlı ve Selçuklu şehirlerinin ortak özelliği durumundadır. Genel olarak sur içinde konumlanan şehirlerde sınırların aşıldığı Selçuklular için Turan'ın: "Selçuklular devrinde şehirler o kadar büyümüştü ki hemen hepsi bu şemaya göre surlar dışına taşmış; büyük ticâret ve sanayi merkezleri haline gelmiş; yüksek bir cemiyet ve kültür hayatı kurulmuş; her meslek ve sanat erbabı kendilerine mahsus çarşı ve mahallelerde yerleşmiş idi." (Turan, 2003: 341) şeklindeki değerlendirmesi daha Selçuklu döneminde büyüyen şehir yapısının Osmanlı şehirlerine de miras olarak kaldığını göstermektedir.

Bu iktisadî yapının kurulması ve işletilmesinde bazılarının günümüze kadar ulaştığı çarşı, pazar, bedesten ve kervansarayların da büyük etkisi vardır. Büyük Selçuklu döneminin *Horasan, Harezm, Mâverâünnehir, Merv, Nişabur, Herat* ve *Isfahan* gibi şehirlerinde çarşı ve pazarların tüccarlar için güvenli bir yer olması bu şehirleri ticari açıdan canlı bir çekim merkezi haline getirmiştir (Yüksel, 2017: 49). Söz konusu şehirlerin iktisadî canlılığa sahip olmasının yanında tasavvuf hareketlerinin başladığı ve geliştiği şehirler olması dikkat çekicidir.

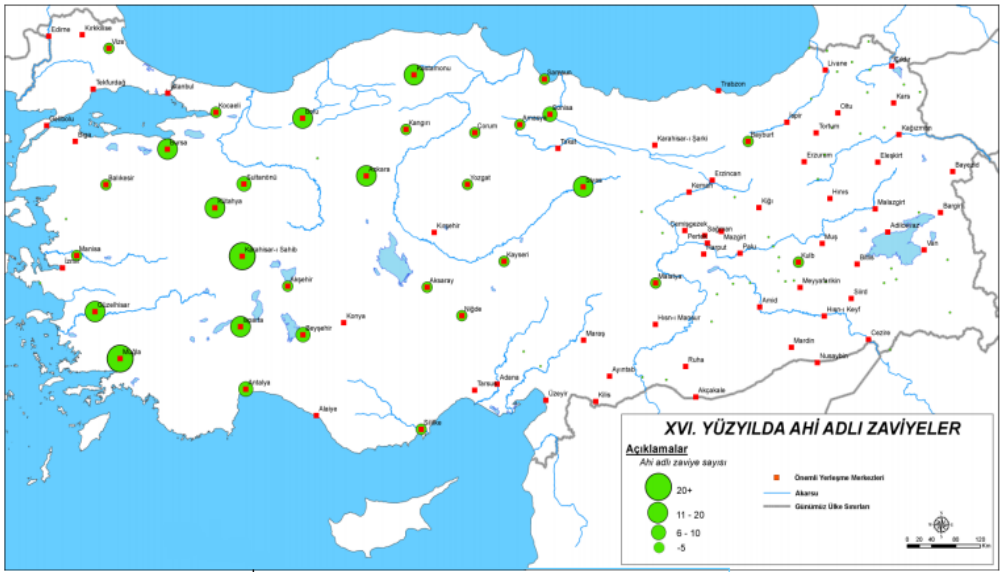
Selçuklular döneminde hem sosyal hem de iktisadî yapının önemli unsurlarından esnaf teşkilatı ve belirli mesafelerde seyyah ve tüccarların ihtiyaçlarını karşılaması için yapılan kervansaraylar, şehirlerin kurulması ve gelişimi açısından son derece önemli rol üstlenmişlerdir. Fütüvvet ilkelerinin benimsenmesiyle Anadolu'ya özgü bir esnaf teşkilatı olan Ahîlik, şehrin sadece sanat ve zanaat ihtiyacını değil aynı zamanda sosyal yönünü de oluşturmaktadır. Gerektiğinde ordu ile birlikte savaşan Ahiler, özellikle Anadolu Selçukluları için önemli bir toplumsal tabakayı ifade ediyordu. Aşağıda yer alan haritada (Şekil 5) (Koray, 2005: 342) hem devlet merkezinin hem de bu merkezin

çevresinde yer alan Ahi merkezlerinin (Ahî Evran, Ahî Mustafa, Ahî İzzeddin, Ahî Hoca, Ahî Şıh, Ahî Mesut Ahî Musa… gibi) konumu gösterilmiştir.



Şekil 5: Anadolu'da Selçuklu Dönemi Ahi Örgütlenme Merkezleri

Selçuklulardan Osmanlı'ya miras olarak kalan birçok unsurdan birisi olan ve Osmanlı'nın kuruluşuna katkıda bulunan Ahîyan-ı Rûm adıyla bilinen Ahilik teşkilatı, gedik sisteminin hayata geçirildiği XVIII. yüzyıla kadar faaliyetini sürdürmüştür. Fütüvvet esasları ve geleneğinden gelen daha sonra kendi işleyiş ve yaşayış ilkelerini belirleyen Ahîlerin, toplanma merkezleri olan zaviyelerinin, zaman içerisinde Osmanlı'nın her yerinde özellikle ülkenin gelişme yönünde, Batı'da yoğunlaşmıştır. Aşağıda bulunan haritada (Şekil 6) XVI. yüzyılda Ahi zaviyelerinin söz konusu yoğunlaşma çerçevesindeki yerleri gösterilmiştir (Yiğit, 2013: 967). Sosyal, siyasi ve ekonomik yönden toplumun dinamik gruplarından biri olan Ahilik, gösterdiği yaygınlık ölçüsünde şehirleşmenin de önemli bileşenlerinden olmuştur.



Şekil 6: XVI. Yüzyılda Ahi Adlı Zaviyeler

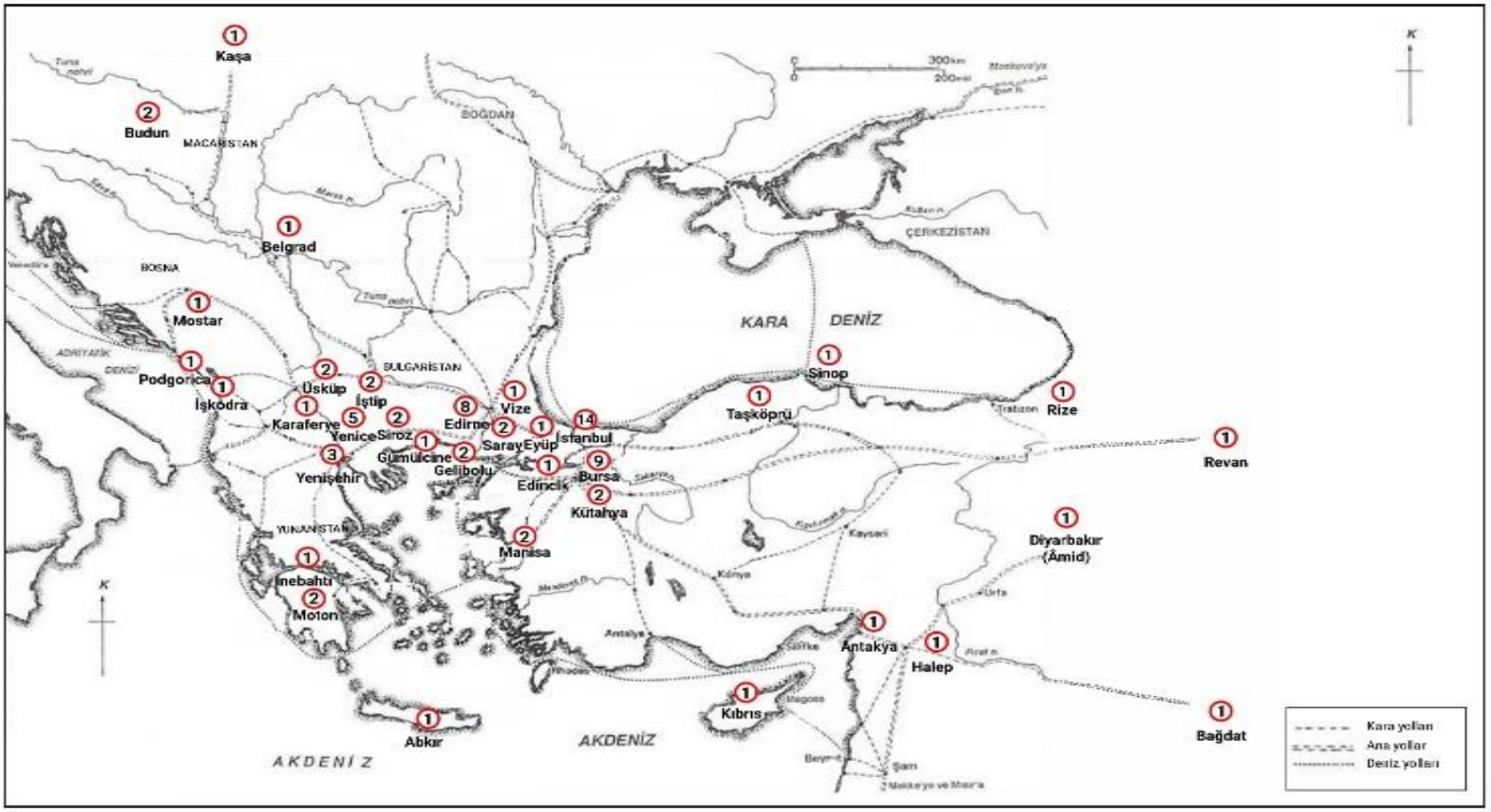
Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı şehirlerinin geçmişinde yer alan sosyoekonomik ortaklıklar, şehirleşme faaliyetlerinin nasıl geliştiğine dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Her iki devletin temel düzeyde dahi olsa bu ortaklıkları Batı'ya doğru şehirleşme yönelimi ile birlikte Osmanlı başkentlerinde ve şehirlerinde açıkça görülecektir.

Şehrengiz şehirlerinin ortak özellikler gösterdiğine ilişkin savımızın odak noktası, bu yerleşim yerlerinde başlayan şehirleşme sürecinin daha da gelişerek devam ettiği yönündedir. İktisadî hayat, seyahat ve edebiyat çerçevesinden bakıldığında

şehrengiz şehirleri; mesleklinin, gezginci dervişlerin ve şiirin buluşma noktası olmuştur. Bu buluşmaya ev sahipliği yapan şehirlerin en belirgin özellikleri arasında ticaret yollarının üstünde olmaları sayılabilir. İktisadî gelişmişliğe de işaret eden bu durum aynı zamanda hem tasavvuf hareketlerinin hem de edebiyatın ve özellikle şiirin gelişmesinde etkili olmuştur.

Aşağıda yer alan haritada (Şekil 7) Osmanlı'nın XVI. yüzyıldaki ticaret yolları olarak da kullandığı ana yollar, kara yolları ve deniz yolları gösterilmiştir (İnalcık, 2004: 272-273)[27]. Burada özellikle dikkati çekmek istediğimiz nokta şehrengiz şehirlerinin konumudur. Şehrengizi yazılan 35 şehri hem ticari hem de kültürel canlılık yönüyle anlatmak bu bölümümüzün sınırlarını aşacağından söz konusu haritadan hareketle şehirlerin ortak özellikleri üzerinde durulacaktır.

[27] Halil İnalcık'ın eserinde yer verdiği bu harita, şehrengiz şehirlerinin yerlerini ve şehrengiz metni sayılarını verecek şekilde sadeleştirilmiştir.



Şekil 7: Şehrengizi Yazılan Şehirler ve Eser Sayısı

Şehirlerin haritadaki ticaret yolları ile olan ilişkisine bakıldığında karşımıza bu şehirleri buluşturan ortak noktaların olduğu görülecektir. Söz gelimi başkent olması dolayısıyla bütün ticaret yollarının kesişim noktası olan *İstanbul (Üsküdar)*'la beraber *Edirne, Bursa, Belgrad, Halep, Üsküp, Mostar, Yenice* gibi şehirler ticaret yollarının üzerinde yer almaktadır. Söz konusu şehirlerin ticaret yollarının üzerinde gelişmesine benzer biçimde bir edebî metin olarak şehrengiz türünün aynı zamanda kültürel canlılığın olduğu yerlerde vücuda geldiğini göstermektedir. Bu durum bize iktisadî gelişmişlik ile kültürel gelişmişlik arasında karşılıklı işleyen bir bağın olduğunu da göstermektedir.

Üzerine en çok şehrengiz yazılmış olan başkent *İstanbul*, bütün yolların kesiştiği bir merkezî nokta konumundadır. *Anadolu* ve *Rumeli* yönüne doğru iki ana kol hem seyahat hem askerî hem de ticarî amaçlarla kullanılmıştır. *İstanbul*'u *Eskişehir, Konya, Antakya, Halep* ve *Şam* üzerinden *Mekke* ve *Medine*'ye bağlayan sağ kol; *Bağdat*'a bağlayan orta kol ve *İran-Tebriz*'e bağlayan sol kol şehrin Doğu'ya açılan yolları konumundadır. *İstanbul*'u Batı'ya bağlayan ve yine sağ, sol ve orta olmak üzere üç kol halinde görülen ticaret yollarının *Belgrad*'a kadar uzandığı görülmektedir (Kazancıoğlu, 2014: 24-32).

Osmanlı'ya 88 yıl boyunca başkentlik yapan *Edirne,* üzerine en çok şehrengiz yazılan şehirlerden biridir. Haritadaki konumuna bakıldığında *Anadolu*'nun Avrupa'ya açılan kapısı ve bağlantı noktası olduğu görülür. Bu yolun sadece ticarî amaçlarla değil askerî amaçlarla kullanıldığı Osmanlı'nın yaptığı seferlerde bu yolun kullanılmasından anlaşılmaktadır. Bu güzergâh dışında kullanılan *Edirne-Tekirdağ* yolunun deniz vasıtasıyla *İstanbul*'a bağlandığı başka bir yol bulunmaktadır. Bu iki yolun *Edirne*'de birleşmesi *Edirne*'yi ticaretin canlı olduğu bir pazar haline getirmiştir. Buraya gelen malların bu yollar aracılığıyla Avrupa'nın iç kesimlerine ve *Tuna* havzasına nakledilmesi şehrin canlılığını ortaya koyan başka bir göstergedir. Şehrin bu iktisadî yapısı aynı zamanda kültürel canlılıkta da kendini göstermiş gerek edebiyatta birçok şaire ev sahipliği yapması gerek mimaride günümüze kadar yaşayan eserlerin varlığı bu durumu kanıtlar niteliktedir (Gökbilgin, 1994: 429).

Osmanlı'nın ilk başkenti *Bursa*'nın sahip olduğu siyasi önem aynı zamanda iktisadî yapıda da kendini göstermiştir. Osmanlı idaresi altında çevrede bulunan Hıristiyan milletlerle yapılan ticari faaliyetler şehrin bir ticaret merkezi olmasını sağlamıştır. XV. yüzyılda İpek işlemeciliği ile adını dünyaya duyuran Bursa, İran'dan gelen İpek kervanlarının uğrak yeri haline gelmiştir. *Bursa* aynı zamanda birçok ticaret yolunun bağlandığı İpek yolunun bir kolu olan *Tebriz-Erzurum-Tokat* güzergâhının da ulaştığı şehirdir (İnalcık, 1992: 448).

Osmanlı Devleti'ne başkentlik yapan şehirlerde doğal olarak hem ticaretin hem de iktisadî teşekküllerin gelişmiş olduğu bilinmektedir. Bu yerleşim yerlerinin dışında, ticaret yollarının üzerinde ya da yakınında olma yahut bir limana sahip olmaları yönüyle de bazı şehirlerin iktisadî olarak geliştiği gözlemlenir. Yukarıdaki haritada (Şekil 7*) Gümülcine, Yenice, Üsküp, Mostar, Yenişehir, Belgrad, Budin* gibi Balkan şehirlerinin gerek ulaşımda gerekse ticarette kullanılan yolların üzerinde olmaları onları iktisadi olarak canlandırmıştır. Bu şehirler içinde yer alan *Budin (Budun)* Avusturya'dan gelen tüccarlar için Osmanlı ile Avrupa arasındaki ticaret güzergâhının menzili konumundaki yerlerden biridir. Viyana'dan yola çıkan tacirler arasında *Belgrad, Niş, Sofya, Filibe, Edirne, İstanbul* yolunu; Osmanlı'ya güney yönünden giren Hırvat tacirler de güzergâh olarak *Bosna, Karadağ, Arnavutluk, Selanik* ve *İstanbul*'u kullanmışlardır (Küçükkalay ve Elibol: 2004: 159).

Gerek Osmanlı toprakları içinde gerekse Avrupa'dan Osmanlı'ya yapılan ticaretin merkezleri olan ve ticari olarak gelişmiş/gelişen bu Balkan şehirleri ve bunlara yakın yerleşim yerleri, etkileşimden kaynaklı olarak, kültürel canlılığın da görüldüğü yerlerdir. Şekil 7'de gösterilen haritada Balkan şehirleri dışında *Sinop, Antakya, Diyarbakır* ve *Revan* gibi şehirlere bakıldığında ticaret yollarının şehrengiz şehirleriyle buluştuğu ve iktisadi gelişime paralel olarak şehrengiz sayısının arttığı görülmektedir. Haritada gösterilen ve ticaret yollarının dışında kalan *Rize, Kaşa, Taşköprü* gibi şehirler ticaret yolları güzergâhı dışında kalmaktadır. Bu şehirlere şehrengiz yazılma nedenlerinden biri, türün moda haline gelmesi olarak düşünülebileceği gibi türün yaygın şöhreti kadar şehrin ve şehri teşrif eden devletlinin taltifi gibi telif sebeplerinden de söz edilebilir.

3.2. ŞEHRENGİZLERİN ŞEHİRLERİ

Klasik Türk şiirinde kozmogoniden astronomiye, hayatı çevreleyen maddi ve manevi kültürün hemen bütün ögelerine kadar geniş bir yelpazede eser/ler verilmiştir. Klasik şiirin konu zenginliği içerisinde hayatı kuşatan, kültürün hem yaratıcısı hem de ev sahibi olan şehirler de şiirde kendine yer bulmuştur. Şairler, yaşadıkları yahut çeşitli sebeplerle bulundukları şehirleri eserlerine konu etmişlerdir. Bu şiirlerde şehrin tabiatı ve o onun içinde olan akarsular, göller, dağlar, vadiler, ırmaklar, mesire yerleri; cami, kilise, çarşı, kervansaray, çeşme, köprü, kasr gibi mimari ögeler; şehir halkı ve olaylar şehir şiirlerinin genel muhtevasını oluşturur (Batislam, 2009: 485). Bu muhtevaya bakıldığında şehre ait birçok unsurun şehir şiirlerinin bir parçası olduğu görülmektedir.

Şehrengiz şehirlerinin sahip oldukları jeopolitik özelliklerden ötürü birer cazibe merkezi olarak değerlendirilmesi sadece tarihçilerin değil aynı zamanda şairlerin de ortak görüşü olmuştur. Sahip oldukları şairane ruh sayesinde şehre şiirin penceresinden bakma fırsatı bulan şairler, karşılaştıkları renkli manzaraları kayda geçirmek istemişlerdir. Doğru söylemek gerekirse bu canlı ticaret hayatının ve bunun etkisinde gelişen kültürel hayatın arasında asıl dikkat çeken meslek sahipleri olmuştur. *Evliya Çelebi*'nin de her karşılaştığı şehirde gördüğü ve altını çizdiği Melâmî dervişliğin gerek Anadolu'da gerek Balkanlar'da ne kadar yaygın olduğunu bildiğimiz için bu meslekli âşıklığın şairler tarafından gözardı edilmesi mümkün değildir.

Odağına insanı koyan bir tür olarak da görebileceğimiz şehrengizler, şehirden çok şöhretlileri anlattığı ve bu yüzden şehrengizlerin birer şehir rehberi olmadıkları söylenebilir. Burada dikkati çekmek istediğimiz nokta, şehrengizlerin en önemli unsurunun şehirden ziyade şöhretli güzeller olduğu gerçeğidir. Bu gerçekliğin içinde şöhretlilerin çoğunun meslekli oluşu da söz konusu şehirlerin ticaret yolları üzerinde ya da yakınında olması sebebiyle açıklanabilir. Ticari hayatın olanca canlılığıyla var olduğu şehirlerde esnaf odaklı bir edebi türün ortaya çıkması şüphesiz şaşırtıcı olmayacaktır.

Şehrengiz şehirleri, şairlerin onları görmek istedikleri gibi, eşi ve benzeri olmayan yerler olarak anlatılmıştır. Gazel, kaside ve mesnevilerde soyut olan mekânın

şehrengizlerde biraz daha somutlaştığı görülür. Genel olarak klasik Türk şiirinde bir dekor olarak kullanılan mekân ve çevrenin masalsı varlığı şehrengiz, bilâdiye, tarifnâme ve şehir mersiyelerinde insanın yaşadığı, gördüğü ve dokunduğu belirgin bir yere dönüşür (Selçuk, 2014: 30). Bu türlerden olmayıp şehir üzerinde yazılmış: Ahmedî'nin Bursa, Cem Sultan'ın Niş, Mahmud Efendi'nin Konya, İstanbul ve Edirne, Fuzûlî'nin Bağdat, Nef'î'nin Edirne, Nedîm'in İstanbul, Nâbî'nin Medine ve Manisa, Nergisî'nin Saray, Nâ'ilî'nin Edirne, Diyarbakırlı Lebîb'in Halep Şehrî'nin Manastır, Hasmî'nin Maraş, Rıfkî'nin İstanbul, Seyyid Mehmed Rıza'nın Kızanlık, Kudsî'nin İstanbul ve Pertevî'nin Edirne ile ilgili kasideleri şehir şiirinin somut örneklerindendir.

Yukarıda verilen kasidelerin dışında şehir adının redif şeklinde kullanılmamasına rağmen şehirleri anlatan Dede Ömer Rûşenî'nin Aydın, Bursa ve Tebriz, Karamanlı Aynî'nin Konya, Şam, Antalya, Sultan Veled'in Konya, Aksaray, Kayseri, Kütahya, Hayâlî, Nef'î ve Bahtî'nin Edirne, Şeyhülislâm Yahyâ'nın Halep, Bağdat, İstanbul, Edirne, Rıfkî'nin İstanbul, Muvakkitzâde Mehmet Rıza'nın Edirne, Seyyid Vehbi'nin Manisa, Ali Emîrî'nin Mekke-Medine, Arifi ve Pesendî'nin Kütahya, Nâbî'nin Medine Ayni'nin Konya, Şam, Antalya, Müştak Baba'nın Bitlis redifli gazelleri; murabba nazım şekliyle yazılmış Mihrî Hatun'un 25 bendlik Lâdik, Ravzî'nin 12 bendlik Dukakin, Hamdî'nin Bartın gazeli, Tevhîde Hanım'ın İzmir ve Manisa" şiirleri de klasik Türk şiirinde şehirlerin edebiyatta nasıl yer aldığını göstermesi bakımından önemlidir (Batislam, 2009: 484-485; Yıldız, 2018: 121-122). Yukarıdaki müstakil şiir örnekleri dışında çeşitli türlerin içersinde şehirleri konu alan örneklere de rastlanmaktadır.

İslam'ın resme karşı duyarlılığı mekânının tasvirinde de kendini göstermektedir. Bu yüzden klasik Türk şiirinde mekânın bir fon/dekor olduğu gerçeği dikkatlerden kaçmamaktadır. Söz konusu mesafenin kültür dünyasındaki değişime yahut Osmanlı düşünce dünyasının son bulduğu dönemlere kadar devam ettiği ve eserlerin de bu doğrultuda verildiği gözlemlenmektedir. Söz konusu değerlendirme aşağıda ele alacağımız beyitlerde de kendisini göstermektedir.

Tanınmış şairlerin dışında tanınmış şair padişahlar da şehirler için şiir yazmışlardır. Murâdî mahlasıyla şiirler yazan II. Murad (1404-1451) Osmanlı'nın yeni başkentini güzellerle dolu bir yer olarak tanımlarken eski başkentinin de bu yönüyle meşhur olduğunu *Edirne gerçi güzeller yiridür, ey Hemdem / Bursa'da dahi nice dilber-i fettân gördüm* (Demircioğlu, 2014: 55) beyitinde dile getirerek bir anlamda şehir karşılaştırması da yapmıştır. *İstanbul'*u fetheden onu hem devletin başkenti hem de cazibe merkezi haline getiren *Fatih Sultan Mehmed (Avnî)* klasik Türk şiirinde güzellerle dolu oluşu nedeniyle meşhur olan *Galata* semtini dolayısıyla İstanbul'u şiirine taşır. Firdevsi bile unutturacak kadar güzel olan *Galata*'daki servi boylu güzeli görenin gözleri başka hiçbir şey göremeyeceğini *Bağlamaz fırdevse göŋlini Kalâtâyı gören / Servi aŋmaz anda ol serv-i dil-ârâyı gören* (Avnî, *Dîvân,* G. 61/1) beyitinde dile getirir.

İmparatorluğun en geniş sınırlarına ulaştığı ve bir cihan imparatorluğu olarak adlandırılmaya başlanan Osmanlı'nın en kudretli padişahı *Kanuni Sulatan Süleyman (Muhibbî)* sevdiğine *Sitanbûlum Karamânum diyâr-ı milket-i Rûmum / Bedahşânum u Kıpçağum u Bağdâdum Horâsânum* (Muhibbî, *Dîvân,* G. 551/3) diyerek seslenir. Yukarıdaki beyitlerde padişahların şehri insan odaklı olarak gördükleri ve şehrin insanla/sevgiliyle anlam kazandığı ifade edilmiştir.

Yukarıda yer alan ifadeleri klasik şiirin şehre bakışından biri olarak da görmek mümkündür. XVI. yüzyılın zirve isimlerinden *Bâkî*'nin hayatını sürdürdüğü payitahta yani İstanbul'a bakışında da insan vardır. Şair, güzellerin türlü meziyetlerine rağmen İstanbul'un güzellerinden vazgeçemeyeceğini *Dil-rübâlarla 'aceb kesreti var her yoluŋ / Geçemez hûblarından göŋül İstanbûluŋ* (Bâkî, *Dîvân,* G. 267/1) beyitiyle dile getirirken şehrin insanla olan bağına işaret eder. Benzer bir kullanımın *Nâbî*'de de bulunduğu görülür. Görev gereği 23 yılını geçirdiği *Halep*'i taşra olarak gören ve İstanbul'dan uzakta olmaktan dolayı yaşadığı hüznü ve çektiği özlemi dizelerine yansıtır (Mengi, 2012: 50). Özlem duygusu içinde olan şair İstanbul için insanlarının güzel, nükteli ve tatlı dilli olduklarını ve bunların da kenar diye nitelediği *Halep*'te bulunmadığını ancak *İstanbul*'da bolca bulanabileceğini,

Şehr-i Sitanbul ne güzel merdümânı var
En sâde levhi nâzik olur nüktedân olur

Bî-harf-i telh kim var ise hâk-i şehrdür
Ebnâ-yı şehr cümlesi şîrîn-zebân olur

Hüsn-i nemek be-dûş bulunmaz kenârda
İstanbul içre Nâbî o da râygân olur

Nâbî, *Dîvân* I, G. 75/5-7

dizeleriyle dile getirmiş başka bir şiirinde kenarın (*Halep*) tadı tuzu olmayan güzellerinden uzak durduğunu bununla birlikte *İstanbul*'un ay yüzlülerinin gözünün önünde uçup durduğunu ve onları hayal ettiğini, *Olduk remîde bî-nemekân-ı kenârda / İstanbul'un gözümde uçar mâh-rûları* (Nâbî, *Dîvân* II, G. 824/2) beyitiyle dile getirir.

Klasik Türk şiirinin XIX. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden ve bir söz ustası olarak nitelendirilen *Sünbülzâde Vehbî*, önceki yüzyılın şairlerinden *Nâbî*'nin taşra-merkez karşılaştırmasını sevgilinin özellikleri üzerinden değerlendirdiği dizelerine benzer görüşle kendisi de katılır:

Mahdûm-ı mükerrem gibi dil-dâde bulunmaz
Dilber bulunur gerçi kişi-zâde bulunmaz
Taşra güzelinde arama nâz u letâfet
Hûbân-ı Sitânbul gibi dünyâda bulunmaz

Sünbülzâde Vehbî, *Dîvân*, Rubai/13

Rumeli topraklarının yetiştirdiği meşhur şairlerden birir olan *İshâk Çelebi* doğup büyüdüğü şehir olan Üsküp'ün ismini anmadan onun güzellerle meşhur olduğunu, *Ol nigâruŋ çeşmi âfet gamzesi gammâz imiş / Şehrümüz dilberlerinden cümleden mümtâz imiş* (İshâk Çelebi, *Dîvân*, G. 112/1) beytiyle dile getirmiştir.

Özellikle nesir alanında tanınmış olan *Nergisî*'nin *Saray* için yazdığı medhiyesinde *Saray*'ın güzellerinden de bahseder. Şair cennetteki huriler kadar güzel

olan sevgililerin sadece *Saray*'da bulunduğunu, *Bilmem nicedür hûr-ı cinân görmege mevkıf / Dünyâda müsellem hele hûbânı Sarây'uŋ* (Selçuk, 2008: 34) beyitiyle ifade etmiştir.

İnsan odaklı şehir anlatımı beyitlerini çoğaltmak mümkündür. Çeşitli vesilelerle şehri şiirine konuk eden şairin, aşk eksenli bir şiir anlayışı gereği şehri insan/güzel/sevgili üzerinden anlatmayı tercih ettiği görülür. Bu elbetteki bütün şehir içerikli beyitler için geçerli değildir. Fakat şairin bu tercihini klasik şiirin poetikasının bir sonucu olarak düşünmek de yanlış olmayacaktır.

Gerek yukarıdaki örnekler gerekse aşağıda şehrin farklı yönlerine ilişkin verilecek örneklerde taşradan şehre doğru bir yönelimin olduğu görülecektir. Özellikle her anlamda merkez olan İstanbul dışındaki her yerin çevre/kenar/taşra olarak değerlendirilmesi aslında İslam dinin teori ve pratikte sahip olduğu anlayışın bir ifadesi olarak görmek mümkündür. Kaynakları arasında dinin önemli yer tuttuğu klasik Türk şiirinin kozmogonisine bakıldığında hep bir merkeze doğru akış söz konusudur: "Pervane, ışığa; âşık, sevgiliye; taşra İstanbul'a; devletli ve tebaa, saraya; yıldızlar, aya; bütün evren Allah'a doğru akar ve aktığı merkezin çevresinde döner." (Narlı, 2007: 36). Başkentin yahut padişahın merkez olarak kabul edilmesini yukarıdaki anlayışın bir yansıması olarak görmek mümkündür. *Nef'î*'nin, Sultan I. Ahmed'in *Edirne*'ye gelişi üzerinde yazdığı kasidede geçen *Edrine şehri mi bu ya gülşen-i me'vâ mıdır / Anda kasr-ı pâdişâhî cennet-i â'lâ mıdır* (Nef'î, *Dîvân*, K. 1) beytini de bu değerlendirmeyi somutlaştıracak örnekler arasında saymak mümkündür.

Klasik Türk şiiri üzerine çalışmalar yapan Andrews özellikle gazelde şairin otoriteye yakın olmak için özel bir çaba sarf ettiğini ve bu çabayla beraber otorite sahibinin bulunduğu mekânı aşkın bir değer haline getirdiğini ifade eder. Aynı zamanda bir toplumsal ihtiyaca da dönüşen mekânın yeni başkentin *İstanbul* olarak belirlenmesi bütün dikkatleri ve çabayı buraya doğru yönlendirir. Özellikle idari kadronun padişahın *İstanbul*'da kalması yönündeki başarılı çabalarının bir sonucu olarak artık *İstanbul* bir çekim merkezi haline gelmiştir. Artık payitahtta olmak padişaha yakın olmakla aynı şeyi ifade etmektedir. Bu yüzden şiirde yolculuğun istikameti de çoğunlukla İstanbul olmuştur (Andrews, 2006: 125-127).

Şehrin şiirde sadece sevgili ile birlikte anılmadığı farklı yönleriyle de şiire konu edildiği örnekler mevcuttur[28]. Şehri konu edinen şiirlerin içeriğine genel olarak bakıldığında muhteva olarak tabiat ile ilgili olduğu görülür. Klasik Türk şiirinde özellikle kaside nazım şekliyle yazılan şiirlerde işlenen tabiat, şairin şiirinde aşkın yaşandığı iklimin yani mekânın bir ifadesi olarak karşımıza çıkar. Kaside nazım şeklinin kompozisyon özelliklerine dair Akün'ün:

> "Kaside, içinde çeşitli konuların ele alınabildiği teşbîb (nesîb) adlı ve tek başına bir manzume olabilecek uzunluktaki hususi giriş kısmı ile divan şiirinin dış âleme en açık bir cephesini meydana getirir. Çeşitli tabiat levhalarından bahçelere, yeni yapılmış mimari eserlere, at ve savaş tasvirlerine, sosyal hayatın ramazan ve bayram gibi tezahürlerine, nihayet ahlâkî ve felsefî düşüncelere kadar birçok konunun girebildiği bu kısmın muhteviyatına göre kaside çeşitli adlar alır. Bir makam sahibinin övgüsü için yazılıp sunulan kasidelere, böylece teşbîbde akis bulan yazılma vesile ve zamanlarına göre bahâriyye, nevrûziyye, sayfiyye (temmûziyye), hazâniyye, şitâiyye, yahut ramazâniyye, bayramiyye (ıydiyye), muharremiyye, sûriyye, cülûsiyye ve övgüsü yapılan şahsiyetin atı veya kılıcı bahis konusu ise rahşiyye, tîgıyye, yahut bir mimari eser vasfediliyorsa dâriyye, savaş veya sulh vesilesiyle yazıldığında cihâdiyye, sulhiyye gibi adlar verilmiştir." (Akün, 1994: 408).

Bu yönüyle kaside şairin dış hayatla -özellikle çevreyi gözleme noktasında- kurduğu bağın şiirdeki yansıması olan ve orta uzunlukta olması nedeniyle en kullanışlı araç haline gelmiştir. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Vâkıa kaside eski şiirin peyzaj, tarihî hadise, mevsim-ler, hulâsa en ferdî şeklinde bile hayata ve tabiata, hattâ estetik mülâhazalara açılmış kapısıdır." (Tanpınar, 2006: 32) şeklinde tarif etmesi de kasidenin

[28] Bu alanda yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Vanço Boşkov (1980). "Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Şehir Mersiyeleri", Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, S. 12, s. 69-70; Cemâl Kurnaz (1997). "Arayıcızâde Hüseyin Ferdî ve Derviş Ömer Efendi'nin Bilâdiyeleri",Divan Edebiyatı Yazıları, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 230-252; Kenan Erdoğan (1997). "Türk Edebiyatında Şehir Şiirlerine Bir İlave: Aspozi ve Hakkında Yazılmış Dört Şiir", Dergâh, S. 91, Eylül, s. 18-20; Mustafa Erdoğan (1997). "Abdüllatîf Râzî ve Ankara Methiyesi", Türk Dili, S. 550, Ekim, s. 356-359; Muvaffak Eflatun (2003). "Şehir Medhiyelerine Bir Örnek: Akşehir Medhiyesi", Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi, S. 26, s. 273-278; Ekrem Bektaş (2005). "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Tillo Methiyesi", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, Yıl: V, S. 18, Yaz, s. 47-54; H. Dilek Batislam (2009). "Şehir Şiirleri ve Şeyhülislam Yahya'nın Edirne Gazellerei", AÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 39 (Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı), s. 483-498; Emine Yeniterzi (2010). "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, S. 15, s. 301-334; Selami Turan (2010). "Mihrî Hatun Divanı'nda Şehir Methiyesine Bir Örnek: Lâdik",Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research), Volume: 3, Issue: 10, Wınter, s. 597-604; Fatma Sabiha Kutlar (2011). "Klasik Türk Şiirnde Şehir Hicivleri ve Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî'nin Edirne Kasidesi", Turkish Studies, Volume 6/2, Spring, s. 1-16; Enes Yıldız (2018). "Klasik Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Revânî'nin Yayımlanmış Divanı'nda Yer Almayan Medine Kasîdesi", International Journal of Language Academy, Volume 6/2 Autumn, s. 120-143.

mekân yahut çevre merkezli bir anlatının aracı olduğunu göstermektedir. Şüphesiz bütün kasidelerden örnek vermek çalışmamızın kapsamını aşacaktır ama birkaç örnekle bu durumun göz önünde bulundurulması faydalı olacaktır.

Hayretî'nin baharın gelişi üzerine yazdığı kasidede yer alan *Geldi eyyâm-ı cünûn irişdi fasl-ı nevbahâr / Bî-karâr oldı yine dîvâne dillerden karâr* (Hayretî, *Dîvân*, K. 16/1) beytinde delilik günlerinin baharla birlikte geldiğini ve aşıkların gönlünün coşmaya başladığı ifade edilmiştir. Doğanın değişimi insanın da duygu durumunda bir değşiklik meydana getirmiştir.

Zâtî bir kasidesinde baharın gelişini, İsa'nın ölülere can verdiği rivayetine telmihte bulunarak baharın kış mevsiminden dolayı ölü olarak düşünülen doğanın yeniden canlanması *Nefha-i bâd-ı bahâr enfâs-ı ʿÎsâ'dur meğer / Kim deminden cümle emvâtı nebâtuŋ buldı cân* (Zâtî, Dîvân, K. 10/2) beytinde dile getirir.

Divanının dışında yazdığı *Heves-nâme* adlı eseriyle de tanınan Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, II. Bayezid için yazdığı kasidenin *Makdeminden sahn-ı İstanbul buldı zîb ü ferr / Nitekim ʿâlem bulur hüsn ü bahâ gelse bahâr* (Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi, *Dîvân*, K. 12/17) beytinde, sultanın (sevgilinin) gelişi ile adeta parlayan İstanbul'un baharın gelişi ile güzelleşen yeryüzüne benzediğini anlatır.

Yeryüzüne her zaman ilkbahar gelmez. Şairlerin sevdiği bir başka mevsim hazan yani sonbahardır. XVI. yüzyılda yaşamış ve Osmanlı'nın en önemli şair ve bürokratlarından *Gelibolulu Âlî* bir kasidesinde geçen *Bahâr gitdi hazân geldi aŋa hayrânam / Beni bu demlere bir dahı irgürir mi zemân* (Gelibolulu Âlî, *Dîvân*, K. 50/20) beytinde tabiattaki bu değişimin kendisinde uyandırdığı duygu vardır.

Şeyh Galib, "Döküm-hânenin Tamîr ü Tecdîdine Târîh-zîbâ vü Ra'nâdır" başlıklı şiirinde kasidenin muhtevalarından biri olan mimari eserlerin konu alınması söz konusudur:

Edip târh-ı nev üzre resmini mi'mârlar tasvîr
Esâsı zîr-i hâke erdi tâkı tâ gerezmâna

Husûsa himmeti çâker-nevâz-ı şehriyârîden
Âgâ-yı Topcîyâne yapdılar bir kasr-ı şâhâne

Ne kasr ammâ ki bir çarh-ı refî'-i âlem-i tedbîr
Rasad-gâh-ı nigâh-ı hüsn-i dikkat hâl-i merdâne

Şeyh Gâlîb, *Dîvân*, K. 7/11-13

Şair, Beyhan Sultan'ın II. Selim için yenileyerek yaptırdığı bir köşk için *Seyredip her kasrına sordum bu devlet-hâneniŋ / Cümleŋizden ya niçin sad-gûne berterdir bu kâh* (Şeyh Gâlîb, *Dîvân*, K. 23/7) beytinde de devletin sahip olduğu binalara bakıp yeni yapılan bu kasrın neden daha renkli ve göz alıcı olduğu sorusunu sorararak yeni kasrın güzelliğine vurgu yapar.

Günlük hayattaki nesnelerin de kasideye konu olduğu görülür. Bunlardan biri de kılıçtır. *Necâtî*'nin Sultan Bâyezîd'i kılıç üzerinden övdüğü kasidesinde bu askeri simgeyi *Ey ceng-cûy ü arbede-sâz u yegâne tîğ / Vey hışm u kîn ü hiddet odına zebâne tîğ* (Necâtî, *Dîvân*, K. 11/1) şeklinde tarif eder.

Süheylî'nin şiirlerinde de dönemin kültür dünyasına ilişkin yansımaları görmek mümkündür. Şair bir bayram eğlencesi ile ilgili yazdığı *Çalınup tabl ü nefîr uruldı yir yir kûsler / Tutdı sahn-ı kâi'nâtı yine hûy ü hây-ı 'ıyd* (Süheylî, *Dîvân*, K. 19/4) beytinde davulların ve nefirin çalındığını bu sesler yüzünden bütün yeryüzünde büyük bir gürültünün koptuğunu dile getirerek XVI. yüzyıldan bir sahne adeta gözümüzün önünde canlanır.

Tabiata yahut mevsimlere ilişkin konuların sadece kasidelerde yer almadığı da görülür. *Sultan I. Ahmed (Bahtî) Üsküdar* ile ilgili yazdığı bir gazelde duygu ve gözlemlerini,

Üsküdâr'uŋ bâğ u bahçesini seyrân eyledük
Nice günler 'îş idüp zevk-i firâvân eyledük

Gâh dirdük bûstânında anuŋ sünbüllerin
Gâh güller cem‘ idüp seyr-i gülistân eyledük

Gâh sürgün avların itdük koşakduk dağların
Gâh şâhin alup ele sayd-ı mürgân eyledük

Gâh oynaduk cirid oynın mu‘allem at ile
Gâh hubz alup ele biz ‘azm-i meydân eyledük

Ahmedâ şükr ol Hudâ-yı lâ-yezâle dem-be-dem
Üsküdâr’uŋ yirini sohbetle seyrân eyledük

Bahtî, *Dîvân*, G. 11

gazelinde ayrıntılı bir şekilde anlattığı görülür.

Mesîhî bildiği ya da gözlemlediği bir doğa olayını aşkın insanda yarattığı duygu ile karşılaştırarak anlatır. *Öldi ‘ışkuŋda Mesîhî bulımaz dahi necât / Gerçi taşra bırağur mürdeyi bahr-i mevvâc* (Mesihî, *Dîvân*, G. 25/6) beyitinde aşka tutulmuş kimsenin kurtuluşa eremeyeceğini denizin ölü bir bedeni dışarıya bırakması ile tasvir etmiştir.

Klasik şiirde sosyal hayata ait unsurların yer aldığı görülür. XVI. yüzyıl şairlerinden Süheylî bir kıt’asında yaşadığı dönemde padişah için yapılan bir otağın yapılış tarihini kayda geçirir. Şair,

Te‘âla’llâh zihî çetr-i hümâyûn
Nazîrin görmemişdür çeşm-i devrân

‘İmâd-ı kasr-ı nusretdür sütûnı
Otâğ-ı çarha virdi zînet ü şân

Ne hayme kûh-ı kâfuŋ ‘aynıdur kim
Anuŋ ‘ankâsıdur sultân-ı zî-şân

Süheylî, *Dîvân*, Kıt’a 25/4-6

beyitlerinde otağın eşsiz güzellikte olduğu ve kaf dağı gibi heybetli göründüğü tasvir edilmiştir.

Şairlerin yaşadıkları mekânı algılama ve yansıtma gayesinin bir ürünü olan şiirde dönemin şehir hayatına dair birçok unsurun yer aldığı görülür. Klasik şiirde bir kısmına yer verdiğimiz yukarıdaki örnekler de bunun doğruluğuna inanmamızı sağlayan önemli kanıtlar içermektedir. Buradan hareketle şairin şehrini, tabiat içinde yer alan canlı bir mekân olarak tarif etmek yanlış olmayacaktır.

Klasik Türk şiirinde mekân ögesinin yer aldığı türlerin başında şüphesiz şehrengizler gelmektedir. Şehrengizler aynı zamanda şehrin güzelliklerinin de anlatıldığı bir şiir türü olarak bilinir. *Lâmi'î Çelebi*'nin *Bursa* için yazdığı şehrengizin ilk bölümü, *Abdullah Nâzik*'in yine *Bursa* ve *Dürrî*'nin *Moton* ve *Gümülcine* şehrengizleri sadece yazıldıkları şehirlerin güzelliklerini anlatmışlardır. Bunun dışında *Vechî*'nin *Gelibolu, Abdî*'nin *Kütahya, Za'fî-i Gülşenî'*nin *Moton* ve *İştip, Maksadî'*nin *Yenice, Cemalî* ve *Kâtib Davud*'un *İstanbul, Mânî*'nin *Bursa, Rahmî* ve *Mahtumî*'nin *Yenişehir* ve *Beyânî'*nin *Sinop* şehrengizlerinde hem güzeller hem de şehrin güzellikleri anlatılmıştır. Yukarıda sayılanlarının dışında, şehrin sahip olduğu önemli yer ve yapıların konu edilmediği görülmektedir. Söz konusu şehirler aşağıda yer alan Tablo 3'te sıralanmıştır. Bugüne kadar ikisi hangi şehre yazıldığı bilinmemekle birlikte 37 şehir için yazılmış şehrengiz bulunmaktadır.

	Şehir	**Şair**
1	Abkır	Za'fî-i Gülşenî
2	Antakya	Siyâmî
3	Bağdat	Esîrî
4	Belgrad	Hayretî
5	Budun	İntizâmî Şairi Bilinmeyen

6	Bursa	Lâmi‘î Çelebi İshâk Çelebi Nihâlî Âşık Çelebi Halîl-i Zerd Mânî Abdullah Nâzik İsmâil Belîğ (2)
7	Edincik	Ravzî
8	Edirne	Mesîhî Zâtî Taşlıcalı Yahyâ Usûlî Kerîmî Firdevsî Tâbi’î Neşâtî
9	Eyüp	Lebîbî
10	Diyarbakır (Âmid)	Halîfe
11	Gelibolu	Vechî Gelibolulu Âlî
12	Gümülcine	Dürrî
13	Halep	Seyrî
14	İnebahtı	Sânî

15	İstanbul	Kâtib Davud Taşlıcalı Yahyâ Fakîrî Sâfî Nüvîsî Fikrî Tab'î Kıyâsî Şairi Bilinmeyen Lebîbî Cemâlî Azîzî Sûfî Rıfkî
16	İşkodra	Cem'î
17	İştip	Za'fî-i Gülşenî Maksadî
18	Karaferye	Garâmî
19	Kütahya	Abdî Ârif
20	Kaşa	Künûzî
21	Kıbrıs (Lefkoşa)	Şairi Bilinmeyen
22	Manisa	Câmi'î Derzi-zâde Ulvî
23	Mostar	Hacı Derviş
24	Moton	Za'fî-i Gülşenî Dürrî

25	Podgorica	Cem'î
26	Revan	Kâmî
27	Rize	Cefâyî
28	Saray	Selâmî Hâdî
29	Sinop	Beyânî
30	Siroz	Cemâlî Şairi Bilinmeyen
31	Taşköprü	Şairi Bilinmeyen
32	Üsküp	İshâk Çelebi Şairi Bilinmeyen
33	Vize	Behiştî
34	Yenice	Hayretî Usûlî Za'fî-i Gülşenî Maksadî (2)
35	Yenişehir-i Fenâr	Bursalı Rahmî Vahîd Mahtûmî Yenişehirli Avnî
36	Şehri Bilinmeyen	Rıfkî
37	Şehri Bilinmeyen	Şairi Bilinmeyen

Tablo 3: Şehrengizi Yazılmış Şehirler ve Şehrengiz Şairleri

Kendine ait katı bir çerçeveye sahip olan klasik şiir - yüzyıllar içerisinde az çok değişiklik gösterse de - şekil ve muhteva bakımından başlangıcından sonuna kadar benzer özellikler taşımıştır. Bu tespite çalışmamız kapsamında bakıldığında üretilen eserler arasında şairin şehri görme ve algılayış biçiminin türler arasında bir değişiklik

göstermediğinin en önemli kanıtlarından biri şehrengiz metinleri olduğu söylenebilir. Şairin şiirinde coğrafya ve mekân ilişkileri hayatı algılayışlarının bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Gerçekliğin olduğu gibi değil sanatsal bir perspektifle aktarılması klasik Türk şiiri şairinin en belirgin vasıfları arasındadır. Gölpınarlı'nın "Divan edebiyatı şairi, tabiatı, bizi güzellikleriyle hayran eden, şiddetleriyle ezen, yıkan tabiatı buğulu gözlerle görür; gördükten sonra gözlerini yumar ve gördüklerini kafasındaki mecazlar diline adapte eder ve öyle yazar." (Gölpınarlı, 1945: 19). sözleri, şairin şiiri tasarlamadaki amacının kadı sicilleri, mühimme defterleri gibi kronikler üretmek değil herkesin gördüğü dünyaya farklı bakmak ve dış dünyayı bu doğrultuda sunmak şeklindedir.

Coğrafyaya ve insana yoğunlaşmış bir tür olan şehrengizlerde özellikle şehirlerin sadece bir dekor yahut fon olarak kullanıldığı asıl amacın şehre anlam ve şöhret kazandıran şöhretlilerin anlatılması olduğu göze çarpmaktadır. Şehrin sahip olduğu ve şiirlere yansıyan doğa –özellikle bahar mevsimi- ile şair, körpelik ve canlılık hissi vererek sevgilinin güzellik unsurları ile bu his arasında bir bağ kurmayı amaçladığı da düşünülebilir. Gerek yaşadığı gerekse bir seyahat vesilesiyle ziyaret ettiği şehrin güzelleri ile ilgilenen şairin şehri nasıl gördüğü şehrengiz türünün anlaşılması noktasında dikkat edilmesi gereken hususlardan birisidir. Şehrengizlerin bir şehir değil belki de bir şehir güzelleri antolojisi olabileceği değerlendirmesi uzak bir yorum olarak görünmemektedir.

Şehir şiirlerinin tabiat, mimari, kültür ve insan şeklinde olan muhtevası şehrengizlerde de kendini göstermiştir. Şairin şehirle kurduğu bağın bir sonucu olarak şehrin en önemli özelliklerininden biri olan tabiatın ayrıntılarına girildiği fark edilir. Tabiat içinde ve sürekli tabiatı gözlemleyen şairin bu manzarayı diğer şiir türlerinde -özellikle bahâriye ve şitâiyyede- konu edindiği bilinmektedir. Şehrengiz metinlerinde şairin çizdiği tablo ile daha sonra anlatacağı güzellere mekân arayışının da izlerine rastlanır. Şöhretliye mekân olan şehrin akarsuları, içinde güzeller yıkanıp yüzdüğü; vadileri ve bahçeleri güzellerle yapılacak gezi; çarşı ve pazar gibi mimari mekânlar da sevgilinin bulunabileceği yerler olduğu için şiirlere dâhil edildiği izlenimi ağır basar. Fakat yine de şairin şehri ihmal etmediğini de belirtmek gerekir. Söz konusu mekân-sevgili ilişkisine aşağıdaki bölümlerde değinilecektir.

Söz konusu şehir-şair-sevgili (şöhretli) ilişkisinin doğru konumlandırılabilmesi için şehir kavramına göz atmakta fayda vardır. Kent sosyolojisi alanının öncü isimlerinden Weber kentsel topluluktan hareketle kenti şöyle değerlendirir:

"Tam bir kentsel topluluk oluşturabilmek için bir kentsel topluluk, alışveriş ve ticaret ilişkilerinin görece bir hâkimiyetine sahip olmalı, bir bütün olarak yerleşim alanı da şu özellikleri sergileyebilmelidir: 1 - Bir kale; 2- Bir pazar; 3- Kendine ait bir mahkeme ve hiç değilse özerk bir hukuk; 4- İlgili bir birlik biçimi ve 5- En azından kısmi bir özerklik ve kendi kendini yönetebilme ve sonuçta seçilmelerinde şehir sakinlerinin katılımının gerçekleştiği yetkililerce yönetilme." (Weber, 2010: 109).

Weber, kentin sadece Batı'da var olduğunu Doğu'da yahut İslam coğrafyasında –kentin tanımı gereği- kentin bir iki istisna dışında görülemeyeceği değerlendirmesini yapar. Dolayısıyla Weber'in/Batı'nın gözünde Doğu, şehri olmayan bir coğrafyadır. (Weber, 2010: 109).

Weber'in kent tarifine uymaması elbette bu toprakların şehirsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Peki, Doğu'nun şehri nasıldır? Hayata bakış açısındaki farklılıklar nedeniyle Doğu ile Batı şehirleri ve bu şehirlerin nitelikleri/nicelikleri hakkında sosyolojik bir pencere açmak konunun anlaşılması konusunda faydalı olacaktır. Şehir kavramına şiirin de şehri olması hasebiyle Osmanlı şehri özelinde bakacak olursak Weber'in şehir kavramının dışında bir oluşum göze çarpar. Osmanlı şehri her ne kadar yukarıda Weber'in belirttiği ilk iki maddeyi içerse de bireyin ön planda olduğu, özel hukuk ve yurttaşlık haklarından seçme ve seçilmenin söz konusu olmadığı bir yerleşim birimini ifade eder. Şehrin çeşitli topluluklara sahip olmasının yanında aynı zamanda farklı hukiki/idari yaklaşımların görülmesi nedeniyle bazen bir sentez özelliği de göstermesi onu Weber'in tanımına yaklaştırmaktadır (Ergenç, 2012: 87). Fakat bu yaklaşma Weber'in şehir kavramı tanımı için yeterli değildir. Osmanlı şehri kozmopolit yapısı nedeniyle tek bir tanıma yahut genel geçer tanımlara sığmayan bir yapı arz etmektedir. Bu yönüyle Park & Burgess'ın: "Şehir, bir ruh durumu, bir gelenek-görenek toplamı ve bu göreneklerden miras aldığımız, bu geleneklerle aktardığımız örgütlü tutumlar ve duygular toplamıdır. Şehir sadece fiziksel bir mekanizma ve sunî bir yapı değildir, onu inşa eden bireylerin hayatlarını içeren

doğanın ve kültürün ürünüdür." (Park & Burgess, 1984, s. 1'den aktaran Ceran Karataş, 2018: 458). şeklindeki şehir tanımı şehir-insan ilişkisine dikkat çeker.

Bireyin yaşadığı yerle kurduğu bağ onun yaşama karşı duruşunu ve varlığını da etkiler. Bu gerçeklikten hareketle Osmanlı şehrine bakıldığında insanın kendisini toplumun bir parçası olarak gördüğü mahalle gerçeği göze çarpar. Her ne kadar evlerden oluşan bir yerleşim birimini ifade etse de mahalle kavramı fiziki özelliklerinden çok çağrışım itibariyle insan odaklıdır. Komşuluk hukukunun işlediği, mahallelilerin birbirlerine kefil olduğu bir yer olan mahallede bireyin şehir karşısında kendisini yalnız hissetmemesi Osmanlı şehrinin özgün tarafını oluşturur (Kömürcüoğlu, 2019: 51). Osmanlı mahallelerinin dini merkezli homojen bir yapı arz etmesinin yanında birbirinden farklı etnik/dini grupların birlikte yahut yan yana yaşadığı yerleşim yerleri ve oradaki insanların zengin fakir ayrımı yapmadan ikamet etmesi kültürel ortaklığı da beraberinde getirmektedir (Alada, 2008: 150; Ortaylı, 1977: 86'dan aktaran Kömürcüoğlu, 2019: 51). Şehrin sahip olduğu bu sosyal yapı, tarihsel süreç içerisinde gerek iktisadî yapıda gerekse bilim ve teknolojideki gelişmelerle değişime uğrayacaktır.

Batı karşısında geçmiş alışkanlıklarını sürdüremeyen Osmanlı'nın modernleşme sürecinin de bir yansıması olarak şehrin dokusu da değişime uğramıştır. XIX. yüzyılda belirgin biçimde hissedilmeye başlanan modernleşme hareketinin en önemli sonuçlarından birisi şüphesiz Osmanlı toplum hayatındaki yansıması, yaşanan toprak kayıpları olmuştur. Bu gelişme sadece coğrafi küçülme yönüyle değil siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik ve askeri sonuçlarıyla da devletin kaderini değiştirmiştir. Karpat, bu değişimin en temel itici gücün kapitalizm olduğunu vurgulamaktadır (Karpat, 2006: 448-457). Özet biçiminde geçtiğimiz konunun bu yönü üzerinde elbette söylenecek çok şey vardır. Fakat konumuz çerçevesinde şehir-insan ilişkisi insanın yaşadığı çevre ile kurduğu bağ itibarıyla değerlendirildiğinde Osmanlı mahallesinde de yukarıda sözü edilen değişimin yaşandığı görülmektedir.

Osmanlı'nın bilim ve teknolojiyi yakalama gayreti aynı zamanda kapitalist Batı ile girdiği bir rekabetin de ifadesidir. Batı'ya karşı girişilen bu mücadelenin başta ekonomik olmak üzere birçok alanda başarısızlıkla sonuçlandığı bilinmektedir. Kapitalist sisteme eklemlenemeyen ve bu sırada değişen dünya paradigmasından

payını alan Osmanlı toplum hayatı Cumhuriyet dönemine bırakılan bir çeşit miras olarak da görülebilir. Kapitalizmin XX. yüzyıldaki durumu ulus-devletleri de geride bırakan bir güç haline gelmiş ve bu gücün sayesinde daha çok kar edebileceği bir toplum dizayn etme gayesi gütmüş bunun sonucunda da girdiği toplumları –özellikle yerel kültürleri- olumsuz yönde bir değişime zorlamıştır. Bu değişimin en göze çarpan yönü 1950'li yıllarda köyün tasfiyesi ve gecekonduların ortaya çıkışı olarak görülebilir (Bergen, 2016: 79). Ortaya çıkan bu sosyolojik gelişmenin şehrin temellerini sarstığını söylemek yerinde olacaktır.

Tarihin akışı şehir-insan ilişkisinin aleyhine işlese de geçmişten bugüne insanın yaşadığı/gördüğü yere dair kültürel üretim hep sürmüştür. Bu üretimin merkezi şüphesiz Osmanlı şehrinin anlaşılması noktasında temsil kabiliyeti en yüksek şehir olması itibarıyla da İstanbul'dur. Bu yüzden İstanbul aslında birçok şeyin de merkezi konumundadır. İstanbul tarih boyunca herkesi kendisine hayran bırakan bir şehirdir. Kendisi hakkındaki yazıların sayısını tespit etmek zordur. Bunlar arasında seyyahların yazdıkları özellikle dikkate değerdir. *İstanbul*'un geçirdiği değişimin yanında sahip olduğu özellikler de bu yazılanlara yansır.

Seyyah Busbeq, XVI. yüzyılda İstanbul'a geldiğinde şehirle ilgili ilk gözlemini anlatır:

"Şehrin bulunduğu mevkie gelince, burasını tabiat sanki dünyanın başkenti olmak üzere yaratmış. Şehir Avrupa'da fakat Asya'ya bakıyor. Mısır ile Afrika sağında. Buraları uzak olmalarına rağmen şehre deniz yoluyla bağlı. Etrafında birçok milletlerin yaşadığı ve her yanından sayısız nehirlerin sularını boşalttığı Karadeniz ve Azak Denizi şehrin solunda." (Busbecq, 2005: 36).

XVII. yüzyılda *Evliya Çelebi* seyahatanamesinin ilk iki cildini *İstanbul*'a ayırır. Ahi Çelebi Camii'de gördüğü rüya ile başladığı seyahatinde *İstanbul*'un adeta envanterini çıkarır. *Evliya Çelebi*, iki ciltlik İstanbul seyahatinin belki de özeti olacak şu sözleri söyler: "Sözün özü gulgule-i Rûm ve tantana-i Rûm ve velvele-i Rûm ve debdebe-i Rûm ve Gulibetü'r-Rûm bir diyârdır ki yeryüzünde benzeri yoktur." (Kahraman ve Dağlı, 2008a: 7).

İstanbul'un seyyahlar tarafından alımlanışında *Evliya Çelebi'*den sonraki yüzyılda da bir değişiklik yaşanmaz. XVIII. yüzyılda şehre gelen bitkibilimci Joseph Piton de Tournefort:

"Kente girmeden, dış kesime bir kez daha hayran kalınır; konutları, taraçaları, balkonları ve bahçeleri birçok amfiteatr oluşturan ve üzerlerinde bezistanlar, kervansaraylar, saraylar ve özellikle de camiler ya da kiliseler yükselen (Fransızlar için açıklamak gerekirse, Fransa'da buna benzer hiçbir şeyimiz yok) Avrupa'nın bu en büyük kentinin bütün evlerini bir bakışta görmekten daha hoş bir manzaraya dünyanın başka bir yerinde rastlanamaz. Kütleleri bakımından ürkütücü olan bu camiler sadece güzel bir görüntü oluşturuyor." (Tournefort, 2013: 14)

şeklinde gözlemlerini ve duygularını anlatmaktan geri durmaz.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'a gelen Edmund de Amicis diğer gözlemcilerle aynı duyguyu paylaşmasının yanı sıra İstanbul'un geleceğine dönük kaygılarını şu sözlerle dile getirir:

"Gelecekteki İstanbul'u, korkunç ve gamlı haşmetiyle dünyanın en güler yüzlü şehrinin harabeleri üzerinde yükselecek Şark'ın Londra'sını görür gibi oluyorum. Tepeler düzleştirilecek, korular yerle bir edilecek, rengârenk küçük evler yıkılacak; ufuk koynundan binlerce kocaman fabrika bacasının ve ehram şeklindeki kule çatısının yükseldiğini, saray, işyeri, imalathane dizileriyle her taraftan kesilecek; uzun, dümdüz, birbirine benzer sokaklar İstanbul'u birbirine muvazi kocaman yollara ayıracak; telgraf telleri gürültülü şehrin damlarının üzerinde büyük bir örümcek ağı gibi iç içe geçecek; Galata köprüsünün üstünde siyah bir silindir şapka ve bere selinden başka bir şey görülmeyecek; esrarlı Sarayburnu bir hayvanat bahçesi, Yedikule bir hapishane, Hebdomon[29] bir tabiat tarihi müzesi olarak görülecek; her şey sağlam, hendesi, faydalı, kurşuni, kasvet verici olacak ve artık ne yana yakıla edilen dualaların, ne şarkıların yükseldiği, ne de sevdalı gözlerin dikildiği güzel Trakya semasını kocaman bir kara bulut durmadan kaplayacak." (Amicis, 1993: 115-116).

Amicis'in üzüntüyle geleceğe dönük olarak yaptığı bu değerlendirme, pesimist bir bakış açısından çok insanoğlunun doğaya karşı verdiği zararın/savaşın artık saklanamaz bir gerçekliğe vardığının ifadesi olarak değerlendirilebilir. Amicis'in geleceğe dönük çizdiği bu kara tablo tıpkı seyahatnamesinde yer verdiği aşağıdaki resme benzemektedir (Resim 21).

[29] İstanbul'un Bakırköy ilçesinin antik adı.



Resim 21: İstanbul - Edmund de Amicis

Bir XIX. yüzyıl Osmanlı aydını olan Ahmet Rasim, *İstanbul* şehir hayatı üzerine yazdığı yazılarla da bilinir. Ahmet Rasim, Amicis'ten yaklaşık yirmi yıl sonra kaleme aldığı yazılarda şehrin olumsuz taraflarına değinse de *İstanbul*'a hep hayran olan bir yazardır. Ahmet Rasim, bahar mevsiminden ilhamla şiirler yazan divan şairlerine *İstanbul*'un tabiatını, baharını hatırlattığı satırlar eski *İstanbul*'u anlatır:

"Ne dersiniz? Baharın uğurlu günleri birbirini kovalayan yağmurlarla tabii tazeliğini kaybederek sünbülleri perişan, ruhları solgun, ağlamış bir genç bir kız yüzünü andırdı. Her sabah gül ağacında şebnem araştırmasıyla mazmunların yenilenmesinde şevklenmeye bahane arayan şairlerimiz galiba her seher sicim gibi düşen yağmura tutularak bu ilhamı yok eden kırbacın tesiriyle bütün bütün dilsiz oldular. Bu sene zavallı bülbülü dinleyemedim, bir taze gül koklayamadım diye üzüntüsünü ortaya koyan şairin birine sonbahar zamanını tavsiye ettim." (Ahmet Rasim, 2005: 5).

Gerek *Evliya Çelebi*'nin gerekse yabancı seyyahların anlatımlarına bakıldığında İstanbul'un insanları neden etkilediği ve kendisine hayran bıraktığı tahmin edilmektedir. Avrupa'da görülmeyen doğal güzelliğin bu kadar ilgi çekmesinin nedeni şüphesiz kültürel farklılığın yanında doğaya müdahelenin son derece sınırlı olmasıdır. Binlerce yıldır doğa ile uyum içerisinde hayatını sürdüren insan, sanayi devriminin ve gelişen teknolojinin zorlayıcı etkisi ile şehri ele geçirme iştahının bir sonucu olarak şehir kavramının sınırlarını genişletmiştir. Endüstriyel kapitalist yönelimin binlerce yıllık "tabiat içinde insan" yahut "doğa ile uyumlu insan" olgusunu, insanları da içine

çekerek ele geçirdiği, bu yüzden şehrin de eski tanımının değiştiği söylenebilir. Benzer bir durum aynı zamanda toplumsal cinsiyet bağlamında sosyolojik bir devinimde de kendisini gösterecektir (Harmancı, 2019: 460).

Osmanlı şehrinin tarih boyunca çekici olmasının nedenlerinden biri doğa karşısında henüz galibiyet tadını almamış insana sunduğu imkânların çeşitlilik göstermesi olarak öz biçimde ifade edilebilir. Şehir bir bakıma yaşama dair her alanda -dönemin şartları göz önünde bulundurulmak kaydıyla- insanın dünya ile kurduğu bağın güçlenmesini ve bu dünyaya dair taleplerinin karşılanmasını sağlamıştır. Bu taleplerin yahut arzuların bir sınırı var mıdır? İslamî ilimler üzerine çalışmaları bulunan S. Hüseyin Nasr, kapitalist üretim ilişkilerinin tabiat-insan dengesinde insanın tabiatın tahribine yol açtığı şeklindeki düşüncesine şunları ekler:

"Nüfus patlamasının, nefes alacak bir boşluk kalmamasının, kent yaşamındaki pıhtılaşma ve tıkanıklığın, her türden tabii kaynakların tükenişinin, tabii güzelliklerin tahrib edilişinin, çevrenin makine ve ürünleri tarafından yaşanmaz hale getirilişinin, akıl hastalıklarındaki olağanüstü artışın ve aşılması imkânsız binbir türlü başka zorluğun nedeni, kesinlikle, tabiatın boyunduruk altına alınmasıdır." (Nasr, 1988: 15).

Söz konusu tahribatın bilim ve teknolojinin ilerlemesi ile günümüzde hız kazandığını ifade etmek gerekmektedir. Bu süreç yüzyılın başında başlasa da özellikle hız kazandığı dönem, XX. yüzyılın ikinci yarısı olmuştur.

1950'li yıllar, üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak köyü terk etmenin, bir anlamda "yeni göç"ün hız kazandığı ve sürmeye başladığı yıllar olmuştur. Şehrin cazibe merkezi olması meselesinin artık yaşamsal bir gerekliliğe dönüşümü bu şekilde başlamıştır. Şehir dışında geçimin zorlaştığı artık para kazanmanın şehirde olmakla eş değer olduğu bu yıllar aynı zamanda yeni toplumsal değerlerin ortaya çıktığı yıllardır. Kapitalizmin merkezine doğru yapılan bu yolculuk kültürel erozyonun da yaşanmaya başladığı yıllar olmuştur. Gecekondu gerçeği ile şehre eklemlenmeye başlayan kitlelerin hayatta kalma mücadelesi bir yabancılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Kimsenin kimseyi tanımadığı ve çalışma koşullarından dolayı kültürel paylaşımın/üretimin en düşük seviyelerde olduğu bu dönemlerin şiire yansımaları olmuştur.

Ahmet Muhip Dıranas, hayal ettiği ve gerçekte gördüğü yahut zamanla değişen İstanbul'u dizelerine yansıtır:

Mutluluklar şehri bir İstanbul'du,
Şiirler, buluşmalar, aşklar… şimdi
Akşam olan bir gün gibi son buldu;
Ne şiir kaldı, ne aşk, ne beklenti.

Her şey değişiyor, kalbimiz bile,
Ama yüzyıllarla besli bir şehir
İnsan yaşamından daha da hızla
Bunca çabuk nasıl yok olabilir?

(Ercan, 1994: 78-80)

İlhan Berk'in *İstanbul*'u da değişen dünyadan nasibini almıştır. Şehir insanını konu ettiği;

İnsanlar sokak sokak çarşı çarşı ev ev
İnsanlar sırt sırta omuz omuza verip durmuşlar
Boyunları bükük
Yorgun asabi kederli kindar
Yığın yığın olmuşlar hepsi köprünün açılmasını bekliyor
Bir anda şehrin dört bucağına akacaklar
Bir anda iki ayrı kıtadaki insanlar gibi
Fatihliyle Beşiktaşlı sarmaş dolaş olacak

(Berk, 1993: 41)

dizeleriyle şehir insanının günlük koşuşturmacası içindeki ruh halini anlatır. İstanbul insanı yorgun ve hayata karşı tepkilidir. İlhan Berk aynı şiirde *İstanbul açları tokları hastalarıyla aynı kıta üzerinde bulunuyor* (Berk, 1993: 42) dizesiyle de *İstanbul*'un genel karekteristiğini vermiş oluyor.

Melih Cevdet Anday'ın Garip Hareketi anlayışı çerçevesinde yazdığı,

Dün iki katlıydı
Bugün üç katlı
Derken
Dört katlı, beş katlı, altı katlı…
Yükseliyor efendim yükseliyor
Memleket yükseliyor

(Anday, 2002: 83)

"Apartman" adlı şiirinde şair, şehrin yeni yüzü olan mimari yapılara dikkat çekmiştir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve eskinin mahremiyeti önceleyen mimari anlayışının aksine Batı kentlerini örnek alarak inşa edilen apartmanların toplum hayatına negatif yönde etkiler yarattığı tartışılan konular arasında yer almıştır. Apartman için Türk aile yapısı ve gelenekleri ile uyumlu olmayan mimari işlevi ve komşuluk olgusu çerçevesinde, fiziksel mesafenin kısaldığı fakat sosyal mesafenin açıldığı bir konut olarak işlev gördüğü yapılan eleştiriler arasındadır (Alver, 2010, 81; Koyuncu, 2014: 24'ten aktaran Sürgit, 2019: 8-9). Buradan hareketle hayatı bu derecede etkileyen ve zaman geçtikçe artık görmezlikten gelinemeyecek bir duruma gelen apartman gerçeği, yükselmekle eş tutulduğu için yukarıdaki şiirinde Anday bu durumu eleştirmiştir.

Osmanlı modernleşmesi ve daha sonrasında Cumhuriyet dönemi modernleşme uygulamaları -kapitalizmin etkisi ile- şehrin hem maddi hem de manevi çehresini değiştirdiği yaşanan bir gerçektir. Geçmişin, şehri bir cazibe merkezi haline getiren şartlarının sosyal, kültürel ve ekonomik yönüyle değiştirmesi neticesinde insanın şehirden uzaklaştığı yahut insanda şehirden kaçma isteği uyandırdığı görülmektedir. Şehrin bu değişiminin şiirden hareketle görülebilemesi amacıyla yukarıda verilen örnekler çalışmamızın içinde verilmeye çalışılmıştır. Buradan itibaren şehrin henüz bu değişime uğramadan önceki zamanlarına ilişkin örnekler verilecektir. Şehrengizlerin şehri bu yönüyle idealize edilmiş mekânın bir örneği olarak karşımıza çıkacaktır. Şairin gördüğü veya hayal ettiği şehrin bazen bir amaç bazen de sevgiliyi/şöhretliyi anlatmada bir araç olarak şehrengizlerde yer aldığı görülecektir.

Şairin şöhretlileri anlatırken şiirine dâhil ettiği şehre dair olan duygu ve düşüncelerinde ne kadar sahici olduğu elbette yoruma bağlı bir değerlendirme olacaktır. Şairin bazen doğup büyüdüğü ve gerçekten sevdiği şehri anlatmasının yanında gitmek zorunda olduğu yahut geçerken uğradığı şehirleri de anlattığı görülmektedir. Bu yönüyle şehre ilişkin anlatımlarda gerçeğin izlerini bulmak zor olsa da şehrin içinde yaşayan insanı etkilediği bir gerçektir. Yaşadığı yere dair şiir üreten şairin bu duygusunun sahici mi yoksa kurgu mu olduğunu bilmek mümkün görünmemektedir. Fakat metinler burada anlatılanlardan hareketle bazı sonuçlar çıkarmamıza yardımcı olacaktır.

Osmanlı döneminde özellikle başkent olduktan sonra şehir denilince akla ilk gelen şehir *İstanbul*'dur. Şairlerin çeşitli yönlerden anlattığı bir cazibe merkezi olan *İstanbul; Taşlıcalı Yahyâ, Kâtib Davud, Fakîrî, Sâfî, Nüvîsî*, *Rıfkî, Tab'î, Kıyâsî*, Şairi Bilinmeyen*, Cemâlî, Azîzî, Sûfî, Lebîbî* ve *Fikrî*'nin yazdığı on dört şehrengizle adına en çok şehrengiz yazılan şehirdir. Bu metinlerden*, Sûfî, Kıyâsî, Tab'î* ve *Fikrî*'nin şehrengizleri henüz bulunamamıştır. İstanbul eksenli şehir değerlendirmelerimiz elde olan şehrengizler üzerinden olacaktır.

Tarihi seyir içerisinde gezip görenler tarafından mutluluğun başkenti (dersaadet) olarak da tanımlanan şehir, toplumsal yaşam açısından da canlılığın başkentidir. Osmanlı'ya başkent olduğu tarihten günümüze kadar bu özelliğini koruyan *İstanbul*, sahip olduğu coğrafi konumdan askerî, ticari ve sosyoekonomik özelliklerinden dolayı herkesin dikkatini çekmiştir.

İstanbul şehrengizlerinin ilki olarak bilinen *Kâtib Davud*'un (1513) *İstanbul* şehrengizinde,

Akar sahnında görüŋ havz-ı kevser
Ki kevser birle ol sudur berâber

Bunuŋ vasfında 'âciz cümle vassâf
Bunuŋ katında cennet uramaz lâf

Kâtib Davud (İstanbul Ş. b/15-16)

beyitleri *Ayasofya* övgüsünden sonra yer almıştır. *Ayasofya* önünde yer alan havuz telmihle cennetteki Kevser'e benzetilmiş suyunun da aynı özelliklere sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu havuzun vasıflarının saymakla bitmeyeceğini söyleyen şair, şehrengizinde şehrin tabiatına ilişkin sadece bu sınırlı bilgilere yer vermiştir.

*Taşlıcalı Yahyâ'*nın eserine bakıldığında İstanbul'un tabiatı, çeşitli yönleriyle 36 beyitle anlatılmıştır. Şair, doğanın uyanışını ve aşk mevsimini, "Sıfat-ı Bahâr-ı Dil-güşâdur" başlıklı bölümde baharın gelişini; sakilerin devrinin başladığı ve hayattan zevk alınacak günlerin geldiğini *Uyandı sâkîyân-ı devr-i eyyâm / Ala tâ 'ayş ile eyyâmdan kâm* (Taşlıcalı Yahyâ, İstanbul Ş. b/86) beytiyle anlatır. *Nüvîsî* de baharın gelişini nisan sözcüğünü hem doğanın canlanmaya başladığı ay ismi hem de bereketli manalarıyla tevriyeli kullanarak yağmurun yeryüzüne bolluk getirdiğini böylece yeryüzüne güzel kokuların yayıldığını ve bu özellikleriyle başka diyarları unutturduğunu *iderdi tîr-i bârân yire nîsân / biterdi yir yüzinde dürlü reyhân* ve *husûsâ faslı- eyyâm-ı bahârı / unıtdurmış-durur sâyir diyârı* (Nüvîsî, İstanbul Ş. b/25-58) beytiyle dile getirir. *Fakîrî, Yolın âb-ı revân pâk itmişidi / Yakasın gonçeler çâk itmişidi* (Fakîrî, İstanbul Ş. b/82) beytinde baharı coşkun suların her yeri tertemiz yaptığı, goncaların güle döndüğü bir zaman olarak görür. Şairi bilinmeyen bir İstanbul şehrengizinde de,

Behiştâsâ cihânda cây-ı makbûl
Olurdı olsa ger şehr-i Sitanbul

K'anuŋ her câyı cânân ile pürdür
Cihân bahrinde bir kıymetli dürdür

Şairi Bilinmeyen (İstanbul Ş. b/47-48)

şeklinde yer alan dizeler, şairin İstanbul'u cennet kadar güzel ırmakların yer aldığı bir yere benzetmiş ve her suyunda sevgililerin bulunduğunu dile getirmiştir.

Şairlerin *İstanbul*'a hayranlığı bilinmektedir. Bunun yanıda şehrengiz metinlerinde bulunan bahar ve tabiat konularından bahsetmelerinin nedeni ortaya bir güzellik tablosu ortaya koymaktır. Şehri çekici kılan doğal güzelliklere ve mimariye

ya hiç yahut az sayıda beyitle yer veren şairlerin sevgiliye mekân olması yönüyle şiirin kurgusunda şehre yer verdiği görülür. Bu sahnelerden birini İstanbul şehrengizinde Fakîrî:

Girürler gül gibi âb-ı revâna
Olup cân câna vü gönlek yabana

Talup deryâya her yaŋa yüzerler
Deŋiz mâlikleri olmış güzeller

Sanasın her biri suda şekerdür
Veyâhûd külçe külçe sîm ü zerdür

Fakîrî (İstanbul Ş. b/144-145-151)

beyitlerinde işlediği görülmektedir. Şair bu dizelerde tabiatın şöhretli güzeller ile tamamlandığı imajını çizmektedir. Akarsu yahut denizde şeker yahut külçe külçe gümüş ve altına benzeyen sevgililerin yüzdüğü yer olması dolayısıyla daha güzelleşmiş olduğunu dile getirmiştir. Şairin çizdiği bu imaj 1840 yılında Thomas Allom tarafından İstanbul'da (Üsküdar-Kız Kulesi) çizilmiş aşağıdaki resmi (Resim 22) ile örtüşmektedir (Allom, 1839: 310).



Resim 22: Üsküdar-Kız Kulesi, 1839 - Thomas Allom

Taşlıcalı Yahyâ'nın tabiatı tamamlayan sevgili imajını,

Soyunup suya girürler ser-â-ser
Açılur gonca lebler sîm-tenler

Görürsin anları suda soyınmış
Sanasın tâze güller suya konmış

Taşlıcalı Yahyâ (İstanbul Ş. b/113-114)

beyitlerinde görürüz. Şair, tazelik ve çıplaklık kelimeleri ve sevgilinin sudaki görüntüsü ile bir gülün suda duruşu arasında hüsnü talil sanatı aracılığıyla kurduğu bağ, metni cezbedici bir yöne götürerek anlatma yolunu tercih etmiştir. *Nüvîsî* ise:

Kaçan deryâya girdükde güzeller
Olar içün döner garrâ gazeller

Turu sudan aru ebyaz gümişden
Münevver yüzleri tâbân güneşden

Yunup suya olar râhat olurlar
Fenâdur çün bu dehri kim bilürler

Nüvîsî (İstanbul Ş. b/63-65)

beyitlerinde şairin adeta yüzen güzeller tablosu çizdiği görülür. Güzellerin sudaki görüntüsünde; onların beyaz gümüş ve duru sudan saf olduklarını, aydınlık yüzlerinin güneşe benzediğini, suya girdikten sonra rahat tavırlar sergilediklerini ifade eden şair, şöhretli güzellere cezbedici bir üslupla dikkat çeker.

Taşlıcalı Yahyâ şehrin yüzlerce mimari eserleri söz konusuyken sevgilinin güzellik unsurları arasında bağ kurmak maksadıyla İstanbul surlarını, *İdenler sûr-ı memdûdını manzar / Didi sîmîn kemerlü hûba beŋzer* (Taşlıcalı Yahyâ, İstanbul Ş. b/105) beyitiyle anlatmayı tercih eder. Şairin burada sevgilinin güzelliğini tamamlayan giyim-kuşam ile İstanbul'un güzelliğini tamamlayan mimari eserler arasında estetik açıdan bir benzerlik ilişkisi kurduğu söylenebilir. İstanbul'u gümüş kemer takmış bir sevgiliye benzetme yaklaşımı *Fakîrî*'nin, *Ya bir sîmîn kemerlü dil-rübâdur / Ki halk-ı 'âlem aŋa mübtelâdur* (Fakîrî, İstanbul Ş. b/112) beytinde de görülür. *İstanbul* ile sevgili arasındaki benzerliğe dair *Cemâlî* de *Yücelmiş beŋzeyüp kadd-i nigâre / Göğe dikmiş 'asâyı her minâre* (Cemâlî, İstanbul Ş. b/64) beytinde şehrin minarelerini uzun boylu bir sevgiliye benzetir.

İstanbul'u şehrengiz penceresinden yukarıdaki dizelerle anlatan şairlerin başka şehirleri de küçük farklılıklar dışında aynı duygularla anlattıkları görülür. Bunlardan biri, ilk şehrengize de konu olan *Edirne*'dir. Gerek Osmanlı'ya ikinci başkent olması gerekse sahip olduğu doğal güzellikler şairlerin *Edirne*'ye olan ilgisini çekmiştir. Bu ilginin bir sonucu olarak *Mesîhî, Zâtî, Taşlıcalı Yahyâ, Usûlî*, *Kerîmî, Firdevsî, Tabi'î* ve *Neşâtî*, *Edirne* üzerine şehrengiz yazmışlardır. Bu şehrengizler arasında *Usûlî, Firdevsî* ve *Tabi'î*'nin yazdığı şehrengizlere henüz ulaşılamamıştır. Elimizde bulunan beş şehrengizde şairlerin *Edirne* şehrini tıpkı *İstanbul*'u anlatır gibi anlattığı gözlemlenir. Bunda elbette şehirden anlaşılanın *İstanbul* olması şeklindeki görüşün etkili olduğu söylenebilir.

İlk şehrengizin sahibi *Mesîhî, Edirne*'nin doğal güzelliğini,

‘Aceb şehr ol ki anuŋ bâğ u râğı
Virür kişiye cennetden ferâğı

İçinde suları mevzûn u reftâr
Bulutlar başı ucında havâdâr

Mesîhî (Edirne Ş. b/60-61)

beyitleriyle anlatır. Şair, şehrin sahip olduğu bahçelerin ve dağların görene cenneti unutturacak kadar güzel olduğunu, sularının coşkulu aktığını ve havadar bir yer olduğunu ifade etmiştir. *Zâtî* de aynı duygular içerisinde; *Münakkaş eylemiş nakkâş içini / Nazîrin yazamaz nakkâş-ı Çîni* (Zâtî, Edirne Ş. b/32) beyitiyle Çin ülkesinde bile bulunamayacak bir nakkışın elinden çıkmış bir yer olarak gördüğü şehri, *Ser-â-ser çevre yanı bâğlardur / Akanlar sanmaŋuz ırmağlardur* (Zâtî, Edirne Ş. b/35) dizeleriyle baştanbaşa bahçeler ve coşkulu ırmaklarla sarılı olarak tasvir eder. Şehre ve şehrin doğal güzelliğine hiç değinmeyen *Neşâtî'*nin aksine şair *Kerîmî*, şehrin doğal güzelliklerine hayran kaldığını;

Egerçi niçe şehr itdüm temâşâ
Edirne gibi olmaz cennet-âsâ

N’ola dirsem aŋa Firdevs-i sânî
Ki İrem bâğıdur her bustânı

Akar tahtından enhârı berâber
Sanasuŋ her birisi âb-ı kevser

Niçe yirlerde cârî çeşme-sârı
Dil-i ‘uşşâka beŋzer yok karârı

Kerîmî (Edirne Ş. b/48-51)

dizelerinde, birçok şehri dolaşmasına rağmen *Edirne* gibi cennete benzer bir şehirle karşılaşmadığını, ona ikinci cennet demenin abartı olmayacağını, nehirlerinin ve

dağlarının tıpkı cennettekiler gibi etkileyici olduğunu ve çeşmelerinin çok olduğunu ifade etmiştir. *Taşlıcalı Yahyâ*'nın İstanbul şehrengizinde görmediğimiz bahar tasvirini Edirne'yi anlatırken;

Kaçan kim irişe fasl-ı bahârı,
Çiçeklerle tolar Tunca kenarı

Ne va'z eyler çemende bülbül-i zâr
Tevâzu' birle diŋler anı eş'âr

'İbâdet üzredür cümle nebâtât
Zebân-ı hâl ile eyler münâcât

Kıyâm içre olup her serv ü 'ar'ar
Benefşe hâlıkına secde eyler

Çenâr el kaldurup eyler niyâzı
Nihâl-i gül kılur turmaz namâzı

Döküp zerrîn-kadehler jâleden yaş
Tefekkür birle salar aşağı baş

Sararup beŋzi Zünnûn gibi gûyâ
Salar su üzre nîlûfer musallâ

Taşlıcalı Yahyâ (Edirne Ş. b/85-91)

beyitleriyle yaptığı görülür. Şehrengizinde sıklıkla andığı Tunca nehrine odaklanan şair, ayrıntılı olarak ve doğanın unsurları olan bülbülleri, çiçekleri ve ağaçları kişileştirirek bir bahar tablosu çizmektedir.

Şehrin doğal güzelliğini tamamlayan güzelleri doğa içinde ve doğanın bir parçası gibi gören şairin özellikle daha sonra anlatacağı şöhretli güzellerine şehrin tabiatını anlattığı kısımda da yer verir. Şöhretlilerin şiire, doğaya ve şehre çekicilik ve tazelik

kattığını düşündüğünü anladığımız şair, şehrengizlerinde onlara ayrıca bu bölümlerde de yer verir. *Mesîhî*'nin,

Soyınup Tuncaya girer güzeller
Açılur ak göğüsler ince beller

Siyeh fûta kuşanur ak dilber
Olur san gice vü gündüz berâber

Mesîhî (Edirne Ş. b/63-64)

beyitleri, şöhretli güzellerin Tunca nehrinde yüzdükleri ve tezatlık sanatının da yardımıyla (siyah-ak/gece-gündüz) onların ışıltılarını ön plana çıkarır. *Kerîmî* de cennetteki hurilere benzettiği su içindeki güzeller tablosunu:

Girüp her bir güzel âb-ı revâna
Od urur âteş-i hasretle câna

Güzeller ravzasın itdükce seyrân
Cinân bâğın gezer san hûr u gılmân

Kerîmî (Edirne Ş. b/53-54)

şeklinde anlatmıştır. Yüzen güzeller ile ilgili *Taşlıcalı Yahyâ*, vücut güzellliği vurgusuyla şöhretlilerin güzellik ölçüsünü anlatmak ve şiire çekicilik katmak maksadıyla,

Suya girer nice mihr-i cihân-gîr
Görinür sanki mir'ât içre tasvîr

Siyeh fûtayla her mihr-i münevver
Hemân nısfı tutulmış aya beŋzer

Ne vuslatdur bu kim her zâr u giryân
İde 'uryân iken cânânı seyrân

Perîler ‘üft olup ider anı zeyn
Kırân eyler sanursın gökde sa’deyn

Temâşâ eyleseŋ her mâh-peyker
Suya konmış gül-i ra’nâya beŋzer

(Taşlıcalı Yahyâ, Edirne Ş. b/105-109)

beyitlerini kaleme almıştır.

Şehrin mimari unsurlarına çok az değinen *Edirne* şehrengizleri şairleri şehrin hisar ve minarelerini eserlerine almışlardır. *Mesîhî* şehrin minarelerine sevgilinin boyuna benzemesi dolayısıyla *Temâşâ eyleseŋ her bir minâre / Dönüpdür serv-kâmet bir nigâra* (Mesîhî, Edirne Ş. b/62) beytiyle yer vermiştir. *Kerîmî* de benzer şekilde şehrin minarelerini *İçinde şehrinüŋ her bir minâre / Dönüpdür bir elif-kâmet nigâra* (Kerîmî, Edirne Ş. b/52) dizeleriyle ele alarak İslam medeniyetinin mimari eserlerinin şehre kattığı estetik değeri ifade etmek ister..*Zâtî* minareleri konu edinmeyip şehrin hisarına/kalesine yer verir. Hisarın yüksekliğini mübalağa yaparak anlatan şair,

Hisârından ki bir taş olsa nâzil
Eger kim gice gündüz gitse biŋ yıl

İrişmez menzil-i Keyvâne ol taş
Felek ol yire anuŋ çün eger baş

Zâtî (Edirne Ş. b/33-34)

beyitlerinde, hisardan bir taş inmesi halinde, o taş bin yıl da gitse, 7. felekte bulunan zühal yıldızının (keyvane) menziline ulaşamayacak kadar yüksekte bulunduğunu bu yüzden feleğin bu hisara boyun eğdiğini ifade eder. Benzer şekilde *Taşlıcalı Yahyâ, Hisârınıŋ yoğ imiş misli ammâ / Yıkılmış kalb-i ‘âşık gibi gûyâ* (Taşlıcalı Yahyâ, Edirne Ş. b/79) beytinde benzersiz bir yapıya sahip olduğunu fakat tıpkı aşığın kalbi gibi artık hasarlı/yakılmış olduğunu dile getirmiştir.

Osmanlı'nın ilk başkenti, sahip olduğu doğal güzellikler dolayısıyla "yeşil" sıfatını alan, her ne kadar şehirleşmenin yarattığı hızlı yapılaşma nedeniyle bu özelliğini kısmen yitirse de hala sahip olduğu doğası ile insanı etkileyen *Bursa* için de şehrengizler yazılmıştır. *Lâmi'î Çelebi, Üsküplü İshâk Çelebi, Nihâlî, Âşık Çelebi, Halîl-i Zerd (Sarı Halîl), Mânî, Nâzik Abdullah* ve *İsmâil Belîğ'*in yazdığı iki şehrengizle adına dokuz şehrengiz yazılan *Bursa*'nın, şöhretli sevgililer etrafında anlatıldığı metinlerde de genel olarak şehrengiz kurgusunun yer aldığı görülür. Kayıp şehrengizlerden *Halîl-i Zerd* ve *İsmâil Belîğ*'in ikinci Bursa şehregizleri dışında, eldeki metinlerde Bursa şehrinin şöhret bulduğu ticaret ve tabiat özelliklerinin şehrin şöhretlileri ile birlikte ön planda olduğu görülür. Şehrin sahip olduğu özellikler sayesinde cennet kadar güzel, eşsiz ve süslü bir gelin şeklinde nitelendirilmesi, şairlerin ortak görüşü olarak metinlere yansır.

Şehrengiz türünün en belirgin vasıflarını taşıyan şehrengizlerden biri olan *Lâmi'î Çelebi*'nin eseri, şehrin adeta bir panoraması niteliğindedir. Kendisi de Bursalı olan şair eserini Sultan Süleyman'ın şehre gelişini haber alması üzerine kaleme almış ve bunu eserinde *Haber alduŋ ki şâhen-şâh-ı devrân / Gelürmiş Bursa şehrin ide seyrân* (Lâmi'î Çelebi, Bursa Ş. b/37) beytiyle ifade etmiştir. *Mesîhî*'nin Edirne şehrengizinden kısa bir süre sonra 1523 yılından sonra kaleme alınmış olması nedeniyle türün kuruluş devri şehrengizlerinden olan metinde dönemin sosyo-kültürel yapısı, tabiat ve mimari özellikleri ve şehrin şöhretlileri ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Nuran Tezcan'ın *Lâmi'î Çelebi*'nin eseri üzerinde yaptığı çalışmada, şairin şehrengizinin iki bölümden oluştuğunu ve araştırmacıların neredeyse hepsinin sadece ilk bölümünün var olduğunu belirttiklerini hâlbuki şehrin şöhretli delikanlılarını anlattığı ikinci bölümün var olduğunu ve söz konusu bölümün divanında yer aldığını ifade etmiştir (Tezcan, 2001: 164-166).

Şehir ve insan odaklı olmak üzere iki bölümden oluşan şehrengizin şehir tasviri Uludağ, Kırkpınar, Pınarbaşı, Kilimli Göl, Âb-ı Hayât Arsası, Sultani Yaylağı, Kestane Çukuru, Çamlıca Ayazması, Musa Baba Alanı, Gökdere Vadisi gibi doğal güzelliklerin yanında medrese ve dergâhları; Ulu Cami içindeki havuzu, Cami'nin nakkaş ve müezzinini; Sultan Osman'dan başlayarak türbesi olan Osmanlı padişah ve oğullarını övdükten sonra *Her adım yirde bir 'âli 'imâret / Ki evsâfında kasırdur*

‘ibâret (Lâmi‘î Çelebi: Bursa Ş. b/485) beytiyle şehrin mimari yapılarını; *Bugün mahşer-sıfat bâzâr-gâhı / Virüp hayret yaŋıldur akla râhı* ve *Çün cân bâzârıdur bezzâz sitânı / Virürler mâl alurlar câna cânı* (Lâmi‘î Çelebi: Bursa Ş. b/485) beyitleriyle pazar ve bezistanlarını içindeki şöhretli güzellere değinerek anlatır. Şair bu bölümlerden sonra kaplıcalar, hamamlar ve sahraların ardından şehrin çehresini değiştiren dört mevsimi anlattıktan sonra padişaha övgüler dizerek şehir odaklı şehrengizini sonlandırır.

Şehrengiz türünün kuruluş devri metinlerinden biri olması dolayısıyla daha fazla ayrıntı verdiğimiz *Lâmi‘î Çelebi*’nin Bursa şehrengizi, kendisinden sonra yazılmış eserleri etkilemiş fakat XVIII. yüzyıla kadar varlığını sürdürecek şehrengiz örneklerinin neredeyse hiçbirinde şehrin el kitabı olacak böyle bir metne rastlanmamıştır. Bunun en önemli nedenlerinden birisinin şehrengizlerin şehir odaklı değil insan odaklı bir tür şeklinde kurgulanmak istenmesidir.

Her ne kadar şairlerin şöhretlileri anlatma kaygısı/kurgusu olsa da şehrin sahip olduğu özelliklerin ihmal edilmediği de görülmektedir. *Lâmi‘î Çelebi* şehrin adeta fotoğrafını çektiği şehrengizinin ilk bölümü bunun örnekleriyle doludur. Şaire göre dünyada Bursa gibi eşsiz bir şehir yoktur:

Ne anuŋ gibi var kûh-ı felek-çehr
Ne Bursa gibi gök altında bir şehr

Lâmi‘î Çelebi (Bursa Ş. b/83)

Şehrin dünyada bir benzeri olmadığı, bütün şehirlerin köy; Bursa’nın şehir olduğu ve eşsiz güzellikte bir gelin olduğu fikri *İshâk Çelebi*’nin,

Bütün dünyâda var mı Bursa şehri
Kamusı rûstâyî Bursa şehrî

Ne şehr ol bir ʿarûs-ı hûb u zîbâ
Kemâl-i hüsn ile bî-misl ü hemtâ

İshâk Çelebi (Bursa Ş. b/21-22)

beyitlerinde dile getirilir. *Abdullah Nâzik* şehrengizine *Bursa*'nın cennet kadar güzel bir yer olduğunu *Merhabâ ey şehr-i Bursa kim behişt-âyînsin / Hûbsun gâyetde hem şâyeste-i tahsînsin* (Abdullah Nâzik, Bursa Ş. b/1) söyleyerek başlar.

Lâmi'î Çelebi Bursa'da bahar mevsimini, bülbüllerin şevkle öttüğü ve suların sanki saklanbaç oynar gibi yeşillikler içinde bir görünüp bir kaybolduğu bir zaman olarak:

Gelür şevk ile bülbüller terâne
İderler anda sohbet 'âşıkâne

Sular gizlenbec oynar bâğ içinde
Çiçeklerle yeşil yaprağ içinde

Lâmi'î Çelebi (Bursa Ş. b/550, 557).

şeklinde tasvir eder. *Mânî*, aşağıdaki ilk beyitte baharı taze çiçeklerin her tarafı kaplayıp bülbüllerin coşkuyla öttüğü bir mevsim şeklinde dile getirirken ikinci beyitte bahar mevsiminde havanın ruha ferahlık verdiğini, suyun Kevser suyuna benzediğini; bitkilerin iğneli ve toprağın anber kokulu olduğunu söyler:

Açılmış verd-i terler gûşe gûşe
Getürmiş bülbül-i zârı hurûşa

Hevâsı rûh-perver suyı kevser
Nebâtı nîş-ger toprağı 'anber

Mânî (Bursa Ş. b/38,41)

Abdullah Nâzik'in bahar mevsimi, şaşırtıcı günlerin yaşandığı mutluluk verici bir zamanı ifade eder. Ona göre bu mevsim şarap ve erguvan devridir:

Sâkiyâ bu mevsim-i ferruh 'aceb eyyâmdur
Ya'ni fasl-ı ergavân devr-i mey-i gülfâmdur

Abdullah Nâzik (Bursa Ş. Terkib-bend IV/1)

İsmâil Belîğ, şehrengizinde hazan mevsimini tercih eder. Canlılık ve tazeliğin verdiği cezbedici duygunun aktarılmasına aracılık eden bahar mevsiminin bu şehrengizde tercih edilmemesi şairin daha önce yazdığı -günümüze ulaşmayan- şehrengizi yüzünden olması kuvvetle muhtemeldir. Çevresindekilerin *Tîğ-ı tab'ını idüp sa'yile tîz / Didi eyle yine bir şehr-engîz* (Belîğ, Bursa Ş. b/51) "yine" diyerek kendisinden şehrengiz yazmalarını istemesi şairin daha önce bir şehrengiz yazdığını düşündürmektedir. İsmâil Belîğ bu talep üzerine,

Biŋ kasîde dir iseŋ medh eğer
Bir pula almaz anı hîç dilber

Sâbıkâ sâdır olan şehr-engîz
Nice tahrîfile oldı nâçîz

Belîğ (Bursa Ş. b/66,70)

beyitlerinde şehirli şöhretlilerin şiire değer vermediğini ve daha önceki şehrengizinin tahrif edilip kıymetinin bilinmediğini dile getirir. Fakat yine de şairlik mesleğinden geri duramaz ve bir şehrengiz kaleme alır. Şairin yaşadığı bu olumsuzluk eserine de yansımış bahar mevsiminin hissettirdiği duygular yerine mevsim olarak diğer şehrengizlerin aksine sonbahar mevsimini seçmiştir. Şair, güllerin paramparça olduğu bülbüllerin ötmeği kestiği, zevkin ve şarabın artık akla gelmediği bir zamanda şehrengizini kaleme almıştır:

Çâk çâk olmuş idi hep güller
Nâleden kalmış idi bülbüller

Zevk gelmez idi aslâ yâde
Unudılmış idi nâm-ı bâde

Belîğ (Bursa Ş. b/25,30)

İshâk Çelebi bahar mevsimine dair bir tablo çizmez ama şehrin baharından etkilendiğini ifade eder:

Bi-hamdi'llâh ki gördüŋ her diyârı
Teferrüc eyledüŋ nice bahârı

Bulardan meylüŋ oldı mı birine
Ki teşbîh idesin huld-ı berîne

İshâk Çelebi (Bursa Ş. b/19-20)

Bursa'nın çeşitli tabiat güzelliklerini ve bu güzelliklerin bulunduğu yerleri zikreden şairler, eserlerinde mekân-insan ilişkisini de kurmuşlardır. Şiirin duygusunu iletmede tamamlayıcı birer unsur olarak da şiirde kendine yer bulan *Pınarbaşı, Kırkpınar*, kaplıcalar, akarsular sevgilinin bulunduğu dolayısıyla aşkın akla geldiği mekânlardır. Bu yerlerin isimleri ve özellikleri, benzersizlikleri yönüyle işlendikten sonra güzellerin akla geldiği görülür. Şairler onları burada hayal eder ve tasvir ederler. Mânî, akarsuların ve kaplıcaların adını zikrettikten sonra,

Girürler havza her zîbâ efendi
Görince Arslanagızı sulandı

Açılur fûta şimşekler güzeller
Buluttan zâhir olan berke beŋzer

Mânî (Bursa Ş. b/38,41)

beyitlerinde güzellerin suya girmeleri neticesinde neredeyse her hamamda bulunan ve ağzından sular akan aslanağzı heykelinin bu gördüğü manzara karşında sularını akıtmaya başladığını söyleyen şair, güzellerin havlularını açtıktan sonra buluttan sızan göz kamaştırıcı şimşeye benzediklerini dile getirmiştir.

Bu ilişkinin bir örneği *İshâk Çelebi*'nin aşağıdaki beyitlerinde de görürüz. Şair ilk beyitte, şöhretli güzellerin suya girişini potaya dökülen gümüşe benzetir. Çünkü güzellerin vücut rengi gümüş rengidir. İkinci beyitte suya giren güzellerin adeta çizilmiş bir resme benzediğini, üçüncü beyitte ise güzellerin suya girip kaybolmasını ayın bulutlar arkasına girmesine benzetmiştir. Doğa-insan yahut mekân-insan

ilişkisinin sürekli kurulması şairlerin bu bağlantıya özellikle önem verdiklerini göstermektedir.

Özini havza salsa her gül-endâm
Dökilür pûteye san nukre-i hâm

O havz içinde görseŋ her semen-ber
Hemân âyînede tasvîre beŋzer

Suya dalsa güzeller olsa pinhân
Girer gûyâ sehâba mâh-ı tâbân

İshâk Çelebi (Bursa Ş. b/28-30)

Abdullah Nâzik, terkib-bentten oluşan şehrengizinde şöhretli güzellerden ismi ve meslekleriyle bahsetmez ama onlardan şehrin doğal güzellikleri ile birlikte söz eder. Şair, *Özge reh-zendür ki dâyim kabluca âdem soyar / Bî-tekellüf dil-berânı koynına ʻuryân koyar* (Abdullah Nâzik, Bursa Ş. Terkib-bend IV/10) beyitinde eşkıya dışında insanı soyan kaplıcanın sevgilileri teklifsiz –çekiciliğinden dolayı- soyup koynuna çıplak olarak aldığını söyler. Şaire göre şehrin doğal güzelliklerinden bağ ve bostana gidenin cennetten vazgeçeceğini, bu güzellikler içindeki güzelleri görenin ise cennetteki hurilerden vazgeçeceğini, *ʼAzm iden bustânına firdevs-i aʼlâdan geçer / Dil veren hûbânuna cennetde havrâdan geçer* (Abdullah Nâzik, Bursa Ş. Terkib-bend I/10) beyitinden anlatır. Kaplıcadan bahseden *Lâmiʻî* de sudaki güzellerin hareketlerini suda dönüp duran gümüş dolaplara ve dönme eyleminden dolayı bu dolapları feleklere benzetmiş ve bunu *Gümiş dolablardur âb içinde / Feleklerdür döner sim-âb içinde* (Lâmiʻî Çelebi: Bursa Ş. b/524) beytiyle dile getirmiştir.

Şehrengiz şehirleri elbette sadece Osmanlı'ya başkentlik etmiş *İstanbul, Edirne* ve *Bursa* değildir. Bunun dışında yukarıda listesi verilen başka şehirler de mevcuttur. Şairler bu şehirleri de tıpkı başta *İstanbul* olmak üzere *Edirne* ve *Bursa* gibi anlatmışlardır. Bu şehirlerde de güzel ve eşsiz olarak gösterilen doğal çevre ile sevgilinin beraber yahut birbirini tamamlayan unsurlar olarak anlatıldığı görülür.

Yenice hakkında yazılmış şehrengizlerde de mekân-insan/sevgili ilişkisini görürüz. *Usûlî*, *Yeŋice şehridür Vardar içinde / Ki misli ne Hıtâda var ne Çîn*de (Usûlî, Yenice Ş. b/22) şeklinde şehrin ne Hıtâ (misk ülkesi) ne de Çin ülkesinde benzerinin bulunmadığını söylerken; *Derûnı zeyn olmış hûblar ile / Perî peyker güzel mahbûblar ile* (Usûlî, Yenice Ş. b/29) beytinde de şehrin peri yüzlü erkek ve kadınlarla dolu olduğunu ifade etmiştir. *Hayretî*'nin şehre bakışı da benzer özellikler gösterir: *Yeŋice şehrini şimdi husûsâ / Görürse reşk ider firdevs-i a'lâ* (Hayretî, Belgrad Ş. b/20) beytinde özellikle Yenice'nin şimdi cenneti bile kıskandıracak bir güzelliğe sahip olduğunu ifade eder. Devamında söylediği *Tolu her gûşesi gonca-dehenler / Yüzi gül kâmeti serv-i çemenler* (Hayretî, Belgrad Ş. b/21) beytinde de şehrin gonca ağızlı, gül yüzlü ve servi boylu güzellerle dolu olduğunu dile getirir.

Başka bir *Rumeli* şehri olan *Üsküp*'te gezintiye çıkan şair,

Temâşâ etmege çıkdum kenâre
Cihân dönmişdi bir zîbâ nigâre

Diyeydüŋ kim behişt olmışdı Üsküb
Bahâr ile şu resme zeyn idi hûb

İshâk Çelebi (Üsküp Ş. b/14-15)

beyitlerinde dünyanın süslü bir güzele dönüştüğünü, cennete dönmüş *Üsküp*'te bahar ile güzellerin bu görüntüyü süslediğini ifade etmiştir. Şairi bilinmeyen bir *Üsküp* şehrengizinde, şehrin benzersiz güzelliğinden, ehli-i irfan olan şehir halkından ve sahip olduğu güzellerden bahseden şair, herkesin aşk içinde olduğu şehirde içki meclislerinin kurulduğunu ve bundan dolayı güzellerin şehre şöhret vediklerini,

Olup her biri bir mahbûba 'âşık
Girîbân-çâk hem çün subh-ı sâdık

Bu zevk ile iderler 'ıyş u 'işret
Bu şevk ile virürler şehre şöhret

Şairi Bilinmeyen (Üsküp Ş. b/10-11)

beyitlerinde ifade etmiştir.

Bugün Makedonya sınırları içerisinde yer alan *İştip* hakkında *Maksadî* ve *Za'fî* tarafından birer şehrengiz yazılmıştır. *Maksadî* şehrin doğal güzelliklerinden bahsettikten sonra

Müzeyyen bahçedür cennet misâli
Çayır çimen akar âb-ı zülâli

Çıkar seyre bahâr eyyâmı hûbân
İderler 'ayş u 'işret yâr u yârân

Maksadî (İştip Ş. b/66-67)

beyitlerinde bahar mevsiminde cennet misali süslü bir bahçeye benzettiği şehirde, çayır çimenler arasında bulunan akarsuların içilebilecek kadar lezzetli olduğunu ve şöhretli güzelllerin dolaşmaya çıkıp içki meclislerinde eğlendiklerini dile getirir. *Za'fî*'nin *İştip*'i de bahar mevsiminde doğanın canlandığı ve aşk rüzgârlarının esmeye başladığı bir zamandır. Pınarbaşı denilen bir yerden bahseden şair,

Bahâr eyyâmı olsa cümle hûbân
İdüp gül-geşt-i sahrâ vü beyâbân

Gören dir bunları havz içre 'uryân
Gelüpdür burc-ı âba mâh-ı tâbân

Su içre yâ güneşden sâye düşmiş
Ya altun tâclar deryâya düşmiş

Za'fî (İştip Ş. b/31, 33-34)

beyitlerinde bahar mevsiminde güzellerin gezintiye çıktığını ve parlayan vücutları nedeniyle sanki çıplak zannedilebileceklerini, bunun nedeni olarak da ya güneşten bir parçanın yahut altın bir tacın suya düşüşünü sebep olarak göstermiştir.

Yukarıda zikredilen *Yenice* ve *İştip*'in dışında, bugün tamamı ülkemiz sınırları dışında kalan ve *Rumeli* şehirleri olarak da ifade edebileceğimiz Osmanlı şehirlerinden *Belgrad, Moton, Gümülcine, Siroz, Mostar, Yenişehir-i Fenâr, Abkır, Budin, İnebahtı, Kaşa* ve şehrengizi kayıp *Karaferye* şehirleri hakkında da şehrengizler kaleme alınmış bu şehrengizlerde de tabiat-insan/mekân-sevgili ilişkisinin kurulduğu görülmektedir. *Hayretî, Belgrad* şehrengizinde mekân-insan ilişkisini gözetmiş şehrin mimari yapıları yahut tabiat özelliklerine değinmemiştir ama güzellerin mekânına dair bilgiler vermiştir. Sayısız güzelin bulunduğu *Belgrad*'da güzellerin gül yüzlü ve servi boylu olduklarını, *Perî-rûlar dahi bî-hadd ü gâyet / Kimi gül-çihre kimi serv-kâmet* (Hayretî, Belgrad Ş. b/74) şeklinde ifade ederken, *Gehî seyrân iderler bâğ u râğı / Gehî mey-hâne eylerler turağı* (Hayretî, Belgrad Ş. b/77) beytinde de güzellerin ya bağlarda ya da meyhanede olduklarını söyler. *Za'fî, Moton* şehrini *Ne hoş şehr ol ki her câyı müzeyyen / Benefşeyle gül ü nergisle süsen* (Za'fî, Moton Ş. b/41) beytiyle tasvir ederken, *Düşüp deryâya her biri urur berk / Gören bu hâli itmez gendüzin fark* (Za'fî, Moton Ş. b/46) beytinde de güzellerin suya atlamasını şimşeklerin çakmasına benzetmiş ve kendinden geçeceğini dile getirmiştir.

Şehrengizler her ne kadar Osmanlı başkentleri ve *Rumeli* coğrafyasındaki şehirlerde yoğunlaşmış olsa da Anadolu'nun çeşitli şehirleri için yazılmış örnekleri de azımsanmayacak kadar çoktur. Şehzade sancaklarının bulunduğu *Manisa ve Kütahya*; bunların yanında *Gelibolu, Sinop, Antakya, Rize* ve şehrengiz nüshası kayıp olan *Diyarbakır* şehrengizleri de yer almaktadır. Bu şehirlerin dışında *Bağdat, Kıbrıs* ve bugün Ermenistan'ın başkenti olan *Revan (Erivan)* hakkında da şehrengiz yazıldığı bilinmektedir.

Ana merkezler ve *Rumeli* şehirleri için yazılmış şehrengizlerdeki şehir anlatımı Anadolu şehirleri yahut daha doğuda yer alan şehirler için de tercih edilmiştir. Aşağıda verilecek örneklerdeki anlatım tekniğinin diğer şehirleri de kapsadığı, onlarla benzer özellikler gösterdiği anlaşılmaktadır.[30] Bu tespitten hareketle tarihsel açıdan önemli kültür merkezlerinden *Manisa* ve *Gelibolu* hakkında yazılmış şehrengizlerde, Anadolu'nun diğer şehirlerini kapsayan bir üslubun olduğu göze çarpmaktadır.

[30] Bu şehirler arasında sadece Beyânî'nin yazdığı Sinop şehrengizinin, şairin şehri bir seyyah gibi ayrıntılı anlatması yönüyle ayrıcalıklı konumda olduğu görülür (Tanrıbuyurdu, 2016: 1644).

Manisa hakkında –diğer şehrengizlere nazaran- hacimli bir metin kaleme alan *Derzi-zâde Ulvî,* eserin güzelleri öven kısmına kadar olan bölümünü sergüzeştnâme tarzında yazmıştır. Şehrengiz, taht merkezi İstanbul'dan şehzade sancağı *Manisa*'ya kadar süren bir yolculuğun, şehrin doğal güzelliklerinin yanı sıra meşhur yerlerinin, camilerin ve meslekli-mesleksiz yirmi beş güzelin anlatıldığı bir eserdir. Şairin diğer şehirlerle *Manisa* arasında bir karşılaştırma yaptığı aşağıdaki beyitlerinde, şehrengiz metinlerinde şehrin nasıl anlatıldığı ve algılandığının bir özeti niteliğindedir. *Derzi-zâde Ulvî, İstanbul*'un güzellerin yüzdüğü denizle şereflendiği, Edirne'nin ancak Tunca nehrine sahip olduğunu, Bursa'nın ferah bir şehir olduğunu bir iki kaplıcası olduğunu dile getirirken onları küçümser bir üslup kullanmış, *Manisa*'yı ise içinde yer yer bulunan nice havuzun süslediğini söyleyerek daha güzel bulduğunu söylemiştir:

Sitânbula şeref verdi çü deryâ
Girür deryâya anda niçe ra'nâ

Edirne şehrinüŋ de ancak iy yâr
Hemân göze görinür Tuncası var

Egerçi Bursanuŋ vardur safâsı
Bir iki yirde olmış kaplucası

Velîkin şehr-i Ma'nîsâyı yer yer
Müzeyyen kıldı niçe havz u hoş-ter

Derzi-zâde Ulvî (Manisa Ş. b/177-180)

Şehrin bahar mevsiminde bir cennet bahçesine döndüğü bir mevimde *Manisa*'ya gelen şair, diğer şehrengizlerde görülen manzarayla karşılaşır:

Suya girür o havz içre güzeller
Miyânı vü dehânı bî-bedeller

Açılur sîneler zîbâ bedenler
Latîf ü nâzük ü garrâ bedenler

Derzi-zâde Ulvî (Manisa Ş. b/181-182)

beyitlerinde benzersiz belleri ve ağızları olan güzellerin şehrin havuzlarında yüzdüğünü, güzel, hoş, nazik ve parlak bedenlerini ortaya çıkaracak şekilde çıplak olduklarını söyleyen şair, okuyanın dikkatini çekecek cezbedici bir üslup kullanarak şehrengiz türünün gereğini yerine getirir.

Manisalı *Câmi'î*'nin yazdığı şehrengizde de aynı aynı yöntemin ve ifadelerin kullanıldığı görülür. Şair,

Fasl-ı güldür toldı şâdîden zamân ile zemîn
Bâg-ı Mağnîsâ olupdur ravza-i huld-ı berîn
Topdoludur her taraf vildân u gılmân hûr-ı 'în
Seyr ider her gûşesinde nâz ile her nâzenîn
Ser fedâdur her birünüŋ yolına cânlar nisâr

Câmi'î (Manisa Ş. bend/II)

bendinde çizdiği tabloda baharı, gül mevsimi olarak tarif etmiş, her yerin artık cıvıl cıvıl olduğunu, *Manisa* bahçelerinin artık cennetin katlarından biri haline geldiğini, her tarafın huri ve gılmanlarla dolup taştığını, bu güzellerin naz ile ortalıklarda dolaştıklarını dile getirir.

Gelibolu'ya bakıldığında da durumun değişmediği görülecektir. XVI. yüzyılda üretken bir Osmanlı aydın ve bürakratı olan *Gelibolulu Âlî* onlarca eserinin yanında şehrengiz de yazmıştır. Gerek yetiştiği çevrenin gerekse içinde yer aldığı edebi muhitin bir gereği yahut neticesi olarak bu türde bir şiir yazdığı ağır basmaktadır. Onun şiirinde de türün özellikleri görülür. *Gelibolulu Âlî*, güzel olan bu şehrin deniz kıyısında oluşunu, Kevser ırmağının kenarında kurulmuş olması yönüyle benzetir. Bunu *Leb-i deryâdadur ol şehr-i ra'nâ / Behişt-âsâ leb-i kevserde cânâ* (Gelibolulu Âlî, Gelibolu Ş. b/37) ifadesiyle anlatır. *Nazar kıl kim kenârında o lîmân / Olupdur havz-ı bâğ-ı hulda akrân* (Gelibolulu Alî, Gelibolu Ş. b/38) beytiyle *Gelibolu* limanını cennetteki havuzlara

benzetmiş; *Nazar kılsan akarken cûlarına / Degişmezdün behiştüŋ sularına* (Gelibolulu Alî, Gelibolu Ş. b/33) beytiyle de akarsularını cennetteki sulara değişilmeyeceğini dile getirmiştir. Şairin böyle tarif ettiği şehirde güzellerin suda yüzdüklerini ve onların adeta cennet havuzlarında yüzen huri ve gılmanlara benzediğini, siyah havlulara sarılmış güzelleri bulutlarla kaplı güneşe benzettiğini; *Girür içine anuŋ hûb-rûyân / Hiyâz-ı hulda gûyâ hûr u gılmân* ve *Siyeh futalar ile mâh-rûlar / İhâta itdi mihri ebr beŋzer* (Gelibolulu Alî, Gelibolu Ş. b/39-40) beyitleriyle anlatmaktadır. Böylece güzellerin de şehir tablosunun tamamlayıcısı olduğu görülür.

Gelibolu hakkında yazılmış bir diğer şehrengizde *Vechî, Öter kumrî vü bülbül bâğ içinde / Bu resme nağme olmaz bâğ-ı Çîn'de* (Vechî, Gelibolu Ş. b/3) ifadesiyle şehri benzeri Çin ülkesinde bile duyulamayacak bülbül ve kumru ötüşlerinin olduğu bahçe şeklinde tasvir etmiştir. Elbette deniz kıyısında olan bu şehrin ruha ferahlık veren suları olduğunu ve burada çok yüzdüğünü *Leb-i deryâsı hod câna ferah-bahş / Buŋa çok düşmiş oldukda ferah bahş* (Vechî, Gelibolu Ş. b/3) beytinde dile getiren şair,

Varurlar seyr içün anda güzeller
Görür 'âşıkları garrâ güzeller

Girüp deryâya oynar sîm-tenler
Açılur ak göğüsler sîm tenler

Vechî (Gelibolu Ş. b/10-11)

beyitlerinde ise güzellerin de bu sularda yüdüğünü ve onların suda gümüş gibi parladıklarını anlatır.

Osmanlı'nın özellikle batı şehirleri için yazılan şehrengizler dışında sayıca az olmakla birlikte doğu şehirleri olarak da tarif edebileceğimiz *Kıbrıs*[31], *Revan, Bağdat* ve *Halep* için de şehrengiz yazılmıştır. Bunların arasında seçtiğimiz *Revan* şehrengizinde türün anlatım özelliklerinin kullanıldığı ve korunduğu görülür. Anlatım tekniği ve muhtevası yönüyle *Halep* ve *Bağdat* şehrengizlerini de kapsadığından örnekler *Revan* şehrengizi üzerinden verilecektir.

[31] Kıbrıs hakkında yazılmış olan şehrengizin şairi belli değildir. Nüshası da kayıptır.

Kâmî mahlaslı şairin Osmanlı başkentine uzak bir coğrafyada bulunan *Revan* hakkında bir şehrengiz yazmasının nedenlerinden birisi şehrin Anadolu, İran ve Kafkasya arasında bir geçiş yolu olması ve dolayısıyla ticaret yolları üzerinde bulunmasıdır. XVI. yüzyılda yazıldığı tahmin edinilen bu metnin varlığı, şehrengiz türünün hem yaygınlığını hem de ticari canlılığın olduğu şehirlere dair yazıldığı tespitini kuvvetlendirmektedir (Efe, 2019: 109-110). Şair şehre dair, *Meğer bir dem girüp fasl-ı zemistân / Bahâr irüp cinâna döndi bûstân* (Kâmî, Revan Ş. b/24) beytinde kış mevsiminin sona erdiği, bahar mevsiminin geldiği ve bahçelerin cennete döndüğü bir manzarayı anlatır. Bahar mevsimine şahitlik eden şairin içinde bulunduğu duyguların bir sonucu olarak *Pür idi 'ışk sevdâsı serümde / Cünûn âsârı vardı peykerümde* (Kâmî, Revan Ş. b/34) ifadesinde başında aşk ile dolu olduğunu, yüzünde ise –bu duygudan dolayı- delilik alemetlerinin belirdiğini dile getirir. Bu hisle şehre bakan şair, *Turup beytü'l-hazenden yola girdüm / Sanemlerle tolu bir deyre irdüm* (Kâmî, Revan Ş. b/58) beytinde de dile getirdiği gibi hüzün mekânını terk edip yola düşmüş ve bu güzellerle dolu şehre gelmiştir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ŞEHRENGİZ ŞAİRLERİ

4.1. EDEBÎ MUHİT BAKIMINDAN ŞEHRENGİZ ŞAİRLERİ

Şehrengiz şairleri, özellikle türün kuruluş kadrosunda yer alanlar, yönetici erkin çevresinde olmalarından dolayı bir edebî muhitin üyeleri olma niteliği taşımaktadırlar. Şehrengiz müellifi olan şairlerin hepsi olmasa da aşağıda isimlerine yer vereceğimiz bazı şairlerin bu içerikte metin üretmeleri, onların bir türün edebî muhiti oldukları yönünde bir kanaat uyandırmaktadır. Fakat Osmanlı'da şairlik müessesesinin patronaja yani iktidar sahibine dayalı bir sistem yapısı göstermesi, onları Batılı anlamda "bir ekol etrafında toplanan sanatçı" oluşumundan ayrıştırmaktadır (İpekten, 1996: 11).

İlk olarak klasik Doğu şiirinde görülen ve daha sonra şiirimizde de sık kullanılan "şem ü pervane" imajı, sadece âşık ile maşuk ilişkisini anlatmasının ötesinde, her şeyin merkeze doğru aktığı/çekildiği yönündeki fikrin metaforudur. Bu yönüyle İslam'ın anlaşılmasında merkez kavramı oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir. Başta Allah olmak üzere, mimari yapı olarak Kâbe ve camilerin; insan olarak mürşidin; araç olarak da devletin ve bununla bağlantılı olarak padişahın; mekân olarak şehrin, bir merkez olduğunu hem sosyal hem de dini hayatın bu merkezler etrafında döndüğünü söyleyebiliriz (Demirel, 2006: 138). Bu yaklaşımın da bir ifadesi olarak iktidar ve doğal olarak onun temsilcisi olan padişahın etrafında gerçekleşen sanat üretimi, Osmanlı'nın kuruluşundan son dönemine kadar sürdürdüğü bu "merkez" düşüncesinin de bir sonucudur. Merkezde yer alan padişahın, sarayın ve bu unsurların yer aldığı şehrin merkez olması gerek âlim gerekse sanatçıları buraya doğru çekmiştir.

Osmanlı padişahlarının ve özellikle yüksek rütbeli devlet görevlilerinin şiire karşı olan yakınlıkları -kendilerinin de şiir yazmalarının da büyük etkisiyle- merkeze doğru çekimi hızlandırmıştır. Konuya farklı bir açıdan bakan İnalcık, Weber'in patrimonyal kavramına dikkat çeker:

"Ortaçağ'da, Doğu'da ve Batı'da, monarşilerde devlet; patrimonyal yapıda olup egemenlik gücü, mülk ve tebaa, mutlak biçimde hükümdar ailesine ait sayılırdı ve yalnız onun lutf ve inayetlerine erişenler, toplumun en şerefli ve zengin tabakasını oluştururdu. Hanedanlar arasında rekabet ve üstünlük yarışı, yalnız muhteşem saraylar, hadem ve haşemde değil; ilim ve sanatın hamiliğinde de kendini gösterirdi." (İnalcık, 2005: 10).

İnalcık'ın hem Osmanlı'nın yönetim tercihine hem de iktidar sahibinin sanat ile olan ilişkisine yaptığı vurgu, sanatçının iktidar karşısında aldığı pozisyonu göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Bu ilişki biçimi sadece sanatçının üretmeye devam edebilmesini sağlamakla kalmayıp devleti de kültürel olarak güçlendirmektedir. Çeşitli dönemlerde başta İran olmak üzere ülkeye sanatçıların getirtilmesi yahut davet edilmesi bu anlayışı doğrulamaktadır. Bu kültürel yönelimin gerçek hayattaki uygulamalarından biri şüphesiz sohbet meclisleridir. Bu bir araya gelişlerin özellikle kurgulandığı ve bir hayli rağbet gördüğünü söyleyebiliriz. XV. yüzyıldaki edebî muhitler üzerine yaptığı çalışmada Belkıs Gürsoy bu durumu şöyle ifade eder:

"Padişahlar, âlimler, yüksek dereceli devlet memurları ve din adamlarının da şiirlerle meşgul olmaları, bu sahaya duyulan ilgiyi artırmıştır. Saray ve konaklarda muayyen zamanlarda pek çok şairi etrafında toplayan şiir meclisleri bulunurdu. Karşılıklı şiirlerin okunup, edebî münakaşaların yapıldığı bu toplantılar; edebiyatın gelişmesine hizmet etmişlerdir. Hükümdar ve devlet büyüklerinden rağbet gören şairler, ayrıca ihsan, (şal, saat, kumaş) caize, (para veya hediye) ulûfe (üç ayda bir verilen maaş), salyâne (yılda bir kere ödenen maaş) zeamet (arazi) ve tımar gibi çeşitli maddî kazançlarla ödüllendirilirdi. Bütün bunlardan başka şair olmak, devlet kademesinde hatırı sayılır bir mevkie getirilmek için de yeterli sebep sayılabilirdi." (Gürsoy, 1996: 189).

Şairlerin başta padişah olmak üzere şehzade yahut paşaların öncülük ettikleri bu toplantılara katılmak için neden üstün bir çaba sarf ettikleri ve bir yarış içinde oldukları anlaşılabilir. Söz konusu şiir meclisleri, padişah, şehzade, paşa, bey ve şairler tarafından başta başkent İstanbul olmak üzere şehzadelerin bulundukları şehirlerde; mekân olarak saray, konak, dükkân yahut meyhanelerde gerçekleştiği bilinmektedir (İpekten, 1996: 5). Bu meclislere katılmanın ve burada değer görmenin karşılığı düşünülünce, meclislerin şiir paylaşmanın da ötesinde bir anlam ifade ettiği görülecektir. Bu yüzden edebî muhit daha çok bir mekân ve mevki çerçevesinde düşünülmüş, kavramlar yahut fikirler üzerine kurulmamıştır. Fakat şehrengiz türünün kendi muhtevasını aşan bir işleve sahip oluşu onu bir muhite dönüştürecektir.

Şehrengizlerin bu yönüyle de düşünülmesi ve tartışılması türe yaklaşımda yeni bir bakış açısının oluşmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Şairlerin muhit bakımından etkileşim içinde oldukları, birbirlerinin eserlerini gördüklerini ve bu durumdan dolayı benzer muhtevalı şiirler kaleme aldıkları çeşitli kaynaklarda –özellikle tezkirelerde- geçmektedir. Şehrengiz türünün özellikle kurucu kadrosu olarak sayabileceğimiz *Mesîhî*, *Zâtî*, *Taşlıcalı Yahyâ*, *Usûlî*, *Hayretî*, *Lâmi'î Çelebi* ve *İshâk Çelebi*'nin aynı edebi muhitten oldukları gerçeği yukarıdaki tespitin yapılmasını sağlamıştır. Bunların dışında kalan (*Siyâmî*, *Cami'î*, *Cemâlî*, *Vechî* gibi) ve şehrengiz yazan şairlerin de tam olmasa da belirli bir kültürlenmenin neticesinde, modaya uyarak yahut kendisini kanıtlamak amacıyla şehrengizlerde anlatılan ve şehirli şöhretli olarak nitelendirdiğimiz gezginci derviş tipini anlattığını söyleyebiliriz. Gerek şair tezkirelerinde gerekse şairlerin eserlerinde kimlerin bu tipi tam kavradığı/sahiplendiği yahut Melâmî meşrebine öykünerek anlattığı görülmektedir. Şehrengiz şairlerine bir de bu gözle bakmak söz konusu tipi anlamada yardımcı olacaktır.

Söz konusu şairlerden biri, ilk şehrengizin sahibi olarak bilinen *Mesîhî*'dir. Bir diğer şair ise aynı dönemde yaşayan *Zâtî*'dir. Edirne hakkında şehrengiz yazan ve ilk şehrengizi kimin yazdığına ilişkin tartışmaların da yapıldığı iki şöhretli şairin tanışıklığı bize şehrengiz türünün bir muhite dönüşünün ilk ipuçlarını verecektir. Kendisi de şair olan *Nişancı Tâcîzâde Ca'fer Çelebi*'nin edebî muhitinde yer alan *Mesîhî* ve *Zâtî*'nin şiir meclislerinde bir araya geldikleri sohbet ettikleri bilinmektedir (İpekten, 1996: 140). *Zâtî,* divanını okuduğu *Mesîhî*'yi manalarını çalmakla suçlamıştır. Muzip bir dille, şiir şehrinin padişahı olarak bu durumu ona yakıştırmadığını fakat en azından bu manaların bir şekilde divanına girdiğini kabul etmesini ister:

Ey Mesîhî her biri 'ırz uğrusı 'ayyârdur
Şehr-i şi'rün şâhısun bir dürlü dahi oldı iş
Mülk-i nazm-ı Zâtî'nün uğurlanup ma'nâları

Girüben dîvânuna tebdîl-i sûret eylemiş

Zâtî, Dîvân, Kıt'a/5

Hırsızlık suçlamasına ve alaycı üsluba karşı *Mesîhî*, suçlamaları reddederek aşağıdaki cevabı verir. Şair cahillerin manalarına el uzatan birisi sanılmamasını çünkü kendisinin çiğnenmiş lokma ile iftarını açan bir çocuk olmadığını söyleyerek tenindeki emanet ruhtan dolayı günde bin kez utandığını ifade etmiştir:

Sanma ki ma'nî-i nâdâna beni el uzadam
Değülüm tıfl ki hâyîde idinem iftâr
Tendeki rûh baŋa 'âriyet olduğıyçün
Günde biŋ kez iderüm kendü hayâtumdan 'âr

Latîfî (Canım, 2018: 485)

İki şair arasındaki sosyal ilişkinin ayrıntıları, kaynakların yetersizliği nedeniyle bilinmese dahi onların eserlerinden hareketle bu ilişkiye dair izlere rastlanmaktadır. Yukarıdaki şiirler dışında yazdıkları Edirne şehrengizleri de bu izleri taşımaktadır. *Mesîhî* ve *Zâtî*'nin, hem *Na'l-bend oğlı Ahmed, Talib-i ilm Mahmud, Kız Alî, Sarrâf-zâde, Semerci- zâde, Hürmüz* gibi *Edirne*'nin şehirli şöhretlileri olarak tanıttıkları isimlerde aynı ya da benzer kişilerin olması hem de anlatım biçimindeki benzerlik, onların arasında "daha iyi anlatma" rekabetinin varlığına işarettir. Bu da şehrengiz türünün iki şairin aralarındaki sohbetten/ilişkiden ortaya çıktığı şeklinde yorumlanabilir (Mengi, 2020: 12).

Zâtî ile *Mesîhî*'nin edebî muhit paylaşımı bir rekabetin de ifadesidir: Çünkü söz konusu kişi XVI. yüzyılın en üretken ve saygı duyulan şairlerinden birisidir. *Zâtî*'nin bütün kaynaklarda olumlu bir bakış açısıyla anlatılması da bunun önemli göstergelerindendir. Edebî muhit bakımından oldukça geniş bir çevreye sahip olan şair; II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman'ın takdir ve ihsanlarından faydalanmış; Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi, Tâci-zâde Cafer Çelebi, Deftardar Pîrî Paşa, İstanbul Kadısı Kadrî Efendi gibi devlet adamlarının dikkatini ve dost meclislerinin de davletlisi olmuştur. *Zâtî*'nin Bayezid Camii'ye yakın bir yerdeki dükkânı da şair ve şiir meraklılarının gelip gitmesi ile de bir edebî muhite

dönüşmüştür. *Zâtî*'nin; *Taşlıcalı Yahyâ*, yıldızının hiç barışmadığı *Hayâlî, Bâkî,* tezkireci *Âşık Çelebi,* şair *Hasbî*'nin affedilmesi için İbrahim Paşa'ya beraber gittikleri *Kandî, Keşfî* ve *Basîrî* ile de yakın ilişki içinde olması da çevresinin geniş olduğunu göstermektedir (Kurtoğlu, 2020; Kılıç, 2018: 4, 263, 673-674).

Devrin üstadları arasında sayılan, çok üretken ve çok yazan bir şair olan *Zâtî* ile ilgili Köprülü'nün söyledikleri şairin sanat macerasını özetler niteliktedir:

"Çok yazdığı için eserleri arasında kıymetli manzumeler, tekrar edilmiş mazmunlar pek çoktur. İlk eserlerinde Mahmud Paşa ve bilhassa Necâtî tesiri belli olmakla beraber sonraları, kendi şahsiyetini kuvvetle gösteren kasideler ve gazeller de yazmıştır. Oldukça zengin bir hayale, yeni hislere, taze mecazlara malik olduğu için üslubunun o kadar mükemmel olmamasına rağmen bilhassa kasideleri çok rağbet kazandı. Hayatının sonlarında, caize almak için yazdığı eserlerin kıymeti yoktur." (Köprülü, 1980: 384).

Rumeli şairlerinden *Üsküp* doğumlu olan *İshâk Çelebi*'nin özellikle bürokraside görev alması onu da belli bir edebî muhitin üyesi yapmıştır. Padişahın çevresinde, çeşitli sanat ve ilim alanlarında mahir olan ve "musahib"lik sıfatını haiz kişilerden oluşan bir meclis bulunmaktadır. Şiirin başrolde olduğu sohbet meclisi müdavimlerinin yanı sıra bu meclise girebilmek için çeşitli yollara başvuran yahut bekleyen şahıslar da her zaman bulunmaktaydı. Gençlik döneminde *İshâk Çelebi*'nin de bu "sırada bekleyen"lerden biri olduğu hem *Âşık Çelebi* hem de *Kınalızâde Hasan Çelebi*'nin tezkirelerinde yer alır.

Arap eyaletlerine düzenlenen sefer dönüşü *Halep* şehrinde bulundukları sırada orada olanların morallerini yüksek tutmak amacıyla bilgisi ve sanatçı yönüyle bilinen birkaç kişinin padişahın (Yavuz Sultan Selim) yanına gitmeleri istenir. Üç isim belirlenir: *Galata* kâdısı *Burusalı Nihâlî Ca'fer Çelebi,* Mihalic kadısı *Köse Bozan* ve *Üsküp* müderrisi *İshâk Çelebi*. Padişahın sohbet halkasına katılmak gibi yüksek övünç kaynağı olacak olan bu fırsatı layıkıyla değerlendirmek için mevcut müsahiblerden fikir alan üç isim –daha sonra yanlış yönlendirildikleri anlaşılacaktır- Yavuz Sultan Selim'in yanına kılıç kuşanarak çıkmaları neticesinde bu fırsatı kaçırmışlardır (Kılıç, 2018: 133, 389; Sungurhan, 2017: 192).

Yukarıdaki anektoddan *İshâk Çelebi* ile *Nihâlî*'nin tanışık olduğu ve belirli bir zamanı/meclisi paylaştıkları anlaşılmaktadır. Şaraba olan düşkünlükleri ve meyhane müdavimlikleri bilinen bu iki ismin ortak noktaları *Bursa* ve *Galata*'dır: *İshâk Çelebi*'nin *Bursa* kadılığı ve *Nihâlî*'nin *Bursa*'da doğumlu olup orada uzunca bir süre yaşamış olması; *Nihâlî*'nin *Galata* kadılığı ve *İshâk Çelebi*'nin de *Galata*'daki meyhanelerin müdavimleri arasında olması bu ortak noktalara dair ipuçları vermektedir. Şairlerin bu ortak noktalarına ek olarak, *İshâk Çelebi*'nin *Üsküp* ve *Bursa*; *Nihâlî*'nin hangi şehre yazıldığı bilinmeyen ve tam nüshası elde olmayan ama bir bölümü *Âşık Paşa* tezkiresinde bulunan şehrengizi yazmış olması, türün yine belirli bir çevrenin mahsülü olduğu yönündeki savı kuvvetlendirmektedir (Kılıç, 2018: 134, 389-390).

Şehrengiz sahibi olup belli bir edebî muhitin üyesi olduğu görülen ve sıradışı kişiliği ile tanınan başka bir *Rumeli* şairi de *Hayretî*'dir. Şehrengiz yazan başka şairlerle olan ilişkisi ve benzer meşrebi paylaşması, şairin şehrengiz türü etrafında oluşan fikrin savunucuları arasında anılmasını sağlamaktadır. Çünkü şehrengiz türünün muhtevası ve orada temsil edilen tipin anlatılması ancak belli bir fikrin savunulmasını gerektirmektedir. Hayat hikâyesine bakıldığında *Hayretî* de bu bakış açısına ve cesur ruha sahip bir şairdir.

Hayretî, Kânûnî Sultan Süleyman ve Sadrazam İbrahim Paşa'nın müsahipliğini yaptığı *Hayâli Bey*, *Deli Birâder*, *Nihâlî Câfer Çelebi*, *İshâk Çelebi*, *Usûlî* ve *Taşlıcalı Yahyâ* gibi şairler arasında yer almıştır. Şair, *İshâk Çelebi* gibi rint meşrep olarak tarif edilen, *Deli Birader* gibi serbest tabiatlı ve erotik içerikli eser/ler kaleme alan, *Nihâlî* gibi meyhane müdavimliği ile bilinen, *Usûlî* ve *Hayâlî* gibi Kalenderi/Melâmî meşrepli olan şairler ile aynı edebi muhiti paylaşmış, çeşitli meclislerde bir araya gelmiştir (İpekten, 1996: 143; Kılıç, 2018: 652). Bu edebi muhitin içinde yer alan *Nihâlî Cafer Çelebi*, *İshâk Çelebi*, *Usûlî* ve *Taşlıcalı Yahyâ*'nın aynı zamanda şehrengiz sahibi olması, şehrengiz türünün bu meclislerde geliştirildiğini ve paylaşıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Taşlıcalı Yahyâ da bu edebî muhitler içinde anılması gereken şairlerden biridir. Şairin ihtiyarlık döneminde Gülşenî şeyhi olan Uryânî Mehmed Dede'ye intisap edinceye kadar hem yeniçerilik hem de çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur.

Özellikle yeniçeri olmasından dolayı sahip olduğu savaşçı kişiliği, şiirlerine de yansımıştır. Bunun en belirgin örnekleri, Yavuz Sultan Selim ile Çaldıran ve Mısır; Kanuni Sultan Süleyman ile Viyana, Almanya, Zigetvar ve Irakeyn seferlerinde bizzat bulunarak yazdığı kasidelerde görülür. Şairin kişiliğine de yanısyan bu savaşçı kimliği sert ve cesur bir mizaca sahip olmasına neden olmuştur. O, klasik Türk şiirinin en çok kullanılan şarap metoforunu alışılageldik biçimde kullanmamış şaraba ve şarap içene karşı sert bir tavır içinde olmuştur (Kaya, 2011: 156-157).

Taşlıcalı Yahyâ, XVI. yüzyılın diğer şöhretli şairlerinden *Zâtî*, *Rahmî*, *Hayâlî,* Hâfız-ı Acem, *Nihâlî Cafer Çelebi* ve *İshâk Çelebi* ile tanışık olmakla birlikte aynı edebî çevreyi paylaşmıştır. *Taşlıcalı Yahyâ* yaratıcı bir şair olmasının yanında yeniçeri olmasının da etkisiyle devletin üst kademeleri ile kurduğu ilişki sayesinde gerek padişahın gerekse paşaların müsahipliğini elde etmiştir. Sadrazam İbrahim Paşa'nın *Hayâlî*'ye olan yakınlığı nedeniyle Paşa'ya yaklaşamayan *Taşlıcalı Yahyâ,* dikkatini Rüstem Paşa'ya yöneltmiştir. Bu iki şair arasındaki sürekli çatışma hali, edebî muhiti paylaşsalar bile devam etmiştir. Bu durum hem *Âşık Çelebi* hem de *Kınalızâde Hasan Çelebi*'nin tezkirelerinde yer almıştır. *Taşlıcalı Yahyâ*'nın *Hayâlî*'ye gösterilen ilginin kendisine gösterilmesi durumunda taze şiirini sihirli kılacağını, *Baŋa olaydı Hayâlîye olan rağbetler / Hak bilür sihr-i helâl eyler idüm şi'r-i teri* beytiyle dile getirmiştir (Kılıç, 2018: 288; Sungurhan, 2017: 931).

Taşlıcalı Yahyâ'da asker olmaktan kaynaklı sert mizaç ve bundan kaynaklı katı bir hayata bakış söz konusuyken nasıl oluyor da daha serbest tabiatlı ve rindane bir mizaç gerektiren şehrengiz şiiri yazabilmiştir? Bu sorunun cevabını kesin olarak bilemeyecek olsak da akla en yakın cevabın şairler arasındaki rekabetin olduğu söylenebileceği gibi özellikle *Yahyâ*'nın *"Şah u Gedâ"* eserinde gizlenemez rindane meşrepten kaynaklandığını belirtmek gerekir. Bu durum bize Osmanlı'da şairlerin bir edebî çevrede hem günlük hayatı hem de şiiri paylaşırken sanatın da bir olgu olarak kollektif bir yaklaşımla geliştiğini göstermektedir.

Yukarıda şehrengiz türünün kurucu kadrosunda yer alan bazı şairlerin edebî muhit çerçevesinde birbirleri ile ilişkileri ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Özellikle üzerinde durulan bu şairlerin dışında şehrengiz yazan ve aynı muhiti paylaşan fakat

ismini zikretmediğimiz şairler de bulunmaktadır. Kaynaklarda adı geçen fakat haklarında ayrıntılı bilgi bulunmayan ve şehrengiz türünün özellikle XVI. yüzyılda moda halini almaya başladığı dönemden XVIII. yüzyıla kadar, şehrengiz yazan bu şairler arasında *Gelibolulu Âlî* vardır. Birbirinden farklı eserler kaleme alan ve bunun yanında bir Osmanlı aydını olarak tasvir edilen *Âlî*'nin *Gelibolu* hakkında yazılmış bir şehrengizi vardır. *Âlî*, 1558 yılında Konya'da bulunan Şehzade Selim'e intisabı sonrası şairliğinin de etkisiyle sohbet meclisine girmiştir. Şehzadenin *Manisa*'dan sonra *Kütahya* ve *Konya* arasındaki yer değişikliklerinde *Âlî*, şehzadenin çevresinde kalmıştır. Bu yıllarda *Âlî*, Manisa şehrengizi sahibi *Derzi-zâde Ulvî* ile şehzadenin sohbet meclisinin müdavimleri arasında bulunmaktadır. *Âlî*, tezkiresinde ayrıca iki Bursa şehrengizi olan *Belîğî* ile de aynı mecliste bulunduğunu kendisine şiir getirdiğini aktararak tanışıklığını dile getirmiştir (İpekten, 1996: 195; İsen, 2017: 117).

Yazdığı beş şehrengizle bilinen ve *Rumeli* şairlerle yakınlığı olan *Za'fî*'nin mensup olduğu Gülşeniyye tarikatı dolayısıyla *Hayretî* ve *Usûlî* ile tanışık olduğu yahut onlardan etkilenmiş olması onun hem sahip olduğu üsluptan tahmin edilmektedir. İki şairlerle olan ortak noktalarından biri de *Yenice* şehrengizi yazmalarıdır. *Za'fî*'nin onları *Hususan Hayretî miskîn ü 'âşık / Usûlî derd-mend ü yâr-ı sâdık* şeklinde tasvir etmesi de onlara dair düşüncesini göstermektedir (Adak, 2006: 350, 367).

Yer vereceğimiz bir diğer şair de elde bulunmayan Bursa şehrengizi sahibi *Âşık Çelebi*'dir. Şair tezkireleri arasında, yazıldığı XVI. yüzyıl Osmanlı kültür hayatına dair en ayrıntılı bilgileri içeren *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'nın yazarı *Âşık Çelebi*, tezkiresinde anlattığı ve bizzat tanıştığı birçok şair arasında şehrengiz sahibi *Zâtî*, *Yahyâ Bey*, *Fikrî*, *Nihâlî* ile şiir meclislerinde bir arada olduğu bilinmektedir (Kılıç, 2008: 6, 14-15).

Şehrengiz sahibi olup haklarında edebî muhit çerçevesinde bilgiye ulaşılmayan *Abdî, Cemâlî, Ârif, Âşık Çelebi, Azîzî, Behiştî, Beyânî, Bursalı Rahmî, Câmi'î, Cefâyî, Dürrî, Esîrî, Fakîrî, Fikrî, Firdevsî, Garâmî, Hacı Derviş, Hâdî, Halîfe, Halîl*-i Zerd, *İntizâmî, Kâmî, Kâtib* Davud, *Kerîmî, Kıyâsî, Kunûzî, Lebîbî, Maksâdî, Mânî,* Abdullah *Nâzik, Neşâtî, Nüvîsî, Ravzî, Rıfkî, Sâfî, Sânî, Seyrî, Selâmî, Siyâmî, Sûfî, Tâbi'î, Vahîd Mahtûmî, Vechî, Yenişehirli Avnî* ve şehrengiz yazdığı halde ismi

bilinmeyen şairler, şehrengiz türünün yaygınlık kazandığı dönemlerde şehrengiz metni kaleme almışlardır. Bu şairlerin şehrengiz yazma nedenleri arasında şehirli şöhretliler tipini anlatmak olabileceği gibi şehrengiz yazabildiğini ortaya koymak da sayılabilir.

4.2. ŞEHRENGİZ ŞAİRLERİNİN KİMLİĞİ OLARAK MELÂMETÎLİK

Klasik Türk şiiri belli kurallara ve sınırlara sahip olduğundan şairleri de bu çerçevede sanatsal üretim yapmışlardır. Bu zorunluluk onların bir anlamda aynı ekolün temsilcileri gibi görülmelerine neden olmuş ve şairlerin "hep aynı şeyi aynı şekilde" anlatıyorlar eleştirilerine de muhatap etmiştir. Teorik olarak şairleri buluşturan bu özelliğin yanında onları pratikte de bir araya getiren işret ve şiir meclisleri gibi toplantılar da bulunmaktadır. Edebî muhitlerin oluşmasını sağlayan bu toplantıların şiirin gelişmesinde ve paylaşılmasında önemli payı vardır. Şairlerin çeşitli vesilelerle paylaştıkları bu ortak noktalara, şehrengiz türünü de göz önünde bulundurarak, onların meşrebî eğilimleri de sayılabilir. Bu meşrebin Melâmetîlik olması nedeniyle şairlerin bu yönü üzerinde durmak neden şehrengiz yazdıklarını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kısmen XIV. yüzyıl olmak üzere XV. yüzyılda Klasik Türk şiirinde tekke eğilimli şairlerin özellikle medresenin "aklı" önceleyen tutumu karşısında aşkı koyduğu bunu da tasavvuf üzerinden şiirle anlatma yolunu tercih etmeye başladığı görülür. Tarihsel süreç içinde tekkenin de iktidara yaklaşması/kurumsallaşması ve kendine özgü kılık kıyafet ve ritüellerinin oluşması neticesinde tekke, özellikle lâ-dini şiir yazan şairler açısından cazibesini yitirmeye başlamıştır. Bu yüzden gerek medresedeki gerekse tekkedeki zahid tipini olumsuzlayan bir şair tipolojisi ortaya çıkmıştır.

Bu çatışmacı yeni söyleme örnek olarak XVI. yüzyılın şöhretli şarilerinden *Hayretî*, bu durumu manifesto niteliğinde bir beyitle açıklamıştır: *Gördüm ki kimse irmedi 'akl ile menzile / Tutdum zarûrî 'ışk u mahabbet tarîkını* (Hayreti, *Dîvân*, G. 426/2). Kendine özgü bir dil geliştiren bu yönelimi besleyen itici güç Melâmetîlik olmuştur. Şiirde gördüğümüz bu söylemin asıl işlevi şiiri renklendirmek değil şairin meşrebini ortaya koymasıdır. XIV ve XV. yüzyılda kuruluş sürecini tamamlayan klasik şiirde

tasavvufun aktif ve baskın olması dolayısıyla görülemeyen bu çatışmacı karakterli söylemin XVI. yüzyılda ete kemiğe büründüğü ve bir üslup haline geldiği görülmektedir.

Melâmetîlikten gelen itirazlı ve çatışmacı söylemi şiirin dokusu haline getiren şairin şiirde bu tonda konuşması gücün karşısında bir güç olarak konumlanma tavrını da göstermektedir. Elinde bulundurduğu yahut inşaa ettiği bu kültürel iktidar söylemin savunucusu konumunda olan şairin gerek "şah u geda" mesnevilerinde gedayı; gerekse "rind ü zahit"te rindi ön plana çıkarması bunun göstergesidir. Bu kültürel iktidarın farkında olan şairin saraya sunduğu mesnevilerde bile bu üslubu kullanması bilinçli bir tavrın ürünüdür. Kılıçla, orduyla elde edilemeyecek bu iktidar alanının farkında olan padişahların her ne kadar heybetli ve kudretli olsalar da şiirde harâbâtî, hırpâni ve mutevazı oldukları görülür. XVI. yüzyıldan itibaren padişahların şiirlerine bakıldığında onların şiir yazmasının arkasındaki en büyük motivasyonun bu kültürel iktidarın cazibesi olduğunu söylemek uzak bir yorum olarak görünmemektedir.

Bunu aynı zamanda padişahın (erkin), faaliyetlerini geçmişten gördüğü örneklerden hareketle hem kendi zamanında geniş çevreye yaymak/duyurmak hem de geleceğe taşımak amacıyla yazının kalıcılığına başvurduğu şeklinde söyleyebiliriz. Bu nedenle yazının iktidarı olarak da adlandırabileceğimiz bir iktidar alanının da varlığı göze çarpar. Kültürel iktidarın şiirdeki yasımasına bakıldığında; sevgilinin güzellik ülkesinin şahı olarak görülmesi yahut yüksekte olması, aydınlatması gibi vasıfları nedeniyle güneşin şah olarak görülmesi gibi söylemler iktidarı çağrıştırması bakımından şairin de belli bir iktidar alanına sahip olduğunun bilincinde olduğunu göstermektedir.

Yukarıdaki tespitlerden hareketle şair şehrengiz ilişkisine bakıldığında şairlerin özellikle XVI. yüzyılda şehrengiz türünü ortaya çıkarmalarının nedeni, anlatmak istedikleri ideal tipin artık anlatılmaya cesaret edilebildiği bir zaman olduğunu düşünmelerinden ileri gelmektedir. Şehirli şöhretli olarak da adlandırdığımız bu gezginci derviş tipi, hırpaniliği, çıplaklığı, üzerinde nacak vb. bir silah taşımasından dolayı savaşçı, enstrüman çalabilen, düğünde, şenlikte rakkaslık eden olarak tarif etmektedir. Son derece çekici gelen ve şehre şöhret kazandıran bu tipi anlatmak isteyen

şair onların tezkiresini yahut çetelesini tutmak istemiştir. Şehrengiz türünün de bu ihtiyaçtan ötürü çıktığı söz konusu metinlerdeki şöhretlilerin özelliklerinden de anlaşılmaktadır. Bu üslubun sadece şehrengizlerde değil başta mesnevilerde olmak üzere bütün türlerde kullanıldığı görülmektedir.

Şairlerin bir etkileşim içinde oldukları, birbirlerinin eserlerini gördükleri ve bu durumdan dolayı benzer muhtevalı şiirler kaleme aldıklarına ilişkin önceki bölümde değinilmiştir. Şehrengiz türünün özellikle kurucu kadrosu olarak sayabileceğimiz *Mesîhî*, *Zâtî*, *Hayretî*, *Usûlî*, *Lâmi'î Çelebi*, *İshâk Çelebi*, *Taşlıcalı Yahyâ*'nın aynı edebî muhitten oldukları gerçeği bu tespitin yapılmasını sağlamıştır. Bunların dışında kalan (*Cefâyî*, *Dürrî*, *Seyrî* gibi) ve şehrengiz yazan şairlerin de tam olmasa da belirli bir kültürlenmenin neticesinde şehrengiz üslubunun cazibesine kapılarak yahut kendisini kanıtlamak amacıyla bu tipin hikâyesini yazdıkları görülmektedir. Gerek şair tezkirelerinde gerekse şairlerin eserlerinde kimlerin bu tipi tam kavradığı yahut melâmet meşrebi taşıdığı ve bunu bir kimlikle anlattığı görülmektedir. Bu meşrebin Melâmetîlik olması nedeniyle şairlerin bu yönü üzerinde kısa da olsa durmak neden şehrengiz yazdıklarını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Kaynaklarda *Mesîhî*'nin meşrebine ilişkin bilgiler, onun hayat hikâyesi ile ilgili anektodlarda ve yazdığı eserlerinde bulunmaktadır. *Üsküp* yakınlarında bulununan Priştine doğumlu olan şairle ilgili bilgi veren kaynaklardan *Âşık Paşa*'nın tezkiresinde onun meşrebine ilişkin birtakım bilgiler yer alır. *Âşık Paşa* tezkiresinde, Ali Paşa'nın yanında kâtiplik yapan *Mesîhî*'nin hiçbir zaman görev yerinde bulunmadığını aktarır. Ayrıca şairi "şehir oğlanı" olarak nitelendiren Ali Paşa, hizmetlilerinden onu bulmalarını istediğinde *Mesîhî*'nin eğlence bölgesi olarak bilinen Tahtakele'deki meyhanelerde mahbuplarla eğlenirken bulunduğunu anlatır:

"Ol rivâyet eyledi ki hîç bir zemânda Paşa bir nesne yazmağçün Mesîhî içün şol şehr oğlanını buluŋ dimezdi ki hâzır bulına veyâ hıdmetçün muntazır olına. Elbette kapucılar yâ Tahte'l-kal'a'da yâ deyr-i mugânda yâ mahbûblarla kûşe-i gülistânda bulurdı. Ol sebebden Paşa dil-gîr olurdı. Uslana diyü terbiyet ü terakkisi te'hîr olurdı." (Kılıç, 2018: 344).

Mesîhî'nin bu rint halini ve eğlence hayatı müdavimliğinden keyif aldığını, *Hiç ulu kiçi dimez hep halkı bir dutar şarâb / Gel baŋa sor kim ben aŋun bilürüm keyfiyetin* (Mesîhî, *Dîvân*, G. 188/2) beytinde görürüz. Şair beyitin ilk mısrasında halkın şarap içen kişileri hep aynı kefeye koyduğunu bunların arasında ulu kişilerin de olabileceğini düşünmediklerini dile getirir. İlk mısrasında bunu söyleyen kişinin ikinci dizede bu durumu telefi etmesi beklenir. Fakat muzipliğin ve rintliğin verdiği bir üslupla şair, şaraptan keyif almayı kendisinin bilebileceğini dolayısıyla bu yönüyle ulu kişi olarak anılması gerektiğini ifade eder.

Mesîhî'nin rint bir tavırla söylediği şiirlerinin yanında Melâmî meşrebin, şöhret ve makamın bir ifadesi olan kıyafete olan olumsuz bakış açısını, *Kabâ ile kişi fahr itmesün kim / Dil-âverler igen sevmez kabâyı* (Mesîhî, *Dîvân*, G. 273/2) beytiyle hatırlatır. Şair bu yüzden kıyafetle kişinin övünmemesi gerektiğini gönül ehlinin bu kıyafeti çok sevmediğini/kullanmadığını dile getirmekle beraber kendisinin de bu anlayışta olduğunu hissettirir.

Şairin bu yaşam şekline dair başka bir tezkireci olan *Latîfî*'de de bilgiler bulunmaktadır. *Mesîhî* hakkında bilgi veren *Latîfî*, onunla ilgili bir anektod paylaşır. Yazar burada *Mesîhî* ve *Şem'î*'nin yakın arkadaş olduklarını, eğelence ve meyhaneler bölgesi olarak bilinen *Galata*'ya güzel yüzlü dilberleri izlemek için dolaşmaya gittiklerini aktarır:

"İhvân-ı 'irfândan mervîdür ki bir gün Mesîhî ve Şem'î Galata'da seyr içün deyre varurlar ve ol deyrüŋ dilberlerini ve zîbâ-peykerlerini teferrüc ü temâşâ kılurlar." (Canım, 2018: 306).

Bu yönüyle bakıldığında kendisine yakıştırılan "şehir oğlanı" tabirinin onu tarif ettiği söylenebilir. *Mesîhî*'nin sahip olduğu meşrebin hem hayat tarzına hem de edebî kişiliğine yansıdığı görülmektedir. Şairin şehrengiz yazma sebepleri arasında bu yaşayış şekli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Türün ortaya çıkmasının başka nedenleri de şüphesiz vardır. Bu sebepler arasında aynı tarihlerde yaşamış olan şehrengiz şairlerinin birbirleri ile kurdukları ilişki de sayılabilir.

Köprülü'nün *Mesîhî* ile iletişimi bulunan *Zâtî* için, "Zeki, hareketli, neşeli, coşkun bir ruha sahip, rind-meşreb ve zevk-perest birisiydi. Bu tabiatı dolayısıyla rind-meşreb olanlarla görüşmeye, onlar gibi yaşamaya başladı." (Köprülü, 1332: 254'ten Aktaran Kurtoğlu, 2020) ifadeleri şairin yaşadığı XVI. yüzyıldaki edebî muhiti ve bu muhitin genel tavrını açıklar niteiktedir. Kendisinin izlediği bir meşrep yahut tasavvuf anlayışı olmamasına karşın şairin böyle nitelendirilmesi o devirdeki etkileşimin gücünü göstermesi bakımından önemlidir. Bununla beraber Osmanlı şairlerinin geçim kaynağı olan şiirin, padişah ya da paşalardan gelen caize, ulûfe, tımar gibi yüksek miktardaki kazançların dışında özellikle *Zâtî*'nin para karşılığı talep edenlere şiir yazması onun ilginç bir özelliğini göstermektedir. Devrin en kudretli şairlerinden biri olmasına rağmen neden böyle bir yol izlediği izaha muhtaç olsa da şairin devlet kademelerinde görev almadan hayatını sürdürebilmeyi başarmasında bu yönünün etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kendisi ile yakın dostluğu bulunan tezkireci *Âşık Çelebi Zâtî*'nin bu yönünü,

"Ba'z-ı ehli hıref şeh-levendleri ve 'avâmuŋ 'ışk u şevkde şânı bülendleri dil-ber sevseler, gelürler kimi nakd u kimi san'atı ne ise ol san'atdan bir tuhfe virürdi, bu dahı ol mukâbelede ol mahbûbuŋ hırfetine göre bir murabba' yâ gazel dirdi." (Kılıç, 2018: 668).

şeklinde aktarır. Şairin, bekâr ve genç zanaatkârlar ile aşk yaşayan ve bu tutkuları ile bilinen halktan bazı kişilerin onun yanına gittiğini bazılarının para bazılarının ise yaptıkları zanaattan bir hediye ile -mahbubun zanaatına göre- ya murabba ya da gazel yazdığını anlaşılmaktadır. Dolayısıyla *Zâtî*'nin, şiirin tüketildiği yerler olan saray, konak, bahçe ve meclis gibi yerler dışında, çarşıda da faaliyet yürüttüğü görülür (Andrews ve Kalpaklı, 2016: 124). Şiirin bu amaçla da kullanılmasının sonuçlarından yahut sebeplerinden biri şairin *Edirne* hakkında yazdığı şehrengizdir. Yukarıdaki anektod da bu tespiti/yorumu kuvvetlendirmektedir. Şairin Melâmetîlik ile ilgisi bulunmamasına rağmen bu türde eser vermesini hem bir kültürlenmenin sonucu hem de şiir sahasında kendini ıspat olarak yorumlamak mümkündür.

İshâk Çelebi'nin mizacı hakkında bilgi veren tezkirelerde onun serbet tabiatlı, eğlenceli ve rint meşrep olduğu üzerinde durulmuştur. *Latîfî*'nin, "Ma'lûm u meşhûrdur ki mezkûr gâyetde şûh-mizâc u mizâh-gûy ve küşâde-tab' u handân-rûy idi ve şehr-i Edirnede Işık Kâsım dimekle mülâkkap u müte'ârif mollaya ve sâhib-

meskenet ü ehl-i istiġnâya mülâtafa yüzinden ışıklar ıstılâhınca…" (Canım, 2018: 131). şeklinde verdiği bilgilerde mizacına yönelik bilgilerin yanında onun Işık Kasım [32] adındaki bir Kalenderi dervişi ile irtibatta oluşu şairin Melâmî yönüne dikkat çekmektedir. Şairin Işık Kasım için yazdığı ve divanında yer alan "dede" redifli gazelin bir bölümü söz konusu anoktodda verilmiştir. O gazelin, *Bu yalancı pîre-zen dehrüŋ yüzine bakmayan / Tekye-gâh-ı vahdet-i 'âlemde gerçek er dede* (İshâk Çelebi, *Dîvân*, G. 232/3) beyitinde "dede" olarak andığı Işık Kasım'ı, yalancı yaşlı dünyanın yüzüne bakmayan ve vahdet âleminin tekkesinde/dergâhında gerçek er olarak tasvir etmiş böylece Melâmetiliğin bu dünyaya kıymet vermeyen ona sırt çeviren yaklaşımına onun şahsında yer vermiştir.

Şairin beyitler içerisinde yer verdiği Melâmetîlik, diğer şairlerde gördüğümüz yöntemlerle, doktrinin temel ilkelerinin savunulmasıyla yer almaktadır. Şair öğretinin en önemli ilkelerinden birini, utanma duygusunun terk edilmesini bu dünyada huzur bulmanın şartı olduğunu, *İster iseŋ k'idesin İshâk 'âlemde huzûr / Gayreti elden komayup terk-i 'âr etmek gerek* (İshâk Çelebi, *Dîvân*, G. 140/7) beytiyle dile getirir.

Şairin Melâmetîlik düşüncesine olan bağlılığını şiiri vasıtasıyla öğreniriz. O bu anlayış doğrultusunda her şeyini feda etmek için gayret ettiğini ve bu dünyaya ait olan ne varsa Melâmet ateşinde yakmak istediğini, *Yakalum gayret ocağında melâmet odını / Raht u bahtı salup ol âteşe nûr eyleyelüm* (İshâk Çelebi, *Dîvân*, G. 186/4) beytiyle ifade etmiştir. *İshâk Çelebi* başka bir beyitte Abdâllık yönünü ortaya koyar. Onun, *Dest-i hasretle çeküp cân cübbesin çâk eyledük / Baş açuk abdâl olup bâzâra düşdi göŋlimüz* (İshâk Çelebi, *Dîvân*, G. 94/2) beytinde Melâmetîliğin makam ve mevki göstergesi olarak kabul ettiği kıyafetin gerçekleri gizlediği gerekçesiyle karşı çıkışını mübalağalı bir üslupla anlatır. Şair, can cüppesini yırtıp attığını dolayısıyla gerçek aşığın/aşkın o zaman ortaya çıktığını ifade etmiş, bunu yapabilenin de çarşıda-pazarda görülen başı açık bir *Abdâl/Kalenderî* olabileceğini dile getirmiştir.

Şehrengiz sahibi olup Melâmetîliği benimseyen ve kendisini bir beytinde Abdâl, başka bir beyitinde geçmişi Kalenderîlik olan Bektaşî olarak tarif eden şairlerden biri

[32] Işık, Kalenderîlere verilen sıfatlardan biridir.

Hayretî'dir. Tezkirelerde de kendisini şiirlerinde tarif ettiği şekilde yer almıştır. *Latîfî* şairi "Abdâl-nakş dervîş-meşreb ve muhibb-i hânedân ve Caʿferî-mezheb kimesnedür…" (Canım, 2018: 205). şeklinde şairin Abdâl, derviş ve Caferî mezhebinden oluşu; Ahdî, " rind-i lâubâli ve pâk-meşreb ve peyrev-i ehl-i mezheb ve dervîş-sıfât ve nîkû-hilkat tab'-ı nâzüki fünûn-ı ma'rifetle müretteb…" (Solmaz, 2018: 136). şeklinde onun rindliği, dervişliği ve hoş yaratılışlı oluşu; *Âşık Çelebi*, "Sâde-dil ü sîne-i bî-gıll, lâ'übâlî-hâl fânîveş, levend-meşreb, 'Alevî-meşreb…" (Kılıç, 2018: 273) şeklinde sade gönüllü, laubali tavırlı ve Alevi mezhebinden oluşu üzerinde durmuştur. Bütün bu tanımlamalardan hareketle şairin gerek mizacına gerekese meşrebine dair cevapsız soru kalmamıştır. Bununla birlikte mezarının da dervişler tarafından bir ziyaretgâha dönüşmüş olması da şair hakkında isabetli yorum yapmamızı sağlamaktadır (Canım, 2018: 206; İsen, 2017: 129).

Hayretî, Melâmetîlik ilkelerini savunan Abdâlların riyadan uzak bir anlayışa sahip olduğunu, kendisini de dâhil ederek, Abdâlların başı tıraşlı ve her türlü kıyafetten uzak olduğunu, *Zâhidâ hırka-i sâlûs u riyâdan berîyüz / Budalâyuz baş açuk tâc u kabâdan berîyüz* (Hayretî, *Dîvân*, G. 147/1) beytinde düşmanı olan zahide çatarak anlatır. *Hayretî, Şâh hakkıyçün bu gün ey Hayretî hayrân u zâr / Hânekân-ı 'ışk içinde baş açuk Bektaşîyem* (Hayretî, *Dîvân*, G. 147/1) beytinde şaha duyulan hayranlık ve ağlama hali içinde olduğunu, aynı zamanda aşk tekkesinde başı açık (tıraşlı/korkusuz) bir Bektaşî olduğunu dile getirir. Melâmetîlik savunusunun en açık örneğini, *Vardur ümîdümüz irevüz bir selâmete / Tutduk gider efendi melâmet tarîkını* (Hayretî, *Dîvân*, G. 426/4) beytinde selamete gerçekten varmak için kınanma yolunu tuttuğunu söyleyerek verir.

Usûlî, Âşık Paşa'nın kendisi hakkında yazdığı "Cübbe vü destârı terk idüp dervîşler libâsına belki melâmetîler pelâsına girmişdür." (Kılıç, 2018: 141). ifadesindeki derviş ve melâmetî eğilimleri taşıyan bir şairdir. Onun bu yönüne ilişkin olarak diğer tezkirelerde sadece eğitim görmek üzere Mısır'a İbrahim Gülşenî'nin yanına gittiği şeklinde bilgiler yer almaktadır.[33] *Usûlî*'nin şiirlerinin birçok yerinde bu eğilimin

[33] Gülşeniyye ile Melâmetîlik arasındaki ilişki için bkz.: Gölpınarlı, Abdülbaki (2009). Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik. İstanbul: İnkılap Kitabevi.; Macit, Muhsin (2012). "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî'nin İşlevi", Bilig, S. 60, s. 193-214.; Adak, Abdurrahman (2006). "Za'fî-İ Gülşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânının İncelenmesi", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

izlerine rastlanmaktadır. Şairin Melâmetîliğe olan ilişkisini ve bu öğretiyi ne derece içselleştirdiğini *Ey melâmet hânkâhında muradın gözleyen / Nâ-murâd olmayan olmaz mürşid-i aşka mürîd* (Usûlî, *Dîvân*, G. 14/6) beytinde görürüz. Şairin beyitte Melâmetîlikte murada ermek gibi bir amaç gözeten kişinin aşkın müritliğini yapmak gibi bir gayesi varsa onun yolu murada erişmemek, vuslatı veya mutluluğu talep etmemek şeklinde ifade ettiği yaklaşım, Melâmetîliğin nefsi köreltmek ilkesini hatırlatır.

Şair, aşk şehrinde kınanan ehli olmak isteyen kişinin, benlik duygusunu ortaya çıkaran ar ve namus yükünü terk etmesi gerektiğini *'Aşk şehrinde melâmet ehliniŋ sultanlığın / Sen de bî-nâmus u bî-'âr olmayınca bilmediŋ* (Usûlî, *Dîvân*, G. 73/5) beytinde dile getirir. *Usûlî*, tuttuğu yolun Melâmetîlik olduğunu ifade ettiği yukarıdaki beyitlerin yanı sıra kendisinin bu öğretiyi bir *Abdâl*/*Kalenderî* olarak sahiplendiğini *Abdâl-ı pâ-bürehne mücerred kalenderiz / Kahbe cihâna bakmayıcı parsalarız* (Usûlî, *Dîvân*, G. 42/2) beytinde ifade etmiştir.

Kendisini Gülşeniyye tarikatına bağlı bir *Kalenderî* dervişi olarak tarif eden ve Melâmet neşvesini sahiplenen şairlerden biri yazdığı beş şehrengizle en çok iehrengiz yazan şair *Za'fî-i Gülşenî*'dir. Şairin divanı ile ilgili çalışma yapan Abdurrahman Adak şairin itikadi görüşlerini ve nedenlerine dair şu bilgileri verir:

"Za'fî'nin Rumelili olması ihtimâlini kuvvetlendiren bir başka gösterge de, onun yaşadığı dönem olan XVI. yüzyılda Rumeli'de yayılma alanı bulan ve müstakil bahislerinde ayrıca işlenecek olan Melâmetîlik, Kalenderîlik, Hurûfîlik, Ca'ferîlik gibi akım ve düşüncelerin izlerine Za'fî'de de rastlanmasıdır. Gülşeniyye tarikatının başlangıç döneminde ilhâd ve zındıklıkla suçlanmasını da, bu akımların hâkim kültürü oluşturduğu Rumeli coğrafyasında gelişim göstermesine ve bunlara paralel olarak bu coğrafyada gelişim gösteren Gülşeniyye tarîkatının bu akımlardan etkilenmesine bağlamak gerekir. İşte *Za'fî*'nin de bu bölgede, bu akımların etkisinde kalan tipik bir Gülşenî dervişi/şeyhi olduğu anlaşılmaktadır." (Adak, 2006: 38).

Şiirlerinde, etkisinde kaldığı birçok öğretinin izlerini gördüğümüz *Za'fî, Biz bir melâmet ehli kalender fenâyiyüz / Lutf eyle zâhid aŋma selâmet tarîkını* (Adak, 2006: 115) beytinde Melâmet ehlinden olan bir *Kalenderî* olduğunu, iki görüşün de savunduğu fena/yokluk ilkesini hatırlatarak dile getirmiş, zahide çatarak selamet yolunun talep edilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Şair, benzer düşüncelerini başka

beyitlerde de işlemiştir. Melâmetîliğin temel görüşlerinden biri olan "bu dünyaya sırt çevirme"yi *Terk it murâdı Za'fî-i bî-dil mürîd olup / Olmak dilerseŋ iki cihân içre kâm-yâb* (Adak, 2006: 345) beytinde, muradı terk etmenin her iki dünyada mutlu olmanın şartı olarak tarif eder. Melametilik bir yönüyle hile ve riyaya karşı olmak, bu eylemleri reddetmektir. Bu yaklaşımı bilen şair, *Tâlib-i peymâneyüz zerk u riyâdan geçmişüz / Sâkin-i vîrâneyüz tâc u kabâdan geçmişüz* (Adak, 2006: 354) beytinde bunlardan uzak durduğunu, bu olumsuzluklara vesile olan tac/makam ve kaba/kıyafetten geçtiğini anlatmaktadır.

Za'fî, Gülşeniyye tarikatına bağlı bir derviş olduğunu çeşitli beyitlerinde dile getirir. Onun *Za'fî-i Gülşenî* olarak da anılmasının nedeni budur. Onun, *Mâ-sivâdan geçmişem Za'fî olup teslîm-i pîr / Gülşenî'ye bendeyem ammâ ki şâh-ı kâlemüm* ve *Halk-ı 'âlemden tevellâ vü teberrâ eyleyüp / Âsitân-ı Gülşenî'nüŋ baş açık abdâlıyuz* (Adak, 2006: 55, 119) beyitleri bu bağlılığın ifadesidir.

Özellikle *Rumeli* şairlerinin üslup özelliklerinden biri olan Abdâlca, rintçe yahut laubali söylemin dışında, *Rumeli* fetihlerinin öncüleri olarak bilinen Abdâlân-ı Rûm gerçeğinin yarattığı atmosferden etkilenmiş olmaları *Rumeli* şairlerinin ortak özelliklerindendir. *Taşlıcalı Yahyâ*'nın hayat hikâyesi bahsinde kısaca değindiğimiz üzere kendisinin asker kökenli bir devlet adamı olmasından dolayı söz konusu atmosfere mesafeli durduğu söylenebilir. Şairin belirgin özelliklerinden biri olarak klasik Türk şiirinin en çok kullanılan şarap metoforunu alışılageldik biçimde kullanmamış olduğu göze çarpar. Onun şaraba ve şarap içene karşı sert bir tavır içinde olması dikkat çekicidir (Kaya, 2011: 156-157). Aşağıdaki iki beyit onun bu konudaki düşüncelerini özetler niteliktedir:

Başı hoş olmadı ser-hoşlar ile Yahyânuŋ
Komaz âdem yirine cümle seg-i sekrânı

Taşlıcalı Yahyâ, *Dîvân*, G. 502/5

Harâma göz dikicidür habâb-ı bâde gibi

Şarâb içen kişiniŋ eyle başını pâ-mâl

Taşlıcalı Yahyâ, *Dîvân*, K. 20/8

Harâbâtî yahut rint tavrın işlevsel göstergelerinden biri olan şarabın bu şekilde değerlendirilmesi bize şairin dünya görüşüne dair fikir vermektedir. Bu özelliklerinin yanı sıra bir Kalenderî olarak bilinen *Hayâlî* ile yaşadığı çatışma/çekişme nedeniyle onun Melâmetîlikle olan ilişkisinin zayıf olduğunu düşündürmektedir. Buna rağmen "klasik Türk şiirinin iklimi" şeklinde nitelendirdiğimiz Melâmetîliğe, şairin şiirlerinde rastlanmaktadır. *Taşlıcalı Yahyâ*'nın ömrünün sonlarına doğru Gülşenîliğe intisabı sonrası Melâmetîlik bağının daha da güçlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Taşlıcalı Yahyâ, Riyâ esbâbını terk eyle mecnûn gibi ey sôfî / Hazâna uğramış lâle gibi tâc u kabâdan geç (Taşlıcalı Yahyâ, *Dîvân*, G. 42/3) beytinde Melâmetîliğin karşı durduğu ikiyüzlülüğe sebep olan her şeyden vageçilmesi gerektiğini, hakikat için Mecnun misali çıplak olunması gerektiğini dile getirir. Şair, Melâmetîliğe göre insanı hakikatten uzaklaştıran ve şöhretin bir alameti olan kıyafetten/üniformadan uzak durulması görüşünü *Gül gibi fâhir libâs ile tefâhur eyleme / Alıkor yoldan seni âhır bu hâr-ı iftihâr* (Taşlıcalı Yahyâ, *Dîvân*, G. 68/5) beytinde dile getirir. Hakikatin görünür olması için bir örtü altında olmaması gerekir. Aşk karşısında *Abdâl* bu yüzden çıplaktır: *Gâh olur soyunurın 'ışk ile abdâl olurın / Kara çullar geyürür baŋa şeb-i hicrânum* (Taşlıcalı Yahyâ, *Dîvân*, G. 42/3). Şairin, *Soyunup hanekâh-ı 'âlem içre ey hilâl-ebrû / Hemân bir kez yüzüni gören olur Rûm abdâlı* (Taşlıcalı Yahyâ, *Dîvân*, G. 294/4). beytinde ise yaşadığı *Rumeli* coğrafyasının bir sonucu olarak sevgilinin yüzünü görenin düştüğü aşk yüzünden Rum Abdâlı olduğunu dile getirir.

Şairlerin hayat hikâyelerinden ya da şiirlerinden onların Melâmetîlik ile olan ilişkilerine dair izler bulmak mümkündür. Bu izlerin gerçek olup olmadıkları kesin bir bilgi taşımasa da bize onların şehrengiz yazma gayelerine ilişkin bir değerlendirme yapmamıza imkân vermektedir. Yukarıda ismi geçen şairlerin Melâmetîlik ile olan güçlü bağları nedeniyle öne çıkarılmış bu bağın zayıf görüldüğü şairler üzerinde durulmamıştır. Söz konusu şairler; *Cemâlî, Âşık Çelebi, Azîzî, Behişti, Beyânî, Bursalı Rahmî, Câmi'î, Cefâyî, Derzi-zâde Ulvî, Dürrî, Esîrî, Fakîrî, Fikrî, Firdevsî, Garâmî, Gelibolulu Mustafa Âlî, Hacı Derviş, Hâdî, Halîfe, Halîl-i Zerd, İntizâmî, İsmâil Belîğ,*

Kânî, Kâtib Davud, Kerîmî, Kıyâsî, Kundûzî, Lami'i Çelebi, Lebîbî, Maksadî, Mânî, Nâzik Abdullah, Neşâtî, Nüvîsî, Ravzî, Rıfkî, Sâfî, Sânî, Selâmî, Seyrî, Siyâmî, Sûfî, Tab'î, Nihâlî, Vahîd Mahtûmî ve *Vechî*'dir. Bu grubun içinde *Gelibolulu Âlî*'nin, özellikle şairlerin hayatını da anlattığı *Künhü'l-Ahbâr*, III. Murâd'ın oğlu Şehzade Mehmed'in sünneti düğünü için yazdığı ve İstanbul'daki bütün meslekleri anlattığı *Câmiü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr,* mesleklileri ve toplumda bulunan zümreleri inceleyen *Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis* eserleri nedeniyle Melâmetîliği bilmesi ve eserlerinde buna yönelik değerlendirmeler yapması nedeniyle yukarıdaki şairlerden kısmen ayrıştığı değerlendirilebilir.

SONUÇ

Klasik Türk şiirinin dış dünyayla kurduğu ilişkiyi gösteren türlerden biri olan şehrengizlerden hareketle hazırladığımız "Şehirli Şöhretliler Divanı: Şehrengizler" adlı doktora tezimizde, türün kurgusal yönünün yanında gerçeklikle olan muhtevası

üzerinde durulmuştur. Çalışmamızın odak noktası ise klasik Türk şiirimizin en parlak dönemini yaşadığı XVI. yüzyılda bu türün ortaya çıkış nedenine cevap aramaktır.

Çalışmamızın giriş kısmında şehrengiz türü ve tarihçesi üzerinde durulmuştur. Şehrengiz türünün Fars edebiyatında ortaya çıktığı fakat metinlerin hem şekil hem de muhteva özellikleri yönüyle tamamen Türk edebiyatına ait olduğu sonucuna varılmıştır. Şehrengiz türünün ayrıca hem Arap hem de Urdu edebiyatlarında Fars edebiyatındaki hiciv muhtevalı yönüyle yer aldığına değinilmiştir. Şehrengiz türünün anlaşılması amacıyla ulusal ve uluslararası yayınlar incelenmiş ve önemli bulunan çalışmalardan faydalanılmıştır.

Şehrengizler, münâcât - sebeb-i te'lîf - güzellerin övüldüğü kısım - hâtime şeklinde bir kurguya sahiptir. Tezimizin tamamlandığı zamana kadar varlığı bilinen 79 şehrengizden metnine ulaşılabilen 57 şehrengiz incelenmiş olup bu kurgunun korunduğu görülmüştür. Şehrengizlerin küçük farklılıklar gösterse de şekil ve muhteva yönüyle ilk şehrengizin yazıldığı XVI. yüzyıl olan kuruluş devrinden XVIII. yüzyılın sonlarına kadar aynı özellikleri gösterdiği görülmüştür.

Şehrengizler, "şehrin güzelleri ve güzelliklerinin anlatıldığı bir tür" olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. Bu fikrin dayanak noktası ise yazıldıkları dönemin sosyal, kültürel ve iktisadî özelliklerinin yanında bir meşrep olarak Melametiliğin de izlerini taşımasıdır. Şehirli şöhretlilerin Melâmet meşrepli gezginci derviş tipini temsil etmesi dolayısıyla çalışmamızın birinci bölümünde Melâmetîlik öğretisi ile ilgili olarak tarihsel bilgilere yer verilmiştir. Bununla birlikte türün iktisadî yönünün de olması nedeniyle bir anlamda çalışma hayatını düzenleyen fütüvvet ve Ahilik teşkilatının Melâmetîlik ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Söz konusu düşünce sistemleri, hem sosyal hem de iktisadî yönleriyle şehrengiz metinlerine de yansımış ve bu durum örnek beyitler üzerinden anlatılmıştır.

Melâmetîliğin şehrengizlerle ilişkisinin kurulabilmesi için metinlerde ön plana çıkan; güzeller, meslek, seyahat ve şehir konuları, bunları bir araya getiren şairler ile birlikte ele alınmıştır. Temelde toplumun kınanmasına maruz kalarak kibirden ve nefisten arınmanın gerçek dindarlık olarak kabul edildiği öğreti, sadece şehrengiz

metinlerinde değil klasik Türk şiirinin diğer örneklerinde de görülmesi dolayısıyla şiirin iklimi olarak değerlendirilmiştir. Bu iklimin izlerini temsil eden güzeller, gezginci derviş tipinin sahip olduğu özelliklerle; meslek, hem hayatta kalabilmek hem de öğretinin de kazanmayı teşvik edişiyle; seyahat, bilginin elde edilmesi ve yaratıcıyı aramak için yola düşmekle ve şehir, bir buluşma ve kesişim yeri olmasıyla şehrengiz metinlerinde yer almıştır.

Şehrengizlerin aynı zamanda bir seyahat metni oldukları da tespit edilmiştir. Her ne kadar bir şehir rehberi olmasalar da metinlerde şairlerin çoğunlukla yaşadıkları yerleri değil gezerken uğradıkları şehirleri anlatması itibarıyla şehrengizler aynı zamanda bir seyahat edebiyatı eseri olarak da kabul edilebilir. Bu yüzden yabancı seyyahlardan *Evliya Çelebi*'ye seyyahların Osmanlı izlenimleri bize o dönemdeki insan ve şehir algısını anlamlandırmada yardımcı olacağı gerekçesiyle onların eserlerinde faydalanılmıştır. Gerçek ile kurgunun ne derece örtüştüğünün görülmesi amacıyla söz konusu seyahatnamelere başvurulmuştur.

Çoğu şairin seyahat sırasında uğradığı şehirle ilgili bir şehrengiz yazdığını kayda geçirmesi üzerine seyahatin derviş dindarlığındaki yeri üzerinde de durulmuştur. İslam'da seyahat kavramına dikkat çekilerek gerek tasavvufta gerekse Melâmetîlikte seyahatin ilkesel bir tutum olduğu ve özellikle müridin tamamlaması gereken bir süreç olduğu ifade edilmiştir. Seyahatin öğreticiliği sadece ruhun ve bedenin eğitilmesi şeklinde değil aynı zamanda hayatta kalabilmenin bir gereği olarak bir bıçakla başlayan meslek edinmeyi de sağlamıştır. Bedenin eziyet çekmesi üzerine inşa edilen bu yolculuk sayesinde gezginci derviş öncelikle yolda daha sonra şehirde çeşitli meslekleri yapabilir hale gelmiştir.

Şehrengizler, aynı zamanda bir esnaf anlatısıdır. Şehirli şöhretli gezginci dervişler, Melâmetîliğin halkla iç içe olma ve kazanmayı teşvik edişi nedeniyle meslek edinmişlerdir. Metinlerde 171 meslek yer almaktadır. Çalışmamızda bu meslekler, yolda ve şehirde icra edilmeleri yönüyle değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın şehirler bölümünde şairlerin bu şehirlere neden şehrengiz yazdıkları sorusuna cevap aranmıştır. Neden bütün şehirler değil sadece belli başlı

şehirler seçilmiştir? Bu soruya tezimizde birçok cevap verilmiş olsa da şehirlerin sosyal, kültürel, dinî ve iktisadî yönüyle diğer şehirlerden farklılaştığı dikkatimizi çekmiştir. Şehrengizlerde çoğu zaman dekor olarak kullanılan şehirlerin sadece bu vasfıyla değil yola çıkanların er ya da geç buluştuğu hem dinî hem de iktisadî olarak bir çekim merkezi olması da şehirlerin anlatılmasını sağlamıştır. Bunun başlıca nedeni söz konusu şehirlerin ticaret yollarının üzerinde ya da yakınında yer almasıdır. Bunun daha somut görülebilmesi için şehrengiz şehirleri haritası ile ticaret yollarını gösteren bir haritaya yer verilmiştir. Söz konusu haritadan hareketle ticaret yolları üzerinde yer alan kervansarayların; şehirlerde han, bedesten ve çarşıların varlığı mesleklilerin de anlatıldığı şehrengizlerin yazılması için uygun ortam yaratmıştır. Bununla birlikte şehir güzelliğinden çok özellikle Balkan şehirlerinde karşılık bulan Melâmet meşrepli gezginciliğin meslekli temsilcileri ön plana çıkmıştır. Her biri bir güzellik odağı olan bu meslekliler, şehirle bütünleşen birer estetik öge olarak ele alınmıştır.

Tezimin son bölümünde edebî muhit ve Melâmetîlik bakımından şehrengiz şairlerine yer verilmiştir. Onlar Batılı anlamda bir ekol oluşturmayıp özellikle belli iktidar sahipleri çevresinde düzenlenen meclislerde bir araya gelmişlerdir. Şiirin aslî unsur olduğu bu toplantılar aynı zamanda şairin kendini gerçekleştirmesinin de bir aracıdır. Bu yüzden patronaja dayalı bu edebî çevrenin hem maddi hem de manevi bir yönü vardır. Maddi yönünü meclisleri tertipleyenlerden elde edilecek düzenli ya da düzensiz gelir oluştururken manevi yönünü de kendini gerçekleştirmenin yanı sıra İslam kültüründe her şeyin merkeze çekilmesi anlayışı oluşturmaktadır. Aynı edebî muhitten şairlerin paylaştıkları sadece şiir değil aynı zamanda şiir anlayışı olmuştur. Şehrengizlerin de bu paylaşımların sonucunda ortaya çıktığı düşüncesi ağır basmaktadır. Özellikle XVI. yüzyıl gibi şiirin altın devrini yaşadığı dönem, kültürel iktidarın sahipleri olan şairlerin artık şehirli şöhretli olarak da adlandırdığımız gezginci derviş tipini anlatmaya cesaret buldukları bir zamanın da adıdır. Sevgililer çağı olarak da adlandırılan bu dönemin bir ürünü olan şehrengizler, şairin korkusuzca ve çoğunlukla da adını vererek bu aykırı tipi anlatabildikleri bir edebî tür haline gelmiştir.

Şairlere gezginci derviş tipini anlatma cesareti veren motivasyon, kültürel iktidarı elinde bulundurmak ve Melâmetî kimlikleridir. Şairlerin tezkire ve eserlerinde yer alan kişisel bilgiler onlar hakkında isabetli yorum yapmamıza da vesile olmuştur.

Meşrep olarak kendisinden Melâmetî olarak bahseden ya da bahsedilen şairlerin bu kimlikleri eserlerine yansımıştır. Ancak yazdıkları her şiiri bu öğretinin bir eseri olarak kabul etmek yanlış olacağı gibi bu şairlerin tamamının da Melâmetî olduğunu söylemek büyük bir iddia olacaktır. Fakat şehrengiz şairlerinin genel karakteristiğinin böyle olduğu yönünde bir kanaat oluşmuştur. Burada da bize yol gösteren ve bu yorumu kuvvetlendiren unsur, elbette şairlerin seçilen örnek beyitleridir.

Çalışmamızda şehrengiz şöhretlilerinin kimlikleri, meşrepleri, öğretileri, meslekleri ve buluştukları şehirler ile bütün bunları bir araya getiren şairler üzerinde durulmuştur. Şehrengizlerin odağında açıkça adı ve mesleği verilen insanın ve yaşadığı şehrin olması, klasik Türk şiirinin gerçek hayattan kopuk olduğu yönündeki olumsuz düşüncenin kırılmasında önemli rol oynayacağı kanaatindeyiz.

ÖZEL ADLAR DİZİNİ

A

A Neglected Ottoman Poem: The Sehrengiz, 23

Abdâl, 15, 41, 42, 44, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 71, 88, 109, 136, 220, 221, 223

Abdî, 28, 63, 103, 141, 145, 171, 173, 213

Abdullah el-Haccâm, 116

Abdullah Nâzik, 2, 4, 5, 27, 171, 195, 198, 214
Ahdî, 34, 220
Ali Şir Nevâyî, 13
Antakya, 5, 34, 63, 102, 160, 161, 171, 201
Ârif, 31, 35, 43, 116, 136, 173, 213
Âşık Çelebi, 13, 14, 33, 172, 193, 210, 212, 213, 218, 220, 224
Âşık Paşa, 112, 211, 216, 220
Avârifü'l-Meârif, 77
Azîzî, 6, 14, 18, 26, 34, 173, 184, 213, 224

B

Bağdat, 25, 34, 85, 87, 92, 160, 163, 171, 201, 204
Bağdatlı Rûhî, 45
Bahtî, 163, 169, 170
Bâkî, 48, 51, 121, 127, 151, 164, 210
Bâyezîd-i Bistâmî, 41
Behiştî, 25, 34, 174, 213
Bektaşî, 41, 42, 50, 220
Belgrad, 26, 30, 33, 51, 56, 57, 76, 132, 136, 160, 161, 171, 199, 201
Belh, 12, 116
Belîğ, 143, 193, 196
Beyânî, 2, 27, 31, 34, 171, 174, 201, 213, 224
Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi, 84
Bosnalı Sâbit, 119, 135
Budin, 27, 32, 36, 161, 201
Buhara, 11
Bursa, 2, 3, 4, 5, 6, 14, 18, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 44, 58, 63, 101, 102, 110, 111, 122, 133, 134, 138, 143, 160, 161, 163, 164, 171, 172, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 202, 211, 213
Bursalı Rahmî, 8, 27, 34, 47, 52, 61, 174, 213, 224

C

Câfer Çelebi, 32, 211
Cami'î, 208
Câmi'î, 2, 18, 31, 34, 63, 74, 173, 203, 213, 224
Câmi'ü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr, 124, 125
Câmi'î, 141
Câmiü'l-Buhûr der-Mecâlis-i Sûr, 224
Cavlakî, 42
Cefâyî, 5, 28, 33, 63, 102, 141, 149, 174, 213, 216, 224
Cem'î, 25, 32, 173, 174
Cemâlî, 6, 7, 8, 27, 31, 34, 63, 103, 104, 136, 144, 150, 152, 173, 174, 184, 188, 208, 213, 224
Cemâlüddîn-i Sâvî, 88
Cüneyd-i Bağdâdî, 41, 70

Ç

Çorlu, 102

D

Diyarbakır, 34, 161, 172, 201
Dürrî, 5, 31, 35, 171, 172, 173, 213, 216, 224

E

Ebû Hafs Haddâd, 42
Ebû Osman el-Hîrî, 39, 87
Edirne, 1, 2, 7, 8, 13, 14, 15, 22, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 35, 55, 56, 57, 61, 62, 74, 75, 76, 101, 103, 104, 110, 111, 133, 134, 136, 137, 138, 143, 144, 145, 146, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 172, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 198, 202, 208, 209, 218
Edirneli Nazmî, 48
Enverî, 12, 50
Esîrî, 25, 34, 171, 213, 224
Eskişehir, 53, 111, 160
Evhadüddîn-i Kirmânî, 68
Evliya Çelebi, 101, 133, 139, 162, 178, 179, 180, 226
Eyüp, 28, 35, 111, 144, 147, 172

F

Fakîrî, 8, 27, 31, 32, 33, 63, 150, 173, 184, 185, 186, 188, 213, 224
Fâzıl, 4, 5, 32
Fehîm-i Kadîm, 35
Feyzî, 34
Futûhi-yi Mervezî, 12
Fuzûlî, 45, 48, 122, 163

G

Galata, 164, 179, 210, 211, 217
Garâmî, 34, 173, 213, 224
Garîb-nâme, 112
Gelibolu, 25, 27, 33, 34, 62, 75, 148, 171, 172, 201, 203, 204, 213
Gelibolulu Âlî, 34, 62, 75, 124, 125, 168, 203, 213, 224

Gelibolulu Sun'î, 51
Gibb, 9, 17, 22, 27
Gilân, 9
Gulçîn-i Me'ânî, 1
Gümülcine, 5, 31, 35, 161, 171, 172, 201

H

Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân, 71, 72, 73, 89
Hacı Derviş, 29, 35, 173, 213, 224
Hâdî, 8, 25, 35, 63, 103, 128, 141, 148, 149, 151, 174, 213, 224
Hâkim Tirmizî, IX, 86
Hakîr, 28, 36
Halep, 27, 28, 35, 104, 119, 139, 145, 146, 160, 163, 164, 165, 172, 204, 210
Halîl-i Zerd, 14, 34, 172, 193, 213, 224
Hallâc-ı Mansûr, 56, 126
Hamdûn el-Kassâr, 38, 39, 41, 42, 87, 116
Harfi-yi İsfahânî, 9
Hâris el-Muhâsibî, 41, 70
Hatîb-i Fârisî de, 88
Hayâlî, 50, 163, 210, 211, 212, 223
Hayderî, 41, 42, 49, 50, 88
Hayretî, 11, 26, 33, 51, 56, 57, 76, 90, 132, 135, 136, 138, 141, 168, 171, 174, 199, 201, 208, 211, 213, 214, 216, 220
Heşt Bihişt, 13
Horasan, 12, 40, 41, 42, 85, 87, 92, 116, 154
Hucvîrî, IX, 55, 61, 86
Hz. Ali, 65, 71, 72, 73, 74, 75, 76
Hz. Muhammed, 38, 67, 71, 72, 129

I

Isfahan, 11
Işık, 42, 44, 49, 71, 109, 219

İ

İbn Arabî, 39, 66, 68
İbn Battûta, 69
İbrahim b. Edhem, IX, 85, 86
İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası, 118
İnebahtı, 34, 81, 172, 201
İshâk Çelebi, 6, 25, 26, 29, 33, 53, 59, 102, 132, 165, 172, 174, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 208, 210, 211, 212, 216, 219
İsmâil Belîğ, 31, 35, 172, 193, 196, 224
İstanbul, IX, X, 5, 6, 7, 8, 14, 18, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 44, 59, 60, 63, 70, 73, 82, 83, 86, 93, 98, 99, 101, 110, 111, 117, 119, 120, 124, 133, 134, 135, 136, 139, 141, 142, 144, 147, 149, 150, 152, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 168, 171, 173, 178, 179, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 198, 202, 207, 210, 221, 224
İşkodra, 25, 32, 173
İştip, 7, 30, 33, 35, 101, 104, 139, 146, 171, 173, 200, 201

J

James Stewart-Robinson, 23

K

Kalenderî, IX, 41, 42, 44, 49, 50, 51, 52, 58, 60, 61, 62, 71, 85, 88, 89, 91, 109, 134, 220, 221, 222, 223
Kalenderîlik, 40, 48, 49, 51, 60, 88, 220, 221
Kâmî, 27, 35, 62, 174, 205, 214
Kaşa, 28, 35, 161, 173, 201
Kâtib, 4, 5, 28, 29, 33, 59, 60, 102, 171, 173, 184, 214, 224
Kâtip Çelebi, 13
Keçecizade İzzet Molla, 119
Kelâbâzî, IX, 86
Kemaleddin Gazurgâhî, 11
Kemâlî, 13, 35
Kerîmî, 2, 8, 27, 29, 33, 61, 62, 133, 138, 146, 172, 188, 189, 191, 192, 214, 224
Keşfü'z-Zünûn, 13
Kınalı-zâde Hasan Çelebi, 13
Kıyâsî, 14, 34, 173, 184, 214, 224
Kitabü'l-Fütüvve, 65
Kur'an, 38, 84
Kur'ân-ı Kerim, 38
Künhü'l-Ahbâr,, 224
Künûzî, 28, 35, 173
Kütahya, 28, 31, 35, 63, 103, 145, 163, 171, 173, 201, 213

L

Lâmi'î, 3, 4, 6, 30, 31, 32, 33, 58, 137, 138, 171, 172, 193, 194, 195, 198, 208, 216
Latîfî, 209, 217, 219, 220
Lebîbî, 28, 35, 144, 147, 172, 173, 184, 214, 224
Lisânî, 11

M

Maksadî, 2, 30, 35, 139, 146, 151, 171, 173, 174, 200, 224
Mânî, 26, 34, 63, 134, 171, 172, 193, 195, 197, 214, 224
Manisa, 2, 3, 18, 26, 31, 34, 63, 74, 141, 163, 173, 201, 202, 203, 213
Mecâlisü'l-Uşşâk, 11
Melâmet, IV, 15, 18, 37, 38, 41, 44, 52, 56, 58, 59, 62, 66, 67, 85, 87, 219, 221, 222, 227
Melâmetî, IV, 40, 41, 46, 59, 115, 130, 228
Melâmetîlik, II, V, VI, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 48, 49, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 67, 69, 71, 85, 86, 87, 88, 105, 107, 114, 116, 117, 130, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 223, 225, 227
Melâmî, IV, IX, 15, 41, 42, 43, 44, 49, 63, 66, 108, 117, 129, 162, 208, 211, 217, 219
Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, 11, 12
Mesîhî, I, 1, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 17, 22, 23, 27, 28, 29, 33, 53, 55, 56, 75, 76, 104, 133, 136, 137, 143, 145, 170, 172, 188, 189, 191, 192, 193, 208, 209, 216, 217, 218
Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, 14, 213
Metâli'ü's-sa'âde, 131, 133
Mevâidü'n-Nefâis fî Kavâidi'l-Mecâlis, 224
Mevlânâ, 68, 88, 111, 221
Mostar, 25, 29, 35, 63, 160, 161, 173, 201
Moton, 5, 27, 31, 33, 35, 60, 61, 102, 171, 173, 201
Muhibbî, 164

N

Nâbî, 118, 119, 122, 125, 163, 164, 165
Nâsır-Lidînillâh, 65, 68, 70
Necâtî, 122, 126, 169, 210
Necmeddîn-i Dâye, 68
Nehcî, 48, 127
Neşâtî, 28, 29, 32, 35, 172, 188, 189, 214, 224
Nev'î-zâde Atâyî, 46
Nihâlî, 4, 33, 172, 193, 210, 211, 212, 213, 224
Nişabur, 39, 87, 116, 154
Nüvîsî, 28, 33, 63, 139, 150, 173, 184, 185, 187, 188, 214, 224

O

Osmanlı Şiir Tarihi, 22

Ö

Ömer Sikkînî, 39

P

Podgorica, 25, 32, 174

R

Rahmî, 18, 34, 52, 61, 91, 103, 144, 171, 212
Ravzî, 25, 27, 35, 52, 136, 148, 149, 150, 163, 172, 214, 224
Revan, 27, 35, 62, 161, 174, 201, 204, 205
Rıfkî, 27, 163, 173, 174, 184, 214, 224
Rind, 42, 43, 44, 47, 51
Risâletü'l-Melâmetiyye, 38, 87
Rize, 5, 28, 33, 63, 102, 141, 149, 161, 174, 201
Rumeli, IX, 53, 56, 58, 60, 103, 107, 108, 160, 165, 199, 201, 210, 211, 213, 221, 222, 223

S

Sam Mirza, 9
Sânî, 25, 34, 172, 214, 224
Saudî, 131
Sayyîdâ, 11
Sehî Bey, 13
Selâmî, 35, 174, 214, 224
Serî es-Sakatî, 41
Seyfî-i Buhârî, 13
Seyfî-yi Buhara, 11
Seyrî, 27, 28, 35, 104, 139, 146, 172, 214, 216, 224
Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî, 40
Sinop, 2, 27, 31, 34, 161, 171, 174, 201
Siyâmî, 5, 34, 63, 102, 171, 208, 214, 224
Sûfî, 36, 44, 70, 173, 184, 214, 224
Süheylî, 121, 169, 170
Sühreverdî, 68, 70, 77
Sülemî, 38, 63, 65, 70, 87
Sülûkî, 13, 34
Sümbülzâde Vehbî, 123, 124

Ş

Şehrengiz Üzerinde Düşünceler ve Beliğ'in Bursa Şehrengizi, 20
Şem'î, 217

Şems-i Tebrîzî, 88, 89
Şeyh Evhadü'd-dîn-i Kirmânî, 88
Şeyh Fahru'd-dîn-i Irakî, 88
Şeyhülislâm Yahyâ, 45, 47, 163

T

Tab'î, 13, 34, 173, 184, 224
Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi,, 168
Tarîh-i Sûr-ı Sâliha Sultân, 125
Taşköprü, 35, 161, 174
Taşlıcalı Dukakinzâde Yahyâ Bey'in İstanbul Şehrengizi, 20
Taşlıcalı Yahyâ, 7, 8, 13, 33, 47, 53, 57, 74, 104, 120, 134, 141, 144, 147, 149, 172, 173, 184, 185, 187, 188, 190, 191, 192, 208, 210, 211, 212, 216, 222, 223
Tebriz, 9, 11, 160, 161, 163
Tezkiretü'ş-Şu'arâ, 13
Torlak, 42, 49, 71, 88, 109
Tuhfe-i Sâmî, 9
Türk Edebiyatında Şehrengiz, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 31
Türk Edebiyatında Şehrengiz ve Bursa Şehrengizleri, 18
Türk Edebiyatında Şehrengizler, 16, 17, 26, 31, 36
Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul, 17

U

Ulvî, 3, 26, 34, 89, 173, 202, 203, 213, 224
Usûlî, 28, 33, 53, 58, 59, 121, 143, 172, 174, 188, 199, 208, 211, 213, 216, 220, 221

Ü

Üsküp, 6, 25, 27, 32, 33, 36, 59, 132, 160, 161, 165, 174, 199, 210, 211, 216

V

Vahîd Mahtûmî, 28, 35, 63, 103, 104, 150, 174, 214, 224
Vâhidî, 11, 49, 71, 72, 73, 88, 89
Vâhid-i Kûmî, 9
Vechî, 27, 33, 148, 171, 172, 204, 208, 214, 224
Vize, 5, 25, 29, 33, 34, 59, 102, 174

Y

Yenice, 2, 26, 28, 30, 33, 35, 51, 57, 58, 59, 63, 101, 138, 141, 143, 146, 151, 160, 161, 171, 174, 199, 201, 213
Yenişehirli Avnî, 29, 31, 63, 136, 174, 214
Yenişehr-i Fenâr, 28, 29, 35

Z

Za'fî, 7, 8, 26, 27, 33, 60, 61, 102, 104, 146, 171, 173, 174, 200, 201, 213, 221, 222
Zâtî, I, 13, 14, 15, 23, 28, 29, 33, 133, 134, 138, 145, 146, 168, 172, 188, 189, 192, 208, 209, 210, 212, 213, 216, 218
Zülfikâr, 74, 75

ŞEHRENGİZ BEYİTLERİNİN ALINDIĞI KAYNAKLAR

Abdî (Kütahya Şehrengizi): Kaplan, Yunus (2018). "Abdî ve Kütahya Şehrengizi". Journal of Turkish Language and Literature Yaz, C. 4, S. 3, s. 783-824.

Abdullah Nâzik (Bursa Şehrengizi): Gülhan, Abdülkerim (2017). "Abdullah Nâzik'in Bursa Şehrengizleri". Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 18, S. 33, s. 339-357.

Belîğ (Bursa Şehrengizi): Akkuş, Metin (1987). Türk Edebiyatında Şehr-engîzler ve Bursa Şehr-engîzleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum.

Beyânî (Sinop Şehrengizi): Tanrıbuyurdu, Gülçin (2016), "Beyânî'nin Sinop Şehrengizi". Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 57, s. 1637-1661.

Bursalı Rahmî (Yenişehir Şehrengizi): Erdoğan, Mustafa (2012). "Bursalı Rahmî ve Yenişehir Şehrengizi". Erdem – Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, S. 63, s. 89-126.

Cami'î (Manisa Şehrengizi): Tığlı, Fatih (2008). "Klasik Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Câmi'î'nin Manisa Şehrengizi". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, S.39, s. 229-248.

Cefâyî (Rize Şehrengizi): Harmancı, M. Esat ve Doğan Evecen (2018). "Cefâyî'nin Rize Şehrengizi". Bir Devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir ÜZGÖR'e Armağan (Ed: Üzeyir ASLAN, Hakan TAŞ, Ömer Zülfe), Ankara: İlahiyat Yayınları, s. 390-404.

Cemâlî (İstanbul Şehrengizi): Eren, Aysun (2012). "Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî'nin Metâli'-i Cemâlî ve Şehr-engîz-i İstanbul Adlı Eserleri (İnceleme-Metin)" Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Cemâlî (Siroz Şehrengizi): Turan Lokman (2011). "Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî'nin Siroz Şehrengîzi". Osmanlı Araştırmaları, S. 37, s. 49-79.

Derzi-zâde Ulvî (Manisa Şehrengizi): Çelik, Büşra (2018). "Derzi-zâde Ulvî ve Manisa Şehrengizi". Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi S. 39, s. 223-290.

Fakîrî (İstanbul Şehrengizi): Gök, Taner (2016). "Fakîrî'nin İstanbul Şehrengizi". Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı, S. 21, s. 233-282.

Gelibolulu Âlî (Gelibolu Şehrengizi): Aksoyak, İ. Hakkı (1996). "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Gelibolu Şehrengizi", Türklük Bilimi Araştırmaları, S. 3, s. 157-176.

Hadî (Saray Şehrengizi): Aydemir, Yaşar (2001). "Hâdî'nin Saray Şehrengizi". İlmî Araştırmalar, S. 12, s. 31-56.

Hayretî (Belgrad Şehrengizi): Çavuşoğlu, Mehmed (1974). "Hayretî'nin Belgrad Şehr-engizi", Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, C. II-III, s. 325-356.

Hayretî (Yenice Şehrengizi I,II): Çavuşoğlu, Mehmed (1976). "Hayretî'nin Yenice Şehr-engizi". Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, C. IV-V, s. 81-100.

İshâk Çelebi (Bursa Şehrengizi): Çavuşoğlu, Mehmed, M. Ali Tanyeri (1989). "Şehr-engîz-i İshâk Çelebi (Bursa)". Üsküblü İshâk Çelebi Divan, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, s. 87-99.

İshâk Çelebi (Üsküp Şehrengizi): Çavuşoğlu, Mehmed, M. Ali Tanyeri (1989). "Şehr-engîz-i Mahbûbân-ı Vilâyet-i Üsküb". Üsküblü İshâk Çelebi Divan, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, s. 100-108.

Kâmî (Revan Şehrengizi): Efe, Zahide (2019). "Kâmî ve Revan Şehrengizi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 12, S. 66, s. 108-123.

Kâtib Davud (İstanbul ve Vize Şehrengizi): Kaya, Hasan (2015). "Kâtib Davud'un İstanbul ve Vize Şehrengizi" Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Yaz, C. 10, S.12, s. 631-686.

Kerîmî (Edirne Şehrengizi): Göre, Zehra (2015). "Kerîmî'nin Edirne Şehrengizi". Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS) Vol. 2, No. 3, s. 17-41..

Lâmi‘î (Bursa Şehrengizi): Tezcan, Nuran (2001) “Güzele Bir Şehrengizden Bakış”. Türkoloji Dergisi, C. XIV, S. 1, s. 161-194.

Lebîbî (Eyüp Şehrengizi): Kaplan, Yunus (2016). “Lebîbî ve Eyüp Şehrengizi”. A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], S. 56, s. 1063-1076

Maksâdî (İştip ve Yenice I,II Şehrengizi): Öztürk, Murat (2014). “Maksadî’nin Yenice ve İştip (İştib) Şehrengizleri”. Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi C. 11, S. 25, s. 51-80.

Mânî (Bursa Şehrengizi): Demirel, Şener (2011). Mânî Dîvân ve Şehr-engîz-i Bursa (İnceleme-Metin). https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194359/divan-i-mani-ve-sehr-engiz-i-bursa.html Erişim Tarihi: 17.08.2019

Mesîhî (Edirne Şehrengizi): Mengi, Mine (2020). Mesîhî Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/74203,mesihi-divanipdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 22.09.2020.

Nüvîsî (İstanbul Şehrengizi): Karasoy, Yakup, Orhan Yavuz (2006). “Nüvîsî ve “Şehrengîz-i İstanbul’u”. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 20, s. 1-20.

Rahmî (Yenişehir Şehrengizi): Erdoğan, Mustafa (2012). “Bursalı Rahmî ve Yenişehir Şehrengizi”. Erdem – Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, S. 63, s. 89-126.

Ravzî (Edincik Şehrengizi): Aydemir, Yaşar (2007). “Ravzî’nin Edincik Şehrengizi”, Gazi Türkiyat, Ankara: S. 1, s. 97-126.

Seyrî (Halep Şehrengizi): Ebem, Siyabend (2015). “Seyrî ve Halep Şehrengizi”. Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), C. 2, S. 2, s. 9-25.

Siyami (Antakya Şehrengizi): Sak, Vesile Albayrak (2018). “Sıyâmî’nin Antakya Şehrengizi”. Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 20, İstanbul, s. 51-70.

Şairi Bilinmeyen (İstanbul Şehrengizi): Çelik, Büşra (2019). “Müellifi Bilinmeyen Bir İstanbul Şehrengizi”. Journal of Turkish Language and Literature Kış, C. 5, S. 1, s. 12-31.

Şairi Bilinmeyen (Üsküp Şehrengizi): Efe, Zahide (2019). “Müellifleri Meçhul İki Şehrengiz: Üsküp ve Budin Şehrengizleri”. Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi S. 23, s. 271-314.

Taşlıcalı Yahyâ (Edirne Şehrengizi): Çavuşoğlu, Mehmed (1977). Taşlıcalı Yahyâ Divanı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Taşlıcalı Yahyâ (İstanbul Şehrengizi): Çavuşoğlu, Mehmed, (1969) “Taşlıcalı Dukakinzâde Yahyâ Bey’in İstanbul Şehrengizi” Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c. XVII, s. 73-108.

Usûlî (Yenice Şehrengizi): İsen, Mustafa (1988). “Usûlî’nin Yenice Şehrengizi”, Türk Kültürü Araştırmaları (Mehmed Kaplan için), s. 131-148.

Vahîd Mahtûmî (Yenişehir Şehrengizi): Kahraman, Bahattin (1995). “Vahîd Mahtûmî Hayatı Eserleri Edebi Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü: Konya.

Vechî (Gelibolu Şehrengizi): Evecen, Doğan, M. Esat Harmancı (2019). “Vechî’nin Gelibolu Şehrengizi”. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research C. 12 S. 68, s. 159-167.

Yenişehirli Avnî (Yenişehir Şehrengizi): Turan, Lokman (1998). “Yenişehirli Avnî Bey Divanı’nın Tahlili (Tenkitli Metin) Encümen-i Şu’arâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Za’fî (İştip Şehrengizi): Çakıcı, Bilal (2010). “The Shahrangiz of Shtip by Za’fî”. International Journal of Central Asian Studies, C. 14, s. 94-107.

Za'fî-i (Moton Şehrengizi): Göre, Zehra (2015). "Za'fî-i Gülşenî'nin Moton Şehrengizi". Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), C. 2, S. 4, s. 41-57.

Zâtî (Edirne Şehrengizi): Karaca, Derya (2018). "Zâtî'nin Edirne Şehrengizi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 11, S. 55, s. 114-136.

KAYNAKÇA

1. Kitaplar

Afîfî, Ebu'l-Alâ, (2015). Tasavvuf – İslâm'da Manevî Hayat. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ahmet Rasim (2005). Şehir Mektupları (Haz. Figen Berk). İstanbul: Karanfil Yayınları.

Ak, Coşkun, (2001). Bağdatlı Rûhî Divanı-Karşılaştırmalı Metin. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.

Akyüz, Kenan; Süheyl Beken vd. (1990). Fuzûlî Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları.

Alada, Adalet Bayramoğlu (2008). Osmanlı Şehrinde Mahalle. İstanbul: Sümer Kitabevi.

Alver, Köksal (2010). Siteril Hayatlar. Ankara: Hece Yayınları.

Amicis, Edmondo De (1993). İstanbul (1874) (Çev. Prof. Dr. Beynun Akyavaş). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Anadol, Cemal (1991). Türk - İslâm Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Anday, Melih Cevdet (2002). Rahatı Kaçan Ağaç. İstanbul: Adam Yayınları.

Andrews, Walter G., Mehmet Kalpaklı (2016). Sevgililer Çağı - Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili (Çev. N. Zeynep Nalçe). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Arslan, Mehmet (2014). Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri. İstanbul: Çamlıca Basım Yayım.

Atıl, Esin (1999). Levnî ve Surname, Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü. İstanbul: Koçbank Yay.

Aytekin, Ebubekir (2017). Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahîlik. İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Berk, İlhan (1993). Toplu Şiirler, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bilkan, Ali Fuat (1997). Nâbî Dîvânı I-II. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Bolat, Ali, (2011). Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik. İstanbul: İnsan Yayınları

Braudel, Fernand (1996). Uygarlıkların Grameri (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi.

Browne, E. G. (1959). A Literary History of Persia (Volume IV). Cambridge: Cambridge at the University Press.

Canım, Rıdvan (2011). Divan Edebiyatından Türler. Ankara: Grafiker Yayınları.

Cansever, Turgut (2010). Osmanlı Şehri, İstanbul: Timaş Yayınları.

Çavuşoğlu, Mehmed (1977). Taşlıcalı Yahyâ Divanı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Çavuşoğlu, Mehmed (2001). Necati Bey Divanı'nın Tahlili. İstanbul: Kitabevi.

Çavuşoğlu, Mehmet; Ali Tanyeri (1981). Hayretî Divanı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

De Busbecq, Ogier Ghislain (2005). Türk Mektupları (Çev. Derin Türkömer). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

De Nicolay, Nicolas (1580). Le navigationi et viaggi, fatti nella Turchia. Venetia: Francesco Ziletti.

Dernschwam, Hans (1992). İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (Çev. Yaşar Önen). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Doğan, Muhammet Nur (2004). Fatih Divanı ve Şerhi. İstanbul: Eminönü Belediyesi Kültür Yayınları.

Ekinci, Yusuf (2011). Ahilik. Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık.

Ercan, Enver (1994). Şiirlerde İstanbul. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Ergenç, Özer (2012). Osmanlı Tarihi Yazıları: Şehir, Toplum, Devlet. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Gibb, E. J. W. (1902). A History of Ottoman Poetry. London: Memorial Fund & Luzac and Co.; c. 2.

Gölpınarlı, Abdulbaki (2011). İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınlar.

Gölpınarlı, Abdülbâki (1945). Divan Edebiyatı Beyanındadır, İstanbul: Marmara Kitabevi, İstanbul.

Gölpınarlı, Abdülbaki (2006). Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul: Elif Kitabevi-Milenyum Yayıncılık.

Gölpınarlı, Abdülbaki (2009). Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Gölpınarlı, Abdülbaki (2014). Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Gündüz, İrfan (1994). Fütüvvet, Melâmet ve Ahilik ya da Tasavvufî Düşüncede Dünya Anlayışı. Eğitim ve Verimlilik Sempozyum Tebliğleri, Sivas Kemaleddin İbn-i Hümam Vakfı Yayınları.

Güner, Umut (2017). Tarihte Fütüvvet ve Ahilik – Siyasi, Dini ve Sosyal Yönleriyle. İstanbul: Ötüken Neşriyat

Güvemli, Oktay (1998). Türk Devletleri Muhasebe Tarihi (Cilt 2). İstanbul: Avcıol Basım-Yayın.

Güvenç, Bozkurt (1979). İnsan ve Kültür. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hatib-i Farisi (1999). Menakib-ı Camal Al-Dîn-i Sâvî (Çev. Tahsin Yazıcı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları., 1999.

Hayâtî (1237). Tuhfe-i Vehbî Şerhi, İstanbul: Üsküdar Matbaası.

İbn Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin (2015). Fütûhat-ı Mekkiyye – Fütüvvet Ehli ve Meczuplar (Çev. Ekrem Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Batuta (1989). İbn Batuta Seyahatnamesi'nden Seçmeler (Haz. İsmet Parmaksızoğlu). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

İnalcık, Halil (2003). Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600) (Çev. Ruşen Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.

İnalcık, Halil (2005). Şâir ve Patron: Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

İnalcık, Halil (2014). Türklük, Müslümanlık ve Osmanlı Mirası. İstanbul: Kırmızı Yayınları.

İnalcık, Halil, Donald Quataert (Ed.) (2004). Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi (Çev. Halil Berktay). İstanbul: Eren Yayıncılık.

İpekten, Haluk (1996). Divan Edebiyatında Edebi Muhitler. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

İsen, Mustafa (1990). Usûlî Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları.

İzeti, Metin (2014). Balkanlar'da Tasavvuf. İstanbul: İnsan Yayınları.

Kahraman, Seyit Ali, Yücel Dağlı (2008a). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi. 1. Cilt, 1. Kitap, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kahraman, Seyit Ali, Yücel Dağlı (2008b). Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi. 1. Cilt, 2. Kitap, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kaplan, Mahmut (1996). Neşâtî Divanı, İzmir: Akademi Kitabevi.

Karacan, Turgut (1991). Bosnalı Alaeddin Sâbit Dîvân. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları.

Karamustafa, Ahmet T. (2015). Tanrının Kural Tanımaz Kulları-İslam Dünyasında Derviş Toplulukları (Çev. Ruşen Sezer). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Karpat, Kemal H. (2006). Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma, (Çev. Dilek Özdemir). Ankara: İmge Kitabevi Yayımları.

Kâtib Çelebi (1971). Keşfü'z-zunûn (Haz. Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rıfat Bilge). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Kavruk, Hasan, (2001). Şeyhülislam Yahyâ Divanı, Ankara: MEB Yayınları.

Keleş, Ruşen (1980). Kentbilim Terimleri Sözlüğü. Türk Dil Kurumu Yayınları 474, Ankara: Sevinç Basımevi.

Keyvani, Mehdi (1982). Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period: Contributions to the Social-Economic History of Persia, Berlin, Klaus Schwarz.

Koçu, Reşat Ekrem (2002). Tarihte İstanbul Esnafı. İstanbul: Doğan Kitap Yayınları.

Kottak, Conrad Phillip (2002). Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış (Çev. Serpil N. Altuntek, Balkı Aydın Şafak, Dilek Erdal vd.). Ankara: Ütopya Yayınevi.

Kömürcüoğlu, Mustafa (2019). Türkiye'de Şehir ve Toplum. İstanbul: Ketebe Yayınları.

Köprülü, M. Fuad (1980). Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Köprülü, M. Fuad (1999). Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu. Ankara: TTK Basımevi.

Köprülü, M. Fuat (2014). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. İstanbul: Alfa Yayınları.

Levend, Agâh Sırrı (1957). Türk Edebiyatında Şehr-engizler ve Şehr-engizlerde İstanbul. İstanbul: İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları.

Löschburg, Winfried (1998). Seyahatin Kültür Tarihi (Çev. Jasmin Traub). Ankara: Dost Kitabevi.

Mantran, Robert (1995). XVI-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu (Derleyen ve Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.

Mehmed Salâhî (1895). Kâmûs-ı Osmânî, İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

Mengi, Mine (2006). Eski Türk Edebiyatı Tarihi – Edebiyat Tarihi-Metinler. Ankara: Akçağ Yayınları.

Mortan, Kenan ve Önder Küçükermana (2011). Çarşı, Pazar, Ticaret ve Kapalıçarşı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Narlı, Mehmet (2007). Şiir ve Mekân. Ankara: Hece Yayınları.

Nasr, Seyyid Hüseyin (1988). İnsan ve Tabiat (Çev. Nabi Avcı). İstanbul: İşaret Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996). Türk Sûfîliğine Bakışlar. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1998). Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar). Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Ocak, Ahmet Yaşar (1999). Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

Özer, Murat (2018). Osmanlı'da Seyahat Kültürü-Kervansaraylar. İstanbul: Pınar Yayınları.

Öztekin, Ali (1996). Gelibolulu Mustafa Âlî, Câmi'u'l-Buhûr Der-Mecâlis-i Sûr, Edisyon Kritik ve Tahlil. Ankara: TTK Yay.

Pamuk, Şevket (2007). Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914. İstanbul: İletişim Yayınları.

Park, R., and Burgess, E. (1984). The City: Suggestion for İnvestigation of Human Beha-vior in the Urban Environment. London: The University of Chicago Press.

Paşazade, Âşık (2003). Osmanoğulları'nın Tarihi (Haz. Kemal Yavuz- M. A. Yekta Saraç). İstanbul: K Kitaplığı.

Perk, Halûk (2017). Mahallemizin İlk Sağlıkçıları: Berberler - Halûk Perk ve Ahmet Yamaç Koleksiyonu. İstanbul: Anadolu Kültür Tanıtım Ajansı.

Pürcevâdî, Nasrullah (1998). Can Esintisi (Çev. Hicabi Kırlangıç), İnsan Yayınları, İstanbul.

Sayar, Ahmed Güner (2008). Osmanlı'dan 21. Yüzyıla. Ankara: Ötüken Neşriyat.

Sayar, Ahmet Güner (1986). Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması. İstanbul: Der Yayınları.

Schweigger, Salomon (2004). Sultanlar Kentine Yolculuk (Çev. Türkis Noyan). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Sezgin, Fuat (2008). İslam'da Bilim ve Teknik: Cilt I: Arap-İslam Bilimleri Tarihine Giriş. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.

Sûdî (1249). Şerh-i Gülistan, İstanbul.

Sühreverdî, Şihabüddin (2010). Avârifü'l-Meârif: Gerçek Tasavvuf (Çev. Dilaver Selvi). İstanbul: Semerkand Yayınları.

Sülemî, Abdurrahman Muhammed İbn el-Hüseyin (1977). Tasavvufta Fütüvvet (Çev. Süleyman Ateş). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları Sayı 135.

Şentürk, Ahmet Atillâ, Ahmet Kartal (2005). Eski Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2006). XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi (Haz. Abdullah Uçman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tarlan, Ali Nihat (1945). Hayâlî Bey Divanı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

Tarlan, Ali Nihat (1992). Necâtî Beg Divanı, Ankara: Akçağ Yayınları.

Tarlan, Ali Nihat, (1998), Fuzûlî Divanı Şerhi,.Ankara: Akçağ Yayınları.

Tavernier, Jean Baptiste (2006). Tavernier Seyahatnamesi (Çev. Teoman Tunçdoğan). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Tez, Zeki (2016). Meslekler Tarihi. İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları.

Thevenot, Joseph (1978). 1655-1656'da Türkiye (Çev. Nuray Yıldız). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser Yayınları.

Touati, Houari (2000). Ortaçağda İslâm ve Seyahat (Çev. Ali Berktay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tournefort, Joseph de (2005). Tournefort Seyahatnamesi (1. Kitap Çev. Ali Berktay, 2. Kitap Çev. Teoman Tunçdoğan). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Tulum, Mertol; Ali Tanyeri (1977). Nev'î Dîvân. İstanbul: İstanbul Üniversitesi

Turan, Osman (2003). Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Turan, Osman (2003). Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I-II. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Turhan, Mümtaz (1969). Kültür Değişmeleri. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Üçel Aybet, Gülgün (2018). Osmanlı Dünyası ve İnsanları, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ülgener, Sabri F. (1981). İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası. İstanbul: Der Yayınları.

Ülgener, Sabri F. (2006). Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Anlayışı. İstanbul: Derin Yayınları.

Weber, Max (2000). Şehir, Modern Kentin Doğuşu (Ed. Don Martindale ve Gertrud Neuwirth), (Çev. Musa Ceylan). İstanbul: Yarın Yayınları.

Yavuz, Kemal (2000). Âşık Paşa Garîb-nâme 1/1, 1/2. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yılmaz, Mehmet (1992). Edebiyatımızda İslâmî Kaynaklı Sözler. İstanbul: Enderun Kitabevi.

Yi, Eunjeong (2018). 17. Yüzyıl İstanbul'unda Lonca Dinamikleri (Çev. Barış Zeren). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

2. <u>Makaleler, Bildiriler, Diğer Basılı Yayınlar</u>

Abdulkadiroğlu, Abdülkerim (1988). "Şehrengizler Üzerine Düşünceler ve Belîğ'in Bursa Şehrengizi". Türk Kültürü Araştırmaları (Prof. Dr. Şerif Baştav'a Armağan), s. 129-167.

Adak, Abdurrahman (2006). "Za'fî-İ Gülşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Şahsiyeti ve Dîvânının İncelenmesi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Afyoncu, Erhan (2005). "Emîr-i alem". DİA. İstanbul: İSAM Yay. C. 30, s. 124-125.

Afyoncu, Erhan (2009). "Sipahi". DİA, İstanbul: İSAM Yay. C. 37, s. 256-258.

Akın, H. Bahadır (2003). "Türkiye'de Girişimcilik ve Memurluk Üzerine Mustafa Suphi ve Prens Sabahattin'den Mülhem Bir Analiz". Piyasa Dergisi, C. 2, s. 29-52.

Aksoyak, İ. Hakkı (1996). "Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Gelibolu Şehrengizi", Türklük Bilimi Araştırmaları, S. 3, s. 157-176.

Aktaş, Vahit (2011). "Ahilik ve Tasavvuf'taki Bazı Müşterek Ahlaki Ögeler". Uluslararası Ahilik Sempozyumu-Kalite Merkezli Yaşam, Kayseri: Kayseri Esnaf ve Sanatkârlar Odaları Birliği Yay. s. 107-124.

Akün, Ömer Faruk (1994). "Divan Edebiyatı". DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 9, s. 389-427.

Aliağaoğlu, Alpaslan, Abdullah Uğur (2016). "Osmanlı Şehri". SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Ağustos 2016, S. 38, s. 203-226.

Altınova, Mehmet (2018). "Şehrengize Farklı Bir Bakış: Azîzî ve Lebîbî'ye Ait Şehrengizlerin Mukayeseli İncelemesi". Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi, C. 2, S. 4, s. 222-228.

Arslan, Mehmet (1990). "Türk Edebiyatında Manzum Surnameler". Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Arslantaş, Nuh (2011). "İslâmî Dönemde (638-1099) Filistin'e Yahudi Göçü (ALİYA: עלייה). Belleten C. LXXV, S. 274, s. 639-690.

Asiltürk, Baki (2009). "Edebiyatın Kaynağı Olarak Seyahatnameler". Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, C. 4 S.1, s. 911-995.

Atik Gürbüz, İncinur (2012). "Osmanlı Şiirinin Sevimli Yüzleri Osmanlı Şiirinde Berberler" Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume C.7, S.3, s. 233-255.

Atik Gürbüz, İncinur (2017). "Klasik Türk Edebiyatı Metinlerinde Ayakkabıcılar", Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, C.12, S.5, s. 33-60.

Ay, Resul (1998). “XIII-XIV. Yüzyıl Anadolu’sunda Kültür Dolaşımı Açısından Dervişler, Talebeler ve Hacılar”. Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Aydemir, Yaşar (2001). “Hâdî’nin Saray Şehrengizi”. İlmî Araştırmalar, S. 12, s. 31-56.

Aydemir, Yaşar (2007). “Ravzî’nin Edincik Şehrengizi”, Gazi Türkiyat, Ankara: S. 1, s. 97-126.

Aynur, Hatice (2009). “Sûrnâme”. DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C.37, s. 565-567.

Azamat, Nihat (2004). “Melâmet”. DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 29, s. 24-25. Bakanlığı Yayınları.

Barkan, Ömer Lütfi (1942). “Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”. Vakıflar Dergisi, S. 2, s. 279-386.

Batislam, H. Dilek (2009). “Şehir Şiirleri ve Şeyhülislâm Yahyâ’nın Edirne Gazelleri”. A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Prof. Dr. Hüseyin AYAN Özel Sayısı, S.29, s. 484-485.

Bernardini, Michele (2003). “Ottoman “Timurdism: Lâmi’i Çelebi and His Şehrengiz of Bursa”. In E. M. Jeremias (Ed.), Irano-Turkic Contacts in the 11th - 17th Centuries (pp. 1-16). Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies.

Bolat, Ali (2009). “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Melâmet Tasavvuru”. İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2), S. 23 s. 457-469.

Canatar, Mehmet (2002). “Kethüda”, DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 25, s. 332-334.

Ceran Karataş, Yaylagül (2018). “İlişkiselliğin İki Yönü: Şehir ve Beden”. İDEALKENT – Kent Araştırmaları Dergisi, S. 24, s. 456 -484.

Coşanay, Büşra (2017). “Tasavvuf Düşüncesinde Seyr u Sülûk Üzerine Bir İnceleme”. Anasay, S. 2, s. 199-216.

Cürcânî, Seyyid Şerif (1997). et-Ta‘rifat - Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü, (Çev. Arif Erkan). İstanbul: Bahar Yayınları.

Çağlayan, Bünyamin, Adem Balaban (2013). “Cem’î’nin Podgorıca ve İşkodra Şehrengizleri”, [Bildiri]. Doğunun Batısı Batının Doğusu Uluslararası Balkanlar Konferansı, 5-7 Haziran, 2013, Prizren.

Çağman, Ergin (2016). “Ülgener’in Protestanları: Bayramî Melâmîleri”. Cihannüma: Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi 2.1, s. 51-72.

Çağrıcı, Mustafa (2009). “Seyahat”. DİA, İstanbul: İSAM Yayınları. C.37, s. 7-9.

Çakıcı, Bilal (2010). “The Shahrangiz of Shtip by Za’fî”. International Journal of Central Asian Studies, C. 14, s. 94-107.

Çalık, Etem (2013). “İslâm Medeniyetinin İlmî Kaynakları”. XXI. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi C.3, S.5, s. 56-72.

Çatak, Adem (2013). “Es-Sülemî’nin Risâletü’l-Melâmetiyyesi”. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 2, S.3, s. 329-360.

Çavuşoğlu, Mehmed, (1969) “Taşlıcalı Dukakinzâde Yahyâ Bey’in İstanbul Şehrengizi” Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, c. XVII, s. 73-108.

Çavuşoğlu, Mehmed (1974). “Hayretî’nin Belgrad Şehr-engizi”, Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, C. II-III, s. 325-356.

Çavuşoğlu, Mehmed (1976). “Hayretî’nin Yenice Şehr-engizi”. Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, C. IV-V, s. 81-100.

Çavuşoğlu, Mehmed, M. Ali Tanyeri (1989). "Şehr-engîz-i İshâk Çelebi (Bursa)". Üsküblü İshâk Çelebi Divan, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, s. 87-99.

Çavuşoğlu, Mehmed, M. Ali Tanyeri (1989). "Şehr-engîz-i Mahbûbân-ı Vilâyet-i Üsküb". Üsküblü İshâk Çelebi Divan, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Yayınları, s. 100-108.

Çelik, Büşra (2018). "Derzi-zâde Ulvî ve Manisa Şehrengizi", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi C. 39, s. 223-290.

Çelik, Büşra (2019). "Müellifi Bilinmeyen Bir İstanbul Şehrengizi". Journal of Turkish Language and Literature Kış, C. 5, S. 1, s. 12-31.

Çelik, Mehmet Furkan (2019). "Klasik Türk Şiirinde Tipler". Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

Çeltik, Halil (2008). "Rumeli Şairlerine Göre Rumeli Coğrafyası". 38. (ICANAS) Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi (10-15 Eylül 2007 Ankara) Bildiriler, C. I, Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, s. 419-443.

Çetinkaya, Ülkü (2014). "Bir Kadın Şehrengizi: Azîzî'nin İstanbul Şehrengizi". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi C. 54, S. 1, s. 229-268.

Çiftçi, Hasan (2002). "Fars Edebiyatında Şehrâşûb-I". Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, C. 2, S. 7, s. 7-18.

Çiftçi, Hasan (2003). "Fars Edebiyatında Şehrâşûb-II". Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, C. 3, S. 8, s. 41-53.

Daşcıoğlu, Kemal (2005). "Osmanlı Döneminde Rüşvet ve Sahtekârlık Suçları ve Bunlara Verilen Cezalar Üzerine Bazı Belgeler". Sayıştay Dergisi 59: 119-24.

De Bruijn, J.T.P de (1995). "Shahrangiz". The Encyclopaedia of Islam (New Edition), Leiden, C. 9, s. 212.

Deliçay, Mustafa İzzet (1936). "Türk Edebiyatında Şehrengizler". Mezuniyet Tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul.

Demircioğlu, Tülay G. (2014). "İşbu Kitab Korkarım Ben Ölicek Cahil ve Nâdâna Düşe": Mustafa Salim ve Mecmuası". Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C. 12, S.12, s. 29-64.

Demirel, Gamze (2006). " 'Şem' ve Pervâne'nin İçsel Yolculuğuna Dair Felsefî Bir Yaklaşım". Türkiyat Araştırmaları, S. 5, s. 135-143.

Demirel, Şener (2011). Mânî Dîvân ve Şehr-engîz-i Bursa (İnceleme-Metin). https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194359/divan-i-mani-ve-sehr-engiz-i-bursa.html erişim tarihi: 17.08.2019.

Develioğlu, Ferit (2008). "Şehrengiz". Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat (Editör Sami Güneyçal). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Doğan, Muhittin (2018). "Batı Muhayyilesindeki Doğu ve İstanbul'da Bir Gezgin: Adelaide Müller". RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, S.12, s. 209-231.

Duymaz, Ali, Halil İbrahim Şahin (2010). "Meslek Folkloru Kapsamında Geleneksel Mesleklerdeki Pir İnancı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Değerlendirme". Milli Folklor Dergisi, C. 11, S. 87, s. 101-112.

Ebem, Siyabend (2015). "Seyrî ve Halep Şehrengizi". Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), C. 2, S. 2, s. 9-25.

Efe, Zahide (2019). "Kâmî ve Revan Şehrengizi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 12, S. 66, s. 108-123.

Efe, Zahide (2019). "Müellifleri Meçhul İki Şehrengiz: Üsküp ve Budin Şehrengizleri". Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi S. 23, s. 271-314.

Erdoğan, Mustafa (2012). "Bursalı Rahmî ve Yenişehir Şehrengizi". Erdem – Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, S. 63, s. 89-126.

Eren, Aysun (2012). "Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî'nin Metâli'-i Cemâlî ve Şehr-engîz-i İstanbul Adlı Eserleri (İnceleme-Metin)" Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Erginli, Zafer (2002). "Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunda Türk Dervişlerinin İzleri". Türkler, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 107-115.

Erpik, Arzu (2009). "Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3849 Numarada Kayıtlı Mecmû'a-i Eş'âr'ın 40^{b}-80^{a} Yapraklarının Tenkitli Metni". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Eryavuz, Şebnem (2002). "Kervansaray". DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 25, s. 299-302.

Evecen, Doğan, M. Esat Harmancı (2019). "Vechî'nin Gelibolu Şehrengizi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research C. 12 S. 68, s. 159-167.

Genç, Mehmet, (2014). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi". İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Göçer, Kenan (2017). "Melâmîliğin Türklerin İktisat Zihniyeti Üzerindeki Uzun Dönem Etkisi". Türk Dünyası Araştırmaları, C. 115, S. 227 s. 115-132.

Gök, Taner (2015). "Beyânî'nin Sinop Şehrengizi". Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic C. 10/8 Yaz, s. 1107-1136.

Gök, Taner (2016). "Fakîrî'nin İstanbul Şehrengizi". Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı, S. 21, s. 233-282.

Gökbilgin, M. Tayyib (1994). "Edirne". DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 10, s. 425-431.

Göre, Zehra (2015). "Kerîmî'nin Edirne Şehrengizi". Journal of Ottoman Legacy Studies (JOLS) Vol. 2, No. 3, s. 17-41.

Göre, Zehra (2015). "Za'fî-i Gülşenî'nin Moton Şehrengizi". Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), C. 2, S. 4, s. 41-57.

Gülhan, Abdülkerim (2012). "Şehrengiz Türü ve Ravzî'nin Edincik Şehrengîzleri". Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Yaz, C. 7, S. 2, s. 515-545.

Gülhan, Abdülkerim (2017). "Abdullah Nâzik'in Bursa Şehrengizleri". Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 18, S. 33, s. 339-357.

Gülhan, Abdülkerim (2018). "Rıfkî ve İstanbul Şehrengizleri". Journal of Turkish Language and Literature Kış, C. 4, S. 1, s. 86-100.

Güneş, Gülcan Avşin (2015). "Osmanlı Devleti'nin Gayrimüslimlere Bakışı ve Klasik Dönem Millet Sistemi". Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi, C. I, S. 2, s. 1-30.

Gürbüz, İncinur Atik (2015). "Osmanlı Şiirinde Terziler". Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume C. 10, S. 16, s. 153-182.

Gürbüz, İncinur Atik (2016). "Klasik Türk Edebiyatında Osmanlı Zanaatkârları" [Bildiri]. The 1st International Conference on Studies in Turkology (ICOSTURK'2016), Barcelona-SPAIN.

Gürel, Rahşan (1992). Razavî'nin Fütüvvet-nâmesi (Fütüvvet-nâme-i kebîr veya Miftâhü'd-dekâyık fi beyâne'l-fütüvveti ve'l-hakâyık). Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Gürsoy, Belkıs (1996). "XV. Yüzyıldan İtibaren İstanbul'daki Edebî Muhitlere Genel Bir Bakış". Bilig, S. 2, s. 188-202.

Harmancı, M. Esat (2006). "A[pt]al'ın Velice Görünümü". Modern Türklük Araştırmaları Dergisi, C. 3, S. 3, s. 77-90.

Harmancı, M. Esat (2011). "Fütüvvet-Melâmet İlişkisi". Alevilik Araştırmaları Dergisi, S. 2, s. 117-124.

Harmancı, M. Esat ve Doğan Evecen (2018). "Cefâyî'nin Rize Şehrengizi". Bir Devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir ÜZGÖR'e Armağan (Ed: Üzeyir ASLAN, Hakan TAŞ, Ömer Zülfe), Ankara: İlahiyat Yayınları, s. 390-404.

Harmancı, M. Esat, Murat Hasanoğlu ve Melis Kaya (2018). "Bir Hakîr'in Şehrengizi", Bir Devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir ÜZGÖR'e Armağan (Ed: Üzeyir ASLAN, Hakan TAŞ, Ömer Zülfe), Ankara: İlahiyat Yayınları, s. 405-421.

Harmancı, M. Esat (2019). "Toplumsal Cinsiyetin Doğusundan Aşka Bakmak", VAKIF İNSAN PROF. DR. HİKMET ÖZDEMİR ARMAĞANI, İstanbul: Kriter Yayınevi, s. 454-474.

İnalcık, Halil (1992). "Bursa". DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 6, s. 445-449.

İsen, Mustafa (1988). "Usûlî'nin Yenice Şehrengizi", Türk Kültürü Araştırmaları (Mehmed Kaplan için), s. 131-148.

İsen, Mustafa (2000). "Klasik Şiirin Merkezi Olarak İstanbul". Bilig, S. 13, s. 1-8.

Kahraman, Bahattin (1995). "Vahîd Mahtûmî Hayatı Eserleri Edebi Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni". Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü: Konya.

Kaplan, Mahmut (1990). "Hayriyye-i Nâbî (İnceleme-Metin)". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Kaplan, Yunus (2008). "17. Yüzyıl Şairlerinden Fevzî Dîvânı". Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.

Kaplan, Yunus (2011). "Divan Şiirinde Kasaplık". ACTA TURCICA Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi, Yıl III, S. 2, s. 89-102.

Kaplan, Yunus (2016). "Lebîbî ve Eyüp Şehrengizi". A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED], S. 56, s. 1063-1076

Kaplan, Yunus (2018). "Abdi ve Kütahya Şehrengizi". Journal of Turkish Language and Literature Yaz, C. 4, S. 3, s. 783-824.

Kaplan, Yunus (2019). "Künûzî ve Kaşa Şehrengizi". Dede Korkut - Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, C. 8, S. 19, s. 178-202.

Kaplan, Yunus (2019). "Seyrî ve Halep Şehrengizi". Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi S. 14, s. 67-92.

Kara, Mustafa (1984). "Melâmetiye". İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası – Prof. Dr. Sabri Ülgener'e Armağan, S. 14, s. 561-598.

Karabey, Turgut, Bülent Şığva, Yusuf Babür (2015). Vâhidî-Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân-İnceleme-Tenkitli Metin. Ankara: Akçağ Yayınları.

Karaca, Derya (2018). "Türk Edebiyatında Şehr-engîzler 'Şehirler ve Güzeller'". Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.

Karaca, Derya (2018). "Zâtî'nin Edirne Şehrengizi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 11, S. 55, s. 114-136.

Karacasu, Barış (2007). "Türk Edebiyatında Şehr-engîzler". Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, C. 5, S. 10, s. 259-313.

Karaismailoğulları, Adnan (1988). "Türk ve Fars Edebiyatlarında Şehrengizler". Milli Kültür, s. 55-59.

Karasoy, Yakup, Orhan Yavuz (2006). "Nüvîsî ve "Şehrengîz-i İstanbul'u". Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 20, s. 1-20.

Kaya, Bayram Ali (2010). "Şehrengiz". DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 33, s. 461.

Kaya, Bayram Ali (2011). "Taşlıcalı Yahyâ". DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 40, s. 156-157.

Kaya, Hasan (2015). "Kâtib Davud'un İstanbul ve Vize Şehrengizi" Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Yaz, C. 10, S.12, s. 631-686.

Kazancıoğlu, Habibe (2014). "Osmanlı Dönemi Kervansaraylarının Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Fonksiyonları". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Kazıcı, Ziya (1988). "Ahi". DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C.1, s. 540-542.

Keklik, Murat (2014). "Üsküplü İshak Çelebi Divan [Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizin]". Doktora Tezi, Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bişkek/Kırgızistan.

Kesik, Beyhan (2010). "Yeni Bir Nüshadan Hareketle Hacı Derviş'in Mostar Şehrengizi". Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Yaz, C. 5, S. 3, s. 368-399.

Keskin, Neslihan İlknur Koç (2016). "Osmanlı Şiirinin Önemli Bir Görsel Kaynağı-Ralamb'ın Türk Kıyafetleri Albümü". Türkiyat Mecmuası, C. 26, S. 2, s. 247-265.

Kırkkılıç, Ahmet (1988). "Şehrengizler, Edirne Şehrengizleri ve Neşatî'nin Edirne Şehrengizi". Edirne İl Halk Kütüphanesi Bülteni, S. 44, s. 44-55.

Kızıltaş, Maşallah (2020). "Muhteva olarak şehrengiz niteliği taşıyan üç manzume: "der vasf-ı Yenişehr-i Fenâr" (Yenişehirli Avnî), "şehr-i Edirne'nün evsâfıdur" (Edirneli Örfî Mahmud ağa), "şehr-i Bitlis redifli şiir" (Müştak Baba)", RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, S. 19, s. 413-442.

Koçyiğit, Hikmet (2011). "Yeryüzünde Seyahat Etmenin Kur'anî Boyutu". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 35, s. 125-144.

Koyuncu, Ahmet, (2014). "Gündelik Hayatta Komşuluk". Komşuluk Kültürü, Editör: Ahmet Koyuncu, İstanbul: Hece Yayınları, S. 2, s. 11-26.

Kurtaran, Uğur (2011). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi". Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü Dergisi, C. 1, S. 8, s. 57-71.

Kuşeyrî, Abdülkerim (1991). Kuşeyrî Risâlesi (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Küçükaşçı, M. Sabri (2010). "Şehir". DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 38, s. 441-446.

Lewis, Bernard (1984). "Doğuya Giden Bazı İngiliz Seyyahlar", Tarih İncelemeleri Dergisi; C. 2, S.1, s. 245-264.

Macit, Muhsin (2012). "Osmanlı Kültür ve Sanatında İbrahim Gülşenî'nin İşlevi". Bilig, S. 60, s. 193-214.

Mehmed, Çavuşoğlu (1974). "Hayretî'nin Belgrad Şehr-engizi". Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi, C. IV-V, s. 325-356.

Mengi, M. (2012). "Nâbî'nin Şiirlerinde Urfa, İstanbul, Halep". Millî Folklor, C.24, S. 95, s. 45-53.

Ocak, Ahmet Yaşar (1996). "Fütüvvet" DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C.13, s. 261-263.

Oğuz, Esin Sultan (2011). "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı". Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, C. 28, S. 2, s. 123-139.

Ortaylı, İlber (1977). "İstanbul'un Mekânsal Yapısının Tarihsel Evrimine Bir Bakış", Amme İdaresi Dergisi, 10.2, 77-97.

Ortaylı, İlber (2001). "Kadı", DİA, İstanbul: İSAM Yayınları, C. 24, s. 69-73.

Özcan, Koray (2005). "Klasik Türk Şiirinde Ticaret". Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

Özsoy, Naci (2014). "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Horasan Melâmîliği ve Anadolu'da Bir Melâmî Karakter: Zembilfroş". ANEMON Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 2, S. 2, s. 85-99.

Öztürk, Murat (2014). "Maksadî'nin Yenice ve İştip (İştib) Şehrengizleri". Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi C. 11, S. 25, s. 51-80.

Petievich, Carla (1992). "Poetry of the Declining Mughals: The Shahr Âshob". Journal of South Asian Literature c. 25, s. 99-110.

Sağlam, Ayşe (2016). "Nigârî Divanı'nda Rind ve Zahid". Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, S. 17, s. 267-269.

Sak, Vesile Albayrak (2018). "Sıyâmî'nin Antakya Şehrengizi". Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi 20, İstanbul, s. 51-70.

Selçuk, Bahir (2014). "Bir Şehir Methiyesi: Nergisî'nin Saray Kasidesi". International Journal of Language Academy, C. 2, S.3, s. 27-39.

Selvi, Dilaver (2016). "Fütüvvet ve Ahîlik Teşkilatlarının Ahlâkî İlkelerinin Oluşmasında Tasavvufun Öncülüğü". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi C. 2, S. 1, s. 1-37.

Sucu, Nurgül (2008). "Rind Tipinin Kimliği, Divan Edebiyatındaki Yeri ve Rindlik Felsefesinin Tasavvufla İlgisi". Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, (19), 243-280.

Sunil, Sharma, "The City of Beauties in the Indo-Persian Poetic Landscape". Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, 2004, c. XXIV, S. 2, s. 73-81.

Surgit, Büşra (2019). "Modern Bireyin Yalnızlaşması ve Yabancılaşması Bağlamında Apartman Yaşamı ve Cahit Zarifoğlu'nun "Eksik Yol" Başlıklı Öyküsü". TUDED C. 59, S. 2, s. 449-466.

Süslü, Özden ve Nur Urfalığoğlu (2012). "Bir Osmanlı El Yazmasına Göre XVI. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Meslekler". Editörler: Editors; Zeki Dilek, Mustafa Akbulut, Salim Cöhce, Zeynep Bağlan Özer, Reşide Gürses, Banu Karababa Taşkın. 38. ICANAS, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, Bildiriler. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları: 14/6, C. 6, s. 2865-2878.

Şahin, Ebubekir S. (2018). "Ârif'in Kütahya Şehrengizi". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, C. 22, S. 1, s. 184-212.

Şahin, Ebubekir S. (2018). "Ârif'in Kütahya Şehrengizi". Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi C. 22, S. 1, s. 184-212.

Şahin, İlhan (2010). "Şehir". DİA. İstanbul: İSAM Yayınları, C. 38, s. 446-449.

Şirin, İbrahim (2012). "Batılı Seyyâhların İzleniminde Sûfîler". Sûfî Araştırmaları, S. 5, s. 21-45.

Tabakoğlu, Ahmet (1999). “Osmanlı İctimaî Yapısının Ana Hatları”. Osmanlı Ansiklopedisi, C. IV (Edit. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 17-31.

Tabakoğlu, Ahmet (1999). “Osmanlı İktisadî Yapısının Ana Hatları”. Osmanlı Ansiklopedisi, c. III (Edit. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 17-31.

Taeschner, Franz (1953). “İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)”. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, C. 15 S. 4, s. 3-32.

Tanrıbuyurdu, Gülçin (2016), “Beyânî’nin Sinop Şehrengizi”. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S. 57, s. 1637-1661.

Taş, Hakan (2004). “Vahyî Divanı ve İncelenmesi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Tezcan, Nuran (2001) “Güzele Bir Şehrengizden Bakış”. Türkoloji Dergisi, C. XIV, S. 1, s. 161-194.

Tığlı, Fatih (2007). “Klâsik Türk Edebiyatında Şehrengiz Çalışmaları Hakkında Bibliyografya Denemesi”. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, C.2 S. 4, s. 763-770.

Tığlı, Fatih (2008). “Klasik Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Câmi‘î'nin Manisa Şehrengizi”. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, S.39, s. 229-248.

Tökel, Dursun Ali (2002). “Şâirin Ekonomisi, Ekonominin Şiircesi: Divan Şâirleri ve Ekonomik Hayat”. İlmî Araştırmalar-Dil, Edebiyat Tarih İncelemeleri, S. 13, s. 151-174.

Turan Lokman (2011). “Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî’nin Siroz Şehrengîzi”. Osmanlı Araştırmaları, S. 37, s. 49-79.

Turan, Lokman (1998). “Yenişehirli Avnî Bey Divanı’nın Tahlili (Tenkitli Metin) Encümen-i Şu’arâ ve Batı Tesirinde Gelişen Türk Edebiyatına Geçiş”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Turan, Lokman (2011). “Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî’nin Siroz Şehrengîzi”. Osmanlı Araştırmaları S. 37, s. 48-76.

Turan, Şerafettin (2009). “Silâhdar”, DİA. İstanbul: İSAM Yayınları, C. 37, s. 191-193.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1990). “Rind”. İstanbul: Dergâh Yayınları. C. 7, s. 334-335.

Uludağ, Erdoğan (1992). “Şeyhülislam Bahâyî Divânı: İnceleme - Karşılaştırmalı Metin”. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Uludağ, Süleyman (2010). “Sülûk”. DİA. İstanbul: İSAM Yayınları, C. 38, s. 127-128.

Uludağ, Süleyman, (2001). Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Uyanık, Zeki ve İbrahim Akkaş (2016). “Kenarda Kalmış Merkezi Bir Düşünür Portresi: Sabri Ülgener”. Ardahan Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi C. 2, S. 3, s. 49-59.

Üstündağ, Nagehan (2005). “Osmanlı’da ‘Şehir’ ve Şehri Geliştiren Unsurlardan Biri Olarak Ayanlar: Vidin ve Rusçuk Örneği (18. Yüzyıl)”. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S. 2, s. 149-167.

Üstüner, Kaplan (2007). “Divan Şiirinde Tasavvuf (14. - 15. Yüzyıllar)”. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Yazar, İlyas (2007). “Dürrî’nin Şehrengizinden Gümülcine’ye Bakış”. Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları C. 2, S. 2, s. 770-789.

Yazar, İlyas (2009). "Dürrî'nin Moton Şehrengizi". Erdem – Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, S. 55, s. 175-190.

Yazıcı, Tahsin (1994). "Derviş". DİA. İstanbul: İSAM Yayınları, C. 9, s. 188–189.

Yeniterzi, Emine (2000). "Divan Şiirinde Osmanlı Devletindeki Sosyal, Ahlakî ve İktisadî Çözülmenin Akisleri". Editörler: Alaattin Aköz, Bayram Ürekli, Ruhi Özcan. Selçuk Üniversitesi Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, Bildiriler. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınlar: s. 361-377.

Yeniterzi, Emine (2010). "Klasik Türk Şiirinde Ülke ve Şehirlerin Meşhur Özellikleri". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, S. 15, s. 301-334.

Yıldıran Sarıkaya, Meliha (2004). "Türk-İslâm Edebiyatında Hz. Ali", Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Yıldırım, Ali (2007). "Taşlıcalı Yahya ile Şeyhülislam Yahya Divanlarında Zühdî ve Harâbâtî Kelimelerin Kullanımı". Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 17. S. 2, s. 69-88.

Yıldırım, Rıza (2014). "Anadolu'da İslâmiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslâm Yorumunun Sünnî-Alevî Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler". Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies, S. 42, s. 93-124.

Yıldız, Enes (2018). "Klasik Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Revânî'nin Yayımlanmış Divanı'nda Yer Almayan Medine Kasîdesi", International Journal of Language Academy, C. 6. S. 2, s. 120-143.

Yılmaz, Özgür (2013). "Osmanlı Şehir Tarihleri Açısından Yabancı Seyahatnamelerin Kaynak Değeri". Tarih İncelemeleri Dergisi, C. 2, S. 28, s. 587-614.

Yiğit, İlker (2013). "XVI. Yüzyıl Türkiye'sinde Ahi Adlı Zaviyelerin Dağılışı". Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, C.8, S.5, s. 959-973.

Yüksel, Yahya (2016). "Divan Şiirinde Ticarî ve İktisadî Unsurların Eğitim Amaçlı İşlenişi". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C. 9, S. 44, s. 313-324.

Yüksel, Yahya (2017). "Klasik Türk Şiirinde Ticaret". Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

Zehir Macakoğlu, Ayşe (2017). Antepli Aynî Dîvânı'nda Toplumsal Hayat. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

3. Elektronik Kaynaklar

Akdoğan, Yaşar (1988). Ahmedî Dîvânı. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78357/ahmedi-divani.html, Erişim Tarihi: 06.08.2019.

Aksoyak, İ. Hakkı (2018). Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-208602/gelibolulu-mustafa-ali-divani.htmlhttps://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59332,taci-zade-cafer-celebi-divanipdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 05.04.2020.

al Saudi, Sidi Muhammed İbnî Hasan, (2020). Metali'üs Saade. https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8427189w/f74.item 10.11.2020 Erişim Tarihi: 10.11.2020.

Allom, Thomas (1839). Constantinople and the scenery of the seven churches of Asia Minor: illustrated. https://ia600907.us.archive.org/22/items/39020024827738-constantinoplea/HighRes_39020024827738.pdf Erişim Tarihi: 15.06.2020.

Aslan, Üzeyir (2017). Nehcî Dîvânı. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55752,nehci-divanipdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 15.08.2019.

Barkan, Ömer Lütfi (1994). Kolonizatör Türk Dervişleri. İstanbul: Hamle Yayınları. Dağıtım), https://www.academia.edu/26691851/Ömer_Lütfi_BarkanKolonizatör_Türk_dervişleri.pdf. Erişim Tarihi: 30.03.2017

Bergen, Lütfi. "Derviş ve Kapitalizm", http://www.habername.com/yazi-lutfi-bergendervis-ve-kapitalizm-7205.htm Erişim Tarihi: 08.07.2019.

Bergen, Lütfi. "Sabri Ülgener'in Melamileri", http://islamiktisadi.net/index.php/2017/08/17/sabri-ulgenerin-melamileri/ Erişim Tarihi: 25.07.2019.

Beşer, Hacı Bayram (2020). "Teşekkül Döneminde Tasavvuf" https://www.islamdusunceatlasi.org/pages/klasik-donem/tesekkul-doneminde-tasavvuf Erişim Tarihi: 10.01.2020

Bilge, Sadık Müfit (2014). "Osmanlı İstanbul'unda Berber Esnafı", Osmanlı İstanbul'u - II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler. İstanbul. s.187-206. https://www.academia.edu/7584988/OSMANLI_%C4%B0STANBULU_NDA_BERBER_ESNAFI Erişim Tarihi: 24.11.2020.

Canım, Rıdvan (2018). Latîfî Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/60327,latifi-tezkiretus-suara-ve-tabsiratun-nuzamapdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 15.06.2020.

Demirel, Şener (2011). Mânî Dîvân ve Şehr-engîz-i Bursa (İnceleme-Metin). https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194359/divan-i-mani-ve-sehr-engiz-i-bursa.html Erişim Tarihi: 17.08.2019

Erdoğan, Mustafa (2017). Bursalı Rahmî Dîvânı. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195643/bursali-rahmi-divani.html, Erişim Tarihi: 21.09.2019.

Erünsal, İsmail E. (2018). Tâcî-zâde Ca'fer Çelebi Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-211662/taci-zade-cafer-celebi-divani.htmlhttps://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59332,taci-zade-cafer-celebi-divanipdf.pdf?0, Erişim Tarihi: 02.04.2020.

Harmancı, M. Esat (2007). Süheylî Dîvânı. https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194364/suheyli-divani.html, Erişim Tarihi: 15.07.2019.

İsen, Mustafa (2017). Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı. https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55739,kunhul-ahbarin-tezkire-kismpdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 15.06.2020.

Karaköse, Saadet (1994). Nev'î-zâde Atâyî Dîvânı https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194357/nevi-zade-atayi-divani.html 05.07.2019. Erişim Tarihi: 22.09.2020

Kavruk, Hasan; Bahir Selçuk (2009). Filibeli Vecdî Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195644/filibeli-vecdi-divani.html Erişim Tarihi: 05.07.2019.

Kayaalp, İsa (2019). Bahtî Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-242306/bahtisultan-i-ahmed-divani.htmlhttps://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59332,taci-zade-cafer-celebi-divanipdf.pdf?0, Erişim Tarihi: 05.04.2020.

Kılıç, Filiz (2017). Âşık Çelebi Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55975,asik-celebi-divanipdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 03.09.2018.

Kılıç, Filiz (2018). Âşık Çelebi Meşâ'irü'ş-Şu'arâ, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/59036,asik-celebi-mesairus-suarapdf.pdf?0 15.06.2020.

Kurtoğlu, Orhan (2017). Lebîb Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194358/diyarbakirli-lebib-divani.html 22.03.2019 Erişim Tarihi: 03.06.2020.

Kurtoğlu, Orhan (2017). Zâtî Dîvânı (Gazeller Dışındaki Şiirler). https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195592/zati-divani.html, Erişim Tarihi: 02.04.2020.

Kurtoğlu, Orhan (2020). Zâtî, İvaz. http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/zati-ivaz Erişim Tarihi: 16.09.2020.

Küçük, Sabahattin (2019). Bâkî Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78361/baki-divani.html Erişim Tarihi: 06.08.2019.

Küçükkalay, A. Mesud, Numan Elibol (2004). "Osmanlı İmparatorluğu'na Avrupa'dan Karayolu ile Yapılan İhracatın Değerlendirilmesi: 1795–1804". http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423869748.pdf, Erişim Tarihi: 20.08.2020.

Mengi, Mine (2020). Mesîhî Divanı, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/74203,mesihi-divanipdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 22.09.2020.

Okçu, Naci (2011). Şeyh Galip Divanı https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78404/seyh-galib-divani.html Erişim Tarihi: 25.07.2019.

Sungurhan Eyduran, Aysun (1999). Kınalızade Hasan Çelebi-Tezkiretü'ş-şu'ara. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,194494/kinalizade-hasan-celebi-tezkiretus-s-uara.html/ Erişim Tarihi: 11.09.2018

Üst, Sibel (2018). Edirneli Nazmi Divanı, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57766,edirneli-nazmi-divanipdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 03.05.2019.

Üstüner, Kaplan (2010). Enderunlu Hasan Yâver Dîvânı (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin). https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194342/yaver-divani.html Erişim Tarihi: 05.07.2019

Yakar, Halil İbrahim (2009). Gelibolulu Sun'î Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78354/divanlar.html Erişim Tarihi 10.08.2019.

Yenikale, Ahmet (2017). Sünbülzade Vehbî Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-196833/sunbulzade-vehbi-divani.html, Erişim Tarihi: 17.01.2020.

Yılmaz, Kadriye (2017). İbrahim Tırsî ve Divanı, https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195645/tirsi-divani.html Erişim Tarihi: 16.08.2019.

Zülfe, Ömer (2010). Hecrî Dîvânı, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10618,hecripdf.pdf?0 Erişim Tarihi: 01.02.2020.

Kaplan, Mahmut (2019). Nâbî – Hayriyye, https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67684,nabi-hayriyyepdf.pdf?0&_tag1=EC14749540EDDA04932E16674F39E835F8E3C7DE&crefer=58E0DE3F2A63991377B71C8E63DA1550BBB13757965B0F65F46E6DBD8109FA17 Erişim Tarihi: 12.09.2020.

ÖZGEÇMİŞ

1984 yılında Hatay'da doğdu. İlkokul, ortaokul ve liseyi aynı şehirde bitirdikten sonra 2002 yılında Kocaeli Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde lisans eğitimine başladı. 2011 yılında yüksek lisansını Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nde "17. Yüzyıldan Üç Mecmua-i Eş'ar" adlı tezle tamamladı. Doktora programına 2012 yılında Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve

Edebiyatı Anabilim dalında başladı. Aynı yıl İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsünde öğretim görevlisi olarak göreve başladı ve halen bu görevi sürdürmektedir.

İzmir’de ikamet etmektedir. Evli ve bir köpek ile üç kanarya dostudur.