

RELIGIOUS AND MORAL THOUGHT
IN A 15TH CENTURY COMPILATION OF VERSIFIED FOLKTALES



BETÜL SÜRÜCÜ

BOĞAZİÇİ UNIVERSITY

2022

RELIGIOUS AND MORAL THOUGHT
IN A 15TH CENTURY COMPILATION OF VERSIFIED FOLKTALES

Thesis submitted to the
Institute for Graduate Studies in Social Sciences
in partial fulfillment of the requirements for the degree of
Master of Arts
in
Turkish Language and Literature

by
Betül Sürücü

Boğaziçi University

2022

15. YÜZYILA AİT MANZUM BİR HİKÂYE MECMUASINDA
DİNÎ VE AHLAKÎ TASAVVUR

Sosyal Bilimler Enstitüsü
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Yüksek Lisans Tezi

Betül Sürücü

Boğaziçi Üniversitesi

2022

Religious and Moral Thought
in a 15th Century Compilation of Versified Folktales

The thesis of Betül Sürücü

has been approved by:

Assist. Dr. Zeynep Oktay
(Thesis Advisor)

Prof. Fatma Büyükkarcı Yılmaz

Prof. Sadık Yazar
(External Member)

June 2022

DECLARATION OF ORIGINALITY

I, Betül Sürücü, certify that

- I am the sole author of this thesis and that I have fully acknowledged and documented in my thesis all sources of ideas and words, including digital resources, which have been produced or published by another person or institution;
- this thesis contains no material that has been submitted or accepted for a degree or diploma in any other educational institution;
- this is a true copy of the thesis approved by my advisor and thesis committee at Boğaziçi University, including final revisions required by them.

Signature.....

Date

Abstract

Religious and Moral Thought

in a 15th Century Compilation of Versified Folktales

The subject of this thesis is the religious and moral thought in a 15th century compilation of versified folktales, which narrates the miracles and legends of Prophet Muhammad and Ali b. Abi Talib. One of the primary purposes of the study is to examine these folktales in the historical and literary context of the compilation itself, to investigate how these orally inherited narratives produce a religious and moral thought within the vernacularization dynamic of Turkish and what functions this thought fulfills on their readers/listeners. Another aim of the study is to present the transliterated edition and analysis of the oldest known copy of Aksaraylı İsa's *Dāsitān-ı İsmā'īl* and *Mevt-i Muḥammed-nāme*, an anonymous work with no copies other than this compilation. The introduction chapter provides a theoretical framework for the unique role of the folktales in the vernacularization process and the function of semiotic elements, which manifest themselves through mythical narratives and sensory language, in the transmission of "religious" meaning. The second chapter discusses the place of the *dāsitān* genre within the *mecmua* literature and the audience that it addresses and gives the previous publications and summaries of the folktales. The third chapter reveals the moral codes and the implicit messages of the folktales conveyed to the audience through the heroic role of Prophet Muhammad and Ali b. Abi Talib with close reading. The fourth chapter examines *Mevt-i Muḥammed-nāme* and *Dāsitān-ı İsmā'īl* and gives the transliteration of the texts.

Özet

15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuasında

Dinî ve Ahlaki Tasavvur

Bu çalışma, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin mûcizâtının ve gaza menkıbelerinin anlatıldığı 15. yüzyıla ait manzum bir dinî destan mecmuasında dinî ve ahlaki tasavvuru konu edinmektedir. Çalışmanın birincil amaçlarından biri daha ziyade müstakil olarak neşredilen bu destanları mecmuanın kendi tarihsel ve edebi bağlamında incelemek, şifahen tevarüs eden bu anlatıların Türkçenin yerelleşme dinamiği içinde nasıl bir dinî ve ahlaki tasavvur ürettiğini ve bu tasavvurun destan okur/dinleyicileri üzerinde hangi işlevleri yerine getirdiğini soruşturmadır. Çalışmanın bir diğer önemli amacı da bu mecmuada yer alan Aksaraylı İsa'nın *Dāsītān-ı İsmā'īl* adlı eserinin bilinen en eski nüshasını ve bu mecmuadan başka bir nüshasına tesadüf etmediğimiz anonim bir eser olan *Mevt-i Muḥammed-nāme*'nin transkripsiyonlu neşir ve incelemesini ortaya koymaktır. Bu bakımdan çalışmanın giriş bölümünde, destanların Türkçenin yerelleşme sürecindeki hususî rolüne ve kendisini bilhassa mitik anlatılar ve duyusal dil üzerinden gösteren semiyotik unsurların “dinî” anlamın aktarılması ve dinsel öznenin inşasındaki işlevine dair teorik bir çerçeve çizilmiştir. İkinci bölümde, destanların mecmua literatürü içindeki yeri ve kime hitap ettiği tartışılmış, daha önceki neşir ve özetlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde, destan metinleri üzerine yakın okuma yapılmış, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin destanlarda üstlendiği kutsal kahraman rolünün destan dinleyicilerine hangi ahlaki kodları aktardığı ve zımni olarak ne söylediği irdelenmiştir. Dördüncü bölümde ise *Mevt-i Muḥammed-nāme* ve *Dāsītān-ı İsmā'īl* metinleri incelenmiş ve transkripsiyonlu neşri yapılmıştır.

TEŞEKKÜR

15. yüzyıla ait manzum bir dinî destan mecmuasını dinî ve ahlaki tasavvur bağlamında incelediğim ve bu destanların 13. ve 15 yüzyıllar arasında yaşamış muhataplarını anlamaya çalıştığım bu çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok kişinin yardım ve desteğini gördüm. En başta beni manzum dinî destanlardan haberdar eden, çalışmanın her aşamasında büyük bir özveri ve titizlikle ilgilenen, bu çalışmada benim kadar yorgunluğu ve emeği olan kıymetli danışman hocam Dr. Zeynep Oktay’a birikimini, desteğini ve heyecanını benimle paylaştığı için teşekkürlerimi sunarım. Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı 2021-2022 Güz döneminde kendisinden aldığım TKL 58A kodlu *Sp.Tp.Vernacularization in Classical Turkish Literature* dersindeki okumaların ve dersi alan arkadaşlarla yaptığımız derinlikli tartışmaların bu çalışmaya pek çok katkısı ve ilhamı oldu. Bundan dolayı Zeynep hocama ve dersi birlikte aldığım arkadaşlarım Ata, Muhammed, Ömercan, Sercan ve Şüheda’ya ayrıca teşekkür ederim.

Tezimi titizlikle inceleyen ve ayrıntılı geri bildirimleri ile yapısal açıdan tezin daha sağlıklı bir hâle gelmesinde önemli katkılar sunan değerli hocalarım Prof. Dr. Fatma Büyükkarcı Yılmaz ve vezin hususunda karşılaştığımız zorluklar konusunda ufuk açıcı önerilerde bulunan Prof. Dr. Sadık Yazar’a tez jürimde yer almayı kabul etme inceliğini gösterdikleri için ayrıca teşekkür ederim.

Çalışma boyunca benden manevi desteğini ve teşviklerini esirgemeyen, tez yazımında yaşadığım zorluklar sırasında benimle tecrübelerini paylaşan değerli hocam Dr. Gülşah Taşkın’a ilgisi ve desteği için teşekkür ederim. Bununla birlikte iştiaklı fakat amatör bir okur olarak girdiğim, lisans ve yüksek lisans süreçlerinde tedrisatından geçtiğim Şehir Edebiyat ve Boğaziçi Edebiyat bölümlerindeki tüm

hocalarıma üzerimdeki emekleri, akademik ve insani anlamdaki katkıları için minnettarlığımı sunmak isterim.

Öğrenim hayatım boyunca eğitimim için bana en büyük desteği vermiş, tez çalışmam için gerek duyduğum rahat ortamı sağlamış, tez yazma sürecindeki zorluklarda yanımda olmuş sevgili anne ve babama, kardeşlerime, bilhassa okuma ile kurduğum irtibatı kendisine borçlu olduğum sevgili ağabeyime çok teşekkür ederim.

Tez sürecinde dostluklarını ve desteklerini hissettiğim, benimle aynı süreçlerden geçen ve geçmekte olan sevgili arkadaşlarım Müberra, Hande, Neyyire, Mesude, Mutlu ve Şamil'e daimi dostlukları ve hoş sohbetleri için çok teşekkür ederim.

Tez çalışmam TÜBİTAK BİDEB 2210/A Genel Yurtiçi Yüksek Lisans Burs Programı 2020/2 tarafından desteklenmiştir. TÜBİTAK'a sağladığı destekten dolayı teşekkürlerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1: GİRİŞ: ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİ DÖNEMİ VE YERELLEŞME

SÜRECİ: DİL, DİN VE İKTİDAR	1
1.1 Kozmopolit İslam: Yerelleşme sürecinin farklı vecheleri	1
1.2 14. yüzyıl Anadolu'su'nda gaziler, gaza ve edebiyat	12
1.3 “Mit” söyleminin tarihsel çağrışımları: 14. yüzyıl edebi kültürü içinde “mitik”i yeniden değerlendirmek	16
1.4 Julia Kristeva'nın “semyotik” ve “sembolik” kavramları çerçevesinde sözlü ve yazılı gelenek	21

BÖLÜM 2: 15. YÜZYILDA YAZILMIŞ BİR MANZUM DESTAN MECMUASI.26

2.1 Mecmua literatürü	26
2.2 Dâsitân türü üzerine bir tanımlama girişimi ve bir antoloji olarak dâsitân mecmuası	30
2.3 Popüler bir edebi tür olarak dâsitânlar: Dâsitânları kimler okur, kimler dinlerdi?	33
2.4 Mecmua yazmasının tanıtımı	37
2.5 Dâsitân müellifinin kimliğine dair	39
2.6 Dâsitân müellifleri ve eserleri	41
2.7 Dâsitânların müstakil neşirleri ve yazma eser farkları	49
2.8 Dâsitânların içeriği ve özetleri	52

BÖLÜM 3: DİL VE ANLATI EKSENİNDE DESTAN METİNLERİ 72 |

3.1 Anlatının mitik ve kitabî boyutlarına dair	72
--	----

3.2 Metnin dramatik dili, hikâyenin tesisi: Dâsitânların duygu haritası ve muhatabı üzerindeki muhtemel tesiri	77
3.3 Kurtarıcı ve kurban: nübüvvetten velayete kahramanın değişen yüzü....	92
3.4 İhtida, kefarete ve dönüşüm: Dâsitân metinlerinde “Müslüman” ve “kâfir”in alımlanma biçimleri.....	120
BÖLÜM 4: <i>MEVT-İ MUHAMMED-NÂME</i> VE <i>DÂSİTÂN-I İSMÂ‘İL</i> : METİN NEŞRİ VE İNCELEME	
4.1 Metnin imla özellikleri	134
4.2 Metnin vezin özellikleri.....	136
4.3 Metinlerin nüshalarına dair.....	144
4.4 Metinlerin teşkilinde izlenen yol	152
4.5 Transkripsiyon şeması	154
4.6 Metinlerin transkripsiyonlu neşri	155
BÖLÜM 5: SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	167
EK A: UZUN ÖZET (EXTENDED ABSTRACT).....	175
EK B: FAKSİMİLE	178
KAYNAKÇA.....	225

TABLO LİSTESİ

Tablo 1. Destanların Müstakil Neşirleri	50
Tablo 2. Destanlardaki Vezne Uymayan Mısraların Oranı.....	138
Tablo 3. Destanlardaki 11 Heceli Beyitlerin Diğer Beyitlere Oranı.....	139
Tablo 4. Destanların Hece Dağılımı	139
Tablo 5. Sonu Sessiz Harfle Biten Kapalı Heceler	140
Tablo 6. Arapça ve Farsça Kelimelerin Türkçe Kelimelere Oranı.	142
Tablo 7. Destanların Vezin Özellikleri	143
Tablo 8. <i>Dāsitān-ı İsmā‘īl</i> ’in Erişilebilen Nüshaları	147
Tablo 9. Aynı Koldan Geldiği Düşünülen Nüshalar	148
Tablo 10. <i>Dāsitān-ı İsmā‘īl</i> ’in Erişilemeyen Nüshaları.	150

KISALTMALAR

B.	beyit
bkz.	bakınız
c.	cilt
Çev.	Çeviren
EAT	Eski Anadolu Türkçesi
Ed.	Editör
h.	hicri
Haz.	Hazırlayan
Hız.	Hazreti
ö.	Ölüm tarihi
s.	sayfa
var.	varak
vb.	ve benzeri

BÖLÜM 1

GİRİŞ: ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİ DÖNEMİ VE YERELLEŞME SÜRECİ:

DİL, DİN VE İKTİDAR

1.1 Kozmopolit İslam: Yerelleşme sürecinin farklı vecheleri

İslam kültürünün inkişafı ve çok geniş bir mekânsal ve tarihsel çerçevede etkinliğini sürdürmesinin ardında, İslam kültürünün etkileşime girdiği kültürel havzaları kendi karakterine büründürmesi ve kendisinin de bu etkileşim içinde dönüşerek zenginleşmesinin rol oynadığı söylenebilir. Nitekim Shahab Ahmed'e göre, İslam yurdu (Darü'l-İslam), Hz. Muhammed'in vefatını izleyen yüzyıl içinde Atlantik'in Afrika kıyılarından Orta Asya bozkırlarına dek genişlerken etnik, dilsel ve kültürel olarak hayal edilebilecek en farklı ve en geniş tarihsel çevrelerde temeyyüz etmiştir. Bu anlamda İslam hiç bir zaman "yerel bir kült" ya da bir azınlık cemaatinin dinî olarak ortaya çıkmamış, doğuşundan itibaren "küresel bir fenomen" hâline gelmiş ve "kozmpolit" bir din olmuştur. (2016, s.145). Marshall Hodgson da İslam'ın kendisini benimseyen insanların çeşitliliği açısından dinî gelenekler arasında "benzersiz" bir yere sahip olduğunu, sıcak ve kurak bir iklimde doğan İslam'ın, çok kısa sürede "uluslararası" bir hâle gelip, en soğuk kuzeyde de, en yağışlı tropikal iklimde de kök saldiğini ve gittiği her yerde tüm Müslümanların İslamî ideallere dayanan yaşam tarzları ve standartlarını benimsemesine yönelik daimi bir tazyik oluşturduğunu belirtir (1977, s.75).

İslam kültürünün kendine geniş bir nüfuz alanı açması fetihler vasıtasıyla olduğu kadar dinamik bir ticaret ve ilim ağının oluşmasıyla da mümkün olmuştur. Enseng Ho müslümanların "faal kozmopolitliği"nden söz ederken, onların Dârü'l-İslam'ın büyük kozmopolit ticaret şehirlerinde sürekli olarak kendilerinden farklı

diğer müslümanlarla ve elbette gayr-i müslimlerle karşılaştığını, insanların hareketinin fikirlerin hareketi ve karşılaşmasını da beraberinde getirdiğini belirtir (2002, s. 223-4). İlim elde etmek için seyahat etme geleneği İslam tarihindeki ilmi arayışın belirleyicisi olmuş, nitekim Basra ve Kûfe, İslam halifeliğinin ilk döneminde şer'î hukukun yanısıra Arapça gramer ve yazı çalışmalarının sistematikleştirilmesi sürecinde merkezî bir rol oynamıştır. Abbasi döneminde ise başkent Bağdat ile birlikte Cündişâpur, kadim Harran, İskenderiye, Antakya gibi diğer şehirler ilim talebelerinin rağbet ettikleri merkezler hâline gelmiştir. Bilhassa Abbasi döneminde Halife Mansur tarafından kurulduğu düşünülen Bağdat'taki Beytül-hikme (Hikmet evi), ilk olarak Pehlevi ve Süryaniceden, sonrasında ise Sanskritçe ve Yunancadan Arapçaya tercüme edilen matematik, astronomi, tıp gibi doğa bilimleri ve metafizik çalışmalarına ev sahipliği yapmıştır.¹

Arapça bu anlamda hiyerarşik üstünlüğünü şer'î ve fennî ilimlerin yanı sıra idari ve entelektüel sınıfın dünyevi pratiklerine, konuşma ve davranışlarına, estetik ideallerine zarif ve soylu bir elbise giydiren ve “edeb” başlığı altında toplanan şiir, nesir, belagat, tarih, coğrafya gibi beşeri ilimlerin Bağdat'tan İslam yurdunun bir ucundan bir ucuna intikalinde de muhafaza etmiş ve Hamid Dabashi'nin “kozmopolit dünyevilik” olarak tanımladığı *edeb* idealini gayr-i Arap Müslüman nüfuza taşımıştır (2017, s. 195). Dolayısıyla İslam kültürü farklı geleneklerin içine yerleşirken başlangıçta İslamî akide ve pratiklerin, toplumsal ve politik ifade biçimlerinin taşıyıcısı olarak kendini Arap dili ve edebiyatının zengin filolojisi üzerinden beyan etme imkânı bulmuş, Arapçayı “kozmopolit” bir dil statüsüne kavuştururken temas

¹ Hodgson saray himayesinde üretilen ve özellikle doğa bilimi üzerine yapılan bu tercümelerin, daha ziyade eski dinlerine bağlı kalan veya ihtida etmiş kişiler tarafından yapıldığını, öte yandan Harran'da Saabi, Hristiyan ve Mazdeki dinine mensup müderrislerin Müslüman talebelere hocalık yaptığını ve Arapçayı kullandıklarını vurgular. Bkz. Hodgson, M. (1977). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization: The Classical Age of Islam*. c. 1., (s. 298).

ettiği bölgelerdeki Farsça, Türkçe, Urduca gibi farklı yerel dillerin kendi kitabî kültürlerini oluşturmalarına da imkân sağlamıştır.

Farsçanın Sasaniler döneminden beri daha ziyade ruhban ve bürokratik sınıfın kullandığı prestijli bir edebî lehçe olan Pehleviceden kopma ve edebî dil olma süreci de İran'ın İslam kültürüne intibakı ile gerçekleşmiştir. Hodgson'a göre Farsça konuşan fakat Arapça olarak eğitim alan Müslümanlar Arap alfabesini kullanmaya başlamışlar, kendilerini dilsel olarak Pehlevi geçmişlerinden koparıırken, İslam-öncesi Farsçadan ziyade Müslüman Araplara daha yakın olan edebî standartları benimsemişlerdir (s. 450). Orta Asya'yı Hindistan ve Çin'e bağlayan büyük ticaret rotası üzerindeki Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm süren Fars kökenli Samani Sarayı (819-999), bu standartların benimsenmesi ve Farsçanın edebî dil olarak teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır (Eaton, 2019, s. 67). Bu anlamda on birinci yüzyıldan itibaren, fetihler, ticaret ve himaye ağı ile birlikte önündeki doğal, politik ve etnik sınırları aşarak Doğu Asya'dan Kafkaslar ve Anadolu'ya kadar çok geniş bir bölgede etkili olmaya başlayan Yeni Farsça, Safevi, Moğol ve Türk hükümdarları tarafından da yönetim dili ve edebî dil olarak benimsenmiş, Müslüman Türkler arasında Arapça ile birlikte *lingua franca* hâline gelerek Eski Anadolu Türkçesinin yerelleşme sürecine model teşkil etmiştir.²

Eski Anadolu Türkçesinin yerelleşmesi tam da Sheldon Pollock'un *vernacular millennium* diye tanımladığı, ikinci bin yıl başında Hindistan ve Avrupa'da eş zamanlı olarak başlayan ve bin yılın ortalarına dek süren, kozmopolit kültürel-edebî formların yerel edebî diller tarafından ikame edildiği yerelleşme sürecine tekabül etmektedir. Pollock'un daha ziyade Sanskrit kozmopolisi (400-

² Farsçanın kozmopolit bir dil olma sürecine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Eaton, R. M. (2018). *The Persian cosmopolis (900–1900) and the Sanskrit cosmopolis (400–1400)*. A. Amanat ve A. Ashraf (Ed.), *The Persianate world: rethinking a shared sphere* içinde (63-83). Leiden: Brill.

1400) ve onun etrafında teşekkül eden yerel edebî diller üzerinden hipotezleştirdiği yerelleşme anlatısı Türkçenin yazı diline dönüşme süreci ile de bazı paralellikler arz eder.³ Güney Asya örneğinde olduğu gibi, Türkçenin yerelleşme süreci de “bölgeler üstü imparatorlukların yerini bölgesel krallıklara bıraktığı yeni politik düzen, yerel dil ve kültür arasındaki işbirliği” sonucu ortaya çıkan benzer bir örüntüyü takip eder.⁴ İslam kozmopolitinin geniş kültürel evreninde yetişmiş yerel entelektüellerin ve onlara eşlik eden politik iradenin bilinçli tercihi sonucu gerçekleşen bu süreç, kendini ilk olarak kozmopolit dillerden tercüme edilen “edebî” metinlerin üretimi üzerinden izhar eder. Nitekim Moğol istilasını sonrası Anadolu sahasındaki politik istikrarsızlıkla birlikte ortaya çıkan merkeziyetsiz politik düzende, politik ve kültürel olarak Rum Selçuklu Sultanlığı ve İran ve Irak’ın batısında hüküm süren İlhanlılar’ın varisi olan Türkmen beylikleri, Türk-Moğol politik-askerî gelenekleri ile beraber Fars-İslam saray kültürünü de model alarak yerelleşmenin en büyük aktörü hâline gelirler (Yıldız ve Peacock, 2016, ss. 23-27). Selçuklu’dan bağımsızlaşan beylikler, kendi kültürel merkezlerini inşa ederken, Selçuklu hükümlarlığında kozmopolit Fars ve Arapça dillerinde yapılan ve saray merkezli ve sınırlı bir elit kitleye yönelik olan edebî ve kültürel üretimi de başkent Konya’dan uç bölgelerine ve Anadolu’nun içlerine yayarlar. Edebî ve kültürel himayedarlığın Selçuklu tekelinden Anadolu’daki farklı politik merkezlere kayması, beyliklerin kültürel ve edebî üretimi nüfuzları

³ Pollock’un yerelleşme hipotezine dair temel savlar şöyle sıralanabilir: a) Yerel edebî dilin seçimi doğal olarak gelişmekten ziyade diğer pek çok alternatif arasından yapılan bilinçli bir kültürel tercihtir. b) Yerel kendini kozmopolit kültüre karşıt olarak tanımlar. c) Yerelleşme Sanskritçe *kavya* diye nitelenen “edebî” kültür, dokunaklı, söylemsel, politik metinleri ihtiva eden metinlerin üretimi üzerinden gerçekleşir. d) Yerel edebî kültürün oluşumu, edebiyatın sözlü edebiyattan farklı bir kültürel üretim ve iletişim tarzı olarak yazılı kültüre bağlanması yani *literization* ile mümkündür. e) Yerelleşme yerel dilin ortaya çıkışı ile değil, yerel dilin edebî olarak kullanımı ve edebinin de yazıya geçirilmesi ile başlar. e) Edebî dilin seçimi aynı zamanda ona hitap eden belirli sosyo-metinsel cemaatin seçimini de gerektirir (1998, s. 7-10).

⁴ Geç Orta Dönem Hindistan’ında bölgeler üstü imparatorlukların yerini bölgesel krallıklara bırakmasıyla başlayan Güney Asya’daki yerelleşme sürecinde, kraliyet sarayları Sanskrit dilinde ehliyet kazanan ediplere ısmarladığı ve kitabî kültüre hâkim bir cemaatin hizmetine sunduğu tercümelerle sürecin en büyük aktörlerinden biri olmuştur.

altında yaşayan göçebe Türkmenler'in dili olan Türkçeye intibak ettirmesini de beraberinde getirir. Bu anlamda on dördüncü yüzyıl başlarında Eski Anadolu Türkçesi'nin edebî ve kültürel üretimine yönelik iki farklı merkez ortaya çıkar. Kırşehir ve çevresi daha ziyade Türkçe edebî tasavvufî eserlerin üretimine ev sahipliği yaparken, Batı Anadolu'daki Aydınoğlu ve Germiyoğlu Beyliği Arapça ve Farsça olarak yazılan kitabî İslamî eserlerin Türkçeye aktarılmasına öncülük ederler (Yıldız, 2016, s. 32).

Türkçenin yerelleşmesini Pollock'un yerelleşme tezinden ayıran en büyük fark tam da burada ortaya çıkar. Zira “dinî” saiklerden bağımsız olarak gerçekleşen Güney Asya örneğinin aksine, dinî metinleri yerel dile aktarma arzusu Türkçenin yerelleşmesindeki en önemli saiklerden biri olur.⁵ Bununla birlikte politik bölgesel güçlerin gölgesinde şekillenen yerelleşme dinamiği, sadece estetik veya manevi amaçlara yönelik saf ve tekil bir arzuya yaslanmaz, zira bu talepte politik saiklerin dinî ve toplumsal saiklerle iç içe geçtiği bir dinamik de söz konusudur. Dolayısıyla dinî metin kanonunun politik bir iktidar tarafından belirlendiği bu yerelleşme biçimi, kozmopolitin siyasal-kültürel mirasını taşıyan bir dinî tasavvurun ve ona eşlik edecek bir sosyo-metinsel cemaat tahayyülünün üretilmesini de gerektirir. Nitekim, beylikler

⁵ Bunun sebeplerinden biri, iki iktidar yapısı ve kozmopolis arasındaki farktan kaynaklanır. Sanskritçenin kozmopolitleşmesi, daha ziyade dilin dinî kullanım ve çağrışımlarından soyutlanıp edebî ve politik ifadenin aracı hâline gelmesiyle mümkün olurken, Anadolu Selçuklu Devleti'nin vesayetinde resmi, edebî ve eğitim dili olarak kullanılan Farsça ve Arapçanın dinî/tasavvufî anlamlarından arı olarak kullanıldığını söylemeyiz. Bu açıdan Güney Asya'daki yerelleşme sürecinin aksine, din, Farsça ve Arapçanın model dil olarak benimsendiği Eski Anadolu Türkçesinin yerelleşmesinde önemli bir saik olmuştur. Zira yerelleşme, kozmopolit dilin taşıdığı semantik yüklerin tabii olarak yerel dile intikal edilmesini gerektirir. Bu anlamda Pollock'un yerelin kozmopolit kültüre karşıt olarak konumlandığı şeklindeki hipotezinin aksine, Anadolu Beylikleri'ndeki genel temayülün kendini doğrudan İslam kozmopolitinin taşıyıcısı olan Arapça ve Farsça ile bir karşıtlık içine yerleştirmekten çok, bu kozmopolite katılma ve Türkçeyi de bu kozmopolitin taşıyıcısı yapma arzusu olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Nitekim Yıldız'ın da belirttiği gibi Aydınoğulları ve Germiyoğulları beyliklerinde Türkçe dinî/ahlaki eserlerle birlikte Arapça ve Farsça eserlerin de yazılmaya ve derlenmeye devam etmesi, kitabî İslamî bilgiye dayalı eğitimli dindar şahsiyetlerin yetişmesine katkı sağlayacak temel eserlerin bu çok dilli cemaatin/ortamın içinden çıkmış olması, bu dillere yönelik tavrın genel olarak kültürel bir karşıtlık ilişkisi üzerinden kurulmadığına işaret etmektedir (2016, s. 231-5).

himayesinde bu tahayyül, kendini kitabî İslamî anlayışa dayalı *edeb* merkezli bir kanon inşası üzerinden izhar eder.

Edeb, hoşla giden her türden söze ve makbul eyleme işaret etmesinin yanı sıra, Yunanca *paidea* kavramı gibi esasen saray himayesinde üretilen astroloji, filoloji, tıp ve gizli ilimleri ve didaktik anekdotları kapsayan çok geniş bir edebî faaliyete ve metinsel üretime de işaret eden bir terimdir. Sara Nur Yıldız, edebî en isabetli biçimde edebî bir türden ziyade devletin ideal bireyinin yetiştirilmesi ve eğitilmesine aracılık eden, dinî, ahlaki ve estetik değerleri aşıl原因 söylemsel bir gelenek olarak anlaşıl原因ebileceğini belirtir. Yıldız’a göre bu söylemsel gelenek, ilk olarak yazılı Türkçenin en erken himayedarları olan Aydınogulları ve Germiyanogulları vasıtasıyla teşekkül eder. Bu iki beylik Fars-İslamî kültürel geleneğinin dinî ve ahlaki söylemini, tercüme ettirdikleri *edeb* klasikleri, dinî, tıbbi ve tasavvufî eserler vasıtasıyla Türkçe konuşan bölgelere yayar ve *edeb* odaklı seçkin Rûmî kimliğinin üretiminde önemli bir rol oynarlar (s. 29-34). Bu anlamda beylikler himayesinde gerçekleşen tercüme faaliyetleri, Yıldız’a göre Anadolu’da bir “İslamîleşme alanı veya habitus” oluşturulmasında önemli katkılar sağlar (2016, s. 231-2).⁶ Öte yandan kozmopolitten devralınan *edeb* kültürü ile beraber, birincil İslamî kaynaklar ve Kuran-ı Kerim üzerine yazılan tefsir ve şerhleri de içine alan,

⁶ İlk Türkçe tercümelerin himayedarlığını yapan Aydınogulları Beyliği, birincil İslamî kaynakların ve Kuran-ı Kerim üzerine yazılan tefsir ve şerhlerin Türkçe’ye aktarılmasına yönelik faaliyetlerde de bulunmuşlardır. Nitekim Anadolu’ya seyahati sırasında Aydınoglu Mehmet Bey’in çadırına konuk olan İbn-i Battûta (ö. 770/1368-69), *Seyahatnâme*’sinde kitabî İslamî öğretiyeye merakı olan Mehmet Bey’in sarayına alimve müderrisleri topladığını, hatta kendisinden bildiği hadisleri Arapça olarak yazmasını istediğini söyler ve yine aynı mecliste bulunan Muhyiddin adlı bir zattan da bu hadisler üzerine Türkçe bir şerh yazmasını emrettiğini haber verir (2019, s. 298-9). İsa Bey döneminde ise daha ziyade medrese çevresinin faydasına sunulan kelim ve mantık metinleri yazılmıştır. Memlük medreselerinde yetişen Hacı Paşa, Kadî Beyzâvi’nin (ö. 685/1286) *Tavâli ‘i ‘l-envâr* isimli kelim üzerine yazdığı esere ve Sirâceddin el-Urmevî’nin (ö. 682/1283) *Metâli ‘u ‘l-envâr* isimli mantık kitabına bir şerh yazarak İsa Bey’e sunmuştur. Yıldız’a göre Hacı Paşa’nın mantık ve teoloji alanında yazdığı şerhler, inanç ve akidenin İslam’da merkezi bir rolü olmasına rağmen, İslami öğrenimde akıl ve mantığı öne çıkaran 14. yüzyıl medrese öğreniminin tipik bir örneğini sunmuştur (s. 216).

daha didaktik ve kitabî bir din anlayışının taşıyıcısı olan bir yazı dilinin teşekkülünü de beraberinde getirir.⁷

Fakat Türkçenin yerelleşmesinde sadece saray himayesinin değil, tekkelerin, herhangi bir politik iktidarın güdümünden bağımsız dervişlerin, manzum/mensur hikâye derleyicileri gibi sözlü kültürün yazıya doğrudan intikalini sağlayan aktörlerin de dahli olması, bu süreci Pollock'un hipotezleştirdiği diğer yerelleşme süreçlerinden önemli ölçüde ayırmaktadır. Zira Pollock'un yerelleşme modelinde saray yerel edebî biçimlerin ve politik söylemin üretildiği bir tekelken, Türkçenin yerelleşmesinde tekkeler ve bağımsız okur yazarlar, saray çevresi dışındaki farklı sosyo-metinsel cemaatlerin ve onlara hitap eden farklı edebî, dinî hatta politik söylem biçimlerinin ortaya çıkmasına öncülük ederler. Bu anlamda Zeynep Oktay, Eski Anadolu Türkçesinin edebî bir dil olarak ortaya çıkışı ile Anadolu ve Balkanlar'da farklı dindarlık biçimlerinin oluşması arasında yakın bir bağlantı olduğunu, zira derviş topluluklarının her iki süreçte de merkezi bir rol oynadığını belirtir (2019, s. 15).

⁷ Aydınogulları Beyliği'ndeki Türkçeye dayalı edebî ve politik kültürün inşasında, beyliğin kurucusu Mübarizzeddin Mehmet Bey (ö. 734/1334) ve oğulları Umur (ö. 748/1348) ve İsa beyler (ö. ?) bizzat rol oynamış, bu kültürü saray çevresine ve Türkçe konuşan halka aktarmaya teşebbüs etmişlerdir. Mehmet Bey döneminde Hekim Bereket'in Arapça'dan tercüme ettiği *Lübâbu'n-Nuhâb* adlı tıp eseri, Umur Bey döneminde Endülüslü botanik alimi ve eczacı İbnü'l Baytar'ın (ö. 646/1248) botanik ve farmakoloji üzerine yazdığı, yaklaşık 1400 maddeden oluşan *el-Müfredat* isimli ansiklopedik eseri, İsa Bey döneminde ise daha ziyade medrese çevresi için Arapça olarak hazırlanan tıp ve eczacılık eserleri önemli bir külliyat oluşturmuştur. Hacı Paşa'nın Hipokrat (M.Ö 5. yy), İbn Sînâ (d. 428/1037), es-Semerkindî (d. 618/1222), İbnü'n-Nefis (d. 687/1288) gibi hekimlerin eserlerinden derlediği *et-Te'âlîm fî 'ilmi't-tıb* bunlardan biridir. Tıp ve eczacılık dışında Aydınogulları Beyliği'nin tercüme ettirdiği ilk eserler arasında Peygamberlerin yaşam öykülerini ve Hz. Muhammed'in biyografisini içeren *Kıyasu'l-enbiya* ve sîret eserleri de yer almaktadır. Mübarizeddin Mehmed Bey'in emriyle Ebû İshak es-Sa'lebi'nin (ö. 427/1035) *'Arâ'isü'l-Mecâlis* adlı meşhur eserinden tercüme edilen *Kıyasu'l-Enbiyâ*, peygamber kıssaları üzerine tercüme edilen ilk Türkçe eser olmuş, Feridüddin Attar'ın evliya menkıbeleri üzerine yazdığı *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sının Türkçeye tercümesi de yine bu dönemde yapılmıştır. Umur Bey'e ithaf edilen bir diğer eser de Abdülcebbaroğlu Ahmed'in Hz. Muhammed'in hayatına dair yazdığı *Tuhfetü'l-Letâif* dir. Müellifin Umur Bey'e olan ithafını çıkarttığı ve üzerinde ufak değişiklikler yaptığı *Letâyif-i Kudsiyye* ise *Tuhfe* ile birlikte nesir olarak yazılmış en eski Türkçe Peygamber kıssalarını içermektedir. Aydınogulları Beyliği, Kuran-ı Kerim, hadis ve diğer dinî kaynaklara dayanılarak hazırlanmış bu kıssa ve hikâyeler dışında, Hint ve Fars coğrafyasında popüler olmuş ladîni sayılabilecek *Kelile ve Dimne* adlı fabl ve Nizâmî'nin *Hüsrev ü Şirin* eserlerini de tercüme ettirmiştir (s. 205). Beylikler dönemi tercüme ve telifleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldız, S. N. (2016). *Aydınid court literature in the formation of an Islamic identity in fourteenth-century Western Anatolia*. A C. S. Peacock ve S. N. Yıldız (Ed.), *Islamic literature and intellectual life in fourteenth and fifteenth century Anatolia* içinde (s. 197-242). Würzburg: Ergon Verlag in Kommission.

Nitekim Kırşehir ve çevresindeki tekke ve zaviyeler, bölgede daha ziyade mevlevîlik eksenli bir tasavvufî cereyanın oluşmasına ve Fars diline dayalı tasavvufî kültürün mesnevi gibi daha popüler edebî formlar üzerinden Türkçeye aktarılmasına katkı sağlamıştır. 14. yüzyılın özgün sayılabilecek ilk Türkçe eserleri de bu tasavvufî kültürel ortamın içinde yetişmiş Gülşehrî ve Âşık Paşa tarafından kaleme alınmıştır. Andrew Peacock’a göre Gülşehrî ve Âşık Paşa, Rûmî’nin ilahi vahyin sadece Arapçada değil yerel dilin kendisinde de devam ettiğine dair iddiasından etkilenmiş, Türkçeyi sadece yerel halka hitap etmenin bir aracı değil, Tanrı ile kurdukları biricik ilişkiyi beyan eden bir iletişim aracı olarak da görmüşlerdir (2019, s. 169). Bu anlamda eserlerinde hem Türkçe’yi Arapça ve Farsça ile kıyaslayacak ölçüde dilsel miktesebata hem de naklî ilimlerin yanı sıra tasavvufî alanda da manevi bir otoriteye sahip olduklarını ispata ihtiyaç duymuşlar, ilahi manayı herhangi bir politik hamiye ihtiyaç duymadan Türkçe konuşan yerel cemaatlerine aktarma salahiyyetini bu manevi otoriteye dayandırmışlardır.⁸

Öte yandan Türkçenin yerelleşme sürecinde saray ve saray-dışı aktörler arasında açılan makas, muhtevayı farklılaştırdığı gibi dilin leksikal yapısını da etkiler. Bu dönemde herhangi bir politik otoriteden bağımsız olarak yazılan veya tercüme edilen metinlerde, daha ziyade kozmopolit dilden taşınan sözcük yükünden

⁸ Nitekim Feridüddin Attar’ın (ö. 618/1221) *Mantıku’t-Tayr*’ını 1317 yılında Türkçe’ye aktaran Gülşehrî (ö. 717/1317’den sonra), kendisini tefsir, hadis, fıkıh, ferayız, kimya ve simya gibi hem de-kayık hem de hakayik ilmini ihtisar eden bir “âlem şeyhi” olarak takdim ederken, ilim ve fenni kendi yerel dilinde Attar’dan daha tafsilatlı bir şekilde şerh edip genişlettiğini, Kudûrî gibi büyük bir fıkıh âlimin eserlerini bile Türkçe olarak nazma getirdiğini söylemekten ve tam da bu sebeple kendisini Fars şiirinin altı büyük şairi arasına eklemekten çekinmez (2007, s. 19-33). Şiirler için bkz. Gülşehrî (2007). *Gülşehrî’nin Mantıku’t Tayr’ı (Gülşen-Nâme) metin e günümüz Türkçesine aktarma*. 2.c. K, Yavuz (Haz.), Kırşehir: Kırşehir Valiliği. Öte yandan Arapça ve Farsça ilim tahsil eden, kendisini Hızır’ın müridi olarak gören Âşık Paşa da, “Kamu dilde ma’nî vardır bilene / Kamu yolda Hâk bulundu bulana / Kamu dilde var durur ma’nî sözi / Görene gizli degül ma’nî yüzi” beyitleri ile daha önce hor görülen Türk diline yeniden değer biçerek Türkçe’nin en az Farsça ve Arapça kadar ilahi manayı ilet-meye kadir olduğunu vurgular (2000, s. XXXVI). Ayrıntılı bilgi için bkz. Âşık Paşa, (2000). *Âşık Paşa, Garib-Nâme*; tıpkıbasım, transkripsiyonlu – karşılaştırmalı metin ve bugünkü Türkçe ile. (I. cilt). K. Yavuz (Haz.), Ankara: Türk Dil Kurumu.

ve kurumsal İslamî anlayıştan vareste bir dinî tasavvurun ve sözlü kültürün imkânlarını koruyan sade bir Türkçenin filizlendiği görülür. Nitekim Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal gibi tekke kültüründen gelen mutasavvıflar, kozmopolit dil ve kültüre hâkim olmalarına rağmen daha ziyade sade bir Türkçe ile yazmayı seçer ve kendilerini zahirî İslamî anlayışa ve bu anlayışı kurumsallaştıran politik merkezlere ve şehirli kültüre karşıt olarak konumlandırırlar.

Öte yandan aynı dönemde, İslamlaşma ile birlikte Anadolu’da yerleşmenin daha tabii bir süreç olarak geliştiği edebî biçimler de teşekkül eder. Türkçenin yazılı bir dil hâline gelişinden çok daha önce Anadolu’da oluşmaya başlayan sözlü edebî gelenek, destân, dâstân, dâsitân, hikâye, kıssa” gibi isimlerle dolaşıma giren anlatıların yazı diline intikaline zemin hazırlar. Bu bakımdan bu tez çalışmasında inceleyeceğimiz destanlar, Anadolu’da meddahlar, şeyyadlar, kıssahanlar tarafından icra edilen, yerel kültürel inanışların İslamî anlatılar ile karıştığı, oldukça sade ve lirik bir dille yazılan anlatılar olarak yerleşmenin farklı bir vechesini oluştururlar.

İbn-i İshak (ö. 768), İbn-i Hişam (ö. 833), Taberî (ö. 923) gibi Arap müellifler tarafından yazılan sîret ve tefsir kaynaklarından tevarüs eden ve zamanla İslam’ın yayıldığı topraklardaki kültür ve mitlere ve dinî ve tasavvufî menkıbelere karışan bu destanlar, Anadolu’da yeni bir İslamî hikâyeler ırmağının teşkilini sağlar (Kocatürk, s.143). 14 ve 15. yüzyıllar arasında mecmualarda toplanmaya başlanan, bir kısmı anonim, bir kısmı ise mahlas içeren destanlar, türsel anlamda beyliklerin himayesinde Arapça ve Farsçadan Türkçeye nakledilen ve *edeb* külliyatı içinde toplanan ahlaki ve dinî eserlerle, Türk ve Bizans mücadelelerinden neşet eden *Dânîşmendnâme*, *Battalnâme*, *Saltuknâme* gibi sözlü kültür ürünü gazi, alp destanları arasında bir yerde ikamet ederler. Zira *Dâsitân-ı Gügercin*, *Dâsitân-ı Geyik*, *Dâsitân-ı [Vefât-ı] İbrâhîm*, *Dâsitân-ı İsmâ‘îl*, *Dâsitân-ı Fâtıma*, *Dâsitân-ı Cedîd*, *Dâsitân-ı*

Mevt-i Muhammed gibi muhtevası bakımından hem Kuran-ı Kerim ve siyer anlatısına yakın dinî, ahlaki öğüt ve mesajlar veren hikâyeleri, hem de *Dāsitān-ı Kesikbaş*, *Dāsitān-ı Ejderhā* gibi Hz. Ali ve sahabelerin alp/gazi tipinde rol oynadığı, eski Türk inanışları ve mitleriyle meczolmuş gazâ ve cenk hikâyelerini barındırırlar.

Bütün bunlar, kozmopolit dilden tercümelerle teşekkül eden dinî/ahlaki eserlerle, 14. ve 15. yüzyıllar arasında mevlid eserlerinin de bulunduğu mecmualarda toplanan, sade bir dille yazılan bu destan metinleri arasında dinsel/dilsel bir ayrımın varlığına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu ayrımın karakteristiği ve farklı bir inanış ve kimlik oluşturmadaki rolünün ne olduğunu belirlemek bu tezin amaçlarından biri olacaktır. Bu çerçevede şu soruları sormak önemlidir: Türkçenin yazı dili olma sürecinde, halk anlatıları ile yoğrulan, henüz başka bir dilin ve politik alanın tahakkümü altına girmemiş bu sade Türkçe ile yazılan metinler, Farsça ve Arapçadan tercüme edilen dinî/ahlaki metinlere nazaran nasıl bir dinî ve ahlaki tasavvur üretmekte ve hangi sosyo-metinsel cemaat[ler]e hitap etmektedir? Yazı dilinin tercüme faaliyetleriyle, dönemin güç merkezlerine ilişik belli bir edebî muhitin içinden, himaye ilişkileri ile teşekkül ettiği bir çerçevede, muteber İslamî metinlere dayalı *edeb* kanonunun daha Ortodoks bir İslam anlayışına yön verirken, dinî destanların daha esnek bir İslam anlayışını yaydığını söylemek mümkün müdür?

Destan metinlerine yönelttiğimiz bu sorular bizi hem 14. ve 15. yüzyıllar arasında cereyan eden edebî faaliyete yakından bakmaya, hem de destan mecmualarının 14. yüzyıldan itibaren ortaya çıkışını mümkün kılan politik, dinî ve toplumsal bağlamı tartışmaya yöneltmektedir. Dolayısıyla bu tezde yapılacak olan tartışmanın bu destanların ürettiği zihnî tasavvuru ve bunun halk üzerindeki tesirini anlamaya katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu açıdan Vasfi Mahir Kocatürk'ün hususi koleksiyonundan Milli Kütüphane'ye bağışlanan ve 1461 tarihinde istinsah

edinildiği düşünölen Mil Yz A 3881 nolu mecmua, tartışmayı belirli bir tarihsel bağlama hasretmesinden dolayı destan mecmualarına dair sorduğumuz soruların tartışılmasına imkân sağlayabilir. Öte yandan mecmuanın aynı zamanda Fars ve Arap Edebiyatı’nın Türkçe üzerindeki hâkimiyetini iyiden iyiye hissettirdiği, klasik edebî dilin oluşmaya başladığı geçiş döneminde derlenmesi hem bu dönemi hem de bu destanların bu dönemin dinamikleri içindeki konumunu anlamamıza yardımcı olabilir. Fakat mecmuanın içeriği ve incelemesine geçmeden önce Hz. Ali’nin temsilinde gazi/alp tipini barındıran ve Anadolu’daki yerleşik inanç ve mitlere temas eden bu destanları anlamak için gazâ ve gazi terimlerinin 14. yüzyıl Anadolu’sunun sosyo-politik ve kültürel evreninde nasıl bir anlama sahip olduğu ve bunun edebiyatla nasıl ilişkilendiğine bakmak, öte yandan “mit” söyleminin tarihsel çağırışları ile sözlü ve yazılı gelenek ilişkisini değerlendirmek gerekir.

1.2 14. yüzyıl Anadolu’sunda gaziler, gazâ ve edebiyat

Aslen Arapça olan ve Ortaçağ Müslümanları tarafından Müslüman olmayan göçebelere yapılan saldırılar için kullanılan “gazâ” terimi, 11. yüzyıldan itibaren Türkler arasında da kullanılmaya başlamış ve zamanla “cihad” kelimesinin yerini almıştır. Nitekim Şinasi Tekin Karahanlıca Türkçe Kuran tercümelerinde “gazâ”nın ism-i faili olan “gazi” terimine tesadüf edildiğini, dolayısıyla “gazi” kelimesinin 11. yüzyıl başlarından itibaren Türkler tarafından bilindiğini tespit etmektedir. 15. yüzyıldan sonra ise ,“cihad” ve “mücahid” kelimeleri lügatlerde anlamı bilinmeyen yabancı kelimeler olarak kalırken, Türkçeleşen ve gündelik dile giren “gazâ” ve “gazi” kelimeleri tamamen bu iki terimle ikame edilmiştir (Tekin, 2001, s. 159).

Öte yandan Arapça, Farsça ve ilk dönem Türkçe lügatlere baktığımızda, en temelde “düşmanla savaş”ı ifade eden bu iki terimin başlangıçta farklı bağlamlar için

kullanıldığı görülmektedir. Nitekim 12. yüzyıldan yazılan Farsça *Bahrü'l-Fevâid* isimli bir ilmiyal kitabı iki terim arasındaki nüansı düşmanın uzaklığı-yakınlığı üzerinden açıklarken, “farz-ı ayn” olan “cihad”ın Müslüman yurdunu düşmana karşı savunmak” anlamına geldiğini, “farz-ı kifâye” olan “gazâ”nın ise *dârülharb*’teki düşmana karşı akın etmek” manasını taşıdığını ifade eder (alıntılayan Tekin, s. 163). Bu bakımdan 11. yüzyılda Anadolu’ya göç eden Türkler’in İslam dünyasında farklı anlamlar ihtiva eden bu kelimeler arasından niçin “gazâ” terimini benimsediğine dair bir ipucu da verir. Zira Türkler 11. yüzyıl’da Anadolu topraklarına geldiğinde savunma durumundan ziyade Bizans “*dârülharbî*”ne akın hâlinde olmuşlar, gayrimüslim topraklarını Müslüman topraklarına katma arzusu gütmüşlerdir (Tekin, s. 159). Bu anlamda özellikle 13. ve 15. yüzyıllar arasına tekabül eden Beylikler Dönemi ve Osmanlı’nın kuruluş devrinde, “gazâ” düşüncesi İslamiyeti yaymak, Müslüman topraklarını genişletmek isteyen Türkmen savaşçılar ve derviş toplulukları tarafından da benimsenmiş ve Cemal Kafadar’a göre, savaş için bir “motivasyon ve bir meşruiyet unsuru” olarak kullanılmıştır (1996, s. 27).

“Gazi” terimine gelince, bu terimin Anadolu Türkleri tarafından daha geç bir tarihte benimsendiği görülmektedir. Zira “gazi”, 8. ve 9. yüzyılda Horasan ve Maverâünnehir’de Müslüman şehirleri yağmacılardan korumak için hudut bölgelerine yerleştirilen ve Müslüman olmayan göçebelere “gazâ” seferleri düzenleyen atlı savaşçılar için kullanılmış, fakat bu savaşçıların zamanla şehirleri ve kervanları yağmalamaya başlaması, “gazi”nin Ortaçağ Müslümanları arasında “yağmacı, talancı” gibi olumsuz bir anlam taşımasını da beraberinde getirmiştir. Bu açıdan Tekin, Malazgirt’i fetheden Alparslan’a “gazi” yerine “alp” ünvanının verilmesinde, terimin halk arasında itibar ve iltifattan düşmesinin etkili olduğunu, bundan dolayı bu ünvanın Selçuklular’ın metinlerinde neredeyse hiç kullanılmadığını

belirtir (s. 189). Nitekim Âşık Paşa da 13. ve 14. yüzyılda Konya ve civarında mukim olan Selçuklu ordusuna atfen “gazi” yerine “çeri, asker, asâkir ve leşker” kelimelerini kullanırken, Ertuğrul, Osman ve Orhan Bey’den bahsettiğinde “gazi, gaziler ve gaziyân” kelimelerini tercih etmiştir (s. 161). Öte yandan 14. yüzyıl başında Karasi Beyliği’nde yazıldığı düşünülen *Risâletü'l-İslam* adlı eserde de “Gazilik Tarîkası” adlı bir bölümün bulunması, terimin daha ziyade yerleşik devlet geleneği olmayan, Anadolu’nun uç bölgelerine yerleştirilen Türkmen Beylikleri tarafından benimsendiğine işaret etmektedir (s. 162).

Türkmen Beylikleri’nin İslamı “gazâ” düşüncesi ile Anadolu’ya yayma faaliyetleri, ilk ortaya çıkışında hudutlara yerleştirilen, yeni Müslüman olmuş Türk akıncılar için kullanılan bu terime iade-i itibar sağlanmasında etkili olmuştur (s. 193). Fakat 13. ve 14. yüzyıl Anadolu Türkleri arasında “gazi”, yalnızca askeri bir faaliyete işaret eden bir terim değil, uç bölgelerindeki Bahaî, Vefâî, Kalenderî, Bektâşî meşrebe mensup dervişlerin de içinde bulunduğu savaşçı Türkmen tipini tanımlayan bir ünvan hâline gelir. Bu anlamda “gazi” tipi etrafında şekillenen menakıbnâme ve destanlar, İslamî ethosun Anadolu Müslümanları tarafından benimsenmesi ve “gazâ” ideolojinin yayılmasında önemli bir rol oynarlar. Özellikle Arap kaynaklarından tevarüs eden *Hz. Ali Cenknâmeleri*, *Ebu Müslimnâme*, *Hamzanâme*, *Müseyyebnâme* gibi ilk Müslüman savaşçılarla “kâfirler” arasındaki savaşları anlatan destanlar, Türkçe sözlü gelenek içinde popülerlik kazanır ve *Battalnâme*, *Dânişmendnâme*, *Saltuknâme* gibi Anadolu’da Hristiyanlara karşı mucizevi bir şekilde savaşan keramet sahibi “gazi” anlatılarının teşekkülüne ilham verirler.

Şecereleri Hz. Ali’ye dayandırılan “gazi” kahramanların yer aldığı ve Hz. Ali ve ehl-i beyte duyulan sevgi ve alakanın ayırıcı bir ölçüt olarak görülebileceği bu

destanlarda, gaziler Hz. Ali ile özdeşleştirilirken, Hz. Ali de “gazi” ünvanıyla anılır. Bu anlamda Arapça kökenli “gazi” teriminin Türkçeleşmesi gibi Hz Ali’nin şahsiyeti, ahlaki ve manevî niteliklerinin de Anadolu’daki Türkler tarafından temellük edilerek yerleştirilmesi söz konusudur. Nitekim Hilmi Ziya Ülken’e göre efsanede yaşayan Hazreti Ali, hiçbir zaman halife Arap Hazreti Ali olarak kalmamış, ona büsbütün başka mizaçlar, hatta tamamıyla zıt huylar yakıştırılmıştır (1979, s. 478). Manzum dinî destanlar arasında yer alan *Kesikbaş ve Ejderha Destanı*’nda Hz. Ali ve sahabelerden “gaziler” olarak bahsedilmesi, Hz. Ali’nin ejderhalar ve devlerle savaşı, olağanüstü özellikler taşıyan mitik bir kahramana dönüşmesi, İslamî figürlerin ve muhtevanın İslamiyet öncesi Türk efsanelerine, Hristiyanlığa ait bazı menkıbelere karıştığını gösterir niteliktedir.⁹ Zira bu destanlarda Hz. Ali velâyet sahibi bir Müslüman “gazi” olarak Anadolu’da Bizans’a karşı savaşı kahramanların imdadına yetişen, onların kahraman bir “gazi”ye dönüşmelerinde yol gösteren bir mürşid olarak da tecessüm etmiştir. Nitekim Sarı Saltuk’un, düşmanları tarafından şehid edilen babası Seyyid Hasan’ın intikamını almaktan vazgeçip İslam için savaşmaya başlaması ve destan kahramanına dönüşmesinin Hz. Ali’nin atı Zülcenah’a ve üzerindeki silahlara kavuşması sonrasında gerçekleşmesi, Hz Ali’nin mürşid olarak konumlandığının göstergelerinden biridir.¹⁰ Duman’a göre İslamiyet

⁹ Hz. Ali, Dede Korkut destanları arasında yer alan *Salur Kazan Destanı* ile *Vilayetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî*’deki Sarı Saltuk hikâyesinde de karşımıza çıkan “zalim ejderha” ile savaşı kahraman arketipinde tecessüm eder. Öte yandan Hz. Ali’nin “şer” ile cenginin “ejderha” temsiliinde somutlaştığı *Ejderha Destanı*’nın Anadolu’daki Hristiyanlar arasında meşhur olan, ejderhayla savaşı, beyaz atlı Aya Yorgi menkıbesine olan benzerliği, hikâyenin Anadolu’daki Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki etkileşiminin tezahürü olarak ortaya çıkmış olma ihtimalini gündeme getirmiştir. Bkz. Ocak, A. Y. (1991). XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu’da Türk-Hristiyan dinî etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) kültü. [The Turkish-Christian interaction and the cult of Aya Yorgu or Saint Georges in Anatolia during the 13th–15th centuries], *Belleten*, 55, (214), 661–673.

¹⁰ “Seyyid Şerif, bir süre Battal Gazi’nin atı Aşkar’a binmişse de bir gün Aşkar’ın yerinde gök renkli bir atın bağlı olduğunu görür. Atın alına bir mektup vardır. Mektupta, “Bu at ya Şerif, şöyle malum olsun kim Hz. İmam Ali’nün Zülcenah atıdır... Üzerindeki silah Hz. Ali’nündür, al bununla gazâ eyle” yazmaktadır (aktaran Gülten, 2020, s. 169). Saltuk’un Zülcenah atına binmesi ile birlikte misyonunda da değişiklik olur. Babasının intikam ateşiyle yanan Saltuk artık şahsi menfaatleri için değil din, ilim ve irfan için savaşacaktır.

öncesi Türk inanışlarında kahramana (Oğuz Kağan'a) yol gösteren gök yeleli kurt gibi rehberler, İslamiyetle birlikte Hızır ve Ali ile ikame olmuş, Hz. Ali bu anlatılarla bir Türk gazî/derviş kimliğine bürünmeye başlamıştır. (2012, s. 193).

Öte yandan Hz. Ali'ye yönelen bu teveccühün kurumsallaşmış yerleşik İslamî yapılardan ziyade uç bölgelerinde savaşı, “senkretik” inanca sahip derviş-gaziler tarafından gösterilmesi ve bu grupların Müslüman olmayanlar karşısında sınırları ihtida ile değişebilecek bir biz ve öteki ayrımını benimsemeleri bir karşılıklılık arz eder. Zira Hz. Ali'nin gözüpük bir yiğit olarak yer aldığı ve kâfirlere karşı şedit bir mücadelenin verildiği bu cenknâme ve destanlar, biz ve onlar ikiliğini vurgulasa da ihtidayı varılması gereken nihaî menzil olarak belirlerler. Nitekim Cemal Kafadar da, ihtida davetinin Sünni tarikatlerin aksine güneydoğu Avrupa ve güneybatı Anadolu sınırlarındaki çoğunlukla şeriat konusunda sıkı olmayan gayr-i Sünni tarikatler tarafından yapıldığını, Bağdat veya Konya'da kâfirleri İslam'a kazandırmayı amaç edinen ulema ve saray mensubuna tesadüf etmenin nadir bir durum olarak görülebileceğini belirtir (2010, s.115). Zira İslamlaşmanın kurumsal düzlemde gerçekleştiği saraylı ve şehirli çevrelerde, İslamî bilginin artırılması ve ayrıntılandırılmasına yönelik bir faaliyet söz konusuyken, Müslüman-olmayanlarla çevrelenmiş hudut bölgelerindeki gaziler, tevhid inancını ve İslam ahlakını Müslüman olmayanlara ivedilikle ulaştırma gayesi içindedir. Bu sebeple Kafadar, “kitabî İslam usullerine uygun “doğru” bir inanç ve uygulama dizisini tanımlayabilecek ve uygulatabilecek otorite yapılarının hâkim olmadığı bu bölgelerde ya da nüfusun bu kesimleri arasında, ortodoksî ve heterodoksî arasında bir ayrım yapmanın oldukça zor olduğunu” (s.115), bu doktrinler ötesi olma durumunu “metadoksi” olarak kavramsallaştırmak gerektiğini söyler (s. 77). Nitekim Hz. Ali'nin Anadolu'da efsanevî bir kimlik kazanan konumuna karşın, sözlü geleneğin

diğer halifeleri dışarıda bırakmaması, bilakis hem Hz. Ali'yi hem de Hz. Ömer'i kahramanlaştıran eserlerin aynı müellif tarafından yazılmış olması, bu dönemin inanç biçimine dair Şiilik gibi kolaycı bir tanım yapmayı zorlaştırmaktadır.¹¹ Dolayısıyla bu destanlarda Kafadar'ın tanımıyla ortodoksî ve heterodoksîliği aşan bir İslam inanişından bahsetmek, fakat aynı zamanda Hz. Ali'ye duyulan bu derin hayranlık ve öykünmenin derviş-gaziler için kendi “gazâ” ideolojilerine yönelik bir meşruiyet kaynağı olarak işlemiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, 14. yüzyılda uç bölgelerinde yaşayan Türkler için Hz. Ali'nin ne anlam ifade ettiğini ve Ali'ye dair anlatıların dinî ve sosyo-politik açıdan ne tür bir işlev gördüğünü tam manasıyla anlamak için, Hz. Ali'nin manzum dinî destanlarda Hz. Muhammed karşısındaki konumuna ve ikisi arasındaki yaklaşım farklılıklarına bakılması elzemdir.

1.3 “Mit” söyleminin tarihsel çağrışımları: 14. yüzyıl edebî kültürü içinde “mitik”i yeniden değerlendirmek

Anadolu'da sınır bölgelerinde konumlanan derviş-gazilerin, İslam inancı ile birlikte eski Türk inanç ve mitlerine ait bazı teamülleri muhafaza etmesi, öte yandan Hz. Ali ve batınî gelenek ile olan bağlantıları, bu savaşçıların inançlarını heterodoksîlik ve şamanizm kategorisi altında değerlendiren yorumları beraberinde getirmiştir. Cemal Kafadar, bu yorumların daha ziyade kitabî İslam dışında gelişen bütün inanç pratiklerini İslam dışı kabul eden, İslamî olma ayrıcalığını sadece kitabî esaslara bahşeden şarkiyatçılardan geldiğini, oysa kitabî olandan farklılaşan her şeyi şiilik, heterodoksîlik veya şamanizm kategorisi altında tanımlamanın doğru olmayacağını

¹¹ Bu açıdan Hz. Ali'nin efsanevi bir kahraman rolüne büründüğü, en popüler destanlardan biri olan *Kesikbaş Destanı*'nin müellifi Kirdeci Ali'nin *Dāsītān-ı 'Ömer İbn-i Hattāb*'ı da kaleme almış olması önem arz eder.

belirtir (2010, s. 77). Benzer bir noktadan hareket eden Fuad Köprülü ise bu savaşıları tamamen İslam dışı bir yerde konumlamaktan kaçınır. Ona göre, “Türkmenlerin İslam’ı... eski Türklerin putperest gelenekleri, -tasavvuf kisvesi altındaki- aşırı Şiiliğin basit ve popüler bir biçimi ve belirli yerel adetlerin karışımından meydana gelen bir “senkretizm”den ibarettir (aktaran Kafadar, s. 118). Sözlü geleneği halk İslamı’na, yazılı geleneği ise yüksek İslam’a hasreden Köprülü’nün yaklaşımı, hiyerarşik ve indirgemeci sayılabilecek tanımlamaları doğurmuş, Alevî-Bektaşî geleneğini “kitabî İslam”ın dışında konumlamıştır.¹² Köprülü’nün tezleri, Alevi-Bektaşî menkıbelerinde İslam öncesi dönemin izlerini, Şamanist geleneğe ait motifleri arayan, bu döneme ait inançları Orta Asya Şamanizminin uzantısı olarak gören Irène Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından sürdürülmüştür (Karakaya, 2015). Öte yandan kitabî İslam’ın sözlü gelenekle alışverişini göz ardı eden ve “mitik” olanın yalnızca “halk İslamı” içinde aranabileceğini varsayan bu yaklaşıma karşın, mitik olandan arî, saf bir İslam anlayışının mümkün olup olmadığını tartışan çalışmalar da ortaya koyulmuştur. Nitekim bakışını “halk İslamı”ndan “kitabî İslam’a çeviren, “mitolojik” olanı İslam’ın temel inançları üzerine bina edilen metinlerde arayan Ahmet Yaşar Ocak’ın “İslam mitolojisi” üzerine çalışması bunlar arasındadır.

Ocak, İslam’ın yayıldığı bölgelerdeki kültüre intibak etmesiyle ortaya çıkan ve tarihsel bir süreç içerisinde inanç esaslarına eklenerek “İslamîleşen” mitolojik dinî unsurlar bütünü “İslam mitolojisi” olarak tanımlar. İslam tarihinde daha ziyade “İsrailiyyat” olarak bahsedilen bu “kültürel” unsurların sadece Yahudi kaynaklı

¹² Köprülü’nün Alevi-Bektaşî geleneği ve sözlü kültür arasındaki kurduğu ilişkiyi sorgulayan çalışmalar için bkz. Karakaya-Stump, A. (2015). Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, (18), 379-388. Oktay, Z. (2019), The Şaṭhiyye of Yūnus Emre and Kaygūsuz Abdāl: The Creation of a Vernacular Islamic Tradition in Turkish, *Turcica*, 50: 9-52.

olmadığını, İslam'ın nüfuz ettiği her kültür ve coğrafyada kültürel çıkışlı bir teolojinin oluştuğundan bahseder. Bu anlamda kendini şifahî kültürde, tasavvufi çevrelerde, İslam inanç ve esasları etrafında şekillenmiş, “kıyamet, ölüm, kabir ve ahiret hayatı” gibi konulara dair eskatolojik metinlerde izhar eden bu mitolojik unsurları teşhis ve tespiti çağırır. Ocak, bu çağrının tasfiye anlamına gelmediğini iddia etse de, tarihsel birikimden azâde, kültürel olanın karşısına konumlanan bir “öz İslam” varsayımıyla hareket eder. Nitekim İslam maneviyatı ve metinlerine içkin hâle gelmiş olsalar dahi, “tabiatüstü, fevkâlede” niteliklere sahip Hızır, Mehdi gibi şahısların “kültürel bir zenginlikten”, “insan ruhuna cevap veren sosyolojik ve psikolojik bir işlevi ifa etmekten öteye gidemediğini ikrar eder (2009, s. 153).

Ocak'ın bu özcü yaklaşımının aksine Shahab Ahmed'in *What is Islam? The Importance of Being Islam* başlıklı çalışmasında İslamî olan kültürelci bir perspektif üzerinden tanımlanmaya çalışılır. Çalışma, birbiri ile çelişen kimlik, inanç ve eylem biçimlerin tamamının İslam'a dâhil edilebileceğini, zira heterodoks veya ortodoks tanımlayabilecek veya bunları İslamî alanın dışarısında bırakabilecek herhangi bir İslamî ölçütün olmadığını savunur.¹³ Ahmed'e göre vahyin *Pre-text, Text, Con-text* olarak tanımlanan biçimleriyle hermenötik olarak ilişkilenen herhangi bir aktörün ürettiği bir anlam birimi, vahyin parçası hâline gelmektedir. Bu tanımda *Text*, Kur'an-ı Kerim ve hadis gibi vahyin tecessüm ettiği metinleri içerirken, *Pre-text*, Kur'an'a ontolojik olarak öncül olan ve onun metinsel tezahüründen daha kapsayıcı olan İlâhi Hakikat'i ifade eder (s. 346-7). *Con-text* ise vahiy ile bütün insani ve

¹³ Ahmed'in bütün yerel farklılıkları İslam içine dâhil ettiği, kültür ile din arasındaki ayrımı sildiği iddia edilen geniş tanımı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Bkz. Griffel, F. (2017). Contradictions and lots of ambiguity: Two new perspectives on pre-modern (and post-classical) Islamic societies. *Bustan: The Middle East Book Review*, 8(1), 1–21. doi: <https://doi.org/10.5325/bustan.8.1.001> Öte yandan Zeynep Oktay, Ahmed'in daha ziyade Sünni kaynaklardan yararlandığı, bu sebeple tezinin İslam'ın tamamını temsil ettiği düşüncesinin metodolojik bir hata içerdiği yönünde bir eleştiri getirir. Bu açıdan Ahmed'in tezini Alevilik bağlamında yeniden tanımlama girişiminde bulunur. Bkz. Oktay-Uslu, Z. (2020): Alevism as Islam: rethinking Shahab Ahmed's conceptualization of Islam through Alevi poetry, *British Journal of Middle Eastern Studies*, DOI: 10.1080/13530194.2020.1792831

tarihsel ilişkilendirmelerin sonucu olan, öte yandan vahyin ürettiği tüm anlam birimlerini ve karmaşıklığını içeren bir hazine olarak tanımlanır (s. 360). Ona göre “Müslüman olmayan tarafından üretilen ve anlam oluşturma kapasitesine sahip Müslümanlar tarafından ele alınarak vahiy ile hermenötik ilişki sürecine dâhil edilen herhangi bir anlam birimi *Con-text*’in bir parçası hâline gelir” (s. 435). Dolayısıyla İslam içine dâhil edilen İslam-dışı ve mitik öğeler de kültürel süreç içinde İslamlaşarak vahyin uzantısına dönüşmektedir. Nitekim Ahmed’e göre, Firdevsî’nin *Şahnâme*’si İslam-öncesi İran’ın mitik kahramanlarına İslamî bir veche kazandırmış ve Müslümanların vahyi anlamlandırma sürecine dâhil edilmiştir (s.439).

Ahmed’in tezi “mitik” olanın Müslümanlar tarafından İslam kültürüne dâhil edildiği hatta İslam olarak addedildiği 14. yüzyıl Anadolu’sundaki dinsel faaliyetleri ve edebi kültürü anlamak açısından önem arz eder. Zira bu noktada İslamî kültüre katılan mitolojik unsurların hakikat değerinden ziyade, temsiliyet gücü ve Müslümanlar için İslamî inanç ve değerleri özümsetme konusundaki işlevselliği daha önemlidir. Nitekim Mircea Eliade’ye göre “mitik” olanın işlevi, din dışı zamanı askıya alarak uzak bir geçmişte var olan tanrıları, kahramanları ve olayları şimdiye çağırmak ve kutsallıktan arındırılmış gündelik varoluşumuzun içinde kutsal zamanı yeniden inşa etmektir (s. 68-9). Fakat ona göre mit sadece tarih-dışı bir zamansallık içinde cereyan etmez, bilhassa destan anlatılarında tarihi bir gerçekliği olan şahsiyetlerin mitsel bir model (kahraman vs.) ile özdeşleştirilmesi ve mitsel eylemler (bir canavara, düşmana karşı mücadele) vasıtasıyla mitik alana taşınması da söz konusudur (Eliade, 2018, s. 58). Mitikleşen kahramanın örnek teşkil eden ahlakı, erdemleri ve eylemleri bu destanlar vasıtasıyla sıradan yaşamın gündelik rutinine intikal ettirilir. Nitekim, “mitik dokunduğu herşeyi tahakkuk ettirir, anlatıcıyı ‘kendi hikâyesinde’ bir aktöre, dinleyiciyi ise geçmişi ve geleceği olmayan bir şimdide

varolan bir dünyaya şahit yapar...Mitik olan şimdi ile derinden bir şekilde ilişkilidir, zira ilksel olay, tekrar ile birlikte “şimdide” yeniden üretilir.” (Dardel, 1954, s. 229).

Manzum dinî destanlar da, İslamî şahsiyetlerin mitleştirilmesi ve onların şahsında tezahür eden İslamî ahlak ve değerlerin “şimdi”ye aktarılması açısından mitik bir işlevi yerine getirmektedir. Nitekim Gottfried Hagen, Hz. Muhammed, Hz. Ali ve diğer peygamber ve sahabeleri konu edinen ve meddahlar, kıssahanlar vasıtasıyla icra edilen destanların dinleyiciyi doğrudan İslam’ın kuruluş zamanına götürdüğünü ve Anadolu’daki Türk-İslamî kimliğin teşekkülünü mümkün kıldığını belirtir (2016, s. 356). Peacock’a göre, usta meddahlar tarafından icra edilen bu metinler, “şimdi”ye bir anlam bahşetmek için geçmişin çağrıştırılmasına yönelik bir “ritüel işlevi” görmektedir (2019, s. 215). İcrayı ritüel eylemin merkezine yerleştiren Victor Turner ise, diyolojik bir eylem biçimi olan sözlü icranın, tekrarlanabilir olması ve yazılı olanı yeniden şekillendirebilmesiyle, kültürel mirasımızı yeniden deneyimlememizi sağlayan bir vasıta olduğunu savunur (1982, s. 79). Geçmişin “ritüelistik” çağrışımı manzum dinî destanlarda hem Anadolu’da yaşayanların yerel inançları ve şifahi anlatılarına, hem de tarihî İslamî figürlere eş zamanlı olarak temas eder. Bu temasın, özellikle dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı 14. yüzyılda sadece yeni Müslüman olmuşların değil, henüz Müslüman olmamışların kolektif hafızasının “şimdide” yeniden şekillendirilmesi ve İslam inancının benimsetilmesinde rol oynamış olması muhtemeldir. Dolayısıyla İslam’a dâhil olan “mitik unsurlar”ın sadece kültürel bir zenginlikten ibaret olmadığını, tevhid inancının kabulü ve içselleştirilmesinde dinsel bir işlev arz ettiğini iddia etmek mümkündür. Bununla beraber “mitik” ile İslamî olanın temasının hangi alanlarda gerçekleştiği ve dinleyiciye hangi İslamî değerleri aktardığı da önemlidir. Bu noktada “mitik” olanın taşıdığı semantik yükleri ve sözlü gelenek ile yazılı gelenek arasındaki dilsel, dinsel

ve politik farkı anlamak için, Julia Kristeva'nın semiyotik ve sembolik işlevleri üzerine kurduğu dil ve edebiyat kuramından yararlanabiliriz.

1.4 Julia Kristeva'nın “semyotik” ve “sembolik” kavramları çerçevesinde sözlü ve yazılı gelenek

Julia Kristeva, dili gramer ve matematiksel formüllerden ibaret “mantıkî” bir nesne olarak ele alan modern dilbilim teorilerine karşı çıkarak, “konuşan bedeni” ve onun eylemlerini merkeze alan bir dil kuramı inşa eder. Dili sabit bir kurallar bütününden öte, anlam ve hayatla irtibatlanan bir “eylem” alanı olarak gören Kristeva, anlamlama sürecinin (*signification process*) tekil bir yapıdan değil dilin *semyotik* ve *sembolik* formlarının diyalektik ilişkisinden doğduğunu savunur. *Semyotik* evre, çocuğun annesinin bedeninden henüz kopmadığı, anneyle bedensel dürtü ve enerjilerin dildeki yansıması olan sözel-olmayan ritimler, ses ve mimikler aracılığıyla iletişim kurduğu dönemdir. Çocuğun annenin güvenli bedeninden kopup, babanın alanına geçtiği yani dili düzenli bir iletişim aracı olarak kullanmaya, dilin mantıksal yapısını kavramaya başladığı dönem ise *sembolik* evreye tekabül etmektedir. Hüküm ve iddiaların alanı olan *sembolik* evre, dilbilgisi ve sözdizim kuralları ile anlamın iletilmesini mümkün kılan gündelik iletişimde, konuşma dilinde cereyan etmektedir. Bu anlamda *sembolik* merkezî, ataerkil düzeni ve babanın yasasını temsil ederken, *semyotik* henüz babanın yasasına tabi olunmadığı, dilin yasaklarla sınırlandırılmadığı bir düzeni temsil etmektedir (1984. s. 19-25).

Öte yandan, öznenin ürettiği anlamlandırma sistemi ne “münhasıran” *semyotik* ne de *semboliktir*. Zira Kristeva, bu iki sürecin birbirinden ayrılmaz bir şekilde işlediğini, ikisi arasındaki diyalektik hareketin söylemin türünü (anlatı, meta-dil, teori, şiir) belirlediğini ifade eder. Ona göre “doğal” dil denilen şey, *semyotik* ve

simgeselin farklı ifade biçimlerini mümkün kılmaktadır (s. 24). Bu “doğal” dil denilen “konuşma” düzeninde bilim dili ve mantık gibi bazı iletişim biçimleri daha *sembolik* olabilir. Öte yandan bedensel dürtü ve enerjilerin ifadesi olan *semiyotik* de, *sembolik* evrenin “normal” dilsel düzenine geçişle kaybolmamıştır. O *sembolik* düzende kendini şiirsel dilde, temsilde, mitik olanda, bilinçdışında, ritim, tonlama ve duyusal ifadelerde gösterir. Rahatlama ve öfke gibi duygular, *semiyotik* düzenin bu enerjilerin salınımı ve sıkışması ile ortaya çıkardığı duygulanım biçimleridir (McAfee, 2004, s. 18).

Kristeva dili ve özneyi inşa eden semiyotik ve sembolik formların yazılı metinde büründüğü biçimi *genotext* ve *phenotext* olarak adlandırır. Anne ve dişil öğelerde ilişkilenen *semiyotik-genotext*, dilin geleneksel kuralları tarafından sınırlandırılmamış, güdüsel enerjileri ihtiva eden seslerin tekrarı ve üst üste yığılması gibi sesdizimsel araçlar ile ritim ve tonlama gibi melodik araçlarda kendini gösterir. Babanın düzeniyle ilişkilenen *sembolik-phenotext* ise iletişimin sentaktik, sözdizimsel kurallar içinde gerçekleştiği, dilsel düzene boyun eğen doğrudan bir aktarıma işaret eder. Kristeva bu iki terim arasındaki fark aralarındaki ayrıma işaret edebilecek şekilde meta-dile aktarılacaksa, *genotexti* topoloji, *phenotexti* ise cebirle ilişkilendirmenin mümkün olduğunu söyler (s. 87). Her iki metinsel biçim de dili oluşturan anlamlandırma sürecinde zorunluluk teşkil eden, biri olmadan diğərinin olamayacağı temel birimlerdir.

Kristeva’nın semiyotik ve sembolik kuramı doğa ve kültür, beden ve zihin, bilinç dışı ve bilinç, duygu ve akıl gibi birbiri içinde devinen ikili karşıtlıklar üretmektedir. Fakat onun ikili karşıtlıklar üzerine bina edilen Batı düşüncesinden ayrıldığı nokta bu kutupların iç içeliğini göstermesinde yatar (McAfee, s. 17). Nitekim anne ve baba, eril ve dişil ilke gibi ikili karşıtlıklar da bu devinime tâbidir.

Bu anlamda semiyotik ve sembolik düzenin temsili olan anne bedeni öznenin inşası ve anlamlandırma süreci için öncelikli bir yer teşkil eder. Bebek babanın kural ve yasalarıyla tanışmadan önce annenin bedeninde annenin yasalarıyla karşılaşır. Anne bebeğin bedeninin ihtiyacı olan maddi süreçleri düzenlerken, toplumsal düzeni babadan önce ilk olarak annenin bedeniyle tecrübe eder. Fakat Kristeva'ya göre dilin sembolik düzeninde annelik işlevi yalnızca dişiye veya kadına indirgenebilecek bir kavram değildir. Zira toplumsal düzenin inşasında önemli bir yer tutan annelik işlevi bir erkek tarafından da yürütülebilir (Durudoğan, s. 64-5).

Kristeva'nın kısaca özetlemeye çalıştığımız kuramı, bize sadece dil içinde ve dil tarafından inşa edilen “eril ve dişi” öznenin değil, “toplumsal, “ulusal”, “dinsel” öznenin inşasını da açıklayan teorik bir harita sunmaktadır. Dolayısıyla Eski Anadolu Türkçesinin yerelleşme sürecini, dili oluşturan *semiyotik ve sembolik* formların diyalektik ilişkisinden doğan bir anlamlandırma süreci (*signification*) olarak ele almak ve bu kuramı Türkçenin sözlü ve yazılı gelenek içindeki yolculuğuna tatbik etmek mümkündür. Anadolu'da yazılı gelenekten çok daha önce inkişaf eden sözlü gelenek, dinî destanlar, gazavatnâme ve cenknâmeler gibi kendine has sözlü anlatı ve edebi formlar üretirken, bu anlatıların “tabii” bir süreç içinde yazı diline intikaline zemin hazırlamıştır. Bu yerelleşme biçimi, hâkim kozmopolit dilden tercüme edilen veya kozmopolite öykünerek üretilen metinlerle teşekkül eden yazılı gelenekten önemli ölçüde ayrılmaktadır. Zira biri sözlü geleneğin “bağrında”¹⁴ doğan, annenin düzenini temsil eden semiyotik evrenin izlerini taşıırken, politik bir iktidarın himayesinde, hâlihazırda gramatik kuralları ve mantıksal yapısı oluşmuş

¹⁴ Kristeva, çocuğun annenin bedeniyle bütünleşik olduğu ve semiyotik anlamı ürettiği fiziksel mekânı *chora* diye adlandırmaktadır: “*Chora*, içinde üretilen anlamın semiyotik olduğu alandır: nesnelere atıfta bulunmak için dili nasıl kullanacağını henüz bilmeyen bir bebeğin veya dili doğru ve anlamlı bir şekilde kullanma yeteneğini kaybetmiş bir psikozun tekrarlarını, konuşma benzeri seslerini, ritim ve tonlamalarını [ifade eder]. Semiyotik *chora*, kendisini sembolik iletişimde de hissettirebilir”(McAfee, 2004, s. 18).

kozmpolit bir dil üzerinden teşekkül eden diğeri ise babanın düzenini temsil eden *sembolik* ile ilişkilendirilmektedir. Bu iki yazılı dili formu bilhassa “dinî” anlamın aktarılması ve “dinsel” öznenin inşasında *semiyotik* ve *sembolik* düzenin farklı ifade biçimlerini yansıtmakta ve birbirinden farklılaşan söylem biçimleri üretmektedir.

Nitekim, beylikler tarafından belirlenen metin kanonu, “bir hükümdarın maiyetinden ve tebaasından beklediği ortak inanç ve davranış biçimlerinin belirlenmesi ve böylece seçkinleri ve tebaayı bir hükümdara bağlayan siyasi kültürün yaratılmasına” hizmet eden, filoloji, mantık, tıp, astronomi gibi ilimleri içine alan *edeb* merkezli Rumî kimliğini biçimlendirirken, tefsir, şerh, kelam gibi şer’î ve fikhî bilginin tafsilatlandırılmasına yönelik tercümelerle de kitabî İslam’ın Türkçe konuşan topluluklara aktarılmasında rol oynar. Fakat bu kanon sadece medrese çevresine hitap eden metinlerden oluşmaz, Kur’an ve hadislere dayanan peygamberlerin hikâyelerini, yine kozmpolit dilden aktarılmış tasavvufî içerikli bazı mesnevileri de kapsamaktadır. Bununla beraber, kitabî dile dayalı bu metinler, temsilî bir yönü olmasına karşın *edeb* kanonunun içinde didaktik bir işlevi yerine getirmektedir. Dolayısıyla burada iktidarın ve ataerkinin hükmü altına giren yerel dil, edebî, toplumsal ve dinî normları nakletmek için uygun bir *medium* hâline gelmektedir.

Öte yandan manzum dinî destanların, henüz bir iktidar alanının etkisi altına girmemiş, kuralları belirlenmemiş şifahi anlatısına bakıldığında yaratıcı muhayyilenin baskılanmamış olduğu *semiyotik* anlatının izleri görülür. Zira *semiyotik* olan, kendisini *sembolik* evrenin düzeninde de izhar etmektedir. Manzum dinî destanlarda *semiyotik*, tematik düzlemde; anlatıya karışan mitik unsurlar, ağlamak, inlemek gibi bedensel dışavurumları olan duyusal bir anlatı, bedensel eksiklik ve kayıplar, annelik ve dişil öğelere yapılan ısrarlı vurgu, öfke ve merhamet

gibi duygulanım biçimleri üzerinden gösterirken, biçimsel düzlemde de gramer, sözdizimsel yapı, nazım biçimi ve vezindeki bozukluklar olarak tezahür etmektedir. Bununla birlikte meddahlar, kıssahanlar vasıtasıyla aktarılan bu destanlar, hâlâ sözlü gelenekle sıkı bir ilişki içindedir. Zira “anlam” burada “konuşan beden” üzerinden ritim, jest ve mimiklerle aktarılmakta ve bunlar üzerinden anlamın iletildiği öznelere “duygudaşlık” ilişkisi kurulmaktadır. Oysa böyle bir icraya izni vermeyen ilmi anlatılarda, anlam, “durağanlık ve istikrar” sağlayan yazı dili üzerinden intikal ettirilmektedir. Bu anlamda semiyotik unsurları barındıran manzum dinî destanlar, nebevî anlatılar üzerinden annelik işlevini yeri getirmekte ve “Müslüman” kimliğinin ve nebevî ahlakın içselleştirilmesinde Anadolu’nun uç bölgelerindeki Müslümanlar için “ilk durak” olmaktadır. Bu açıdan babanın düzeninde var olabilen, norm ve davranışların belirlendiği ve tafsilatlandırılıp sistematikleştirildiği kurumsal İslam’a öncül olmaktadır. Bu açıdan, sembolik düzen içinde salınan semiyotik unsurların, kendini manzum dinî destanlar içinde ne tür ifadelerle gösterdiği ve annelik işlevinin nebevî anlatılarla bağlantısını tartışmak, destanların vaz’ ettiği dinî tasavvuru anlamak için önemlidir. Tezin inceleme bölümünde bu tartışmalara daha ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir.

BÖLÜM 2

15. YÜZYILDA YAZILMIŞ BİR MANZUM DESTAN MECMUASI

2.1 Mecmua literatürü

Arapça toplamak bir araya getirmek anlamındaki “cem” kökünden gelen mecmua kelimesi, muhteviyat açısından çeşitlilik arz eden metinlerin ve kişisel notların bir araya getirildiği derlemeler olarak nitelendirilmektedir. Klasik Türk Edebiyatı’nda 15. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya ve müstakil bir telif biçimi hâline gelmeye başlayan, 17. yüzyıldan sonra ise sayısında ve türsel çeşitliğinde giderek bir artış yaşandığını gözlemlenen mecmualar, daha ziyade ihtiva ettiği metinlerin türlerine veya müretteplerine göre isimlendirilmiştir (Uzun, 2003, s. 265). Klasik edebiyatta en çok mecmua-i eş’âr, mecmua-i kasâid, mecmua-i nezâir, mecmua-i ilahiyat, mecmua-i şehrengiz gibi aynı türden manzumelerin bir araya getirildiği metinler olarak karşımıza çıkan mecmualar, akademik çalışmalarda genelde metin teşkiline ya da şair veya yazarlar hakkındaki biyografik malumata kaynaklık eden eserler olarak ele alınmış, mecmuanın bizatihi bir derleme olarak değeri yakın zamana kadar göz ardı edilmiştir (Kuru, 2012, s.22). Oysa mecmua türü, klasik şiir dışında tarih, tıp, eczacılık, astronomi, musiki gibi lâdini ilimleri, hilye, miraciyye, nat, hadis, şerh, tefsir ve fetva gibi dinî ilimleri ve kişisel notları ihtiva eden yazmaların müstakil veya karışık olarak toplandığı eserleri de içermektedir. Bu anlamda mecmuaların ihtiva ettiği dilsel, biçimsel ve türsel çeşitlilik bu metinlerin kendi içinde hem pek çok farklı disiplinle irtibat kurmasına hem de bu irtibattan teşekkül edecek farklı bakış açıları ve yöntemlerle birlikte değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

Bunun ötesinde her mecmua, mürettibin şahsi tercih ve beğenilerine göre şekillenmiş olan yeni ve tekil bir formda üretilir (Gürbüz, 2013, s. 69). Bu tekillik,

hem cildi, kâğıdı, tezhibi, sayfa düzeni ve boyutlarıyla fiziksel anlamda bir maddi kültür ürünü, bir “kitap” olması, hem de bir seçki olarak mürettibe ve mürettibin ait olduğu çağın kültürel ve edebî birikimine, zihni tasavvuruna dair bilgiyi içinde barındırması bakımından önem arz eder. Bu açıdan mecmualar, kültürel üretimin bir parçası olmakla birlikte bu edebî kültürde dolaşıma giren metinlerin alımlanma veya tüketilme biçimlerine dair malumat edinmemizi sağlayan edebî vasıtalar olarak da değerlendirilir.

Son yıllarda mecmualara eksik bilgileri tamamlayıcı bir “kaynak” eser olarak bakılmasından öte bir bütün olarak nasıl yaklaşılması gerektiğine dair sorgulamaların giderek arttığını ve bilhassa klasik döneme ait mecmua çalışmalarının giderek nitelik kazandığını gözlemlemek mümkündür.¹⁵ Klasik Edebiyat sahasında 4000’i aşan mecmua yazmalarının tespit, tasnif ve teşkilini amaçlayan “Mestap: Mecmûaların Sistematik Tasnif Projesi”, bu çalışmalar arasında en kapsamlı olanıdır. Projenin ana hedefi Türkiye kütüphanelerinde bulunan bütün şiir mecmualarının yüksek lisans öğrencileri tarafından en az beş yıl gibi bir süre içinde çalışılmasını ve bunun neticesinde edebiyat araştırmacılarının yararlanabileceği bir veritabanı oluşturulmasını sağlamak, uzun vadede ise şiir mecmuaları dışında kalan bütün mecmua ve cönkleri 10 yıl içinde bu veritabanına dâhil etmektir (Köksal, 2012, s. 409-31).

¹⁵ Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim, S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım tarafından hazırlanan *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları* başlıklı çalıştay dizisindeki bildirilerden ve ilave metinlerden oluşan *Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı* (2012) adlı kitap çalışması, Osmanlı’daki mecmualara odaklanan ve mecmualara nasıl yaklaşılması gerektiğine dair akademik bir tartışmanın zeminini hazırlayan ilk çalışmalardan olması bakımından önemlidir. Çok sayıda yerli ve yabancı akademisyenlerin nitelikli çalışmalarının yer aldığı kitapta, mecmualara dair biçimsel ve tarihselci yaklaşımlar, mecmuaların toplumsalın sesi olması bakımından önemi ve maddi değeri gibi konular tartışılmıştır. Bkz. *Eski Türk edebiyatı çalışmaları VII, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı*. (2012).

H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S. S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Ed.), İstanbul: Turkuaz.

Viyana Üniversitesi tarafından yürütülen “Viyana mecmua projesi: Erken Yeni Çağ'da Osmanlı bilim kültürü: şiirsel hırs ve pratik merakların arasında popüler bilgi edinme” adlı proje ise Avusturya Milli Kütüphanesi ve Avusturya Devlet Arşivi'nde bulunan, çeşitli bilim dallarına ait metinler, dualar, mektuplar ve şiirleri içeren- şiirler projeye dâhil edilmemiştir- yedi karışık mecmuayı kullanarak 16. yüzyılda medrese gibi resmi eğitim kurumlarının dışında kalan popüler bilgi edinme yollarını araştırmayı amaçlamaktadır. Osmanlı entelektüel, edebi ve dinî kültürüne mecmuada yer alan metinlerin kaynaklarına, nereden ve niçin alıntılandığına dair bir soruşturma yaparak ışık tutmak isteyen proje, aynı zamanda mektup ve kişisel deneyimlerle ilgili notlardan özel yaşama ve gündelik hayata dair ipuçları edinmeyi de hedeflemektedir. Öte yandan mecmua metinlerinin bir edisyon hâlinde ve İngilizce tercümeleri ile sunulması ve mecmuaların içeriğine dair dijital bir veritabanı oluşturularak Türkiye dışındaki Osmanlı araştırmacılarına açılması da projenin amaçları arasında yer almaktadır. (Eisl ve Hancı, 2012, s. 401-9). Osmanlı kültür tarihinin aydınlatılmasına yönelik mecmua çalışmalarından biri de Leiden Üniversitesi'nden Jan Schmidt ve Maurist van der Boogert'in birlikte yürüttükleri “Mektuplar Saltanatı” isimli projedir. Çalışma 1600-1900 yılları arasında şahsi defterler ve bağımsız derlemeler olarak üretilmiş 100'e yakın mecmua yazmasından 24'ünü kullanarak “yüksek kültür”, “alt kültür” gibi Osmanlı toplumuna dair geleneksel ayrımları sorgulamayı, sıradan bir mecmua derleyicisinin gözünden Osmanlı kültür tarihini yeniden yazmayı amaçlamıştır (2012, s. 385-403).

Bu kapsamlı projelerin dışında, Osmanlı tarihi ve edebiyat araştırmacılarının şiir mecmuaları ve kişisel mecmualar üzerine yapılan nitelikli makale çalışmaları da

dikkat çekmektedir.¹⁶ Fakat bu çalışmalar daha ziyade 16-19. yüzyıllar arasında derlenmiş mecmualara yoğunlaşmaktadır. Oysa benzer yaklaşımların Eski Anadolu Türkçesi döneminde derlenmeye başlanan, daha ziyade dinî bir içeriği olan hikâye ve destan mecmuaları üzerine yapılan çalışmalarda da sürdürüldüğünü söylemek güçtür. Zira bu dinî hikâye ve destan mecmuaları hakkında müstakil olarak hazırlanan çok sayıda tez ve makale çalışması bulunmasına rağmen bu mecmualara dair yapılan çalışmalar hikâye ve destanların transkripsiyonlu metinlerinin ortaya koyulması ve dil özelliklerinin incelenmesi ile sınırlı kalmış, mecmuaların çağının kültürel bir ürünü olarak kendi başına arz ettiği değer ve bilgiye gereken ehemmiyet verilmemiştir.¹⁷ Dolayısıyla bu mecmualarda yer alan dinî hikâye destanların niçin ve nasıl tertip edildiği, bir seçki olarak hitap ettiği kitleye ne söylediği, kimler tarafından alımlandığı ve yazıldığı dönemin edebî kültürü, dinî, politik ve toplumsal bağlamı içerisinde hangi işlevleri yerine getirdiği gibi soruların tartışılmasına ihtiyaç vardır. Fakat öncelikle bazı mecmualarda “dâsitân” olarak adlandırılan, bazılarında ise “hikâyât” sınıfına dâhil edilen dinî hikâyelerin tasnif ve tanımını yapmak ve bu mecmualarda hangi hikâyelerin yer aldığını tespit etmek gerekir.

¹⁶ Bkz. Yılmaz, F. B. (2013). On yedinci yüzyıldan bir kırkambar: Baldırzâde ailesine ait bir mecmua. *Turkish Studies*, 8(1), 549-78., Kafadar, C. Sohbeti çelebi, çelebiye mecmûa. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S. S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları vu, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı* içinde (s. 45–52). İstanbul: Turkuaz., P. V, Tatjana. (2012). Mecmûa incelemelerinin sınırları ve olanakları: Bosna mecmûalarına bir yaklaşım. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S. S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları vu, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı* içinde (s. 53-71). İstanbul: Turkuaz.

¹⁷ Dinî hikâye mecmualarının müstakil olarak ele alındığı çalışmalardan biri 14. ve 15. yüzyılda derlendiği düşünülen, peygamberler, sahabe ve veliler hakkındaki hikâyeleri içeren *Hikâyât-ı Diniyye* adlı bir eserdir. Çalışmada mecmuanın özeti, dil incelemesi ve sözlük dizini ortaya koyulup, metnin transkripsiyonu hazırlanmıştır. Adanç, D. (2020). *Milli kütüphane 06 Mil Yz A 5274 numaralı hikâyât-ı diniyye (transkripsiyonlu metin-inceleme-sözlük-dizin)*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi). Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi. Öte yandan tarihi ve müstensihî bilinmeyen, içinde sekiz dinî hikâye içeren *Hikâyât* adlı mecmua üzerine de bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Tezde hikâyelerin içeriği, transkripsiyonu, kapsamlı bir dil incelemesi ve dizini yer almaktadır. Bkz. Divli, F. (2019). *Hikâyât (giriş, dil incelemesi, transkripsiyonlu metin, gramatikal dizin-sözlük, tıpkıbasım)*, Kocaeli Üniversitesi. 15. yüzyılda istinsah edilen *Kitâbü'l-Letâif* adlı mensur bir dinî hikâye mecmuası üzerine de bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Çalışmada yalnızca eserin transkripsiyonlu metni ve dizini ortaya koyulmuştur. Bkz. Koçer, İ. (2002). *Kitâbu'l-letâ'if* (transkripsiyon-notlar ve dizin). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Urfa, Harran Üniversitesi.

2.2 *Dâsitân* türü üzerine bir tanımlama girişimi ve bir antoloji olarak dâsitân mecmuâsı

Aslen Farsça olan ve “kıssa, hikâye” anlamına gelen “dâsitân” kelimesi, Türk Edebiyatında en genel anlamıyla manzum vaka ve hikâyelere ıtlak olunan eserleri tanımlamaktadır. Fakat Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan, Rıza Nur gibi isimlerin erken Cumhuriyet Dönemi’nde destan türünün tasnif ve tanımı üzerine yaptıkları çalışmalarda, “dâsitân, destan”, daha ziyade Yunanların saz eşliğinde söyledikleri şiirlere verilen “epope” kelimesi ile özdeşleştirilmiş, İslamiyet öncesi ve sonrası Türk Edebiyatı’ndaki manzum olarak söylenen gerçek veya kurmacaya dayalı kahramanlık hikâyelerini tanımlamak için kullanılmaya başlamıştır (Yetiş, 1994). Oysa Eski Anadolu Türkçesi ve Klasik Türk Edebiyatı Dönemi’nde üretilen yazma eserlere baktığımızda, bugün “destan” diye anılan “Dede Korkut Destanı”, “Battal Gazi Destanı” gibi anlatıların bu dönemde “Kitâb-ı Dede Korkut” veya “Menâkıb-ı Battal Gazi” gibi isimlerle adlandırıldığını, “dâsitân” ın ise daha çok manzum ve mensur dinî hikâyelere verilen genel bir isim olarak kullanıldığını görürüz. Bunun dışında 15. yüzyıl ve sonrasında âşıklar tarafından yazılan halk hikâyeleri ve aşk mesnevileri de bazen dâsitân başlığıyla isimlendirilmiştir. Nitekim 15. yüzyılda Yusuf-ı Meddah tarafından yazılan *Kadı ile Uğru Destanı*, 17. yüzyılda Üsküdar’daki bir zenpâre’nin hikâyesinin yer aldığı *Dâstân-ı giriftârî-i zenbâre be dâm-ı mekkâre* adlı mesnevi bunların örneklerindendir (Bağrıaçık, 2010, s. 70).

“Dâsitân, dâstân” başlığının güncel kahramanlık hikâyelerini içine alacak şekilde genişlemesi ise daha ziyade 19. yüzyılda başlamış, bilhassa Sultan II. Mahmud döneminde (1809-1839) âşıklar tarafından yazılan, bu dönemde yapılan başarılı fetihleri ve kahramanlıkları anlatan manzum anlatılar destan diye

isimlendirilmiştir. Ispartalı Âşık Seyranî'nin Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılışını anlattığı *Vak'a-i Hayriyye Destanı*, Âşık Ali'nin *Nizip Destanı*, Âşık Esrarî'nin Mehmet Ali Paşa tarafından bastırılan *Vehhabi İsyanı*'nı anlattığı *Destân-ı Vehhâbi*, Gülzârî'nin Kırım Savaşı üzerine yazdığı *Destân-ı Sivastopol*, yine Gülzârî'nin Sultan II. Mahmud'un ölümü üzerine yazdığı *Dâsitân-ı Sultan Mahmud* bunlardan bazılarıdır (Demiryürek, 2012, s. 62-4). 19. yüzyıl sonunda ise, destan/dâsitân başlığı sadece güncel zaferleri anlatan eserlere değil, Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş dönemindeki tarihi zaferleri ve ulusal kimliği yücelten eserlere de konulmaya başlamıştır. Nitekim Münif Paşa'nın 1299/ 1882'de Osmanlı'nın kuruluşunun 600. yılı vesilesiyle nazmettiği *Dâsitân-ı Âl-i Osman*'ı, Müstecipzade İsmet'in Rumeli fâtihi Süleyman Paşa'nın ve beraberindeki gazilerin kahramanlıkları anlattığı *Dâsitân-ı Zafer*'i, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı entelektüelleri arasında rağbet bulan ulusçuluk, milliyetçilik fikrinin destan anlatılarına da sirayet ettiğini göstermektedir. Bu açıdan “dâsitân/dastan/destan” kelimelerinin tarihsel kullanımına dair tüm bu bilgiler, destan diye adlandırılan eserlerin Cumhuriyet Dönemi'nden önce sabit bir türsel anlamı olmadığına, zira destanların muhtevasının tarihi ve toplumsal bağlama göre farklılaştığına dair bir gösterge olarak okumak mümkündür. Bu da bizi “dâsitân” başlıklı hikâyelerin, ilk kez ortaya çıkmaya başladığı Eski Anadolu Türkçesi Dönemi'nde niçin dinî muhtevadan ayrılmayacak biçimde yazıldığı ve o dönemde destan mecmualarının dinî, politik ve toplumsal anlamda ne gibi işlevleri olduğunu soruşturmaya yöneltmektedir. Fakat bunun için ilk önce Eski Anadolu Türkçesi'ndeki dâsitân türünün nasıl ortaya çıktığını ve nasıl tanımlandığına bakmak gerekir.

Anadolu'da “destân, dâstân, dâsitân, hikâye, kıssa” gibi isimlerle dolaşıma giren ve kısa olmaları sebebiyle müstakil bir eserden ziyade mecmualarda toplanan

manzum ve mensur dinî destanlar, Eski Anadolu Türkçesinin inkişaf ettiği 14.-15. yüzyıllar arasında gezgin dervişler olarak anılan fakihler, meddahlar, kıssahanlar ve şeyyadlar vasıtasıyla Anadolu’da yayılan, peygamberlerin bilhassa da Hz Muhammed, ehl-i beyt ve dört halifenin mucizât ve menkıbelerinin anlatıldığı hikâyelerdir.¹⁸ Vasfî Mahir Kocatürk’e göre bu destanlar, İbn-i İshak (ö. 768), İbn-i Hişam (ö. 833), Taberî (ö. 923) gibi Arap müellifler tarafından yazılan sîret ve tefsir kaynaklarından tevarüs etmiş, zamanla müslümanlığın yayıldığı topraklardaki kültür ve mitlerin yanı sıra bu topraklarda ortaya çıkan dinî ve tasavvufi menkıbelerle de karışarak yeni bir İslami hikâyeler ırmağı oluşturmuştur (1964, s. 143). Muhtevaları bakımından hem Kuran-ı Kerim ve siyer anlatısına yakın, dinî, ahlaki öğüt ve mesajlar veren hikâyeleri, hem de Hz. Ali’nin kahraman olarak rol oynadığı, eski Türk inanışları ve mitleriyle meczolmuş gaza ve cenk hikâyelerini barındıran bu destanlar, türsel olarak edeb külliyyatı içinde toplanan ahlaki ve dinî eserlerle, Türk ve Bizans mücadelelerinden neşet eden *Dânişmend-nâme*, *Battal-nâme*, *Saltuk-nâme* gibi sözlü kültür ürünü gazi, alp destanları arasında bir yerde ikamet ederler.

Dâsitân mecmularında toplanan eserler, beş-on varak arasında değişen, çoğunlukla mesnevi nazım biçiminde yazılmış manzum hikâyelerden oluşur. Fakat mecmualarda bu mesnevilerin mensur olarak yazılmış örnekleri de mevcuttur. Öte yandan dinî destanlar bazı mecmularda müstakil biçimde derlenirken, bazılarında

¹⁸ A.C. S Peacock ve Sara Nur Yıldız’ın hazırladığı *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* (2016) çalışmada Eski Anadolu Türkçesinin başlangıç döneminin 14. yüzyıl olarak alınması gerektiği savunulur. Anadolu’da Türkçe eser vermeye 13. yüzyıldan itibaren başladığını iddia eden Fuad Köprülü ve Mecdud Mansuroğlu’nun aksine bu dönemde yazılmış bir eser olduğuna dair kesin kanıt bulunmamaktadır. Mevcut kanıtlar da genellikle 13. yüzyılda yaşamış olduğu düşünülen Ahmed Fakih’in *Çarhnâme*’si ve Şeyyad Hamza’nın *Yusuf ve Zeliha*’sına dayandırılmıştır. Fakat ölüm tarihleri ve mezar yerleri farklı olan birden fazla Ahmed Fakih’ in bulunması *Çarhnâme*’nin kimin tarafından yazıldığını belirsizleştirmektedir (2016, s. 30). Bu anlamda Osman Sertkaya *Çarhnâme*’nin 14.yy’da yazılmış bir metin olması gerektiğini ifade ederken, Metin Akar’ın araştırmasında Şeyyad Hamza’nın 14. yüzyıl şairi olduğunu iddia edilmiştir (Sertkaya, O, 1989, ss. 65-67; Akar, 1986, s. 30).

mevlid-i nebîlerin arkasına eklenen metinler olarak yer almıştır. Bununla birlikte mecmualar, mevlid dışında Hz. Muhammed’in doğumundan vefatına kadar olan yaşamını, şahsi özelliklerini, ahlâk ve faziletlerini, mucize ve gazâlarını anlatan sîretü’n-nebî eserlerini; yine Hz. Muhammed’in mucizelerini anlatan mucizât-ı nebî veya mucize-nâmeleri; kıyamet alametleri, kıyametin kopması, mahşerde toplanılması ve hesap günü hakkındaki ahvâl-ı kıyamet eserlerini, meşhur hadisleri ve dua bölümlerini de içermektedir. “The Islamisation of Anatolia, c. 1100-1500” projesi tarafından hazırlanan listeye göre yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde en fazla nüshası bulunan destanlar arasında *Dâsitân-ı Kesikbaş* (62), *Dâsitân-ı Gügercin* (34), *Dâsitân-ı [Vefât-ı] İbrâhîm* (27), *Dâsitân-ı Geyik* (13)¹⁹ *Dâsitân-ı Ejderhâ* (10) yer alır.²⁰ 14. ve 15. yüzyıllar arasında yaşadığı tahmin edilen Kirdecî Alî, Kırşehirli İsa, Sadreddîn gibi müellifler tarafından yazılan bu destanlar dışında Aksaraylı İsa’nın yazdığı *Dâsitân-ı İsmâ‘îl* ve müellifi kesin olarak bilinmeyen *Dâsitân-ı Hâtûn*, *Dâsitân-ı Fâtıma*, *Dâsitân-ı Cimecime Sulţân*, *Dâsitân-ı Cedîd*, *Dâsitân-ı Mevt-i Muhammed-nâme*, *Dâsitân-ı İblîs*, *Dâsitân-ı İbrâhîm Edhem* gibi destanlar da mecmualarda yaygın olarak yer alan eserler arasındadır. Sayıları kesin olarak bilinmese de, mecmualar içinde dâsitân başlıklı kırktan fazla eserin mevcut olduğunu söylemek mümkündür.

2.3 Popüler bir edebi tür olarak dâsitânlar: Dâsitânları kimler okur, kimler dinlerdi? Anadolu sahasında, 13. ve 14. yüzyılda derlenmeye başlandığı düşünülen manzum dinî destanlar üzerine yapılan ilk çalışmalar, bu eserlerin daha ziyade meddah, şeyyad veya kıssahan diye adlandırılan hikâye anlatıcıları tarafından kamuya açık bir

¹⁹ Şenol Korkmaz’ın tezinde hazırladığı listede *Dâsitân-ı Geyik*’in 32 nüshası olduğu tespit edilmiştir. (2012)

²⁰ Bkz. <https://www.islam-anatolia.ac.uk>

şekilde icra edildiği ve kitabı İslami bilgisi olmayan fakat dine karşı büyük bir iştihak besleyen Anadolu halkına sunulduğu tespitinde bulunmuştur (Kocatürk, 1970, s.143). Destanların derleniş biçimlerinden yola çıkan bazı araştırmacılar ise, genelde Süleyman Çelebi'nin *Mevlîd-i Şerif* eserinin arkasında yer alan ve nebevî anlatıya dayalı kısa manzum mesnevilerden oluşan bu destanların mevlidlere müteakip olarak okunmuş olabileceğini, dolayısıyla camilerde veya dinî meclislerde icra edildiğini öne sürmüşlerdir (Dedes, 1996, s.54). Destanların “İşit imdi bir hikâyet iy ‘aķıl”²¹ veya “Bir mû‘cizât ideyin añlariseñ / Cân kulağın açuban diñleriseñ”²² gibi cemaatin dikkatini celbetmeye yönelik cümlelerle açılması, sonunda ise “Okıyanı diñleyeni yazanı /Raĥmetüñle yarlıgağıl yâ ģanı”²³, “Vir şalavât Muştafâ’ya ve’s-selâm”²⁴ gibi dua ve salavat çağrısıyla kapanması, bu hikâyelerin kalabalık bir cemaate okunduğu iddiasını güçlendirse de, kaynaklarda destanların hangi mekânlarda okunduğuna dair kesin bir bilgiye rastlanmaması, bu eserlerin kimler tarafından alınıldığına dair mutlak bir cevap vermeyi zorlaştırmaktadır. Fakat destanların muhtevası bize bu anlatıların kimlere hitap ettiğine dair bazı ipuçları sunmaktadır.

Nitekim açık ve anlaşılır bir dille yazılan, kâfirlere karşı cenk hikâyelerini ve nebevî mucizeye tanık olan kâfirlerin ihtida anlatılarını içeren bu muhteva, dinî destanların kitabî metinlerden daha geniş bir dinleyici kitlesini hedeflediğine, bu anlamda sadece Anadolu’daki Müslümanları değil, Hristiyan nüfuzu gözettiğine de işaret eder. Zira muhatabına fikhî ayrıntılardan ziyade, mazluma zulmetmemek, ana babaya isyandan kaçınmak gibi evrensel ahlaki öğütler sunan bu anlatılar, Anadolu’daki köy ve kasabalarda birbirine komşu olarak yaşayan Müslüman ve Hristiyanların ortak inanç ve değerlerine de temas eder.

²¹ *Hażā Kitābu Güğercin*, var. 54b/1.

²² *Hażā Kitābu Kesikbaş*, var. 50a/4-5.

²³ *Hażā Kitābu Ejderhā* var. 75b/126.

²⁴ *Dāsītān-ı Hātūn* var. 70b/134.

Öte yandan bu destanların gayrimüslimler tarafından alımlanma ihtimalini güçlendiren delillerden biri de, şiirin 13. ve 15. yüzyıllar arasında Anadolu’da yaşayan halklar için ortak bir *medium* olması ve Hristiyan ve İslam kültürü arasında bir diyalog kurmaya imkân tanınmasıdır. Bu anlamda Michael Pifer, şiirin Anadolu’da hem İslamlaşma hem de İslamlaşma-karşıtı hareketlerde dinî anlamın üretilmesinde önemli bir araç olarak ortaya çıktığını, bu dönemdeki şairler için şiir derlemenin ve dinî ve toplumsal sınırlara dair kimlik beyanının birbiriyle iç içe geçtiğini belirtir (2021, s. 44). Fakat şiir sadece biz ve onlar ayrımını vurgulayan bir edebi vasıta değil, aynı zamanda birbirine karşıt olarak konumlanan iki din ve kültür arasındaki akışkanlığın estetik ve toplumsal bir ifadesi olarak da işlev görür. Nitekim bu dönemde Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Sultan Veled (ö. 712/1312) gibi Müslüman şairler, Rum dilinde şiir yazma denemelerinde bulunurken, Ermeni şairler de İslami Edebiyat sahasından tevarüs ettikleri edebi türleri, temaları, vezin, mecaz ve üsluba dair diğer şiir pratiklerini Hristiyan bir çerçevede alımlamaya başlarlar.²⁵

Anadolu’nun kozmopolit şehirlerinde yaşayan, bilhassa eğitilmiş ve entelektüel Hristiyan şairler tarafından yapılan bu tazminler, Hristiyan entelektüelitesinin Fars-İslam edebi kültürüne olan yakınlığını ve bu kültürü Hristiyan bir bağlamda yorumlama konusundaki çabasını göstermektedir. Fakat iki kültür arasındaki şiir üzerinden gerçekleşen bu diyalog, sadece dönemin kozmopolit dilleri Arapça ve

²⁵ Michael Pifer *Kindred Voices* isimli çalışmasında bilhassa Farsça edebiyat sahasından etkilenen ve Orta Ermenice’nin yerelleşmesinde Farsça’yı model alan Ermeni şairlere dikkat çekmektedir. Bunlardan biri, Orta Ermenice’nin ilk şairlerinden olan Frik’tir. 13. yüzyıl sonu 14. yüzyıl başında, Toroslar’ın güneyinden yaşayan Frik, Orta Ermenice’de yazdığı Farsça bir rubaiyi Hristiyanlıktaki ahiret hayatına dair şerh olarak yeniden ele almış, dinleyicisini de İslami şiirsel malzemeye Hristiyan perspektifinden bakmaya yönlendirmiştir. Frik’le aynı dönemde, Erzincan’da yaşayan Kostandin Erznkats’i ise İslam edebiyatının en meşhur motiflerinden olan “gül ve bülbül”ü Hristiyan teolojisine göre yeniden yorumlayan ve Ermenice bir şiirde kullanan ilk şairdir. Kostandin aynı zamanda, manastırdaki keşiş kardeşlerinin talebi üzerine Firdevsi’nin *Şahname*’sini aynı vezinle Orta Ermenice’ye uyarlamıştır (s. 309-10, 354-371). Ayrıntılı bilgi için bkz. Pifer, M. (2021). *Kindred voices: a literary history of medieval Anatolia*. London: Yale University Press.

* “Haydi sevelim birbirimizi, *güzel olacak*”

Farsça ile ve bu dillerin şiir pratikleriyle sınırlı değildir. Erzincanlı Hovhannes'in manastır talebesi Hristiyan bir delikanlı ile Müslüman bir kızın aşkını anlattığı şiiri, Anadolu'da yalnızca Hristiyan ve Müslüman kimliklerin değil aynı zamanda Ermenice ve Türkçenin de bir aradalığı ve iç içe geçmesinin beyanı niteliğindedir. Nitekim Keşiş oğlu Hovannes ile Molla kızı Ayşe, birbirlerine Türkçe ve Ermenice hitap ettiği şiirde, iki genç birbirleri aralarındaki ailevi, dinî ve kültürel sınırları da vurgulamakta ve bu sınırların ancak tarafların birbirinin dinini kabul etmesiyle aşılabileceğini haber vermektedir. İki gencin Müslümanlık ve Hristiyanlığın sınırlarında dolaştığı şiirin Ayşe'nin Hristiyanlığa geçişi ile nihayet bulması, şiirin dinî ve kültürel sınırların yeniden belirlemesindeki rolüne işaret olarak olarak görünmektedir.²⁶

Bu anlamda Anadolu'da yaşayan Hristiyan ve Müslümanlar'ın gündelik yaşantısından bir kesiti, hece ölçüsüyle ve konuşma diliyle aktaran bu şiir, 14. yüzyılda Müslüman Türkler ile Hristiyanlar arasında süregiden bir iletişimin ve ihtida hareketinin varlığını ortaya koymaktadır. Öte yandan molla ile keşiş, Müslüman ile Hristiyan ve Ermenice ile Türkçe arasındaki sınırları vurgularken, bu sınırların "ihtida" vasıtasıyla aşılabileceğini de imlemektedir. Bu açıdan Hovannes'in şiiri bize Hristiyanlar ve Müslümanların gaza destanlarında dinî terimlerle tanımlanan bir "biz" / "onlar" evreni sunulduğunu, diğer yandan savaş hâlindeki bu

²⁶ "Hovannes Ayşe'ye:

—Sen Müsürman Molla kızı
Ben Hovannes Keşiş oğlu
What does your apple to do with me (Ermenice'den çev.)

Ayşe'den Hovannes'e:

— Yörü, yörü, gavur oğlu
Götür bizden muhal sözi
Sen Hovannes, keşiş oğlu
Ben Müsürman, Molla kızı
"Zirar sirenk ' khōsh ku lini." (s. 12-4).

hat arasında şaşırtıcı bir akışkanlığın olduğunu ifade eden Cemal Kafadar'ın iddiasını destekleyen bir panorama sunar (2010, s. 128). Diğer bir ifadeyle, Rum'da birbiriyle iç içe yaşayan farklı dinlere mensup halkların, özellikle şiir ve edebiyat üzerinden birbiri ile iletişim kurabileceği, birbirini ihtidaya davet edebileceği bir ortamın mümkünlüğünü gösterir. Bu da, kâfirlerin cehenneme, Müslümanların ise cennete gideceğine dair eskatolojik tasvirler içeren, Müslüman ve kâfir arasındaki ontolojik farkı tayin ederken, aynı zamanda ihtidanın domuz eti yiyip şarap içmemek dışında büyük bir sorumluluğu gerektirmediğini imleyen manzum dinî destanların, sadece Müslümanlara hitap etmediği, gayrimüslim halka zımnî bir ihtida çağrısında da bulunmuş olabileceği ihtimaline kapı aralar.

Bütün bunlara baktığımızda manzum dinî destanların kimler tarafından alımlandığına dair somut bir delil olmasa da, destanların dili, muhtevası ve derleniş biçimi, bu destanların Anadolu'da Müslümanlar kadar Müslüman olmayanlar tarafından da alımlanmış olabileceğine dair işaretler taşımaktadır. Fakat okur/dinleyiciye dair daha isabetli bir tespiti yapabilmek için, manzum dinî destanlara ve bu destanları içeren bir mecmuaya daha yakından bakmak gerekecektir.

2.4 Mecmua yazmasının tanıtımı

Vasfî Mahir Kocatürk'ün hususi koleksiyonundan Milli Kütüphane'ye bağışlanan ve 1461 tarihinde istinsah edildiği düşünülen Mil Yz A 3881 nolu mecmua, hem *Kesikbaş Destanı*'nın en eski nüshasını içermesi (Korkmaz, 2012, s.70) hem de tartışmayı belirli bir tarihsel bağlama hasretmesinden dolayı destan mecmualarına dair sorduğumuz soruların tartışılmasına imkân sağlayabilir. Öte yandan mecmuanın aynı zamanda Fars ve Arap Edebiyatı'nın Türkçe üzerindeki hâkimiyetini iyiden iyiye hissettirdiği, Klasik edebî dilin oluşmaya başladığı geçiş döneminde derlenmesi

hem bu dönemi, hem de bu destanların bu dönemin dinamikleri içindeki konumunu anlamamıza yardımcı olabilir.

Dāsītān Mecmuası Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 3881 numarada kayıtlı bulunan 94 varaklık bir mecmuanın 50a-97a numaralı varakları arasında yer almaktadır. Vasfı Mahir Kocatürk'ün hususi kütüphanesinden bağışlanan mecmuanın ilk elli varağı kayıptır. Fakat Kocatürk'ün yazdıklarından, bu varakların hususi kütüphanesinde iken henüz kaybolmadığını ve bu yazma içinde destanlarla aynı yazı ile yazılmış Gülşehrî, Âşık Paşa ve Kaygusuz Abdal'a ait şiirlerinin bulunduğunu öğreniriz. Kocatürk'ün elinde bulunan yazmadaki bazı sayfaların fotoğrafları ile Milli Kütüphane'deki 3881 numaralı yazmayı eşleştirdiğimizde ikisinin aynı yazma olduğu anlaşılmaktadır. Kocatürk bu yazmanın istinsah tarihini m. 1461 olarak verir. Elimizdeki yazmanın başı ve sonunda cilt olmadığı için bu yazmanın içinde başka hangi metinler olduğu belirsizdir.

Mecmuada bulunan eserler sırasıyla yazmanın şu varakları arasında bulunmaktadır: *Hazā Kitābu Kesikbaş* 50a-54b, *Hazā Kitābu Gügercin* 54b-55b, *Hazā Kitābu Geyik* 55b-59a, *Hazā Kitābu Mevt-i Muḥammed-nāme* 59-62a, *Dāsītān-ı İsmā'īl* 62a-65b, *Dāsītān-ı Ḥātūn* 65b-70b, *Hazā Kitābu Dāsītān-ı Ejderhā* 71a-75b, *Hazā Kitābu Dāsītān-ı Cimcime Sulṭān* 75b-80a, *Hazā Kitābu Dāsītān-ı Muḥammed* 80a-85a, *Hazā Kitābu Dāsītān-ı İbrāhīm 'Aleyhi's-selām* 85a-89a ve *Hazā Kitābu Dāsītān-ı Fāṭıma* 89a-94b. Destanlar dışında bir de yazmanın 94a-97a varakları arasında bulunan bir dua bölümü mevcuttur.

Nüsha tavsifi

Ciltsiz yazma, 47 varak ve 13 satır olup, 225x158-182x110 mm. boyutlarındadır.

Yazmadaki mecmuanın yer aldığı varaklarında herhangi bir kopukluk

görülmemektedir. Yaprakları rutubet lekeli ve su yolu filigranlıdır. Yazmada harekeli nesih yazı kullanılmış, asıl metin siyah mürekkeple, başlıklar ve cetveller ise kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Her sayfada reddade bulunmaktadır.

Kim tarafından istinsah edildiği bilinmeyen mecmuanın sonunda bir dua metni ile muhtemelen yazmayı elinde bulunduran bir okur tarafından oldukça bozuk bir imla ile yazılmış Ömer Âşık başlıklı bir fevaid kaydı bulunmaktadır.

Nüshanın baş ve son satırları şöyledir:

Baş: Başlayalum söze Bismillāh ile
Duruşalum dün ü gün Allāh ile

Son: Okıyanı diñleyeni yazanı
Raḥmetüñle yarlıgağıl yā ganī

2.5 Dâsitân müellifinin kimliğine dair

Manzum dini destanların, kıssahanlar, meddahlar, şeyyadlar gibi gezgin derviş tarafından kamuya açık meclislerde icra edildiği bilinmektedir. Nitekim destanların başında ve sonunda muhatabını hikâyeyi dinlemeye çağıran "İşit imdi bir hikâyet ey 'aḳıl Mesnevî' de böyle bulundı naḳıl"²⁷ gibi beyitler, bu destanların bir mecliste dinlenmek üzere kıraat edildiğinin göstergesidir. Destanların şifahi olarak icrası bu destanları derleyen ya da telif eden kişinin kimliği sorusunu gündeme getirmiştir. Destanların farklı farklı meclislerde, farklı kıssahanlar tarafından icra edilmesi ve bu icra sırasında cemaatin tepkisi ve kıssahanların muhayyilesine göre değişikliğe uğraması söz konusu olduğu için destanların "aslı" metnine ve aslı yazarına ulaşmanın ne derece mümkün olduğu tartışılmıştır.

Nitekim manzum dini destanlara baktığımızda bazı destanların sonunda mahlas bulunduğundan dolayı bu mahlasların destanı derleyen kişiye ait olması

²⁷ *Hazā Kitābu Gügercin*, var. 54/1.

gerektiği düşünölmüştür. Bu sebeple destanların bazılarında isimleri geçtiği için *Dāsītān-ı Kesikbaş*, *Dāsītān-ı Ejderhā* ve *Dāsītān-ı Gügercin* Kirdecı Ali'ye; *Dāsītān-ı Geyik Şadreddīn*'e, *Dāsītān-ı İbrāhīm* Kırşehirli İsa'ya; *Dāsītān-ı İsmā'īl* Aksaraylı İsa'ya; *Dāsītān-ı Muḥammed* ise Ömeroğlu'na isnad edilmiştir. Fakat Semih Tezcan destanlardan bazılarının sonunda geçen “eyden”, yani “söyleyen” adını hikâyeyi ilk defa söyleyen ya da yazanın değil, nakledenin, yani kıssahanın adı olarak anlamak gerektiğini belirtmiş, bununla beraber metinlerin stilistik özellikleri bakımından incelenip, aralarında büyük benzerlik bulunanların belirlenmesi hâlinde, bazılarının aynı kişinin eseri olduğunu kanıtlamanın mümkün olabileceğini ileri sürmüştür (1994, s.82). Zira bu mahlasın destanları ilk kez derleyen ve onu ilk defa kamu önünde icra eden kişiye ait olabileceği gibi, bu destanları daha sonra kamu önünde kendine has üslup ve anlatımıyla aktaran kişiye de ait olması muhtemeldir. Bu açıdan Kirdecı Ali ve Kırşehirli İsa'nın ismi farklı nüshalarda da tekrarlandığı ve bu nüshalar, benzer üslup özellikleri taşıdığı için onlara atfedilen eserlerin kendileri tarafından yazıldığı düşünölmüştür (Kocatürk, 1964, s. 144; Köktekin, 2001, ss.13-5). Öte yandan diğer destanlar, söyleyen veya yazanın isim geçmediği ve müellifleri kesin olarak bilinmediğinden dolayı anonim olarak kabul edilmiştir.

Bununla beraber, şifahi olarak bir kıssahan tarafından nakledilen kıssa ile bu kıssayı yazıya geçiren kişinin aynı kişi olup olmadığı meselesi, şifahi metinle istinsah edilen metnin özgünlüğü konusunda nasıl bir ayrım olduğu tartışmasını da gündeme taşımıştır. Yorgos Dedes destanları ilk derleyen ve meclis önünde kıraat eden kişinin aynı zamanda bu destanları yazıya geçiren kişi de olabileceğini, fakat 15. yüzyıldan önce yazıya geçirilen metinler için bunu bilebilmenin pek mümkün olmadığını belirtmiştir. Bununla birlikte destan derleyicisinin veya daha sonra bu destanları kıraat eden kıssahanların destanların yazıya intikalinde müstensih değil

fakat müstensihlere “kaynak” olarak rol oynamış olabileceğini öne sürmüştür. Bu anlamda, eseri derleyen kişinin kendi eserini müstensihe yazdırıp, icrayı ezberden kıraat etmek yerine istinsah ettirdiği metin üzerinden takip etmesinin söz konusu olduğunu söylemiştir (1996, s. 81-84). Eserin istinsahı meselesi, eserin icrasında yazılı eserin ne derece katkısı bulunduğuyla da yakından ilişkilidir. Zira müstensih tarafından icra esnasında kaydedilen eser, aynı eseri icra etmek isteyen kıssahanların icrayı yazılı eser üzerinden takip etmesi için bir kaynak veya hatırlatıcı da olabilmektedir. Fakat icracının eseri icra ederken ne derece istinsah edilen metinden yararlandığını, ne derece kendi yaratıcı muhayyilesiyle eseri yeniden yorumladığını bilebilmek güçtür. Eserin farklı tarihsel ve mekânsal bağlamlarda, farklı cemaatler önünde, farklı icracılar tarafından kıraat edilmesi, bu şartlara göre yeniden yorumlanması anlamına da gelecektir. Dolayısıyla burada şifahi eserin yazılı metne, yazılı metnin ise şifahi esere kaynak olduğu, eserin yazılı ve sözel biçimlerinin birbirini etkilediği bir döngüsellikten bahsetmek mümkündür. Bu anlamda, şifahen tevarüs eden elimizdeki bu metinlerin kıssahan, müstensih ve cemaat etkileşimi içerisinde ne kadar özgün kaldığını, metindeki hata ve tahribatın hangi aşamada gerçekleştiğini bilmek pek mümkün değildir. Fakat yine de bu tartışmayı göz önünde bulundurarak, bu çalışmada metnin kendisi tarafından derlendiğine dair ipuçlarının bulunduğu, aynı eserin diğer nüshalarında da adının mahlas olarak geçtiği kişilere atfen “müellif” kelimesini kullanacağımızı belirtebiliriz.

2.6 Dâsitân müellifleri ve eserleri

Kirdeci Ali

Vasfi Mahir Kocatürk’e göre Anadolu’da yazma ve matbu eserler içinde en çok yer alan ve halk arasında en çok okunan eserlerden birisi olan *Kesikbaş Destanı*’nın

(1964, s. 144) müellifi Kirdecî Ali'nin yaşamı hakkında bilinenler yalnızca eserlerinden öğrenilen sınırlı bilgiye dayanmaktadır. Kirde kelimesinin tandır ekmeği anlamına gelmesi onun ekmek yapıp satan gezici dervişlerden biri olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim eserlerinde Mevlânâ ve Ahmed Fakih'den (ö. 14. yy) bahsetmesi, Kirdecî'nin Mevlevî tarikatına mensup olduğu ve 13 ve 15. yüzyıllar arasında yaşadığı yönünde bir kanaat oluşturmuştur (Kocatürk, s. 146). Milli Kütüphane 06 Mil Yz. A 8294 numarada kayıtlı bulunan Kirdecî Ali'ye ait, hicri 760 (m.1359) tarihli *Dasitân-ı Ömer İbn-i Hattab* adlı başka bir eserin olması, Kirdecî'nin 13. ve 14. yüzyıllar arasında yaşamış olabileceği tezini kuvvetlendirmiştir (Biltekin, 2013, s. 1065). Kirdecî Ali'nin Mevlevî tarikatına mensup olup olmadığı iddiası ise tartışmalıdır:

Kirdecî 'Alî gider senden seni
Cân [u] gönîlden gör[ır]señ anı

Ger gelürseñ şıdkıla sen tevbeye
Kulluğa yara[ya]sın Mevlânāya²⁸²⁹

Kesikbaş Destanı'nin sonunda Mevlânâ ismi geçmesine rağmen diğer destanlarda bu ismin Mevlânâ Celâleddin Rûmî'yi kastedip kastemediği açık değildir. Nitekim Kirdecî'nin *Ejderha Destanı*'nda “Mevlām Ahmed Fakih hürmetine”³⁰ mısrasının ardından Konya'da Ahmed Fakih'in kulu olduğunu söylediği ve okuyanın muradına ermesini dilediği bir mısra gelir. Kirdecî burada “efendim” anlamına gelen “Mevlām” hitabını Ahmed Fakih'e atfen kullanır. Bu açıdan “Dünyâda Mevlânâ'nuñ

²⁸ *Kesikbaş*, var. 54a/124-5

²⁹ Tez çalışması boyunca elimizde bulunan Milli Kütüphane Mil Yz A 3881 demirbaş numaralı *Dâsitân Mecmuası*ndan yapılan alıntılarda vezin hataları destanların mevcut neşirlerine bakılarak düzeltilmiştir. Düzeltilemeyen vezin bozuklukları ve eksik heceler dipnotta belirtilmemiştir.

³⁰ var. 75b/12

ķulı durur” mısrasında yer alan “Mevlānā”nın yine saygı hitabı olarak mı kullanıldığı yoksa Mevlānā Celāleddīn Rūmī’ye atfen mi yazıldığı belirsizleşmektedir:

Miskīnler getürdi özine
Mevlām Aḥmed Faḫīh ḥürmetine

Bunı diyen Kirdeci ‘Alī durur
Dünyāda Mevlānā’nuñ ķulı durur

Sen ırgūr ḥāşıdları murādına
Tā ki bunda ḥatm-i dāsītān ola³¹

Bununla beraber Şenol Korkmaz da Kirdeci Ali’nin Mevlānā ve Aḥmed Fakih’ten bahsetmesinden dolayı onun 13. veya 14. yüzyılda yaşamış olabileceğini, fakat Kirdeci’nin Mevlevî bir şair olma ihtimalinin zayıf olduğunu iddia eder. Zira bu dönemdeki Mevlevî şairlerin hemen hemen hepsinin Farsça şiirler yazdıklarını, Fars edebiyatının büyük etkisi altında olduklarını, oysa Kirdeci Ali’nin üslubunun Anadolu’da Bektaşî ve Ahilik ile devam eden Eski Anadolu kültürünün izlerini yansıttığını söyler. Fakat Kirdeci Ali’nin destanlarında Ahi Evran büyüklerine dair herhangi bir atıf bulunmamaktadır (s.75).

Kirdeci Ali’ye atfedilen bir diğer destan da *Güvercin Destanı*’dır. Destan’ın sonunda yazarın “Bunı diyen Şādık Velīdür” mısraı bu destanın Kirdeci Ali’ye ait olup olmadığı konusunda şüphe uyandırır:

Bunı diyen Şādık Velīdür
Dünyāda Mevlānuñ ķulıdur

Mevlānā Faḫīh Aḥmed ḥürmeti
Sen degūr murādına her ümmeti³²

Fakat Vasfî Mahir, bu mısraların Kirdeci Ali’nin destanlarının sonunda yazdığı mısralarla aynı olmasından dolayı “Şādık Velī” tamlamasının bu destanın müellifi değil, onu okuyan ve müellif yerine kendi ismini koyan destan anlatıcılarından biri

³¹ *Ejderhā* var. 75b/122-4.

³² *Güvercin*, var. 55b/32-3.

olması gerektiğini iddia eder (s.147). Üslup ve hikâyelerin genel karakteristiği bu destanın Kirdecî Ali'ye ait olduğunu düşündürse de buradan bir kesin bir hükme varmak zordur.

Kirdecî Ali'nin Kesikbaş, Ejderha ve Güvercin destanları dışında adının geçtiği bir diğer eser ise Bedir savaşı sırasında Müslüman olduğu söylenen bir sahabe olan Ebu'd-Derdâ'nın hikâyesini anlatan *Hikâyet-i Ebu'd-Derdâ-i razıyallâhu teâlâ anhu* başlıklı bir eserdir. Fatma Büyükkarcı Yılmaz'a göre, eserin Kirdecî'den başka Aksaraylı İsa, diğeri de Lokmanî Dede (ö. 910/1514) tarafından yazılmış olan iki farklı versiyonu daha bulunmaktadır. Lokmanî Dede'ye ait olan versiyon onun tercüme eseri olan *Menâkıb-ı Mevlânâ*'nın bazı yazmalarında yer almaktadır. Bu versiyon Halil Ersoylu tarafından transkripsiyonlu metin ve inceleme olarak yayımlanmıştır (1998). Kirdecî Ali ve Aksaraylı İsa tarafından yazılan metinler ise Lokmanî Dede'ye ait metinle birlikte Fatma Büyükkarcı Yılmaz tarafından karşılaştırılmalı olarak ortaya koyulmuştur (2009). Bu metinde Kirdecî Ali'nin ismi Ali olarak geçmektedir:

Şabruñ olsun ger dahı 'Alî senüñ
Tâ göresin yüzüñi Mevlânâ'nüñ (s. 130)

Kirdecî Ali'ye isnad edilen bir diğer eser ise manzum olarak ortaya koyulan *Çoban Destanı*'dır. Destan'ın transkripsiyonlu metni ilk kez Şenol Korkmaz tarafından hazırlanmıştır (2012). Halit Biltekin kaynaklarda adı geçmeyen *Dâsitân-ı Ömer İbn-i Hattâb*'ın da Kirdecî Ali'ye ait olduğunu iddia eder. Bunlardan başka *Hikâye-i Delletü'l-Muhtel* ve *Hikâye-i Geyik* de Kirdecî Ali'ye atfedilen fakat ona ait olduğu kesin olarak kanıtlanamayan eserler arasındadır (Biltekin, 2013, s. 1064).

Kırşehirli İsa

Kırşehirli İsa'nın hayatı hakkında *Dāsitān-ı İbrāhīm* ya da *Dāsitān-ı [Vefāt-ı] İbrāhīm*'in yazarı olduğundan başka pek bir bilgiye rastlanmamaktadır. Elimizdeki yazmanın 85a-89a numaralı varakları arasında bulunan *Dāstān-ı İbrāhīm* nüshasının sonunda “Sirācu'l-kulūb” adlı bir kitabın ismi geçmektedir. Bu eser 14. yüzyıl. sonu 15 yy. başında yaşamış Ahmed-i Dâ'î' ye atfedilse de *Sirācü'l-kulūb*'ün Ahmed-i Dâ'î' tarafından yazılmadığı kesinleşmiştir (Kut, 1989). Nitekim bu kitabın 8. yüzyılda yazılmış anonim bir mevize kitabı olduğu ve Uygur harfli nüshasının yanı sıra Arap harfli Doğu Türkçesi ile yazılan h. 736 (m. 1335) bir nüshasının da olduğu bilinmektedir (Yaman, 2016).

Sirācu'l-kulūb dirler bir kitāb
Andan açıldı bize işbu hisāb³³

Elimizdeki nüshada Kırşehirli İsa ismi geçmez fakat Kazım Köktekin'in çalıştığı, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü 14 numarada kayıtlı bulunan *Dāsitān-ı İbrāhīm*'de yazarın adı Kırşehirli İsa olarak geçer. Bununla beraber metnin yazım tarihi ve yeri verilmemiştir (2001, 14-15). Bunun dışında Kırşehirli İsa'ya isnad edilen birçok eser vardır fakat bunların ona ait olup olmadığı kesin değildir.

Aksaraylı İsa

Elimizdeki yazmada bulunan *Dāsitān-ı İsmā'īl* adlı eserin sonunda Aksaraylı İsa ismi geçmektedir:

İşbu sözi Süleymān bülbuli
Aksarāyli 'İsā yārūñ kuli³⁴

³³ var. 89a/107

³⁴ var. 65b/89.

Türkan Korkmaz Bulut, kendi çalıştığı Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 6823/5 numarada kayıtlı bulunan diğer bir *Dāsītān-ı İsmā‘īl* nüshasında yazarın isminin geçmediğini fakat elimizdeki nüshaya atıfla yazarının Aksaraylı İsa olması gerektiğini belirtir. Elimizdeki nüsha 90 beyitken, Bulut’un çalıştığı nüsha 128 beyittir. Bulut’un verdiği bilgiye göre Aksaraylı İsa’ya isnad edilen diğer eserler arasında *Hikâyet-i Şuhmâ*, *Mi‘râç-nâme* ve *Kıssa-i İbrâhim* yer almaktadır (2020, s.322-3). *Hikâyet-i Şuhmâ* metnini çalışan Şenol Korkmaz bu eserde Aksaraylı İsa’nın adının geçtiğini ve kendisinin 14. yüzyılda yaşamış meddah bir şair olabileceğini belirtir. Korkmaz, Konya, Aksaray civarında yaşamış olan Aksaraylı İsa’nın eserlerinden Arapça ve Farsça gibi dillere vakıf olduğunu, zira dinî ve ahlaki bir çizgide eserler neşrettiğini öne sürer (2020, s.106-107). Öte yandan Aksaraylı İsa’nın *Mi‘râç-nâme* nüshasında adı geçmemesine rağmen Metin Akar, başka bir eserinden dolayı bu eserin Aksaraylı İsa’ya ait olduğu iddia eder (1987, 155- 157).

Aksaraylı İsa’ya ait olan bir diğer eser de, mahlasının geçtiği *Haza Hikâyet-i Ebu’d-Derdâ-i razıyallâhu teâlâ ‘anhu İsi’yü’l-Akşarâyî* başlıklı eserdir. Kirdeci Ali ve Lokmanî Dede tarafından yazılmış iki versiyonu olan bu metin, diğer iki metinle birlikte Fatma Büyükkarcı Yılmaz tarafından karşılaştırılmalı olarak ortaya koyulmuştur (2009). Aksaralı İsa’nın ismi metinde “İsî’yü’l-Akşarâyî” olarak geçer:

Akşarây’da ‘İsî hatm olsun tamâm
Vîr şalavât Muştafâ’ya ve’s-selâm (s. 152)

Sadreddin

Bazı nüshaların sonunda Sadreddîn ismi geçtiği için *Geyik Destanı’nın* kendisine ait olduğu iddia edilmiştir. Elimizde bulunan Vasfî Mahir Kocatürk nüshasında herhangi bir isim geçmemesine rağmen, Vasfî Mahir üslup özelliklerinden dolayı bu eserin

Kirdecî veya emsalinden birine ait olması gerektiğini belirtir (s.150.). Şenol Kokmaz ise eserdeki yapı ve unsurların Kirdecî Ali'nin üslubunu andırdığını ifade eder fakat pek çok nüshanın sonunda ya herhangi bir isim geçmediği ya da “Sadreddîn” ismi geçtiği için eserin söyleyeni veya müellifi olarak Sadreddîn'i kabul ettiğini belirtir (s.90). Gıyasettin Aytaş'ın neşrettiği *Geyik Destanı*'nın sonunda da “Nefsin ile Müslimân ol şadr-ı dîn” mısrası geçmektedir. Fakat Aytaş, “Sadreddîn” ismini tamlama olarak okuduğu için bu tamlamanın müellife veya söyleyene ait bir isim olabileceğini düşünmemiş, destanın yer aldığı yazmada bulunan *Varaka ve Gülşah* hikâyesinin sonunda Yusuf-ı Meddah adının geçmesi sebebiyle *Geyik Destanı*'nın da Yusuf-ı Meddah'a ait olabileceğini varsaymıştır. Fakat bu iki metin birbirinden bağımsız eserlerdir (1999, s. 166-169). Dolayısıyla nüshalarda isminin geçmesi sebebiyle *Dâsitân-ı Geyik* adlı eserin Sadreddîn'e ait olduğu iddiası daha muhtemel görünmektedir. Sadreddîn'e isnad edilen diğer bir eser Hz. Muhammed'in mucizelerinden birini konu alan 32 beyitlik bir mesnevi olan *Mu'cize-i Muhammed Mustafa*'dır. Amil Çelebioğlu'na göre tek nüshası bulunan eser, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfeddin Özege Koleksiyonu 544 numarada yer almaktadır. (1990, s. 80-82). Sadreddîn hakkında bunlar dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Hüsâm Kâtib

Aslen Arap, İbrani kökenli olan, Malay, Java ve Sunda gibi dillerin yanı sıra Farsça ve Çince yazılmış örnekleri de bulunan Cimcime veya Cümcüme Sultan adlı, Hz. İsa ile bir kuru kafa ya da kesik başın konuşmalarını içeren hikâyenin Türkçe'de ilk olarak Hicri 770'de (1368) Kıpçak Altınordu sahası şairlerinden Hüsâm Kâtib tarafından yazıldığı iddia edilir (Bursalı, 2018, s.247). Fuad Köprülü bu eserin, Kazan Dârü'l-Fünûn matbaasında *Hikâyet-i Cümcüme Sultan fî Nübüvvet-i İlyâs*

Aleyhi's-selâm adıyla tarihsiz olarak basıldığını, daha sonra ise Leningrad, Asya Kütüphanesi müzesinde bulunan bir nüshada 770'de (m. 1368) tarihinin yazılı olarak bulunduğunu bildirir. Köprülü, Hüsam Kâtib'in bu eserinin Fuzûlî'den almış olabileceğini iddia etmiş, sonrasında hikâyeyi Attar'ın *Cümcüme-nâme*'sinden iktibas ettiğini fakat Kâtib'in esere dinî bir hususiyet kazandırdığını söylemiştir (1980, s.307-8). Öte yandan Nazif Şahinoğlu Attar'a isnad edilen *Cümcüme-nâme*'nin de aralarında bulunduğu birçok eserin XV. yüzyılda yaşayan Attar-ı Tûnî tarafından yazıldığı ve bir kısmının da yine Attar adlı veya mahlaslı diğer kişilerce kaleme alındığını belirtir (1991, s. 98).

Aziz Merhan'ın (2013) çalıştığı Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Bölümü 4311 numarada kayıtlı bulunan *Dāsitān-ı Cümcüme*'nin 15. yy sonu ve 16. yy başında, Zafer Önler'in çalıştığı (1991) Göttingen'de (Almanya), Georg-August Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan *Cümcüme Sulţān* adlı nüshanın ise 15. yy'da yazıldığı tahmin edilmektedir. Müjgan Cumbur tarafından çalışılan (1976) Milli Kütüphane'de bulunan *Dāstān-ı Cimcime Sulţān* nüshası 1846-52 yılları arasında, Özkan Taşdemir'in çalıştığı (2015) İstanbul Arkeoloji Müzeleri Kütüphanesi'nde 1505 numarada kayıtlı *Hazā Kitāb-ı Cümcüme-i Mübārek* adlı mensur eser ise 1834-1835 yılları arasında istinsah edilmiştir. Öte yandan Meryem Babacan Bursalı (2018) tarafından çalışılan diğer bir nüsha olan Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi 156/2 numarada kayıtlı bulunan *Hāzā Hikāyet-i Cimcime Sulţān*'ın istinsah tarihi verilmemiştir. Bu anlamda hikâyenin h. 770'de (1368) telif edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, elimizdeki 1461 tarihli nüshanın eserin yazıldığı tarihe en yakın nüshalardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Ömeroğlu

Ömeroğlu ismi yalnızca elimizde bulunan yazma içindeki *Dāsītān-ı Muḥammed* adlı eserin 120. beytinde geçer:

İy ‘Ömeroğlu diler[i]señ Ḥaḳa
İrişesin bulasın ‘ömr-i bekā³⁵

Bu nüshanın transkripsiyonlu metni ve incelemesi Serhat Küçük tarafından hazırlanmıştır (2019). Bu eser dışında ona ait olduğu düşünülen başka bir esere rastlanmamıştır. Dolayısıyla Semih Tezcan’ın belirttiği gibi Ömeroğlu’nun bu eserin yazarı mı yoksa söyleyeni mi olduğu belirsizliğini korumaktadır.

Ayneddîn

Bu isim elimizdeki yazmada bulunan *Dāsītān-ı Ḥātūn* adlı hikâyede geçer:

‘Ayniddîn ana yüzün[i] görmedi
Ana gönlin bekledi hiç bilmedi³⁶

Vasfî Mahir bu sebeple eserin Ayneddîn tarafından yazıldığını iddia eder (149). Fakat hikâyede anasının bedduasını alan bir oğuldan bahsedildiği için Ayneddîn’in hikâyenin kahramanı olan “oğul” olması daha olası gözükmemektedir.

Bunlar dışında yazmada yer alan *Mevt-i Muḥammed-nāme*, *Dāsītān-ı Fāṭıma* ve *Dāsītān-ı Ḥātūn* adlı eserlerin kime ait olduğu bilinmemektedir.

2.7 Dāsītānların müstakil neşirleri ve yazma eser farkları

Elimizde bulunan mecmua içindeki destan nüshalarından bazıları transkripsiyonlu ve tenkitli metin olarak yayına hazırlanmıştır. Nitekim *Kesikbaş Destanı* Mustafa Argunşah tarafından (2002), *Ejderha Destanı* ise Ali Kozan ve Rumeysa Bilgili

³⁵ var. 70b. (131. beyit)

³⁶ var. 70b/131.

(2013) tarafından tenkitli metin olarak yayınlanmıştır. Tek nüshasının bu mecmua içinde bulunduğu *Muhammed Destanı*'nın transkripsiyonlu metin ve incelemesi Serhat Küçük tarafından ortaya koyulmuştur (2019). *Hatun Destanı*'nın transkripsiyonlu metin ve karşılaştırması ise Süheyla Pehlevan tarafından (1993) yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.

Öte yandan bu mecmuada neşredilmeyen fakat araştırmacılar tarafından farklı nüshaları neşredilen destanlar da vardır. Bu destanların hazırlayanın ismini, nüshanın bulunduğu kütüphaneyi, istinsah tarihini ve beyit sayısını Tablo 1.'de görebiliriz.

Tablo 1. Dâsitânların Müstakil Neşirleri

Tablo I	Dâsitân-ı Gügercin	Dâsitân-ı Geyik	Dâsitân-ı [Vefât-ı] İbrâhîm	Dâsitân-ı İsmâ'îl
Elimizdeki Nüsha	Neşri Yok MK 3881 m. 1461 34 Beyit	Neşri Yok MK 3881 m. 1461 83 Beyit	Neşri Yok MK 3881 m. 1461 111 Beyit	Neşri Yok MK 3881 m. 1461 90 Beyit
Nüsha II	Muhammet Kuzubaş MK 8624 Bilinmiyor 32 Beyit	Muhammet Kuzubaş MK 8624 Bilinmiyor 80 Beyit	Kazım Köktekin Seyfettin Özege 14 Bilinmiyor 121 beyit	Türkan Korkmaz Bulut MK 6823/5 17.yy-18.yy (tahminen) 128 beyit
Nüsha III	Namık Aslan Şahsi Kt. 17. yy (tahminen) 52 Beyit	Namık Aslan Şahsi Kt. 17. yy (tahminen) 79 Beyit		
Nüsha IV	Osman Erciyas/Duygu Oruç Atıf Efendi Kt. 45/3 34 Beyit	Gıyasettin Aytaş Şahsi Kt. m.1836 95 Beyit (Transkripsiyonsuz metin)		
Nüsha V	Nurettin Albayrak Tenkitli Metin (Matbu nüshalar) 1283, 1201, 1311 51 Beyit	Nurettin Albayrak Tenkitli Metin (Matbu nüshalar) m.1867, 1787, 1894 109 Beyit		
Nüsha VI	Hatice Tören SK Hacı Mahmud 4339. Bilinmiyor 43 Beyit	Hatice Tören SK Hacı Mahmud 4339. Bilinmiyor 95 Beyit		

Buna göre *Dāsitān-ı Gügercin*'in neşredilen nüshalarından elimizdeki 34 beyitlik nüshaya en çok benzeyen Hatice Tören'in çalıştığı (2012) *Dāsitān-ı Hamāme-i Ar 'ar'* başlıklı 43 beyitlik nüshadır. Fakat Tören'in nüshasının sonunda Kirdecî Ali'nin ismi geçerken, elimizdeki nüshada “Şādık Velî” ismi yazılıdır. Beyitlerin fazlalığı ve takdim/tehirler dışında nüshaların benzer olduğunu söylemek mümkündür. *Dāsitān-ı Geyik* nüshalarında ise elimizdeki 83 beyitlik nüshaya en çok benzeyen Muhammed Kuzubaş'ın çalıştığı (2008) 80 beyitlik nüshadır. Bu iki nüsha arasında çok az farklılık bulunmaktadır. Kazım Köktekin'in çalıştığı (2001) *Dāsitān-ı Vefāt-ı İbrāhīm* ise ufak söyleyiş farklılıkları ve fazladan on beyit hariç elimizdeki nüsha ile oldukça benzerlik gösterir. *Dāsitān-ı Cimcime Sulţān*'in çalışılmış nüshalarını karşılaştırdığımızda Kazım Köktekin'in çalıştığı (2018) *Dāsitān-ı Hazreti 'İsā* başlıklı, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfettin Özege Bölümü 60 numarada kayıtlı bulunan nüshanın son birkaç beyit hariç söyleyiş bakımından elimizdeki nüsha ile birebir olduğu görülür. *Dāsitān-ı Fāţıma* nüshasında Perihan Ölker'in çalıştığı (2016) Konya Koyunoğlu nüshaları ile Muhammed Kuzubaş'ın Milli Kütüphane nüshası (2008) elimizdekine benzemektedir. Fakat her üç nüshanın sonunda da elimizdeki nüshada olmayan Hz. Fatma'yı öven bir bölüm bulunmaktadır. Bununla beraber Muhammed Kuzubaş'ın nüshası son varak hariç elimizdeki nüshaya birebir benzemektedir. *Dāsitān-ı İsmā 'il*'in mevcut iki nüshasından birini çalışan Türkan Korkmaz, kendi çalıştığı (2020) nüsha ile elimizdeki Mil Yz A 3881 nüshasının aynı kaynaktan geldiğini ve birbirine benzer nüshalar olduğunu söyler. Fakat elimizdeki nüsha 90 beyitken Korkmaz'ın nüshası 128 beyittir. Korkmaz, kalan beyitlerin birbiri ile paralel olmadığını, bu yüzden bu iki nüshanın ayrı ayrı çalışılması gerektiğini ifade eder (s.319).

Mecmuada yer alan *Dāsitān-ı Mevt-i Muḥammed-nāme* hakkında hiçbir çalışma yapılmamıştır. Bu anlamda bu tezde *Dāsitān-ı Mevt-i Muḥammed-nāme* ile beraber mevcut diğer nüshadan farklı olan *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’in transkripsiyonlu metni neşredilecektir. Bununla beraber mecmuadaki neşredilmiş diğer destanlar, elimizde nüsha üzerinden incelenecektir.

2.8 Dāsitānların içeriği ve özetleri

2.8.1 *Dāsitān-ı Kesikbaş*

Kirdecî Ali’ye atfedilen *Kesikbaş Destanı*’nın sözlü olarak ne zaman teşekkül ettiğine dair somut bir bilgi yoktur. Fakat Kirdecî’nin 13. ve 14.yüzyıllar arasında yaşamış olması, eserin 13. yüzyılın sonlarında telif edildiği ve 14. yüzyılda yazıya geçirildiğine dair yaygın bir kanaat oluşturmıştır (Ocak, 1989, s. 12). Nitekim eserin yazı dili ve üslubu, metnin 14. yüzyılda yazıya geçirildiği kanaatini güçlendirmektedir. Öte yandan *Kesikbaş Destanı*’na ait unsur ve motiflerin Balkanlardan, Orta Asya’ya kadar geniş bir coğrafyada görülmesi, hikâyenin halk arasında 13. yüzyıldan çok daha önce dolaşıma girmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Hikâyeye göre, Hz. Muhammed dört halife ve otuz üç bin sahabe ile bir sohbet meclisindeyken içeriye ağlayan bir kesik adam başı girer. Gövdesi olmayan, nur sakallı bu başın yüzünü yere vurarak ağlamaya ve inlemeye başlaması, cümle ashabı etkiler. O sırada Hz. Ali kalkıp kesikbaşı yerinden kaldırmaya çalışır fakat başı bir zerre bile oynatmaya güç yetiremez. Bunun üzerine Kesikbaş Hz. Ali’ye boşa zahmet çekmemesini, Ali gibi yüz bin kişi olsa bile kimsenin kendisini zerre miskal yerinden kaldıramayacağını, zira kendisinin her an Allah ile söyleşen, Tanrı didarını gören, keramet sahibi bir zat olduğunu söyler. Kale-i zeyni denilen bir

şehirde oturan Kesikbaş, meclise elli defa hacca gitmiş, kâh yeryüzünde atıyla yürüyen, kâh gökyüzüne, melek katına çıkan, İsm-i âzam duasını bilen, İsa ile dua eden, Hızır ve İlyas ile yoldaş olan bir kimsedir. Bir gün bir dev, oğlu ile gövdesini yemiş, karısını da kaçırmıştır. O da Hz. Muhammed'den şefa'at istemeye gelmiştir. Kesikbaş'ın hikâyesini dinleyen Hz. Ali öne çıkarak Resul'den devî Zülfikâr ile ikiye yarmak için izin ister. Peygamber ise devin Hz. Ali'ye bir kötülük yapmasından endişelenerek onu uyarır, fakat Ali başka çaresi olmadığını, bu cengin alın yazısı olduğunu söyler. Düldülüne binen Ali, yanına otuz üç bin ashabı ve Kesikbaş'ı da alarak yola çıkar. Kesikbaş, düldülün bir ok atım önünde dağ taş demeden uçarken yedi mushaf Kur'anı ezber etmekte, Ali ne zaman namaza dursa, o da göz ucuyla namaz kılmaktadır. Böyle yedi gün yedi gece gittikten sonra bir kuyuya varırlar. Ali dibinde suyu olmayan, cehennem gibi derin bu kuyuya inebilmek için yanında getirdiği kemendini çıkarır, kemend yetişemeyince İsm-i âzam duasını okur ve kendini kuyudan aşağı salar. Yedi gün yedi gece kuyudan aşağı inerken namazını da göz ucuyla eda eder. Sekizinci gün ayağa yere değdiğinde, karşısında hoş bir saray, içinde de ay yüzlü bir hatun görür. Bu görklü yüzlü, sarayı ısıltan ahiret hatunu namaz kılarken, ahının dumanı göklere çıkmakta, gözyaşından seccadesi ıslanmaktadır. Hz. Ali bu hatunun Kesikbaş'ın karısı olduğunu anlar. Onun az ilerisinde bir deve esir olmuş beş yüz Sünnî Müslüman gazi görür. Dev, gazileri besleyip, günde beş tanesini kendisine yem etmektedir. Gaziler feryad ederek, Hz. Ali'ye devin elinden kendilerini kurtarması için yalvarırlar. Kendisinin geleceğini Mustafa'dan haber aldıklarını söylerler.

Ali daha sonra devin sarayına girer. Dev minareye benzemektedir. Baş köy kadar, dişi de sınır taşı kadar büyüktür. Haydar tam Zülfikârla devî ikiye yaracakken, devin uyuduğunu görür. Kendi kendine uyurken devî öldürmenin erliğe

yakışmayacağını, eğer öldürürse bütün halkı kendine güldüreceğini telkin eder. Bunun üzerine dev uyandırmak için üç kere nara vurur. Dev uyanınca, Ali'yi de Peygamberini de yiyeceğini, dünyada tek Müslüman bırakmayacağını, Mekke Medine şehrini yıkacağını söyler. Bunu duyan Haydar, gürzüyle onu öldürmeye kalkar fakat Dev Ali'nin gürzünü elinden alarak Ali'ye hamle yapar. Elinde kalkanı olan Ali'ye bir zarar gelmez. Üç kere daha hamle yapar, Ali yine bir zarar görmez. Sıra Ali'ye gelince Ali Zülfikâr'ı eline alır ve ona Tanrının birliğine iman getirmesini söyler. Fakat Dev yüzyıl yaşadığını, ömrünün böyle geçtiğini söyleyince Ali Zülfikâr'la devin başını keser. O anda devin şeytan evi harap olup, Müslüman esirlerin bağı çözülür. Müslümanlar devin hazinesini aralarında paylaşarak kuyu dibine gelirler fakat kuyudan yukarı nasıl çıkacaklarını bilemezler. Hz. Ali'nin duasıyla bir anda kendilerini kuyu ağzında görürler. Bunu haber alan peygamber Tanrının Arslanı Ali'yi karşılamaya gelir. Ali burada bir dua da Kesikbaş için eder. Tanrı Kesikbaş'ı eski hâline döndürürken, devin yediği oğluna da tekrar can bağışlar. Hatunu da kendisine döndürür. Böylece Kesikbaş'ın hâci Hz. Ali vasıtasıyla giderilmiş olur.

2.8.2 *Dāsītān-ı Gügercin*

Kirdecî Ali'ye isnad edilen ve bazı mecmualarda *Dāsītān-ı Hamāme-i Ar'ar* olarak da geçen *Güvercin Destanı*, elimizde bulunan 34 beyitlik nüshanın ilk beytine göre *Mesnevî*'den alınmıştır.³⁷ Aynı hikâyenin Türkmen şair Mahtumkulu (ö.1146/1733) tarafından yazılan *Gökçe Ebter* adlı versiyonunda Hz. Muhammed Hz. Ali ile ikame edilmiş, hikâyenin esinlendiği muhtemel kaynak olan *Tûtî-nâme*'de ise kahraman Hz. Musa şeklinde karşımıza çıkmıştır. Fakat aslında *Tûtî-nâme*, *Şukasaptati*:

³⁷ “İşit şimdi bir hikâyet iy ‘aķıl / Meşnevî’de böyle bulundı naķıl”

Papağanın Yetmiş Hikâyesi isimli bir eserin Sanskritçe'den Farsça'ya, oradan da Türkçeye çevrilmiş tercümesidir. *Şukasaptati*'de hikâyenin kaynağı Rig-Vedalar'a dayandırılır. Güvercin ve şahin kılığına giren tanrıların Kral Şibi'yi sınıadıkları Rig-Veda'daki bu hikâye, Cebrail ve Azrail'in Hz. Muhammed'i sınıadıkları Güvercin Destanı'na oldukça benzemektedir.³⁸

Hikâyeye göre Peygamber ikinci namazını kılmış, duasını ediyorken gözlerinden yaşlar saçan bir güvercin gelip Peygamberin dizine konar ve kendisini üç gündür kovalayan, canını almak isteyen bir doğandan korumasını ister.

Peygamber güvercine gelip koynuna girmesini, yüz bin doğan da gelse kendisini doğana vermeyeceğini söyler. O esnada havadan yeri göğü titreten bir doğan inerek Peygamber'den güvercini kendisine vermesini, zira güvercinin kendi rızık olduğunu, vermezse kendisini Tanrı'ya dava edeceğini söyler. Peygamber doğana güvercin yerine koyun vermeyi teklif eder fakat doğan bunu kabul etmez. Bunun üzerine Resul ona kendi etini kesmeyi teklif eder, doğan da buna razı olur. Resul kendisine bıçak getirilmesini emreder, bu sırada sahabeler kaygılı şekilde beklemektedirler. Peygamber bıçağı eline alıp sağ koluna vurduğunda bıçak kesmez, sonra diğer koluna vurur, bıçak yine kesmez. O anda doğan silkinerek Cebrail'e, güvercin de Mikail'e dönüşür. Melekler Peygamber'e kendisinin şefaatinin sınamaya geldiklerini, Hak sözüyle geldikleri için kendilerini mazur tutmalarını söyler.

2.8.3 *Kitāb-ı Geyik*³⁹

Anadolu'daki şifahi kaynaklarda bilhassa “geyik” ile ilgili pek çok mucizevî anlatıya rastlanmasına rağmen, hikâyenin aslî gövdesinin Hz. Muhammed'in çadıra bağlı dışı

³⁸ Rig- Veda'dan aktaran Paul Carus, “King Sivi's Sacrifice; The Story of the Pound of Flesh in Ancient India,” The Open Court 31, s. 3 (Mart 1917): 131.

³⁹ *Kitābu Geyik*

bir geyikle karşılaşmasını içeren zayıf bir hadisten neşet etmiş olabileceğini söylemek mümkündür.⁴⁰ Hadisin bir rivayetine göre, Hz. Muhammed Medine'nin köylerinden geçerken köylünün birinin çadırına bağladığı bir geyiğin feryadını işitir. Peygamber, yavrularını emzirebilmek için kendisinden ipini çözmesini isteyen geyiğin feryadına kayıtsız kalamaz ve geri dönmesi şartıyla geyiğin bağıını çözer. Yavrularını emzirip geri geldiğinde geyiğe acır ve onu sahibinden isteyerek azat eder. Hadisin diğer rivayetleri de hemen hemen aynı örüntüyü tekrar eder. Sadreddin mahlaslı bir müellif tarafından yazıldığı düşünülen *Geyik Destanı*'nda ise hikâye biraz farklılaşmış, hikâyeye kahraman ve kurban figürü ile birlikte destan anlatılarının sacayağını oluşturan “kâfirler” de dâhil olmuştur.

Hikâyeye göre, Peygamber bir gün mihrapta yaslanmış oturuyorken, heybetli kırk atlının kendilerine doğru geldiğini görür. Mescid önünde duran atlılar, saf saf olup meclistekilere selam verir ve dinlerine batıl diyen Peygamberin kim olduğunu sorarlar. Davasında haklıysa kendilerine peygamberliği için delil getirmesini, zira ona inanmadıklarını söylerler. Kâfirlerini bu sözlerine öfkelenen Hz. Ali, cümlesini Zülfikâr ile öldürmeyi teklif eder. Fakat Peygamber önce onların dileklerini öğrenmeyi, zira belki mucizât ile Müslüman olabileceklerini beyan ederek Ali'ye karşı çıkar. Bu esnada Peygamber'in gözü onların yanındaki gözü yaşlı bir şekilde bağlanmış geyiğe kayar ve kâfirlerden geyiği çözmelerini, zira onun kendisinin peygamberliğini beyan edeceğini söyler. Kâfirler, geyiğin konuşmasının mümkün olmadığını, Peygamber'in büyüyle kendilerini kandırmak istediğini iddia ederler. Resul geyiğin çözülmesinde ısrar edince, kâfirler geyiği çözerler. Geyik söze Çalab'ın adıyla başlayarak, Mustafa'nın mucizelerini beyan eder. Allah'ın bir, Hz.

⁴⁰ İbn-i Cevzî'ye göre hadisin kaynakları şunlardır: Beyhaki, *Delailu'n-Nübüvve*, 6/34 (Beyhaki'ye göre başka bir zayıf hadisten rivayet edilmiştir.) Suyutî, *Hasaisu'l-Kübra*, 2/61; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* 6/148. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdurrahman İbnü'l Cevzî (1992). *Ashâbın dilinden peygamberimizin hayatı*. (T. Uzun, Çev.). İstanbul: Uysal Kitabevi, 295-296.

Muhammed'in de onun peygamberi olduğunu, ona inanmayanların cehennem odunda yanacağını, inananların ise cehennem azabından azat olacağını söyler. Daha sonra kendi hikâyesini anlatmaya başlar. Çin Maçın'den gelirken yolda kardeşini kaybettiğini, Mekke dağına gelip iki yavru kuzuladığını fakat bir gün otlanırken kâfirlerin kendisini tuzağa düşürüp yakaladıklarını söyler. Yavrularının henüz ot otlayacak dişleri bile olmadığını bildirerek yavrularına kavuşmak için Peygamber'den yardım ister. Peygamber geyiğin hikâyesinden etkilenerek, kâfirlerden geyiği ya kendilerine bağışlamalarını ya da satmalarını ister. Kâfirler bunu kabul etmezler fakat Peygamber'in kefil olması hâline geyiğe ikindi vaktine izin vereceklerini, dönmezse onun yerine Peygamber'i öldüreceklerini söylerler. Peygamber'in kabul etmesi üzerine geyiği bırakırlar. Geyik Çalab adına bel bağlayarak yola koyulur. Kuzularına vardığında ağlayarak onlara başından geçenleri anlatır, Peygamber'in kendisine kefil olduğunu, ikindiye dek geri dönmek zorunda olduğunu söyler. Kuzular da artık annelerinden emdikleri sütün kendilerine haram olduğunu, Tanrı resulüne kurban olacaklarını bildirirler. Geyik tekrar yola koyulduğunda, kâfirlerin beyi tuzak kurarak geyiği yakalar. Geyiğin ağlayarak Tanrı'dan yardım dilemesi üzerine Tanrı Cebrail'i gönderir ve geyiği Peygamber'e kavuşturur. Bunu gören kâfirler Peygamber'in huzuruna gelerek Müslüman olurlar. Hikâye böylece Peygamber'e salavat ve destanı yazan ve okuyana dua talebi ile sona erer.

2.8.4 *Mevt-i Muḥammed-nāme*

Destan Hz. Muhammed'e ait olduğu söylenen bir hadisle başlar. Hadis'te Peygamber ümmetinin sünnetlerini terk etmemesi için bir çağrıda bulunduğunu söyleyen anlatıcı, kişinin az da çok da yaşasa eninde sonunda hayr ve şerden ne ettiyse onu

bulacağını haber verir ve destan dinleyicilerini Peygamberin şeker sözünü dinlemeye çağırır. Bir âdemoğlu öldüğünde yanına hemen bir meleğin geleceğini ve ona üç sual edeceğini, Azrail'in darbı vurulmadan bu sorulara kimin cevap vereceğinin bilinmeyeceğini söyler. İlk melek âdemoğluna dünyanın mı yoksa kendisinin mi onu devşirdiğini sorar. Yıkamak için teneşirin üzerine koyduğunda yine bir melek gelir, o da ölüye niçin elinin, dilinin bağlı olduğu dostlarının yarenlerinin nerede olduğunu, kendisinin hiç ölmeyeceğini mi sandığını sorar. Sonra ölüye kefen giydirdiklerinde bir melek daha gelir, ölü gözünü açıp meleği gördüğünde melek ona üç zarar verir. Sonra da ölüye artık canından ayrı düşüp öldüğünü, Haktan başka kimsenin yardım edemeyeceği bir sefere konulduğunu, artık kavm ü kardaş yüzü göremeyeceğini, onların da kendisi gibi hasret çekeceğini söyler. Sonra cenazeye koyup dört yanından bezle bağladıklarında bir melek daha gelir, eğer tevbesi varsa Allah'tan tevfik geleceğini fakat Hakk'a asi ise artık ona dinlenmek olmadığını haber verir. Tevbe ile geldi ise devlet, asi ise azap ve mihnetin kendisi beklediğini söyler. Sonra bir melek daha gelir ve ölüye dünyada ne ettiyse onu bulacağını, hayr ve şerden ne varsa önüne getireceklerini söyler ve sonra salih amel işlemişse ona görgülü yoldaş olacağını, yok eğer kötü amel ettiyse sorucuların çirkin surette geleceklerini, kabir ehlinin onlardan kurtta koyun ürker gibi ürkeceklerini söyler.

Sonra ölünün cenaze iplerini çözdüklerinde bir meleğin geleceğini ve ona üç haber soracağını söyler. Kabri gün doğmayan, kimsenin gelip geçmediği karanlık bir eve benzeterek ölünün o işlediği işe pişman olacağını söyler. Orada zehirli kara yılanlar ve ejderhalar bulunur. Eğer kişi tövbe ile gelmiş, beş vakit namazı vaktiyle kılmışsa ona cennetin sekiz kapısı açılır ve kabri üzerine rahmet nuru saçılır. Ona iyi suretli melekler gelip selam verir, onların kimi ana kimi ata suretlidir, sözleri bal ve yağdan tatlıdır. Kimi de kardeşine benzemektedir. Bunlar kabir içinde buluşurlar ve

melekler ona hoş geldin deyip cennete götürürler. Kevser şarabı içirip gözlerindeki hicabı kaldırırılar. O ölü çevresine baktığında Hakk’a şükreder, o kabir ona şehir gibi, huriler de ay yüzlü görünür. Bütün geçmiş ulular ve Meşhed ehli ona selam verir, Meşhed ehlinin cümlesi pür nur olur ve her birisi mağfur olur. Destan ölen kişinin böyle bir merasimle karşılaşmasının ne büyük devlet olduğunu, Habib’in hürmeti için doğru yoldan ayrılmamak gerektiğini bildirir. Sonra Peygamber’e olan sevgisi ve şefaath arzusunu beyan eder ve Peygamber’in “Ölmeden önce ölünüz” hadisi hatırlatarak akil ise dinleyen bu sözü anlayıp tutacağını bildirir.

2.8.5 *Dāsītān-ı İsmā‘īl*

İsmail Destanı’nda anlatıcı bir tefsirden naklonunan İbrahim ve İsmail’in hikâyesini anlatır. İbrahim’in kendine oğlan çocuğu vermesi için gece gündüz Allah’a yalvardığını, Allah’a lütfundan bir oğul başlarsa o oğlanı kendisi için kurban edeceğine söyler. Böyle gece gündüz yakarışlardan sonra İbrahim’in İsmail adından bir oğlu olur. Fakat bir gün Allah düşünce İbrahim’e niçin sözünde durmadığını sorar. Bunun üzerine İbrahim yüz koç kurban eder. Aynı gece Allah yine ona niçin sözünde durmadığını, sevdiği nesneyi niçin terk etmediğini sorar. Sonra İbrahim ona en sevdiği yüz devesini ve yüz has atını kurban eder. Halil kendi kendine artık işi tamamladığını, sevdiklerinin hepsini bağışladığını söyler. Fakat Allah ona düşünce sevdiğinin İsmail olduğunu, at, deve değil onu kurban eylemesi gerektiğini bildirir. Bunu işiten İbrahim uykusundan sıçrar ve İsmail’im diye ağlamaya başlar. Annesine söylerse yüreğine od düşeceğinden İsmail’i düğüne götüreceğini söyler ve onun saçını başını yıkayıp hazırlamasını bildirir. Annesi de oğlunun ellerini kınalar, okşaya okşaya saçlarını tarar ve onun Halil’e emanet eder. Tez gelmesini, anasını yola baktırmamasını söyler.

O sırada İblis göğsünü vura vura gelerek, İbrahim'in İsmail'i boğazlamaya gittiğini söyler. Hacer ilk önce inanmaz fakat bu emrin Allah'tan geldiğini söyleyince bunun dostuna borcu olduğunu söyler. Fakat İblis gidince Hacer zar u zar ağlamaya başlar. İblis bu sefer İsmail'in yanına giderek babasının onu kurban etmeye götürdüğünü söyler. İsmail de atasının kendisini sevdiğini, dünyayı kendisiyle gördüğünü söyleyerek İblis'e taş atar ve onun iki gözünü çıkar. Sonra İbrahim ile İsmail sahrada bir halvete varırlar, İbrahim oğlunu nasıl boğazlamaya kıyacağını, onun görklü yüzünü nasıl kana boyayacağını söyleyerek oğlundan kendisine bir öğüt vermesini ister. Zira annesinin kendisine oğlunu soracağından endişelenir. İsmail bunun üzerine anasına değil Hakk'ın emrine bakmasını söyler. Halil bıçağı alıp İsmail'in üstüne geldiğinde ağlamaktan benzi uçar. İsmail de babasına gözünü bağlayıp yüzüne yere yatırmasını, böylelikle babasının gözüne bakıp yüreğini yakmayacağını söyleyerek ellerini katı bağ ile bağlamasını, bıçağını iyice bilemesini ister. Babasından tek isteğinin annesine kanlı gömleğini göstermemesi olduğunu bildirir. Böylece İbrahim İsmail'in gözünü, elini ayağını bağlar. İsmail ise kendi hâline ağlayarak asi olmadığı halde niçin elinin ayağının bağlandığını sorar. Babasına elini ayağını çözdükten sonra boğazlamasını, böylece kendisinin mûtf olduğunu herkesin bileceğini söyler. İbrahim İsmail ellerini çözer, bıçağı boğazına çaldığı zaman bıçak kesmez. Zira Çalap bıçağa kesmemesini söylemiştir. İbrahim bıçağı öfkelenip taşa vurduğunda taş baştanbaşa yarılr. İbrahim asi bıçağa niye kesmediğini sorunca bıçak dile gelir ve bu emrin Tanrı'dan geldiğini bildirir. Sonra Çalap Cebrail'e hitap ederek, tez vakit İsmail için kurban indirmesini ve kendine feda olan o canı kurtarması emreder. Bunun üzerine Cebrail İsmail'e koç eriştirir, böylece İbrahim'e İsmail'i bağışlar.

2.8.6 *Dāsitān-ı Hātūn*

Aynüddin isimli bir zat tarafından yazıldığı düşünölen *Dāsitān-ı Hātūn*'nın menşesine dair elimizde somut bir bilgi yoktur. Destan Peygamber zamanında yaşayan dindar bir kadın ve oğlunun hikâyesini anlatmaktadır. Hikâyeye göre Kâbe şehrinde yaşayan, dünyasını ahiretine tebdil eylemiş, namazını hiç aksatmayan, Hızır ile İlyas'ın kendisiyle sohbet ettiğı bu hatunun kendisi gibi dindar, anne babasına itaatkâr ay yüzlü bir oğlu vardır. Yedi mushaf Kur'anı ezbere bilen bu oğlan, yılda bin kez de hatim eda etmektedir. Fakat günlerin uzun, gecelerin ise kısa olduğı bir yaz gecesi gaflete dalan genç, kendisini uykuya kaptırır ve sabah namazına uyanamaz. Annesi oğlunu abdest alıp, namaz kılması için uyarır fakat oğlan kalkmayacağını, o gece Tanrı katına varmayacağını söyler. O sırada rüyasında annesinin kendisini ateşe attığını, Peygamber'in kendisinden yüz çevirdiğini görür. Sebebini sorduğunda Peygamber ona annesine asi olup gözünü çıkardığı için olduğunu söyler. Oğlan kalktığında bu düşünüyü annesine anlatır. Annesi de düşünce bahane etmemesini, usta katına varmasını söyleyerek, ona ekmek uzatır. Oğlan ekmek kaygısında değil canının kaygısında olduğunu söyleyerek ekmeğı annesine geri fırlatır. Ekmek annesinin sağ gözünü çıkarır, bunu gören oğlan bıçağı alıp kendisini pare pare etmek ister. Etraftakiler bıçağı oğlanın elinden alarak, durumu Hz. Muhammed'e haber ederler. Dört halife ile annenin yanında gelen Peygamber annenin talebi üzerine, oğlanı elini ayaklarını bağlatır. Anne ise oğluna sütünü haram ettiğini söyler ve cehennem dibinde yanması için beddua eder.

Daha sonra Ali ile Ömer Resul'ün buyruğunu tutarak, oğlan eli ile ayağını çapraz bağlayıp bir devenin boynuna asar ve Kâbe şehri boyunca ibret olarak gezdirirler. Tekrar annesinin kapısına getirilen oğlan için Resul annesinden şefaati istemeye gider. Oğlunu affetmezse ateşte yanacağını, ellerinin ayaklarının

kesileceğini, oğlunu göremeyince pişman olacağını söyler. Fakat anne Peygamber'e kendisi ah ettiği takdirde bütün âlemin ateşte yanacağını, bedduası ile arasına girmemesini bildirir. Oğluna sütünü tekrar haram der. Bunun üzerine sahabeler büyük bir ateş yakıp oğlanı içine atarlar, oğlan ateşte annesine kendisini affetmesi için ah edip yalvarır ve helallik ister. Fakat anne bütün yalvarışlarına rağmen oğlundan şefaatinin esirger. O sırada oğlanla akran olan Hasan ile Hüseyin, oğlanın ateşte yandığını haber alır ve Peygamber'e gelerek gerekirse kendilerinin de oğlanla beraber yanacağını söylerler. O sırada Tanrı'dan Peygamber'e nidâ gelir, Nidâ Hasan ile Hüseyin'in oğlanın anasına varmasını, kendisinden rahmet dileklerini götürmelerini, zira yüz yirmi dört bin peygamber gelse onların şefaathlerinin geçmeyeceklerini bildirir. Bunun üzerine Hasan ile Hüseyin başı açık yalın ayak vaziyette hatunun kapısına gelip ağlarlar, ateşte yanan oğlunu gelip kendi gözleriyle görmesini söylerler. Hatun ikisini de gözlerinden öper ve onların hatırını kırmayarak yola çıkar. Oğlunu ateşte yanarken görünce, gözleri yaşla dolar, oğlunu affetmediği için pişman olur ve o da kendisini ateşe atar. Bu manzarayı gören otuz üç bin sahabe, Peygamber ve dört halifeyle birlikte zar u zar ağlamaya başlarlar. O anda Tanrı gökteki kuşlara emir verir, yüz bin kuş denize dalar ve getirdikleri suyla ateşi söndürürler. Cebrail gökten iner ve Peygamber'e imamesini ana ile oğlunun üstüne örtmesini emreder. Resul örtüsünü açıp kapadığında annesinin gözü, oğlanın da eli ve ayağı tekrar eski hâline geri döner. Gaziler mûcizâtı görüp salavat ve tekbir getirir ve o günü bayram ilan ederler. Destan ana babaya itaat edene dua ve Peygamber'e salavat çağrısı ile sona erer.

2.8.7 *Dāsitān-ı Ejderhā*

Kirdecî Ali'ye atfedilen bir diğerk eser olan *Ejderha Destanı*'nın da 14. yüzyılda, Anadolu, Balkanlar ve Orta Asya'daki inanış ve mitlerin, Hristiyanlık ve Müslümanlığa menkıbevi anlatıların bir karışımı olarak teşekkül etmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Hz. Ali'nin "şer" ile cenginin "ejderha" temsilinde somutlaştığı bu destanın Anadolu'daki Hristiyanlar arasında meşhur olan, ejderhayla savaşı, beyaz atlı Aya Yorgi menkıbesine olan benzerliği hikâyesinin Anadolu'daki Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki etkileşimin tezahürü olarak ortaya çıkmış olma ihtimalini gündeme getirmiştir. Ahmet Yaşar Ocak'a göre İslamiyetten çok önce, Roma imparatoru Diokletianus (284-305) zamanında yaşamış bir Hristiyan azizi olan Aya Yorgi etrafında şekillenen bu menkıbe, 9. yüzyıldan itibaren ise Irak, Suriye ve Mısır'da dolaşıma girmiş, Salebî ve Taberî gibi Arap tarihçi ve müelliflerin eserlerinde Müslümanlaştırılmış bir şekilde yer almaya başlamıştır. Öte yandan Aya Yorgi'nin Batı Hristiyan geleneğinde 3 Nisan (6 Mayıs) 303 olarak benimsenen ölüm tarihinin Hıdrellez kutlama tarihine tekabül etmesi ve menakıpnâmedeki "ejderha ile savaşı kâhraman" arketipinin daha ziyade Anadolu menşeli varyantında görülmesi, Hristiyan azizin Anadolu'daki Müslümanlar tarafından Hızır İlyas ve diğerk savaşçı-kâhramanlar ile özdeşleştirilmesini beraberinde getirmiştir (Ocak, 1991, 665). Ocak'a göre bu özdeşleştirme, 13. Yüzyılda Babaî, 14. yüzyılda Rum Abdalları ve 15. yüzyılda Bektaşî dervişlerinin Anadolu ve Rumeli fetihleri esnasında, Aya Yogi'nin söz konusu niteliklerinden "sistemli ve şuurlu bir İslamiyet propagandasının aracı" olarak yararlanmasını da beraberinde getirmiştir (1991, s. 670). Öte yandan *Ejderha Destanı*'nın Dede Korkut öykülerindeki Salur Kazan'ın yedi başlı ejderhayı öldürmesi hikâyesine olan benzerliği ile çekmektedir. Bu anlamda Hz. Ali'nin bu destanda hem gazi, hem de

Hristiyan imgeleminde mevcudiyeti olan bir aziz kimliğine bürünen bir kahraman olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.

Ejderha Destanı, Hz. Muhammed'in Kâbe şehrinde sahabeleri ile beraber otururken beş yüz Arabın meclise girmeleri ile başlar. Yedi başlı, her bir başında otuz iki dişi olan, bir oturuşta elli deve yiyen bir Ejderha'nın zulmüne maruz kaldıklarını, beş yüz Arap bir olup Ejderha'ya yüz bin ok attıkları fakat hiçbirinin ona zarar vermediğini anlatırlar. Ejderha'nın ateşinden ancak Peygamber'in adını anmak ile kaçtıklarını, bu yüzden Peygamber'in şefaatine sığıdıklarını söylerler. Bunu işiten Peygamber'in gözü yaşla dolar ve Allah'tan inayet gelmezse hiçbir gazinin onunla rekabet edemeyeceğini söyler. Bunun üzerine Hz. Ali öne çıkarak Peygamber'e kederlenmemesi gerektiğini, zira kendisinin ejderhanın yedi başını Zülfikâr ile keseceğini, getirip Kâbe şehrine asacağını söyler. Hz. Ömer, Ebubekir, Osman da öne çıkıp Ali ile beraber savaşacaklarını beyan ederler. Fakat hakka niyaz eylemeden, Hz. Muhammed'in desturunu istemeden otuz üç bin sahabe ile birlikte yola koyulurlar. Ertesi gece Ejderha'nın makamına geldiklerinde, üstünde yedi tepesi olan yüce bir dağ görürler. Her tepede bir ateş yanmakta ve üzerlerinden kapkara bir duman çıkmaktadır. Yaklaşınca o tepelerin yedi başlı Ejderha'nın yüzü olduğunu anlarlar. Ejderha'nın heybetini gören gazilerin akılları başlarından gider, dağın üstünde namaza dururlar. Ali'nin buyruğuyla hepsi birden nara vururlar. Ansızın uykusundan uyanan Ejderha'nın sesi dağı taşı titretince, Osman, Ömer ve Ebubekir hariç bütün sahabeler kaçırlar. İçlerinden Ömer Ali'ye hiçbir müminin Ejderha ile savaşamayacağını söylese de, Ali ona ya kendisinin ya da Ejderha'nın öleceğini, Ejderha'dan kaçıp kendisine kâfirleri güldürmeyeceğini söyleyerek karşı çıkar. Daha sonra kendisine himmet etmelerini ve salavat ile tekbir getirmelerini söyler. Bunun üzerine Ali Zülfikâr ile Ejderha'ya üç kez hamle kılrsa da Zülfikâr Ejderhayı kesmez.

Ejderha ise kuyruğuyla Hz. Ali'ye vurur, Ali'yi yutmak için ağzını açar fakat Ali onun elinden kurtulamaz. Zira Çalab Peygamber'in hatırını kırdığı için Zülfikâr'a Ejderha'nın bir kılını bile kesmemesini emretmiştir. Ali Zülfikâr'ı taşa vurunca taş baştanbaşa yarılır. Cebrail'in himmetiyle dile gelen Zülfikâr, ağlayıp inleyerek kesmeme emrini Tanrı'dan aldığını söyler. Suçunu anlayan Ali, Allah'a kendisini affetmesi için yalvarınca Hak Çalab ona Peygamber'i gönderir ve Ali'ye şefaate etmesini söyler. Peygamber gazilerle birlikte tekbir ve salavat getirdiğinde Zülfikâr ile Ejderha'ya tekrar vurur. Bu sefer Ejderha'nın yedi başını kesmeyi başaran Ali Ejderha'nın yedi başını sahabelerle birlikte Kâbe şehrine asar. Destan Mustafa'nın ruhuna salavat ve okuyan, yazan ve dinleyene rahmet duası ile sona erer.

2.8.8 *Dāsītān-ı Cimcime Sulṭān*

Cimcime Destanı, Hz. İsa'nın bir gün yolda giderken içi çürümüş, tozu toprağa bulanmış bir kuru başla karşılaşmasını anlatır. Hz. İsa kuru başı görünce kibleye döner ve Allah'a kuru başa dil vermesi ve onun hikâyesini anlatması için dua eder. Zira kurubaşın er mi avret mi, genç mi yaşlı mı olduğunu bilemez. Bunun üzerine Allah'tan kuru başa dil verilir. Kuru baş da dünyada çok cömert, köleleri, cariyeleri ve hayvanları olan bir sultan olduğunu, her gün halkına bin altın dağıttığını fakat bir gün hamamda yıkanırken bir hastalığa yakalandığını, hiçbir hekimin kendisine çare bulamadığını söyler. Sonra o gece kendisine ölüm hâli, canı zayıflar, dişleri birbirine geçer. Kendisinin öleceğini bilir. O vakit Azrail yanında iki melek gelerek elini, ağzını, nefesini tutup onun canını alırlar. Bunun üzerine sevdikleri arkasından hasretle ah eder, kulları göğüslerine vurur, karavaşlar saçlarını yolarlar. Sonra kefeni sarıp kabre koyarlar. O anda iki melek gelip “Seni kim yarattı?” diye sorduklarında kuru baş ne cevap vereceğini bilemediğinden meleklerle “Tanrım sensin” der. Bunun

üzerine melekler onu öyle bir sıkar ki kemikleri birbirine geçer. Elinden tutup cehenneme atarlar, akrepler, yılanlarla dolu cehennemde zebanilerden bin yıl çeşitli işkenceler gördükten sonra Çalap rahmetiyle cehennemden çıkarılıp bir yol kenarına atılır. Hz. İsa ona niçin böyle bir azaba düşürüldüğünü, dünyadayken ne amel işlediğini sorunca, o da dünyada puta tapıldığını, gece gündüz put ayağı öptüğünü söyler. Fakat Allah'tan kendisine tekrar can verilirse, ona iman edeceğini, gece gündüz ibadet edeceğini söyler ve Hz. İsa'dan kendisine dua etmesini ister. O vakit Hz. İsa ona dua eder ve o kurubaş kaşı gözü kara, ağzı sağef, dişı cevhere benzeyen latif bir yiğide dönüşür. Sonra parmağını kaldırıp şehadet getirir ve kırk sekiz yıl daha dünyada yaşar.

2.8.9 *Dāsītān-ı Muḥammed*

Anlatıcı destana, diline bir haber geldiğini söyleyerek başlar ve dinleyicileri anlatacağı haberi dinleyip Peygambere salavat getirmeye çağırır. Nitekim bir gün Tanrı habibi Mustafa'nın ümmeti için çok endişelenip gözyaşı döktüğünü, Allah'a kıyamet günü ümmetinin hâlinin ne olacağını sorduğunu, zira ondan başka ümmetinin günahkâr kullarına derman olacak kimse olmadığını söyler ve ciğeri dağlanarak ağlamaya başlar. Yanında olan Ebubekir ona niçin ağladığını sorunca, Peygamber ümmetinin yolunun uzak olduğunu, mahşer gününde herkes yaptığı amellerinden dolayı hesap sorulunca ümmetinin hâlinin ne olacağını bilmediğini söyler. Bunun üzerine Ebubekir, yarın mahşer gününde kendisinin de ümmeti için ağlayacağını, ümmetini zebanilerin elinden kurtacağını söyleyerek teselli eder. Peygamber de ona dua eder, gönlü hoşnut olur.

Sonra Ömer'e döner, o da takati oldukça onlara yardım edeceğini, onların günahlarını gidereceğini söyleyerek Allah dua eder. Osman mahşerde ümmetini

zebanilere vermeyeceğini, Ali ise mahşerde ümmeti için kendisi feda edeceğini söyler. Fatma'ya sorunca o da yarın ümmetin günahları terazide fazla gelirse, Hasan'ın zehirli gömleğini teraziye koyacağını, o da olmazsa Hüseyin'in gömleğini koyacağını söyler. Öyle ki başının örtüsünü dahi teraziye koyacağını, ümmetinin sevapları terazide ağır çıksın diye saçını bile herkese açıkça göstereceğini söyler.

Sonra Peygamber, müminlerin annesi dediği Hz. Ayşe'ye, anne olarak çocukları için ne yapacağını sorar. Hz. Ayşe de Allah'la arasında bir sırrın olduğunu, ümmetini mahşerde yalnız bırakmayacağını söyleyerek halvete çekilir ve yere kapanarak ağlayıp, Peygamber'in ümmetini bağışlaması için Allah'a dua eder. O kadar ağlar ki gözyaşlarından elbisesi ıslanır, melekler de onunla birlikte ağlar. O vakit Allah Cebrail'e emreder ve Peygamber'e kendisinden selam götürmesini, ağlamayıp gönlünü ferah tutmasını bildirmesini söyler. Zira anneleri oğullarından ayırırsa çok acı çekeceklerini, bu yüzden onları ayırmanın reva olmadığını buyurur ve ümmetini Ayşe'ye bağışladığını bildirir. Bu haberi duyan sahabeler şükredip yüzlerini Allah'a çevirirler.

2.8.10 *Dāsītān-ı [Vefāt-ı] İbrāhīm*

Destan, dünyanın fani olduğunu, dünyada bütün herkesin ölümü ve ayrılık acısını tattığını söyleyen, âlemin fahri Muhammed Mustafa'nın bile bu derde düşer olduğunu beyan eden beyitlerle başlar. Daha sonra Allah'ın ona güzel yüzlü, Yusuf Peygamber'e benzeyen bir oğul verdiğini, onu mektebe gönderdiğini ve onun Hz. Osman'dan Kuran öğrendiğini anlatır. İbrahim on dört yaşına geldiğinde, bir gün Hz. Muhammed evde oturuyorken, Azrail kapıdan içeri selam vererek girer ve Allah'ın Peygamber'e bir gönülde iki sevgi sığmayacağını, eğer İbrahim'i severse ümmetine meyl-i vefa vermemesini, fakat ümmetini severse, İbrahim'in kendisine

bağışlamasını emreder. İbrahim’i verirse, ümmetini bağışlayacağını buyurur. Peygamber de ümmetinden yüzünü döndürmeyeceğini söyleyerek “masum İbrahim’i ona feda eder. Bunun üzerine Azrail, vaktin tamam olduğunu, İbrahim’e gidip oğlunu getirmesini, zira canını alacağını söyler. Peygamber de ağlayarak ve yüreği dağlanarak mektep yoluna koyulur. Yolda bir alamet görür, bu alametten İbrahim’in Kuran okuduğunu anlar, zira melekler gökyüzünü kaplamıştır. Bunun üzerine İbrahim acısından ah eder. Allah Cebrail’e gidip İbrahim’in ahını kapmasını, yoksa bütün göğün oda yanacağını bildirir.

Peygamber mektebe vardığında mektebin kapısını yedi kez dolanır, gözyaşından sokaklar sulanır. Kapıya vurduğunda, kapıyı bir oğlan açar, İbrahim’in Kuran okurken aniden “başım ağrır” diye yattığını söyler. İbrahim’e babasının geldiğini haber verirler, İbrahim merakla babasının yanına gelir. Resul ona eve bir konuk geldiğini ve onu istediğini söyler. Bunun üzerine İbrahim’in elini tutarak yola koyulur. Babası İbrahim’i görmeye doyamadığı için önünden yürümesini ister fakat İbrahim babasına hürmeten onun arkasından yürür. Böylece evin kapısına varırlar. İbrahim Azrail’i görünce korkarak babasına sığınır, daha sonra onun Azrail olduğunu anlar. Babasına Azrail’den kendisi için mühlet istemesi için ricada bulunur. Zira mektebe varıp üstadı ve arkadaşlarıyla vedalaşmak ister. İbrahim gözü yaşlı mektebe varır, arkadaşları İbrahim’in mahzun olduğunu görünce sorarlar, İbrahim de kendisine ölüm eriştiğinden haber verir. O vakit oğlancıklar zârî zârî ağlar, kimi İbrahim’in ayağını öper, kimi de kanlı gözyaşı döker. İbrahim’i binbir feryat ve nazla gönderirler. İbrahim eve kanlı gözyaşlarıyla varır. Peygamber, İbrahim’e ne olduğunu sorunca başının ağrıdığını, zira ecelin kendisine eriştiğini söyler ve dizini kendisine yaslamasını söyler. Peygamber İbrahim’i dizine yaslar, elini eline alır ve Azrail’e onun canını usulca alması için işaret eder. Sonra İbrahim’e korktuğundan

dolayı mı kendisine sığındığını sorar, İbrahim ise korkmadığını, giderken son bir kez atasının yüzünü görmek, kokucuğunu almak istediğini söyler. Azrail o vakit İbrahim'in canını kabz eder.

Bu haberi alan bütün Medine halkı ve dört halife gelirler. Peygamber İbrahim'i yetiştiren Osman'a İbrahim'i kefene sarmasını söyler. Kefene sardıklarında bütün Medine halkı namaza durur ve İbrahim'i kabre getirirler. Peygamber İbrahim'i kendi eliyle kabre koyar. O vakit iki melek gelirler, biri "senin Rabbin kim?" diye sorar İbrahim cevap verir fakat "Nebin kim?" diye sorunca İbrahim şaşırır, Peygamber atamdır diyemez. Bunun üzerine Peygamber ona dışardan telkin verir ve Peygamberinin atasının olduğunu bildirir. İbrahim suale cevap verince iş tamam olur. Azrail kapkara yas giysisini giymiş olarak Peygamber'e gelir, ne maksudu varsa Çalap'tan dilemesini söyler. Peygamber ise İbrahim'in ona kurban olduğunu ve ümmetini bağışlamasını istediğini söyler. Destan Peygamber'e salavat çağrısıyla sona erir.

2.8.11 *Dāsītān-ı Fāṭıma*

Destan, Hz. Muhammed öldükten sonra Fatma'nın ahvalini anlatır. Fatma gece gündüz ağlamaya ve acısından kâinatı dağlamaya başlar. İki kişiyi sohbet ederken görse, onlara Peygamber'in kabirde yattığını, dostluğun, vefanın nerde olduğunu söyleyerek sitem eder. Gece gündüz gözlerinden kanlı yaşlar akar. Bir gün sahabeler toplanıp Hz. Ali'ye Fatma'nın ahvalini söyler ve ağlamakla Peygamber'in geri gelmeyeceğini, bu hükmün Hüda'dan geldiğini bildirmesini söylerler. Hz. Ali bunun üzerine Fatma'ya gider ve ona nasihat eder. Hz. Fatma ise yere düşer bayılır, bir vakit sonra kalktığında ona kendisi için bir kümbet yaptırmasını, içine gül saçmasını söyler. Onun adını "beyt-i ahzen" koyacağını, varıp kanlı yaşla ağlayacağını bildirir.

Hz. Ali onun isteğini yerine getirir, Hz. Fatma her sabah oraya gidip ağlar, babasının altı ay sonra kendisinin yanına geleceğini söylediği hatırına gelir. Sonra onun kabrine gider, bu ayrılığa artık sabredemediğini söyleyerek ağlar. Hz. Peygamber kabir içinden ona seslenerek vadenin geldiğini, artık kendisine geleceğini haber verir. Bunun üzerine Fatma evine gider, oğulları Hasan ile Hüseyin'i kucağına alarak, öpüp koklar ve onlara vadesinin geldiğini, atasına kavuşacağını haber verir. Sonra gözü yaşlı bir şekilde onların saçlarını yıkayıp, taramaya başlar. Hz. Ali eve gelip Fatıma'nın mahzun hâlini görünce ona ne olduğunu sorar, Fatıma'da artık vadesinin geldiğini, körpe kuzularını kendisine ısmarladığını söyler. Ali bunun üzerine ağlamaya başlar. Fatıma o akşam canını teslim eder.

Fatma'nın vefatı üzerine evin için misk-i amber kokar ve bir nurla dolar. Zira orada Hatice, Havva, Meryem, Ayiše, Sara ve Hacer'in ruhu hazır olur ve o nigarın üstünde ağlaşırlar. Enbiya ve evliyanın ruhu dahi hazır olur. Hz. Ali onun için kanlı yaş döker ve oğullarına analarının vefatını haber verir. Onlar da kanlı yaş dökerler ve artık yetimlik kokusunun kendilerine geldiğini, analarının kendilerini hasret içinde bıraktığını söyleyerek ah ederler. Sonra er, avret herkes toplanır, ağlaşıp onu bir kefene sararlar. Bunu gören Hasan ile Hüseyin onun üstüne düşer, yüzünü öperler. Gökteki melekler hep onun için ağlaşırlar. Bunun üzerine Hz. Ali'ye onları analarının üstünden kaldırmasını, zira onların ahından çarh-ı felekin yıkılacağını buyuran bir nida gelir. Bu nidayı duyan Ali onları anaları üstünden kaldırır ve Ebubekir'e namazını kıldırması söyler. Cenaze kılındıktan sonra kabre gelirler, Onu kabre koyacakları sırada Peygamber kabrin içinden aniden elini çıkarır ve onu Hz. Ali'nin elinden alarak yanına koyar. Bunu gören Ali ve sahabeler hayretler içinde kalır ve Fatma'ya medh ü senalar ederler. Destan, anlatıcının Mustafa'yı ve ehl-i

beyti sevenin saadet ehli olduğunu, zira onların Kербela’da çok cefalar çektiđini
söyleyen ve onlara dua ve salavata çağıran sözleriyle sona erer.



BÖLÜM 3

DİL VE ANLATI EKSENİNDE DESTAN METİNLERİ

3.1 Anlatının mitik ve kitabî boyutlarına dair

Manzum dinî destan mecmuası, daha ziyade Hz. Muhammed, Hz. Ali ve ashabın etrafında cereyan eden siret kaynaklı hikâyelerden müteşekkildir. Nitekim mecmuada yer alan *Kesikbaş* ve *Ejderha Destanı*'nda, Hz. Ali'nin cesareti ve gözüpekliği, *Dāsitān-ı Güvercin*, *Dāsitān-ı Geyik* ve *Dāsitān-ı İbrāhīm*'de, Hz. Muhammed'in kendini ve evlatlarını ümmeti için kurban etmesi, *Mevt-i Muḥammed-nāme*, *Dāsitān-ı Muḥammed* ve *Dāsitān-ı Cümcüme*'de kabir ve ahiret hayatına dair eskatolojik temalar, *Vefāt-ı Fāṭıma*'da Hz. Fatıma'nın vefatı, *Dāsitān-ı İsmā'īl*'de ise Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmesi konu edilmektedir. İbn-i İshak (ö. 768), İbn-i Hişam (ö. 833), Taberî (ö. 923) gibi Arap müellifler tarafından yazılan sîret ve tefsir kaynaklarından tevarüs eden bu destanlar, şahıs kadrosu ve karakterleştirme bakımından belli bir tarihsel gerçekliğe işaret etse de, mitolojik çağrışımlara açık motifler ile birlikte İslami figür ve şahsiyetlerin tarihsel gerçekliklerinin ötesinde “mitik” bir kahramana dönüştüğü, “mitik” olanla “tarihsel” olan arasındaki ayrımın müphemleştiği bir anlatı zemininde ilerlemektedir. Bu müphemleşme, “mitik” olanın gündelik ve tarihsel gerçekliği, zamansal ve mekânsal belirlenimleri aşan anlatısı ile “kitabî” bir dayanağı olan metinler arasında, belirli bir mitolojik, dinî ve tarihsel veri üzerinden kurulan bu ayrımın bu destanların 14. ve 15. yüzyıldaki müellifi, anlatıcısı veya muhayyel okur ve dinleyicisi için de geçerli olup olmadığını sorgulamayı gerektirmektedir. Zira metinlerin girişinde destanların “kitabî” kökenine yapılan ısrarlı vurgu, “şifahi” unsurlarla karışan sîret ve tefsir kökenli anlatıları “kitabî

İslam” çerçevesi içine yerleştirmekte, zaman ve mekânın ötesinde gelişen olay ve durumları ise “mucize’ye teşmil etmektedir.

İsmail Destanı’nda “Şöyle [dir] tefsîr içinde Halîl’e”¹, *Mevt-i Muḥammed-nâme*’de “Ḥadîs içinde Muḥammed böyle didi”², *Güvercin Destanı*’nda “Meşnevî’de böyle bulundu nakîl”³, *Geyik Destanı*’nda “Şöyle gördüm kitâb içre ḥabîb”⁴ mısraları üzerinden yapılan bu vurgu, destanların bizatihi anlatıcı tarafından kurgulanan veya ladînî kaynaklardan tevarüs eden kurmaca hikâyeler olmadığının altını çizirken, hikâyenin sahilliğine yönelik okur/dinleyici tarafından gelecek herhangi bir itirazı da baştan bertaraf etme niyeti taşır. Öte yandan Kesikbaş ve Ejderha gibi mübalağanın, zamansal ve mekânsal müphemliğin yoğunluğunun arttığı, “tarihsel” kaynakların ve siyer anlatısının bütünüyle dışına çıkan destanlarda ise, hikâyelerin sözlü gelenek içindeki kökeni ve “mucize” boyutu önem kazanır. Nitekim *Kesikbaş Destanı*’nın girişindeki “Bir hikâyet dilüme geldi arı / Eydeyim ger ḥaḳ kılur ise yârı / Ḥaḳ bârî dilüme vârdi söyleyem / Muştafâ mu‘cizâtın şerḥ eyleyem”⁵ mısraları, anlatıcının Peygamber’in mucizesini doğrudan kendi icadı olan bir hikâyeden ziyade, sözlü gelenek içinde dolaşıma girmiş, daha önce duyduğu, diline gelen bir hikâye ile şerh etmek niyetinde olduğunu düşündürür. Anlatıcının metinde, “Otururdu Muştafâ dört yâr ile / Otuz üç biñ şaḥâb[e] cümle bile”⁶ gibi tanıklık ima eden, canlı tasvirler içeren mimetik anlatım tarzını benimsemesi de bunu

¹ var. 62a/1.

² var. 59a/1.

³ var. 54b/1.

⁴ var. 56a/4.

⁵ var. 50b/3-4.

⁶ *Kesikbaş*, var. 50b/6.

ikrar eder niteliktedir. Zira burada sıradan şahısların hikâye edildiği bir vakıa değil, Peygamberlerin mûcizâtını beyan eden bir anlatı söz konusudur. Öyleyse 13.-15. yüzyıl okuru/dinleyicisinin bu hikâye içinde gerçekleşecek herhangi bir olağanüstülüğe, kurmaca bir olay nazarıyla değil, yaşanmış olduğu şüphesiz bir vakıa gibi bakmış olması gerekir. Dolayısıyla şifahi ve kitabî geleneğin çerçevesi içine yerleştirilen bu anlatılar kendisine zaman içinde katılan yerel inanç ve unsurları İslamîleştirirken, İslamî anlatı ve şahsiyetleri de yerel inanış ve anlatı kodlarına tahavvül etmekte, böylelikle okur/dinleyici üzerinde bu yerel şifahi kodlar üzerinden bir temas ve irtibat alanı açmaktadır.

İcra, ritüel ve bedensellik ilişkisi

İslam tarihindeki kutsal şahsiyetlerin ve onlara atfedilen eylemlerin mitikleştirip sözlü kültürün alanına taşınması, “mitik” hikâyenin ritüelle ilişkilenen işlevsel boyutunu da gündeme getirmektedir. Zira “mitik” hikâye, dindışı zamanı askıya alarak, kutsal zamanı “şimdide” yeniden canlandırma işlevi görür. Bu işlevin gerçekleştirilmesi, “mitik” hikâyenin döngüsel bir zaman dilimi içinde yinelenmesini ve sözlü icra ile birlikte yeniden canlandırılan olayların “kutsal ve coşku verici tesiri” altına giren dinleyici kitlesi tarafından içselleştirilmesini gerektirir. Zira, sözlü anlatıların icrası da ritüel gibi ancak icra esnasında canlandırılabilen jest, mimik ve bedensel hareketler sözel-olmayan bir dizi iletişim biçimini, tekrara açıklılığı ve belirli bir kültür ve gelenek tarafından tasdik edilen değerlerin ve semantik kodların hâzır bir cemaate aktarımını içermektedir (Roilos, 2012, s. 238). Bu noktadan baktığımızda, meddah, kıssahan gibi sözlü icracılar tarafından, mevlit toplantılarının ardından halka açık meclislerde icra edildiği düşünülen manzum dinî destanların dinleyici için taşıdığı kutsal anlam ve değerler itibarıyla ritüelistik bir anlatı niteliği

kazandığını söylemek mümkündür. Destanların açılış ve kapanış beyitlerinde tekrar eden dua ve virdler de bunu ikrar eder niteliktedir.

Nitekim manzum dinî destanlarda anlatıcı söze “besmele” ile başlar ve “Ki mü’ minler işidüp kıla taña / Çok şalavât vireler dāyim aña⁴⁷ / Eydeyim ger anı [sen] diñleriseñ / Şıdık ile dinleyüben añlariseñ⁴⁸” nidasıyla, müminleri birazdan anlatacağı mucizevi hikâyeleri dinlemeye, anlatının sonunda ise şerh edilen mûcizât ve kerametlerden ibret ve nasihat almaya davet eder. Nasihat içeren sözlerin ardından, destanı Hz. Muhammed’e salavat, okuyan, yazan ve dinleyene de rahmet ve dua daveti ile nihayete erdirir. Mecmua içindeki destan anlatılarında farklı biçimlerle tekrar eden bu vird ve dualar, asıl hikâyeyi “kutsal” sözlerle çerçevelerken, icracı ve dinleyiciyi de daha ziyade “nebevî mucize” üzerinden paylaşılan müşterek bir deneyime dâhil etmektedir. Nitekim anlatıların sonunda farklı tezahürleriyle karşılaştığımız “nebevî mucize”, kendisini icra deneyiminde tecessüm eden edebî söz üzerinden beyan eder, bu anlamda farklı zaman ve mekânlarda kıssahanlar / meddahlar tarafından yinelenen bu “canlı” söz, her icra edilişinde icracı ve dinleyicinin Hz. Muhammed’in hak söz söylediğine dair şahadetini ikrar ve teyit ederek anlatıyı ritüelistik bir icraya dönüştürür.

Destan sonunda tecrübe edilebilecek bu “katartik” deneyimin gerçekleşmesinde, “beden’in önemli bir işlevi vardır. Zira “hıfzedilmiş bir metnin yeniden canlandırılmasından, doğaçlama kıraate kadar farklı biçimlerde tezahür eden icra deneyimi”, sessiz okumanın “inviza” hâinden farklı olarak, icracı ile dinleyiciyi aynı zamansal ve mekânsal düzlemde buluşturur (Rubanovich, 2012, s.666).

Destanların ritüelistik biçimde icrasını mümkün kılan temel unsurlardan biri de bu

⁴⁷ Bu mısra yazmada “İşiden mü’ minler cümle kıla hağğa / Hem tañiyyât vireler aña” Vezin eksikliğinden dolayı Mustafa Argunşah’ın tenkitli neşrine başvurulmuştur (2002).

⁴⁸ *Kesikbaş*, var. 50a/4-5.

birliktelik halidir. Nitekim metin içindeki hikâyeler gibi, destanların icrası da bir sohbet meclisinde gerçekleşir. *Kesikbaş Destanı*'nda, "Otururdu Muştafâ dört yâr ile / Otuz üç biñ şahâb[e] cümle bile / Hep baqarlardı resûlün yüzine / Kulağ urmışlar[dı] şekker sözine"⁴⁹ diye tasvir edilen, Peygamber'in, dört halife ve ashabın etrafında cereyan eden "mucizevî" hikâyelerin gerçekleştiği bu meclis, Peygamber dönemine dair "ebedileşmiş" bir "ân"ı teşmil eder. İcranın işlevi tam da din dışı zamanı askıya alarak şimdi ile geçmiş arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmasında, Peygamber döneminde cereyan eden bu *kronotopu** icrada hazır bulunanların meclisine taşınmasında yatar. Nitekim iki meclis arasındaki mekânsal sınırların müphemleştiği bu icra deneyiminde dinleyici de Peygamber döneminde gerçekleşen olayların şahidine dönüşür. Bu deneyim, elbette icra metninin duygusal yoğunluğu, icracı ve dinleyicilerin bedenleri üzerinden gerçekleşen karşılıklı etkileşimin şiddeti gibi bir dizi unsurun tatbikine bağlıdır. Bununla beraber icranın sacayağını oluşturan, icracı, metin ve dinleyici hattındaki en asli görevin icracıya ait olduğunu söylemek mümkündür. Zira icracı, icra esnasında "muhababında empati uyandırma, katarsis sınırında duygusal-estetik bir zevk verme potansiyeliyle dolu" bir metni, bir dizi anlatısal, dilsel ve estetik araçlar kullanarak kendi bedeninde tecessüm ettirir (s. 665). Julia Kristeva'nın semiotik düzenin işareti olarak gördüğü, icracının konuşan bedeninde içkin olan ritim, jest, tonlama gibi bu araçlar, icracıya dinleyicinin tepkisini kontrol etmeyi ve yönlendirmeyi sağladığı gibi, metnin ihtiva ettiği

⁴⁹ var. 50a/4-5.

* Mikhail Bakhtin tarafından ortaya atılan kronotop terimi, Yunanca "kronos" (zaman) ve "topos" (mekân) kelimelerinin bir araya gelimesinden türemiş olup, edebi anlatılarda zaman ve mekân birliğini ifade eder. Bakhtin taşra kasabası, eşik, salon, yol gibi zaman ve mekânın kesiştiği yerleri kronotop örneği olarak verir. Ayrıntılı tanım için bkz. Bakhtin, M. (2001). *Karnavalda romana edebiyat teorisinden dil felsefesine seçme yazılar*. (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı. Destan anlatılarındaki meclisi de zaman ve uzamın içiçe geçtiği, anlatıdaki olayların düğümlendiği, zaman ve mekâna ilişkin bireysel ve toplumsal deneyimlerin üretildiği bir mekân olarak "kronotop" bağlamında değerlendirmek mümkündür.

semiyotik kodların muhatabına intikalini de mümkün kılar. Manzum dinî destanlarda da bu intikal, metin içi-metin dışı düzlemde anlatının duygusal dili üzerinden kurulan “empati” vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Bu bakımdan ilk olarak destanların semiyotik düzenini teşkil eden bu duygusal dilin metinde nasıl kullanıldığına, sonrasında ise bu dilin ürettiği semiyotik kodlara yakından bakabiliriz.

3.2 Metnin dramatik dili, hikâyenin tesisi: Dâsitânların duygu haritası ve muhatabı üzerindeki muhtemel tesiri

Destan anlatılarının başında, daha ziyade bedensel bir eksiklik, kayıp, annelik veya ölüm üzerinden gerçekleşen dramatik olay örgüsü, destanlara hâkim olan duygu dilinin ve bu dilin bedensel dışavurumu olan mimetik eylemin üretilmesinde önemli bir rol oynar. Kristeva’nın *semiyotik chora* dediği, anne bağrında üretilen, dile öncül olan güdüsel enerjilerle ilişkilenen bu duygusal dil, destanlarda “cefa, mecal, öksüz, bîçare, ölüm, ıssuz” gibi insanî tecrübe üzerine bina edilmiş soyut kelimelerin yanı sıra, bu acziyet ve kayıp duygusunun bedensel ve sessel akisleri olan “gözyaşı dökmek, zârî zârî ağlamak, yüzünü yere vurmak” gibi fiiller üzerinden inşa edilir. Öte yandan “ışkurmak, pâre pâre eylemek, yakmak, ıssuz komak” gibi fiiller de gazap ve hiddet gibi yıkıcı güdülerin dışavurumu olarak destanların duygusal topografyasını oluşturur. Bu bedensel ve sessel jestler, bedenın babanın sembolik düzeni içinde terbiye edilip sınırlandırılmadığı ve sembolik düzenin soyut dilinin “beden” üzerinden somutlaştığı bir dilsel evreye işaret ederler. Bu semiyotik göstergeler, metinsel düzlemde karakterler arasında cereyan eden duygudaşlık ilişkisini aksettirirken, kendisini bu karakterle özdeşleştiren metin dışı muhatapta da bu “akis” üzerinden “empati” uyandırılmasına, dolayısıyla metinle, metnin alımlayıcısı arasında bir iletişimin kurulmasına imkân sağlarlar. “Empati”, metne içkin olan değerlerin metin-dışı muhatabına aktarılması ve içselleştirilmesinde

mühim bir görev üstlenir. Zira bu değerleri metinle muhatabı arasında kurulan “dolayımlı” ve “hiyerarşik” bir ilişki üzerinden değil, insan bedeninin duyusal tecrübesi, kişisel tarihi ve nitelikleriyle ilişkilendirilerek nakleder.

Bu anlamda “empati”, en yalın tanımıyla başkalarının durumu veya hislerini kendisinde duyumsamayı içerir. Tua Korhanen ve Erica Ruononski’ye göre bunu mümkün kılan en önemli unsurlardan birisi, insanın duyusal bir bedene sahip olmasında yatar. Zira bedenlenmiş veya tecessüm etmiş olmak, kendini başkalarının durumuna ve bakış açısına daldırmayı, diğerinin durumunu ve dünyanın onun bakış açısından nasıl gözüktüğünü bir süreliğine de olsa hayal etmeyi veya onların deneyimine benzer hisleri kendi bedeninde yaşamayı gerektirir. Bununla beraber “empati”nin gerçekleşmesi başkalarının tecessüm etmiş durumuyla her şeyden önce uzay-zamansal ve kinestetik açıdan, sonra da kişisel tarihi ve nitelikleri açısından ilişkilenebilir (2017, s. 19). Bu bakımdan ses, ritim, tonlama, jest ve mimikler gibi bedensel araçların icraya dâhil olduğu bir icra edimi, metinsel düzlemin “şimdide” canlandırılmasına, dolayısıyla metin-içindeki karakterlerle muhayyel dinleyici arasında uzay-zamansal mesafenin aşılmasına imkân sağlayabilir. Anlatının olay örgüsüne içkin olan dramatik atmosfer ve metnin dilsel repertuarı ise, anlatıda kullanılan diğer “empati” teknikleriyle birlikte, muhayyel dinleyicinin bu karakterlerle kinestetik ve sosyo-psikolojik açıdan ilişkilenebilmesine kapı aralayabilir (s. 20). Bu anlamda karakter özdeşleştirilmesi dışında, üçüncü şahıs anlatıcı, karakterlerin bakış açısına odaklanma, karakterlerin kendi ağzından konuşması, içsel monolog gibi anlatısal araçlar, muhayyel muhatapta “empati” uyandırmak için en çok kullanılan “empati” tekniklerinden bazılarını teşkil eder (Keen, 2006, s. 219). Tarihsel, ekonomik, kültürel veya sosyal koşulları gözetken, ortak ahlaki değerlere ve yerel inançlara temas eden bir anlatım da “empati”nin tahkimini, dolayısıyla

muhatap üzerinde arzulanan tesir ve dönüşümü beraberinde getirir. Manzum dinî destanlarda da empati, “bedenli olma” ve ona temas eden annelik, ölüm gibi semiyotik kanallar aracılığıyla kurulmaktadır. Bu anlamda metin-içi ve metin dışı “empati”nin nasıl kurulduğuna örnekler üzerinden bakabiliriz.

3.2.1 Bedenlilik

Destan mecmuasında yer alan destanlarda karşımıza asli biçimini kaybetmiş grotesk bir imge olarak çıkan “beden”, hem anlatıların dramatik yapısının kurulması hem de metin-dışı muhatapın bedenli olma müşterekliği üzerinden empatiye davet edilmesinde önemli bir işlev görür. Zira bedenin grotesk imgesi, muhatapta acıma, merhamet, öfke gibi semiyotik düzenle ilişkilenen duygulanımların üretilmesini ve duyguların bedensel jest ve seslerle somutlaşmasını sağlar. Bu anlamda bir dev tarafından gövdesi yenmiş kesik bir baş’ın hikâyesinin anlatıldığı *Kesikbaş Destanı*, bedenin grotesk imgesi üzerinden kurulan duygusal dil ve atmosferi ve okur/dinleyicinin bu imge üzerinden “empati”ye davet edilişini en somut şekilde görebileceğimiz destanlardan biri olarak karşımıza çıkar. Destanın girişinde “heybetli” kırk atlı ile Peygamber’in sohbet meclisine gelen kesik bir adam başı, sohbet meclisindekiler üzerinde hayret ve acıma uyandırır.

Otururdu Muşafâ dört yâr ile
Otuz üç biñ şahâb[e] cümle bile

Hep baqarlardı resûlüñ yüzine
Kulağ urmuşlar[dı] şekker sözine

Gördiler kim karşı kırk atlu gelür
Cümlesinüñ heybeti yatlu gelür

Gördiler kim bir kesik âdem başı
Girdi_ içeri ağladı dökdi yaşı

Gevdesi yok bir ‘acâyib baş durur

Şehîd olmuş iki gözi yaş durur⁵⁰

Ne ayağı vardır anuñ ne dili
Bir kesik başdur hemân söyler dili

Şanasın şakalı bir nûrdur aķar
Nûra batar her ki yüzine baķar

Yüzüñi yere urup kıldı zārī
Zārī zārī ağladur peygāmbəri

Cümle aşhābuñ o dem yandı cānı
Durdı Hāydar getürür birden anı⁵¹

Anlatı girişinde yer alan olayların mimetik tasviri, hikâyenin dinleyicinin tahayyülünde canlı bir şekilde kurulmasını, dolayısıyla hikâye karakterleriyle özdeşleşimi mümkün kılar. Zira Mustafa Sözen’e göre “mimetik yapılanmada olaylar ‘gözün uzamında’ düzenlenir ve sanki ‘şimdi’ oluyormuşçasına canlandırılarak ifade edilir. O halde gözün uzamı, ‘tanık olma’ paradigmasında temellenir: Olaylar, dinleyen/okuyan kişiye, sanki o an oradaymış ve ‘şimdiki zamanda’ geçiyormuş yanılsamasını yaratacak şekilde sunulur” (2008, s. 127). Destan anlatılarında bu yanılsama, hikâyedeki karakterlerin nitelik, düşünce ve eylemlerinin “eş zamanlı” bir şekilde aktarımıyla gerçekleşir. Zira bu eş zamanlılık, olayların karakterler üzerinde yarattığı heyecan ve hayreti görebilmemize imkân sağlar. Nitekim Kesikbaş’ın ve “heybetli, kırk atlı” kişinin gelişinin sahabeler üzerinde yarattığı dramatik kırılmayı anlamak, o sırada vecd olmuş bir şekilde Peygamber’in sohbetini dinleyen, dört halife ve “otuz üç bin” ashabın tasviriyle mümkündür. Zira sohbet ortamının sükûnetiyle, içeriye ağlayarak giren kesik bir baş imgesi bir tezat oluşturur. Bu tezat, aynı zamanda bütünlüğünü kaybetmesine rağmen canlılığını sürdüren beden in “grotesk” imgesinden kaynaklanır. “Canlılık ve ölüm” gibi birbirine karşıt iki hâlin

⁵⁰ Bu mısra yazmada “Hem ol baş şehîd olmuş baş durur” diye geçmektedir. Vezin bozuk olduğundan dolayı alıntıda Argunşah’ın neşri kullanılmıştır.

⁵¹ var. 50b/6-14.

kendisinde somutlaştığı grotesk beden imgesi, muhatabını aşinalık ve yabancılığı birlikte duyumsadığı bir “karmaşa” hâline sürükler (Cosgrove ve Horch, 2005, s. 25). Bu karmaşa, Peygamber ve ashaba önce hayret, sonra da acıma ve merhamet olarak akseder. Metinsel düzlemde cereyan eden bu duygudaşlık halinin metin-dışı muhayyel okur/dinleyiciye intikali ise hem anlatıcının bakış açısından, hem de karakterlerin duyguları üzerinden gerçekleşir. Nitekim anlatıcı ilk olarak Kesikbaş’ın bedensel eksikliğinin yarattığı “acayip”, görüntüye, sonra da “Ne ayağı vardır anuñ ne dili” mısrasıyla durumun sebep olduğu acziyete dikkat çeker ve muhatabını “bedenli olma” müşterekliği üzerinden Kesikbaş’a acımaya ve merhamete davet eder. Bu duyguların dinleyicinin özdeşlik kurduğu sahabe ve Peygamber’de görülen fiziksel tesiri, dinleyicinin bu davete icabet ederek içselleştirmesini sağlar.

Öte yandan Kesikbaş’ın kişisel hikâyesinin ve niteliklerinin anlatımı da, dinleyicinin onunla bir empati ilişkisi kurmasını sağlayan unsurlar arasındadır. Nitekim Kesikbaş da bir “dev” tarafından zulme uğrayıncaya dek ailesi ile huzurlu bir hayat yaşayan dindar bir zattır:

Yürür idüm [ben] Hızır İlyās ile
Gelür imiş başa ne kim yazula

Bir hātūnumla bir oğlum var idi
Ol ikisi baña mūnis yār idi

Oğlum ile gevdemi bir dīv yidi
Yā Muḥammed kıl şefā‘at sen didi⁵²

Anlatıda tasvir edildiği gibi, dev gibi şer bir yaratığın kötücüllüğünden uzak bir yaşam süren, manevi olarak yüksek bir mertebeye sahip olan Kesikbaş, kader gereği hem kendi bedenini, hem de ailesini kaybeder. Anlatıda başına gelen zulümden dolayı Kesikbaş’a bir suç isnad edilmemesi, bilakis onun makamının yüksekliğine

⁵² var. 51a/30-2.

vurgu yapılması, günahsız olsun veya olmasın herkesin zulme uğrayabileceğini, dolayısıyla zulmün Allah’tan bir “ceza” olarak gelmediği fikrini imler. Bu anlamda, bu destanın herhangi bir “şer” güç tarafından zulme uğramış Müslüman dinleyicisine “Kesikbaş” ile özdeşleşme ve onun ailesini kavuşma hikâyesine dâhil olma imkânı sunar. Dolayısıyla Peygamber ve Hz. Ali’nin müdahil olmasıyla bu zulmün bertaraf edilmesi ve destan sonunda Kesikbaş’ın ailesine ve gövdesine kavuşması, dinleyiciye bir kurtuluş ümidi ve tesellisi verirken, Allah’a ve Peygamber olan inancının tahkimini de sağlar.

3.2.2 Annelik

Annelik ve dişillik, bedene ve bedende gerçekleşen eksiklik ve araz durumu ile de yakından bağlantılı olarak destanlarda duygulanımın inşasında önemli bir yer arz eder. Nitekim *Geyik ve Güvercin Destanı*’nda aç yavrularına yiyecek götürmeye çalışan dişi geyik ile güvercin ve doğanın hikâyeleri, *Dāsitān-ı Fāṭima*’da, Hz. Fatma’nın ölüm yatağında çocuklarıyla vedalaşma sahnesi, *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’de İsmail’in annesi Hacer’den ayrılışı, metinlerin duygusal yoğunluğunu arttıran ve okur/dinleyiciyle annelik kanalıyla iletişim kuran sahneler olarak karşımıza çıkar.⁵³Fakat *Dāsitān-ı Hātūn*, İslam inancında anneliğin nasıl bir değer taşıdığına doğrudan temas etmesi ve hikâyenin ana kahramanlarının “anne” ve “oğul” olması bakımından söz konusu destanlardan farklı bir şekilde konumlanır.

Destan, Peygamber devrinde, Kâbe şehrinde yaşayan dindar bir dul hatunun tasviriyle başlar. Namazını kazaya koymayan, kimsenin ayıbını dinlemeyen Hızır ve İlyas’ın sohbetine müştak olduğu bu hatunun, kendisi gibi oldukça dindar bir oğlu vardır. Yedi Mushaf’ı ezbere bilen, yılda bin kez hatim kılan bu oğlan, bir yaz günü

⁵³ Bu destanlara bir sonraki bölümde “kurban” teması üzerinden bakılmaya çalışılacaktır.

tatlı bir gaflet uykusuna dalar ve annesinin, “Al ābdest kıl namāzuñ var ustaña / Tañrı rahmet eylesün kızum saña”⁵⁴ diyerek namaza çağırmasına rağmen, “Yā ana ben durmazam / Bugün ustam çatına ben varmazam”⁵⁵ diyerek namaza kalkmayı reddeder. Zira oğlan o sırada rüyada annesinin gözünü çıkardığı için od içinde yandığını, bu yüzden de peygamberin kendisinden yüz çevirdiğini görmektedir. Düşünden sıçrayarak uyanan oğlan düşünüyüşünü annesine anlattığında, annesi oğlana düşü bahane etmemesini, ustasına varmasını söyler. Ekmek alıp yemesini ve bu rüyayı gidip bir ustaya danışmasını bildirir. Oğlan ise ekmek kaygısı değil canının kaygısında olduğunu söyleyerek annesine karşı çıkar ve kendisine verdiği ekmeği geri fırlatarak annesinin gözünü çıkarır:

Gördi oğlan anasınun gözini
Pāre pāre eyledi kendüzini

Aldı bıçak kendüzini urmağa
An[un] [i]çün tatlu cānın virmege

Bıçağı oğlan elünnden aldılar
Ol düşe cümle ta‘accüb kıldılar⁵⁶.

Buradaki ekmekle göz çıkarma sahnesi, destanların genel anlatısı ile karşılaştırıldığında dahi oldukça grotesk bir görüntü arz eder. Zira anlatıda “ekmek” sahnenin gidişatına ters olarak aniden zuhur eder. Elbette bunun göz çıkarma sahnesine zemin hazırlamak için acemice düşünülmüş bir kurgu olduğu fikri akla gelebilir. Fakat ekmeğin bilhassa Türkler arasındaki sembolik değerine bakıldığında, ekmeğe nankörlük ile annenin verdiği ekmeği geri atma arasında “literal” anlamda bir rabıta kurulduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan oğlanın gördüğü rüyanın “kaygusu” ile verdiği tepkinin “göz çıkarma”, üzüntüsünün ise kendini parçalama,

⁵⁴ *Hātūn*, var. 66a/18.

⁵⁵ var. 66a/19.

⁵⁶ var. 67a/37-9

bıçakla kendini kesme gibi abartılı bedensel dışavurumlar üzerinden ortaya çıkması, beden henüz toplumsal normlar tarafından disipline edilmediği, iletişimin “beden” ile kurulduğu semiyotik evrenin kurallarına tabi olduğumuzu gösteren işaretlerden biridir. Fakat bu “duygusal” olaylar karşısında verilen abartılı bedensel tepki, sadece oğlana mahsus değildir. Destan boyunca karşımıza çıkan bütün karakterler, olaylar karşısındaki duygulanımını benzer bir “bedensel” tepki üzerinden göstermektedir. Nitekim Peygamber ve dört halifenin gözü çıkan anneyi gördüklerindeki tepkisi de ilk olarak ağlamak ve oğlanın elini bağlamak şeklinde tezahür eder. Elleri bağlanan oğlanın annesine hakkını helal etmesi için yalvarmasına rağmen, sütünü haram eden anne, artık kendisine “ana” dememesini söyleyerek oğlandan yüz çevirir. Bunun üzerine Ali ve Ömer, Peygamber’in emri ile oğlanın eli ve ayağını kesip, bir devenin boynuna asar, Kâbe boyunca gezdirir ve en sonunda anasının kapısına geri getirirler. İçeriye selam vererek giren Peygamber, hatuna oğlanın acıklı ahvalini haber ederek oğlunu bağışlamasını, zira bunun Allah’tan bir kaza olduğunu söylemesine rağmen bu merhamet talebi anneye tesir etmez:

Ḥātūn eydür beni üşendirmegil
Cümle ‘ālemi oda yandıрмаğıl

Ḥaḳ bilür kim bir kezin āh eyleyem
Nāzum geçer pādīšāha söyleyem

Cümle ḥalkı kim bu dem oda yaḳa
Çünkü Allāh gözüm yaşına baḳa⁵⁷

Burada anne ile Allah arasında hususi bir rabıta ve yakınlığın söz konusu olduğunu görürüz. Öyle ki Peygamber’in oğlana şefaati bile annesi tarafından bağışlanmasına kifayet etmez. Bilakis Peygamber, “Şöyle ḳorḳdı resülūñ görklü cānı” beyitinde görüldüğü gibi annenin ahının yakıcılığı karşısında korkuya kapılır. Dolayısıyla

⁵⁷ var. 68a/63-5.

yapılacak tek şey annenin arzusunu yerine getirmek ve oğlanı ateşte yakarak cezalandırmaktır. Nitekim sahabeler bir ateş yakar ve oğlanı içine atarlar. Oğlan ah ederek, ateş içinden annesine seslenir:

Bir gel ahî gör benüm [bu] hâlümü
Od içinde elümle ayağımı

Elüm ayağum kesilmiş kan ile
Kan gider oğlancuğundan cân ile

Nemrūd odın benüm için yaqdılar
Ben ġarîbi ol oda bırağdılar

Gör ne geldi ana benüm başuma
Ömrüme yigitlüğinden yaşuma

Bir gice benüm için durduñ ola
Beni oğul diyü emzürdüñ ola⁵⁸

Oğlanın birinci tekil şahıs ile kendi ahvalini aktardığı bu beyitlerde, anne ile birlikte metin-dışı dinleyici de oğlanla “duygudaşlık” kurmaya çağılır. Bu duygudaşlık, oğlanın annesine aralarında doğumla kurulmuş “anne ve oğul” bağını hatırlatması üzerinden inşa edilir. Nitekim oğlan annesine “oğlancuğu” için geceler boyunca uykusuz kaldığını, kendisini oğul diye emzirdiğini hatırlatarak, el ve ayağının kesildiği, kanlar içinde kaldığı şimdiki hâline merhamet duymaya davet eder. Burada semiyotik evrede olduğu gibi anneyle “bedensel” göstergeler üzerinden iletişim kurma çabasının mevcut olduğunu görürüz. Fakat bu çağrılar, gönlü kırılan anneye tesir etmez. Bunun üzerine oğlanın durumunu haber alan yarenleri Hasan ile Hüseyin devreye girer ve başı açık, yalın ayak vaziyette dedelerinin huzuruna varıp oğlan için gerekirse canlarını feda edebileceklerini, onunla beraber od içinde yanacaklarını söyleyerek Peygamber’den şefaât dilerler. O anda Peygamber’e Tanrı’dan bir nida gelir ve Hasan ve Hüseyin’in oğlanın annesine varıp oğlan için rahmet ve şefaât

⁵⁸ *Hâtûn*, var. 68b/75-79.

dilemesini, zira anne hakkını helal etmezse yüz yirmi dört bin peygamberin bile şefaatinin aciz kalacağını beyan eder. Çocuklar, baş açık yalın ayak vaziyette annenin yanına varır ve gözlerinden yaşlar saçarak, oğlanın ahvalini anlatmaya başlarlar:

Oğlun [i]çün Nemrūd odın yaqdılar
Oğlanunı ol oda bıraқdılar

Göresin oğlanı ko_eylemeyesin
Ağlayasın dün [ü] gün gülmeyesin

Dilerüz kim sen kapuya çıkasın
Oğlunuñ [şu] hâline bir baқasın

Bunlaruñ hātūn sözün[i] şaymadı
Hem dağı hātırların[ı] kırmadı

Sundı hātūn bunlaruñ öpdı gözin
Taşra çıқdı şol dem işitdi sözün

Baқdı gördi ol kıyāmet günini
Göge çıқdı ol odıñ dütüni

Gördi oğlan od içinde yandurur
Özi göyüнди bîçāre endürür

Ol südi yiri şol kağar kaynadı
Gözi yaşı yüregi uyandı⁵⁹

Bu sahnede Peygamber'in bile kalbini yumuşatamadığı anneye, oğlunun yarenleri olan Hasan ve Hüseyin'in tesir ettiğini görürüz. Zira oğlunun akranları olan Hasan Hüseyin, “bîçāre” bir görünümle vardıkları anneye, sadece söz ile değil cismen de tesir etmişler ve ona bu “dolayım” üzerinden “annelik” duygusunu yeniden hatırlatmışlardır. Nitekim annenin çocukları öpmesi, onun tekrar anne sevgisi ve merhametini hatırladığına işaret eder niteliktedir. O zamana kadar oğlunun ahvalinden sadece “söz” üzerinden yapılan çağrılarla haberdar olan anne, dışarı çıktığında oğlunu “acıklı” haline bizzat şahit olur. Oğlu ile kendisi arasında daha

⁵⁹ *Hātūn*, var. 69a-b/99-106.

önce hatırlamadığı doğumda kurulan bedensel bağı tekrar hissederek, nitekim oğlunu emzirdiği süt yeri bu hatırlamayla yeniden kaynamaya ve gözyaşı tekrar uyanmaya başlar. Oğlunun ateşe atılmasına izin verdiği için pişmanlıktan yere yatarak saçını başını açar ve oğlanla birlikte kendisi de ateşe girer. Bu sahne oğul ile anne arasında kurulan duygudaşlığın nihai noktaya vardığının işaretidir. İkisinin içinde bulunduğu bu acıklı hâl, Peygamber ve yanındaki otuz üç bin sahabeye de tesir eder ve Allah'tan gelen yardım ve Hz. Muhammed'in şefaati ile ateşten kurtulan anne oğul, eski hâllerine ve bedenleri geri kavuşurlar.

Bu anlatı, anne ile çocuk arasında beden üzerinden kurulan grotesk bir eylemselliği ihtiva etmesi ve metin dışı düzlemde de okur/dinleyici ile daha ziyade bu çocuksu bir dil ve duygudaşlık ilişkisi üzerinden konuşması bakımından önem arz eder. Zira anlatı anne ile çocuk arasındaki birbirinden koparılamaz olan “beden” bağını vurgularken, anneliğin destan dinleyicisi üzerindeki bireysel ve yerel-kültürel değerine de temas eder. Dolayısıyla 14. ve 15. yüzyıldaki anlatının muhtemel dinleyicisi ile ilk olarak bu “değerler” üzerinden, “semiyotik” bir kanal aracılığıyla iletişim kurar. Bu semiyotik bağlantılar aynı zamanda destanın sonunda mahlasının Ayneddin olduğunu anladığımız anlatıcının, “‘Aynıddîn ana yüzün[i] görmedi / Ana göñlin bekledi hiç bilmedi”⁶⁰ mısralarında da kendini gösterir. Bu anlamda anlatı, annesinden ayrı düşmüş, yüzünü hiç görmemiş anlatıcının kayıp annesine olan özlem ve hasretini yansıttığı kendi hikâyesi ile de ilişkilendirilir. Bu özlem, destanın dilinde de yoğun bir şekilde gördüğümüz ölüm, yokluk, kayıp, ayrılık gibi temalar üzerinden aktarılırken, dilde kendini “zârî zârî ağlamak, kendini parçalamak, bıçakla kendisini vurmak” gibi grotesk göstergelerle açığa vurur.

⁶⁰ var. 80b/131.

Anlatı, anlatıcının hikâyesinin sonunda vurguladığı, “Ata ana gönlünü yıkan kişi / Āhîret[de] düşvâr olısar işi/.../ Kimden kim ata ana hoşnûd ola / Raḥmetiyle şefâ‘ati ol bula/ Raḥmetüñle şefâ‘at eyle_iy Kerîm / Rûzî kılğıl kullaruña iy Raḥîm” beyitleriyle sona ererken Allah’ın rahmet ve merhametinin ancak anne ve babaya hürmetle mümkün olacağına işaret eder. Anlatıda anneye yapılan hıyanet ve saygısızlığın namaz gibi inanç pratiklerinin terkinden daha öte bir cezayı gerektirmesi de anne babaya hürmetin İslam inancının en temel, öncelikli unsurlarından biri olarak ele alındığını göstermektedir. Bu bakımdan, anneye yapılan bu vurgunun destanların okur/ dinleyicisi ile müşterek bir kutsallıkta buluşmayı ve İslam inancıyla çocuğun anne ile kurduğu “ilksel” bağa benzer bir bağ kurmaya izin verdiğini söylemek mümkündür.

3.2.3 Ölüm deneyimi

Destanlarda annelik ve beden gibi birbiriyle iç içe geçmiş temalar dışında semiyotik evreyle ilişkilenen ölüm ve yas teması da önemli bir yer kaplar. Fakat bu anlatılarda ölüm ve ahiretin “bedensel” dolayım vasıtasıyla soyutluğundan sıyrılarak somutlaşması söz konusudur. Bilhassa *Dāsītān-ı Cimcime Sulṭān* ve *Mevt-i Muḥammed-nāme*’deki kabir hayatı, cennet, cehenneme dair eskatolojik temalar, destan kahramanının bedensel deneyimi üzerinden anlatıya taşınır ve bu deneyimin mimetik tasviriyle birlikte okur/dinleyicinin destan kahramanı ile “empati” kurması beklenir.

Mevt-i Muḥammed-nāme’de bir âdemoğlunun öldüğü andan, kabirdeki sorgu sürecine kadar olan durumunu hadis olduğu söylenen bir anlatı üzerinden aktarılır. Nitekim anlatı, kişi öldükten sonra ilk aşamada bir meleğin geleceğini ve ona artık öldüğü, dünya hayatının geride kaldığına işaret eden sualler soracağını haber verir.

Yıkamak için giysileri çıkarılıp, teneşirin üzerine koyduklarında ise başka bir meleğin gelip üç sual soracağını, dünyadayken mazlumlara hışım ile azarladığı hâlde ona artık elinin, dilinin bağlı olduğu, dostlarının yarenlerinin vefasını bulamayacağını söylenir. Burada yine yaşam ile ölüm arasındaki farkın temyizi için bedensel göstergelerin kullanıldığını görürüz. Nitekim “Yine gelür bir ferîşteh şormağa / Kânî tâkât aña cevâb virmege⁶¹ veya “Ya ‘nî niçün söylemez senüñ dilüñ / Nite oldı bağlandı iki elüñ” beyitlerinde olduğu gibi ölümün kişideki bütün canlılık emarelerini ortadan kaldıracağı, onu çaresiz, güçsüz bırakacağı beden üzerinden vurgulanır. Kefen giydirdiklerinde ise yine bir meleğin geleceği, kişiye üç sual soracağı nakledilirken, “Ayrık diyüp odana gelmeyesin / Kâvîm u kardaş yüzüñi görmeyesin / Ol ayrıldıñ kâvîmüñden firkat ile / Anlar anda yanalar cümle hasret ile”⁶² beyitleriyle kişinin ölümle birlikte yaşayacağı manevi kaybı, annesinden, sevdiklerinden ayrı kalacağında çekeceği hasret ve ızdırabı hatırlatılır. Kişiyi cenazeye koyup, dört bir yanından bağladıkları ve cenaze namazını kılıp tabutunu ele aldıkları aşamalarda ise yine meleklerin gelip eğer tövbesi varsa tövbesinin ona kabirde yar olacağı, Hakka asi olmuş ise orda artık ona dinlenmenin olmayacağı haber verilir. Nitekim salih amel işlediyse bu amelin ona kabirde yoldaş olacağı, kabir içinde sorucuların ona hiç azap etmeyeceği vurgulanır ve şer bir amel etmişse de ona çirkin bir suretin yoldaşlık edeceğini, kabir ehlinin ondan ürkeceği, şerrinden Çalab’a sığınacakları söylenir. Burada hayır ve şer amellerin somut bir temsile büründürüldüğünü, kabir içindeki iyi ve kötü hâlin muhayyilede beden üzerinden kurulan bir tasvirle okur/dinleyiciye intikal ettirildiğini görürüz.

⁶¹ *Mevt-i Muḥammed-nāme*, var. 59b/12.

⁶² var. 60a/24-25.

Öte yandan destanda anlatıcı, “Diñle imdi ol ölünñ hâlini / Dañı hem evvel sine varduğın”⁶³ diyerek destan dinleyicisine doğrudan seslenir ve “Ne yoldaş var baña ne biliş / Bilmeyesin nice geçdi yaz u kış / Bir qarañu eve geldüñ toğmaz gün / Çağırursın taşra çıkmaz üñ”⁶⁴ beyitleriyle kişinin içine gireceği kabir içindeki yalnızlığını, zaman ve mekândan soyutlanmış ıssız hâlini vurgulayarak, kabrin okur/dinleyicinin muhayyilesinde somut bir resme bürünmesini sağlar. Nitekim orada gece ve gündüzün “yeksân” olacağını, Hakka yarar bir amel kılmayanların girdikleri zehirli yılanlar ve ejderhalarla çevrili kabirde işledikleri amellere pişman olacağını tasvir eder. Tövbeyle gelen ve beş vakit namazını kılan kişi için ise uçmağın sekiz kapısının açılacağını, onu ata, ana veya kardeşi sûretine bürünmüş meleklerin karşılayacağını ve bu meleklerin ona kevser şarabı içirip, hurilerle buluşturacağını haber verir. Destan bu anlamda ölüm ve ahiret hâlini somutluğa kavuşturarak destan dinleyicisini hiç bilmediği bir deneyim içine dâhil eder ve bu deneyimle birlikte okur/dinleyiciye İslam’ın iyilik ve kötülüğe yaklaşımını, mükâfat ve ceza ilkelerini aktarır. Bu anlamda salih amelin, beş vakit namazın önemini, mazluma zulmetmenin, dünyadayken malı, mülkü, sevdikleriyle böbürlenmenin öteki hayattaki karşılığını vurgular.

Cimcime Sultan Destanı’nda da ölüm ve ahiret deneyimi, dünyadayken varlıklı, cömert bir sultan olan fakat puta tapan Cimcime Sultan’ın Hz. İsa ile olan hikâyesi üzerinden aktarılır. Hz. İsa yol kenarında gördüğü çürümüş, zifte ve toza toprağa bürünmüş kuru başın hâlini merak edip, ona dil vermesi için Allah’a yalvardığında kuru baş nasıl öldüğünü ve cehennemde hangi işkencelere garkolduğunu kendi ağzından aktarmaya başlar. Nitekim Sultan, bir gün hamamda

⁶³ var. 60b/45.

⁶⁴ var. 61a/49-50.

yıkanırken başına bir ağrı girdiğini, hiçbir hekimin ağrısına çare bulamadığını, o akşam canının iyice zayıfladığını söyler. İkinci gün ise dişlerinin birbirine bağlandığını, yüreğinin yanıp ciğerinin dağlandığını, gözünün artık görmediğini, bütün kemiklerinin sızladığını söyleyerek kendisine gelen ölümü hâlinin bedeni üzerindeki tesirini bütün şiddetiyle nakletmeye başlar. Daha sonra Sultan'ın kulağına, kendisini hemen tutup sorguya getirmelerini, yüzükoyun cehenneme bırakmalarını söyleyen bir ses gelir. Katına gelen “can alıcı” ve yanındaki iki melek Sultan'ın ağzını ve nefesini tutarken, Sultan bir kez ah edebilse, ahının yeri göğü titreceğini söyler, Azrail'in canını almasını ise, “Yā rūḥu'llāh şöyle aldı cānumı / Hırda ḥāş itdi cümle endāmumı”⁶⁵ diyerek tasvir eder. Endamı paramparça edilen beden tasviri, bu anlatıda da ölüm ve ahiret deneyiminin bedenin grotesk temsili üzerinden kurulduğunu ve bununla okur/dinleyici üzerinde bir dehşet duygusu uyandırılmak istendiğini ortaya koyar. Burada da ölünün hasret ile dünyadan gittiği, köle ve karavaşların arkasından yas tuttuğu, kefene sardıkları ve yalnız bir şekilde mezara koydukları tasvir edilir.

Ahiret ve kabir hayatına dair dehşetengiz tasvirler, ölünün kabre girip sorgulanmasında da devam eder. Kabre gelen iki melek yüzü kara, benzi sarı, gözü gök olarak tarif edilir. Sultan bu meleklerin kendisine “seni kim yarattı?” diye soru ettiklerinde meleklerin korkusundan “Tanrım sizsiniz!” diye cevap verdiğini, o vakit zebanilerin onu yılan, akrep, çıyanla dolu bir dağ üzerine getirip, dağ eteğindeki su sandığı kaynar ırmağa attıklarını söyler. Sultan, “Elli yıl ırmağ içinde ölürem / Ezilür tenüm etüm kül oluram”⁶⁶ beyitleriyle orada işkence gördüğünü, sonrasında ise kendisini Malik katına çıkardıklarını, Malik'in de onu cehenneme atın diye

⁶⁵ *Dāsitān-ı Cimcime Sulṭān*, var. 78a/67.

⁶⁶ var. 79a/88.

emrettiğini nakleder ve orada bin yıl cevr ve minnet içinde kalıp, Çalab'ın rahmetiyle bir yol kenarına fırlatıldığını anlatır. Destanın sonunda ise Hz. İsa'nın duasıyla eski hâline dönerek, yeniden genç bir yiğit olur.⁶⁷ Bu destanda ölüm, kabir ve cehennem gibi İslam inancının temel akidesini oluşturan eskatolojik temaların, bedenin maruz kaldığı şiddet ve dehşet imajları üzerinden somutlaştığı, destan dinleyicisinin muhayyilesinde öteki hayata dair resmin belirginleştirildiği, dünya ile ahiret arasındaki zamansal ve mekânsal ayrımın müphemleştiği görülür. Dolayısıyla her iki destan okur/dinleyiciyle “bedenli” ve “ölümlü” olma müşterekesi üzerinden irtibat kurarken, ahirete ve cennet ile cehennemin hak olduğuna dair inancın tahkimini sağlarlar.

3.3 Kurtarıcı ve kurban: Nübüvvetten velayete kahramanın değişen yüzü

Manzum dinî destanlarda anlatı karakterleri daha ziyade anlatının başında zulme uğrayan ve Peygamber'in meclisine gelip imdat talebinde bulunan bir karakter, bu davete icabet eden kutsal kahraman ve bu olayın şahitleri olan ashaptan müteşekkildir. Bu bakımdan destanlar, zulme uğrayan kahraman kadar, ona eşlik eden kutsal kahramanın maddi/manevi yolculuğunu ve imtihanını da içerirler. Bu destanlarda Hz. Muhammed çoğu zaman anlatıya yön veren bir karakter olarak yer alsa da, “kutsal kahramanlık” vazifesi sadece onun tarafından icra edilmez. Zira Hz. Ali de mazlumun imdadına yetişen “kurtarıcı” olarak destan kahramanlığını Peygamber ile paylaşmaktadır. Bununla beraber bu iki kahramanın yer aldığı destanların tema ve motifleri, onların manevi makamlarına paralel olarak farklılık arz eder. Nitekim Hz. Muhammed'in imtihan edildiği destanlarda, nübüvvetle ilişkili olarak “şefaet” ve “kurban” temalarına değinilirken, Hz. Ali'nin “müdahil” olduğu

⁶⁷ Bu destandaki ceza ve şefkat mekanizması Bölüm 3.3'te daha ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır.

destanlarda ise onun “gâzî/velî” kimliğine ve “gaza” temasına vurgu yapılır. Bu anlamda temalardaki farklılaşma, destanların duygusal dili ve yoğunluğunda, dolayısıyla bu dilin destan dinleyicileri üzerindeki tesirinde de biçimsel bir farklılaşmayı beraberinde getirir.

3.3.1 Kurban / Kurtarıcı Olarak Hz. Muhammed

Hz. Muhammed’in kahraman olarak yer aldığı destanlarda Peygamber karşımıza kendi canını ve sevdiklerini sadece ümmeti için değil, yeryüzündeki diğer canlılar için de feda eden “şefkat ve merhamet” timsali olarak çıkar. Peygamber’e düşen bu rol onun nebevi kimliğiyle de örtüşmektedir, zira Kuran-ı Kerim’de denildiği gibi Peygamber âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir.⁶⁸ William Chittick’e göre Arapça soyut bir isim olan “rahmet”, somut bir isim olan “rahim”in niteliklerine ve özelliklerine işaret eder. Nitekim “rahmet, rahim ve anne ile ilgili tüm özellikleri içerir. Anne, çocuklarının rahmi olmaktan asla vazgeçmez ve rahminin meyvesine olan hususi sevgisi, Rahmân'ın yarattıklarına olan merhametine benzer” (2010, s. 1-17). Zira bütün varlıklar Rahman’ın nefesinden vücuda gelmiş, onun merhameti her şeyi kuşatmıştır.⁶⁹ Bu anlamda yeryüzündeki her nesne bu rahmetin nesnesi, kendisine merhamet edilmiş (merhum) her bir nesne de onun tecellisiyle Rahîm, yani merhamet sahibi kişi olmaktadır (İbnü’l-Arabî, 1999, s. 195-7). Dolayısıyla Allah’ın rahmetinin yeryüzündeki tecelligâhı olan Hz. Muhammed de, kendi ümmeti için benzer bir rol üstlenmektedir. Bu anlamda Peygamber’in yer aldığı destanlarında gösterilen olağanüstü duygudaşlık ve merhamet ile bu destanların daha ziyade Kristeva’nın semiotik *chora* kavramıyla ilişkilendirdiği annelik ve dişil öğelerle ilgili

⁶⁸ “(Ey Muhammed!) biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” Bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı (13 Nisan 2022), Enbiya: 107.

⁶⁹ “Allah buyurdu ki: Azabıma dilediğim kimseyi uğrattırım, rahmetim herşeyi kaplamıştır.” Bkz. Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (13 Nisan 2022), Araf: 156.

tema ve motifleri barındırması bağlantısız değildir. Zira anne çocukla olan bağı, ona olan merhamet ve şefkati üzerinden kurduğu gibi, Peygamber de ümmeti ile olan yakınlığını “merhamet ve şefkat” üzerinden tesis eder. Nitekim “bir anadan doğanlar” anlamına gelen “ümme” kelimesinin “anne” anlamına gelen “um”den türemesi, Peygamber ile ümmeti arasındaki ilişkinin anne ile evlatları arasındaki ilişki gibi kurulduğu teyit eder niteliktedir.⁷⁰

Dāsītān-ı İbrāhīm ve Peygamberin ümmeti ile olan “kurbī” ilişkisini en açık biçimde gördüğümüz destanlardandır. Bu destanlarda ümmetinin selameti için endişe duyan Hz. Muhammed, sevdiklerini onlar için dua etmeye ve fedakârlıkta bulunmaya çağırır. Diğer destanlarda olduğu gibi bu çağrı da, anlatıda yoğun bir duygusal dilin ve duygudaşlığın tesisiyle gerçekleşir. Nitekim *Dāsītān-ı Muḥammed*’de, ümmetinin kıyametteki ahvalı için endişelenerek “zârî zârî” ağlayan Peygamber, ehli beyti ve halifeleri tarafından teselli edilir. Peygamber’in bu hâlini gören Hz. Ebu Bekir, mahşerde Peygamber’in ümmeti için çokça ağlayıp feryat ederek onlara yardım edeceğini ve zebanilerin elinden kurtaracağını söylerken, Ömer, Osman, Ali de benzer şekilde o gün kendilerini ümmet için siper edeceklerini beyan ederler. Hz. Fatıma ise, ümmetin sevapları ağır gelsin diye teraziye şehit oğulları Hasan ile Hüseyin’in kanlı gömleğini, hatta gerekirse başını bile koyacağını söyleyerek fedakârlığını ortaya koyar. Bunun üzerine Peygamber, “müminlerin annesi” diye hitap ettiği Hz. Ayşe’ye dönüp, ümmeti için ne yapacağını sorduğunda, Ayşe, onların affını kıyamet gününe bırakmak istemediğini söyleyerek bir odaya kapanıp ağlamaya ve “Sen bıraktın anlarıñ sevgüsini / Bu sözüm gönlüm içre yâ ganî / Ben

⁷⁰ Nitekim W. Robertson Smith ve Louis Massignon Araplar arasında orijinal akrabalık modelinin “anaerkillik” olduğunu, soy bağının “kadın” üzerinden kurulduğunu savunur. Bkz. Smith, W. R. (1903). *Kinship and Marriage in Early Arabia*. S. A. Cook, (Ed.,) Boston: Beacon Press, s. 32, Massignon, L. (1947). L'Umma et ses synonymes: Notion de 'communaute sociale' en Islam, *Revue des etudes islamiques*, s. 152.

dilerem hep gireler cennete / Hem dilerem irişeler rahmete”⁷¹ diyerek Allah’a

yalvarmaya başlar:

Ol kadar ağladı anda ‘Âyişe
Küllî geydügi donlar batdı yaşı

Gökler üstinde [kim] ol ferîştehler
‘Âyişe ile cümlesi ağlaşdılar

İtdiler zârılık iy yavlağı arı
Ağlamakdan dolmış idi gözleri⁷²

Nihayetinde Allah’u Teâla Hz. Aişe’nin melekler tarafından da eşlik edilen yakarış ve dualarına icabet eder ve katına çıkan Cebrail’e emir vererek Mustafa’ya şefaât hakkı verdiğini, artık onun gönlünü ferah tutmasını bildirmesini söyler. Zira Peygamber’in ümmetini affetmediği takdirde mahşer günü anneler evlatlarından ayrılmak zorunda kalacaktır. Oysa annelerin oğullarından ayrılması reva değildir: “Çün analar oğullardan ayrıla / Ol analar ne kadar re’fet göre / Revâ degül ayrıla anları / Dost ülfeti birbiriyle cânları”⁷³ Dolayısıyla burada ümmetin anneler hürmetine bağışlanması söz konusudur. Zira Hz. Ebubekir, Ömer, Osman, Ali ve Hz. Fatıma, kendilerini ümmet için feda etmeye hazır olduklarını söylediklerinde bunu aynı zamanda Peygamber’in gönlünü ferah tutmak ve teselli etmek için yaparlar. Fakat “müminlerin annesi” diye hitap edilen Hz. Aişe, ümmete bir annenin evladına duyduğu şefkat ve merhamet hisleriyle dua eder. Dolayısıyla ümmetin bağışlanması da ümmetle “annelik” üzerinden kurulan bu “duygudaşlık” vasıtasıyla gerçekleşir.

Öte yandan Peygamber’in oğlu İbrahim’in canı ile ümmeti arasında bir seçim yapmak zorunda kaldığı *Dāsītān-ı [Vefāt-ı] İbrāhīm*’de de, Peygamber’in ümmetine olan sevgi ve merhametinin büyüklüğü ve fedakârlığı vurgulanmaktadır.

⁷¹ *Muhammed*, var. 83b/95-6.

⁷² var. 84a/97-9.

⁷³ var. 84a/7-8.

Anlatıda Peygamber’in “Yusuf gibi güzel yüzlü” olarak tarif edilen, mektebe gidip, üstadı Osman’dan Kuran öğrenen oğlu İbrahim on dört yaşına bastığında,⁷⁴ Azrail Peygamber’in kapısından selam vererek içeri girer ve Allah’tan kendisine selam getirdiğini, iki sevdiği olan ümmeti ve oğlundan hangisine daha çok meyl ve vefası var ise birini seçmesi gerektiğini bildirir. Bu imtihan karşısında Peygamber oğlunu ümmeti için fedâ etmeyi göze alır: “Resûl eydür ümmetüm gerek baña / Kırbân olsun ma’sûm İbrâhîm ana⁷⁵ / Ümmetümden yüzü[mi] döndürmeyem / Dînimüñ çerâğını söndürmeyem”⁷⁶. Fakat Azrail, İbrahim’i alıp kendisine getirmesini, zira canını alma vaktinin geldiğini söylediğinde İbrahim’in derdi Peygamber’in ciğerini dağlar ve üzüntüsünden “Eydür iy gönülüm yemişi İbrâhîm / Ne tîz irdi saña taqdîr-i kadîm”⁷⁷ diyerek ağlamaya başlar. Anlatının devamındaki sahneler, Peygamber’in oğluna olan düşkünlüğünü ve onu feda etmenin kendisi için ne büyük bir imtihan olduğunu tasvir eder şekilde nakledilir. Nitekim bu düşkünlük, İbrahim’i getirmek için mektep yoluna düşen Peygamber’in “ah”ında izhar olunur. Mektebin etrafını meleklerin kapladığını gören Peygamber, bu alametten içerde İbrahim’in Kuran okumakta olduğunu anlayınca öyle bir ah çeker ki ahının yakıcılığı yeri göğü yakmasın diye daha göğe çıkmadan Cebrail tarafından tutulur. Öte yandan İbrahim’i alıp Azrail’e götürmek istemediği için, yedi kez mektebin etrafında dolaşır, gözyaşlarından bütün sokaklar sulanır. Nihayet kapıyı çalıp İbrahim’i gördüğünde ise ona eve bir konuk geldiğini, kendisini görmek istediğini söyler ve İbrahim’in elini

⁷⁴ Destanda on dört yaşında vefat ettiği söylenen İbrahim, siyer kaynaklarına göre on yedi veya on sekiz aylıkken hastalanması üzerine vefat etmiştir (Çubukçu, 2019). Destanın tarihsel gerçekliğin dışına çıkması, Peygamber’in hayatına dair bilgi eksikliğinden veya onun hayatın mitik/efsanevi bir çerçeveye yerleştirme arzusundan kaynaklanmış olması muhtemeldir.

⁷⁵ Elimizdeki nüshada bu kelime “mağsüdüm” olarak geçmektedir. Vezne uymadığı için Kazım Köktekin’in neşrettiği Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Yeni Yazmalar bölümünde kayıtlı bulunan 520/3 demirbaş numaralı nüsha kullanılmıştır (2001).

⁷⁶ *İbrâhîm*, var. 82a/28-9.

⁷⁷ var. 82a/30.

tutup, “Yüri iy cān pāresi sen öñümce / Senüñ görklü cemālini toyınca”⁷⁸ diyerek yola düşer. Eve vardıklarında konuğu gören İbrahim çılgık atarak babasına sığınır, onun Azrail olduğunu ve kendi canını almaya geldiğini anlayınca, kendisine mühlet vermesi için babasından şefaathçi olmasını diler. Zira mektebe varıp üstadının gönlünü almak, mektepteki kimisi yaranı kimisi karındaşı olan “oğlancuklar” ile helalleşmek istemektedir. İbrahim’in mektepte arkadaşları ile ağlayarak vedalaşması, arkadaşlarının da onun arkasından kanlı yaşlar dökmesi metnin dramatik yoğunluğunu arttıran, dolayısıyla İbrahim’le duygudaşlık kurmamızı sağlayan sahneler arasında yer alır. Öte yandan kanlı gözyaşlarıyla eve varan İbrahim’in babasının kucağındaki vefatı da baba ile oğul teslimiyetini ve ayrılığın şiddetini izhar eder niteliktedir:

Geldi evlerine gitmiş kuvveti
İrişmişdi aña ölüm korkısı

Muştafâ didi ki n[e] oldı saña
İbrāhīm eydür ecel irdi baña

Başum ağrur yavlağ benüm atam
Dizüñi yastar isen bir dem yatam

Yastadı dizüñi bildi hālını
Resül aldı eline çün elini

‘Azrā’ıl’e işāret eyler resül
İbrāhīm’üñ cānını algıl uşul

Azrā’ıl oturdığı yirden durur
İbrāhīm korkar Resül’e sığınur

Resül eydür iy benüm cānum cānı
Korkar iseñ sığınuñ baña ya ‘nī

İbrāhīm eydür baba başı içün
Korkaram āhır senüñ cānuñ içün

Ölürem bāri yüzüñi göreyim
Hem senüñ koqucuğuñı alayım

⁷⁸ var. 83a/

Azrā'ıl kabzetmege durdı anı
Atasına şıgını virdi cānı⁷⁹

İbrahim'in ölümden korkmasına rağmen kendi canını babasının kucağında teslim etmesi, babası kadar onun da teslimiyetini ikrar etmektedir. Öte yandan baba ile oğul arasındaki bu sahneler, Peygamber'in aynı zamanda herkes gibi bir insan, "müşfik" baba olduğunu, buna rağmen kendi "canını" ümmeti için feda ettiğini göstererek muhayyel muhatabı duygudaşlığa ve Peygamber'in kendisi için gösterdiği fedakârlığı anlamaya davet eder. Bu bakımdan destan, oğlunu "kurban" veren baba temasını işlemesi ve baba ile oğul arasındaki "müşfik" münasebeti göstermesi bakımından Hz. İbrahim ve İsmail'in hikâyesini anlatan *Dāsītān-ı İsmā'ıl* ile oldukça benzerlik gösterir. Fakat burada babanın imtihanı ümmeti ile oğlu arasında bir seçim yapma mecburiyetinden kaynaklanır. Bu açıdan, Peygamber'in hem bu destanda hem de *Dāsītān-ı Muḥammed*'de "kurtarıcı/kurban" rolünün daha çok kendisini insanlığın günahları için feda eden, bu yüzden de çarmıha gerilen Hz. İsa'nın Hristiyanlıktaki rolü ile benzeştiğini söylemek mümkündür. Zira Peygamber'in oğlunu feda edişi de Hz. İsa gibi ümmetine duyduğu sonsuz merhametinden ve onların günahlarının bağışlanması isteğinden neşet eder. Dolayısıyla 13. ve 15. yüzyılda Anadolu'nun uç bölgelerindeki Müslüman ve Hristiyanlar arasındaki gaza ve fetih hareketleriyle birlikte İslamlaşan Hristiyan nüfûzu düşündüğümüzde, Peygamber'in fedakârlığı ve merhameti üzerinden kurulan bu benzerlik oldukça önemli hâle gelir. Zira İslam'la yeni tanışan eski Hristiyan/ yeni Müslüman için bu benzerlik, Hz. Muhammed ile "ülfet" kurmayı kolaylaştırırken, aynı zamanda onlara önceki günahlarının affedileceğine dair bir kurtuluş ümidi de sunmaktadır.

⁷⁹ var. 69a/99-106.

Öte yandan *Geyik ve Güvercin Destanı*'na baktığımızda Peygamber'in merhametinin sadece kendi ümmeti ile sınırlı olmadığını, bütün mahlûkatın hatta kâfirlerin dahi bu merhamet dairesine girebileceğini görürüz. Bu destanlar, Peygamber'in kendi canını “dişi geyik” ile “güvercin ve doğan” gibi Anadolu'da yaşayan topluluklar için de belli bir kutsallığı ve sembolik değeri olan hayvanlara feda/kurban etmesini konu edinir. Nitekim *Geyik Destanı*'nda Peygamber'in mucizesi, yavrularından ayrı düşen ve kâfirler tarafından esir tutulan bir “dişi geyik” üzerinden tesis edilir. Peygamber'in mihraba yaslanıp oturmakta olduğu bir gün karşıdan gelen bu “heybetli, kırk atlı” kâfir güruh, Peygamber'e, “halk içinde yalan dava eyleyen”, peygamberlik iddiasında olan kişiyi kendilerine göstermelerini ister. Kâfirlerin bu sözlerindeki cürete öfkelenen Hz. Ali, onları Zülfikâr'ı ile kılıçtan geçirmek için Peygamber'den müsaade istemesine karşın, Peygamber daha müspet ve uzlaşya açık bir tutumla, kâfirlere dilekleri nedir diye sormanın daha munasip olacağını, bu sayede onların “mûcizat” görüp “Müselman” olabileceğini söyler. Nitekim dileklerinin ne olduğu sorulduğunda, kâfirler, “Bize peygâamberligüñ bildür 'ayân / Ger yogise sözüñ içinde yalan”⁸⁰ diyerek Peygamber'den gelecek “mucîzat” a açık olduklarını bildirirler. Fakat tam o sırada Peygamber'in gözü kâfirlerin yanında esir tutulan, gözü yaşlı dişi geyiğe kayar: “Gördi resûl bir geyicegi ata / Bağlamışlar kaldı şöyle 'ibrete / Taşma ile bağı ayağı başı / İlle seyl olmuş aşar gözi yaşı”⁸¹. Burada bizi Peygamber'in bakış açısına çeviren anlatıcı, hem Peygamber'i hem de kendini Peygamber'le özdeşleştiren ve onun duygulanımını devralan okur/dinleyiciyi “geyik” ile duygudaşlık kurmaya davet eder. Nitekim geyiğin hâliinden etkilenen Peygamber, kâfirlerden geyiği çözmelerini ister, zira geyiğin

⁸⁰ *Geyik*, var. 55a/12.

⁸¹ var. 56b/20-21.

kendisinin Peygamberliğini beyan edeceğini bildirir. Fakat kâfirler hem geyiğin konuşacağına inanmazlar hem de avlamak için gece yabanda yattıkları, kırk kişi ile ancak avladıkları “geyicek’lerini Peygamber’e teslim etmek istemezler. Buradan geyiğin kâfirler için de hususi bir önem taşıdığını, kıymetli bir hayvan olduğu görürüz. Fakat buna rağmen kâfirler geyiğin bağıni çözerler. Bağ çözülen geyik ilk olarak Allah’ın birliğine ve Hz. Muhammed’in onun resulü olduğuna şehadet eder, sonra da Çin ilinden Mekke Dağı’na gelip orda nasıl kuzuladığını, yavrularını emzirmek için ot ararken mecalisizlikten kaçamayıp kâfirlere nasıl esir düştüğünün hikâyesini anlatır ve bu hikâye üzerinden Peygamber’i derdine derman olmaya çağırır:

Dişleri bitmedi ot otlayalar
Neyler ol ıssuz tağda bular

Yâ Resûl baña pâyendân ol bugün
Yüregüm derdine dermân ol bugün

İrişeyüm ol iki kızılara
Ol yabandağı ıssuz kıalanlara⁸²

Geyiğin oldukça acıklı bir dille anlattığı kişisel hikâyesi, onu bir yaban hayvanı olmaktan çıkarak, kökeni, ailesi ve yavruları olan canlı gibi düşünmeye ve onunla bu düzlemde bir rabıta kurmaya imkân sağlar. Fakat diğer destanlarda olduğu gibi bu hikâyede de asıl duygudaşlık “annelik” üzerinden gerçekleşir. Nitekim geyiğin bu sözlerini işiten Peygamber’in tepkisi, “Resûl’ün bu söze göyündi özi” ifadesinde karşılık bulur. Geyiğe içi acıyan Peygamber ilk olarak kâfirlerden geyiği kendisine satmalarını ister fakat kâfirler geyiği ancak Peygamber’i “rehin” almaları takdirde salacaklarını, geyik ikindiye kadar gelmezse kendisini öldüreceklerini söylerler. Rehin olmayı kabul eden Peygamber sayesinde geyik salınır ve gözyaşları içinde

⁸² var. 57b/42-5.

yavrularına doğru yola çıkar. Burada hem Peygamber'in geyiğin yardım çağrısında karşısında göstereceği merhametin, hem de geyiğin Peygamber'e olan sadakatinin imtihan edilmesi söz konusudur. Zira Peygamber geyik ve yavruları için kendi canını vermeyi göze alırken, geyik de Peygamber uğruna yavrularından ayrılmayı göze almıştır. Nitekim yavrularını bıraktığı yerde bulan ve onlarla “Gelüñüz kim yüzüñüzü göreyim / Ƙarnuñuz açusa bir emzüreyim”⁸³ diyerek hasret gideren geyik, yavrularına Peygamber'i kâfirlere rehin bıraktığını, geri dönmesi gerektiğini söyler. Onlar da artık annelerinin emzirdiği sütün kendilerine haram olduğunu, Tanrı resulü için kurban olacaklarını söyleyip anneleriyle acıklı bir şekilde vedalaşırlar. Ağlayarak yola çıkan geyik yolda kâfirler tarafından tuzağa düşürülür ve Allah'a, “Dertlüyem dermân irişdür yâ hakîm / Ben za'îfem senüñ lütfuñdan dilim / Hiç öğüme gelmez [i]di bu cefâ / İlle pâyendânum oldu Muştafâ”⁸⁴ diye yalvararak Peygamber'e olan vefa ve sadakatini izhar eder. Bunun üzerine Hakk kendisine Cebrail'i göndererek tuzaktan kurtarır ve Peygamber'in yanına eriştirir. Bu mucizeyi gören kâfirler ihtida edip, Allah ve resulüne iman ederler.

Bu hikâye, Peygamber'in sadece ümmetiyle değil, hayvanlarla da kurduğu duygudaşlığı göstermesi bakımından önem arz eder. Fakat bu duygudaşlığın kurulmasında “annelik” mefhumuna yapılan vurgu kadar, Anadolu'da yaşayan Müslüman ve Müslüman olmayan topluluklar için kutsal bir yere sahip olan, “dişi geyik” kültü de temas eder. Zira “dişi geyik” hem Anadolu'da hem de Anadolu dışı mitik kaynaklarda öteki dünya ile ilişkilendirilmiş, kendisini takip edeni doğru yola ileten “dişil bir ilahe” ya da bir “rehber” olarak görülmüştür. Nitekim geyik donuna giren Abdal Musa'nın Kaygusuz Abdal ile olan menkıbesi, geyiğin “irşad edici”

⁸³ var. 57b/54.

⁸⁴ var. 58b/68-69.

vazifesinin Anadolu tasavvuf geleneğinde de devam ettiğini gösterir niteliktedir. Öte yandan Abdal Musa ile aynı dönemde yaşayan ve Rum ilinin İslamlaşmasına büyük katkı sağlayan kolonizatör/misyoner dervişlerden biri olan Geyikli Baba da, geyik postuna bürünen ve dağlarda geyiklerle dolaşıp, ünsiyet kuran bir Türkmen gazisidir. Geyikli Baba'nın 14. yüzyıl'da ihtida hareketinde öncü bir rol oynaması, geyiğe yüklenen “rehber” veya “mürşid” olma rolü ile paralellik arz ederken, bu misyonun *Geyik Destanı*'nın dolaşıma girdiği dönemde de Anadolu'da canlılığını sürdürdüğünü göstermektedir (Barkan, 1942, ss. 279-86). Dolayısıyla geyiğin Anadolu'daki değerine bakıldığında, anlatının hem yerel inanç ve mitlere, hem de “annelik” gibi müşterek bir kutsala temas ettiğini ve bu “ilksel” veya “semyotik” kanallara temas üzerinden nebevî ahlakı okur/dinleyiciye naklettiğini söylemek mümkündür.

Öte yandan *Güvercin Destanı* da benzer bir örüntü üzerinden hareket eden ve Peygamber'in adalet ve merhametini vurgulayan bir anlatı olarak karşımıza çıkar. Anlatı, bir güvercininin gözü yaşlı bir şekilde Peygamber'in kucağına sığınışıyla başlar. Üç yavrusu olan ve üç gündür bir doğandan kaçan güvercin, Peygamber'den kendisini korumasını isterken, doğan da avı olan güvercini kendisine teslim etmesini ister. Zira altı yavrusu olan doğan, Allah'tan kendisine verilen rızkın peşine düştüğünü, bu yüzden güvercini vermezse kendisini Çalab'a dava edeceğini söyler. Dolayısıyla Peygamber'den Allah'ın kendisine verdiği hukuku gözetmesini ve adaletli olmasını talep eder. Zira hikâyede “av” ve “avcı” olarak gördüğümüz doğan ve güvercin, yaratılışları bakımından farklı rollere bürünmüş de olsa, çocuklarına “rızık” götüren iki dişi hayvan olarak eşittirler. Dolayısıyla Peygamber'in buradaki görevi her ikisinin de hakkını gözeterek, Allah'ın kendisine verdiği halife olma sorumluluğunu yerine getirmek ve adaleti tesis etmektir. Nitekim doğanın bu

sözlerinden tesirlenen, fakat kendisine “emanet” olarak sığınan güvercine de hıyanet etmek istemeyen Peygamber, doğana “gönülcüğü hoşnut olsun” diye koyun vermeyi teklif eder. Fakat doğan buna itiraz ederek ancak güvercin tadını almak istediğini belirtir. Bunun üzerine Peygamber, ona kendi etini sunmayı teklif edince, doğan bu teklifi kabul eder ve sahabelerin kaygılı bakışları arasında bir bıçak getirilir. Bıçağı koluna çalan Peygamber’i bıçak kesmez, bu sefer bıçağı sağ koluna alan Peygamber bıçağı tam vuracağı sırada doğan Cebrail’e, güvercin de Mikail’e dönüşür. Burada bıçağın ilk seferde kesmemesi ve “mucizenin” ortaya çıkışının ertelenmesi aslında Peygamber’in bu “kurban” eyleminde ne kadar kararlı olduğuna dair bir imtihanı içerir. Nitekim doğan ve güvercinin asli suretlerine bürünmeleri, Peygamber’in güvercin ve doğan ile kurduğu duygudaşlığın nihai noktaya vardığı ve kendi bedeninden bir parçayı, onların bedeninden bir parça olan yavruları ile ikame etmeyi göze aldığı anda gerçekleşir.

Bu destanda gördüğümüz güvercin ve şahin donuna girme motifi, Türk destanlarında ve Anadolu anlatılarında da karşımıza çıkan yaygın bir motiftir. Dede Korkut hikâyelerinde Azrail’in kendisini öldürmeye yeltenen Deli Dumrul’un elinden güvercin olup uçtuğu anlatılır (Ergin, 1964, s. 63). Öte yandan *Hacı Bektâş Vîlâyetnâmesi*’nde Hoca Ahmet Yesevi (ö. 562/1166) tarafından Rum’a halife olarak gönderilen Hacı Bektâş-ı Velî’nin (ö. 669/1271 [?]) Suluca Karahöyük’e güvercin donunda indiği ve kendisini Anadolu’dan çıkarmak isteyen Rum erenlerinin Hacı Doğrul’u doğan donunda gönderdiğine dair bir anlatı mevcuttur (Duran, 2010, s. 211). Dolayısıyla kutsal figür ve kahramanların geyik, güvercin, şahin gibi hayvanların kılığına girmesi, bu hayvanlara belli bir kutsallık atfedildiğini de göstermektedir. Peygamber’in mûcizâtı ile ilişkili bir hikâyenin don değiştirme motifiyle aktarılması, İslami çerçevesi olan bir hikâyeyi yerelleştirirken, yerel bir

motifi de İslamî bir forma büründürür. Bu anlamda Peygamber'in yaratılmışlara yönelik merhametli ve adaletli tavrının bu yerel motifler üzerinden kurulan rabıta ile aktarımını sağlar.

3.3.2 Hz. Ali: Efsanevi rolü ve dâsitânlardaki özel konumu

Hz. Ali'nin destan anlatılarında büründüğü role baktığımızda, Peygamber'in meclisinde bulunan dört halife arasından hususi bir konuma sahip olduğunu, zalime karşı cesaret ve yüreklilik göstermeyi gerektiren zamanlarda bir "kurtarıcı" olarak öne çıktığını görürüz. Bu anlamda Peygamber'in "müşfik" tavrı üzerinden tesis ettiği manevi iktidara nazaran, Hz. Ali'nin üstlendiği bu rol, manevi gücün yanı sıra "bedensel" bir kuvveti de gerektiren bir eylemsellik içerir. Zira sadece manevi bir imtihan ve savaşı değil, ona eşlik eden maddi bir yolculuğu ve somut bir düşmanla savaşı da gerektirir. Bu anlamda zalimin ejderha ve dev gibi arketipik bir çehrede, zulmün ise "bedensel" veya "mekânsal" bir tahribat üzerinden somutlaştığı bu anlatılar, hem destan anlatısını hem de destan kahramanlarının mitikleşmesini beraberinde getirir. Bu "mitik" çerçevede sadece ejderha ve dev ile cenk eden Hz. Ali değil, eşi Fatıma, atı Düldül ve kılıcı Zülfikâr da mitik bir vasıf kazanır. Nitekim *Ejderha Destanı*'nda kendisine ses verilen Zülfikâr'ın, kendisi ile birlikte Fatıma ve Düldül'ün "efsanevi" yaratılış öyküsünü de nakletmesi ve onlara "mitik" bir köken kazandırması bunu destekler niteliktedir:

Zülfikâr, Düldül, Fâtıma yâ 'Alî
Biz üçümüz kardeşlaruz yâ velî

Bir elmadan yaratdı ol hâk bizi
Rûzî kıldı hâk sana kânumuzı

Ol elmayı Çalab Muhammed'e
Uçmağda hâk viribidi ol Aḥmed'e

Aldı Resûl [ol] elmayı dişledi
Çalab aña Fâtıma bağışladı

Yarısından düldül oldu yâ ‘Alî
Yarısından beni yarattı yâ velî⁸⁵

Öte yandan destanlarda Allah’ın Arslanı, Haydar, Gazî ve Velî gibi sıfatlarla çağrılan Hz. Ali, karşımıza “gazi/veli” kimliğiyle çıkar ve bu kimlik üzerinden kendisinde somutlaşan “gaza” ethosunu destanın muhtemel dinleyicileri olan Anadolu’daki gâzî/dervişlere nakleder. Fakat nebevî anlatılardan farklı olarak, bu intikalin gerçekleşmesi, farklı bir duygu dilini ve tesirlenme biçimini gerektirir. Bu bakımdan Hz. Ali’nin “gazi/veli” kimliği ile icra ettiği “kurtarıcı” rolüne ve bu rolün temas ettiği “semiyotik” kanallara *Kesikbaş* ve *Ejderha Destanı* üzerinden bakabiliriz

Hz. Ali, *Kesikbaş Destanı*’nda, dört halife ve sahabeler içinden zalim deve karşı savaşmayı ve Kesikbaş’ın avretini kurtarmayı göze alan ilk sahabe olarak karşımıza çıkar. Nitekim Kesikbaş, Peygamber’in ashap ile sohbet ettiği meclise gözü yaşlı bir şekilde geldiğinde, Peygamber ve ashabı onun ahvaline ağlayıp, kedere gark olurken, Hz. Ali, Allah’ın kendisine verdiği kuvvetle onu yerinden kaldırmaya davranır. Zira Kesikbaş ile kurulan duygudaşlığın Hz. Ali’deki tezahürü, içe dönük bir tesirlenmeden ziyade bu tesirin somut bir eyleme tahviliyle gerçekleşir. Duygudaşlık biçimindeki bu farklılığın sebebi, Allah’ın kendisine bahşettiği maddi ve manevi kuvvetten neşet eder. Allah Haydar’a o kadar kuvvet vermiştir ki onu Tanrı Arslanı, Veliyullah diye çağırmıştır. Bununla beraber Hz. Ali, Kesikbaş’ı yerinden bir zerre oynatmaya muktedir olamaz. Buna öfkelenen ve gözleri kanlı yaşla dolan Hz. Ali, Tanrı adıyla tahiyyat getirerek Kesikbaş’ı tekrar kaldırmaya çalışır, başarılı olamayınca dağ taş narasından yankılanır. Burada görüldüğü üzere Hz. Ali’nin müdahalesi hem maddi kuvvetiyle hem de Allah adıyla çektiği tahiyyat

⁸⁵ var.74a/74-79.

üzerinden gerçekleşir. Hz. Ali'nin gayretini gören Kesikbaş, “Kuvvetin[i] mi sınar Haydar baña / Eydüñ ayruk zahmet itmesün baña”⁸⁶ diyerek Hz. Ali'ye zahmet etmemesini, zira Ali gibi bin kişi de gelse kendisini yerinden kaldıramayacağını bildirir ve kendi hikâyesini anlatmaya başlar. Kendisinin İsm-i Azam duasını bilen, Hızır İlyas ile yoldaş olan manevi derecesi yüksek bir zat olduğunu, oğlu ve karısı ile hoş bir şekilde yaşayıp gitmekteyken bir gün bir devin gövdesini ve oğlunu yediğini, karısını ise kaçırdığını söyler ve devin zulmüne karşı Peygamber'i kendisine şefaati olmaya davet eder. Hz. Ali, bu sözleri işitir işitmez atılır ve Kesikbaş'ın avretini kurtarmak için Peygamber'den müsaade ister:

Haydar eydür yâ resûl ben varayım
Zülfikârla anı iki yarayım

Dîv elinden kurtaram ol 'avreti
Kurtaramazsam binemem düldül atı⁸⁷

Ayruk erenler ile oturmayam
Hem erenler meclisine varmayam

Muştafâ dir yâ 'Alî varma aña
Olmasun kim bir ölüm ide saña

Haydar eydür çâre yok varısaram
Alnıma yazılanı göriserem⁸⁸

Burada Hz. Ali “gazî” kimliğine uygun biçimde gözüpekliğini ve cesaretini sergilerken zalime karşı da “şedid” bir tavır takınır. Bu anlamda Kesikbaş'ın avretini dev elinden kurtarmayı “gazi/derviş” kimliğinin bir mesuliyeti olarak görür. Zira o avreti kurtaramadığı takdirde Düldül atına bir daha binmeyeceğini, erenlerle de oturmayacağını söyler. Kendisinin dev karşısındaki akıbetinden endişe duyan Peygamber'e, alnına yazılan neyse onu göreceğini söyleyerek tevekkülünü ve

⁸⁶ Kesikbaş, var. 50b/20.

⁸⁷ Vezni bozuk olan bu mısra Mustafa Argunşah'ın tenkitli neşrinde “Almaz isem binmeyem Düldül atı” şeklinde geçmektedir.

⁸⁸ var. 51a/33-37.

“kahraman” olma arzusunu izhar eder. Nitekim atı Düldül’e binip Zülfikâr’ını kuşanan Hz. Ali, otuz üç bin sahabe ve Kesikbaş ile “bilinmez” bir menzile doğru yola çıkar. Arkasından oğlanlar “zar u zar” ağlarken, Peygamber de gözyaşı döker. Yola çıkan Hz. Ali, Düldül’ünü sürerken, Kesikbaş da sanki kanatlıymış gibi ondan daha hızlı bir şekilde, bir ok atımı önde gider. Dağları tepeleri aşarken yedi Mushaf kuranı ezber eder, Hz. Ali ne zaman namaza dursa, o da onunla beraber namaza durur. Kesikbaş’a büyük bir hürmet gösteren Hz. Ali, onun yüzünü öper, yeniyile yüzünün tozunu siler. Bu anlamda Kesikbaş, hem derecesi âlî bir zat oluşu, hem de Hz. Ali’nin önünde gitmesiyle burada sadece Hz. Ali’yi devin menziline götüren bir “rehber” değil, adeta manevi yolculuğunda ona eşlik eden bir “mürşit” gibi konumlanır. Fakat yedi gün yedi gece gidip, devin karısını kaçırdığı kuyuya vardıklarında Kesikbaş’ın rehberliği de sonra erer. Hz. Ali bundan sonra cehennem kuyusu gibi derin ve suyu olmayan bu kuyudan yalnız geçmek zorundadır. Zira “karanlık ve kapalılık imgeleriyle kuyu, kendisini gerçekleştirme serüvenine çıkmış her kahramanın girmek zorunda olduğu tipik bir ergilenme mekânı” ve “bilinçdışının simgesidir” (Doğan, 2005, s. 181, Campbell, 2010, s. 91). Nitekim İslam öncesi anlatılarına gidildiğinde de kuyu, yeraltına, öteki dünyaya açılan bir kapı, bir geçit olarak görülmüş, tasavvuf literatüründe ise Hz. Yusuf’u erginleştiren ve peygamberliğe hazırlayan bir mekân olarak bakılmıştır (Işık, 2020, s. 286). Dolayısıyla Hz. Ali, hem bir ergilenme hem de aşağı âleme doğru giden bir geçit olarak karşımıza çıkan “kuyu” içindeki yolculuğunda yalnız olmalıdır.

Nitekim dipsiz kuyuya inmek için kemendini bir ağaca bağlayan Hz. Ali, Kesikbaş ile Düldül’ün ağlamaları eşliğinde kuyuya inmeye başlar. Bu yolculuk, vird ve dualar eşliğinde, yedi Mushaf Kuran’ı ezber ederek ilerler. Fakat bir süre sonra Hz. Ali’nin kollarının dermanı kesilmeye başlar ve kemendin sonuna geldiğinin

farkına varır. Bunun üzerine Tanrı adını dile getirip, İsm-i Azam duasını okuyunca kemendin ucu uzar ve yedi gün yedi gece daha, kâh başı kâh ayağı dönerek kuyudan aşağı iner. İniş sırasında namaz vaktinin geldiğini bilen Hz. Ali, namazını gözüyle kılmaya devam eder. Destanın başında “İsm-i a‘zam du‘âsın bilür idüm / ‘İsâ ile ben namâz kılar idüm”⁸⁹ diyen Kesikbaş tarafından da bilindiğini öğrendiğimiz İsm-i Azam, Allah’ın Kuran-ı Kerim’de geçen doksan dokuz isminden en büyüğüne işaret eder. Kendisiyle edilen duaların anında kabul olduğu bu ismi bilme şerefine ancak peygamberler ve yüksek ilim sahipleri nail olmaktadır. Nitekim Hz. İsa’nın ölüleri dirilttiği, hastalara şifa dağıttığı duanın İsm-i Azam ile yapıldığı, Hz. Muhammed’in Hz. Ali’ye bu duayı öğrettiği rivayet edilir (Pala, 2018, s 252). Şii ve tasavvuf literatüründe bu duaya hususi bir önem atfedilmiş, onun ehlinden başka birine izhar edilmesi hoş görülmemiştir (Öztürk, 2003, s. 90). Bu bakımdan Hz. Ali’nin İsm-i Azam-ı kullanması, onun Allah katındaki âli makamına işaret eden bir motif olarak karşımıza çıkar.

Nitekim Ali, sekizinci gün kuyu dibine indiğinde secdeye varır ve başını kaldırdığında sarayı nur eyleyen “görklü yüzlü” bir ahiret hatununu görür. Namazını kılan, ahı göklere çıkan, gözyaşından seccadesi ıslanan bu kişi Kesikbaş’ın hatunudur ve bu hatunun yanında devin esir ettiği beş yüz Sünni Müslüman gâzî vardır. Dev bu gazileri besleyip semirtirken her gün beş tanesini de yemektedir. Bu yüzden Hz. Ali’yi gören gaziler, feryat ederek kendilerini dev elinden kurtarmasını isterler. Hz. Ali kendisinin geldiğini kimden haber aldıklarını sorduğunda, Mustafa’dan haber aldıklarını söylerler. Hz. Ali, nihayet saraya girdiğinde kendisi minareye, dişi sınır taşına* benzeyen, nefesinin dumanı göğü yakan devi görür.

⁸⁹ Kesikbaş, var. 51a (28. beyit)

Haydar tam Zülfikâr'ı kaldırıp, uyuyan devî iki yaracakken birden durur ve nefsiyle muhasebeye girer:

Döndi kendüzine eydür [yâ] ‘Alî
Tañrının Arslanı ol gerçek velî

Uyur dîvî öldürmek erlik değil
Yavuz adla yürümek erlik değil

Uyur iken ger bunu öldüresin
Kamu halkı [hem] saña güldüresin⁹⁰

Hiz. Ali'nin kendiyle konuştuğu bu sahne, gaza ahlakının nasıl olması gerektiğine dair bir mesaj taşır. Hiz. Ali hem bir gazi, hem de “gerçek bir velî” olarak düşmanı öldürmenin erliğe sığmayacağını, nitekim bu davranışın toplumsal normlar içinde de hoş görülmeceğine işaret eder. Bundan dolayı ilk olarak düşmanını uyandırıp onunla yüz yüze karşılaşmak ister. Üç kez nara atan Hiz. Ali, en sonunda devî uyandırdığında dev, “Sen mi geldün yâ ‘Alî düşmānumuz / Senün elünden yakıldı⁹¹ cānumuz / Sen mi kesdün cümle dîvler başını / Sen akıtdun cümleñün gözyaşını⁹²” diyerek Hiz. Ali ile olan daha önceki husumetlerini hatırlatır. Hiz. Ali de kendisini Tanrı'nın gönderdiğini ve birazdan kendisini ikiye yaracağını bildirir. Bunun üzerine dev büyük bir gazapla dolar:

Ol [dîv] eydür şimdi ben seni yiyem
Ya'nî dünyāda Müselmān mı koyam

Ne seni koyam ne peygāmerüni
Yaşam ol Mekke Medīne şārını

Dünyādan getirüben hep adunuz
Ne dānişmend[i] koyam ne cāzūñuz

* Sınır taşı veya Hudut taşı, bir arazinin sınırlarının başlangıcını ve bitişini belirten işaretlerdir. Ağaçları, sütunlar, anıtlar, dikilitaşlar ve köşeler de sınır taşı olarak adlandırılmıştır.

⁹⁰ var. 52b/74-77.

⁹¹ Elimizdeki mecmuada bu mısra, “yavı kıldı” diye geçmektedir. Vezin gereği Mustafa Argunşah'ın neşri tercih edilmiştir.

⁹² var. 53a/81-82.

Çıkuban yaşam kamu mescidüñüz
Yağayın ıssuz koyayın yirüñüz⁹³

Devin gazabı destanların genel atmosferinden farklı bir duygu ortaya koyar. Öfkenin tetiklediği ilkel dürtüsel enerjiler, kendini yemek, yakmak gibi yıkıcı eylemler üzerinden dışavurur. Bu anlamda Müslümanların adını dünyadan silme ve onların kutsal şehirlerini, mescitlerini ortadan kaldırmaya yönelik kin ve düşmanlık, Hz. Ali'nin deve karşı öfkesine ve birazdan ortaya koyacağı eylemlere bir meşruiyet zemini oluşturur. Dolayısıyla sadece metin içindeki kahramanda değil, metin dışı okur/dinleyicide de “gazap” uyandırır. Nitekim devin bu sözlerini duyan Hz. Ali, gürzü eline alıp devi öldürmek ister. Bu sahnede, Hz. Ali'nin dev ile olan fiziksel savaşı ve iki tarafın birbirine kıldığı hamleler eş zamanlı bir şekilde tasvir edilir. Bu canlı tasvir, mücadelenin duygusal yoğunluğunun okur/dinleyiciye intikal ettirilmesini sağlar. Ali devi öldürmek niyetiyle gürzünü kaldırdığı esnada dev o gürzü elinden kapar ve o sırada hemen eline kalkanı ile kendisini savunmaya alan Ali'ye vurur. Üç hamle kıldığı hâlde Ali'nin kollarına bir zarar getiremez ve öfkeden kendini kaybeder. Sıra Ali'ye gelince Ali bu kez kılıcı Zülfikâr'a başvurur ve ona son bir şans vererek Tanrı'nın birliğine iman getirmesini söyler. Nitekim bu diyalog metinde şöyle geçer: “Haydar eydür dīve parmağın getür / Tañrı'nuñ birliğine ĩmān getür / Ol dīv eydür yüz yıl yaşadum dimedüm / Geçdi ‘ömrüm dīn kayusın yimedüm”⁹⁴.⁹⁵ Küfründe ısrar edip, ondan vazgeçmeyeceğini söyleyen devi işiten Ali'nin gözleri öfkeden kanlı yaşla dolar ve Zülfikâr'ı devin başına geçirir, Devlin başı ikiye yarıılırken, şeytan sarayı da harap olur ve orada tutulan müminler esaretten kurtulur. Öte yandan devi öldüren Ali'nin görevi henüz bitmemiştir, kuyudan dışarı

⁹³ var. 53a/85-88.

⁹⁴ var. 53b/95.

⁹⁵ Bu mısra elimizdeki nüshada “‘Ömrüm geçdi guşşasını yimedüm” olarak geçmiştir. İfade eksikliği ve vezin bozukluğundan dolayı Argunşah neşri tercih edilmiştir.

çıkmaq için Müslümanların Hz. Ali'nin himmetine ihtiyaçları vardır. Nitekim Ali, başını açıp, yüzünü yere kapatarak dua kılar ve o anda Müminler kendilerini kuyu başında bulur. Hz. Ali'nin zaferini haber alan Peygamber, Tanrı'nın Arslanı Hz. Ali'yi kuyu başında bekler, onunla görüşüp buluşurlar. Hz. Ali orada Kesikbaş'a bir daha dua kılar, onun himmetiyle Kesikbaş tekrar genç bir yiğit olur ve oğluna da Tanrı'dan bir can bağışlanır. Bu anlamda Hz. Ali, devî öldürüp, Kesikbaş'a yardım ederek hem yiğitliğini, hem de velayetini ispat eder.

Öte yandan *Ejderha Destanı*'na baktığımızda, bu destanın da benzer bir anlatı düzleminde kurulduğunu görürüz. Fakat burada devin yerini, beş yüz Arab'a zulmeden, âlemi oda yakan ejderha almıştır. Ejderha arketipi, Uzakdoğu mitolojisinde doğaüstü gücü, bereketi, bilgelik ve irfanı simgelerken, Mezapotamya ve Yakın Doğu kültürlerinde kozmosun düzenini karşıt yıkıcı güç olan kaos ile ilişkilendirir (Mackenzie, 1996, s. 50). Bu anlamda hem Anadolu'da dolaşıma giren yerel anlatılarda, hem de İslami literatürde ejderha, iç ve dış âlemdeki "kötücül" güçlerin tecessümü olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bu yıkıcı güçle yapılan mücadele, iç ve dış âlemdeki bozulan düzeni yeniden tesis etme ve "kahraman" olma yolundaki en önemli aşamalardan biri olarak kabul edilir. Nitekim Joseph Campbell, herhangi bir toplumda herhangi birinin bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kendi ruhsal labirentinin eğri ve karanlık bölgesinde yolculuğa giriştiğinde, çok geçmeden kendisini ürkütücü simgesel figürler içerisinde bulacağını belirtir" (2000, s. 119). Bu bakımdan İslam kültüründe yılan benzeri bir figür olarak görülen ejderhanın nefisle özdeşleştirilmesi ve ejderhanın etkisiz hâle getirilmesinin nefsin ehlileştirilmesine yorulması bunu teyit eder niteliktedir.⁹⁶ Öte yandan ejderha ile savaş, kahramanın

⁹⁶ Nitekim Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde nefis birçok yerde nefis ejderhaya benzetilir: "Nefis, yüz türlü hile ve becerisi olan ejderhadır. Şeyhin yüzünü onun gözüne zümrüt kılar." (2015, s. 394). Eşrefoğlu Rumî ise nefsi yedi başlı ejderhaya benzetir: "Zirâ bu nefis-i emmâre kim vardur bir ejderhâdur yedi

kendiyle savaşının dışında siyasal ve toplumsal zeminde yerleşik-egemen güçlere karşı mücadelenin arketipik tezahürü olarak da ortaya çıkar. Nitekim Eliade'ye göre, evrimleşmemişliği, evrenin şekil almamış halini simgeleyen yılanlar ve ejderler, hemen hemen her yerde, “yeni gelenlerin, “fatihlerin”-işgal edilmiş bölgeleri “şekillendirmesi” (yani yaratması) gerekenlerin- savaşmak zorunda olduğu “yerin sahibi”yle, “yerliler”le özdeşleştirilir” (2018, s.55). Bu motif, Anadolu’da dolaşıma giren Hristiyan ve Müslüman anlatılarında da yerleşik-hegemonlaşmış dinî ve siyasi düzene karşı mücadele arzusuyla ilişkilenebilir. Nitekim Anadolu’da yaşayan ve Roma ordusunda yüksek rütbeli bir asker olarak görev yapan Hristiyan azizi Aya Yorgi’nin, pagan Roma imparatorluğuna karşı verdiği mücadelesi, ejderha ile olan savaşında somutlaşmıştır. Menkıbe, Aya Yorgi’nin Kapadokya’da ortaya çıkan ve şehir halkına zulmeden devasa bir ejderhayı mızrakla vurarak öldürmesi ve bunun sonucunda şehrin kralı ve halkının putperestlikten vazgeçip Hristiyanlığa geçişini hikâyeye eder. Aya Yorgi’nin kozmosu tehdit eden bu kötücül varlığa karşı zaferi, o bölgede yeni bir dinin tesisiyle noktalanmıştır. Anadolu’da Hızır-İlyas ile özdeşleştirilen Aya Yorgi’nin ejderha ile cenk menkıbesi, Bektaşî Velâyetnâmeleri’nde karşımıza yerleşmiş, İslamlaşmış formlarıyla çıkar. Nitekim *Hacı Bektaş Velâyetnâmesi*’nde yer alan Sarı Saltuk menkıbesinde de, Sarı Saltuk’un bir kâfir ülkesinde meydana çıkan ve halka zulüm eden yedi başlı ejderi Aya Yorgi gibi mızrakla öldürmesi ve bunun üzerine halkın İslam’a girmesi konu edinilir. Ejderha’nın öldürülüşü burada da bozgunculuk yapan “yerleşik” güçlerin fethi ve yeni bir düzenin tesisiyle neticelenir. Bu hikâyeler, Hz. Ali’nin ejderha ile cenginin anlatıldığı *Ejderha Destanı* ile benzerlik taşır. Bu anlamda Hz. Ali’nin anlatıda

başı var. Cehd eyleseg bir başını kesseg bir dahi biter. Ve-lakin bir büyük başı vardır kim kalan başları aga tâbî’dür. Ol kesilicek kalan başları dahi hep kurur gider. İmdi bilgili ol nefis-i emmârenüg büyük başı kim dedüm dünyâ sevmekdür.” (1997, s.109).

üstlendiği “kurtarıcı” rolü ve bu rolün 13. ve 15. yüzyıllar arasında Anadolu’da yaşayan topluluklar için manevi ve de sosyo-kültürel bağlamda ne tür bir işlev gördüğü sorusu önemli hâle gelmektedir.

Nitekim destan, Kâbe’de ashabı ile oturmakta olan Peygamber’in meclisine beş yüz Arap’ın girişiyle başlar. Kendilerine yedi başlı, devasa bir ejderhanın musallat olduğunu söyleyen Araplar, her gün elli deve yutan, yoksa âlemi oda yakan bu ejderhanın elinden kurtulmak için Peygamber’den yardım isterler. Zira beş yüz Arap bir olup, yüz bin ok atarak ejderhayı öldürmeye kalkıştıkları hâlde, bu okların ejderhanın tenine bile değmediğini, bu yüzden kaçıp kendisine sığındıkları söylerler. Peygamber bu sözleri işitince, hislenir ve gözü yaşla dolar. Allah’a dua ederek gazilerden hangisinin bu çağrıya icabet edeceğini, haktan bir inayet erişmedikçe hangi müminin ejderha ile güreşeceğini sorar. Bu çağrıya ilk icabet eden Hz. Ali olur, kendisinin ejderhanın yedi başını kesip getirecek kudrette olduğunu söyleyerek ejderhanın şerrinden çekinen Peygamber’i teselli eder:

‘Alî eydür yâ Resûl böyle dime
Ejderhâdan bu kadar guşsa yime

Ejderhânuñ cengine ben varayum
Zülfikârla iki pâre eyleyüm

Ejderhânuñ yedi başın kese[yü]m
Getürüben Ka‘be şehrinde aşayum⁹⁷

Hz. Ali’nin bu sözlerinden sonra, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ebu Bekir de kendilerinin bu cenge katılacaklarını bildirirler. Fakat Peygamber bu sözleri işittiğinde “Dördi dahı haqka niyâz eylemedi / Muşafâ desturiyle söylemedi / Muşafâ bilüridi iş nolasın / Anlar anda [varup] ‘âciz qalasın”⁹⁸ diyerek halifelere tan eder. Zira Peygamber, ejderha ile savaşın güçlüğünü görüp Hak’tan yardım dilerken,

⁹⁷ var. 71b/15-17.

⁹⁸ var. 72a/22-23.

Hız. Ali, Hak'tan önce kendi cesaretine ve elindeki kılıcı Zülfikâr'a güvenmiş, "ejderha"yı öldürmek için kendisine gereken manevi desteği ihmal etmiştir. "Ejderha", sadece maddi âlem de kargaşa çıkaran, halkın gündelik rutinini tehdit eden bir tiran değil, iç ve dış âlemin nizamını da tehdit eden "şer" bir güçtür. Dolayısıyla onun yenilmesi ancak manevi bir otoriteye tabiiyetle mümkün olabilir. Bu anlamda Peygamber, kendi nefislerine güvenen halifelerinin ejderha karşısında aciz kalacağını bilir. Nitekim Hız. Ali'nin imamlığında yola çıkan ve ertesi gece ejderhanın makamına varan halifelerin ve otuz üç bin sahabenin ejderha karşısındaki acziyeti bunu doğrular niteliktedir. Zira gövdesi bir dağa, başları yedi tepeye benzeyen ve her bir başın üstünde dokunduğu yeri yakan kara dumanların yükseldiği ejderhayı gören sahabelerin akılları başlarından gitmiştir. Ali'nin buyruğuyla safa durup dağı taşı yankılatan bir nara vururlar. Bu narayı duyan ejderha yeri göğü titreten bir uğultuyla kalkar ve gazilerin üzerine yürür. Gazilerin bu sahne karşısında hissettiği dehşet ve korku şu beyitlerde izhar olunur:

Kişi var kim dönüben kaçır idi
Sâz [u] silâhcıgı[nı] saçır idi

Şöyle kim şandı 'Alî'nün çerisi
Ol arada kalmadı hîç birisi

Kaldı Şiddîk 'Ömer 'Osmân bile
Tañrının Arslanı ol 'Alî ile

'Ömer eydür biz n'idelüm yâ 'Alî
Dura yohsa kanda gidelüm mi

Kanda mü'min ejderhâyı urışa
Meger Hakk'dan bir inâyet irişe⁹⁹

Gaziler, ejderhanın dehşeti karşısında dağılırken, geride kalan halifelerin gönlüne de bir tereddüt düşer ve anlatının başında kendi cesaretlerine olan güvenleri ilk defa

⁹⁹ var.72b/34-38.

burada sarsıntıya uğrar. Bu sarsıntı Hz. Ömer'i, ejderhanın ancak Tanrı'nın inayeti ile yenilebileceğini söyleyen Peygamber'in sözünü teyite götürür. Buna karşılık Hz. Ali, "Yā 'Ömer, 'Oṣmān Ġāzī / Ölmek için yaratdı ol ḥaḳ bizi / Yā ben ölem Yā ejderhā öldürem / [Yā] kaçam [ben] kāfırları güldürem"¹⁰⁰ diyerek ejderha öldürme konusundaki kararlılığını ikrar eder. Zira ejderha ile savaştan kaçmak, kāfırları kendine güldürecek, dolayısıyla onun "gazi" kimliğine hanel getirecek bir eylemdir. Fakat bu defa, sadece kılıcı Zülfikâr'a değil, Allah'tan gelecek manevi yardıma da dayanmaktadır. Nitekim halifelerden kendisine himmet etmelerini, tekbir ve salavat getirmelerini isteyerek, Zülfikâr ile ejderhanın üzerine yürür. Bu sefer hem melekler hem de ay ve güneş onunla beraber yürür. Ejderha ile karşı karşıya gelen Ali, ejderhayı ilk olarak narasıyla sarsarken, ejderha da kuyruğunu vurup yeri yarar ve başını kaldırıp Ali'yi yutmak için üç kez hamle yapar. Sıra Ali'ye geldiğinde Ali, Zülfikâr'ı ile öyle bir vurur ki ejderha "zârî zârî" inlemeye başlar. Fakat Hak'tan gelen bir emirle Zülfikâr ejderhayı kesmez. Bunun sebebi, "Zîrā 'Alî da'vā ile gelmiş idi / Muṣtafa'nun ḥatırı ḳalmış idi"¹⁰¹ beyitinde izhar edilir. Allah'ın yardımını, Peygamber'in himmetini istemeden yola çıkan Hz. Ali, "benlik davası" gütmüş, nübüvvet makamına karşı edebe mugayir hareket ederek Peygamber'in hatırını kırmıştır. Dolayısıyla ejderha karşısında, tek dayanağı olan Zülfikâr olmadan bir başına kalmıştır:

Yıldurum gibi kılıç oynar idi
Kesmez idi 'Alî'yi göyner idi

Gāh ejderhā 'ıṣkurdı gāh 'Alî
Çalar idi Zülfikâr'ı ol velî

Getürüben kendüzin atar idi
Şanki 'Alî'yle güreş dutar idi

¹⁰⁰ Nüşhada bu mısra "Kaçam kāfırları güldürem" diye geçmektedir. Vezin gereği metin tamiri yapılmıştır. var.72b/39-40.

¹⁰¹ var.73a/53.

Ejderhā dem-be-dem gürler idi
İşidenler [gök] gürler [derler] idi

Yedi başların ağızların açar
Zehri kan ile ‘Alī’ye durmaz şaçar¹⁰²

Kuyruğun ‘Alī’ye dolaşur idi
Ġāzīler saç şakalı yolar idi¹⁰³

Burada olayların eş zamanlı olarak aktarımı sahnenin duygusal vehametini artırırken Hz. Ali’nin ejderha karşısındaki çaresizliğini de görebilmemizi sağlar. Nitekim bu çaresizlik, kendini hem ejderhanın- ıskurmak, gürlemek, yedi başın ağzını açmak, zehirli kan saçmak gibi -yıkıcı eylemlerinde hem de bu yıkıcı eylemlerin şahidi olan gazilerin saçını sakalını yolmasında gösterir. Hz. Ali, bu çetin imtihanın içindeyken, Peygamber de mûcizâtını geciktirmektedir: “Ol pâdişāh ‘Alī’yi bekler idi / Muştafā mu‘cizâtın şağlar idi.”¹⁰⁴ Zira “mûcizât” için Ali, kılıcına dahi hükmedemeyecek bir “acziyet” hâli içinde bulunmak zorundadır. Tanrı’nın Arslanı olan Hz. Ali’nin makamı, buna layık çetin bir imtihanı gerektirir:

Zīrā ‘Alī’dür Tañrı Arslanı
Kāfir ola hem her kim sevmeye anı

Her kim birbirinden kaçā
İmān tenûnden özile kaçā¹⁰⁵

Burada Hz. Ali’nin halifeler arasındaki imamlığı ve onun sevmeyenin “kâfir” olacağı vurgulanırken, Ebubekir, Ömer ve Osman’ın da dinin dört direğinden olduğu ve onlardan birini terk edenin imanından olacağı beyan edilir. Bu ifadeler, 13. ve 15. yüzyılda Anadolu’da yaşayan “gazi/derviş” topluluklarının inanç biçimlerine dair ipuçları sunar. Zira Hz. Ali’ye verilen imamlık rolü ve dört halifeye olan tazimi, *Kesikbaş Destanı*’nda sahabelere atfen söylenen “Sünni” kelimesi ile birlikte

¹⁰² Samet Onur’un şahsi kitaplığından neşrettği nüshada bu beyit “Yedi başın ağzın açar-ıdı / Zehr-i zağkūm ‘Alī’ye şaçar-ıdı” şeklinde geçmektedir (2019).

¹⁰³ var.73a-73b/53-59.

¹⁰⁴ var.73b/62.

¹⁰⁵ var.73b/33-65.

düşündüğümüzde, bu dönemde, klasik Sünni ve Şii tanımları dışına çıkan, henüz mezhepsel bir belirlenmenin olmadığı bir İslam inancının şekillendiğini görürüz. Hz. Ali’ye duyulan hayranlık ve sevgide tezahür eden bu eğilim, onun “gazi/derviş” kimliği ile özdeşleştirilmesini, bozgunculuk çıkaran bir kâfire karşı “kurtarıcı” olarak seçilmesini beraberinde getirir. Fakat Hz. Ali bunun için ilk önce çetin bir imtihandan geçmek, ne Zülfikâr’ına ne de ejderhaya güç yetirebilecek bir hâle gelmek zorundadır. Nitekim böyle bir acziyet içindeyken, kendisinin heybetinden tir tir titreyen Zülfikâr’ını yere çalar. O anda Tanrı’nın buyruğuyla kendisine dil verilen Zülfikâr, kendisini yere çalan Ali’ye sitem ederek Tanrı’nın buyruğuyla kesmediğini, yoksa Kaf Dağı’nı dahi iki pâre eyleyeceğini söyler ve kendisinin atı Döldül ve eşi Fatma ile aynı tohumdan yaratıldığını, Cennet’ten indirildiğini bildirir. Bu sözleri işiten Hz. Ali, Zülfikâr’ı öper ve hatasını anlayarak yüzünü toprağa vurmaya ve bağışlanması için Allah’a yalvarmaya başlar: “Nice varam Muştafâ’nuñ katına / Yâ nice bakam anuñ ay yüzine / Yâ cānum [yā] al baña kılğıl çäre / Ejderhādan za’îf oldum bîçäre”¹⁰⁶ beyitleriyle utancını ve acziyetini beyan eder. Allah’ın kendisini bağışlaması ve “mucize’nin gerçekleşmesi de bu beyan sonrasında vaki olur. Nitekim Allah, “Arslanumı yavlaķ ‘āciz eyledüm / Zülfikār’ı kesme diyü söyledüm / Raḫmeten-lil-‘ālemīn benüm adum / Kim geldi ben anı mahrūm koma[ya]m”¹⁰⁷ diyerek Ali’yi bağışladığını bildirir ve Cebrail’e emrederek Habibi Mustafa’nın Ali’nin yanına gelmesini ve ona şefaet eylemesini ister. Cebrail’den Ali’nin zor durumda kaldığını haber alan Peygamber, atına atlayarak cenk meydanına gelir. Onu gören gaziler tekbir ve salavat getirmeye, onsuz ne kadar biçare olduklarını beyan etmeye başlarlar. Peygamber Ali’nin nerede olduğunu sorunca, yarenleri yerde dağ

¹⁰⁶ var.74b/84-85.

¹⁰⁷ var.74b/88-89.

gibi yatan ejderha ile toz toprağa bulanmış Ali'yi gösterirler. Daha yeni Zülfikâr'ı salan Ali, ejderhanın yüreğini almış, onu kımıldamaya korkar bir şekilde bırakmıştır. Ali'nin bu hamlesi metinde “Ejderhâdan artuğ er idi” diye tasvir edilir. Bu manzarayı gören Peygamber, Ali'yi yanına çağırarak bağışlandığını, artık Zülfikâr'ının salıp ejderhadan öcünü alabileceğini müjdeler. Peygamber'den icazet alan Ali, secde kılarak bir nara vurur ve ejderhanın sersemlemesi karşısında salavat getirerek ejderhayı ortadan ikiye yarar. Ali'nin heybetini gören gaziler, tekbir ve salavat getirirler ve ejderhanın yedi başını keserek Kâbe şehrine asarlar. Destan böylece Hz. Ali'nin hem kâfirlere hem de kendi benliğine karşı olan zaferi ve “mucize”nin gerçekleşmesi ile nihayete erer.

Destanın sonundaki ibret ve nasihat içeren beyitler, okur/dinleyiciye Peygamber'in nebevî ahlakını ve bu ahlakı gözetme ve tatbik etme gerekliliğini beyan eder. Nitekim “Kendüzin kişi gören er olmaz / Āhiretde yâr olur şeytân ile / Muştafâ miskîn didi kendüzine / Miskînler getürdi özüne”¹⁰⁸ beyitlerinde velayet yolunda ilk önce benlik davasından vazgeçilmesi gerektiğini, erliğin güç ve kuvvet gösterimi ile olmayacağını bildirir. Bu anlamda elbette, kendilerini Hz. Ali ile özdeşleştiren ve Allah yolunda “gaza” eden gazi/dervişler için ahlaki bir sınır çizmekte ve onları Peygamber gibi “miskin” olmaya davet etmektedir. Zira Arapça “hareketsizlik, durgunluk, durağanlık” bildiren “سكن” kökünden gelen “miskin”, fakirlik, tembellik, zelillik gibi olumsuz çağrışımları olan bir kelime olarak kullanılsa da, tasavvufî ıstılahta maddi bir yoksulluktan ziyade, kendi acziyetini, Allah varlığı karşısındaki yoksulluğunu idrak eden, “kendisinde hiç varlık görmeyen” kişiye işaret eder (Akdemir, 2012, Cebecioğlu, 2004). Dolayısıyla kelimenin kökenindeki “durağanlık ve hareketsizlik” anlamı ile ilişkili olarak içsel bir dinginlik/ durağanlık

¹⁰⁸ var.75b/110-112.

hâline de taalluk eder. Bu durağanlık hâli ise destan anlatılarında Peygamber’e yüklenen “eylemsizlik/hareketsizlik” ile paralellik arz eder. Zira onun kendi bedenini veya sevdiklerini kurban/feda etme eylemi, içe doğru kıvrılan, kendine kendine yönelik bir hareketi gerektirir.

Nitekim Peygamber’in destanlardaki konumuna baktığımızda bir “yolculuk”, dışarıya yönelik bir “eylemlilik” hâli içinde olmadığını, manevi bir “merkez” olarak nüfuzunu kendini feda eylemini doğuran “merhamet ve şefkat” gibi içsel kuvvetler üzerinden tesis ettiğini görürüz. Oysa Hz. Ali’nin destanlardaki gâzî/derviş konumu, somut bir düşmana karşı doğru “yatay” bir hareketi ve hükmün icrasını gerektirir. Zira Hz. Ali’nin “kahraman” olarak ortaya çıktığı destanlarda belirgin bir “şer” varlıkla karşılaşma söz konusudur. Bu şerri ortadan kaldırmak için sadece maddi bir kuvvete değil, manevi bir desteğe de ihtiyaç vardır. Nitekim Hz. Ali, Kesikbaş ve Ejderha destanlarında Allah’tan kendisine verilen güçle birlikte kılıcı Zülfikâr’a, atı Döldül’e ve arkasındaki gâzî ordusuna dayanıp, nara ile düşmanını sarsarken, manevi olarak da İsm-i azam duasından, tekbir ve salavatlardan destek alır. Peygamber ile Hz. Ali’nin “eyleme” biçimleri arasındaki fark, onların duygusal tavrına da sirayet eder. Peygamber’in nebevî rolü, yaratılanlarla “kurbîyet” ilişkisi üzerinden kurduğu duygudaşlık bağını zorunlu kılmakta ve bu bağın gerektirdiği mütehasıs tavrın bedensel dışavurumu “ağlamak, göyünmek” olarak tezahür etmektedir. Hz. Ali de ise, şer ve bozguncu bir düşmanla cenk etme vazifesine muvafık olarak, “hiddet ve gazap” duygusu ağırlıktadır. Hz. Ali’deki hiddet onun hem maddi iktidarına yönelik bir zaafiyetten hem de bizatihi bu iktidarın kendisinden doğar. Nitekim Hz. Ali, Kesikbaş’ı yerden kaldırmaya kadir olamayınca öfkeden gözleri kanlı yaşla dolar, öte yandan Zülfikâr’ı kesmeyince hiddetten kılıcını yere çalar. Düşmanları ile

savaşında ise bu gazabı “ejderhanın yedi başını kesmek” ya da “devi iki pare eylemek” gibi eylemler üzerinden dışavurur.

Dolayısıyla Peygamber bu anlatılarda, manevi otoritesini, ümmeti ve diğer canlılarla kurduğu “merhamet bağı” ile tahkim ederken, bu yakınlık üzerinden aktardığı “ahlaki” kodlar ile muhatabı üzerinde “annelik” işlevini yerine getirmektedir. Hz. Ali’nin eylemliliği ise onun iktidarını daha somut ve “politik” bir alana taşır. Bir anlamda Hz. Ali, düşmana karşı gazabı ve cesur tavrıyla bir “er” kişinin “şer” güçlere karşı savaşında nasıl bir ahlaki tutum belirlemesi gerektiğini, “kahraman” olma yolculuğunda karşılaştığı maddi ve manevi imtihanları nasıl aşacağı konusunda örnek teşkil eder ve bu yolculukta mündemiç olan “gaza” ethosunu kendisiyle özdeşleşen gazi/dervişlere intikal ettirir.

3.4 İhtida, kefarete ve dönüşüm: Dâsitân metinlerinde “Müslüman” ve “kâfir”in alımlanma biçimleri

Destan mecmuasına baktığımızda, anlatıların çoğu zaman trajik bir hadise veya kederli bir atmosferle başlayıp beklenmedik bir “mucize” ile nihayete eren bir örüntüyü takip ettiğini görürüz. Peygamberlerin ümmeti ve evlatları ile imtihanına yer veren anlatılarda “mucize”, imtihanlara karşı sabreden Peygamber ‘e Cebrail vasıtasıyla gönderilen bir kurtuluş müjdesi ve tesellisi olarak tezahür ederken, farklı Müslüman ve kâfir temsillerine yer verilen anlatılarda ise bilhassa bedensel veya bedenle ilişkili manevi bir kaybın/eksikliğin giderilmesi ile ilişkilendirir. Bir zalimin gadrine uğramış veya bir belaya duçar olmuş kahramanda oluşan bu bedensel araz veya manevi kayıp, ilahi kahramana yönelik bir yardım çağrısını da beraberinde getirir. Bu anlamda Hz. Muhammed, Hz. Ali ve Hz. İsa gibi destan kahramanlarının kurtarıcı olarak rol oynadığı ve dışardan gelen bir imdat talebiyle imtihan edildiği bu

hikâyelerde eksik/kayıp parçanın bulunması, sadece imdat talep edenin maddi/manevi dönüşümünü değil, ilahi kahramanın manevi imtihanının tamamlanmasını da sağlar. Öte yandan “bedensel yenilenme ve gençleşme” ile tezahür eden bu dönüşüm, hikâyenin küfr ile iman, fık ile doğruluk arasında uzanan anlatısında, kişinin “aslî/günahsız” varoluşuna dönmesini imleyen ahlaki/manevi onarımı içerdiği gibi, ilahi yaptırıma işaret eden “ölüm, cehennem” gibi eskatolojik temalara da temas eder. Bedenin bu anlatılarda biçimi bozulmuş, grotesk imgesi, semiyotik evreyle ilişkili olarak yıkıcı ve yenileyici güçlerin temsili hâline gelir. Nitekim beden bu anlamda toplumsal davranışların, önyargıların, kahramanın güç ve otorite ile ilişkisinin göstergesidir (Cosgrove, 2005, s. 33-4). Bu açıdan bu anlatılarda da beden, içerdiği farklı Müslüman ve kâfir temsilleri üzerinden İslam inancının ilahi şefkat ve ceza mekanizmasının nasıl işlediğine dair bir çerçeve sunar. Dolayısıyla burada daha ziyade *Kesikbaş*, *Kitābu Geyik*, *Dāsītān-ı Cimcime Sulţān*, *Dāsītān-ı Hātūn*’da rastladığımız bu çerçevenin 13. ve 15. yüzyıllarda bu anlatılarla hemhal olan okur/dinleyici için ne anlama geldiği ve hangi işlevleri yerine getirdiğini sormak elzemdir. Fakat bunun için ilk olarak bu destanlarda rastladığımız “bedensel/manevi kayıp” temasını incelemek, daha sonra da Müslüman ve kâfir temsillerinin bu çerçevede nasıl alımlandığına bakmak gerekecektir.

3.4.1 Bedensel yenilenme ve kayıp

Kesikbaş ve *Cimcime Sultan Destanı*, gövdesi olmayan kuru/kesik baş gibi benzer bir bedensel arazla malul kahramanların etrafında şekillenir. Biri hikmet ve makam sahibi bir Müslüman olarak manevi bir otoriteyi haiz olan, diğeri ise dünyada iken zenginlik ve şan sahibi bir sultan olan bu iki kahramanın başına anlatı zamanının dışında cereyan eden bir olay gelmiş ve bedensel nizamları bu olayla birlikte ihlale

uğramıştır. Dolayısıyla bu nizamın tekrar tesis edilmesi için ilahi kahramanın yardımına ihtiyaç vardır. Bu iki kesik/kuru başın perişan hâli, karşılaştıkları ilahi kahraman üzerinde kendilerine acıma ve merhamete sevk eden bir tesir uyandırmak için yeterlidir. Nitekim *Kesikbaş Destanı* 'nda Peygamber'in meclisine "kırk atlı" ile birlikte giren Kesikbaş, gövdesi olmayan bir "acayip" baş olarak mecliste bir hayret ve şaşkınlık uyandırırken, "zârî zârî" ağlamasıyla da Peygamber'i kedere boğar. *Cimcime Destanı* 'nda Hz. İsa'nın yolda rastladığı kuru baş ise Peygamber üzerinde benzer bir hayret duygusu yaratır. "İy 'aceb yigit midür yoḥsa kuca / Er midür 'avret midür ḥâli nice"¹⁰⁹ mısralarında beyan edildiği gibi Hz. İsa kuru başın nasıl bir varlık olduğunu bile tayin edemez. Bu iki başın anlatıda tasvir ediliş biçimi, kahramanlar arasındaki "ontolojik" farka işaret eden bir tezat sergiler. Nitekim Kesikbaş, gövdesiz baş görüntüsünün acayıplığına rağmen "Şanasın şakalı bir nürdür akar / Nûra batar her kim yüzine bakar"¹¹⁰ şeklinde nur yüzlü bir zat olarak tasvir edilirken, Kurubaş, "Zift idi ol baş [yüzi].yavlaḳ ulu / Çürümüṣ [idi] içi toprak dolu"¹¹¹ mısrasıyla "müstehrek" bir varlık gibi tarif edilir. Zira biri Hızır ile sohbet eden, İsm-i azam duasını bilen Müslüman bir zat, diğeri ise dünyadayken sultan olan bir putperesttir.

Nitekim adının Cimcime Sultan olduğunu söyleyen kuru baş, dünyadayken on iki bin yiğit kölesi, Moğol ve Çin kızı cariyeleri, sayısız at ve koyunları olan, bununla birlikte yoksulları doyurup, halkına her gün bin altın dağıtan cömert bir sultan olmasına rağmen sırf puta taptığı, gece gündüz put ayağı öptüğü için zebaniler tarafından cehenneme atılmış,¹¹² orada bin yıl sayısız işkencelere gark olduktan sonra bir yol kenarına savrulmuştur. Bin yıldır da o yolda kan ve toz yutmaktadır.

¹⁰⁹ *Dāsitān-ı Cimcime Sulṭān*, var. 76b/18.

¹¹⁰ var. 76b/17.

¹¹¹ Bu mısra Zafer Önler'in neşrettiği Göttingen (Almanya), Georg-August Üniversitesi kütüphanesinde "Turc. 9/4" demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüshaya başvurulmuş ve düzeltilmiştir (1991).

¹¹² Cimcime Sultan burada, "Yā 'İsā puta tapardım / Dün [ü] gün put ayağın öper idim" diyerek Tanrı'dan kendisi için şefaât dilemesi için Hz. İsa'ya yalvarır (var. 79b/98).

Oysa Kesikbaş, Kale-i zerrin denen şehirde oğlu ve hatunu ile huzurlu bir hayat sürerken bir devin zulmüne uğramış, dev gövdesi ile oğlunu yerken hatunu da kaçırılmıştır. Bu iki anlatıda görüldüğü gibi, destan kahramanlarının bedensel bütünlüğü ve manevi huzuru anlatının zaman aralığı dışında cereyan eden “kaotik” bir eylemle ihlal edilmiştir. Burada nizamı tehdit eden kaos ‘şer’den kaynaklanır. Nitekim *Kesikbaş Destanı*’nda “kaos”u ortaya çıkaran, Müslümanların adını dünyadan sileceğini, onların mescitlerini ve şehirlerini yıkacağını söyleyen kâfir “dev” gibi “dışarıklı” bir varlık iken, *Cimcime Destanı*’nda Tanrı’nın birliğini inkâr eden Sultan’ın “putperest” inancının kendisidir. Dolayısıyla bu nizamın tekrar tesisi, onun ihlalini tetikleyen şerrin ilahi kahramanın himmetiyle bertaraf edilmesine bağlıdır. Nitekim *Kesikbaş Destanı*’nda bu bertaraf Hz. Ali’nin devi Zülfikârı ile ikiye yarması ve onun yeraltındaki şeytan sarayını yıkıp, Kesikbaş’ın “görlü” hatununu ve dev tarafından esir tutulan beş yüz bin Müslüman Gazi’yi kurtarması ile mümkün olurken, *Cimcime Sultan Destanı*’nda Sultan’ın Tanrı’nın birliğine iman edeceğine, ömrü oldukça ona ibadet ve kulluk edeceğine dair beyanı gerçekleşir. Şerrin bertarafına yönelik bu eylemler, metin dışındaki dinleyicinin katartik bir deneyim yaşamasına zemin hazırlayacak “mucize”yi de beraberinde getirir. Nitekim anlatıların sonunda Kesikbaş Hz. Ali’nin himmet ve duasıyla “görlü” hatununa kavuşup, tekrar genç bir yiğit olurken, dev tarafından yenen oğluna da Tanrı’dan bir can bağışlanır. Kuru baş ise Hz. İsa’nın himmetiyle yakışıklı bir genç yiğit olarak dirilip, parmağını kaldırarak şehadet getirir ve dünyada kırk sekiz yıl daha ömür sürer. Dolayısıyla burada beden üzerinden hem fiziki hem de manevi bir onarımını gerçekleştirdiğini, kişinin ve toplumun gündelik rutinini inkıtaya uğratan küfür ve şer kaynağının ortadan kalkmasıyla yeniden ilksel bir cennet hâline dönüldüğünü görürüz.

Öte yandan *Geyik Destanı* ve *Hatun Destanı*’ndaki arazın ortaya çıkışı da benzer bir “şer” eylemden kaynaklanır. *Hatun Destanı*’nda “şer”, kendisine uzatılan ekmeği geri fırlatarak annesinin gözünü çıkaran oğulun itaatsizliğinden doğar. Bu itaatsizlik, anne ile oğulun maddi ve manevi anlamda acı ve kedere gark olmasına sebep olacak bir dizi eylemi tetikler. Nitekim annesi tarafından beddua edilen oğul, elleri ve ayakları çaprazlama kesilip Kâbe şehrinde dolaştırılır, en sonunda da bir ateş çukuruna atılır. Başta oğlunun feryatlarına kayıtsız kalan, Peygamber’in bile kalbini yumuşatamadığı anne ise oğlu ile akran olan Hasan Hüseyin’in şefaatiyle oğlunu affetmeyi kabul eder, oğlunun ateşler içinde yandığını görünce de kendisini o ateşin içine atar. Bu manzarayı gören Peygamber ve otuz üç bin sahabe kedere boğulurken, Allah gökte uçan yüz bin denize dalmalarını ve ağızları ile taşıdığı suyu ateşe dökmelerini emreder. Daha sonra Cebrail’i Peygamber’in yanına göndererek ona “görklü” haberi müjdelar. Nitekim, Cebrail, Allah’tan kendisine selam getirdiğini, sarığını ateşten kurtarılan kulların üstüne örtmesini emreylediğini söyler: “Örtdi resûl imâmesin bunlara / Allâh’ın kıdretiñi gör iy yara / Çün du’â kıldı Resûl sildi gözün / Ol hâtûna pâdişâh virdi gözün / Oğlanuñ iki ayakları biter / Halâş ider iki eli dahı dutar.”¹¹³ Allah’tan gelen yardım ve Peygamber’in himmeti, annenin gözünün “mucizevi” bir şekilde iyileşmesini, oğulun da el ve ayağının tekrar bitmesini sağlar. Dolayısıyla başta anneye olan nankörlük ve itaatsizlik üzerinden ortaya çıkan şer, pişmanlık, tövbe ve bağışlanma şeklinden ilerleyen bir süreç sonunda ortadan kalkarken, anne ile oğul arasındaki bağ da tekrar tesis edilmiş olur.

Geyik Destanı’nda ise anlatının başında anne ile evladı arasındaki bağ koparan benzer bir “şer” eylemin gerçekleştiğini görürüz. Fakat *Hatun Destanı*’na nazaran bu “şer” eylem, kahramanın işlediği bir cürümden değil, ona karşı işlenen

¹¹³ *Hâtûn*, var. 70a-b/150-2.

zulümden kaynaklanır. Nitekim Mekke Dağı'nda kuzulayan ve yavrularını emzirmek için yemek aramaya çıkan geyiğin “kırk atlı kâfir” bir guruh tarafından avlanması, geyik ile yavruları arasındaki bağı kopmasına, dolayısıyla mevcut nizamın bozulmasına sebep olur. Bu nizamın tesisi Peygamber ve geyiğin kendi canlarını birbirleri için ikame etmesi sonucunda gerçekleşir. Nitekim Peygamber kâfirler tarafından esir tutulan geyiğin yavrularına kavuşması için ikindi vaktine kadar kefil olurken, geyik de kendisine verilen mühlet içinde yavrularını emzirip geri dönmek, Peygamber'in canını kâfirlerden kurtarmak için mücadele eder. Fakat yavruları ile hasret giderip, ağlaşan geyik geri dönüş yolunda kâfirler tarafından tekrar tuzağa düşürülünce, Allah'tan yardım ister. Bunun üzerine Cebrail'i gönderen Allah, onun vasıtasıyla geyiği Peygamber'in yanına ulaştırır. Nitekim geyiğin tuzağa rağmen Peygamber'e ulaştığını ve geç kalışından dolayı özürlendiğini gören kâfirler küfrü terk edip Müslüman olurlar: “Gördi kâfirler geyigin geldüğün / Resûlüñ öñinde 'özürleñdüğün / Şâf oluban bir araya geldiler / Küfri terk idüp Müselmân oldılar / Öylelük yol geyigi gönderdiler / Kâfirler görünce dîne döndiler.”¹¹⁴ Kâfirlerin Peygamber'in himmeti ve geyiğin ona olan sadakati sayesinde Müslüman olması, anlatının başında geyik ile yavruları arasında gerçekleşen ayrılığın bitmesini, geyiğin trajik talihinin geri çevrilmesini sağlar. Zira bu ayrılığa sebep olan “küfür” ortadan kalkmış, kâfirler Peygamber'in geyiğe olan merhamet ve şefkati, geyiğin ise sadakati üzerinden tezahür eden “mucize” ile birlikte şahadet getirip, Müslüman olmuşlardır.

3.4.2 Dönüşümün ontolojik ve toplumsal boyutlarına dair

Bu hikâyelerde görüldüğü gibi destan kahramanlarının bedensel bütünlüğü ve manevi huzuru ya kahramanın kendisinin faili olduğu bir suçtan ya da kendisine

¹¹⁴ *Geyik*, var. 58b/75-78.

yapılan şer bir eylemden dolayı ihlale uğramış ve bu ihlal ilahi kahramanın müdahilliği ile ortadan kaldırılmıştır. Dolayısıyla burada “kaotik” eylemin yarattığı tahribatın “beden” üzerinde tecessüm ettiğini, bedenin duygu ve eylemlerin “somutluk” kazandığı bir gösterge ve iletişim aracı hâline geldiğini görürüz. Zira bedenin grotesk görüntüsü destan karakterleri üzerinde hem bir dehşet ve hayret, hem de acıma ve merhamet duygusu uyandırırken, bedensel bir arazla malul kahramanla da empati ilişkisinin tesisini mümkün kılar. Nitekim, Kesikbaş’ın gövdesiz baş görüntüsü ya da gözü çıkmış, elleri ve ayakları çaprazlama kesilip ateşe atılmış anne ile oğulun bedenindeki hasar, metin içinde destan karakterlerini “zârî zârî” ağlatmaya ve onlar için aman dilemeye sevk ederken, metin dışı dinleyiciyi de bedensel hasarın yarattığı duygusal tesir üzerinden destan kahramanları ile bir özdeşleşme kurmaya ve onun trajik hikâyesini dâhil olmaya davet eder. Dinleyicinin beden üzerinden kurduğu bu özdeşleşme önemlidir, zira İslam inancının ilahi şefkat ve ceza ilkesine ait kodların dinleyicilere bedenin tâbi olduğu fiziksel değişimler üzerinden aktarılır. Nitekim ahiret, cehennem, yeraltına iniş gibi eskatolojik sahnelerle bezeli bu destanlarda, kutsal kahramanın müdahilliği ile gelen ilahi şefkat ve cezanın öteki dünyaya ertelenmediğini, bilakis ivedi olarak bu dünyada gerçekleştiğini görürüz. Bu anlamda *Hatun Destanı*’nda oğlanın işlediği anneye itaatsizlik suçunun cezasının hemen verilmesi, annenin bedduasının dünyada tahakkuk ettirilmek istenmesi bu duruma örnek teşkil eder niteliktedir. Bu anlatıda oğlan, pişmanlıktan kendini pare pare etmek, bıçakla vurmak istemesine karşın, elleri ve ayakları çaprazlama kesilerek Kâbe şehrinde dolaştırılıp, ilk olarak halk önünde toplumsal bir utanca gark edilmiş, sonra da yine meydanda yakılan bir ateş çukurunun içine atılmıştır. Öte yandan *Cimcime Destanı*’nda Sultan, cehennemde çeşitli işkencelerle bin yıl geçirdikten sonra dünyada bir yola savrulmuş ve bin yıldır

o yolda kan toz yutmaya devam etmiştir. Dolayısıyla eskatolojik sahnelerin dünyevi alana taşındığı bu anlatılarda dünya ve ahiret, beden ve ruh ayrımını aşan bir somutluk ve tecessüm hâlinin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Anlatılardaki bu somutlaşmanın özellikle İslamlaşmanın devam ettiği, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı bir dönemde ortaya çıkması önemlidir. Zira dünyada tecelli eden ilahi adalet, bu destanların 14. ve 15. yüzyıldaki dinleyicileri için zımnî bir af ve tesellinin yanı sıra gazap tehdidini de ihtiva etmektedir. Dolayısıyla zulme uğrayan veya bizzat zulmün faili olan Müslüman ve kâfir temsilleri üzerinde ilahi şefkat ve ceza mekanizmasının nasıl işlediğine ve toplumsal bağlamda neye tekabül ettiğine dair bir çerçeve sunmaktadır. Bu bakımdan bedensel yenilenme ve kayıp teması üzerinden sunulan bu çerçevenin, bu destanların dinleyicisi için ontolojik ve toplumsal bağlamda ne ifade ettiğine daha yakından bakmak mümkündür.

Bu anlatılar, iman ile küfr, iyilik ve kötülük, mazlum ve zalim gibi dikotomiler üzerinden Müslüman ile kâfir arasındaki ontolojik farkı vurgularken, bu karşıtlıklar arasındaki mesafenin kapanabilme ihtimaline de kapı aralar. Bu açıdan “ihtida” destanlardaki biz ve öteki arasındaki geçişliliği sağlayan en önemli mekanizmalardan biri hâline gelir. Nitekim Cemal Kafadar’ın belirttiği gibi özellikle fetih ve gazaların devam ettiği bir dönemde, Hristiyan ve Müslümanların gaza destanlarında iki cephe arasında şaşırtıcı bir akışkanlığın mevcut olduğu görülür. Ahmet Karamustafa da *Saltuk-nâme* incelemesinde “ihtida” ile gerçekleşen bu akışkanlığa dikkat çekerken, dünün “lanetli” Hristiyanı’nın sadece şehadet getirerek aniden bugünün hakiki inananı olabildiğini, ihtidanın şarap içmek ve domuz yemeyi bırakmak dışında büyük bir maliyetinin olmadığını vurgular. Bu sebeple *Saltuk-nâme*’ye göre çoğu Hristiyan’ın potansiyel Müslüman olduğunu ve saygın bir

Hristiyan olarak yaşayan pek çok kişinin fıtratı olan İslam’a ihtida edebildiğini belirtir. Bu anlamda *Geyik ve Cimcime Destanı*’nda “putperest” olarak nitelenen kâfirlerin destan sonunda aniden “ihtida” etmesini bu dönemde Müslüman ve gayrimüslimler arasındaki diyalog ve akışkanlığın bir temsili olarak okumak mümkündür. Nitekim *Cimcime Sultan Destanı*’na baktığımızda Sultan’ın, dünyadayken cömert, adaletli ve iyilik sahibi biri olarak nitelenmesine karşın, puta taptığı, gece gündüz put ayağı öptüğü için cehenneme atıldığını ve orada bin yıl işkenceler içinde kaldığını görürüz. Dolayısıyla burada zenginliğin ve makam sahipliğinin ölüm karşısındaki etkisizliği vurgulanırken, Tanrı’nın varlığı ve birliği inkâr edildiği sürece cömertlik, adil olma gibi vasıfların ve dünyada işlenen hayırlı amellerin cehenneme girmeye engel olamayacağına işaret edilir. Nitekim destan sonunda anlatıcının ağzından aktarılan, “Kâfir iken doğru yol varmaz idi / Virdüğün hak yolına vermez idi”¹¹⁵ beyti, Hak’tan başkası için yapılan iyi amellerin kişinin akıbeti açısından nafiye olduğunun kanıtı niteliğindedir. Bu bakımdan Sultan’ın Tanrı’ya iman edeceğine dair beyanını takiben Hz. İsa’nın himmetiyle genç bir yiğide dönüşmesi, aslî/günahsız hâline yeniden döndürülmesini ve yeniden doğuşu imlerken, tevbe eden ve küfründen vazgeçen “kâfir” için af ve bağışlanmanın “mümkün” olabileceğine dair bir vaat sunar. Bu anlamda Hz. İsa’nın şefaatçi olarak yer aldığı bu anlatıda, Tanrı’nın birliğine imana dair yapılan ısrarlı vurguyu, Hz. İsa ile ünsiyeti olan Anadolu’da yaşayan Hristiyanlar için zımnî bir “ihtida” çağrısı olarak görmek mümkündür.

Öte yandan *Geyik Destanı*’nda da geyiğin hikâyesi üzerinden benzer bir “ihtida” çağrısının yapıldığını görürüz. *Geyik Destanı*’nda kendi inançlarına yönelik sıkı bir bağlılık içinde olduğunu gördüğümüz, Peygamber’e olan inançsızlıklarını

¹¹⁵ *Cimcime*, var.80a/110.

“Bize peygamberligüñ bildür ‘ayân / Ger yogise sözüñ içinde yalan/ Hele biz dahı aña inanmazuz / Söyledügi sözi gerçek şanmazuz”¹¹⁶ diyerek beyan eden “kırk atlı kâfir” gürhunun destan sonunda ihtida etmesi, biz ve öteki arasındaki akışkanlığı gösterir niteliktedir. Burada “kâfirler”, aslında geyiği avlayıp, yavrularından ayırmak suretiyle zulümde bulunsalar da, Peygamber’le diyaloga ve ondan gelecek “mucize”ye açık olmaları sebebiyle küfrü terk edip Müslüman olmuşlardır. Bu açıdan anlatının başı ve sonu arasındaki bu değişim, Ahmet Karamustafa’nın “saygın bir Hristiyan olarak yaşayan pek çok kişinin fitratı olan İslam’a ihtida edebildiği” görüşüyle paralellik arz eder. Zira burada kâfirlerin destanın girişinde “kırk atlı”, “azim heybetlü” şeklinde tasvir edilmesi, toplum içinde nüfuz ve saygınlığı olan bir grup olduklarına işaret ederken, Peygamber’in karşısına geçip saf durmaları ve “Bize peygamberligüñ bildür ‘ayân”¹¹⁷ demeleri uzlaşıya açık olduklarını gösterir. Bu anlamda “Her ki nefsü[ni] Müslimân kılar / Yarın anda cennetde îmân bulur / Nefsüni sen Müslimân eylemedüñ / Anda ola tamuda yirüñ senüñ”¹¹⁸ beyiti ile sona eren destan, “ihtida” eden gayrimüslimlerin selamete ereceğini müjdeleyip, küfründe ısrar edenleri gazapla tehdit ederken, gayrimüslimler için zımni bir ihtida çağrısında da bulunur.

Bu iki destandaki uzlaşıya açık “kâfir” temsiline karşın, “kâfir”, aslen destanlarda şer üreten ve yıkıcı eylemleriyle Müslümanları yok etmeye kasteden kötücül bir varlık olarak görünür. Bu anlamda zalimlik ve bozgunculukla özdeşleşen bu varlıklar, şerlerine muvafık olarak “ejderha” ve “dev” gibi canavarların suretine bürünürler. İnsanî niteliklerinden soyutlanarak yabancılaştırılan bu temsil, Müslüman imgesinin ve ona içkin niteliklerin tam karşısında konumlanmaktadır. Nitekim

¹¹⁶ Geyik, var. 56b/19.

¹¹⁷ var. 56b/18.

¹¹⁸ var. 58b/78-79.

Müslüman ejderha ve devin bozgunculuğuna maruz kalan, malını ve evlatlarını onun zulmüne kurban eden bir “mazlum” iken, “kâfir, Müslümanlara yönelik daimi bir gazap ve “zulüm” ile malüldür. Fakat “kâfir”e dair en belirgin nitelik, uzlaşmaya kapalılıkları ve küfürde inat etmelerinde tezahür eder. Nitekim *Kesikbaş Destanı* ’nda Hz. Ali ile karşı karşıya gelen dev, Müslümanlar ile olan husumetini Mekke ve Medine’yi yıkmak, Müslümanların adını sonsuza kadar silmek gibi yıkıcı beyanıyla sürdürürken, Hz. Ali’nin kendisine sunduğu “iman” etme seçeneğini de, “Yüz yıl yaşadum dimedüm / Geçdi ‘ömrüm dîn kayusun yimedüm” diyerek reddeder.¹¹⁹ Dolayısıyla, “zulüm”de ısrar ve küfürde inat eden kâfire karşı gösterilecek muamele, bu tavra layık bir “gazap”ı gerektirir. Hz. Ali’nin ejderha ve dev ile savaşında tecessüm eden bu gazap, kâfirlerin öldürülmesi ve gündelik rutini bozan bu kaotik kaynağın ortadan kaldırılması ile son bulur.

Bu anlamda destanlardaki “kâfir” temsili, İslam inancına ve Müslümanlara karşı gösterilen muamelenin onlara karşı uygulanacak ilahi ve toplumsal yaptırımında belirleyici olduğunu imler. Nitekim küfründen pişman olan ve tövbe eden “kâfir” affolunup, yeni bir yaşama kavuşurken, küfürde ve zulümde ısrar eden kâfirin katlolunması kâfire karşı gazanın zulüm durumunda gerçekleşeceğini bildirir.

Müslüman ile kâfirin karşı karşıya geldiği bu anlatılarda zulme maruz kalmış veya zulmün bizzat faili olan Müslüman temsillerini de görürüz. Bu temsiller, farklı zorluklar ve imtihanlarla karşılaşan Müslümanlar için bir ibret ve teselli teşkil etmektedir. Nitekim *Kesikbaş Destanı* ’nda Kale- i Zerrin denen şehirde oğlu ve hatunu ile dindar bir hayat süren Kesikbaş’ın kâfir bir dev tarafından gövdesinin ve oğlunun yenmesi ve karısını kaçırılması aslında bize bir savaş sahnesini anımsatır. Bu anlamda Kesikbaş’ın hatunu ve onun yanında esir edilen beş yüz Sünni’nin Hz.

¹¹⁹ *Kesikbaş*, var.53b/96.

Ali'nin yardımıyla devin esaretinden kurtulması, Müslümanlar safında kâfire karşı kazanılan bir galibiyete işaret eder. Dolayısıyla uç bölgelerinde fetihlerin yoğun bir şekilde devam ettiği, gayrimüslimlerle gaza edildiği bir dönemde bu fetihler sırasında gazi olmuş, uzuvlarını ve sevdiklerini kaybetmiş bir Müslüman gazi için de bir selamet vaadi ve tesellisi sunar. Öte yandan *Hatun Destanı*'nda da annesinin namaza kalk emrinden ziyade annesine ettiği nankörlük ve saygısızlıktan ötürü cezaya çarptırılan ve annesinin bedduasını alan bir evlat görürüz. Burada Allah'ın kuluna af ve rahmetinin ilk olarak annenin affı ve merhametinden geçtiğini ve bu ahın ancak pişmanlık, tevbe ve annenin rızasını kazanma gibi bir dizi süreç sonunda gerçekleşeceğini bildirir.

Nihai olarak destan metinlerine baktığımızda bedenın grotesk imgesinin İslam inancındaki ölüm, ahiret, cennet, cehennem, yeniden diriliş gibi soyut mefhumlara somutluk kazandıran ve bu vasıtaıyla destanın 14. ve 15. yüzyılda Anadolu'da yaşayan muhatapları ile duygusal bir irtibat kuran bir araç olarak kullanıldığını, bedenın ilahi şefkat ve ceza mekanizması üzerinden gaza idealinin diri tutulmasını sağlarken, Allah inancının tahkim edilmesinde önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür.

Sonuç ve Değerlendirme

Elimizdeki destan mecmuasından yer alan destan metinlerine yönelik yakın okuma yaptığımız bu bölümde, ilk olarak destanların kamuya açık meclislerde icra edilmesinin ne anlama geldiği, icracının metnin ihtiva ettiği semiyotik unsurlarla birlikte ses, ritim, tonlama, jest gibi bedensel repertuarlarını kullanmasının dinleyiciyi nasıl bir ritüelistik deneyim içine dâhil ettiği tartışılmış, bu deneyimin metnin ihtiva ettiği semiyotik kodları aktarmada ne tür bir işlev gördüğü

sorgulanmıştır. İkinci kısımda ise metnin duygusal dilinin bedensellik, annelik, dişilik, ölüm deneyimi gibi semiyotik unsurlar üzerinde kurulduğu ve bu unsurların kişinin hem kendi bedensel deneyimine hem de annelik, ölüm gibi evrensel temalara temas ederek dinleyiciyi empatik bir deneyim içine dâhil ettiği ve İslam inancının toplumsal ve eskatolojik tasavvurunu bu deneyim üzerinden aktardığı ileri sürülmüştür.

Üçüncü kısımda ise destanlarda kahraman olarak gördüğümüz Hz. Muhammed ve Hz. Ali arasındaki belirgin farklar üzerinde durulmuş, özellikle destanlarda ümmetine ve hayvanlar dâhil bütün canlılara kendisini ve en sevdiklerini kurban eden ve daha ziyade annelik ve dişilikle ilişkili anlatılarda kahraman olarak karşımıza çıkan Hz. Muhammed’in, ümmetiyle annenin çocuğuyla kurduğuna benzer bir “kurbiyet” ilişkisi kurduğu ve müşfik, merhametli tavrıyla destan dinleyicilerine İslam’ın dinî ve ahlaki tasavvuruna dair “merhamet, adalet, sadakat” gibi en temel hasletleri aktardığı ileri sürülmüştür. Bu anlamda destan kahramanı olan Peygamber’in Kristeva’nın deyimiyle ümmeti üzerinde “annelik işlevi”ni yerine getirdiği iddia edilmiştir. Öte yandan destanlarda daha ziyade kâfirlerle savaşmayı gerektiren durumlarda, “kurtarıcı” kahraman olarak karşımıza çıkan ve “gazî” olarak isimlendirilen Hz. Ali’nin, kahramanlık yolculuğunda hem kendi nefsiyle hem de Müslümanlara zulmeden, küfründe ısrar eden “ejderha, dev” gibi canavarlarla “gaza” ederken, bu mücadele üzerinden destan dinleyicilerine gaza ideolojisini benimsemeye çağırdığı ve onlar için “er” kişinin nasıl olması gerektiğine dair bir “gazî/derviş” modeli olarak rol oynadığı söylenebilir.

Nihai olarak, özellikle Anadolu’da gaza ve fetih hareketleriyle birlikte İslam’a geçişlerin yaşandığı, dinamik bir ihtida hareketinin bulunduğu bir dönemde ihtida anlatılarını da içeren destan anlatılarının destanın muhtemel dinleyicileri

üzerinde ne tür bir tesire sebep olduğu tartışılmış, bu anlamda özellikle Kesikbaş, Cimcime, Hatun gibi destanlarda grotesk bir şekilde temsil edilen bedenin İslam'ın ilahi ceza ve şefkat ilkesinin somut bir göstergesi olarak işlev gördüğü, ahiret, ölüm, cehennem, cennet gibi gibi “öteki” dünyaya ilişkin ve “gaib” olan inanç esaslarını beden üzerinden somutlaştırarak “dünyevi” alana ve “şimdi”ye taşıdığı ileri sürülmüş ve bu temsilin dinleyicilerin Allah ve ahiret inancını tahkim edilmesinde önemli bir rol oynadığı iddia edilmiştir. Öte yandan bu bölümde destanlarda Müslüman ve kâfirin nasıl alımlandığı üzerinde durulmuş, özellikle beden üzerinden gösterilen ilahi şefkat ve ceza ilkesinin uzlaşıya açık gayrimüslimler için bir ihtida çağrısı, küfründe ısrar eden kâfirler için bir gazap tehdidi barındırırken, Müslümanlara yönelik olarak ise zımni bir af ve teselli içerdiği ileri sürülmüştür.

BÖLÜM 4

MEVT-İ MUHAMMED-NÂME VE DÂSİTÂN-I İSMÂ'İL:

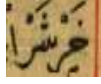
METİN NEŞRİ VE İNCELEME

Bu çalışmada incelediğimiz Dâsitân Mecmuasının Eski Anadolu Türkçesi döneminin sonlarında, Vasfı Mahir Kocatürk'e göre 1461 (h. 861) tarihinde istinsah edildiği düşünülmektedir. Mecmua, manzum dinî destanların bilinen en eski nüshalarını içermesi bakımından önem arz eder. Özellikle daha önce başka bir nüshası ve neşrine tesadüf etmediğimiz *Mevt-i Muḥammed-Nāme* ile *Dāsītān-ı İsmā'īl*'in neşredilmemiş ve tarihi bilinen en eski nüshası bu mecmuada yer almaktadır. Dolayısıyla bu iki metnin neşredilmesinin, hem EAT dönemi ile ilgili çalışmalara hem de destan çalışmalarına önemli bir katkı sağlayacağı umulmaktadır. Öte yandan bu dönemdeki metinler Türkçenin asli dil, şekil ve söz varlığını muhafaza etmekle birlikte Arapça ve Farsça kelime ve ibarelerin yavaş yavaş Türkçeye dahil edildiği, aruz vezninin Türkçeye intibak ettirilmeye çalışıldığı fakat henüz mükemmelen tatbik edilemediği geçiş dönemi özelliklerini göstermektedir. Bu sebeple iki metnin imla ve vezin özellikleri bakımından incelemesinin yapılması gerekmektedir. Bu anlamda bu bölümde ilk olarak destanların imla, vezin özellikleri incelenecek, daha sonra metinlerin nüsha tavsiflerine ve iki metnin neşrine yer verilecektir.

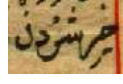
4.1 İmlâ özellikleri

Destan metnlerinin imla özelliklerini incelediğimizde metinlerin çoğunlukla EAT döneminin imla özelliklerini taşıdığı görülmektedir. Metinde özellikle Farsça kelimelere gelen atıf vavı ve izafet ye'sinin "ḥayrī şerr" gibi örneklerde birbiri ile karıştırıldığı görülmektedir.

Ör: 59a/3



60a/34



Öte yandan sonu hemze ile biten belirtme hâli eki (akuzatif) -yı-yi metinde karşımıza çıkan “nesneyi”, “cenazeyi” gibi bazı örneklerde izafet hemzesi ile gösterilmiştir:

Ör: 62a/7



60a/33



Metinde karşımıza çıkan bir başka imla özelliği de iyelik eki ve izafet ye'sinin “dāsītānī” ve “ḥayrī”, “şeytānī” ve “ḥadīsi Muştāfā'nuḥ” örneklerinde görüldüğü gibi bazen kesre ile gösterilmesidir.

Ör. 65b/88



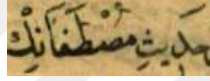
62a/74



63a/34



62a/74



Bunlar dışında metinde tekil olarak görülen bazı imla kusurları mevcuttur. Örneğin olumsuzluk ekinin “bilmemişem” kullanımında olduğu gibi fiil kipine bitişik olarak yazılmıştır

Ör: 61a/55

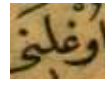


Oğlan اوغلان kelimesindeki ‘a’ sesi de bazı yerlerde harekeyle verilmiştir:

Ör: 59a/5

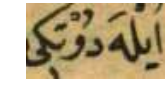


59a/9

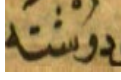


Güzel he ile yazılan “ki” bağlacı “öyle dut ki” örneğinde “ye” ile gösterilmiştir:

Ör: 64a/54



Bulunma hâli olan “de” eki “düşde” kelimesinde “te” olarak yazılmıştır.



Öte yandan bazı Arapça kelimeler hatalı şekilde yazıldığı görülür. Aslen قطر şeklinde yazan katar kelimesi metinde قتر olarak, aslen حلقوم şeklinde yazılan boğaz anlamına gelen kelime ise metinde خلوقوم olarak yazılmıştır.

İmla özelliklerine baktığımızda EAT döneminde standartlaşmış bir imla söz konusu olmadığından burada görülen kusurları döneme has kusurlar olarak kabul etmek mümkündür (Korkmaz, 2017, s. 248).

4.2 Metnin vezin özellikleri

Mesnevî nazım biçiminde yazılan ve Vasfî Mahir Kocatürk'e göre 1461 (h. 861) tarihinde istinsah edilen bu metnin vezin özelliklerine baktığımızda metnin vezin açısından oldukça kusurlu bir yapıya sahip olduğunu, ne aruz ne de hece ölçüsüne tam manasıyla uymadığını söylemek mümkündür. Nitekim Kocatürk de destanların “Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün” vezni ile yazılmasına karşın, metinde bazen “Mefā‘ilün / Mefā‘ilün / Fe‘ülün” gibi farklı vezinde yazılmış mısralarla karşılaştığını, zira bu destanlarda vezin ve kafiye gereken özenin gösterilmediğini belirtmektedir. *Mevt-i Muhammed-nāme*'de yer alan “Kaçan kim bir âdem oğlu öliser”¹²⁰ ve “Ne devletdür eger tevbeñ var ise”¹²¹ mısralarında “Mefā‘ilün / Mefā‘ilün / Fe‘ülün” vezinlerinin kullanılması da bunu kanıtlar niteliktedir.

Öte yandan iki metinde “Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün” kalıbına tam manasıyla uyan çok az sayıda mısranın bulunması ve mısraların aruza intibakı için oldukça

¹²⁰ var. 60a/28.

¹²¹ var. 59a/5.

yoğun bir şekilde aruz tasarrufuna başvurulmasının gerekmesi, metinlerin vezne intibakında yapısal bir sorun olduğuna işaret etmektedir. Metinlerin aruza intibakındaki en önemli yapısal sorunlardan biri mısralardaki hece sayısının eksikliği veya fazlalığından kaynaklanırken, sonu sessiz harfle biten ve açık olması gereken kapalı heceler ile Arapça ya da Farsça kökenli sözcüklerin kısa ünlü ile biten heceleri ve ilk hecesinde “e” sesi bulunan kelimelerde imâle-i maksûreye başvurulması herhangi bir aruz tasarrufuyla giderilemeyen, dolayısıyla vezni ifsad eden önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda metinlerde herhangi bir aruz tasarrufuyla giderilemeyen mısra sayısının toplam mısra sayısına oranı % 33,3 iken, *Mevt-i Muhammed-nāme*’de bu oran % 42/6 ile beyitlerin neredeyse yarısını *Dāsītān-ı İsmā ‘īl*’de ise % 25,5’1’i ile dörtte birini bulmaktadır. Bkz. Tablo 2. Her iki metindeki vezne uymayan önemli miktardaki mısraların varlığı bu metinlerin üretilmesinde aruz vezninin ne derece ölçüt alındığını, dolayısıyla burada vezne dair sağlıklı bir yorum yapmanın ne kadar olanaklı olduğunu sordurmaktadır. Zira kıssahanlar, meddahlar tarafından halka açık meclislerde okunan bu metinlerin her icrada farklı bir söyleyiş kazanması veya yazıya intikali sırasında değişikliğe uğraması oldukça muhtemeldir. Dolayısıyla bu metinlerin derleyicisi veya üreticisinin elinden çıkmış “özgün” hâllerine ulaşmak imkânlı olmadığından vezindeki bu tahribatın ne kadarının metnin irticalen söylenmesinden kaynaklı olduğu, ne kadarının da bu irticali söyleyişin yazıya geçirilmesi esnasında veya daha sonra müstensihler tarafından istinsah edilişi esnasında meydana geldiğini belirlemek mümkün değildir.¹²² Fakat her iki metindeki meydana gelen vezin tahribatı ve aruz tasarrufundaki farklılıklar bu metinlerin kendi dilsel yapılarına, söz varlıklarına, derleniş, yazıya geçiriliş veya istinsah edilişlerine dair bazı ipuçları sunmaktadır. Bu

¹²² İlgili tartışma için bkz. Bölüm 2.5 Dāsītān Müellifinin Kimliğine Dair.

açından iki metnin vezin özellikleri açısından incelenmesi, bize bu destanlarda Türkçenin biçimsel olarak kozmopolit dile ve edebi kültüre olan intibakının ne oranda gerçekleştiğine dair fikrî bir zemin sağlayacaktır. Bu anlamda vezin ve hece kusurları açısından *Mevt-i Muḥammed-nāme* ve *Dāsītān-ı İsmā‘īl* metinleri arasında önemli farklar olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 2. Destanlardaki Vezne Uymayan Mısraların Oranı

Tablo 2	<i>Mevt-i Muḥammed-nāme</i>	<i>Dāsītān-ı İsmā‘īl</i>	Toplam
Veznin Bozuk Olduğu Mısra sayısı	64	46	110
Toplam Mısra Sayısı	150	180	330
Oran	42, 6	%25, 5	%33, 3

Nitekim Tablo 3’te görüldüğü gibi iki metne hece sayısı ile ilişkili olarak baktığımızda, aruz tasarrufları hariç, “Fâilâtün / Fâilâtün / fâilün” vezninin 11’li hece kalıbının dışına çıkan mısra sayısının toplam mısra sayısına oranının %20 olduğunu görürüz. Dolayısıyla veznin bozuk olduğu toplam mısra sayısının %28 oranından olduğunu düşündüğümüzde vezinle ilgili problemlerin büyük çoğunluğunu hece sayısı ve eksikliği ile ilgili tahribattan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Hece sayısının her iki metinde dağılımına baktığımızda ise *Mevt-i Muḥammed-nāme*’de vezin açısından sorun teşkil eden mısraların 11’li hece ölçüsüne oranı %35 gibi oldukça yüksek bir rakam iken, *Dāsītān-ı İsmā‘īl*’de bu oranın mısraların %20’sini teşkil ettiği görülmektedir.

Tablo 3. Destanlardaki 11’li Hecenin Diğerlerine Oranı

Hece Sayısı	<i>Mevt-i Muḥammed-nāme</i>	<i>Dāsītān-ı İsmā’īl</i>
11	111	150
Diğer	39	30
Toplam	%35	%20

Tablo 4. Destanlardaki Hece Dağılımı

Hece Sayısı	<i>Mevt-i Muḥammed-nāme</i>	<i>Dāsītān-ı İsmā’īl</i>
8	1	2
9	11	3
10	12	18
11	111	150
12	11	7
13	3	
16	1	
Toplam	150	180

Bu iki metinde görülen hece kusurları arasındaki büyük fark, müelliflerin vezni iyi kullanabilme ve Arapça ve Farsça gramere hâkimiyeti arasındaki farka da işaret etmektedir. Daha ziyade Türkçe kelimelerin aruza intibak ettirilememesinden kaynaklanan, sonu sessiz harf ile biten fakat açık olması gereken kapalı heceler destan metinlerinde vezni ifsad eden bir diğer mühim sorun olarak ortaya çıkmaktadır. *Mevt-i Muḥammed-nāme*’de yer alan “İşidsünler şol benüm ümmetlerüm” mısrasındaki gibi herhangi bir aruz tasarrufu ile açık hâle

getirilemeyen altı çizili heceyi bu kusura örnek olarak göstermek mümkündür. Daha ziyade “eydür, yalan, andan, yoldaş” gibi Türkçe kelimelerde ve fiil çekim eklerinde görülen bu vezin kusurunun olduğu hecelerin sayısı, 75 beyitlik *Mevt-i Muḥammed nāme*’de 46 iken, 90 beyitlik *Dāsītān-ı İsmā’īl*’de 24’ü bulur. Tablo 5’teki gibi her iki metnin beyit sayısı ile karşılaştırıldığında aruz vezninin Türkçe kelimelere intibakında *Mevt-i Muḥammed-nāme*’nin daha kusurlu olduğu görülmektedir.

Tablo 5. Sonu Sessiz Harfle Biten Açık Olması Gereken Kapalı Heceler

Tablo 5	<i>Mevt-i Muḥammed-nāme</i>	<i>Dāsītān-ı İsmā’īl</i>
Açık olması gereken kapalı heceler	46	24

Metinde herhangi bir aruz tasarrufuyla giderilemeyen başka bir vezin bozukluğu da Arapça ya da Farsça kelimelerin kısa ünlü ile biten heceleri ile ilk hecesinde “e” sesi bulunan kelimelerde imâle-i maksûre’ye başvurulmasından kaynaklanır. Sadık Yazar’a göre, şairler Arap harfleriyle yazılışında vokali med ile gösterilen harflerde imâleye rahatlıkla başvururken, ilk hece ortasındaki “e” sesi gibi vokalın med ile gösterilmediği hecelerde imâleyi bir kusur gibi görüp, elden geldiğince kaçınmışlardır. İmâle-i maksûreye kesinlikle başvurulmayacak alanlar ise Arapça veya Farsça kökenli kelimelerin kısa ünlü ile biten heceleri olarak belirlenmiştir. Yazar, bu hecelerin imâleye tâbi tutulup uzun hece ile okunması hâlinde açık ve fahiş bir kusurun ortaya çıktığını, metni ses ve âhenk açısından önemli oranda zayıflattığını belirtir (2020, s. 205). Yazar’a göre ilk hecesinde “e” sesi bulunan kelimelerde imâleye başvurulması kaçınılan fakat kesinlikle men edilen bir kusur değilse de, metinde bu kusur Arapça ve Farsça kelimelerin kısa ünlü ile

biten hecelerinde karşımıza çıkmış, dolayısıyla iki vezin kusuru iç içe geçmiştir. Bu vezin kusuru *Mevt-i Muḥammed-nāme*'de 15 kez görülüp, resūl, cevāb, bīçāre, sebīl, cenāze, peşīmān, dirīgā, selām, şarāb, hicāb, selām, ḥadīṣ ve şalavāt kelimelerinde karşımıza çıkarken, *Dāsītān-ı İsmā'īl*'de ise 12 kez görülüp 8'i "Ḥalīl" olmak üzere, "ḥīle, nāzenīn, dāsītān ve şalavāt" kelimelerinde karşımıza çıkmaktadır.

Aruz tasarrufuna gelindiğinde ise aruzun Arapça ve Farsçaya intibakı meselesinde iki metinde de açık bir fark olduğu görülür. Nitekim "illā" kelimesindeki gibi açık hece olması gereken fakat sonu harf-i med ile biten kapalı heceler söz konusu olduğunda *Dāsītān-ı İsmā'īl*'de bu sayı 51 iken *Mevt-i Muḥammed-nāme*'de 37'dir. Bu fark, hem *Dāsītān-ı İsmā'īl*'deki beyit sayısının fazlalığından hem de metinde kullanılan Arapça özel isim ve kelimelerdeki harf-i medli hecelerden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda *Dāsītān-ı İsmā'īl*'de en çok zihaf yapılan kelimeler arasında İsmā'īl (23), kurbān (5), Ḥalīl (4), İbrāhīm (2), Celīl (1), İblīs (2), İllā (2), dūnyā (1) cānum (1) gibi Arapça kökenli isimler yer alırken, *Mevt-i Muḥammed-nāme*'de resūl (2), devā (1), şefā'at (1), zihī (1) gibi az sayıda Arapça ve Farsça kelimeler bulunmaktadır. Bu bakımdan özellikle de *Dāsītān-ı İsmā'īl*'in bağlamına bakıldığında zihaf yapılması gereken kelimelerin metnin bağlamı ile ilgili bir zorunluluktan kaynaklandığı görülmektedir. Bu sebeple Arapça kelimeler zihaf yapılmaya imkân tanıdığından sonu sessiz harfle biten kelimelere nispeten vezne uygun hâle getirilebilmektedir.

Nitekim en fazla zihaf yapılan *Dāsītān-ı İsmā'īl*'de Arapça ve Farsça kelimelerin toplam kelime sayısına oranı % 21 iken, *Mevt-i Muḥammed-nāme*'de bu oran % 10 civarındadır. Bkz. Tablo 6. Dolayısıyla *Mevt-i Muḥammed-nāme*'de daha çok Türkçe kelimenin görülmesiyle, zihaf kullanımıyla giderilemeyen sonu sessiz

harfle biten fakat açık olması gereken heceler arasında bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 6. Arapça ve Farsça Kelimelerin Türkçe Kelimelere Oranı

Kelime Sayısı	Mevt-i Muhammed-nâme	Dāsitān-ı İsmā‘īl
Arapça ve Farsça Kelimeler	85	203
Toplam Kelime	827	940
Oran	%21	%10

Bununla beraber kapalı hece ile biten fakat açık okunması gereken heceler aksine vasl, imâle gibi aruz tasarrufları *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’de *Mevt-i Muhammed-nâme*’ye nispeten daha sık görülmektedir. Nitekim imâle-i maksûre kullanımı *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’de 466 iken, *Mevt-i Muhammed-nâme* ise 389’dur. Her iki metindeki toplam hece sayısına bakıldığında (3542), bu oran *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’de toplam hece sayısının %12’sine, *Mevt-i Muhammed-nâme*’de ise %10, 9’una tekabül etmektedir. İmale-i maksûre kullanımı ise iki metinde de çok sınırlı bir şekilde, 4’er kez yapılmıştır. Vasl tasarrufuna bakıldığında ise *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’de vaslın 61 kez, *Mevt-i Muhammed-nâme*’de 21 kez kullanıldığını görürüz. Dolayısıyla her iki metindeki aruz tasarrufunu kıyasladığımızda *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’de bu tasarruflara daha yoğun bir şekilde başvurulduğunu, dolayısıyla Tablo 7’de görüldüğü gibi *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’de mısraları aruza intibak ettirme konusunda daha yoğun bir gayretin olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 7. Destanların Vezin Özellikleri

Vezin Özellikleri	<i>Mevt-i Muḥammed-nāme</i>	<i>Dāsītān-ı İsmā'īl</i>
Vasl	36	61
İmale-i maksûre	389	446
İmale-i memdûde	4	4
Zihaf	37	51
Toplam	466	562

Aruz tasarruflarının *Dāsītān-ı İsmā'īl*'de daha sık görülmesini, metinlerdeki Arapça ve Farsça kelime hazinesiyle veya metni üreten, derleyen kişinin Arapça gramer ve aruza olan hâkimiyetiyle ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim *Dāsītān-ı İsmā'īl*'e bakıldığında “*Len tenālū 'l-birra ḥattā tunfīkū*”¹²³ gibi Arapça ayet ve tamlamaların doğru bir şekilde yazıldığı görülürken, *Mevt-i Muḥammed-nāme*'de ya gramere hâkim olmama ya da vezne uydurma kaygısıyla ibarelerin doğru bir şekilde yazılmadığı göze çarpmaktadır. Nitekim Arapça “mütü ḳable en temütü” ibaresi, “mevt ente ḳable mevt” şeklinde yazılmıştır. Bu gibi hataların metnin yazıya geçirilişi veya istinsahı sırasında meydana gelmesi de muhtemeldir. Fakat her iki metindeki vezin tahribatını ve aruz tasarruflarını birlikte ele aldığımızda Aksaraylı İsa'ya nispet edilen *Dāsītān-ı İsmā'īl*'in, anonim olarak kaydedilen *Mevt-i Muḥammed-nāme*'ye nispetle daha az vezin tahribatı gördüğü ve aruz tatbikinde çok daha başarılı olduğunu söylemek mümkündür.

¹²³ Metinde bu ayet “*Len tenālū 'l-birra ol ḥattā tunfīkū*” diye yazılmıştır. Meali: “Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz.” Âl-i İmrân: 2/92, Diyanet Vakfı.

4.3 Metinlerin nüshalarına dair

Dâsitân mecmuasında neşri yapılacak anonim bir eser olan *Mevt-i Muḥammed nāme*'nin henüz başka bir nüshasına tesadüf edilmediğinden metnin bilinen tek nüshasının neşri bu çalışmada ortaya koyulacaktır. Dolayısıyla karşılaştırmalı metin tenkidi yapılmamış fakat vezin hataları, imla yanlışları ve anlam bozukluğunun olduğu durumlarda metnin bağlamına göre metne müdahale edilmiştir. Aksaraylı İsa'nın *Dâsitân-ı İsmâ'îl* adlı eserinin ise *yazmalar. gov. tr*'de farklı adlarla kayıtlı olarak görülen 21 nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 6823/5 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan nüsha, Türkan Korkmaz Bulut (2020) tarafından neşredilmiştir. Korkmaz, bu nüshanın Ankara Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 6823/5 numarada kayıtlı bulunan elimizdeki nüsha ile aynı kökenden geldiğini düşünmesine rağmen, elimizdeki nüshanın beyit sayıları daha az olduğu için ayrı ayrı çalışılması yönünde kanaat getirmiştir. Nitekim Korkmaz'ın çalıştığı nüsha 128 beyitken, elimizde nüsha 90 beyittir. Bu nüshayı incelediğimizde, içerik ve olay akışında benzerlikler bulunmasına rağmen, nüshanın başında ve bazı kısımlarında eklemeler olduğunu ve söyleyiş bakımından oldukça farklı şekilde kurulduğunu söylemek mümkündür.

Öte yandan eserin *yazmalar. gov. tr*'de erişebildiğimiz 13 nüshası ve Türkiye içi ve dışındaki kütüphanelerde bulunana erişemediğimiz 8 nüshası bulunmaktadır. Erişebildiğimiz nüshaların büyük bir kısmının hem beyit sayısı hem de olay akışına yapılan ekleme ve çıkarmalar açısından elimizdeki nüsha ile büyük farklılıklar taşıdığı görülmektedir. Bu nüshaların içerisinde elimizdeki nüsha ile aynı koldan geldiğini düşündüğümüz Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 752/1 demirbaş numarasında kayıtlı nüshanın varaklarında ise eksiklik mevcuttur. Zira yazmanın 1b-7b varakları arasında bulunan nüshanın ilk üç varakı “Dâsitân-ı İsmâ'îl” nüshasıyken 3a-7b

varakları “Dāsītān-ı [Vefāt-ı] İbrāhīm” ile karışmıştır. Bu nüsha elimizdeki nüshaya benzer şekilde “Şöyle dir Qur’ān içinde kim Celīl / Yalvarurdı dün ü günü Ḥalīl” beytiyle başlar ve bazı kelime ve telaffuz farklılıkları dışında elimizdeki nüshaya benzer şekilde devam eder, dolayısıyla bu nüshayı elimizdeki nüsha ile aynı koldan gelmiş olması oldukça muhtemeldir.

Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 9087/2 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan “Dāstān-ı Ḥalīlū’r-Raḥmān İbrāhīm ü İsmā’īl” başlıklı eser ise elimizdeki nüsha ile benzerlik gösteren bir diğer nüshadır. Bu nüshada “Şöyle dir tefsīr ol Ḥalīl / Yalvarub ider dā’imā yā Celīl” beytiyle başlar ve ilk beyti takip eden beş on beyit olay akışı açısından elimizdeki nüsha ile benzer şekilde devam eder. Fakat metnin genel akışı benzerlik gösterse de bazı kısımlarda elimizde nüshada olmayan farklılıklar vardır. Özellikle metnin üslubu ve kelime tercihlerindeki farklar göze çarpmaktadır. Nitekim metnin geneline bakıldığında elimizdeki nüshanın aksine Eski Anadolu Türkçesinde görülen kelime ve eklerin yerine Arapça kelimelerin kullanılmaya başlandığı görülür. Bu açıdan nüshanın elimizdeki nüshadan daha geç dönemde derlenmiş olması muhtemeldir. Bu nüshada da elimizdeki nüshaya benzer şekilde “Len tenālū’l-birrā ol ḥattā tunfikhū” ayeti geçmektedir.

Bu iki nüsha dışındaki diğer nüshalara baktığımızda beyit sayısının fazlaştığını, elimizdeki nüshada olmayan bazı kısımların eklendiğini, eserin farklı beyitlerle açıldığını görürüz. Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 2664/6 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan “İbrāhīm Ḥalīl Ḥazreti İsmā’īl’i Kurbān İtmege Kaşd İtdigüdü” başlıklı, 236 beyitten oluşan nüsha bunlardan biridir. Bu nüshanın başında Âlemin ve Âdem’in yaratılışına dair 24 beyitlik bir ek bölüm mevcuttur. Bu nüshada da Arapça kelimelerin daha sık kullandığı görülür ve “Len tenālū’l-birrā ol ḥattā

tunfîkû” ayeti geçer. Bu açıdan bu nüshanın üstteki nüsha ile aynı koldan gelmesi ve geç dönem yazmalarından biri olması muhtemeldir.

Öte yandan Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 9964/1 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan “Hazā Kitābu Ḥalīl İbrāhīm İsmā‘īl’i Ḳurbān İder” başlıklı, h. 1233/1817 istinsah tarihli nüsha, istinsah tarihine ulaşabildiğimiz nadir nüshalardan biridir. Hikâyenin girişinde elimizdeki nüshadan farklı olarak yedi beyitlik bir giriş kısmı mevcuttur. Asıl giriş ise “Şöyle kim ‘ömr içinde ol Ḥalīl / Yalvarur Tañrıya yā Rāb Celīl” şeklinde başlar. Elimizdeki nüsha ile benzer bir olay akışı olsa da, bazı kısımlarda eklemeler görülür. Burada diğer nüshalarda geçen ayetin yerine “Bir oğul virdi aña sevgülü / Şanaşın uçmağun ol bülbülü” dizeleri geçer.

Bu nüshadan beş, altı sene sonra h. 1238/1822 istinsah edilen Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 3211 demirbaş numarasında kayıtlı “Hazā Dāstān-ı Ḥalīl ü İsmā‘īl Nebī” başlıklı nüsha ise beyit sayısı açısından yukarıdaki nüshadan daha kısa olmakla birlikte giriş, olay akışı, beyitlerin yazılış açısından hemen hemen aynıdır. Bu iki nüshanın aynı koldan geldiğini söylemek mümkündür. Yine Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 4630/1 demirbaş numaralı “Ḥikāye-i İsmā‘īl” ile 06 Hk 1637/2 demirbaş numarasında kayıtlı “Ḳışşa-i İsmā‘īl” de yukarıdaki iki nüsha ile büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Bu iki nüshanın da istinsah tarihi belli olan, 200 küsür beyit içeren diğer iki nüsha ile aynı koldan geldiği anlaşılmaktadır.

Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 1583 demirbaş numarasında kayıtlı “Dāstān-ı İsmā‘īl” ile 14 Hk 79/4 demirbaş numarasında kayıtlı “Hazā Dāstān-ı İsmā‘īl’ün Ḳurbān Oldıguñ” başlıklı nüshalar ise kısa bir giriş içermesi bakımından yukarıdaki nüshalara benzemekle birlikte, olay akışı açısından bazı farklılıkları barındırır. Özellikle ilk nüsha, diğer nüshalarda görülmeyen şekilde Hz. İsmail’in akıl balığ olmasını konu edinir. İki nüshada da diğer nüshalarda geçmeyen “muhtasar”

kelimesinin kullanımına rastlanır. Mil Yz A 2720/1 demirbaş numarasındaki “Dāstān-ı İsmā‘īl Hikāyeti Budur” başlıklı nüsha ise bu iki nüsha ile benzerlik göstermektedir. Bu bakımdan üç nüshanın aynı koldan geldiği tahmin edilmektedir.

Tablo 8. *Dāstān-ı İsmā‘īl*’in Erişilebilen Nüshaları

Başlık	Beyit	Varak	İstinsah Trh.	Yer No
<i>Manzūm Kışşa-i İsmā‘īl</i>	45	1b-7b		06 Mil Yz A 752/1
<i>Dāstān-ı Halīlū’r-rahmān İbrāhīm ü İsmā‘īl</i>	102	60b-65a		06 Mil Yz A 9087/2
<i>Dāstān-ı İsmā‘īl</i> (Türkan Korkmaz Neşri)	129	17b-21a		06 Mil Yz A 6823/5
<i>İbrāhīm Halīl Hazreti İsmā‘īl’i Qurbān İmege Kaşd İdigüdü</i>	236	190b-197a		06 Mil Yz A 2664/6
<i>Hazā Dāstān-ı Halīl ü İsmā‘īl Nebī</i>	209	22b-32a	h. 1238/1822	06 Mil Yz A 3211
<i>Hazā Kitābu Halīl İbrāhīm İsmā‘īl’i Qurbān İder</i>	247	1a-10b	h. 1233/1817	06 Mil Yz A 9964/1
<i>Hikāye-i İsmā‘īl</i>	221	1b-7a		06 Mil Yz A 4630/1
<i>Kışşa-i İsmā‘īl</i>	249	25b-36b		06 Hk 1637/2
<i>Dāstān-ı İsmā‘īl</i>	105	8b-12b		06 Mil Yz A 1583
<i>Hazā Dāstān-ı İsmā‘īl’ün Qurbān Oldıguñ</i>	132	157a-162a		14 Hk 79/4
<i>Dāstān-ı İsmā‘īl Hikāyeti Budur</i>	123	77a-82a		06 Mil Yz A 2720/1
<i>Hazreti İsmā‘īl’ün Zebhın Beyān İder</i>	429	27b-38a		06 Mil Yz A 3482/2

Nüsha taramasında rastladığımız, Hz. İbrahim ve İsmail kıssasını konuedinen bir diğer nüsha da 06 Mil Yz A 3482/2 demirbaş numarasında “Ḥazreti İsmā‘īl’üñ Zebḥin Beyān İder” başlığı ile kaydedilmiştir. 429 beyit içeren ve diğer nüshalara göre oldukça uzun olan bu nüshada “kurban” kelimesi yerine “zebḥ” kelimesi kullanılır. Oldukça farklı bir olay akışı içermesi bakımından bu nüshanın diğerleri ile aynı koldan gelmediğini söylemek mümkündür. Aynı koldan geldiğini düşünülen nüshaları Tablo 9’daki gibi gruplandırmak mümkündür.

Tablo 9. Aynı Koldan Geldiği Düşünülen Nüshalar

1. Grup	2. Grup	3. Grup	4. Grup	5. Grup	6. Grup
<i>Dāstān-ı İsmā‘īl</i> (Elimizdeki Nüsha)	<i>Dāstān-ı Ḥalīlu’r-rahmān İbrāhīm ü İsmā‘īl</i>	<i>Dāstān-ı İsmā‘īl</i> (Türkan Korkmaz Neşri)	<i>İbrāhīm Ḥalīl Ḥazreti İsmā‘īl’i Ḳurbān İtmege Ḳaşd İdigüdüür</i>	<i>Dāstān-ı İsmā‘īl</i>	<i>Ḥazreti İsmā‘īl’üñ Zebḥin Beyān İder</i>
<i>Manzūm Kışsa-i İsmā‘īl</i>			<i>Ḥazā Dāstān-ı Ḥalīl ü İsmā‘īl Nebī</i>	<i>Ḥazā Dāstān-ı İsmā‘īl’üñ Ḳurbān Oldıguñ</i>	
			<i>Ḥazā Kitābu Ḥalīl İbrāhīm İsmā‘īl’i Ḳurbān İder</i>	<i>Dāstān-ı İsmā‘īl Hikāyeti Budur</i>	
			<i>Hikāye-i İsmā‘īl</i>		
			<i>Kışsa-i İsmā‘īl</i>		

Öte yandan Tablo 10’da görüldüğü gibi bu nüshalar dışında yurtdışı ve Anadolu’daki bazı kütüphanelerde erişemediğimiz nüshalar mevcuttur. Bu nüshalar hakkında çok kısıtlı bilgi verildiğinden elimizdeki nüsha ile benzerlikleri konusunda yorum yapmak güçtür.

Bütün bu nüshalara baktığımızda, elimizdeki nüsha ile benzerlikler içeren nüshalar olmasına rağmen, bu nüshalarla elimizdeki nüsha arasında tam bir mütekabiliyet bulunmadığını söyleyebiliriz. Zira sözlü olarak kamuya açık meclislerde icra edilen bu metinlerin farklı tarihsel bağlamlarda ve farklı dinleyici cemaatlerine sunulmuş olması, bu anlamda farklı cemaatlerin ve içinde bulunan tarihsel bağlamın zevk hususiyetleri, üslubu ve ihtiyaçlarına göre şekillenmiş olması muhtemeldir. Bu açıdan istinsah tarihlerini ve ortaya koyuluş şartlarını bilmediğimiz bu nüshaların tenkitli neşrini yapmak yerine, müstakil olarak neşretmek, bu metinlerin üretildiği bağlamın tarihsel ve dilsel şartları hakkında ipuçlarını elde etmek için önemlidir. Nitekim elimizde bulunan ve Türkçenin yerelleşme döneminde üretilen bu nüsha da, ortaya konulduğu hâliyle bu dönemde kozmopolit dil ve edebiyata ne derece intibak edildiğini ve ana dile ait hususiyetlerin şifahen tevarüs eden metinlerde kendisini ne kadar muhafaza ettiğini göstermesi açısından önemli ipuçları sunmaktadır. Bu açıdan bu nüshada görülen gramer, sözdizimsel yapı, söz varlığındaki farklılıklar ve kafiye ile vezindeki tahribatlar, “ana” dile içkin olan semiyotik yapının sadece tematik anlamda değil, metnin biçimsel yapısında da geçerliliğini koruduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla burada metnin biçimsel yapısındaki özellikleri ve kusurları görmemizi örtecek bir tenkitli neşirden ziyade, metnin anlaşılmasına mani olan noktalarda, okumayı kolaylaştırıcı ufak müdahalelerde bulunmayı bu tezin bağlamına daha uygun bulduğumuzu söyleyebiliriz. Bu açıdan anlamla ilgili gereklilik duyulduğu noktalarda elimizdeki nüshaya en yakın nüsha olduğunu düşündüğümüz Milli Kütüphane 06 Mil Yz A 752/1 demirbaş numaralı nüsha ile Türkan Korkmaz Bulut’un neşrettiği 06 Mil Yz A 6823/5 demirbaş numaralı nüshaya başvurulmuş, metinde ekleme yapılan yerler parantez içinde gösterilmiştir. Metinde büyük değişikliği gerektiren durumlarda ise

metne müdahale edilmemiş, diğer nüshadaki versiyonları dipnotta verilmiştir. Bu metinlerden elimizdeki nüsha dipnotta A nüshası, Türkan korkmaz Bulut tarafından neşredilen 06 Mil Yz A 6823/5 numaralı nüsha B nüshası, 06 Mil Yz A 752/1 numaralı nüsha ise C nüshası olarak gösterilmiştir. Bu nüshaların tavsifi şöyledir:

Tablo 10. *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’in Erişilemeyen Nüshaları

Başlık	İstinsah Trh.	Yer	Yer No:
<i>Dāstān-ı Ḥazreti İsmā‘īl</i>	h. 1211/1796	Mısır Hidiv Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	9108/8
<i>Dāstān-ı Ḥazreti İsmā‘īl</i>		Bosna-Hersek Gazi Hüsrev Kütüphanesi Türkçe Yazmaları	6240
<i>Dāstān-ı Ḥazreti İsmā‘īl</i>		Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmaları	4004/3
<i>Dāstān-ı İsmā‘īl ‘Aleyhi’s-selām</i>		Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi	42 Kon 859/2
<i>İbrāhīm bin İsmā‘īl</i>		Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi	42 Kon 2649/5
<i>Manẓūme-i İsmā‘īl ve Ḥalīl (Sonu eksik)</i>		Kastamonu İl Halk Kütüphanesi	37 Hk 4112/2
Hazret-i İbrahim’in Oğlunu Kurban Etmek İstemesi Bilāl Oflu (1254/1184’de sağ)	h. 1254/1837	Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi	05 Gü 221/2

A nüshası

Bu nüsha çalışmada neşredeceğimiz nüshadır. Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 6823/5 numarada kayıtlı olan yazmanın 62a-65b varakları arasında olup, 90 beyitten müteşekkildir. Aksaraylı İsa’ya atfedilen bu nüsha, yazmada yer alan 11 manzum destanın beşincisidir.¹²⁴

¹²⁴ Yazma nüshanın ayrıntılı tasvifi için bkz. Bölüm 2.4. Mecmua Yazmasının Tanıtımı.

Nüshanın baş ve son satırları şöyledir:

Baş: Başlayalum söze Bismillāh ile
Duruşalum dün ü gün Allāh ile

Son: Okıyanı diñleyeni yazanı
Raḥmetüñle yarlıgağıl yā Ğanī

B nüshası

Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 6823/5 numarada kayıtlı olan bu nüsha 128 beyitten oluşmaktadır. Bu nüshada destanın derleyicisine dair herhangi bir isim belirtilmemiştir. Eserin adı yazmada *Dāstān-ı İsmā'ıl* olarak geçmektedir. 35 varaklık bir yazmanın 17b-21b varakları arasında kayıtlı bulunan eserin istinsah tarihi ile ilgili hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte Bulut, dil özelliklerinden yazmanın 17. ve 18. yüzyıllar arasında veya daha sonraki dönemde istinsah edildiğini düşünmektedir.

Harekeli nesih yazısı ile yazılmış eser, her sayfasında 14 satır bulunan ve iç dış ölçüleri 206x150 mm. (160x93 mm.) olan bir yazma içinde yer almaktadır. Abadî kâğıt üzerine yazılan yazma, şemseli, köşebendli, yıpranmış desenli, kâğıt kaplı mukavva bir cilt içindedir. Söz başları dağınık olup, şirazesı kırmızıdır. Yazmada mesnevi nazım şekliyle yazılmış dokuz manzum halk hikâyesi şu sırayla yer almıştır: *Dāsitān-ı Serencām*, *Dāsitān-ı Şuhmā* (yazmada yanlış olarak *Dāsitān-ı Şehinşāh* olarak verilmiştir) *Dāsitān-ı Geyik*, *Dāsitān-ı Kesikbaş*, *Dāsitān-ı İsmā'ıl*, *Dāsitān-ı Cımcime Sulţān*, *Dāsitān-ı İbrāhīm Edhem*, *Dāsitān-ı Kız*, *Dāsitān-ı Hibāl*.

Eserin ilk ve son beyitleri şöyledir:

Baş: Şöyle tefsîr içinde Ḥalîl'e
Yalvarurdı dün ü gün dārü'l-Celîl'e

Son: Bunlaruñ 'ışkına ḥatm olsun kelām
Vir şalavāt Muştafā'ya ve's-selām

C nüshası

Ankara Millî Kütüphane 06 Mil Yz A 752/1 numarada kayıtlı olan bu nüsha, 42 varaklık bir nüshanın 1b-7b varakları arasında kayıtlıdır. Fakat eserin bir kısmı kayıptır. Nüshanın 1b-3a varakında *Dāsītān-ı İsmā‘īl* nüshası yer alırken 3a-7b varakları *Dāsītān-ı [Vefāt-ı] İbrāhīm* ile karışmıştır. Başlığı olmayan bu nüshada derleyene dair herhangi bir isim belirtilmemiştir. Eserin istinsah tarihi ile hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır.

Harekeli nesih yazısı ile yazılmış eser, her sayfasında 15 satır bulunan ve iç dış ölçüleri 207x140 mm. (152x95 mm.) olan bir yazma içinde yer almaktadır. Suyolu filigranlı kâğıt üzerine yazılan yazma tezhiplidir. Cetvelleri oksitlenmiş yaldızlı, sırtı kahverengi meşin, ebru kâğıt kaplı, mukavva bir cilt içindedir. Sözbaşları kırmızı, yaprakları rutubet lekeli. Bu eserden başka yazmada, Arapça olarak yazılmış *Şerhi 'l-Esmā'ü 'l-Hüsna*, *Şerhi 'l-Du'a'ü 'l-Kunūt* ve Türkçe yazılmış *Hikāyet-i Öksüzce* başlıklı üç eser bulunmaktadır.

Eserin ilk ve son beyitleri şu şekildedir:

Baş: Şöyle dir Kur'ân içinde kim Celîl
Yalvarurdu dün ü günü Halîl

Son: İder ah kim cigerümdür nideyim
İsmā‘īl'ün terkin nice urayım

4.4 Metinlerin teşkilinde izlenen yol

- Metinde özel isimler büyük harfle yazılmıştır.
- Metin Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini göstermektedir. Metinde bu özelliklere göre harekelenmeyen, kelime ve ekler EAT'ye göre yazılmıştır.
- Metinde “ub”, “üb” ile yazılan zarf-fiil eki aslına uygun olarak “up”, “üp” diye belirtilmiştir.

- d) Metinde “ile, ise, için, imiş, durur” gibi kelimelere bazen bitişik, bazen ayrı yazılan ekler genel temayüle uyularak ayrı şekilde yazılmıştır.
- e) Metnin büyük bir kısmında karşılaşılan vezin tahribatının tamir edilemediği durumlarda veznin bozuk olduğu metinlerin ilk dipnotunda belirtilmiştir.
- f) *Dāsitān-ı İsmā‘īl*’in metin tamirinde yeri gelince Milli Kütüphane’de kayıtlı bulunan B ve C nüshasından yararlanılmıştır. Varyant oluşturacak kadar büyük bir fark varsa dipnotta belirtilmiştir.
- g) Metin “Failatün / Failatün / Failün” vezni ile yazılmıştır. Fakat metinde mısralar arasına başka vezinler de karışmıştır. Farklı vezinle yazılmış olan beyitlerin vezni dipnotta belirtilmiştir.
- h) Vezin gereği metne yapılan eklemeler köşeli parantez [] içinde gösterilmiştir.
- ı) Vezin gereği imâle yapılması gereken yerlerde uzatma işareti konulmamıştır. Aynı şekilde zihaf yapılması gerek yerlerde de uzatma işareti kaldırılmamış, olduğu gibi bırakılmıştır.
- i) Vezin gereği bir ünlü ile bir ünsüzün birbirine ulandığı yerlerde herhangi bir işaret kullanılmamıştır. Fakat vezin gereği iki ünlü sesin birbirine ulandığı yerlerde ulama işareti alt tire “_” ile gösterilmiştir.
- j) Arapça ibareler aslına uygun yazılıp, metindeki yazılış şekli dipnotta belirtilmiştir.
- k) Arapça ayet ve hadis iktibaslarında ibarenin anlamı ve kaynağına dair bilgiler dipnotta belirtilmiştir.
- l) Metinde hatalı olarak yazılan Arapça ve Farsça kelimeler asıl imlasına göre yazılmış, bu hatalar imla hataları bölümünde verilmiştir.
- m) Metinde niçe ve nice kelimelerinin kullanımında anlam gözetilmiş, nitelik ifade eden yerlerde nice, nicelik ifade eden yerlerde niçe kullanılmıştır.

4.5 Transkripsiyon şeması

ا	a, e, ı, i, u, ü, o, ö	س	s
ş	ش	ء	yı-,yi-,ı-,i-, ’
آ	ā, a	ص	ş
ب	b	ض	d, ž
پ	p	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṯ	ع	‘
ج	c	غ	ġ
چ	ç	ف	f
ح	ḥ	ق	k
خ	ḫ	ك	k, g, ñ
ا	ل	d	د
ذ	ẓ	م	m
n	ن	r	ر
ز	z	و	v, o, ö, u, ü, ū
ژ	j	ه	h, e, a
		ی	y, ı, i, ī

4.6 Metinlerin transkripsiyonlu neşri

4.6.1 *Haṣṣa Kitābu Mevt-i Muḥammed-nāme*¹²⁵

Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün

- . - - / - . - - / - . -

[59a] Bismi’llāhi’r-raḥmāni’r-raḥīm

1. Ḥadīs içinde Muḥammed böyle didi
Senden öndin senün ‘guşşanı yidi

İşidsünler şol benüm ümmetlerüm
Terk itmeyeler ölince sünnetlerüm

Az yaşayan çok yaşayan öliser
Ḥayr u şerr itdügin[i] hem bulisar

Diñle imdi Resül’ün şekker sözün
Uşlı kişi olmadın uyar gözin

5. Kim kaçan bir ādem oğlu öliser
Bir ferişteh anda hem ḥāzır gelür

Ol sā‘at üç su’āl ider āña
Cevāb vir ḥāzır ol benden saña

‘Azrā’il’ün darbı urulmadın
Kim cevāb vir āña bilmedin

Yohsa ol dünyā seni öldürdi mi
Ögredüp bilmedügin bildürdi mi

Daḥı sorar iy ādem oğlanı
Dünyā seni devşürdi yohsa sen anı

10. Andan soñra ol bīçāre olanuñ
Miskīn olup mālī sebīl ḵalanuñ

[59b] Yumaḵ içün ṭonlarını şoyalar
Teneşirün üzerine ḵoyalar

¹²⁵ Bu metinde hece sayısındaki eksiklik veya fazlalık, sonu sessiz harfle biten fakat açık olması gereken kapalı heceler ve Arapça ya da Farsça kökenli sözcüklerin kısa ünlü ile biten heceleri ile ilk hecesinde “e” sesi bulunan kelimelerde imāle-i maksûreye başvurulması vezin bozukluğuna sebep olmaktadır. Bu mısraları şöyle sıralayabiliriz: 59’a’da 1/1 (1. beytin birinci mısrası), 1/2, 2/1, 2/2, 4/1, 6/1, 6/2, 7/1, 7/2, 9/2, 10/1, 10/2; 59’b’de 12/2, 13/2, 15/2, 17/1, 18/1, 19/2, 21/2, 22/1, 23/1; 60’a’da 24/1, 25/1, 25/2, 26/1, 27/1, 27/2, 28/1, 29/2, 30/1, 31/1, 31/2; 60’b’de 38/1, 38/2, 39/1, 40/2, 41/1, 42/1, 42/2; 61’a’da 48/2, 49/1, 50/1, 50/2, 51/2, 53/1, 54/1, 54/2, 56/1, 56/2, 57/1, 58/1, 58/2, 59/2; 61’b’de 60/1, 60/2, 62/2, 64/1, 65/2, 68/2, 69/2, 70/1; 62’a’da 72/1, 74/1, 74/2.

Yine gelür bir ferîşteh şormağa
Kanı tâkat aña cevâb virmege

Ol dahı şorar yine hem üç su'âl
Yalan degül haqîqatdür işbu hâl

Ol dahı eydür kanı kağıduğunu
Hışmıla mazlûmları tokunduğunu

15. Ya 'nî niçün söylemez senün dilün
Nite oldı bağlandı iki elün

Yâ kanı ol dostlaruñ yârenleruñ
Hiç vefâsın bulmadın sen anlaruñ

Yohsa [sen] hergiz ölmeñ şanmaz mıduñ
Aña göre hiç yarağ kılmaz mıduñ

Andan soñra çün kefen geydüreler
Bellüdür kim ne kadar geydüreler

Yine gelür bir ferîşteh üstine
Ya 'nî su'âl eylemek kaçdına

20. Gözin açar ol ferîşteyi görür
Hem ferîşteh aña üç mazrır virür

Pes işidün ol ferîşteh-i hâzîn
Kulağ uruban diñleñ [anuñ] sözün

Eydür yâ miskîn bilür misin nolduğunu
[Ol] cânundan ayru düşüp öldüğün

- . Bir sefere gönüldün vardur ebed
Haqdan gayrı saña yokdur meded

- [60a] Ayruk diyüp odana gelmeyesin
Kavm u kardaş yüzünü görmeyesin

25. Ol ayrıldıñ kavmünden fırkat ile
Anlar anda yanalar cümle hasret ile

Çünkü anı cenâzeye koyalar
Dört yanından işbu bez bağlayalar

Bir ferîşteh ol sâ'at gelür
Ol ölüye haber virür kığırur

Ne devletdür eger tevbeñ var ise¹²⁶
Tevbe ile saña tevfiķ yār ise

Eyvāh eger ‘āṣī iseñ [sen] Hāk’a
Diñlenmek yok ayruķ saña Muṣṭafā

30. Tevbe_ile geldüñ ise devlet senüñ
 ‘Āṣī iseñ ‘azāb [u] miḥnet senüñ

Andan çünki namāzın[1] kılalar
Cenāzeyi girü ele alalar

Bir ferīṣteh yine gelür çağırur
Ol ölüye ḥaber virür kığırur

Böyle diye [kim] yā ādem oğlanı
Ne kim itdüñ dünyāda vireñ anı

Ḥayr u ṣerden ne ki kılduñ vireler
Cümlesini öñine getüreler

35. Ḥayrı kıldunısa eger ṣāz ola
 Korkulardan kırtıla āzād ola

- [60b] Şāliḥ ‘amel görgülü yoldaş ola
 Sin içinde anı etmek aş ola

Sin içinde gür ‘azābın görmeye
Şorucılar hīç muḥālet itmeye

Yāḥūd bir çirkin şüret olur
Yoldaşlığı ṭamudan āzād olur

Tā kıyāmet kopınca zahmet ide
Meşhed ehli cümlesin la‘net ide

40. Kābir ehli cümle andan korkalar
 Kırtan koyun ürker gibi ürkeler

Ol kābir ehli şarp iş olur
Eydeler kim bir yavuz kıonşı gelür

Çığrışuban eydürler ger kim iy Çalab
Kānda varalum bunuñ şerrinden ‘aceb

Bize bizüm derdümüz yitüp durur
Tenlerimiz ṭoprağa yatup durur

¹²⁶ Bu mısra “Mefā‘ilün / Mefā‘ilün / Fe‘ülün” vezniyle yazılmıştır.

İşbu gelen kişiden kaçamazuz
Kaçayidük sinümüz açamazuz

45. Diñle imdi ol ölünün hālını
Dağı hem evvel sine varduğını

Çün cenāze iplerin[i] şeşeler
Sin yanına komağa yapışalar

Bir ferişteh yine gelür katına
İmdi gel sen [dağı] gör heybeti ne

- [61a] Hem o dağı üç haber sorar aña
Ölüm hem olur saña baña

Ne yoldaş var baña ne biliş
Bilmeyesin nice geçdi yaz u kış

50. Bir karañu eve geldün toğmaz gün
Çağırursın taşra çıkmaz üñ

Gice gündüz ikisi yeksân ola
Ol işledügi_işe peşimân ola

Ejdehâlar kara yılan ağulu
Anlar ola çevresinden toptolu

Eyde kim iy dirîgâ bilmemişem
Haqqâ yarar bir ‘amel kılmamışam

Ol kişi kim tevbe_ile gelmiş ola
Beş vakit namaz vaktiyle kılmış ola

55. Uçmağün sekiz kapusın açalar
Sin üzere nūr-ı rahmet saçalar

Eyi şüretlü feriştehler geleler
Ol kavışup [aña] selâm vireler

Kimi_ata kimi_ana şüretlü_ola
Bal [u] yağdan sözleri tatlu ola

Kimi beñzer şol sevgülü kardaşına
Dağı_aña devlet kim ana şataşa

Sin içinde çün bular buluşalar
İki kardaş gibi bilişeler

- 60.[61b]Eydeler hoş geldün iy cānumuz
Gel gidelüm uçmağdur mekānumuz

İçirü[r]ler aña kevşer şarābın
Götüreler gözlerinden hicābın

Cān göziyle dört yaña çevre baқа
Şāz oluban şükr ide haққа

Ol sin [anlara] görine şār gibi
Hūrilerdür yüzleri şol ay gibi

Vire selām hūriler āvāz ile
Қатlarında oturalar nāz ile

65. Ol Meşhed ehli geçmiş ulular
Ne kim vardır hem ulular sevineler

Meşhed ehli cümlesi pūr nūr olur
Yarlıғанur her biri mağfūr olur

Zihī devlet işbu resme olanuñ
Öldügi dem işbu rahmet bulanuñ

Ol habībūñ hürmetiçün iy Celīl
Doğrı yoldan tevfiķūñ ayırmağıl¹²⁷

Nefs elinde şöyle olmış bīmār
Yā Muḥammed senūñ gibi şāfi‘ kanda var

70. Ol nebīnūñ hürmetiçün şefā‘at kııl
Şefā‘atūñ derdümüze devā kııl

Cānumuzdan sevgüsin ayırmağıl
Andan artıқ bize sevgü virmegil

- [62a] Resūl eydür *mūtū kable en temūtū*¹²⁸
‘Āқil iseñ işbu sözi añla dut

‘Āқil iseñ añlayasın dutasın
Sin içinde rāḥat olup yatasın

Tamām oldı ḥadīši Muşţafā’nuñ
Vir şalavāt ümmetiyyeñ sen anuñ

75. Her kim du‘ā ile añarsa işbu kitābı yazanı
Oқуyanı yazanı Tañrı yarlıға_anı

¹²⁷ Vezin gözetilerek metin tamiri yapılmıştır.

¹²⁸ Hadis olduğu iddia edilen bu söz ya derleyenin veya müstensihinin Arapça bilgisinin olmaması ya da mısrayı hece ve vezin ölçüsüne uydurma isteğinden dolayı “mevt ente kable mevt” şeklinde yazılmıştır. “Ölmeden evvel ölünüz.” anlamına gelen bu tartışmalı Arapça ibarenin hadis olduğu rivayet edilse de sahihliği konusunda hadis kaynaklarında kesin bir delile rastlanmamaktadır.

4.6.2 *Dāsītān-ı İsmā‘īl*¹²⁹

Fā‘ilātün / Fā‘ilātün / Fā‘ilün

- . - - / - . - - / - . -

[62a] Bismi’llāhi’r-raḥmāni’r-raḥīm

1. Şöyle [dir] tefsīr içinde Ḥalīl’e
Yalvarurdu dün ü gün dārū’l-Celīl’e

Bir oğul bağışla luṭfuñdan baña
Sevdügümi ḳurbān eyleyem saña

Anca yalvarurdu dün gün ḥazrete
Tā Ḥalīl İsmā‘īl’e oldu ata

İsmā‘īl olaldan oldu sevgülü
*Len tenālū’l-birra ḥattā tunfīkū*¹³⁰

5. Bir gün emr eyledi düşde [ol] Celīl
Durmaz mısın sözüne yā Ḥalīl

Ṭaňla yüz ḳoç ḳurbān eyledi Ḥalīl
Ol gice yine nidā kıldı Celīl

Yā Ḥalīl sen ḳavlüñe durmaz mısın
Sevdügüñ nesneyi terk itmez misin

Yüz devesi var[ı]dı key sevgülü
Şöyle cümle deveden eyü ḥulu

- [62b] Ṭaňlacak ṭurdu ḳaṭar ḳaṭar ider
Sıra sıra cümlesin ḳurbān ider

10. Yine düşde gördi ḳurbān virmedüñ
Ḳavlüñe bütün sözüñe ṭurmaduñ

Yüz ḥaş atı var[ı]dı besler idi
Ḳurbān itdi cümlesin boğazladı

¹²⁹ Bu metinde hece sayısındaki eksiklik veya fazlalık, sonu sessiz harfle biten fakat açık olması gereken kapalı heceler ve Arapça ya da Farsça kökenli sözcüklerin kısa ünlü ile biten heceleri ile ilk hecesinde “e” sesi bulunan kelimelerde imāle-i maksûreye başvurulması vezin bozukluğuna sebep olmaktadır. Bu mısraları şöyle sıralayabiliriz: 62’a’da 1/1, 1/2, 4/1, 5/2; 62’b’de 12/1, 15/1, 19/2, 20/2, 21/1; 63’a’da 25/2, 26/1, 26/2, 28/2, 29/1, 30/1, 32/2, 33/1, 33/2; 63’b’de 36/1, 37/1, 37/2, 42/2, 43/1, 43/2, 45/2, 64’a’da 48/1, 50/1, 51/1, 52/1, 52/2, 56/2, 58/1, 58/2, 59/2; 64’b’de 66/1, 71/1, 73/1, 65’a’da 74/2, 75/2, 80/1, 81/2, 83/2; 65’b’de 88/1, 88/2, 89/1, 90/2.

¹³⁰ Metinde bu ayet “Len tenālū’l-birra ol ḥattā tunfīkū” şeklinde yazılmıştır. Meali: “Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz.” Âl-i İmrân: 2/92, Diyanet Vakfı.

Ḥalīl eydür işi tamām işledüñ
Sevdüğünü[ñ] cümle[sin] bağışladuñ

Düşde gördi yâ Ḥalīl işlemedüñ
Sevdüğünü bize bağışlamaduñ

İsmā‘īl’dür sevdüğün [bil] yâ Ḥalīl¹³¹
Bizüm için anı kurbān eylegil

15. Bizi severseñ vir anı kurbānına
Kırma bu hayvānı girme kanına

Aṭ deve boğazlamağıl [sen] koğıl¹³²
Ṭur örü İsmā‘īl’i boğazlağıl

Uyḥusundan İbrāhīm belinledi
İsmā‘īlüm diyüben çok ağladı

Eydür eger dir[i]sem anasına
Bencileyin od düşiser cānına

Yigregi oldur bu sözi dinleyem
Dügüne gidem diyü_ anasına diyem

20. İledem İsmā‘īl’i alam gidem
İledem bir ḥalvetde kurbān idem

Geldi İbrāhīm eydür Ḥacer’e
İsmā‘īlün yu başın saçın tara

- [63a] Ṭonların yu ellerin[i] kınala
Benüm [i]le düğüne varsun bile

Ne bilür miskīn anasın atasın
Oğlını boğazlamağa iltesin

Ṭurıgeldi hoş şıgadı kolların
Kınaladı İsmā‘īlün ellerin

25. Oḥşayu oḥşayu yudı saçların
Virdi dülbendin hoş şarın

Dülbendini virdi hoş şarını
Elin aldı Ḥalīl’e ısmarladı

Eydür ayrıлмаğıl atandan cānum

¹³¹ Bu mısra da eksik olan kelime B nüshasında geçen “İsmā‘īldür sevdüğün bil yâ Ḥalīl” mısrasına göre tamir edilmiş, metnin vezin ve hece ölçüsüne uygun hâle getirilmiştir.

¹³² Eksik hecenin tamir edilmesinde B nüshasından yararlanılmıştır.

Sen ümîzimsin bu dünyâda benüm

Göz[le]rüm senüñle görür dünyâyı
Tîz gel yola bakdurmağıl sen anayı¹³³

Şöyle diyüp gönderdi döndü gire
İrdi İblîs bir koca göğsin ura

30. Eydür eyvâh [ol] nâzenîn İsmâ‘îl
Aldı boğazlamağa gitdi Hâlîl

Hacer eydür hay koca uşîñ kanı¹³⁴
Atası düğine iletđi anı

İblîs eydür öyle buyurđı Celîl
Dost sözidür şınadı Hâlîl

Hacer eydür çünkim vardur dosta borcı
Pes sen İblîs yol urıcı¹³⁵

Gerçi şeytânı hacîl hor eyledi
İllâ bu söz Hacer’e kâr eyledi

- 35.[63b] Gitdi şeytân Hacer ağılar zâr u zâr
Gör ki İblîs niçe fitneler düzer

Ol la‘în atlandı hîle atına
İrdi şol dem İsmâ‘îl’üñ katına

Eydür duyđı [ol] seni miskîn anañ
Öldürmege iltđiler seni atañ

Bana üñder İsmâ‘îl’üm kanı dir¹³⁶
Ol beni viribidi seni oğur

İsmâ‘îl eydür ne dirsın yâ kişi
Benüm ile hoşdur atamuñ başı

40. Dünyâyı benüm ile gözi görür

¹³³ Metnin veznine ve hece ölçüsüne uymayan bu mısra C nüshasında “Tîz gel yollara bakdurma beni” olarak geçmektedir. Bu versiyon hece ve vezin açısından daha uygundur.

¹³⁴ Metinde “Hacer” yerine “Haydar” ismi geçmektedir. Bağlama uygun olmadığından B nüshasında geçen “Hacer” kelimesi ile düzeltilmiştir.

¹³⁵ Metinde vezne uymayan ve hece açısından eksik olan bu beyit, C nüshasında “Hacer eydür çün düstdır buyurıcı / Sen meger İblîs koca yol urıcı” olarak geçmektedir. Bu versiyon hece ve vezne uymaktadır.

¹³⁶ Bu kısım yazmada “Atanı vir” diye geçmektedir. İfade anlaşılamadığından B nüshasına başvurulmuştur.

Şöyle [sever] beni nice öldürür¹³⁷

İblīs eydür seni boğazlar Hālīl
Şundi taş aldı eline İsmā‘īl

Urdı İblīs’ün çıkardı bir gözin
Hālīl eydür ki kör itdün gözin

Hak yolın örteñ göz şöyle gerek
Ol la‘īni [def‘] eyledi tizrek

Aldı İsmā‘īl’ün elin eline
Gider[i]di hoş şahrā yolına

45. Gide gide irdiler bir hālvete
Tañrı buyruğıdur nitmek gerek ide

Eydür iy Hak sen bilürsin ne diyem
İsmā‘īl’ün terkin[i] nice idem

Yā boğazlamağa nice kıyayın
Anası şorar [añā] ne diyeyin

- [64a] Öyle dut ki boğazlamağa kıyam
Görklü yüzün nice kana boyayam

Āh nedür bu işi n[e] itmek gerek
Bugün İsmā‘īl’i terk itmek gerek

50. Dostuñā dostlık da‘vāsı kıla
Lā-cerem ki İsmā‘īl’den ol yuya

Bir oğlum var kim çünkim bir cān ile
Çok midur dost olmağa sultān ile

Qanda olur bunda aşşı yigrek
Cān fedā olsun başuma tizrek

Eydür oğul bir ögüt viribiye
Tā ki anañ seni benden isteye

Öyle dut ki ben senün terkin uram
İsmā‘īl’üm kanı dirse ne diyem

55. Eydür iy babam anam ayruḳ durur
Hem bu dem anam qayusı yoḳ durur

¹³⁷ Aslen vezin ve hece ölçüsüne uymayan bu mısra, C nüshasında “Şöyle [sever] beni nice öldürür” diye geçmektedir. Metinde eksik olan kelime bu nüshadan yararlanarak tamir edilmiştir.

Şöyle çaldı buçağı hîç kesmedi
Nice kessün çün Çalab kesme didi

Kağıdı Halîl bıçağı çaldı taşā
Kesdi bıçak ol taşī başdan başā

[65a] Eydür iy ‘āşī bıçak kesdün taşī
Niçün tamām kılmaduñ işbu işi

75. Tañrı dil virdi bıçağa söyledi
Kesme didi kılin kesmezem didi

Buyruk anuñdur buyuran ol durur
Cümle anuñ buyruğına kul durur

Ben ne kıldum beni urursın taşā
Yā ne suç işledüm İsmā‘îl paşa

Çün Çalab’dan degdi bıçağa cevāb
Pādişāh Cebrā‘îl’e kıldı hitāb

Tîz getürgil İsmā‘îlçün kurbānı
Kurtar ol bize fedā olan cānı

80. Koç ırgürdi kurbān içün Cebrā‘îl
İsmā‘îl kurtuldı şāz oldı Halîl

Ol Kerîm anda bu lutfı işledi
İsmā‘îl’i İbrāhîm’e bağısladı

Sevdügün terk itmeyince bir ādem
Dilegin kanda bulur seni müdām

Sevdügünî sen dahı terk eylegil
Āhîret[e] cennetde yol eylegil

Pes bilesin ki eri dirlik gerek
Dosta erişmege ‘amel gerek

85. Çün nidā kıldı ki didi ol işün
[Çün] yirine geldi İbrāhîm düşün

Bizi seven gönle nesne şıgmaya
Dostu dostdan kimesne yıgmaya

[65b] Bizüm içün oğluña çalduñ bıçak
Dostluğunu hāzretümüzde oldı aq

İsmā‘îl Dāsītānı budur yakîn

Mevlānā Sultān oldu şāh-ı emīn

İşbu sözi Süleymānuñ bülbüli
Akşarāylı 'İsā [dir] yārūñ kulu

90. Bunlaruñ 'ışkuna hatm olsun kelām
Vir şalavāt Muştafā'ya ve's-selām



BÖLÜM 5

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu çalışmada incelediğimiz manzum dinî destan mecmuası, Türkçenin yerelleşme sürecine tekabül eden 14. ve 15. yüzyıllarda halka açık meclislerde meddahlar, şeyyadlar, kıssahanlar tarafından icra edilen popüler dinî destanları ihtiva etmesi sebebiyle yerelleşme döneminin siyasi, dinî ve edebi dinamiklerine dair önemli ipuçları sunmuştur. Bununla beraber siyasi iktidarın bilinçli bir tercihi veya kozmopolitin geniş kültürel evreninde yetişmiş yerel entelektüellerin ve mutasavvıfların kozmopolit dil ve kültürden devraldığı dinî ve entelektüel mirası üzerinden teşekkül eden yerelleşme biçimleri ile şifahen teşekkül eden yerel edebi/dinî formlar arasındaki dinî ve kültürel anlam üretimindeki farklılığı tespit etmeye imkân tanımıştır. Bu farklılık aynı zamanda ister politik, ister manevi olsun, belirgin bir iktidar mekanizmasının varlığı veya yokluğunun şifahi ve kitabî, sözlü ve yazılı, mitik ile mitik olmayan anlatı biçimlerinin ortaya çıkışında oynadığı belirleyici role de yakından bakmayı mümkün kılmıştır. Zira Julia Kristeva'nın semiyotik ve sembolik kavramları üzerinden tartıştığı gibi “eril” bir iktidar mekanizmasının varlığı, dili biçimlendirirken, dili konuşan özneyi de kendi politik, toplumsal tahayyülüne göre inşa etmiş, doğrudan doğruya böyle bir tahakkümle sınırlanmamış bir dilsel formda ise dilin gramatik kurallarından ve “realist” yapısından kaçabilen anlatı formlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Bu anlamda beylikler döneminde, Türkmen beylerinin Fars-İslam kozmopolitine katılma ve bu kozmopoliti kendi yerel evrenlerinde tesis etme arzusuna binaen başlayan tercüme faaliyetlerinin şer'i ve aklî ilimlere ihtiva eden bir *edeb* kanonu oluşturması ve bu kanon üzerinden kitâbî İslam'a hâkim, Anadolu

Müslüman kimliği şekillendirme çabası, politik iktidarın İslami bir anlatı ve ona münasip bir sosyo-metinsel cemaat kurgulamadaki rolünün göstergesi olmuştur. Öte yandan manzum dinî destanlara baktığımızda, bu destanlar kozmopolit kültürle girilen etkileşimin tabii bir sonucu olarak teşekkül etse de, destanların kurumsal bir iktidar mekanizmasından bağımsız olarak, şifahen ve icra vasıtasıyla intikali, onların yerel inanışlar ve mitik unsurlarla mecz olmasını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda, çocuğun anneye henüz bitişik olarak yaşadığı, onunla jestler, mimikler, ağlamak gibi bedensel dışavurumu olan duyuşal ifadelerle konuştuğu “dil” öncesi evre gibi, destanlar da bağrından çıktığı yerel halkla kendi “ana” dili, inancı ve yaşam biçimlerine temas ederek konuşmuştur. Zira dilsel soyutlamanın henüz mükemmelen teşekkül etmediği, “kozmpolit” bir “baba” otoritesi altına girilmediği, bu anlamda dilin kurallı yapısının “semiyotik” unsurlarla inkıtaya uğradığı bir dilsel düzende, yerel halkla iletişim de soyut kavramların, duyguların, kolektif hafızada yer etmiş inançların somutlanması yoluyla kurulmuş, bilhassa “beden” bu somutluğun göstergesi hâline gelmiştir.

Nitekim destanlarda, şer, küfür gibi “soyut” kavramlar dev, ejderha gibi kötücül varlıklar üzerinden tecessüm ederken, cennet, cehennem, kabir hayatı gibi “soyut” bir öte hayata işaret eden İslam eskatolojisinin temel inanç unsurları da dünyevî zaman ve mekâna taşınarak somutlaştırılmış, “şimdide” tahakkuk etmiştir. Bu anlamda bedenin anlatıdaki grotesk temsili, ilahi şefkat ve ceza mekanizmasının tecessüm ettiği bir alan hâline gelmiş, “bedenli olma” müşterekliği üzerinden destan dinleyicilerinin İslam’ın temel akidelerini benimsemesi ve onlara zımnî bir teselli veya tehdit kaynağı olmasında belirleyici bir “gösterge” olmuştur.

Öte yandan destan kahramanları olan Hz. Muhammed, Hz. Ali ve sahabelerin destan dinleyicileri için “gaib” olan tarihsel kimlikleri, yaşantı ve kahramanlıkları

mitikleştirilip somut bir çehreye büründürülürken, bu somutluk üzerinden kahramanın destanın dinleyicileri ile özdeşleştirilmesi ve onlara biçilmiş rolün gerektirdiği ahlaki kimlik ve modelin destan dinleyicilerine aktarılması mümkün olmuştur.

Bununla birlikte manzum dinî destanlarda “beden”, sadece anlatıya içkin edebi bir gösterge olarak değil, anlatının icra yoluyla intikali sebebiyle iletişim kanalının bizatihi kendisi olarak da yer almış, destanların ihtiva ettiği anlamı ve nebevî mucizeyi anlatı meclisine taşıyarak dinleyiciyi ritüelistik bir deneyim içine dâhil etme işlevi görmüştür. İcranın bilhassa besmele, salavat gibi vird ve dualar ile çevrenmesi anlatıyı bir ritüele dönüştürürken, aynı zamanda Peygamber ve sahabelerin bulunduğu meclis ile anlatının icra edildiği meclis arasındaki zamansal ve mekânsal sınırları müphemleştirerek dinleyicilerin adeta anlatıdaki olayların şahidine dönüşmesine zemin hazırlamıştır. Bununla beraber icracının destan metinlerinin duygusal dili üzerinden kurduğu ve jest, ritim, mimik gibi icra repertuarıyla tamamladığı icrası, anlatının icracının bedeninde tecessüm etmesini ve anlamın bu konuşan “canlı” beden üzerinden aktarılmasını mümkün kılmıştır.

Destanlar metinlerinde “beden” aynı zamanda çocuğun anneyle bedensel irtibatının sürdüğü “dil” öncesi evrenin izlerini taşıyan ve buradaki duygulanım biçimlerinin yansıtan bir araç olarak da karşımıza çıkmıştır. Özellikle Peygamber’in kahraman olarak yer aldığı anlatılarda merhamet ve acıma gibi duygulanımların üretildiği ve bunların “zârî zârî ağlamak”, “yüzünü yere vurmak” gibi bedensel dışavurumları olan eylemlerle gösterilmesi söz konusuysa, Hz. Ali’nin Allah’ın Arslanı “gazi” ve “veli” olarak yer aldığı ve şedid bir kâfir temsiline karşı savaştığı anlatılarda duygulanım “nara atmak”, “öfkeden gözleri dolmak”, “zulfikârı yere çalmak”, “ışkurtmak”, “gürlemek”, “saç sakal yolmak” gibi gazap ve hiddet belirten

bedensel eylemlerle tezahür etmiştir. Bu gibi duygulanım biçimleri ile destan metinlerinde gördüğümüz annelik ve dişiliğe dair yapılan ısrarlı vurgu, dilin hâlâ “anne” düzeninin iletişim biçimine sadık kaldığının göstergesi olmuştur. Nitekim bu vurgu daha ziyade Hz. Muhammed’in destanlardaki nebevi rolü üzerinden yapılmıştır. Zira “ilahi rahmetin tecelligâhı” olan Peygamber, ümmeti ile Allah’ın “rahim” sıfatına taalluk eden “merhamet ve şefkat” üzerinden “kurbiyet” kurmuş, kendisini ve sevdiklerini ümmeti için “kurban” etmeyi göze alarak onlar için “annelik” işlevini yerine getirmiştir. Bu anlamda çocuğunun ilk terbiye ve te’dibini annesi ile kurduğu yakın bağ üzerinden alması gibi, destan dinleyicisi de “merhamet, adalet, sadakat” gibi İslam’ın dinî ve ahlaki tasavvuruna dair en temel hasletleri Peygamber’le kurulan “kurbiyet” ilişkisi üzerinden özümsemeye çağırılmıştır. Bu anlamda “annelik”, destanlarda Allah’a yakınlığın ve onunla kurulan ilk temasın kendisinden geçtiği bir “merhale” olmuş, nitekim *Hatun Destanı*’nda gösterildiği gibi onun rızasını almaksızın Allah’ın rızasının kazanmanın mümkün olmayacağı, anneye yapılan hıyanet ve nankörlüğün Allah’a yapılmış bir hıyanet sayılacağı vurgulanmıştır.

Öte yandan, Hz. Ali’nin adil, yiğit ve gözüpek tavrı, onun kahraman olarak yer aldığı destanların diline gazap ve hiddet duyguları olarak aksederken, Hz. Ali, özellikle Kesikbaş ve Ejderha destanında kendisine biçilen gazi/derviş kimliği ile gaza *ethosunu* destanın kâfirlere karşı gaza eden sınır boylarındaki gazi dinleyicilerine intikal ettirme vazifesini icra etmiştir. Bu anlamda destanlarda Hz. Muhammed ve Hz. Ali arasında dinî ve politik anlamda bir rol ayrımı olduğunu, “miskin” olarak tanımlanan Hz. Muhammed’e dünyevi çağrışımlardan azade “manevi” bir otorite rolü verilirken, iktidarını maddi ve manevi araçlarla tahkim eden Hz. Ali’ye ise, *Kesikbaş ve Ejderha Destanı*’nda kâfirle savaşma ve katl” veya *Hatun*

Destanı'nda annesine asi olan oğlanın ellerini ve ayaklarını kesme gibi şer'i hükümleri icra eden "gazi/veli" kimliği biçildiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda Peygamber ve Hz. Ali'nin "eyleme" biçimleri ve toplumsal ve politik açıdan konumlanışları arasındaki fark, "ilahi" düzen içinde konumlandıkları mertebeye de ilişkilendirilmiştir.

Nitekim Hz. Muhammed'in ümmetine karşı müşfik, kâfirlere karşı uzlaşmaya açık tavrının, Allah'ın Cemal sıfatına tekabül ederken, Hz. Ali'nin destanlarda küfründe ısrar eden, mazluma zulmeden kâfir temsili karşısındaki amansız tavrı Celal sıfatına tekabül etmektedir. Bu anlamda tarihsel olarak Peygamber'in nübüvvetinin sadece "manevi" bir önderlik değil, devlet reisliği ve ordu kumandanlığı gibi dünyevi iktidar biçimleriyle de ilişkilendiği düşünüldüğünde, manzum dinî destanlarda onun dünyeviliğine dair izlerin silinmesi, buna mukabil Hz. Ali'nin ise dünyevi hüküm ve eylemlerin uygulayıcısı olarak temsil edilmesinde manzum dinî destanların ortaya çıktığı 13. ve 14. yüzyılın tarihsel şartlarının etkili olabileceğini söylemek mümkündür. Zira sınır boylarında gayrimüslimlerle gaza edildiği bir dönemde, Hz. Ali, kahramanlığı ve gazi kimliği ile destanları dinleyen gazi savaşçılar için bir "motivasyon ve meşruiyet" kaynağı ve gaza ideallerini gerçekleştirme yolunda himmetine başvurulacak bir kurtarıcı mürşit olurken, Hz. Muhammed'in nebevi konumu gereği kendileri ile Allah arasında "kurbiyet" kuran "manevi" bir sığınak ve rehber olarak konumlandırılmış olması muhtemeldir.

Öte yandan bu çalışma, destanların muhayyel muhatapla nasıl iletişim kurduğu, İslam'ın dinî ve ahlaki tasavvurunu muhatapına nasıl intikal ettirdiği, hangi dilsel araçları kullandığını soruştururken, bu iletinin somut alıcısının kimler olabileceği ve anlatının tarihsel bağlamı içerisinde hangi işlevleri yerine getirdiği sorularına da yanıt aramıştır. Bu bakımdan çalışma, 13. ve 14. yüzyılda Anadolu'da

gaza ve fetihlerin sürdürüldüğü, İslamlaşmanın ve dinamik bir ihtida hareketinin devam ettiği bir dönemde, destanların kâfirlere yönelik hem bir tehdit hem de bir ihtida çağrısı barındırdığını ve henüz yeni Müslüman olmuş veya olması muhtemel Hristiyan topluluklar için İslam'ın benimsetilmesinde önemli bir işlev görmüş olabileceğini öne sürmüştür. Zira Michael Pifer'in de ortaya koyduğu gibi şiirin 13. ve 15. yüzyıllarda, özellikle Hristiyan Ermeniler ve Anadolu Müslümanları arasında kendi inanç ve kimliklerini ortaya koyduğu ortak bir *medium* olduğu, iki halkın birbirinin dilini konuştuğu ve şiir üzerinden birbirlerini kendi inançlarına davet ettiği görülmektedir. Öte yandan Cemal Kafadar'ın belirttiği gibi bu dönemde, Hristiyan ve Müslümanların kahramanlık destanlarında iki inancın temsilcileri arasında hem kesif bir karşıtlık hem de bir akışkanlık söz konusudur. Manzum dinî destanlar da bu karşıtlık ve akışkanlık hâlini teyit etmekte, bu anlamda ejderha ve dev gibi aslında düzen bozan yerleşik-hegemon güçlerle özdeşleştirilen ve küfründe ısrar eden kâfirler, “gazi” lakabıyla çağrılan Hz. Ali tarafından katledilirken, ihtida davetine uzlaşma zemininde yaklaşan kâfirler ise azaptan kurtuluş ve yeniden doğumla müjdelenmektedir.

Bütün bunlar dışında destanlar, Müslüman ve gayrimüslimlerle onların ortak ahlaki değer ve inançları üzerinden temas kurmakta ve özellikle *Cimcime Destanı*'nda Hristiyanlar, Hz. İsa'nın nebevî temsilinde şirk ve putperestliği bırakıp Allah'ın birliğine imana çağrılmaktadır. Öte yandan Hz. Muhammed'in destanlarda kendini ümmeti için kurban eden nebevî rolünün, kendisini insanlığın günahları için feda eden Hz. İsa rolü ile benzerlik taşıdığı ve bu benzerliğin yeni Müslüman olmuş veya olması muhtemel Hristiyanlar için Hz. Muhammed ile ünsiyet kurmada ve İslam'ı benimsemede önemli bir işlev gördüğünü iddia etmek mümkündür.

Bununla beraber, destanlar, ilahi kahramanın yardımıyla kâfirlerin şerrinden kurtulan ve sevdiklerine ve kaybolan uzuvlarına geri kavuşan Müslüman temsiline, 13. ve 15. yüzyıllarda gaza ve fetihler esnasında zulme uğramış, ailesini, sevdiklerini veya bir uzvunu kaybetmiş Müslümanlar için gazaya yönelik hem bir iştihak hem de bir teselli kaynağı olmakta, tevbe edip hatasından dönen Müslüman temsiline ise affa dair bir kurtuluş ümidi ihtiva etmektedir.

Nihai olarak destan metinlerine baktığımızda, bu anlatıların 13. ve 15. yüzyıldaki İslam'ı çok iyi bilmeyen, yeni Müslüman olmuş veya olması muhtemel kişiler için İslam inancı ile ilk temasın kurulmasında önemli bir rol oynadığını ve annelik, bedensellik, mitik unsurlar gibi semiyotik kanallar vasıtasıyla onlara bir yandan İslam akidesinin temel kaideleri olan Allah, Peygamber, cennet ve cehennem inancını, diğer yandan mazluma merhamet ve şefkat, zalime ise gazap ve hiddeti ihtiva eden bir dinî ve ahlaki tasavvuru taşıdığını söylemek ve onların Allah ve Peygamber inancını tahkim ettiğini iddia etmek mümkündür.

Bu çalışmada ayrıca, çalışmanın amaçlarından biri olarak mecmua içindeki henüz başka bir nüshasına tesadüf etmediğimiz *Mevt-i Muḥammed-nāme* ve *Dāsītān-ı İsmā'īl*'in bilinen en eski tarihli nüshası transkripsiyonlu neşir olarak ortaya koyulmuş, dil ve vezin özellikleri bakımından incelenmiştir. Özellikle dil ve vezin incelemesinde, destanların teşekkül ettiği dönemde kozmopolit dile olan intibakının gerçekleşmediği, şifahi dilden tevarüs eden söyleyiş ve sözdizimsel özelliklerin mevcut olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamda metinlerde oldukça yoğun biçimde görülen vezin kusurlarının büyük ölçüde Arapça ve Farsça gramere hâkim olamamaktan kaynaklandığı görülmüş, dolayısıyla “ana” dile içkin olan semiyotik yapının metnin tematik düzeyinde geçerliliğini koruduğu gibi biçimsel anlamda

gramer, sözdizimsel yapı, nazım biçimi ve vezindeki bozukluklar olarak tezahür ettiği saptanmıştır.

Sonuç olarak, bu tez çalışmasında elimizdeki destan mecmuasında yer alan destan anlatılarını ortaya çıkaran tarihsel süreçlere bakılmış ve söz konusu destanların bu süreç içindeki hususî önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu anlamda mecmuanın müstakil anlatılardan ziyade bir bütün olarak ne söylediği, kendi başına nasıl bir önem arz ettiği ve teşekkül ettiği dönemin politik, toplumsal, estetik ve dinî bağlamlarına dair hangi izleri taşıdığı tespit edilmeye çalışılmış, bu manada hem Eski Anadolu Türkçesi dönemi çalışmalarına, hem de mecmua çalışmalarına katkı sağlanması umut edilmiştir.

(See Appendix A for an extended abstract.)

UZUN ÖZET (EXTENDED ABSTRACT)

This thesis analyzes a 15th-century compilation of versified folktales, which narrates the miracles and legends of Prophet Muhammad and Ali b. Abi Talib, in the context of religious and moral thought. The thesis claims that these religious folktales circulated in Anatolia via meddahs, şeyyads, and storytellers, as well as wandering dervishes, who played an essential role in the vernacularization process of Turkish and the production of religious meaning. In this respect, this thesis primarily investigates what linguistic and aesthetic tools these religious folktales used in producing and transferring religious and moral meaning to the communities living in Anatolia from the 13th to the 15th centuries. In addition, in the hope of contributing to the studies of the folktale corpus, the thesis presents the transliterated edition and analysis of the oldest known copy of the *Dāsītān-ı İsmā'īl* by Aksaraylı İsa and *Mevt-i Muḥammed-nāme*, an anonymous work of which the manuscript presented here is the only known copy.

In the introduction chapter, the thesis builds a theoretical framework for the role of versified folktales in the vernacularization process of Turkish, and it is discussed how these orally inherited narratives, which have not yet come under the domination of a cosmopolitan language or political sphere, produce a religious and moral conception compared to the narratives translated under the patronage of Turkish principalities or the works by mystics familiar with the cosmopolitan language and culture. This section also examines the religious folktales' relations to the notions of "gaza" and "gazi" in the historical context and reevaluates the meaning of the myth in the context of 14th-century literary culture by focusing on the function

of the mythical elements in the folktales. Finally, this section investigates the relationship between oral and written traditions of Turkish in relation to Julia Kristeva's semiotic and symbolic concepts and the role of orally produced narratives in the transmission of semiotic codes and the construction of the religious subject.

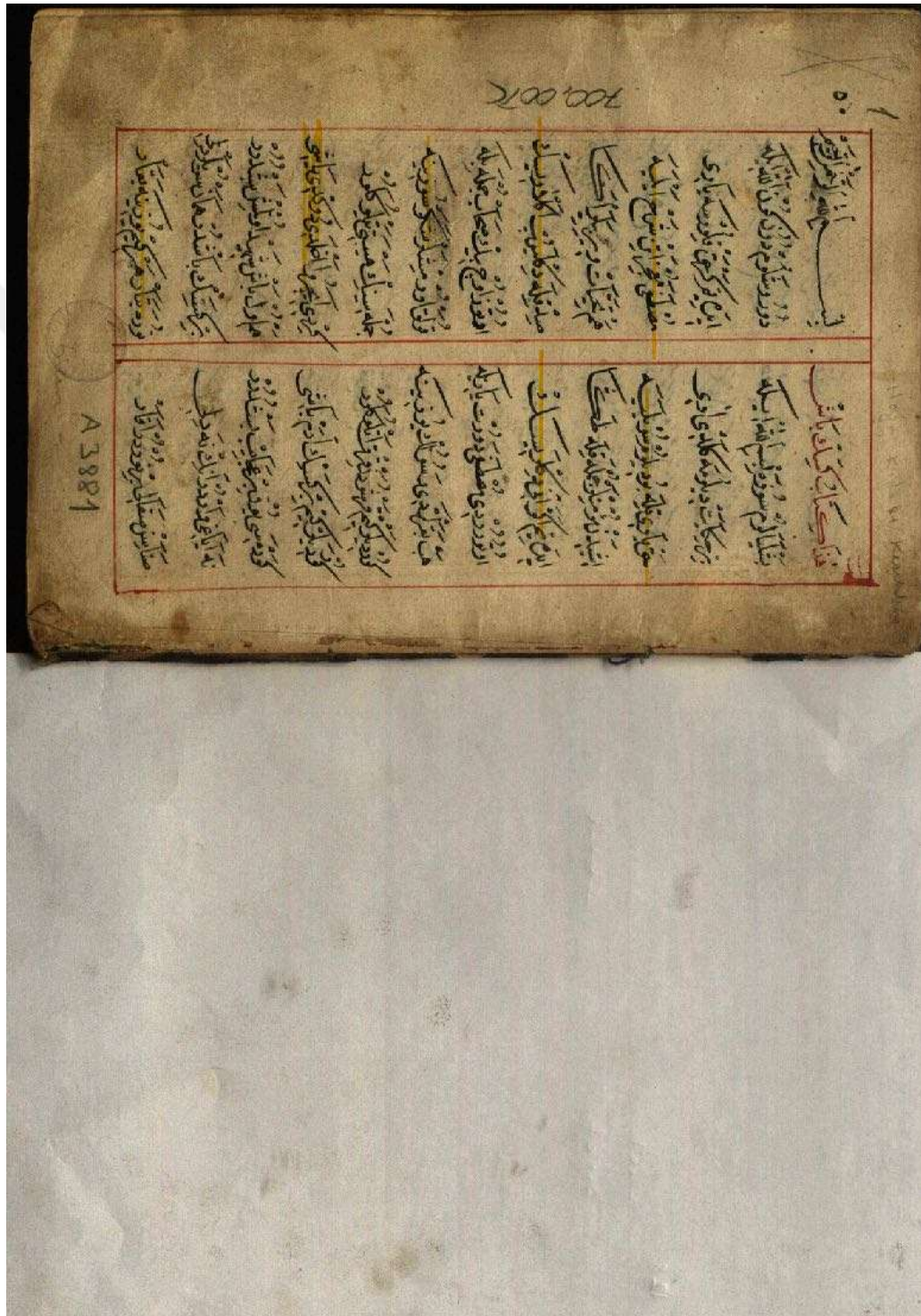
The second part discusses the place of epics in *mecmua* literature and which audience they might have addressed as a popular literary genre. In addition, it provides detailed information about the authors and published transliterated editions of the manuscripts. Also, it gives the description of the manuscript and the summaries of the folktales.

In the third chapter, the epics are analyzed through close reading. In this respect, the chapter focuses on the role of the ritualistic performance of the folktales through bodily communication such as mimics, gestures, and rhythms in identification with the heroes of narratives and in conveying their religious and moral codes. On the other hand, apart from the performer and the audience, the chapter questions what role the semiotic elements associated with the body, motherhood, and the unconscious played in producing the narratives' dramatic structure and emotional language. This section also investigates Prophet Muhammad and Ali b. Abi Talib as the moral and religious models for the audience and claims that while Prophet Muhammad, as the manifestation of Allah's Compassion on earth, fulfills a mothering function for the audience by transmitting to them Islamic moral codes through his compassion and mercy towards the ummah; Ali played a significant role in conveying the morality of "gaza" (holy war) to the gazis from the 13th to the 15th centuries. In this sense, the chapter proposes that while *dâsitans* contain a threat to the unbelievers who insist on their unbelief, they also signify salvation to the unbelievers who renounce their disbelief, and an invitation to conversion. Moreover,

the tales offer a consolation and a promise of forgiveness, for Muslims who have been persecuted by unbelievers in the *gazar*s or who repent and turn from their mistakes.

The fourth chapter analyses the texts of *Dāsitān-ı İsmāʿīl* and *Mevt-i Muḥammed-nāme*, in terms of language features of Old Anatolian Turkish. Metric errors, which are seen quite extensively in the text, are shown in the tables. Then, at the end of the chapter, transliterated editions of the two texts are given.

Ultimately, this study claims that the religious versified folktales had an essential function in establishing the first contact with the Muslim communities of Anatolia who did not know Islam very well or who had just converted to Islam from the 13th to the 15th centuries. It also suggests that these folktales instilled in them the belief in Allah, the Prophet, heaven, and hell, which are the most fundamental creeds of Islam, and conveyed the moral vision of Islam to the addressee through the semiotic elements inherent in the narratives' oral language.





[illegible]

موسیقی سکا کاندوده سبیل
چو ناله آسمان و زمین یکدگر
خود درین کونج خشنود بیابان
چاودون کیم کافر شود کردار
چو ناله دین و دنیا و کافر و دین
انگازد در عالم کس که بدین
گردد یونیک و بدین مکار
هم سوزد و کاشنه بگردد بدین
برقص و سه سوزد بکار
آب و کشتی و ناله آبی بکار
گردد عید و کج و زمره بکار
نیک و نیک رسد و ناله بکار
یا ناله بکار و ناله بکار
موسیقی سکا کاندوده سبیل

[illegible]

هنا كتابك اوك ركب زينت
انبتا مندي زيبكنا قشعيل
منه كل ايكنا ونا آين غلندي
كردن دگر كز دین ك دلچایا
ایز دگر ای آلم یه سدا
انج كونا نلد قی طر قنار
سوزن كز دینا كونا كوندلور
انج دوزن كز دینا كونا كوندلور
اكا تم زینكا خلك
بوندر یسك دینا چا شیم
دسلا یه دینك دینا كام
بوندر یسك دینا كوندلور
سول ساسه صو كونا قی طر
لطفانا دینا دسول طر دینا

مولا که شرح قلید و پوری از این
 اهل طهارت است که از برای اولیای علی
 ائمه الهی است که از برای این اندیش
 شفا عارفان است که از برای کاشف
 برین بیان که از برای صاحبان طهارت
 کیم شرح این است که از برای کاشف
 بوی غیرت عبادان و بر کمال
 مولا که از برای اعیان است که از برای
 حارفان و از برای صاحبان ابدی که
هذا کتاب جدید
 که در زمان حضرت علی علیه السلام
 حکایت از اهل طهارت است که از برای
 اهل طهارت است که از برای ابدی

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

سیدنا انجینک اچا تانکدا نال اوله
 سوره کجه بیج عا کاتانده
 بیلک شایرینا مودا اولدورد
 مستطاعی جمله سیرتینا کیم
 فوئند دوزان اولدو کچه اولدو
 ابدان کیم نیرا زوروشی کلور
 قشقلیم برنک شوشکل غیب
 تئیز کلرکله کاتانلار
 چا ایدیزک سیرت ایا سوزد
 دخی هم اولسینه ورنه غیب
 سیرت ایا تیه ورنه کاتانکل
 کلانیدی سیرت کلر غیبینه

صالح کلر کیم کلرکدن اوله
 سیدنا انجینک کورده اکر فوئند
 باخیر بیکیرین کورده اولدور
 قایا مات فوجیه دخی کیم
 قراجه کجه اندان ورنه کور
 اولدو اچا سیرتینا اولدور
 چیه سوره کله کیم ایه کیم
 یوزدهم دوجو بیلک
 ایشو کلر کیم عا کاتانلار
 وکله ایدو اولدو کاتانکل
 جرنه ناز ایلرک شوشکل
 یازم شنه کورده کورده

سید سید جهان ساین جهان آید
 فرنگی چون سوزن که شود و در دانه
 زبان آید جمله سینه باز آید
 سودی که جمله پیشه کند و کند
 سودی که بزی بده پیشه کند و کند
 بزم چون جگر زبان انگار کند
 چرخه بر چرخ که بر چرخه کند
 مژده در در شاهرخ زبان بخت کند
 اسرار در پیو پیو زبان بخت کند
 بیجان در دود و دودش و جان کند
 در که بدیدم چرخه زبان بخت کند
 ایلام در طوطی و مرغان زبان کند
 اسرار در طوطی و مرغان زبان کند

حکایت سید سید جهان ساین جهان آید
 به در دانه سوزن که شود و در دانه
 بر خاص طوطی و مرغان زبان کند
 خیل آید از زبان سینه باز آید
 دوست که در دانه سوزن که شود و در دانه
 اسرار در دانه سوزن که شود و در دانه
 به در دانه سوزن که شود و در دانه
 آمد و در دانه سوزن که شود و در دانه
 در دانه سوزن که شود و در دانه
 ایلام در دانه سوزن که شود و در دانه
 کلان در دانه سوزن که شود و در دانه

[illegible]

ایضا چنانکه آنرا از حسیان کردن
 تا که سیدان بزرگه به بنیان نام
 سوار گردانند بدین مرتبه در حقیقت
 زینهار آنرا است بپایان فی سبیل
 آفرینش بپایان برادر کن سالار
 بود و سندان در حقیقت دیگر
 چون وصیت داند بچاند بپایان
 ایبر از آن بپایان چون سبیل
 اندازد از چنان بابا حاجی کوکم
 از کرم باغی و شاد بپایان
 سندان از این و بالین و بپایان
 سفرایه چالید بپایان کسب
 طایفه طایفه بپایان و سنان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بشکلی اولی آورد و در سینه بیکدیگر نهادند
 بر کاشی کوهی نهادند
 این را با شعله که شعله تابانند
 هر دو را درین بنور اینچنین باطلیدند
 که در آن کله ای را آتش در کله
 بر کعبه بود چون در کله
 ضلالتی بگریه کرد که در کله
 حلال آینه سیران آتش را در کله
 اینچنین آتش را در کله
 چنان کله در سینه
 او را چون آتش را در کله
 حسن سینه را آتش را در کله
 مصطفی را آتش را در کله
 مصطفی را آتش را در کله

[illegible]

五

卷之六

جاذب و انجذاب و در کمال است
 حکما و الاشیع و در دست است
 بوزن و اقداس و در حدی است
 اقداس و انانیت و در حدی است

[illegible]

三

[illegible]

[illegible]

[illegible]

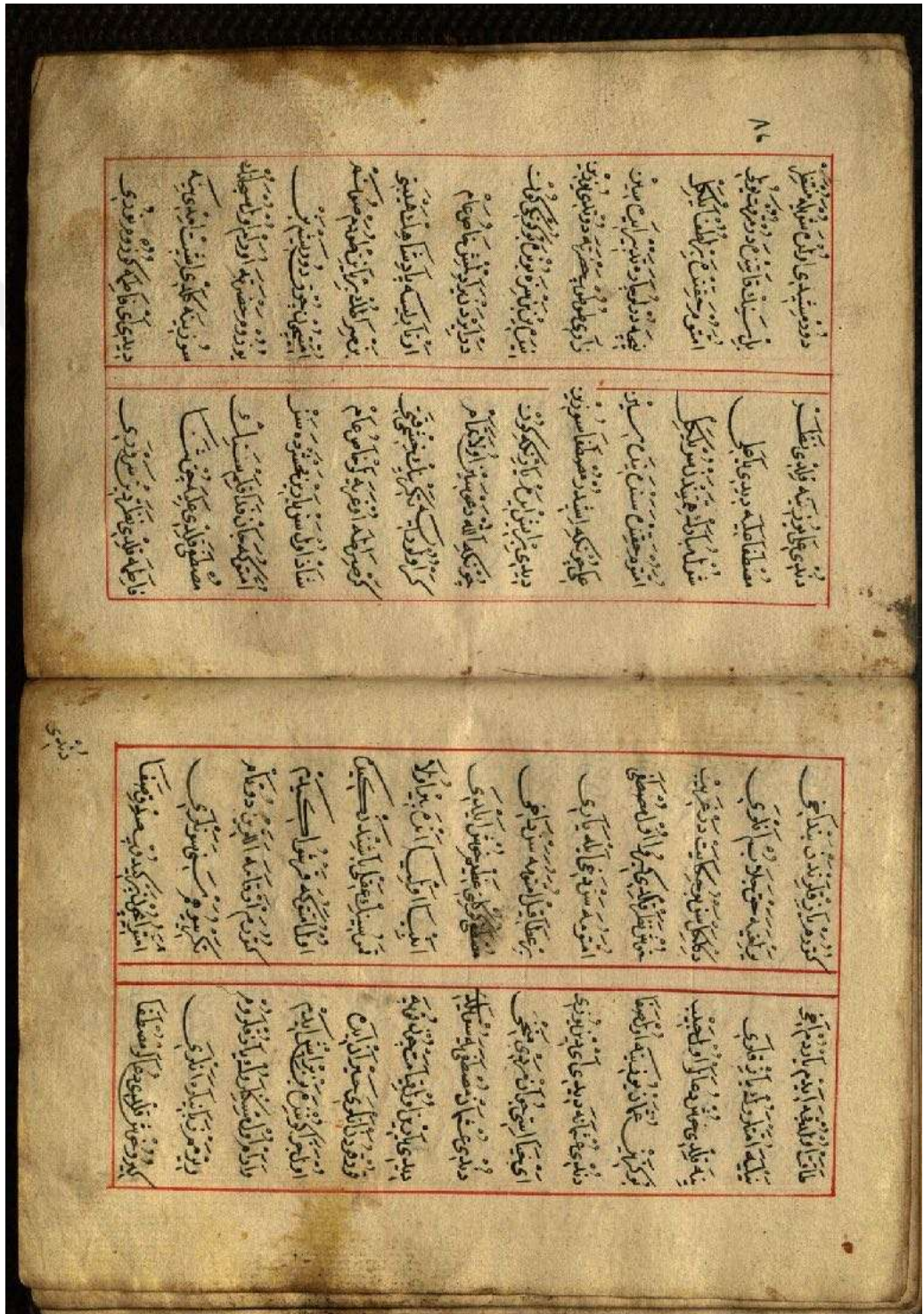
[illegible]

بِكَرْبِ عَيْنِي بِكَرْبِ بَابِي كَرْدِ
 مَالِ كَرْدِ كَرْدِ كَرْدِ كَرْدِ كَرْدِ

[illegible]

چهارم در آیه الله علیه و آله و سلم
بنیان سال اول را در این سال بنا نهاد
چونکه عیدش در شهری کلدی
و دیگر بنده و کاروانان
آید و این عید بر سر هر یک از مردم
بار شده که هر یک بر سر یک سینه
از زلفه و بنده و بنده و کلام
که این عید بر سر هر یک از مردم
مهر و زلفه و بنده و کلام
عیدش از این عید است و بنده و کلام
دستور از این عید و بنده و کلام
و کلامش از این عید و بنده و کلام
دستور از این عید و بنده و کلام

[illegible]



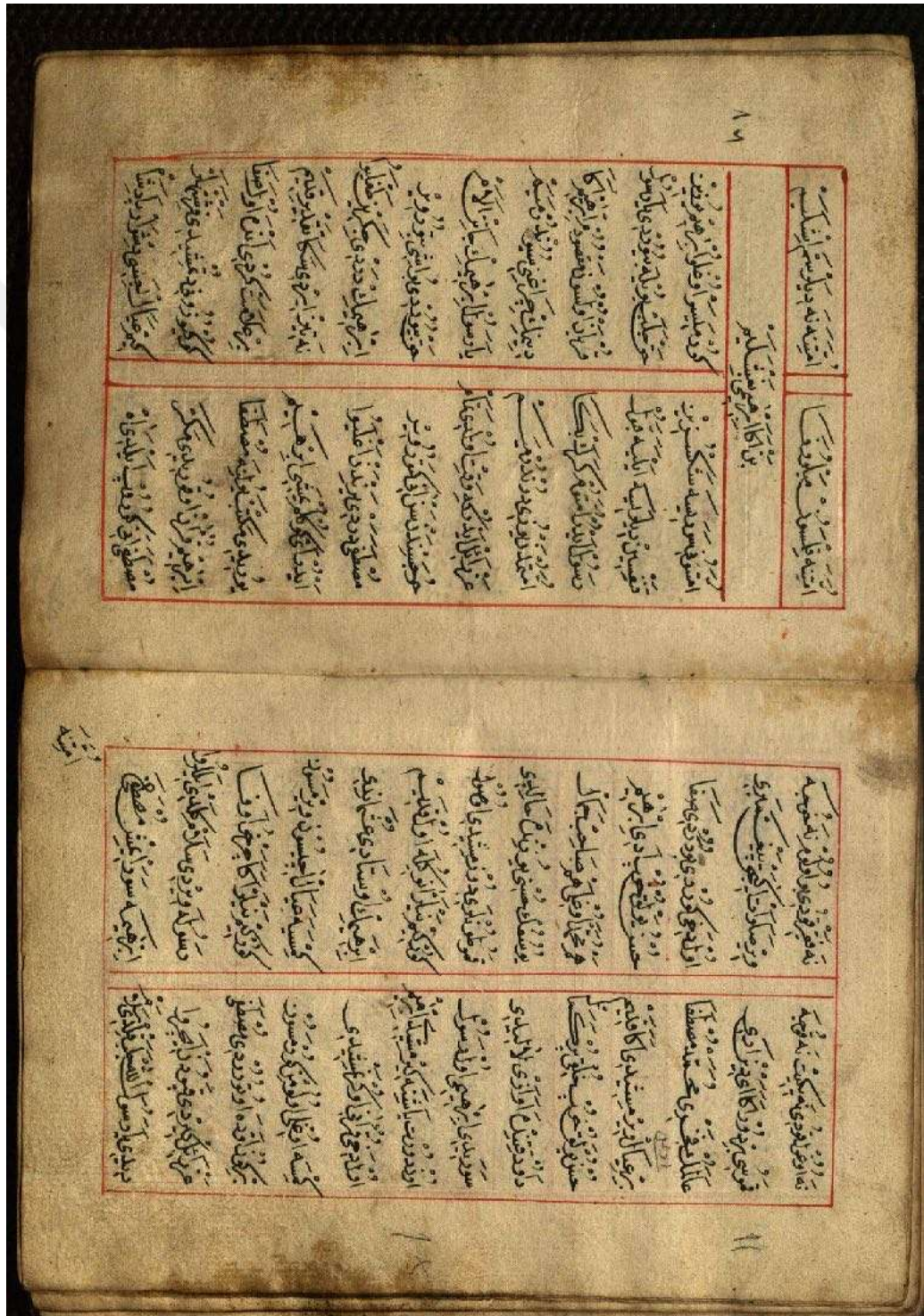
[illegible]

[illegible]

Derham: Ibrakia Elyptaria

[illegible]

طاهر



[illegible]

[illegible]

کلدونی بر تو در جوی پند دارد
 از چرخ بوی تو ای کلدانی
 کبر سنانک به بر تو زانکه نوبخت
 از غیر طوالتی منم کلدانی
 منم کلدانی که در سنانک
 ای بر تو از تو بر تو سنانک
 از غیر طوالتی منم کلدانی
 تانیز الطاهر را قلدی
 سراج الکاتب بهشت کلدانی
 چون قلدی و کلدانی قلدی
 بیلک بهشت کلدانی
 منم کلدانی که در سنانک
 قلدی قلدی قلدی قلدی

عیال تو ای کلدانی سنانک
 مدینه تو قلدی کلدانی
 از غیر طوالتی منم کلدانی
 مدینه تو قلدی کلدانی
 زجر تو قلدی کلدانی
 منم کلدانی که در سنانک
 از غیر طوالتی منم کلدانی
 تانیز الطاهر را قلدی
 سراج الکاتب بهشت کلدانی
 چون قلدی و کلدانی قلدی
 بیلک بهشت کلدانی
 منم کلدانی که در سنانک
 قلدی قلدی قلدی قلدی

[illegible]

اولا کمال میری کجا کجاست
آفتاب نورانی آفتاب کجاست
مخبر عالم منتهی کونین کجاست
نویا کونین کونین کجاست
آه اید و دزدید و زنیان کجاست
بسیار کجاست و کجاست
دستور کجاست و کجاست
میدید کجاست و کجاست
یانه این کجاست و کجاست
پیر کجاست و کجاست
ایا اولم و کجاست
نن ساق کجاست
نوا کجاست و کجاست

KAYNAKÇA

- Abdurrahman İbnü'l Cevzî (1992). *Ashâbın dilinden peygamberimizin hayatı*. (T. Uzun, Çev.). İstanbul: Uysal Kitabevi, 295-296.
- Adanç, D. (2020). *Milli kütüphane 06 mil yz a 5274 numaralı Hikâyât-ı Diniyye (transkripsiyonlu metin-inceleme-sözlük-dizin)*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi.) Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi.
- Ahmed, S. (2016). *What is Islam: the importance of being Islamic*. Princeton University Press.
- Akar, M. (1986). Şeyyad Hamza hakkında yeni bilgiler. *MÜTAD* 2, 1-14.
- Albayrak, N. (2002). Kesik Baş destanı. *DİA XXV*: 308-309.
- Albayrak, N. (1999). Dînî Türk ve halk hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve hikâyeleri. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi.
- Argunşah, M. (2002). *Kirdecî Ali - Kesikbaş Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aslan, N. (1995). Bir yazma hikâye mecmuası ve Kesik Baş destanı. *Milli Folklor* 28, 35-38.
- Aslan, N. (2006). Manzum dinî hikâyeler ve Kirdecî Ali'ye ait olduğu söylenen ki hikâye metni (Güvercin ve Geyik destanları). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20, 189-207.
- Âşık Paşa, (2000). *Âşık Paşa, Garib-Nâme; tıpkıbasım, transkripsiyonlu – karşılaştırmalı metin ve bugünkü Türkçe ile. (I. cilt)*. K. Yavuz (Haz.), Ankara: Türk Dil Kurumu.

Aytaş, G. (1999). Türk kültür ve edebiyatında geyik motifi ve ‘Haza Destan-ı Geyik’. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 6(12), 161-170.

Azamat, N. (2002). Kaygusuz Abdal. *Diyanet İslam Ansiklopedisi XXV*, 74-76.

Bağrıaçık, M. Z (2010). Dîvan şiirinde anomilerin temsiline dair bir örnek: Dâstân-ı giriftârî-i zenbâre be dâm-ı mekkâre. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (28), 69-77.

Bakhtin, M. (2001). *Karnaval dan romana edebiyat teorisinden dil felsefesine seçme yazılar*. (C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Bağdemir, A. (1997). Müzekki’n-nüfus giriş - metin - sözlük. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi.

Barkan, Ö. (1942). Osmanlı imparatorluğunda bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak vakıflar ve temlikler, I. İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler. *Vakıflar Dergisi*, 2, 279-386.

Biltekin, H. (2013). Kirdeci Ali ve Dâstân-ı ‘Ömer İbni Hattâb adlı küçük mesnevisi. *Turkish Studies*, 8, 1061-9.

Bulut, T. K. (2020). Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait bir eser: Aksaraylı Îsâ, Destân-ı İsmâîl [06 Mil Yz A 6823/5]. *Journal of Old Turkic Studies*, 4(1), 98-151.

Bursalı, M. B. (2018). Cümçüme Sultan hikâyesi’nin kökeni üzerine bir giriş denemesi ve anlatının mensur bir yeniden yazım örneği. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 58(2), 247-280.

Büyükkarcı-Yılmaz, F. (2009). İki şair bir eser: Ebu’d-Derdâ hikâyesi. *Journal of Turkish Studies: Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 1(33), 127-152.

Büyükkarcı-Yılmaz, F. (2013). On yedinci yüzyıldan bir kırkambar: Baldırzâde ailesine ait bir mecmua. *Turkish Studies*, 8(1), 549-78.

- Campell, J. (2010). *Kahramanın sonsuz yolculuğu*. (S. Gürses, Çev.). İstanbul: Kabalcı.
- Chittick, W. (2010). The anthropology of compassion. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 1–17.
- Ciopinski, J. (1970). Kéšik Báš kitabı, variante de Kazan. *Folia Orientalia*, XII, 61-68
- Cosgrove, M. (2005). Grotesque ambivalence: Melancholy and mourning in the prose work of Albert Drach. De Gruyter, Inc.
- Cunbur, M. (1976). Cimcime Sultan destanı. *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı*, III, 39-55.
- Cunbur, M. (1982). Folklorumuzda ‘geyik’ motifi üzerine. *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, 71-94.
- Çağatay, S. (1956). Türk halk edebiyatında geyiğe dair bazı motifler. *Türk Dili Belleten* 4, 153-177.
- Çelebioğlu, A. (1999). *Türk mesnevî edebiyatı 15 yy. kadar (Sultan II. Murad devri) (824-855/1421-1451)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Çubukçu, A. (2000). İbrahîm. Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi içinde (c. 21, 273-274). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibrahim--b-muhammed> (17.05.2022).
- Dabashi H. (2013). *Being a Muslim in the world*. New York: Palgrave Macmillan.
- Daşdemir, Ö. (2015). Düzyazı şeklinde yeniden yazılan anonim bir Cümcüme hikâyesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 37, 387–414.
- Dardel, E. (1984). Mythic. Alan Dundes (Ed.), *Sacred narrative: readings in the theory of myth* içinde (ss. 225-44). London: University of California Press.

- Dedes, Y. (1996). *Battalname = Battalname : introduction, English translation, Turkish transcription, commentary and facsimile : giriş, İngilizce tercüme, Türkçe metin, yorum ve tıpkıbasım*. Cambridge, Mass: Department of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Demiryürek, M. (2010). Dasitân-ı Sultan Mahmud üzerine bir inceleme. *Milli Folklor Dergisi*, 12(93), 62-78.
- Divli, F. (2019). *Hikâyât (giriş, dil incelemesi, transkripsiyonlu metin, gramatikal dizin-sözlük, tıpkıbasım)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kocaeli Üniversitesi.
- Doğan, A. (2005). Hüsnü Aşk'ta kuyu sembolü. *Milli Folklor*, 17(68), 180-9.
- Duran, H. (2010). *Hünkâr Hacı Bektaş Velî velâyetnamesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Merkezi.
- Durudoğan, H. (2007). Unes femmes: Kristeva, psikanaliz ve kadın. *Cogito: cinsiyetli olmak: sosyal bilimlere feminist bakışlar*. İstanbul: YKY.
- Eaton, R. M. (2018). *The Persian cosmopolis (900–1900) and the Sanskrit cosmopolis (400–1400)*. A. Amanat ve A. Ashraf (Ed.), *The Persianate world: rethinking a shared sphere* içinde (63-83). Leiden: Brill.
- Eisl, G. H. ve Hancı, H. (2012). Viyana mecmûa projesi: erken yeni çağ'da Osmanlı bilim kültürü: şiirsel hırs ve pratik merakların arasında popüler bilgi edinme. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları VII, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı* içinde (s. 403-411). İstanbul: Turkuaz.
- Eliade, M. (2017). *Ebedi dönüş miti*. İstanbul: Dergah.
- Eliade, M. (2020). *İmgeler ve simgeler*. İstanbul: Doğu Batı.
- Eliade, M. (2001). *Mitlerin özellikleri*. İstanbul: Om.

- Elçin, Ş. (1982). Kirdeci Ali'nin Güvercin destanı. *Türk Kültürü*, 33.
- Elçin, Ş. (1995). Kirdeci Ali'nin Kesikbaş destanı. *Türk Dili*, 517, 64-68.
- Ergin, M. (1964). *Dede Korkut kitabı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ersoylu, H. (1998). Hikâyet-i Ebû Derdâ ve Hatun. İstanbul Üniversitesi edebiyat fakültesi Türk dili ve edebiyatı dergisi, 28, 289-340.
- Griffel, F. (2017). Contradictions and lots of ambiguity: two new perspectives on premodern (and postclassical) Islamic societies. *Bustan: The Middle East Book Review*, 8(1), 1-21.
- Gülşehrî (2007). *Gülşehri'nin Mantıku't Tayr'ı (Gülşen-Nâme) metin ve günümüz Türkçesine aktarma*. 2.c. K, Yavuz (Haz.), Kırşehir: Kırşehir Valiliği.
- Gürbüz, M. (2013). Mecmuaların tüketim içimleri üzerine kimi tespitler. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 1(12), 67-74.
- Hagen, G. (2009). Heroes and saints in Anatolian Turkish literature. *Oriente Moderno*, 89(2), 349-361. <http://www.jstor.org/stable/25818223>.
- Hodgson, M. (1977). *The venture of Islam, conscience and history in a world civilization: the classical age of Islam*. c. 1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hodgson, M. (1977). *The venture of Islam, conscience and history in a world civilization: the expansion of Islam in the middle periods*. c. 2. Chicago: The University of Chicago Press.
- Işık, N. (2020). İşlevselcilik açısından kuyu motifinin Türk Kültürü, edebiyatı ve sinemasına yansımaları. *Folklor/Edebiyat*, 26(2):281-296
- İbnü'l-Arabî. (1999). *Fusûsü l-hikem*. (E. Demirli, Çev.). İstanbul: Kabalcı.

- Kafadar, C. (2010). *İki cihan ârefesinde Osmanlı devletinin kuruluşu*. (C. Çıkın, Çev.). Ankara: Birleşik.
- Kafadar, C. (2012). Sohbeta çelebi, çelebiye mecmûa. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları VII, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı içinde* (s. 45–52). İstanbul: Turkuaz.
- Karadavut, Z. ve Yeşildal Ü. Y. (2007). Anadolu-Türk folklorunda geyik. *Milli Folklor Dergisi*, 102-112.
- Karamustafa, A. (2015). Islamisation through the lens of the Saltuk-name. A. C. S. Peacock, B. D. Nicola ve S. N. Yıldız (Ed.) *Islam and Christianity in medieval Anatolia* içinde (ss.349-364). Newyork/London: Ashgate Publishing.
- Kartal, F. (2015). Julia Kristeva: Öznellik ve psikanaliz (Julia Kristeva: subjectivity and psychoanalysis - in Turkish). H. Onur İnce (Ed.), *Günümüzde yeni siyasal yaklaşımlar III* içinde (ss.75-99). İstanbul: Doğu Batı.
- Keen, S. (2006). A theory of narrative empathy. *Narrative*, 3(14), 208-36.
- Kocatürk, Vasfi Mahir (1970). *Türk edebiyatı tarihi (başlangıçtan bugüne kadar Türk edebiyatının tarihi, tahlili ve tenkidi)*. Ankara: Edebiyat Yayınevi.
- Koçer, İ. (2002). *Kitâbu'l letâ'if* (transkripsiyon-notlar ve dizin). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Harran Üniversitesi, Urfa.
- Koncu, H (2001). Edebiyat-tarih bağlamında bir mesnevi: Dâstân-ı Vefât-ı İbrâhîm. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 4, 125-158.
- Korhonen, T. ve Ruonakoski E. (2017). *Human and animal in ancient greece: empathy and encounter in classical literature*. London/New York: I.B. Tauris.

Korkmaz, Ş. (2012). Eski Anadolu Türkçesine ait bir manzum hikâye mecmuası (inceleme-metin-çeviri-dizin ve tıpkıbasım), Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi.

Korkmaz, Ş. (2020). Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait bir hikâye: Aksaraylı İsa: Hikâyet-i Şuhmâ [06 Mil Yz A 6823/2]. *Journal of Old Turkic Studies*, 1(4), 98-151.

Kozan, A. ve Bilgili, R. (2013). Hz. Ali'nin menkıbevi hayatına dair bir destan: Destan-ı Ejderha ve İslami dönem Anadolu Türk kültürüne yansımaları. *Turkish Studies*, 8(5), 465-490.

Köksal, M. F. (2012). Şiir mecmûalarının önemi ve mecmûaların sistematik tasnifi projesi (mestap). H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Ed.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları VII, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı* içinde (s. 411-435). İstanbul: Turkuaz.

Köktekin, K. (2001). Kırşehirli İsa'nın Dâstân-ı İbrâhim'i ve dili. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 16, 13-26.

Köprülü, F. (1986). Türklerde halk hikâyeciliğine âit bazı maddeler: meddahlar. *Edebiyat Araştırmaları*, 361-412.

Köprülü, F. (1991). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köprülü, F. (1980). *Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kristeva, J. (1984). *Revolution in the poetic language*. New York: Columbia University Press.

Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. (2007). (H. Karaman, Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. (2009). (H. Altuntaş ve M. Şahin, Çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Kuru, S. S. (2012). Mecmûaların içine, edebiyatın dışına doğru. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S. S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları VII, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı* içinde (s. 17-31). İstanbul: Turkuaz.
- Kut, G. (1989). Ahmed-i Dâî. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (c.2. 56-8). Retrieved from: <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-i-dai>
- Kuzubaş, M. (2008). Manzum bir destan kitabı (Destân-ı Veysel Karânî, Vefât-ı Hz. Fâtıma, Vefât-ı Hz. İbrâhim, Hikâyet-i Gügercin, Hikâyet-i Geyik). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 304-340.
- Küçük, S. (2019). Eski Anadolu Türkçesine ait bir eser: Ömeroğlu'nun Destân-ı Muhammed mesnevisi. *International Journal of Language Academy*, 7, 192-237.
- McAfee, N. (2004). *Julia Kristeva*. Sussex, Uk: Psychology Press:
- Mackenzie, D. A. (1996). *Çin ve Japon mitolojisi* (K. Akten, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Mansuroğlu, M. (1954). The rise and development of written Turkish in Anatolia. *Oriens* 7(2), 250-264.
- Massignon, L. (1947). L'Umma et ses synonymes: Notion de 'communaute sociale' en Islam, *Revue des etudes islamiques*.
- Merhan, A. (2013). Dâsitân-ı Cümcüme: Anadolu'da Türk diliyle yazılmış ilk Cümcüme Sultan destanı. *VI. Uluslararası Türk dil kurultayı bildirileri kitabı* içinde (s. 3133–3146). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. (2015). *Mesnevi-i manevisi (giriş-çeviri)*. (D. Örs ve H. Kırlangıç, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

- Ocak, A. Y. (1991). XIII-XV. yüzyıllarda Anadolu’da Türk-Hristiyan dinî etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) kültü. The Turkish-Christian interaction and the cult of Aya Yorgu or Saint Georges in Anatolia during the 13th–15th centuries], *Belleten*, 55(214), 661–673.
- Ocak, A. Y. (2010). *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri: Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi inanç motifleri*. İstanbul: İletişim.
- Ocak, A. Y. (1996). Geyikli Baba. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (c. 6., ss. 14-45.) <https://islamansiklopedisi.org.tr/geyikli-baba>
- Ocak, A. Y. (1989). *Türk folklorunda Kesik Baş (Tarih – folklor ilişkisinden bir kesit)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Oktay-Uslu, Z. (2019). The şaṭhiyye of Yūnus Emre and Kaygusuz Abdāl: the creation of a vernacular Islamic tradition in Turkish. *Turcica*, 50, 9-52.
- Oktay-Uslu, Z. (2020): Alevism as Islam: rethinking Shahab Ahmed’s conceptualization of Islam through Alevi poetry, *British Journal of Middle Eastern Studies*, DOI: 10.1080/13530194.2020.1792831
- Onur, S. (2019). Ejderha Destanı’nın yeni bir neşri (Salur Kazan, Sarı Saltuk ve Hz. Ali’nin Ejderhayla cenklerinin ilişkisi). *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 16(4), 687-723.
- Ölker, P. (2016). Hz. Fatıma destanı . *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (36), 351-366. DOI: 10.21497/sefad.285244
- Önler, Z. (1991). Manzum halk hikâyelerinden Cümcüme Sultan. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 351-367.
- Özdemir, F. (1975). İlk dinî destanlar ve Kesikbaş destanı. *Folklor Araştırmaları Kurumu Yıllığı*, 123-129.
- Öztürk, M. (2003). İslâm kültüründe "İsm-i A'zam" mefhumu (The concept of “İsm al-a‘zam” in the Islamic tradition). *Diyanet İlmi Dergi*, 39(1), 81-94.

- Paić-vukić, T. (2012). Mecmûa incelemelerinin sınırları ve olanakları: Bosna mecmûalarına bir yaklaşım. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları VII, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı* içinde (ss. 53-71). İstanbul: Turkuaz.
- Pala, İ. (2018). *Ansiklopedik dîvân şiiri sözlüğü*. İstanbul: Kapı.
- Peacock, C. S ve Yıldız, S. N (2016). Introduction. literature, language and history in late medieval Anatolia. A C. S. Peacock ve S. N. Yıldız (Ed.), *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth Century Anatolia* içinde (ss. 19-49). Würzburg: Ergon Verlag in Kommission.
- Pehlevan, S. (1993). Dâsitân-ı Hatun (metin-indeks-inceleme). (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi.
- Pifer, M. (2021). *Kindred voices: a literary history of medieval Anatolia*. London: Yale University Press.
- Pollock, S. (1998). India in the vernacular in millenium: Literary culture and polity, 1000-1500. *Daedalus* 3(127), 41–74.
- Pollock, S. (1998). The cosmopolitan vernacular. *Journal of Asian Studies* 1(57), 6–37.
- Pollock, S. (2000). Cosmopolitan and vernacular in history. *Public Culture*, 3(12), 591-625.
- Roilos, P. (2012). Oral literature, ritual, and the dialectics of performance. K. Reich (Ed.), *Medieval oral literature* içinde (s. 225-253). Germany: DeGruyter.
- Rubanovich, J. (2012). Orality in medieval Persian literature. K. Reich (Ed), *Medieval oral literature* içinde (ss. 653-701). Germany: DeGruyter.

- Schmidt, J. (2012). Bir tür olarak Osmanlı mecmûalarının artı değeri. *Mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı*. H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, S S. Kuru, A. E. Özyıldırım (Haz.), *Eski Türk edebiyatı çalışmaları VII, mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı* içinde (s. 385-413). İstanbul: Turkuaz.
- Sertkaya, O. F. (1989). Ahmed Fakih. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (c. 2. ss. 65-67). <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-fakih>
- Smith, W. R, (1903). *Kinship and marriage in early Arabia*. Stanley A. Cook (Ed.), Boston: Beacon Press.
- Sona, İ. (2010). 1538 tarihli ilk Türkçe Tûtî-Nâme çevirisi. *Journal of Turkish Studies*, 3(7), 2299-2311.
- Sözen, M. (2008). Anlatı mesafesi-anlatı perspektifi kavramları, sinematografik anlatı ve örnek çözümlemeler. *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 4(8), 123–145.
- Stump, A. K. (2015). Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık Alevi kaynaklarını, tarihini ve tarihyazımını yeniden düşünmek. *Journal of Alevism-Bektashism Studies*, 18, 379-388.
- Şişmanoğlu, N. (1991). Attâr, Feridüddin. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (c. 4. ss. 95–98). <https://islamansiklopedisi.org.tr/attar-feriduddin>
- Tekin, Ş. (2000). *İştikakçının köşesi. Türk dilinde kelimelerin ve eklerin hayatı üzerine denemeler*. İstanbul: Simurg.
- Tezcan, S. (1994). Anadolu Türk yazınının başlangıç döneminde bir yazar ve Çarh-nâme'nin tarihlendirilmesi üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları* 4, 75-8.
- Timurtaş, F. K. (2012). *Eski Türkiye Türkçesi XV. yüzyıl gramer-metin-sözlük* İstanbul: Kapı.
- Timurtaş, F. K. (2010). Küçük eski Anadolu Türkçesi grameri. *Türkiyat Mecmuası* 18, 331-368. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuturkiyat/issue/18497/194825>

- Tottoli, R. (2003). The story of Jesus and the skull in Arabic literature: The emergence and growth of a religious tradition. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 28, 225–259.
- Tören, H. (2005). Sadreddin’in Dâsîtân-ı Geyik adlı mesnevisi. *TDED*, XXXIII, 239-282.
- Tören, H. (2006). Kirdeci Ali, Dâsîtân-ı Hamâme-i ‘Ar’ar. *TDED*, XXXIV, 177- 204.
- Turner, V. (1982). *From ritual to theatre: The human seriousness of play*. New York: PAJP.
- Türker, Ç. (2011). Manzum halk hikâyeleri (inceleme-metin-dizin). (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.
- Uzun, M. İ. (2003). Mecmua. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (c. 28., ss. 265-8). <https://islamansiklopedisi.org.tr/mecmua> (16.05.2022).
- Ülken, H. Z. (1992). *Türkiye’de çağdaş düşünce tarihi*. İstanbul: Ülken.
- Yaman, Ü. (2016). Doğu Türkçesi ile yazılan Sirâcû’l-Kulûb’un dili üzerine. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 55, 91-102.
- Yazar, S. ve Okuyucu, C. (2020). Tuhfetü’l-İhvân XVI. yüzyıldan bir kâtibin sergüzeşti. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yetiş, K. (1994). Destan. *Türkiye diyanet vakfı İslam ansiklopedisi* içinde (c.9, ss. 202-5) <https://islamansiklopedisi.org.tr/destan#1>
- Yıldız, S. N. (2016). Aydınid court literature in the formation of an Islamic identity in fourteenth-century Western Anatolia. A C. S. Peacock ve S. N. Yıldız (Ed.), *Islamic literature and intellectual life in fourteenth and fifteenth century Anatolia* içinde (ss. 197-242). Würzburg: Ergon Verlag in Kommission.