

Anadolu’da Türkçe Edebiyatın Doğuşu ve Mesnevi Nazım Biçimi: Yerelleşme, İcra, Ritüel*

The Mesnevi Form and the Emergence of Turkish Literature in Anatolia:
Vernacularization, Performance, and Ritual

Zeynep Oktay

Doktor Öğretim Üyesi, Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
ORCID: 0000-0002-8009-4339, E-Mail: zeynep.oktay@bogazici.edu.tr

Öz

Anadolu ve Balkanlarda Türkçenin edebî bir dil olarak ortaya çıkışı, bölgenin İslamlaşmasından ayrılmaz bir süreçti. Bu makale, edebiyatta yerelleşmeye dair teorik çerçeveler bağlamında mesnevi nazım biçiminin her iki süreçteki rolüne genel bir bakış sunarak döneme damgasını vuran sözlü aktarım, ritüel ve kolektif duygulanım boyutlarını öne çıkarmaktadır. Dönemin önde gelen edebî biçimi olan mesnevinin üç farklı işlevi harmanlandığını, kozmopolit modeli (Farsça edebî geleneği), tasavvufî eğitim aracını ve sözlü performansı bir araya getirdiğini iddia etmektedir. Mesnevi biçimi sözlü edebiyattan yazıya geçişin gerçekleştiği başlıca alandı. Hikâye anlatıcılığının kolektif ritüel işlevini üstlenirken aynı zamanda kolayca İslami olarak tanımlanabilecek bir edebî kodu imliyordu. Mesnevi yalnızca Arapça ve Farsça bilen dar bir seçkin zümreye değil, aynı zamanda kahramanlık hikâyeleri ve efsanevi anlatılar aracılığıyla İslam’la tanışan, okuma yazma bilmeyen halkı da içeren geniş bir kitleye hitap ediyordu. Sözlü olarak icra edilen bazı mesnevilerde kadınlarla, özellikle de annelikle ilgili temaların yaygınlığı, mesnevinin cinsiyet sınırlarını da aştığını göstermektedir. Meddahlar ve hikâye anlatıcıları tarafından icra edilen, mensur destanlarla benzer bir repertuvara sahip mesnevilerin alınılan biçimleri başlı başına bir ritüeldi, mitik bir olayın bedensel olarak canlandırılmasıyla imlenen toplumsal bir olaydı. Anadolu ve Balkanların İslamlaşma sürecinin gözlemlenebildiği bu metinlerde ümmet olmak, ritüel bağlamda icra edilen duygusal ve duymusal bir kolektif tecrübeye dönüşmekteydi.

Abstract

The emergence of Western Turkish as a literary language in Anatolia and the Balkans went hand in hand with the Islamization of the region. Based on theoretical frameworks on vernacularization, this article provides an overview of the role of the *mesnevi* form in both processes, highlighting the dimensions of oral transmission, ritual, and collective affect that marked the period. The article argues that the *mesnevi*, as the leading literary form of the period, blended three different functions, bringing together the cosmopolitan model (Persianate literary tradition), Sufi education, and oral performance. As the site of transition from oral to written literature, the *mesnevi* form could carry the collective ritual functions of storytelling while also being intelligible as “Islamic” in its easily recognizable adoption of the dominant cosmopolitan literary code of Persian. In this sense, a story became Islamic by the very fact of being cast in the form of a *mesnevi*. The *mesnevi* appealed to an audience that included not only literati versed in Arabic and Persian, but also common, illiterate folk acquainted with Islam through heroic and mythical narratives. The prevalence of themes related to women, especially motherhood, in some orally performed *mesnevis* shows that the *mesnevi* crossed gender boundaries as well. Performed by storytellers with a repertoire similar to that of prose epics, the consumption of these *mesnevis* was itself a ritual, a social event signified by the bodily enactment of a mythical event. These texts, in which the process of Islamization of Anatolia and the Balkans can be observed, show that being part of the ummah was a collective emotional and sensual experience performed in a ritual context.

Anahtar Kelimeler

Mesnevi,
yerelleşme, Eski
Anadolu Türkçesi,
ritüel, sözlü kültür

Keywords

Mesnevi,
vernacularization,
Old Anatolian
Turkish, ritual,
orality

Makale Geçmişi Article History

Geliş / Received
28.01.2025

Kabul / Accepted
13.03.2025

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi
Research Article

* Yorum ve katkıları için Sadık Yazar, Andrew Peacock, Fatih Altuğ, Umut Soysal ve isimsiz hakemlerime teşekkür ederim.

© Yazar(lar) / Author(s) | CC BY- 4.0 • İntihal denetim yazılımı ile kontrol edilmiştir • Checked by plagiarism software

Bu makale, orijinal esere uygun şekilde atıf yapılması koşuluyla, herhangi bir ortamda sınırsız kullanımı, dağıtım ve çoğaltmaya izin veren Creative Commons Attribution 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) kapsamında yayımlanan bir Açık Erişim makalesidir. • This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Giriş

Anadolu ve Balkanlarda Türkçenin edebî bir dil olarak ortaya çıkışı, bölgenin İslamlaşmasından ayrılmaz bir süreçti. Bu makale, mesnevi nazım biçiminin her iki dönüşümdeki rolüne genel bir bakış sunarak dönemin edebî üretimine damgasını vuran sözlü aktarım, ritüel ve kolektif duygulanım boyutlarını ön plana çıkarmaktadır. Batı Türkçesinin yerelleşme süreci üzerine son dönemdeki çalışmalar, yazılı bir gelenek olarak Anadolu Türkçesinin ancak 14. yüzyılın başlarına kadar geri götürülebildiğini vurgulamaktadır.¹ Bugünkü adıyla Eski Anadolu Türkçesi, 14. yüzyılın ortalarından itibaren Balkanlarda da konuşulur ve yazılır hâle gelmiştir. Bu dönemin edebî külliyatı eşsiz bir geçiş anını, yeni bir epistemin farklı yoğunluklarda benimsenmesini takip etmemizi sağlayan bir dizi enstantaneyi yakalar. Mesnevilerin çoğu *Battalnâme*, *Danışmendnâme*, *Saltuknâme* gibi dönemin mensur destanlarıyla benzer mitik temaları ve ritüelistik işlevleri paylaşırken bazıları Farsça edebî gelenekle daha derin bir bütünleşme içindedir. Mesnevi biçiminin, sözlü edebiyattan yazıya geçişin gerçekleştiği başlıca alan olduğunu iddia edebiliriz. Mesnevi, hikâye anlatıcılığının kolektif ritüel işlevini üstlenirken aynı zamanda kolayca İslami olarak tanımlanabilecek bir edebî kodu imliyordu. Bu bağlamda Farsça kozmopolit geleneğin Türkçeleşmesi bir İslamlaşma aracına dönüşüyordu. Bir hikâye, sadece mesnevi biçimini almakla İslami olabiliyordu.

Türkçenin edebî bir dil olarak gelişiminde iki temel dinamik öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Anadolu Selçuklularının yıkılmasından ve ardından gelen Moğol döneminden sonra iktidara gelen Anadolu beylerinin Farsça ve Arapça konuşan edip ve âlimleri himaye etmeleridir. Bu müellifler ve hamileri, yakın zamanda fethedilen bu bölgeyi İslami edep geleneğine entegre etmeye çalışan zengin bir çeviri ve yeniden yazım hareketine öncülük etmiş ve desteklemiştir.² İkincisi, popüler Sufi figürlerin aynı İslamlaşma sürecindeki rolüdür; edebiyat, tekkenin sunduğu sosyal ortamda şekillenen bir dinsel eğitim aracı olarak hizmet etmiştir. Edebiyatın bu dinsel eğitim vasfının net bir ifadesini, Âşık Paşa'nın *Garîbnâme*'sinin girişinde bulabiliriz:

Bil kim 'ulemâ'-i şerî' at ve ebnâ'-i tarikat ve ashâb-ı hakikat ve meşâyih ve evliyâ ve asfiyâ, anlar kim mübâriz-i dîn ve sibâ'-i gâbe-i yakîn ve imâm-ı ehl-i îmân ve muktedâ-yı kâfile-i İslâm'durlar. Her biri öz netâyic-i efkâr ve bedâyi'-i esrârından envâ'-i resâ'il ve kütüb, 'Arab ve 'Acem diliyle tasnîf idüp 'ömr-i 'azîzlerin bu ma'nîde sarf idüpdürler. Şol cihetden kim müslümânları şeytân cenginden kurtaralar ve bid'at ehlini zulümât-ı cehlden hidâyet-i 'ilme delâlet ideler. [...] Ve şimdi şöyle bil kim bizüm zamânumuzda halkun çokı idrâk-ı ma'ânî niçe kim gerekdür idemez ve besâtîn-i ma'rifetden

¹ Bkz. Lars Johanson, "The History of Turkic," *The Turkic Languages* içinde, haz. Lars Johanson ve Éva Á. Csató (London: Routledge, 1988), 81-124; Andrew Peacock ve Sara Nur Yıldız, "Introduction: Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia," *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth -and Fifteenth- Century Anatolia* içinde, haz. Andrew Peacock ve Sara Nur Yıldız (Würzburg: Ergon, 2016), 19-45; A. C. S. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 151-156.

² Konuyla ilgili literatürün genel bir değerlendirmesi için bkz. Peacock ve Yıldız.

bir gül direbilmez ve bülbül âvâzın gülîstân içinde işidemez. Zarûret iktiza itdi kim bir kitâb Türk dilince tertîb ola ve birkaç lafz-ı manzûm ol tertîb üzre düzüle. Tâ nef’i ‘âmm u hâssa irişe.³

Bu meşhur pasajın devamında Âşık Paşa Türkçede de ilahi mânâların anlatılabileceğini vurgular, yazdığı kitabı okuyanların yaradılışın sebebini öğreneceklerini, kendilerini tanıyacaklarını, ahlaki tekâmüle ulaşacaklarını ve yakın sahibi olacaklarını anlatır. Dönemin dinî-ahlaki mesnevilerinin çoğunda vurgulanan bu nokta; dinî, ahlaki ve tasavvufî eğitimin iç içe geçtiği mesnevilerin Âşık Paşa’nın dediği gibi “‘âmm u hâssa” hitap etme iddialarını da beraberinde getirir. *Garîbnâme*’yi başka didaktik mesnevilerden ayıran nokta, vahdet-i vücudçu bir kozmoloji etrafında bütün bir kültür alanının ortak bilgisini ansiklopedik boyutta Türkçeleştirme çabasıdır.

Hakkında çok daha az şey bildiğimiz üçüncü bir aktör türü ise Peygamber dönemi ve sonrası hakkında destansı ve dinî hikâyelerin yanı sıra Anadolu ve Balkanların İslamlaşmasında etkin rol oynayan savaşçı kahramanların da yer aldığı bir repertuvara sahip olan hikâye anlatıcıları, meddahlar ya da şeyyadlardır. Âşık Paşa’nın avam ve havas olarak belirttiği hedef kitlesi, sözlü olarak icra edilen bu mesnevilere *Garîbnâme*’ye kıyasla çok daha fazla uyan bir tanımdır. “Towards a Social Pre-history of the Ottoman Turkish Language” adlı makalesinde Gottfried Hagen, Türkçenin bir edebiyat dili olma sürecini, *Garîbnâme*’den yukarıda verdiğim örnekle yakından ilişkili bir şekilde, mânânın Arapça dışındaki diğer yerel dillerde temsiline yönelik yaklaşımların bir uzantısı olarak metinsel toplulukların genişlemesi, yeni “mânâ toplulukları”nın oluşması olarak tanımlar.⁴ Burada soracağım soru, 17. yüzyıl ve sonrasında aksine, metin dışı kaynakların bize yardımcı olmadığı bir bağlamda,⁵ Eski Anadolu Türkçesi dönemi mesnevi külliyyatına bir bütün olarak baktığımızda hangi mânâ topluluklarını göreceğimiz sorusudur. İddia edeceğim üzere, aşağıda çeşitli örnekler üzerinden tartışılacak olan sözlü icranın merkezde olduğu bu repertuvar, edebiyatı mit ve ritüel işlevleri üzerinden icra edilen bir kolektif duygulanım alanına, ümmet olmayı ise ayin esnasında beraber tecrübe edilen bir ortak kimliğe dönüştürür.

Mesnevide Epistemik Dönüşümün İzini Sürmek

“The Philology of the Vernacular” adlı makalesinde Richard Bauman, “yerel” kelimesine kıyasla çok daha ayrıntılı bir anlam taşıyan “vernacular” sözcüğüne halk edebiyatı çalışmalarına da yön veren bir tanım sunar. Buna göre vernaküler, resmî eğitim yoluyla değil gayriresmî bağlamlarda, ortak pratiklerle birbirlerine bağlı topluluklarda edinilen, iletişimsel ve anlık olan, yerel (mekân

³ Âşık Paşa, *Garîb-nâme: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma I/1*, haz. Kemal Yavuz (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007), 5-7.

⁴ Gottfried Hagen, “Towards a Social Pre-History of the Ottoman Turkish Language,” *Turcica* 54 (2023): 245-285.

⁵ Osmanlı İstanbul’undaki sesli okuma pratikleri hakkında son dönemde geniş bir külliyyat oluşmuştur. Bu konudaki literatüre dair toplu bir değerlendirme ve geniş bir kaynaklar bütünü ışığında okuma pratiklerinin tarihsel dönüşümüne dair kapsamlı bir bakış için bkz. Elif Sezer-Aydınlı ve Irvin Cemil Schick, “Osmanlı İstanbul’unda Sese Dönüşen Kitaplar,” *Zemin* 5 (2023): 50-111.

veya bölgeyle sınırlandırılmış) bir dildir.⁶ Yerel dillerin yerel üstü yazı dillerine dönüşüm sürecini imleyen “vernacularization” kavramı ise, en kapsamlı hâliyle Sheldon Pollock tarafından Güney Asya ve Avrupa’da yerel dillerin yazı diline dönüşüm süreçlerini anlamak için kullanılmış, farklı bağlamlar arasındaki ortaklık ve farklılıkları vurgulayan bir yerelleşme teorisine dönüşmüştür.⁷ Bu anlamda terim aslında kendi içinde bir paradoks barındırır çünkü vernakülerleşme yerel üstü, kozmopolit bir yazı dilinin yerele doğru dönüşümünü değil, vernaküler dilin kozmopolit bir dili model olarak kozmopolitləşmesini imler. Bu bağlamda Osmanlı Türkçesini, kozmopolit dile (Arapça ve özellikle Farsçaya) ait estetik imkânların bütününe yerelde yeniden üreten bir “kozmpolit-vernaküler” olarak tanımlayabiliriz. Bu nedenle de bu model, 16. yüzyıldan itibaren gördüğümüz mahallileşme akımlarının aksine kozmopolitten yerele doğru bir yönelimi imlemez.

Türkçenin yazı dili olma sürecine hem tarihsel hem de dilsel bir toplu bakış sunan yeni makalesinde Gottfried Hagen, bu modelin Anadolu ve Osmanlı için geçerliliğini ayrıntılı biçimde tartışmaya açar. Lars Johanson’un çalışmalarından da yola çıkarak⁸ lehçeler arası geçişliliğe sahip yerel üstü bir “koiné” olarak Türkçenin ortaya çıkışında beş farklı dinamiğe işaret eder: Orta Asya’dan göç yoluyla çok sayıda insanın Anadolu’ya gelişinin yarattığı demografik çalkantı, Memlükler’in edebî deneylere açık tavrı, iki farklı kozmopolit dil (Arapça ve Farsça) arasındaki rekabet, kültür üreticisi olan bir ulema sınıfının yüksek hareketliliği ve siyasi parçalılık.⁹ Benzer bir tartışmayı görebileceğimiz Andrew Peacock’a ait *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia* adlı kitap ise İslamlaşma ve Türkçenin yazı dili olma süreci arasındaki bağı tarihsel bir bağlamda tartışmaya açar. Moğol istilasının Anadolu’nun İslamlaşmasında ve edebî Türkçenin ortaya çıkışında oynadığı rolü vurgulayan Peacock; mezhepsel farklılık, din değiştirme ve küfür üzerine tekrar eden temalarda görülebilen Sünnileşme dinamiklerine dikkat çeker.¹⁰

Son dönemde tarih ve edebiyat disiplinlerini birleştiren ufuk açıcı çalışmaların katkısına rağmen edebiyat tarihi perspektifinden, biçim, tür, vezin, üslup ve estetiğin gelişimi hakkındaki anlatılarımız hâlâ oldukça sınırlıdır ve genellikle edebiyat tarihindeki daha geç gelişmelerden kaynaklanan anakronik kategorilere bağlıdır. Bu konuda önemli bir katkı Michael Pifer’in *Kindred Voices* (Akraba Sesler) adlı eseridir. Bu kitap, dönemin Farsça, Türkçe ve Ermenice metinlerine karşılaştırmalı bir bakış sunmakta ve mercek altına aldığı her örnekte, yazarlar tarafından kullanılan çeşitli edebî tekniklerde Farsçaya ait kozmopolit kodla yerel diyalogun izini

⁶ Richard Bauman, “The Philology of the Vernacular,” *Journal of Folklore Research* 45, no. 1 (2009), 32.

⁷ Sheldon Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in PreModern India* (Berkeley: University of California Press, 2006). Avrupa’yla Güney Asya arasındaki karşılaştırmaya odaklanan bir tartışma için bkz. Pollock, “Cosmopolitan and Vernacular in History,” *Public Culture* 12, no. 3 (2000), 591-625.

⁸ Johanson, “The History of Turkic,”; Lars Johanson, *Structural Factors in Turkic Language Contacts* (Curzon, 2002).

⁹ Hagen, “Pre-History,” 277-278.

¹⁰ A. C. S. Peacock, *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), çev. Moğol Anadolu’sunda İslam, Edebiyat ve Toplum; çev. Renan Akman (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023).

sürmektedir.¹¹ Elinizdeki makale metodolojik açıdan, Peacock'un yeni gün yüzüne çıkarılan eserlerin de bulunduğu geniş bir külliyata bütünlüklü bir tarihsel bakışı sunan çalışmasıyla, Pifer'in seçtiği her eseri bir diğerine incelikle ören özgün yakın okuması arasında bir yerde duruyor. Burada bahsi geçen çalışmaların çok dilli ve çok kültürlü alana yaptıkları vurgunun aksine, Hagen'in izinden giderek Türkçe edebî üretimin kendi iç dinamiklerini merkeze alacak, az bilinen metinlerden örneklerle dayanarak sözlü icra ve Türkçe edebiyatın doğuşu arasındaki bağlantıya dair bir panorama sunacağım.

Pifer, Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) *Mesnevî*'sinin ve oğlu Sultan Veled'in (ö. 712/1312) Arapça, Farsça, Türkçe ve Yunanca olarak kaleme aldığı *Rebabnâme*'sinin farklı kaynakları, kalıpları ve üslupları bir araya getiren bir "mixing" (karıştırma) yoluyla yerel İslami edebî kültürün seçercesini oluşturmaktaki rolünü vurgulamaktadır.¹² Hikâye anlatıcılarının repertuvarlarını ve daha sonraki mensur metinleri oluşturan Farsça ve Arapça kahramanlık hikâyelerine ek olarak Feridüddin Attar (ö. 618/1221), Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 691/1291 veya 1292) ve Mevlânâ gibi isimler, Farsça edebî estetiğin Türkçede benimsenmesinde temel rol oynamıştır. Bu etkinin bariz örnekleri Gülşehrî'nin (ö. 717/1317'den sonra) Attar'ın *Mantiku't-Tayr*'ını yeniden yazması veya Mevlânâ'nın Âşık Paşa'nın (ö. 733/1332) *Garîbnâme*'si üzerindeki etkisi olmakla birlikte,¹³ Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]) ve Kaygusuz Abdal (14. yüzyıl sonu-15. yüzyıl başı) gibi gezgin dervişlerin muhtemelen kopuz eşliğinde söyledikleri şiirlerinde de bu şairlere atıflar bulunmaktadır.¹⁴ Mevleviliğin bu dönemde oynadığı rol Yusuf-ı Meddah (14. yüzyıl) ve Şeyyad İsa (14. yüzyıl) gibi halk hikâyecilerinin Mevlevî bağlantılarından da anlaşılabilir.¹⁵ Yakın zamanda yapılan bir çalışma, Mevlana'nın *Mesnevî*'sinin on dördüncü yüzyıldan on yedinci yüzyıla kadar yirmi dört şairin en az otuz farklı mesnevisi için kaynak malzeme olduğunu tespit etmiştir;¹⁶ bu da Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin klasik dönemde de Türkçe edebî dünyasında bir biçim olarak mesneviyle derin bir rabita içinde olduğunu gösterir.

Dönemin Türkçe edebî üretiminin başlıca biçimi olan mesnevi, Farsçadan uyarlanmış ve hızla vernakülerleşmiş, ancak 15. yüzyılın sonlarından itibaren yazılı edebî ürünler için kanon kurucu rolünü gazele bırakmıştır. Pifer'in tartışmasında geçen Ermeni ve Rum şairlerin Fars geleneğiyle farklı farklı ilişki kurma biçimleri arasında mesnevi biçiminin doğrudan

¹¹ Michael Pifer, *Kindred Voices: A Literary History of Medieval Anatolia* (New Haven: Yale University Press, 2021).

¹² Pifer, *Kindred Voices*, 31-96.

¹³ Pifer, *Kindred Voices*, 123-134.

¹⁴ Ahmet T. Karamustafa, "İslam Tasavvuf Düşüncesinde Yunus Emre'nin Yeri," *Yunus Emre* içinde, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012), 287-304; Zeynep Oktay-Uslu, "The *şatıhiyye* of Yünus Emre and Kaygusuz Abdâl: The Creation of a Vernacular Islamic Tradition in Turkish," *Turcica* 50 (2019): 9-52. Şeyyad İsa'nın *Ahval-i Kiyamet*'i üzerine bir tartışma için bkz. Peacock, *Mongol Anatolia*, 238; Cem Dilçin, "XIII. Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: *Ahval-ı Kiyamet*," *Ömer Asım Aksoy Armağanı* içinde, haz. Mustafa Canpolat, Semih Tezcan, Mustafa Şerif Onaran (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1978), 49-75.

¹⁶ Emine Yeniterzi, "Traces of Rumi's Teachings in Turkish Literature: Stories from the *Masnavi* in Religious, Sufi, and Moral *Masnavis*," *Bridging Mystical Philosophy and Arts in Sufism: Poetry, Music and Sama' Ritual* içinde, Yasushi Tonaga et al. (Kyoto: Kenan Rifai Center for Sufi Studies, 2025), 69-112 (basım aşamasında).

benimsenmesini içeren bir yaklaşım görünmemektedir. Bu bağlamda, mesnevinin İslami ve İslami olmayan arasında bir sınır çizdiğini ve bu sınırın dinsel kimliği yaratmaya ve pekiştirmeye hizmet ettiğini iddia edebiliriz. Bununla birlikte, Türkçe edebî kültürün Farsça ile ilişkisi, Fars modellerinin benimsenmesinden daha fazlasını gerektiriyordu. Saliha Paker'in vurguladığı gibi, 16. yüzyıldan itibaren Türkçe, Farsça ve Arapça edebî ve kültürel alanlardan oluşan melez ve özerk bir Osmanlı kültürlerarası alanından ("interculture") söz edebiliriz.¹⁷ Walter Andrews, Farsça etkisinden önce bir "saf Türkçe"nin var olmadığını, aksine Türkçenin İslamlaşma ve Farslaşma süreçleriyle İslami bir dil olarak *yaratıldığını* vurgular.¹⁸ Bütün dillerin "yaratılış" süreçlerini benzer şekilde tarihselleştirebiliriz. "Epistem" kavramını Foucaultcu anlamda ele alan Walter Andrews, "Farsça-Türkçe epistemik bir alan"dan söz eder ki "bu alan kendisini Türkçe ve Farsça arasında bölgesel bir sınıra işaret etmeyen şiirsel bir dil içinde yaratır."¹⁹ Bu epistemin merkezleri olarak 15. yüzyıl Herat'ını ve 16. yüzyıl İstanbul'unu vurgulayan Andrews, Osmanlı dünyasındaki gerçek çeviri ve aktarım süreçlerinin, sürekli bir epistemik alanın parçası olan Farsça ve Osmanlı Türkçesi arasında değil, daha ziyade yüksek ve düşük sosyolektler arasında, yani elit ve halk edebiyatı arasında gerçekleştiğini ileri sürer. Bununla birlikte, Osmanlı Türkçesinin bir kozmopolit-vernaküler olarak edebî alanını perçinlediği 16. ve 17. yüzyıllar da dahil olmak üzere, bu ortak kültürel alanın bir kozmopolit dil olarak Farsçanın üstünlüğüne dayandığını vurgulamak gerekir. Andrews ortak kültürel alandaki çeviri faaliyetlerini epistemik bir kırılma olarak görmezken üst kültür dilinden halk diline yapılan aktarımların kültürlerarası boyutunu vurgular.

Andrews'un argümanında tartışmaya açılacak bir nokta, Andrews'un "düşük sosyolekt" olarak tanımladığı halk dilinin de gayrimüslim tebaa için kozmopolitleşmiş bir dil niteliği taşımasıdır. Yani klasik dönemden itibaren Türkçenin bütün sosyolektlerinin birer iktidar dili hâline gelmesidir. Türkçe aşıklık geleneğinin Ermeni aşuğlar üzerindeki tesiri, Ermeni aşuğların atışmalarda İslami bilgilerini kanıtlamak zorunda kaldıkları örneklerden de anlaşılacağı üzere, klasik dönemde İslam geleneğinin tüm toplumsal sınıfları kapsayacak şekilde gayrimüslimleri de içine alan bir üst kültür olduğunu kanıtlar niteliktedir.²⁰ Bu bağlamda Andrews'un iddiasını ortak Farsça edebî kültürün ötesine taşıyarak, Michael Hodgson'ın uluslararası akademide yaygınlığını koruyan "Islamicate" terimiyle tanımlanan alanı çok dilli bir ortak epistem olarak görebiliriz. Yani Michel Foucault'nun epistem kavramını "ister teoride ifade edilsin ister sessizce pratiğe dökülmüş olsun, tüm bilginin olanaklılık koşulları"²¹ olarak tanımlamasına dayanarak, İslam'ı ve İslami

¹⁷ Saliha Paker, "Translation as *Terceme* and *Nazire*: Culture-bound Concepts and their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History," *Crosscultural Transgressions: Research Models in Translation Studies II Historical and Ideological Issues* içinde, haz. T. Hermans (St. Jerome, 2002), 120-121.

¹⁸ Walter Andrews, "Starting Over Again: Some Questions for Rethinking Ottoman *Divan* Poetry in the Context of Translation and Transmission," *Translations: (re)Shaping of Literature and Culture* içinde, haz. Saliha Paker (İstanbul: Boğaziçi University Press, 2002), 34.

¹⁹ Andrews, "Starting Over Again: Some Questions for Rethinking Ottoman *Divan* Poetry in the Context of Translation and Transmission," 18.

²⁰ Bu yönde çok sayıda örnek için bkz. Mehmet Bayrak, *Alevi-Bektaşî Edebiyatında Ermeni Aşıkları (Aşuğlar)* (Ankara : Özge Yayınları, 2005).

²¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966), 179.

kültürü epistemik alanlar olarak düşünebiliriz.²² Bu bize Hagen’ın “mânâ toplulukları” kavramını da daha geniş bir çerçevede değerlendirme imkânı verir çünkü Peacock ve Pifer’in da vurguladığı gibi²³ Âşık Paşa ve benzerlerinin Mevlânâ’dan aldıkları, Kur’an’ın dili dışında bir dilde mânânın ifade edilip edilemeyeceğine yönelik tartışma tam da *mânânın olanaklılık koşullarıyla* ilgilidir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Eski Anadolu Türkçesinin edebî külliyyatı, yeni bir epistemin değişen derecelerde benimsenmesini gözlemlememizi sağlayan bir örnekler külliyyatı sunarak benzersiz bir geçiş anını yakalar. Yine de bu aynı zamanda bir kuruluş anıdır çünkü bu külliyyat bize sözlü alanda daha önce neler olduğuna dair sadece bir ipucu verebilir. Sheldon Pollock’un sözleriyle:

Kültürel aktörler edebiyat için “yerel bir dil seçtiklerinde” ve böylece yerelleşme sürecini başlatıldıklarında, henüz tam olarak oluşmuş, istikrarlı bir bütün olarak var olmayan bir şeyi seçtiklerini anlamak önemlidir; bunun yerine Dil, *bir dil olarak*, kavramsal bir nesne olarak kısmen tam da metinlerin üretimiyle oluşur.²⁴

Böylece Eski Anadolu Türkçesi, Farsça kültürün epistemik alanıyla bütünleşerek edebî bir dil olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum Hagen’ın kapsamlı karşılaştırmasında vurgulamadığı iki önemli noktayı açığa çıkarır: İslamlaşmanın merkezî dinamik olarak karşımıza çıkışı, Pollock’un dinin bir rol oynamadığını söylediği Güney Asya’daki yerelleşme dinamiklerine dair tasvirinden önemli ölçüde ayrılmaktadır.²⁵ Bir diğer önemli fark ise Anadolu örneğinde saray çevresinin yerelleşmenin gerçekleştiği tek yer olmaması ve bu sürecin önemli bir sözlü bileşene sahip olmasıdır. Dönemin Türkçe edebiyatında tek bir sosyolekt vardı, sözlü edebiyat icra eden hikâye anlatıcıları ile Farsça ve Arapça bilen edipler aynı dili konuşuyordu. Bununla birlikte, egemen epistemi benimsemenin farklı yolları, çeşitli aktörlere ve sözlü alanla kurulan farklı ilişkilere işaret ediyordu. Sözlü ifade ve performans, daha geniş bir kitleyi hedefleyen edebiyatın temel nişaneleriydi.

Sheldon Pollock’un tüm vernakülerleşme süreçlerinin kozmopolit bir kodun taklit edilmesini gerektirdiği iddiasını akılda tutarak, ortaya çıkan Türkçe edebiyatın önde gelen edebî biçimi olarak mesnevinin üç farklı işlevi harmanladığını, kozmopolit modeli (biçim ve içerik açısından), tasavvufi eğitim aracını ve sözlü performansı bir araya getirdiğini iddia edebiliriz. Mesnevi belki de bunu başarabilen tek biçimdi: kozmopolit model (Farsça edebiyat geleneği) ile sözlü destan veya mit arasında bir bağlantı kurarak yalnızca Arapça ve Farsça bilen dar bir seçkin zümreyi

²² Son dönemdeki çığır açıcı bir çalışma, Bizans, Osmanlı, Memlük ve Rönesans İtalya’sının entelektüel gelenekleri arasındaki bağlantıları inceleyerek Doğu Akdeniz’de ortak bir epistemin varlığını iddia eder, yani bizi geç Orta Çağ İslam geleneğini de daha geniş bir epistemin bir parçası olarak okumaya davet eder. Bkz. Samet Budak, “A Mediterranean Episteme: Intellectual Networks and Interconnected Knowledge Production in the Eastern Mediterranean (1350-1500)” (Doktora Tezi, Michigan Üniversitesi, 2024).

²³ Peacock, *Mongol Anatolia*, 164; Pifer, *Kindred Voices: A Literary History of Medieval Anatolia*, 123-134.

²⁴ Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in PreModern India*, 24. Çeviri bana aittir.

²⁵ Pollock’un modelinden diğer sapmaların bir eleştirisi için bkz. Peacock, *Mongol Anatolia*, 149-151.

değil, aynı zamanda kahramanlık hikâyeleri ve efsanevi anlatılar aracılığıyla İslam'la tanışan sıradan, okuma yazma bilmeyen halkı da içeren bir kitleye hitap ediyordu. Örnekleyeceğim gibi, sözlü olarak icra edilen bazı mesnevilerde kadınlarla, özellikle de annelikle ilgili temaların yaygınlığı, mesnevinin cinsiyet sınırlarını da aştığını göstermektedir. Mesnevi, ahlaki ve dinî öğretileri akılda kalıcı ve estetik hale getirme özelliğine sahipti; hem anında tanınabilecek kadar sabit hem de çeşitli ihtiyaçları karşılayabilecek kadar değişime açıktı. Bu değişkenliğin içine türsel çeşitliliği, ciddi fark gösterebilen uzunluğu ve birinci şahsa geçerken gazel gibi diğer biçimlerin kullanılması gibi olanakları dahil edebiliriz. Bu sonuncu özelliğin *Dede Korkut Hikâyeleri*'ndeki soylamalar veya daha sonraki âşık hikayelerindeki türkölü kısımlarla bir benzerlik taşıdığı düşünülebilir.²⁶

Halk Mesnevileri ve Destanlar

Erken dönem Türkçe mesneviler üzerine önemli bir akademik birikim oluşmuştur. Dönemin mesnevi üretimine dair iki temel kaynak Amil Çelebioğlu'nun *Türk Mesnevi Edebiyatı* ve Günay Kut'un kitap hacmindeki bir makalesidir.²⁷ Son dönemde ise mesnevi üzerine iki farklı hacimli çalışma Eski Anadolu Türkçesi dönemine bütünlüklü bir bakış sunmuştur. Bunlardan biri Ahmet Atilla Şentürk'ün *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevîlerinde Edebî Tasvirler* adlı kitabı, bir diğeri ise Ahmet Kartal'ın *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevî* adlı, 19. yüzyıla kadarki mesnevi edebiyatını tanıtan kapsamlı çalışmasıdır.²⁸ Türkçe mesnevilerin kozmopolit Farsça gelenekle kurduğu ilişkiyi tarihsel bir perspektiften ele alan bir başka çalışma ise Nuran Tezcan'ın "Sebebi Teliflere Göre Mesnevi Edebiyatının Tarihsel Dönüşümü" adlı makalesidir.²⁹ Klasik dönemden itibaren mesnevi geleneğinin poetikasını bulabileceğimiz başlıca söylemsel alan olarak sebab-i teliflere baktığımızda, Farsça geleneği model alan bir yerden kendini bu geleneğe

²⁶ Soylamanın çeşitli tanımları için bkz. Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 948-950. Dede Korkut'taki soylamalar ve âşık hikâyelerindeki şiirler ilkinde kopuz ikincisinde de saz eşliğinde olmak üzere ezgili biçimde söylenirdi. Dede Korkut yazmalarıyla ilgili güncel bir inceleme için bkz. Sadettin Özçelik, "Dede Korkut Metni Üzerine Yeni Bir Okuma Teklifi: ören evün tayıfı," *Dil Araştırmaları* 18, vol. 35 (2024): 25-35.

²⁷ Bkz. Amil Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı 15 yy. kadar (Sultan II. Murad devri) (824-855/1421-1451)* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999); Günay Kut, "Osmanlı (Batı Oğuz) sahası, erken dönem (1200-1512): nazım, 13.-14. Yüzyıl," *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyat Tarihi* cilt 4 içinde, haz. Sadık Tural (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2004), 304-564. Ayrıca bkz. Hatice Aynur, Mütgan Çakır, Hanife Koncu ve Selim S. Kuru, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI Mesnevî: Hikâyenin Şiiri* (İstanbul: Turkuz Yayınları, 2011).

²⁸ Bkz. Ahmet Atilla Şentürk, *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevîlerinde Edebî Tasvirler* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002); Ahmet Kartal, *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevî* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2013).

²⁹ Nuran Tezcan, "Sebebi Teliflere Göre Mesnevi Edebiyatının Tarihsel Dönüşümü," *Divan Edebiyatına Yeniden Bakış: Seçilmiş ve Gözden Geçirilmiş Makaleler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 69-99.

denk gören, tercüme eser üretmekten özgün telif eser üretmeye yönelik bir vurguya doğru evrilen bir Türkçe edebî gelenek tanımıyla karşılaşırız. Bu bağlamda Nuran Tezcan'ın sebep-i teliflerin tarihsel dönüşümüne dair sunduğu genel resim bize Türkçenin vernakülerleşme, kozmopolitleşme (bir kozmopolit-vernaküler olma) ve mahallileşme süreçlerini izleme imkânı verir.

Fuad Köprülü'den itibaren,³⁰ erken dönem Türkçe mesnevilerin biçimsel ve türsel çeşitliliği araştırmacıların dikkatini çekmiş ve onları klasik mesneviler ve halk mesnevileri arasında ayırım yapmaya yöneltmiştir. Bunlardan ikincisi genellikle manzum halk hikâyesi olarak adlandırılır.³¹ Konuyla ilgili literatüre baktığımızda, hâkim dilin halk geleneğini ötekileştirici, estetik zevkten mahrum addeden bir dil olduğunu görürüz. Atilla Şentürk'ün sonraki araştırmacılar tarafından da tekrarlanan şu cümleleri bu anlamda manidardır:

Zaman zaman bunlarda Hz. Ali'nin devle mücadelesi sahnesinde olduğu gibi muhatabı hayret ve heyecana düşürmek için mesela devî, başı bulutlara değen, adımlarıyla yeri göğü sarsan vb. gibi kaba hatlarla anlatım yolunu seçen bazı tariflere rastlanırsa da bu gibi parçalar her türlü estetik zevkten mahrum ve çoğu zaman müellifi unutulmuş, anonimleşmiş, çoğaltıla çoğaltıla bazı şekillere uğrayarak aslı şekillerini kaybetmiştir. Kahramanların Türkleştirilerek İslam öncesi inanç ve geleneklerin de çoğu zaman farkında olmayarak yer aldığı bu tür mesneviler bir bakıma inanç, kültür ve edebiyat tarihimiz yönünden tetkike muhtaç ise de edebî sanat ve ifadeler yönünden pek değer ifade etmezler.³²

Bu alıntı bir bakıma tam da elinizdeki makalede anlatılmak istenileni ifade eder gibidir: Çünkü tam da bir başka episteme ve onun imlediği mânâ topluluğuna ait olduğu için bahsi geçen mesneviler, İslamî ve sonrasında modern bir estetiğe alışmış okura “edebî” gelmez. Bu bize Sheldon Pollock'un Güney Asya'dan verdiği çok sayıda örnekte sözlü edebiyatın edebiyat sayılmamasını hatırlatır. Estetiğin epistemle doğrudan bağlantılı olduğunu ortaya koyan bu alıntı bahsi geçen edebiyatın temel işlevini de yakalamış gibidir: Burada “hayret ve heyecan” üzerinden ifade edilmeye çalışılan, sözlü icradan yazıya geçen bu edebiyatın temel işlevinin dinleyicide üretilen kolektif duygulanım olmasından başka bir şey değildir. Fakat “çoğu zaman farkında olmayarak” ifadesi hem anlatıcı hem de dinleyicinin, yani dönemin edebiyat kamusunun failliğini elinden alır. İşte tam da burada, Richard Bauman'ın “vernacular” tanımına ve bu tanımın Batı akademisindeki halk edebiyatı çalışmalarının maduniyet çalışmalarına evrilmesindeki rolüne geri dönmeliyiz.³³ Resmî bir dilden mahrum (ya da ari), iktidar mekanizmalarından dışlanmış veya bizim örneğimizde olduğu gibi iktidar mekanizmaları tam oturmamış bir döneme ait, iletişimselliği ve grup üretme rolü ön planda olan bir edebiyat kamusunun failliğini nasıl tahayyül edebiliriz? Bir adım ileri gidersek, vernakülerleşmedeki *vernaküleri* nerede buluruz?

³⁰ Köprülü'nün halk hikâyeleri tasnifi için bkz. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 366-371 (Birinci Baskı 1966).

³¹ Çağdaş bir örnek için bkz. Yasin Uysal, “Halk Tipi Mesnevî Geleneği ve Güvercin Destanı'nın Vatikan Nüshası Hakkında Bir İnceleme,” *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 4, no. 7 (2021): 117-134.

³² Şentürk, *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, 47.

³³ Bu konudaki ayrıntılı bir tartışma için bkz. Dorothy Noyes, “The Social Base of Folklore,” *Humble Theory: Folklore's Grasp on Social Life* içinde (Indiana: Indiana University Press, 2016), 57-94.

Pollock ve Hagen'ın da sormadığı bu soruya, makalenin ileri kısımlarında çeşitli metinlerden yakın okuma örnekleriyle yanıt aramaya çalışacağım. Fakat öncelikle bu döneme dair literatürdeki yukarıda örneklediğim klasik ve halk ayırımlarının derinine inmek gerekiyor. Nitekim Hagen'ın, Pollock'un iddiasına karşı çıkmak suretiyle yeni ortaya çıkan yazı dillerinde bir “deneysel dönem”in varlığına işaret etmesinden yola çıkarak biz de epistemik dönüşümle estetik dönüşümün izini beraber sürmeye çalışabiliriz. Akademik literatürde klasik ve halk şiiri arasındaki genel ayrıma uygun olarak temel farklılık alanları biçimsel olarak kabul edilir. Bunlardan ilki, aruz vezninin aksine hece vezninin ya da aruz vezninin kısa kalıplarının (*fâ 'ilâtün - fâ 'ilâtün - fâ 'ilün* gibi) kullanılmasıdır.³⁴ İkincisi, Arapça ve Farsça kelimelerin yaygınlığının yerine basit Türkçe olarak kabul edilen bir dil kullanımıdır. Üçüncüsü, Arapça ve Farsça edebiyatlardan alınan konular ile sözlü, efsanevi içerik arasındaki farktır. Bir başka farklılaşma noktası da halk mesnevilerinin kısa olması ve tevhit, münacat gibi klasik mesnevi bölümlerinin bu mesnevilerde yer almamasıdır. Önemli bir çeşitliliğin haritasını çıkarmak açısından değerli olsa da söz konusu ayrımlar sorunludur, çünkü halk edebiyatı ile klasik edebiyat arasında genel bir ayrım yapmak söz konusu dönem için anlamlı değildir. Yukarıda bahsedilen tek bir sosyolektin varlığı, aynı edebî formların kullanıldığı gerçeğiyle birleştğinde halk ve klasik ayırımlarının tarihsel aktörlerimizin emik kavramsallaştırmalarına uymayan etik terimler olduğu anlamına gelir.

Osmanlı bağlamında, 16. yüzyılda divan tertibine dayalı bir saray edebiyatının yerel kanonunu oturtmasının ardından kendi şiir ve düzyazı türlerine sahip bir âşık edebiyatının ortaya çıkmasıyla³⁵ ancak 16. yüzyıldan itibaren iki farklı sosyolekti tam anlamıyla gözlemleyebilir hâle gelmekteyiz. Nitekim Hagen'ın makalesinin girişinde yer verdiği Mustafa Âlî'nin basit Türkçenin “neyhi vâcib” olduğuna yönelik ifadesi, Hagen'ın yeterince vurgulamadığı, klasik dönemde ortaya çıkmış yeni bir “diglossia”ya işaret eder.³⁶ Tam da bu yüzden tüm edebî türleriyle birlikte âşıklık geleneğini ve sözlü edebiyatı Türkçe edebiyat tarihine entegre ederek, yani klasik gelenekle bir bütün olarak değerlendirerek, Walter Andrews'un vurguladığı sosyolektler arası tercüme faaliyetlerini edebiyat tarihi yazımının merkezine taşımalı, birden fazla sosyolektin geçişkenliği üzerine kurulu bir edebî alanı resmedebilmeliyiz.³⁷

15. yüzyılda kaleme alınmış inşa mecmualarının varlığı ve yazılı gelenek içinde takip edemediğimiz gezgin derviş edebiyatı ile âşıklık arasında, abdallığın önemli bir ayağını oluşturduğu devamlılık, 15. yüzyılın da farklı sınıfları imleyen sosyolektlerin oluşumunda önemli bir rol oynadığını düşündürmektedir. Bununla birlikte 14. yüzyıl için, anlatının içeriği ister büyük

³⁴ Amil Çelebioğlu, bu dönemdeki mesnevilerin çoğunda bu veznin tercih edilmesinin Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin etkisinden kaynaklanabileceğini vurgular; bkz. Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı*, 44.

³⁵ Ali Aydın Karamustafa, “Aşık Literature in Historical Context,” *Handbook of Turkish Literature* içinde, haz. Didem Havlioğlu ve Zeynep Uysal (London: Routledge, 2023), 29-39.

³⁶ Hagen, “Pre-History,” 245-246.

³⁷ Sosyolektler arasındaki geçişkenliğin bir örneği olarak 17. yüzyılda derlenen Ali Ufki mecmuasındaki âşık edebiyatı örneklerini düşünebiliriz; bkz. Judith Haug, “‘Alî Ufukî's notation collections as sources for ‘Âşık culture and literature,” *Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage* içinde, haz. Martin Greve, Ulaş Özdemir ve Raoul Motika (Baden-Baden: Ergon, 2020), 159-174.

ölçüde yazılı bir kozmopolit koddan ödünç alınmış olsun, ister sözlü gelenek ana kaynak olsun, elimizdeki şey neredeyse her zaman bu ikisinin bir karışımıdır. Vezin seçimi, kozmopolit ve sözlü söyleyiş arasında bir tür pazarlığın ana aracı olmuş gibi görünmektedir. Aruz vezninin erken dönemde benimsenmesi üzerine yapılan son çalışmalar şairlerin aruz veznini Türkçenin morfolojisine uyarlamakta yaşadıkları zorluklara işaret etmektedir. Sadık Yazar'ın Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye* adlı mesnevisi üzerine yakın zamanda yayımlanan incelemesi, Yunus'un aruz kullanımının inceliklerini vurgularken aynı zamanda geçmişteki çalışmaların aksine, *Yunus Emre Divânı*'nın hece vezniyle yazılmış olması gerektiğini savunmaktadır.³⁸ Dolayısıyla, şairlerin edebî türe bağlı olarak aruz ve hece vezinleri, yani kozmopolit ve yerel biçimler arasında gezindikleri görülmektedir. Yunus Emre'nin şiirlerinde kopuza yapılan atıflar ve gezgin bir derviş olarak şifahi biyografisi, hece vezninin müzikle ilişkisi bakımından daha sonraki âşık şiiriyle bir ortaklığa işaret eder. Sadık Yazar'ın tartışmasından çıkan sonuçlardan biri, kapalı hecelerın hiçbir zaman açık hece sayılamayacağına dair sıkı sıkıya takip edilen aruz kuralını uyguladığımızda, döneme ait daha fazla metnin hece vezniyle yazılmış olduğunun ortaya çıkacağıdır. Dahası, önemli ölçüde sözlü dolaşıma sahip olan metinler daha geç el yazmalarında aruz veznine ait kökenlerinden daha fazla kopar, bu da kozmopolitleşme ve sözlü icrayı birbirine çoğu zaman karşıt dinamikler olarak konumlandırmamıza olanak tanır.

Eski Anadolu Türkçesi dönemi mesnevilerinde biçim ve içerik arasındaki ilişki tarihsel bağlamı içinde nadiren incelenmiştir. Bunun bir istisnası, Selim Kuru'nun dönemin üç uzun mesnevisinin yapısal özelliklerini karşılaştıran bir makalesidir.³⁹ Gülşehrî'nin *Mantıku't-tayr*'ı, Âşık Paşa'nın *Garîbnâme*'si ve Hoca Mes'ûd'un (ö. 751/1350'den sonra) *Süheyl ü Nevbahar*'ını inceleyen Kuru, "dâsitân" kelimesinin yapının belirli yönlerini vurgulamak için her metinde nasıl farklı kullanıldığını tartışırken mesnevinin biçim olarak işlevini sorgulamanın önemini de vurgular. Dönemin mesnevilerinin nasıl okunduğunu (sessiz ya da yüksek sesle mi okunduğunu), mesnevi biçiminin ne tür okuma pratikleri ürettiğini bir soru olarak ortaya atar. Farklı amaçlar için yazılmış olsalar da yukarıda bahsedilen mesnevilerin her biri kozmopolit kodlarla (Farsçanın yanı sıra Arapçayla) doğrudan bir bağlantı taşır. Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi, Gülşehrî ve Âşık Paşa'nın eserleri Mevlânâ'nın doğrudan etkisini göstermektedir. *Mantıku't-tayr* adını, alegorik çerçevesini ve dört hikâyesini Attar'ın aynı adlı şaheserinden ödünç almıştır (diğer hikâyeler ise *Kelile ve Dimne*, *Gülistân*, *Lemaât*, *Kâbûsnâme* ve *Mesnevî* gibi kaynaklardan alınmıştır).⁴⁰ Gülşehrî, Mevlânâ ve Sultan Veled'den altı büyük cihan şeyhinden ikisi olarak bahseder. Yaklaşık on bin beyitlik hacimli bir eser olan *Garîbnâme*'de ise Kur'an'a ve hadislere sık sık atıfta bulunulmakta ve İbnü'l-Arabî ekolünün güçlü etkisi görülmektedir. Metin, Mevlânâ'dan çevrilmiş

³⁸ Sadık Yazar, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Vezin Meselesi," *Yunus Emre Hayatı-Düşünceleri-Eserleri* içinde, haz. Celalettin Vatandaş ve diğerleri (Ankara: TBMM Basımevi, 2022), 591-625.

³⁹ Selim S. Kuru, "Destânı Mesnevîde Anlatmak: Gülşehrî, Âşık Paşa ve Mes'ûd'un Eserleri Hakkında Gözlemler," *Mesnevî: Hikâyenin Şiiri* içinde, 197-216.

⁴⁰ Sara Nur Yıldız, "Battling Kufr (Unbelief) in the Land of Infidels: Gülşehrî's Turkish Adaptation of 'Attar's *Mantiq al-Tayr*," *Islam and Christianity in Medieval Anatolia* içinde, haz. A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola ve Sara Nur Yıldız (Surrey: Ashgate, 2015), 329-347.

dizeler içerir ve *Mesnevî* ile aynı vezinde yazılmıştır. Hoca Mes'ûd'un belirtmediği Farsça bir orijinalden çeviri olarak sunduğu eseri, Batı Türkçesiyle yazılmış mesnevi biçimindeki ilk aşk hikâyesi olarak kabul edilir. Hoca Mes'ûd aynı zamanda Sa'dî'nin *Bostan*'ının kısaltılmış bir çevirinin de müellifidir.

Ancak Amil Çelebioğlu'nun *Türk Mesnevi Edebiyatı*'nda listelediği elli sekiz adet 14. yüzyıl mesnevisine baktığımızda, eğitilmiş ve Fars kültürüne hâkim Sufî ve âlimler tarafından yazılan bu tür eserler azınlıkta kalmaktadır. En geniş kategori olarak, en az on üç eser adı sayabileceğimiz “dâsitân” kelimesiyle başlayan ilginç bir başlık grubuyla karşılaşırız. *Dâsitân-ı Yiğit*, *Dâsitân-ı Kesik Baş*, *Dâsitân-ı Ejderhâ*, *Dâsitân-ı Geyik*, *Dâsitân-ı İbrahim* vb. adlara sahip bu eser grubuna “hikâyet” ve “kıssa” kelimeleriyle başlayan başlıkları da ekleyebiliriz. Bunlardan sonra kalan başlıkların çoğu erken dönem İslam geleneğine ait şahsiyetlerin, özellikle de Ali b. Ebi Talib'in cenklerini anlatan mesnevi biçimindeki destanlar gibi görünmektedir. Liste, mesnevinin büyük olasılıkla bir dinleyici kitlesi önünde sözlü olarak icra edilen dinî ve efsanevi içerikli kısa hikâyeler için birincil edebî biçim olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Battalnâme üzerine kapsamlı çalışmasında Yorgos Dedes, Anadolu bağlamında ravi, kıssahan ya da meddah olarak anılan hikâye anlatıcılarının kısa bir tarihini verir, ancak bu figürler hakkında bildiklerimizin çoğunun 16. yüzyıldan sonrasına ait olduğunu vurgular.⁴¹ Meddah kelimesine 14. yüzyılda yaşamış ve bir dizi mesnevi kaleme almış bir Mevlevî olan Yusuf-ı Meddah'ın mahlasında rastlıyoruz. Yusuf-ı Meddah'ın eserleri arasında *Varka ve Gülşah* adlı mesnevinin Türkçe tercümesi ve Farsça didaktik bir mesnevinin yanı sıra, Peygamber ile Şeytan arasındaki bir konuşmayı anlatan *Dâsitân-ı İblis* ve Ali'nin maceralarını anlatan *Hikâyet-i Yemâme* ve *Der Beyan-ı Sehâvet-i İmam Ali* adlı yakın zamanda neşredilmiş iki mesnevi bulunmaktadır.⁴² Yusuf-ı Meddah'ın ayrıca Muharrem ayının on gününde okunmak üzere on bölüm halinde tertip edilmiş mesnevi biçiminde bir *Maktel-i Hüseyin*'i vardır.⁴³ Yusuf-ı Meddah'a halk hikâyecisi anlamına da gelen “şeyyad” mahlaslı şairleri de ekleyebiliriz. Bunlardan en meşhuru Türkçe bir *Yusuf u Züleyha* kaleme almış olan Şeyyad Hamza'dır (ö. 749/1348'den sonra).⁴⁴ Bir diğeri de

⁴¹ Bkz. Yorgos Dedes, *Battalname: Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary and Facsimile* Cilt 1 (Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1996), 51-84.

⁴² Yûsuf-ı Meddâh, *Hikâyet-i Yemâme Sehâvet-i İmâm 'Alî*, haz. İlyas Kayaokay (İstanbul: DBY Yayınları, 2022).

⁴³ Şâdî Meddah, *Maktel-i Hüseyin: Kerbela Hadisesi*, haz. Erdoğan Erbay ve Selahattin Tozlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2015). Yusuf-ı Meddah'ın *Maktel*'in yazarı olduğunu doğrulayan bir tartışma için bakınız Kenan Özçelik, “Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?,” *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)* Cilt 2, haz. Alim Yıldız (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010), 7-17.

⁴⁴ Şeyyad Hamza, *Yusuf u Zeliha*, haz. Ümit Özgür Demirci ve Şenol Korkmaz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008); *The Story of Joseph: A Fourteenth-Century Turkish Morality Play by Sheyyad Hamza*, çev. Bill Hickman (Syracuse: Syracuse University Press, 2014).

Ahval-i Kıyamet'in yazarı Şeyyad İsa'dır ki Sultan Veled ve oğulları Ulu Arif Çelebi ve Abid Çelebi'yi zikretmesinden anlaşılacağı üzere onun da Mevlevî bağlantısı vardır.⁴⁵

Bu “dâsitân” ya da “hikâyet”lerin son beyitlerinde isimleri bize ulaşan şairlerin çoğu kendilerini hikâye anlatıcıları olarak tanımlayacak bir mahlas taşımazlar. Dahası, bir mesnevinin sonunda bir mahlasın yer alması her zaman geleneksel anlamda bir müelliflik göstergesi değildir. Aynı hikâyenin farklı yorumlarının farklı mahlaslar taşıması yaygın bir durumdur. *Çarhnâme*'nin tarihlendirilmesi üzerine bir makalesinde Semih Tezcan, bazı mesnevilerin sonunda geçen “eyden” (kelime anlamıyla, konuşan/anlatan) kelimesinin yazar olarak değil, aynı hikâyenin o versiyonunun icracısı olan hikâye anlatıcısı olarak anlaşılması gerektiğini savunur.⁴⁶ Bazı hikâyelerin farklı el yazmalarının incelenmesi, bunların ortak bir yazılı kaynaktan, bir müellif nüshasından neşet etmek yerine birbirinden bağımsız olarak yazıya geçirilmiş farklı icra olaylarının ürünleri olduğunu göstermektedir. Betül Sürücü'nün on bir dasitandan oluşan bir el yazması derlemesi üzerine yaptığı çalışma, dört hikâyenin farklı el yazmalarını karşılaştıran ve her hikâyenin boyutunda önemli farklılıklar olduğunu gösteren bir tablo içermektedir.⁴⁷ Bazı hikâyeler ne aruz ne de hece ölçülerine uymaktadır, bu da *fâ'ilâtün - fâ'ilâtün - fâ'ilün* şeklindeki orijinal kompozisyonun çok sayıda sözlü performansla önemli ölçüde değiştiğini göstermektedir.⁴⁸

Mit, Ritüel ve Sözlü İcra

“Heroes and Saints in Anatolian Turkish Literature” adlı makalesinde Gottfried Hagen, Anadolu Türk edebiyatında muhtemelen 11. yüzyılın sonlarında başlayan ve sözlü olarak icra edilen hikâyelerin 15. yüzyılda yazıya dökülmesiyle sona eren bir “kahramanlık çağı”nın varlığını ileri sürer.⁴⁹ *Hamzanâme*, çeşitli *Cenknâmeler* (Ali'nin savaşları), *Battalnâme*, *Saltuknâme* gibi destanlara odaklanan Hagen, bunların menakıpnameler için bir anlatı formatı oluşturduğunu iddia eder.⁵⁰ Kahramanlık hikâyelerinin okunmasının ritüel yönünün altını çizen Hagen, bu hikâyelerin

⁴⁵ Cem Dilçin, “XIII. Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Ahval-i Kıyamet,” *Ömer Asım Aksoy Armağanı* içinde, haz. Mustafa Canpolat, Semih Tezcan ve Mustafa Şerif Onaran (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1978), 49-75.

⁴⁶ Semih Tezcan, “Anadolu Türk Yazınının Başlangıç Döneminde Bir Yazar ve *Çarh-nâme*'nin Tarihlendirilmesi Üzerine,” *Türk Dilleri Araştırmaları* 4, 75-8; aktaran Betül Sürücü, “15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuasında Dinî ve Ahlakî Tasavvur” (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2022), 39.

⁴⁷ Sürücü, “15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuası,” 50. Bunun en bariz örneği için bkz. Sürücü, “15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuası,” 147'deki *Dâsitân-ı İsmâ'il*'in karşılaştırmalı beyit sayısı tablosu.

⁴⁸ Sürücü, “15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuası,” 138.

⁴⁹ Gottfried Hagen, “Heroes and Saints in Anatolian Turkish Literature,” *Oriente Moderno* 89 no. 2 (2009), 349-361.

⁵⁰ Bu destan külliyatını gaza ve sınır anlatılarına yönelik bir perspektifle ele alan kapsamlı bir çalışma için bkz. Zeynep Aydoğan, “Representations of Cultural Geography in the Late Medieval Anatolian Frontier Narratives,” (Doktora Tezi, Humboldt-Universität zu Berlin, 2018).

mit olarak işlev gördüğünü ve bir köken zamanına dönüşe işaret ettiğini ileri sürmektedir.⁵¹ Biçim olarak mesneviye odaklanmak, Hagen'in metin külliyyatını genişletmemizi sağlar. Bu bağlamda Betül Sürücü'nün yukarıda bahsi geçen dasitan külliyyatı üzerine kapsamlı çalışması hikâyelerin mitik işlevlerinin ayrıntılı bir panoramasını sunar.⁵² Destanlara benzer şekilde, meddahlara ait külliyyatın bir parçası olan mesneviler de ritüel ortamlarda sözlü olarak icra ediliyordu. Yani bu edebiyatın kendisi başlı başına bir ritüeldi, mitik bir olayın (sık sık salavat getirme, toplu ağlama, ritüel yiyeceklerin tüketimi ve benzerleri yoluyla) bedensel olarak canlandırılmasıyla imlenen toplumsal bir olaydı – bu ise en çok *Maktel* ve *Mevlid* gibi metinlerde belirgindi. Bu bağlamda, bu hikâyelerin birçoğunun 15. yüzyıl el yazmalarında *Mevlid*'le birlikte ciltlenmiş olması özellikle ilginçtir, bu da derleyicilerinin zihninde kutsal tarih olarak statülerini ve *Mevlid* ayinlerindeki icralarını gösterir.⁵³ Betül Sürücü tarafından incelenen mecmua gibi, dasitan derlemeleri olan bir dizi mecmua da vardır; bu da derleyicilerinin bu metinleri kolektif bir külliyyat, kolektif bir repertuvar olarak anladıklarını gösterir.⁵⁴

Bu külliyyatın İbn İshak (ö. 150/767), İbn Hişam (ö. 218/833 veya 213/828), Taberî (ö. 310/923) gibi Arap kaynaklarının sözlü/mitik yeniden işlenmesini içerdiğini ilk defa Vasfî Mahir Kocatürk vurgulamıştır.⁵⁵ Bazı hikâyeler Kur'an ve siyer kökenli asıllarına daha yakın kalırken diğer hikâyeler muhtemelen mevcut mitik hikâyeleri Peygamber'in zamanına uyarlamıştır. Hagen'in külliyyatına benzer şekilde, bu hikâyeler de mitik bir köken zamanının iki yönlü bir kavramsallaştırmasına sahiptir: Peygamber'in zamanı ve Anadolu'daki ilk Müslüman evliyanın zamanı. Bu iki mitsel köken bazen örtüşür ve coğrafi ve zamansal bir yakınlık hissedilir. Bu, edebiyatın ritüel işlevinden ayrılamaz olduğu sözlü bir bağlamdır. Köken zamana dönüş Peygamber'in zamanına ya da daha açık bir ifadeyle Peygamber'in kendisine erişim sağlar. Shahzad Bashir'in *Sufi Bodies*⁵⁶ adlı eserinde tartıştığı, kişiyi Peygambere bağlayan tokalaşma silsilesi gibi, hikâyenin kendisi de kutsallığın vücut bulduğu yer hâline gelir. Hikâye anlatıcısı ve dinleyiciler birlikte hikâyenin sunduğu kolektif duygusal tecrübeyi bedensel bir tecrübe olarak

⁵¹ Burada elbette İslam öncesi veya şifahi anlatıları mit olarak görüp İslami ve yazılı geleneğe ait anlatılara hakikat atfettiğim bir ayrım gütmüyorum. Her inancın o inanca mensup olmayanların gözünde mit olarak sayıldığı bilmekle beraber, bu tür bir popüler mit tanımı yerine, ritüelle doğrudan bağlantılı, icrası her zaman kutsal bir ritüel olan ve topluma kendi kimliğini ve tarihini veren kutsal anlatılara işaret ediyorum. Yani Mircea Eliade'nin tanımıyla “yaşayan mit”ten bahsediyorum; bkz. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınevi, 2001).

⁵² Sürücü, “15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuası,” 72-133.

⁵³ Dedes, *Battalname: Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary, and Facsimile* Cilt 1, 58.

⁵⁴ Sürücü, “15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuası”; ayrıca bkz. Betül Sürücü, “Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili: Duygudaşlık, Mucize ve İhtida,” *Nesir: Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (2021): 129-160.

⁵⁵ Vasfî Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi: Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970), 143; aktaran Sürücü, “15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuası,” 32.

⁵⁶ Shahzad Bashir, *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam* (New York: Columbia University Press, 2011), 1-8.

yaşar ve bunu hikâye anlatıcısı tarafından önemli anlarda dinleyiciden talep edilen salavat tekrarları ve bizzat Peygamber'in sık sık yaptığı dışavurumcu ağlamanın bedenlenmiş hâli olan ritüel ağlama gibi ortak jestlerle ifade ederler. Çoğu zaman melekler de onları izler ve ağlar. Bu bağlamda İslâmî'nin *Mesnevî*'sindeki "ağlamaktan yeğ ibadet yok durur" ifadesi bir toplu ayin olarak tecrübe edilen icranın kolektif duygulanım boyutunu verir.⁵⁷ Sürücü'nün de vurguladığı gibi, hikâyenin ahlaki yönünü anlamak çoğu zaman, ağlama ve feryatların damgasını vurduğu şaşırtıcı bir empati gösterisiyle bizzat kahramanla özdeşleşen Peygamberle güçlü bir empati kurmayı gerektirir.⁵⁸ İslamlaşma, Peygamberle ahlaki, duygusal ve bedensel düzeyde kolektif bir özdeşleşme şeklinde gerçekleşir.⁵⁹

Hikâyelerin çoğunda Hasan ve Hüseyin neredeyse her zaman küçük çocuklar olarak yoksul ve yalın ayak, babalarının sayısız düşmanı nedeniyle tehlikeye açık, en üst düzeyde sempatimizi talep edecek şekilde tasvir edilir. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri Yusuf-ı Meddah'ın cenkname türünün bir parçası sayılabilecek *Hikâyet-i Yemâme*'sidir. Bu hikâyede Hasan yedi, Hüseyin ise beş yaşındadır. Ramazan ayında, tüm yiyeceklerini verdikten sonra ehl-i beyt aç kalır ve Peygamber'in kendisi bile onlara yiyecek sağlayamaz. Birkaç gün aralıksız oruç tuttuktan sonra iki küçük çocuk bir mezarlıkta Kur'an okuyarak açlıklarını bastırmaya çalışırlar ve bu sırada babalarının bir düşmanı tarafından kaçırılırlar. Daha sonra babaları tarafından kurtarılırlar ve düşman İslam'ı kabul eder.⁶⁰ Hikâye, *Battalnâme* ve *Danışmendnâme* gibi destanlarla ortak olan birçok edebî kalıp ve klişe içerir; bunlardan en dikkat çeken, iki çocuğu koruyan kâfir sultanın gizli Müslüman olan veziridir.

Bu ve diğer pek çok hikâyede tarihî karakterlerin mitleştirilmesi bize Maurice Godelier'in "kutsal" kavramını şeylerin kökeniyle bir ilişki olarak tanımlamasını hatırlatıyor: "Gerçek insanlar ortadan kaybolur ve onların yerine kendilerinin kopyaları, hayali insanlar ortaya çıkar. Kutsal ancak insanoğluna ait bir şey ortadan kaybolursa ortaya çıkabilir. [...] İnsanın kendini kopyalamasına bir değişim, gerçekliğin gizlenmesi ve neden ile sonuç arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesi eşlik eder."⁶¹ Bu bağlamda artık bu öykülerdeki peygamberin, Ali'nin veya sahabelerin tarihsel figürlerle bağlantılarını sorgulamak anlamlı değildir. Bu kişilerin kurmacadaki kopyaları, kendilerine ait birer hayali arketipe dönüşmüştür. Fakat bu kurmaca vasfı öykünün kendi yerel

⁵⁷ İslâmî, *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin: İslâmî'nin Mesnevîsi*, haz. Hasan Yüksel, H. İbrahim Delic ve İ. Hakkı Aksoyak (Sivas: Dilek Matbaacılık, 1996), 127. Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olduğu tahmin edilen bu mesnevinin ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Muhammed Bedreddin Kaymaz, "Anadolu'da Yazılmış İlk Türkçe Mesnevilerde Muhammed, Ümmet ve Kolektivite" (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2024).

⁵⁸ Sürücü, "Geyik ve Güvercin Destanı."

⁵⁹ İslâmî'nin yukarıda bahsi geçen mesnevisinde tüm kâinatın ve kâinat içindeki farklı insan gruplarının Peygamber'in terinden yaratıldığına yönelik anlatısı buna çarpıcı bir örnektir; bu konuda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Kaymaz, "Anadolu'da Yazılmış İlk Türkçe Mesnevilerde Muhammed, Ümmet ve Kolektivite," 36-60.

⁶⁰ Yusuf-ı Meddâh, *Hikâyet-i Yemâme*, 91-146.

⁶¹ Maurice Godelier, *The Enigma of the Gift* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 171; aktaran A. Azfar Moin, *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam* (New York: Columbia University Press, 2012), 257.

bağlamındaki tecrübesine içkin değil, dışarıdan bakan âlimin veya bilim insanının yani başka bir epistemin mânâ topluluğuna ait kimselerin tanımlamalarıdır. Çünkü edebiyatın, hatta bilginin mit olduğu bir epistemde, hayal edilebilen her türlü kutsal tarih her şeyden evvel hakikattir. Kutsal hikâyeyi yeniden yaşarken dinleyiciler; Peygamber, Ali ve sahabeler gibi diğer kutsal figürlerle bağ kurar ve sürdürürler. Hikâye kutsal geçmişi taşır ve hikâyeyi hayata geçiren dinleyicinin kendisi de kutsalı bedensel bir tecrübe olarak yaşar.

Bu elbette ritüelin idealidir. Günümüzdeki herhangi bir ritüel gibi bu ritüellerin de kimi zaman eksik, kimi zaman başarısız olduğunu, anlatıcının maharetinden ve fiziksel şartlardan, topluluğun hangi bileşenlerden oluştuğundan bağımsız düşünölemeyeceğini tahmin edebiliriz. Sözlü performansa dair herhangi bir kayda rastlanmadığı durumlarda dahi, tarihsel bağlama dair bilgimiz ve yakın okumayla performans anını nasıl hayal edebileceğimizi bize gösteren bir çalışma, Arzu Öztürkmen'in "Orality and Performance in Late Medieval Turkish Texts: Epic Tales, Hagiographies, and Chronicles" adlı makalesidir.⁶² Öztürkmen bu çalışmasında, *Dede Korkut Hikâyeleri*, Hacı Bektaş-ı Veli'nin *Velayetnâme*'si ve Âşıkpaşazade'nin *Tarih-i Âl-i Osman*'ını oluşum sürecindeki türlerin (genres in progress) birer örneği olarak alıp her birindeki sözlü edebiyat boyutunu ortaya koymuştur. Benzer bir yaklaşımı elimizdeki külliyyattan örneklere uyguladığımızda dönemin edebiyatının ritüel boyutu daha da ön plana çıkar. Yusuf-ı Meddah'ın *Maktel*'de tekrarladığı üzere kutsal bir hikâyeyi dinlemek, kolektif bir zikir gibidir, ibadet niteliği taşır: "Her ki dinler uşbu sözi ışk-ıla / Dinin arturur imanın sıdkıla."⁶³ Burada dinleme "aşk" ile yapılan aktif bir eylemdir, bu yönüyle güncel Alevi geleneklerinin dinleme pratikleri üzerine yapılan çalışmaları çağırıştır.⁶⁴ Bu aktif dinleme anlatıcının hikâyenin belirli noktalarında hem kendini hem de Peygamberi hatırlattığı, ümmet olmayı icra anındaki bir kolektif tecrübeye dönüştüren salavatlarla bölünür. Bunun en çarpıcı örneği, aşağıda üzerinde duracağım *Yusuf u Zeliha*'daki, Ümit Özgür Demirci ve Şenol Korkmaz'ın da vurgu yaptığı salavat tekrarlarıdır.⁶⁵ Bu tekrarlar başka bir peygamber hakkındaki kıssayı Hz. Muhammed'e bağlar ve Hz. Muhammed'in üstünlüğünü hikâye boyunca hatırlatır. Anlatıdaki bu molalar arasından en çarpıcı örnek aşağıdaki gibidir:

⁶² Arzu Öztürkmen, "Orality and Performance in Late-Medieval Turkish Texts: Epic Tales, Hagiographies, and Chronicles," *Text and Performance Quarterly* 29, no. 4 (2009): 327-345. Benzer şekilde *Battalnâme*, *Saltuknâme* ve *Danışmendnâme*'nin sözlü icra bağlamlarına dair bir inceleme için bkz. Zeynep Aydoğan, "Oral Performance and Text: Narrators, Authors, and Editors in the Anatolian Turkish War Epics," *The Written and the Spoken in Central Asia / Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Zentralasien: Festschrift für Ingeborg Baldauf* içinde, haz. Redkollegia (Postdam, 2021), 405-422.

⁶³ Şadi Meddah, *Maktel*, 386.

⁶⁴ Maja Bjelica, "Listening to otherness: Case of the Turkish Alevites," *Annales, Series Historia et Sociologia* 30 no. 3 (2020), 367-382.

⁶⁵ Şeyyad Hamza, *Yusuf u Zeliha*, 18-20.

Hoş salavât virelüm Muhammed'e
Ol yazuklular gönüci Ahmed'e

Verir-isevüz salavât biz arı
Töküle bizden günâh ne kim varı⁶⁶

Bu dizeler, “*Men şallâ ‘aleyye vâhideten şalla’llâhu ‘aleyhi ‘aşran* (Kim bana bir defa salavat getirirse Allah ona on salat eder)”⁶⁷ hadisine yapılan bir göndermenin yanı sıra, toplu salavatın topluluğun kurtuluşuna ait ritüelistik işlevini de ifade eder. Bu ise *Maktel*’de anlatılan kutsal öykünün “dini ve imanı sıdk ile arttırma” işlevinin bir benzeridir. Yine aynı eserde Şeyyad Hamza salavatın işlevini “cânumuz sevine” olarak tanımlar ve sık sık getirilen toplu salavatların bir kolektif duygulanım aracı olduğunu ortaya koyar.⁶⁸ Eserin sözlü icrasına dair bu örneklerle anlatıcının sık sık “ey amu” vb. ifadelerle dinleyiciye seslenmesini ekleyebiliriz.

Bu bağlamda sözlü icranın dinamiklerini bize en çok hissettiren eserlerden biri Yusuf-ı Meddah’ın *Varka ve Gülşah*’ıdır. Aynı müellifin *Maktel*’i gibi meclislere bölünmüş olan eserde, her bir meclisin bir anlatı olayı⁶⁹ olduğu bize meclisin başında ve sonunda hatırlatılır; anlatıcı eğer ömrü yeterse hikâyeye bir sonraki mecliste (bazen açıkça ertesi gün) devam edeceğini belirtir.⁷⁰ Meclislerin bir kısmı salavatla açılır ve dinleyiciye bu salavatı yukarıdaki örnekteki gibi “aşk ile” getirmesi öğütlenir.⁷¹ Anlatıcı dinleyicilere “Tanrı adını aşk ile işit”melerini söyler, “ışıkla dutun kulak işbu söze” diyerek tüm dinleme eyleminin aşk ile yapılması gerektiğini vurgular.⁷² Bu örneklerden *aşk ile dinlemenin* bir dinleme biçimini imlemesi bakımından kolektif duygulanımın temeli olarak görüldüğü sonucuna varabiliriz. Kolektif ritüelin temeli olarak aşk, hem Allah’a ve Peygamber’e duyulan muhabbeti hem de topluluk olma bilincini imler.

Bu bağlamda *Varka ve Gülşah*’ta karakterlerin başlarına gelen türlü olaylara cevaben “yüzlerini yırtarak” ağlamaları⁷³ *Maktel*’in kolektif yas olarak icra edilmesinin bir aşk hikâyesi

⁶⁶ Şeyyad Hamza, *Yusuf u Zeliha*, 83.

⁶⁷ Müslim, *El-Cami’u’s-Sahih*, haz. Muhammed Fu’ad ‘Abdü’l-Baki (Kahire, 1374-5/1955-6), “Salat,” 70.

⁶⁸ Şeyyad Hamza, *Yusuf u Zeliha*, 205.

⁶⁹ Folklor çalışmaları bağlamında “narrative event” kavramı için bkz. Richard Bauman, *Story, Performance, and Event* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

⁷⁰ Yûsuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah: İnceleme, Metin, Dizin*, haz. Kâzım Köktekin (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 150, 179, 210, 238, 269. Arapça kökenli bu hikâyenin, Yusuf-ı Meddah’ın hikâyesine köken teşkil eden Ayyukî’ye ait versiyonu ile Yusuf-ı Meddah’ın eseri arasındaki bir karşılaştırma için bkz. Grace Martin Smith, *Yusuf-ı Meddah: Varka ve Gülşah. A fourteenth century Anatolian Turkish Mesnevi* (Leiden: Brill, 1976). Karakterlerin Peygamberin mucizesi yoluyla dirilmeleri Ayyukî’nin Arapça anlatıyı dönüştürürken eklediği bir unsurdur ve Yusuf-ı Meddah Ayyukî’ye ait bu bitişe sadık kalmıştır. Bununla birlikte burada bizim için önemli olan hikâyenin ve sonunun Geç Ortaçağ Anadolu’su bağlamında ne gibi işlevler taşıdığıdır. Farsça ve Türkçe *Varka ve Gülşah*’lara dair kapsamlı bir karşılaştırma için bkz. Ayşe Yıldız, *Mustafa Çelebi: Varka ve Gülşah* (Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri, 2009).

⁷¹ Yûsuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah: İnceleme, Metin, Dizin*, 180, 210.

⁷² Yûsuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah: İnceleme, Metin, Dizin*, 239.

⁷³ Yûsuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah: İnceleme, Metin, Dizin*, 222, 283, 287.

bağlamındaki bir benzeri olarak düşünülebilir. Bu dışavurumcu ağlama biçimini *Dede Korkut Hikâyeleri*'nden yukarıda bahsi geçen dasitanlara kadar geniş bir spektrumdaki eserlerde görebiliyoruz. Toplu yas eylemi şeklinde cereyan eden ritüelistik ağlamayı ise bugün hâlâ Alevi cemlerinde Kerbela olayının anlatıldığı mersiyelerin icrasında bulabiliyoruz. Yine *Varka ve Gülşah*'ta anlatıcı bazen kendine “muhtasar kıl itme kıssayı dırâz”⁷⁴ diye seslenir. Şeyyad Hamza'nın hikâyesini sık sık bölerek Hz. Muhammed'e ve ümmet olmaya vurgu yapmasını hatırlatacak şekilde, *Varka ve Gülşah*'taki salavatlar da karakterlerin hikâyesinin sonunda Hz. Muhammed'in mucizesi yoluyla dirilip birbirlerine kavuşmaları üzerinden ümmet olma tecrübesine bağlanır. Böylece hikâyenin içeriğindeki aşkla dinleme eylemindeki aşk arasında da dinleyicinin karakterlerle kurduğu empatinin zemini olan bir köprü kurulmuş olur.

Annelik ve Kadınlığın Temsili

Sözlü bağlamı, yazıya geçen sınırlı sayıdaki izleri üzerinden tahayyül etmek, vernakülerleşmedeki “vernaküler”e alan açmayı sağlar. Yani Richard Bauman'ın baştaki tanımına geri dönersek, tam da yazılı kültürün dışladığı tarihsel aktörlerin temsiline uzanmak için bir fırsat yaratır. Şehirli, eğitilmiş ve eril bir arşivin bize sunduğu resmî edebiyat tarihinin çatlaklarından sızan bir vernaküleri tahayyül etmeye imkân tanır. Burada tahayyül kelimesini özellikle kullanıyorum, çünkü tahmin ve tahayyüle alan açmadan vernakülerin ve madunun tarihini yazamayacağımızı vurgulamak istiyorum. Bu bağlamda dinleyici kitlesi üzerine düşünürken kadınlara dair kutsal anlatılara bakmak, kadın dinleyicileri de bu ritüel bağlamda icra edilen ümmetin bir parçası olarak hayal etmek için bir araç olabilir.

Betül Sürücü'nün incelediği dasitan mecmuasında da bulunan, annelik üzerine ilginç bir ders veren *Dâsitân-ı Hâtûn* bu açıdan etkileyici bir hikâyedir.⁷⁵ Peygamber zamanında olduğu anlaşılan (çoğu dasitanın genel zaman çerçevesi budur) tanımlanamayan bir yerde bir anne ve oğlu hakkındadır. Oğul sabah namazı için uyanmayı reddedince anne onu azarlar, bunun üzerine oğul öfke nöbetine kapılır ve anneye bir parça ekmek fırlatır. Ekmek gözüne isabet eder ve onu kör eder. Öfkelenen anne oğlunun cezalandırılmasını talep eder, bunun üzerine Peygamber ve sahabe onu alıp kollarını keser ve yakmak üzere bir kazana koyarlar. Peygamber bunun abartılı bir ceza olduğunu düşünür ve anneden merhamet diler, bu noktada anne ona bir annenin lanetinin Tanrı'nın gözünde Peygamber'in şefaatinde daha yüce olduğunu söyler. Bunun üzerine Peygamber, annenin kalbini yumuşatmak için küçük çocuklar olan Hasan ve Hüseyin'i göndermeye karar verir. Hasan ve Hüseyin'i gören annenin kalbi yumuşayarak oğluna sevgisini hatırlar. Oğlunu görmeye gider, kazanın içine atlar ve annelik görevini yerine getirmediğini söyleyerek merhamet eksikliği

⁷⁴ Yûsuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah: İnceleme, Metin, Dizin*, 170. Benzer bir örnek için bkz. sf. 236.

⁷⁵ *Dâstân-ı İbrâhîm Edhem, Dâstân-ı Fâtîma, Dâstân-ı Hâtûn*, haz. Mehmet Mahfuz Söylemez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 70-89.

için af diler. Bunun üzerine Tanrı Cebrail'e yanan ateşin üzerine kovalarla su atmaları için kuş şeklinde melekler göndermesini emreder.

Dâsitân-ı Hâtûn, Peygamber ve Ali'ye dair anlatıların nasıl tarih dışı hâle getirildiğini ve efsanevi ve ahlaki nitelikte bağımsız hikâyelerin Peygamber'in zamanına nasıl yerleştirildiğini gösteren birçok örnekten sadece biridir. Hasan ve Hüseyin bir kez daha küçük çocuklar olarak, değişime kapalı masumiyet sembolleri (Peygamber'e ve Şii geleneklerde On İki İmam'a atfedilen masum olma niteliğinin taşıyıcıları) olarak karşımıza çıkarlar. Diğer pek çok öyküde olduğu gibi, bu öyküde de olayların gidişatını şekillendirmek için sık sık müdahale eden içkin ve antropomorfik bir Tanrı vardır. Bu hikâyenin ahlakını oluşturan anneliğin kutsallığı, *Dâsitân-ı Geyik*, *Dâsitân-ı Gügercin* ve *Dâsitân-ı Fatıma* gibi hikâyelerde de yer alan ortak bir konudur.⁷⁶

Annelikle ilgili temaların karşımıza çıktığı bir başka örnek Şeyyad Hamza'nın *Yusuf u Zeliha*'sıdır. Burada Yakup'un Yusuf'tan ayrılması ve ardından çektiği acı, başlangıçta bir kadına karşı işlediği günahın sonucu olarak açıklanır. Buna göre, Yusuf'un annesi öldüğünde Yakup Yusuf'u emzirmesi için bir kadın köle satın alır ve sütün tamamını Yusuf'a vermek için köleyi yeni doğan oğlundan ayırır. Bir anneyi oğlundan ayırma günahı böylece kendisinin de oğlundan ayrılmasına yol açar. Yusuf'un gömleğini mucizevi bir şekilde gözlerini iyileştirmesi için Yakup'a veren, Yakup'a kimliğini açıklayan ve tövbe etmesine neden olan bu oğul, Beşir'dir.⁷⁷ Yine aynı eserde Yakup, önüne bağlı olarak getirilen ve Yusuf'u yediği söylenen kurtla konuştuğunda bu kurt dile gelip *Geyik Destanı*'nı andıracak şekilde yavrularından ayrılmış olduğunu, yakalandığından beri gece gündüz onların hasretinden yandığını belirtir.⁷⁸ Benzer şekilde, yıkandığı nehirdeki balık dile gelerek Yusuf'tan evlat ister, duası kabul olunca da Yunus peygamberi yutan balıkla Süleyman peygamberin yüzüğünü yutan balığı doğurur.⁷⁹ Kutsallık ve doğurganlık arasında doğrudan bir ilişki kuran bu tür temalar izleyiciler arasında kadınların varlığına işaret ediyor olabilir. Bu elbette kadınlara dair konuların bulunmadığı meclislerde kadınların olmadığı anlamına gelmez, aksine bize bu yönde herhangi bir veri sunmayan meclislerde de bulunduklarını tahayyül edebilmemiz için alan açar. Konu Yusuf peygamber olsa dahi tekrarlayan salavatlar ve Hz. Muhammed'in şefaatchiliğine yapılan vurgular, hikâyenin İslamlaştırıcı yönünü ortaya koyar. Sözlü bağlam, görme ve duymayı bir araya getiren, hatta *Mevlid*'lerdeki şeker, şerbet, gülsuyu vb. dağıtılması gibi günümüze kadar ulaşan pratiklerle de birlikte düşünüldüğünde tüm duyuları dâhil eden bir icra olayıdır. Ümmet olmak burada ritüel bağlamda icra edilen duygusal ve duyumsal bir kolektif tecrübeye dönüşür.

⁷⁶ Annelik ve Peygamber'in bazı dasitanlarda ümmetin annesi olarak işlevi üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz. Sürücü, "15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuası," 82-120.

⁷⁷ Şeyyad Hamza, *Yusuf u Zeliha*, 261-267.

⁷⁸ Şeyyad Hamza, *Yusuf u Zeliha*, 102-103.

⁷⁹ Şeyyad Hamza, *Yusuf u Zeliha*, 124-125.

Sonuç

Bütün bu tartışmalardan sonra, mesnevi biçiminin Farsça edebî kültürün süperpozisyonunu⁸⁰ imleyen, dinsel boyutu ön planda bir edebî kod olarak epistemik bir geçişi mümkün kıldığı açık olmalıdır. Bunu sözlü ve yazılı olan, mitik ve tarihsel olan, anlatısal ve eğitsel olan, kozmopolit ve yerel olan arasındaki mesafeyi katederek yapar. Kozmopolit ve yerel arasındaki geçiş alanının tamamının, âlim, sufi ve meddahların çok yönlü edebî üretimlerinin taşıyıcısı olarak hem Türkçenin kozmopolit-vernaküler bir dile dönüşme sürecini başlatır hem de sözlü icra bağlamıyla 17. yüzyıldan itibaren ortaya çıkacak âşık hikâyelerine öncül teşkil eder. Kendi döneminde ise mesnevi biçimi, İslamlaşan toplulukların ihtiyaçlarına mükemmel uyum sağlamış, kamusal icraya ve büyük olasılıkla doğaçlamaya elverişli hale gelmiş, aynı zamanda kapsamlı, karmaşık dini doktrin ve alegorilerin yazılmasına olanak tanımıştır.

Michael Pifer'in dönemin Ermenice edebiyatı üzerinden net biçimde gösterdiği üzere Farsça üst kültürün epistemik alanına girmek her zaman İslamlaşmayı beraberinde getirmez. Bilakis, aynı epistemik çerçeve içinde İslami gelenekle net bir ayrım çizmek, üst kültürden ayrı bir kimlik üretmek için üst kültürün edebî araçlarını kullanmak son derece mümkündür. Fakat bunun olabilmesi için öncelikle bir yazılı edebî alanın teşekkül etmiş olması gerekir çünkü bir "vernaküler başlangıç"ın aktörleri, kendilerini üst kültürden ayrı bir gelenek olarak tahayyül edecek bir gelenekleşme sürecine sahip değildir. Tam da bu yüzden *Mantıku't-Tayr*'ında Gülşehrî, kendisini cihan şeyhi yapan eserinin Attar'a ait orijinalinden daha iyi olduğunu iddia ettiği Türkçe eseri değil, Farsça yazdığı *Feleknâme*'si olduğunu iddia etmiştir.⁸¹ Ve yine tam da bu yüzden, Osmanlı edebiyatında mahallîleşme sürecinin başlaması için kendini kozmopolit gelenekten ayırtılabilen bir Türkçe edebî geleneğin oturmuş olmasını beklemek gerekecektir. Yerele doğru bu yönelim Saliha Paker'in yukarıda bahsi geçen "interculture" tanımını ortadan kaldırmaz. Çünkü Pifer'in verdiği çok sayıdaki örnekteki gibi yerel ve kozmopolit arasındaki diyalektik ilişki Osmanlı edebiyatının ufkunu temsil etmeye devam eder.

Öyleyse yazılı bir edebî geleneğin teşekkül etmediği bir bağlamda bir edebiyat kamusundan söz etmek nasıl mümkün olabilir? Pollock'un buna cevabı söz edilemeyeceği yönündedir çünkü Güney Asya'daki yerel yaklaşımı akademiye uyarlayan Pollock sözlü edebiyatın edebiyat olmadığı, bu nedenle yazılı bir edebiyatın yoktan kurulduğu konusunda ısrarcıdır. Fakat muhtemelen 11. yüzyılın sonundan beri sözlü anlatılan, 14. yüzyılda hem nesir hem de mesnevi

⁸⁰ Kozmopolit modelin yereldeki edebî kültürün üzerine yerleşmesi anlamındaki *superposition* kavramı için bkz. Pollock, 283-450.

⁸¹ Gülşehrî, *Gülşehrî'nin Mantıku't-Tayr'ı (Gülşen-nâme): Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma*, haz. Kemal Yavuz (Kırşehir Valiliği Yayınları, 2007), 392-395. Bu konuda bir tartışma için bkz. Selim S. Kuru, "Portrait of a Shaykh as Author in Fourteenth-Century Anatolia: Gülşehrî and His *Falâknâme*," *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* içinde, haz. Andrew Peacock ve Sara Nur Yıldız (Ergon, 2016), 173-196.

biçiminde karşımıza çıkan hikâyeler bize farklı bir resim sunmaktadır. Sözlü ve yazılı edebiyat arasında benzer bir alışverişi şâhiye türünün ortaya çıkışında da görüyoruz.⁸² O zaman bir önceki sorumuzdan bir adım ileri gidersek, Gottfried Hagen’ın tabiriyle sözlü edebiyatın “mânâ topluluğu” nasıl bir topluluktur? Geçmiş çalışmaların ve elinizdeki makaledeki örneklerin gösterdiği üzere, meddah ve hikâye anlatıcılarının temel aktörleri olduğu bu mânâ topluluğu bize sözlü icra, kolektif duygulanım ve ortak tecrübe üzerinden estetiği ritüel işlevi tarafından belirlenen bir edebiyat sunar. Bu ritüel işlevin kaybolduğu, icranın estetik imkânlarından mahrum güncel okur için bütün bir hikâye külliyyatının estetikten yoksun gözükmesinin sebebi budur. Öyleyse mesnevi biçimi, kozmopolit ve vernaküler arasındaki tüm skalayı kapsayan çoğul mânâ topluluklarını bir araya getiren bir ortak edebî alandır. Buradan yola çıkılarak edebî biçimin epistemik dönüşümlerdeki rolü ve mânâ toplulukları açısından kurucu işlevine daha geniş bir çerçevede bakılabilir.

Benzer şekilde, 17. yüzyıl ve sonrasında dönüşen okuryazarlık pratiklerine ve toplu kıraat meclislerinin çok yönlü işlevlerine bu erken dönemdeki kıraat meclislerinin ritüelistik işlevleriyle birlikte bakmak, birden fazla epistemik dönüşümü *longue durée* bir perspektiften incelemek için alan açabilir. Modernleşmenin sebep olduğu epistemik dönüşümün izleri nasıl okuryazarlığın popülerleşmesi üzerinden edebî üretim ve icrada izlenebiliyorsa, Türkofon bir edebiyat kamusunun oluşum süreci de sözlü ve yazılı edebiyat arasındaki ortaklık ve kırılmalardan takip edilebilir. Bu anlamda Tülün Değirmenci, Elif Sezer-Aydınlı ve Irvin Cemil Schick’in 17. yüzyıl sonrasındaki kıraat meclislerinin “cemiyet” üretme işlevlerini vurgulamaları ve bu bakımdan erken dönem metinleri ve bu metinlerin gaza anlayışlarıyla bir devamlılık içinde olduğunu söylemeleri önemlidir.⁸³ Edebiyat tarihini düşünce tarihinin merkezine oturtmak için gereken metodolojik birikimi bize okuryazarlık tarihi sunuyor gibi görünmektedir. Bu açıdan bir edebî formun işlevine bakmak edebiyatın toplumsal işlevini yeniden düşünmek için de alan açmaktadır.

⁸² Oktay-Uslu, “The *şâhiyye* of Yünus Emre and Kaygusuz Abdâl: The Creation of a Vernacular Islamic Tradition in Turkish.”

⁸³ Tülün Değirmenci, “Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı’da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler,” *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011): 7-43; Sezer-Aydınlı ve Schick, 83-84. Dasitanlar ve gaza arasındaki ilişki için bkz. Sürücü, “15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuası.” Kıraat meclislerinde okunan kitapların genel bir tasnifi için bkz. Zehra Öztürk, “Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007): 401-445.

Kaynakça

- Andrews, Walter G. "Starting Over Again: Some Suggestions for Rethinking Ottoman *Divan* Poetry in the Context of Translation and Transmission." *Translations: (re) Shaping of Literature and Culture* içinde, hazırlayan Saliha Paker, 15-40. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Âşık Paşa. *Garîb-nâme: Tıpkıbasım, Karşılaştırmalı Metin ve Aktarma*. Hazırlayan Kemal Yavuz. İstanbul: Türk Dil Kurumu, 2000.
- Aydoğan, Zeynep. "Oral Performance and Text: Narrators, Authors, and Editors in the Anatolian Turkish War Epics." *The Written and the Spoken in Central Asia / Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Zentralasien: Festschrift for Ingeborg Baldauf* içinde, hazırlayan Redkollegia, 405-422. Postdam: Edition Tethys, 2021.
- Aydoğan, Zeynep. "Representations of Cultural Geography in the Late Medieval Anatolian Frontier Narratives." Doktora Tezi, Humboldt-Universität zu Berlin, 2018.
- Aynur, Hatice, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım, ed. *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI: Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2011.
- Bashir, Shahzad. *Sufi Bodies: Religion and Society in Medieval Islam*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Bauman, Richard. *Story, Performance, and Event*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Bauman, Richard. "The Philology of the Vernacular." *Journal of Folklore Research* 45, no. 1 (2009): 29-36.
- Bayrak, Mehmet. *Alevî-Bektaşî Edebiyatında Ermeni Aşıkları (Âşuğlar)*. Ankara: Özge Yayınları, 2005.
- Budak, Samet. "A Mediterranean Episteme: Intellectual Networks and Interconnected Knowledge Production in the Eastern Mediterranean (1350-1500)." Doktora Tezi, Michigan Üniversitesi, 2024.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Mesnevî Edebiyatı 15. yy. kadar (Sultan II. Murad devri) (824–855/1421–1451)*. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Dâstân-ı İbrâhîm Edhem, Dâstân-ı Fâtıma, Dâstân-ı Hâtun*. Hazırlayan Mehmet Mahfuz Söylemez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Dede Korkut Oğuznameleri*. Hazırlayan Semih Tezcan ve Hendrik Boeschoten. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.

- Dedes, Yorgos. *Battalname: Introduction, English Translation, Turkish Transcription, Commentary, and Facsimile* Cilt 1. Boston: Harvard University Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1996.
- Değirmenci, Tülün. "Bir Kitabı Kaç Kişi Okur? Osmanlı'da Okurlar ve Okuma Biçimleri Üzerine Bazı Gözlemler." *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar* 13 (2011): 7-43.
- Dilçin, Cem. "XIII Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Ahval-ı Kıyamet." *Ömer Asım Aksoy Armağanı* içinde, hazırlayan Mustafa Canpolat, Semih Tezcan ve Mustafa Şerif Onaran, 49-75. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1978.
- Flemming, Barbara. "Old Anatolian Turkish Poetry in its Relationship to the Persian Tradition." *Turkic-Iranian Contact Areas: Historical and Linguistic Aspects* içinde, hazırlayan Lars Johanson ve Christiane Bulut, 49-68. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- Godelier, Maurice. *The Enigma of the Gift*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Gülşehrî. *Gülşehrî'nin Mantıku't-Tayr'ı (Gülşen-nâme): Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma*. Hazırlayan Kemal Yavuz. Kırşehir: Kırşehir Valiliği Yayınları, 2007.
- Hagen, Gottfried. "Heroes and Saints in Anatolian Turkish Literature." *Oriente Moderno* 89, no. 2 (2009): 349-361.
- Hagen, Gottfried. "Towards a Social Pre-History of the Ottoman Turkish Language." *Turcica* 54 (2023): 245-285.
- İslâmî. *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin: İslâmî'nin Mesnevîsi*. Hazırlayan Hasan Yüksel, H. İbrahim Delice, İ. Hakkı Aksoyak. Sivas: Dilek Matbaacılık, 1996.
- Johanson, Lars. *Structural Factors in Turkic Language Contacts*. Richmond: Curzon, 2002.
- Johanson, Lars. "The History of Turkic." *The Turkic Languages* içinde, hazırlayan Lars Johanson ve Éva Á. Csató, 81-124. Londra: Routledge, 1988.
- Judith Haug, "'Alî Ufuqî's notation collections as sources for 'Āşîk culture and literature.'" *Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage* içinde, hazırlayan Martin Greve, Ulaş Özdemir ve Raoul Motika, 159-174. Baden-Baden: Ergon, 2020.
- Karamustafa, Ahmet T. "İslam Tasavvuf Düşüncesinde Yunus Emre'nin Yeri." *Yunus Emre* içinde, hazırlayan Ahmet Yaşar Ocak, 287-304. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2012.

- Karamustafa, Ali Aydın. "Aşık Literature in Historical Context." *Handbook of Turkish Literature* içinde, hazırlayan Didem Havlioğlu ve Zeynep Uysal, 29-39. Londra: Routledge, 2023.
- Kartal, Ahmet. *Doğu'nun Uzun Hikâyesi: Türk Edebiyatında Mesnevî*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2013.
- Kaymaz, Muhammed Bedreddin. "Anadolu'da Yazılmış İlk Türkçe Mesnevilerde Muhammed, Ümmet ve Kolektivite." Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2024.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi: Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970.
- Köprülü, Fuad. *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999. [İlk basım 1966].
- Kuru, Selim S. "Destânî Mesnevîde Anlatmak: Gülşehrî, Âşık Paşa ve Mes'ûd'un Eserleri Hakkında Gözlemler." *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI: Mesnevî: Hikâyenin Şiiri* içinde, hazırlayan Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru ve Ali Emre Özyıldırım, 197-216. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2011.
- Kuru, Selim S. "Portrait of a Shaykh as Author in Fourteenth-Century Anatolia: Gülşehrî and His *Falâknâme*." *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* içinde, hazırlayan Andrew Peacock ve Sara Nur Yıldız, 173-196. Würzburg: Ergon, 2016.
- Kut, Günay. "Osmanlı (Batı Oğuz) Sahası, Erken Dönem (1200-1512): Nazım, 13.-14. Yüzyıl." *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı: Türk Dünyası Edebiyat Tarihi* cilt 4 içinde, hazırlayan Sadık Tural, 304-564. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Maja Bjelica, Maja. "Listening to otherness: Case of the Turkish Alevi." *Annales, Series Historia et Sociologia* 30, no. 3 (2020): 367-382.
- Moin, A. Azfar. *The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Müslim b. Haccâc. *El-Cami 'u's-Sahih*. Hazırlayan Muhammed Fu'ad 'Abdü'l-Baki. Kahire: y.y., 1374-5/1955-6.
- Noyes, Dorothy. "The Social Base of Folklore." *Humble Theory: Folklore's Grasp on Social Life* içinde, 57-94. Indiana: Indiana University Press, 2016.
- Paker, Saliha. "Translation as *Terceme* and *Nazire*: Culture-Bound Concepts and Their Implications for a Conceptual Framework for Research on Ottoman Translation History." *Crosscultural Transgressions: Research Models in Translation Studies II, Historical and Ideological Issues* içinde, hazırlayan Theo Hermans, 120-43. Manchester ve Northampton: St. Jerome, 2002.

- Peacock, A. C. S. *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019; çev. *Moğol Anadolu'sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*. Çeviren Renan Akman. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Peacock, A.C.S. ve Sara Nur Yıldız. "Introduction: Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia." *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia* içinde, hazırlayan A.C.S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, 19-45. Würzburg: Ergon Verlag, 2016.
- Pifer, Michael. *Kindred Voices: A Literary History of Medieval Anatolia*. New Haven: Yale University Press, 2021.
- Pollock, Sheldon. *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture and Power in Premodern India*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Pollock, Sheldon. "Cosmopolitan and Vernacular in History." *Public Culture* 12, no. 3 (2000): 591-625.
- Oktay-Uslu, Zeynep. "The *Şaṭhiyye* of Yūnus Emre and Kaygusuz Abdāl: The Creation of a Vernacular Islamic Tradition in Turkish." *Turcica* 50 (2019): 9-52.
- Özçelik, Kenan. "Türk Edebiyatında Yazılmış İlk Maktel-i Hüseyin Kimin Eseridir?" *Çeşitli Yönleriyle Kerbela (Edebiyat)* cilt 2 içinde, hazırlayan Alim Yıldız, 7-17. Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2010.
- Özçelik, Sadettin. "Dede Korkut Metni Üzerine Yeni Bir Okuma Teklifi: ören evün t̄ayifi." *Dil Araştırmaları* 18, vol. 35 (2024): 25-35.
- Öztürk, Zehra. "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007): 401-445.
- Öztürkmen, Arzu. "Orality and Performance in Late-Medieval Turkish Texts: Epic Tales, Hagiographies, and Chronicles." *Text and Performance Quarterly* 29, no. 4 (2009): 327-345.
- Sezer-Aydınlı, Elif ve Irvin Cemil Schick. "Osmanlı İstanbul'unda Sese Dönüşen Kitaplar." *Zemin* 5 (2023): 50-111.
- Sheyyad Hamza. *The Story of Joseph: A Fourteenth-Century Turkish Morality Play*. Çeviren Bill Hickman. Syracuse: Syracuse University Press, 2014.
- Sürücü, Betül. "15. Yüzyıla Ait Manzum Bir Hikâye Mecmuasında Dinî ve Ahlakî Tasavvur." Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2022.
- Sürücü, Betül. "Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili: Duygudaşlık, Mucize ve İhtida." *Nesir: Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (2021): 129-160.

- Smith, Grace Martin. *Yusuf-ı Meddah: Varka ve Gülşah. A fourteenth century Anatolian Turkish Mesnevi*. Leiden: Brill, 1976.
- Şâdî Meddah. *Makel-i Hüseyin: Kerbela Hadisesi*. Hazırlayan Erdoğan Erbay ve Selahattin Tozlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şentürk, Ahmet Atillâ. *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*. İstanbul: Kitabevi, 2002.
- Şeyyad Hamza. *Yusuf u Zeliha*. Hazırlayan Ümit Özgür Demirci ve Şenol Korkmaz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- Tezcan, Nuran. “Sebeb-i Teliflere Göre Mesnevi Edebiyatının Tarihsel Dönüşümü.” *Divan Edebiyatına Yeniden Bakış: Seçilmiş ve Gözden Geçirilmiş Makaleler* içinde, 69-99. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Tezcan, Semih. “Anadolu Türk Yazınının Başlangıç Döneminde Bir Yazar ve *Çarh-nâme*’nin Tarihlendirilmesi Üzerine.” *Türk Dilleri Araştırmaları* 4 (1994): 75-88.
- Uysal, Yasin. “Halk Tipi Mesnevî Geleneği ve Güvercin Destanı’nın Vatikan Nüshası Hakkında Bir İnceleme.” *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 4, no. 7 (2021): 117-134.
- Yazar, Sadık. “Yunus Emre’nin Şiirlerinde Vezin Meselesi.” *Yunus Emre: Hayatı-Düşünceleri-Eserleri* içinde, hazırlayan Celalettin Vatandaş, 591-625. Ankara: TBMM Basımevi, 2022.
- Yeniterzi, Emine. “Traces of Rumi’s Teachings in Turkish Literature: Stories from the Masnavi in Religious, Sufi, and Moral Masnavis.” *Bridging Mystical Philosophy and Arts in Sufism: Poetry, Music and Sama’ Ritual* içinde, Yasushi Tonaga et al. (Kyoto: Kenan Rifai Center for Sufi Studies, 2025), 69-112 (basım aşamasında).
- Yıldız, Ayşe. *Mustafa Çelebi: Varka ve Gülşah*. Harvard: Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri, 2009.
- Yıldız, Sara Nur. “Battling Kufr (Unbelief) in the Land of Infidels: Gülşehri’s Turkish Adaptation of ‘Attar’s *Mantiq al-Tayr*.” *Islam and Christianity in Medieval Anatolia* içinde, hazırlayan A. C. S. Peacock, Bruno De Nicola, ve Sara Nur Yıldız, 329-347. Surrey: Ashgate Publishing, 2015.
- Yûsuf-ı Meddâh. *Hikâyet-i Yemâme Sehâvet-i İmâm ‘Alî*. Hazırlayan İlyas Kayaokay. İstanbul: DBY Yayınları, 2022.
- Yûsuf-ı Meddah, *Varka ve Gülşah: İnceleme, Metin, Dizin*. Hazırlayan Kâzım Köktekin. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.