

Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili: Duygudaşlık, Mucize ve İhtida

*Animal Representation in the Folktales
of the Deer and the Dove: Empathy, Miracle and Conversion*

Betül Sürücü

Yüksek Lisans Öğrencisi
Boğaziçi Üniversitesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
ORCID: 0000-0001-9991-415X
bet.surucu@gmail.com

Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili: Duygudaşlık, Mucize ve İhtida

Öz

14. ve 15. yüzyılda Anadolu’da meddahlar, şeyyadlar ve kıssahanlar vasıtasıyla dolaşıma giren geyik ve güvercin destanı, modern öncesi Türkçe edebiyat metinlerinde karşımıza çıkan hayvan temsili için en erken örneklerini sunmaktadır. Hayvanın bizzatihi kendi varlığı dışında tanımlanarak sembolik ve alegorik bir varlık olarak ele alındığı modern-öncesi metinlere kıyasla bu destanlar, hem metin içi hem de metin dışı düzlemde muhatabında “empati” uyandıracak şekilde tasvir edilmiştir. Hz. Muhammed’in kâfirlere karşı mücize gösterdiği ve hayvanlara karşı merhametinin sınırları bu anlatılarda mucize ve sınanma, Anadolu’da yaşayan toplulukların müşterek belleklerinde belli bir kutsallıkla ilişkilenen geyik, güvercin gibi hayvanlar üzerinden gerçekleşir. Bu çalışma, kıssahanlar tarafından halka açık icra edilen ve ritüel işlevi gören bu destanların dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı bir dönemde İslam’a yeni katılmış veya katılması muhtemel bir dinleyici kitlesini nebevî mucizeyi kabullemeye çağırırken muhatabını da hayvan varlığını tanımaya ve empati kurmaya davet ettiğini öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler

insan-merkezilik, klasik metinlerde hayvan temsili, manzum dinî destanlar, geyik ve güvercin destanı, sözlü kültür

Abstract

The folktales of the deer and the dove, which circulated in Anatolia in the 14th and 15th centuries by meddahs, şeyyads and kıssahans, present one of the earliest examples of animal representation in pre-modern Turkish literature texts. Compared to other pre-modern texts, in which the animal is treated as a symbolic and allegorical being by being defined beyond its own existence, these folktales are depicted in a way that evoke “empathy” in the interlocutor both on intra- and extra-textual layers. In these narratives, Prophet Muhammad performs miracles on unbelievers and tests them for their compassion towards animals. The miracles and the testing take place on animals such as deer and doves, which are associated with a certain degree of sacredness in the collective memories of the communities living in Anatolia. In this respect, this study argues that these epics, performed publicly by storytellers and functioned as rituals, invited audiences who were newly or could be converted to Islam to accept the prophetic miracle at a time when a dynamic conversion movement was taking place, and to recognize and empathize with the animal existence.

Keywords

anthropocentrism, animal representation in classical texts, versified religious folktales, the folktales of the deer and the dove, orality

1. Giriş

Modern öncesi edebiyatta hayvan temsili ile karşılaştığımızda bunun genellikle kendisinden ötesine işaret eden bir im, anlamlandırılmayı bekleyen bir dilsel kod gibi kurulduğunu görürüz. Kutsal kitaplar, mitler, efsaneler, destanlar, fabllar aracılığıyla bize ulaşan bu anlatılarda hayvan, çoğu zaman ya insan yaşamının bir alegorisine ya da kutsallık veya kötücüllüğü imleyen metafizik bir temsile bürünmüştür. Bununla birlikte modern öncesi metinlerde bu temsilin imkânlarını genişleten, hayvanın “sembolik” perdesinin aralandığı veya insanla hayvan arasında keskin bir hiyerarşiden ziyade duygudaşlık ilişkisinin kurulduğu bazı istisnalara da rastlarız.¹ Nitekim Tua Korhonen ve Erika Ruonakoski’nin, insanla insan-olmayan arasında keskin bir ayrım kurulduğu düşünülen Klasik Yunan edebiyatı metinlerine yönelik çalışması, eldeki bazı örneklerde hayvanların okur/dinleyiciyle hayvan arasındaki farkı kapatmaya yönelik bir “empati” uyandıracak biçimde tasvir edildiğini gösterir.² Bu çalışma bizi

1 Tua Korhonen ve Erika Ruonakoski’ye göre Homeros’un *İlyada’sı*, Sofokles’in *Philoctetes’i*, Aristophanes’in *Kuşlar’ı* ve Anyte’nin *Keçi Epigramı* Klasik Yunan edebiyatında hayvanların “empati” uyandıracak şekillerde ele alındığı örneklerden bazılarıdır. Bkz. Tua Korhonen ve Erika Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece: Empathy and Encounter in Classical Literature* (London / New York: I.B. Tauris, 2017). Klasik İslam edebiyatına baktığımızda ise hayvanın bilimsel ve felsefi eserlerin dışındaki metinlerde daha ziyade tasavvufi bir mecaz ya da insan-biçimci niteliklere büründürülmüş bir varlık olarak karşımıza çıktığını görürüz. Fakat İslamî sahada bu yaklaşımın dışında konumlanan bazı anlatılar da mevcuttur. Nitekim İhvân-ı Safâ’nın *Resâ’ilü İhvâni’s-Şafâ ve ħullâni’l-vefâ* risalelerinde yer alan “Cinler Padişahının Huzurunda Hayvanlar ve Mahkemesi” adlı hikâyesi hayvanların küstah ve kibirli insan türüne karşı dava açtığı hikâyesi insan-merkezci dünya tasavvurunu sorgulamasıyla sadece İslam edebiyatı kanonunda değil, dünya edebiyatı kanonunda da bir istisna teşkil eder. İbn-i Tufeyl’in (ö. 1185) bir geyiğin ıssız bir adaya düşen insan yavrusuna annelik ettiği Hay Bin Yakzan hikâyesi de hayvanın gerçek varlığıyla karşımıza çıktığı anlatılardan biridir. Bu anlatı hayvanla insan arasındaki benzerliği vurgulasa da hayvan burada insanın kozmik hiyerarşideki üstünlüğünü temyiz etmesine imkân sağlayan bir varlık olarak yer alır. Bkz. Richard Foltz, *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures* (Oxford: Oneworld, 2006), 47-54. Hayvanların İslamî sahada nasıl ele alındıklarına dair daha ileri bir okuma için bkz. Abbas Daneshvari, *Animal Symbolism in Warqa Wa Gulshāh* (Oxford: Oxford University Press, 1986)., Sara Tlili, *Animals in the Quran* (New York: Cambridge University Press, 2012). Fatih Altuğ, “İhvân-ı Safâ’da Zoopolis ve Kozmopolis Karşı Karşıya,” *Doğu Batı*, no. 82 (2018): 223-44.

2 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 43.

modern öncesi Türkçe edebiyatta daha ziyade “sembolik” ve “alegorik” bir varlık olarak ele alınan mevcut hayvan temsillerine nazaran insanın hayvanla duygudaşlık zemininde bulunduğu geyik ve güvercin destanına “empati” kavramı üzerinden bakmaya teşvik eder. Eski Anadolu Türkçesinin inkişaf ettiği 14. yüzyılda ortaya çıktığı tahmin edilen manzum/mensur dinî destanlar arasında yer alan bu anlatılarda Hz. Muhammed ile hayvanlar arasında bir karşılaşma sahnesi kurulmuş, hayvanlar anlatının hem metin içi hem de metin dışı/okur düzleminde muhatabında “empati” hissi uyandıracak şekilde tasvir edilmiştir. Fakat okur/dinleyici bu anlatılarda sadece hayvana karşı merhamete davet edilmemiş, Peygamber’in hayvana karşı müşfikliği ve kâfirlere karşı gösterdiği mucize üzerinden nebevî ahlakı ve mucizeyi benimseme/kabullenmeye de çağırılmıştır. Dolayısıyla sınanma, mucize ve ihtida ekseninde ilerleyen bu anlatılarda hayvana yönelik olarak kurulan duygusal dilin okur/dinleyicide uyandırdığı tesiri veya “empati” hissini incelemek ve bu davetin niçin geyik, güvercin gibi hayvanlar üzerinden yapıldığını soruşturmak, hem hayvan varlığının metinde nasıl ele alındığına hem de dinî destanlarda karşımıza çıkan hayvan temsili- nin dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı 14. ve 15. yüzyılda Anadolu’da yaşayan Müslüman veya Müslüman olmayan topluluklar için ne anlama geldiği ve anlatıda nasıl bir işlev gördüğü üzerinde düşünmeye katkı sağlayacaktır.

Türkçe edebiyat metinlerinde hayvan temsili- nin en erken örneklerini sunan geyik ve güvercin destanı,³ Anadolu’da “destân, dâstân, dâsitân, hikâye, kıssa” gibi isimlerle dolaşıma giren, müstakil bir eserden ziyade ya mecmualarda toplanan ya da mevlitlerin anonim kısımlarına eklenen dinî destan metinleri arasında yer almaktadır.⁴ 14. ve 15. yüzyıllar arasında yaşadığı tahmin edilen Kirdecî Ali, Kırşehirli İsa, Aksaraylı İsa, Sadreddin gibi müellifler tarafından yazıldığı düşünülen bu destanlar, gezgin

3 14. ve 15. yüzyıllar arasında yaşadığı tahmin edilen Kirdecî Ali, Kırşehirli İsa, Aksaraylı İsa, Sadreddin gibi müellifler tarafından yazılan bu destanların en popülerleri arasında *Dâsitân-ı Gügercin*, *Dâsitân-ı Geyik ile birlikte Dâsitân-ı Kesikbaş*, *Dâsitân-ı Ejderhâ*, *Dâsitân-ı Vefât-ı İbrâhîm*, *Dâsitân-ı İsmâ’îl* destanları yer almaktadır. Bunlar dışında *Dâsitân-ı Hâtûn*, *Dâsitân-ı Fâşma*, *Dâsitân-ı Cimcime Sulţân*, *Dâsitân-ı Cedîd*, *Dâsitân-ı Mevî-i Muhammed* gibi müellifi kesin olarak bilinmeyen destanlar da mevcuttur. “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) *Dâsitân-ı Ejderhâ* (10) yer alır. <https://www.islam-anatolia.ac.uk> Öte yandan Şenol Korkmaz’ın tezinde hazırladığı listede *Dâsitân-ı Geyik*’in 32 nüshası olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Şenol Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım),” (Yayımlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 83-90.

4 Yorgos Dedes, *Battalname: Giriş, İngilizce Tercüme, Türkçe Metin, Yorum ve Tıpkıbasım* (Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1996), 54.

dervişler olarak anılan fakihler, meddahlar, kıssahanlar ve şeyyadlar vasıtasıyla Anadolu'ya yayılmış ve kitabî olmayan İslamî muhteviyatın Türkçe konuşan topluluklara intikalinde önemli bir rol oynamıştır.⁵ Fâilâtün/fâilâtün/fâilün vezniyle yazılan⁶ bu destanların en popülerleri arasında *Dâsitân-ı Gügercin*, *Dâsitân-ı Geyik* ile birlikte *Dâsitân-ı Kesikbaş*, *Dâsitân-ı Ejderhâ*, *Dâsitân-ı Vefât-ı İbrâhîm*, *Dâsitân-ı İsmâ'îl* de yer almaktadır. Bu popülerlik destanların kime hitap ettiği, dini destanlarda niçin hayvan temsili kullanıldığı ve bu temsilin kendi tarihsel bağlamı içinde nasıl alımlandığı sorusunu önemli hâle getirmektedir. Bu iki destan üzerine yapılan akademik çalışmalar, daha ziyade metin neşri ve incelemesi ile destanların tanıtımına odaklanmıştır.⁷ Fakat bu incelemede hayvan temsili destanların tarihsel bağlamı içinde anlamlandırmaya çalışılacaktır. Bu açıdan bu incelemede destanların bilinen en eski nüshalarını içermesi⁸ ve tartışmayı belirli bir tarihsel bağlama hasretmesinden dolayı Vasfî Mahir Kocatürk'ün hususi koleksiyonundan Milli Kütüphane'ye bağışlanan ve Kocatürk'ün verdiği bilgilere göre 1461 tarihinde istinsah edilen Mil Yz A 3881 nolu Dâsitân Mecmuası'ndan yararlanılacak⁹ ve çalışmanın sonunda destanların

5 Vasfî Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi)* (Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970), 143.

6 Vasfî Mahir Kocatürk'e göre bazen bu mısralar arasına “mefâilün/mefâilün/feülün” vezinleri karışmış, bu destanlarda genellikle vezin ve kafiyeye özen gösterilmemiştir. Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 146.

7 Geyik ve güvercin destanı üzerine yapılan bazı metin neşri ve inceleme çalışmaları için bkz. Şenol Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım),” 83-90. Nurettin Albayrak, “Dini Türk halk hikayelerinden geyik, güvercin ve deve hikayeleri: Kaynakları ve metin tesisi,” (Yayımlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1993), Namık Aslan, “Manzum Dinî Hikâyeler ve Kirdecî Ali'ye Ait Olduğu Söylenen İki Hikâye Metni (Güvercin ve Geyik Destanları), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, no. 20 (2016): 189-207., Hatice Tören, “Sadreddin'in Dâsitân-ı Geyik Adlı Mesnevisi,” *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, no. 33 (2005): 239-282. Hatice Tören, “Kirdecî Ali, Dâsitân-ı Hama-me-i 'Ar'ar,” *İ.Ü. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, sayı. 34 (2006): 177-204. Osman Erciyas ve Duygu Oruç, “Güvercin Destanları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme,” *Turkish Studies*, no. 1 (2013): 1397-1406.

8 Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım),” 70.

9 Vasfî Mahir Kocatürk'ün hususi koleksiyonundan bağışlanan bu *Dâsitân Mecmuası* ilk elli varağı kayıp ciltsiz bir yazmanın 50a-97a numaralı varakları arasında yer almaktadır. Kocatürk'ün yazdıklarından bu varakların onun hususi kütüphanesindeyken henüz kaybolmadığını ve bu yazma içinde destanlarla aynı yazı ile yazılmış Gülşehri, Âşık Paşa ve Kaygusuz Abdal'a ait şiirlerin bulunduğunu öğreniriz. Nitekim Kocatürk'ün elinde bulunan yazmadaki bazı sayfaların fotoğrafları ile Milli Kütüphane'deki 3881 numaralı yazmayı eşleştirdiğimizde ikisinin aynı yazma olduğu anlaşılmaktadır. Kocatürk bu

transkripsiyonlu metinlerine yer verilecektir. Bu anlamda yazıda ilk olarak geyik ve güvercin destanının ortaya çıktığı tarihsel bağlamla birlikte bu destanların kime hitap ettiği sorusu üzerinde durulacak, ikinci olarak Korhonen ve Ruonakoski'nin çalışmasından hareketle “empati” kavramı tartışılacak, ardından destan metinleri üzerinden hayvanların bu destanlarda nasıl temsil edildiği ve “empati”nin nasıl kurulduğu incelenecektir. Bu incelemenin sonucunda geyik ve güvercin destanının “hayvan temsili” ile ürettiği dinî ve ahlakî tasavvurun, dönemin dinî ve edebî dinamikleri içindeki yeri anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

2. İktidar, Dil, Din Çerçevesinde Destanlar

Manzum/mensur dinî destanların üretildiği ve dolaşıma girmeye başladığı 14. yüzyılın politik, kültürel ve edebî iklimine bakıldığında Anadolu'ya yerleşen uç beyliklerinin etrafında himaye ilişkileri ile birlikte yeni bir edebî kültürün oluştuğunu ve Farsça ve Arapçadan ilmî ve edebî tercüme yapılmaya başlandığını görürüz. Yazı dili olma sürecinde Türkçenin çok daha geniş bir alana yayılmasını sağlayan tercüme eserler, aynı zamanda Arapça ve Farsça üzerine bina edilmiş İslamî muhtevanın da taşıyıcısı olmuş ve dinî öğretinin kitabî formunun Anadolu sahasına nakledilmesinde rol oynamıştır. Sara Nur Yıldız'a göre bu metinler “İslamleşme alanı veya habitus” oluşturmasında önemli katkılar sağlamıştır.¹⁰ Öte yandan aynı dönemde Oğuz Destanları, Gazavat-nâme, Hamza-nâme, Menakıb-nâme ve manzum dinî destanlarla birlikte sözlü dilin imkânlarının korunduğu, yerel dile temas eden başka bir yazı dilinin doğduğunu görürüz. Henüz başka bir dilin ve belirli bir politik merkezin tahakkümü altına girmemiş, sade bir Türkçe ile yazılan bu destanlar, şifahiği sebebiyle zihinsel/dinsel anlamda daha esnek, İslamî ethosun yerel kültürden tevarüs eden

yazmanın istinsah tarihini m. 1461 olarak verir. Bkz. Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 146. *Dâsitân Mecmuası*'nda yer alan eserler sırasıyla yazmanın şu varakları arasında bulunmaktadır: *Hazâ Kitâbu Kesikbaş* 50a-54b, *Hazâ Kitâbu Güvercin* 54b-55b, *Hazâ Kitâbu Geyik* 55b-59a, *Hazâ Kitâbu Mevt-i Muhammed-nâme* 59-62a, *Dâsitân-ı İsmâ'îl* 62a-65b, *Dâsitân-ı Hâtûn* 65b-70b, *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Ejderhâ* 71a-75b, *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Cimcime Sulţân* 75b-80a, *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Muhammed* 80a-85a, *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı İbrâhîm 'Aleyhi's-selâm* 85a-89a ve *Hazâ Kitâbu Dâsitân-ı Fâtımâ* 89a-94b. Destanlar dışında bir de yazmanın 94a-97a varakları arasında bulunan bir dua bölümü mevcuttur. *Dâsitân Mecmuası*, Milli Kütüphane-Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 3881, 50a-97a.

10 Sara Nur Yıldız, “Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia”, *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth-Century Anatolia* içinde, ed. A.C.S. Peacock ve Sara Nur Yıldız (Würzburg: Ergon, 2016), 231-2.

inancılarla meczolduğu bir İslamî muhtevayı kıssahanlar, meddahlar vasıtasıyla Anadolu sahasına yaymışlardır. Bu açıdan bu destanların mitolojik referansları, fantastik öğeleri ve dramatik dili üzerinden kurulan mimetik kurgusuyla gaza ve fetihlerle birlikte İslamlaşmanın devam ettiği, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı bir dönemde henüz yeni Müslüman olmuş toplulukların İslamın ahlakî ve politik tasavvurunu özümsemesinde kitabî muhtevadan çok daha cazip bir medium hâline gelmiş olması muhtemeldir. Nitekim Andrew Peacock, dinî destanların basit ve kolay anlaşılabilir diliyle kitabî dinî metinlerden daha geniş bir dinleyici kitlesini hedeflediğini belirtir ve bu metinlerin pek çok dilde ve farklı versiyonlarda dolaşıma girmiş olmasını, metinlerin Anadolu’da İslam’ın teşekkülündeki etkisine dair bir kanıt olarak okur.

Gaza destanlarında olduğu gibi dinî destanların da Müslüman/kâfir dikotomisi üzerine kurulduğunu görürüz. Cemal Kafadar, hem Hristiyanların hem de Müslümanların gaza destanlarında dinî terimlerle tanımlanan bir “biz/onlar” evreni sunulduğunu, diğer yandan savaş hâlindeki bu hat arasında şaşırtıcı bir akışkanlığın olduğunu ifade eder.¹¹ Ahmet Karamustafa ise Saltuk-nâme incelemesinde dönün “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 fitratı olan İslam’a ihtida edebildiğini belirtir.¹² Bu anlamda meddahlar, fakihler, şeyyadlar gibi halk hikâyecileri ya da kıssa anlatıcıları tarafından halka açık olarak icra edilen manzum/mensur dinî destanların, sadece Hz. Muhammed’in ve ashabının kâfirlere karşı mücadelesini yeniden canlandırmadığı, destanların dolaşıma girdiği 14. ve 15. yüzyılın maddi ve akıdevî koşullarını da gözettiği ve muhatabına zımnî bir ihtida çağrısı yaptığından söz edilebilir. Nitekim Andrew Peacock’a göre usta meddahlar tarafından icra edilen bu metinler, “şimdi”ye bir anlam bahşetmek için geçmişin çağrıştırılmasına yönelik bir “ritüel işlevi” görür.¹³ İcrayı ritüel eylemin merkezine yerleştiren Victor Turner da icranın toplumsal süreçleri dönüştürmek için bir vasıta olduğunu iddia eder.¹⁴ Zira diyolojik bir eylem biçimi olan sözlü icra, tekrarlanabilir olması ve yazılı olanı yeniden şekillendirebilmesiyle kültürel mirasımızı yeniden

11 Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, çev. Ceren Çıkin (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010), 128.

12 Ahmet Karamustafa, “Islamisation through the Lens of the Saltuk-name,” *Islam and Christianity in Medieval Anatolia* içinde, ed. A.C.S. Peacock, Bruno De Nicola, Sara Nur Yıldız (Farnham, Surrey: Ashgate, 2015), 360.

13 Peacock, *Islam, Literature and Society*, 215.

14 Victor Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play* (New York: PAJP, 1982), 79.

deneyimlememizi sağlar.¹⁵ Bu açıdan Peacock, meddahlar tarafından tekrar tekrar icra edilen bu metinlerde var olan Hristiyan karşıtı tonun ve ihtida takıntısının bir yandan Müslüman komşuları arasında yaşayan Hristiyanları tedirgin etmiş olabileceğini, öte yandan ihtida için gereken asgari yükümlülüğün onları İslam'ı kucaklamaya itmiş olabileceğini belirtir.¹⁶ Bu bakımdan geçmişin “ritüalistik” çağrışımı sadece “muhtemel” Müslümanların değil, yeni Müslüman olmuşların İslam inancını benimsemesinde de rol oynamışa benzer. Bu çağrışım dini destanlarda hem Anadolu’da yaşayanların yerel inançları ve şifahi anlatılarına hem de tarihî İslamî figürlere eş zamanlı olarak temas eder. Nitekim geyik ve güvercin destanında bu temasın Anadolu’daki toplulukların yerleşik inançlarında ve anlatılarında yer edinmiş ve belli bir kutsallıkla ilişkilendirilmiş geyik, güvercin ve doğan gibi hayvanlar üzerinden gerçekleştiğini görürüz. Bu temasın nasıl gerçekleştiğini anlamak için “empati” kavramına daha yakından bakabiliriz.

3. Hayvan Temsilinde “Empati”nin İmkânları

Hayvanın kendinde ve kendi-için bir varlık olarak temsil edilip edilemeyeceği veya hayvan deneyiminin insan-merkezci bakıştan azade olarak aktarılmasının mümkün olup olmadığı sorusu edebî temsil meselesinde önemli bir tartışma alanı açmıştır. John Simons’un çalışması üzerinden kısaca değinmek gerekirse Simons, insan-olmayanların edebî metinlerde kullanımına ilişkin tüm örneklerin yeniden üretim değil temsil edimi olduğunu, zira insan-dışı deneyimin kültürel anlamda yeniden üretilemeyeceğini iddia eder. Deneyimin yeniden üretilmesi deneyim sahibinin ve deneyimi tüketenin asli deneyiminin (bir hayli çarpıtılmış biçimde olsa da) tekrerrüyle mümkündür. Oysa insan-dışı varlıkların veya hayvanın dilsel mahrumiyeti ve sessizliği, onların deneyimine tam manasıyla erişebilmemizi ve aktarabilmemizi imkânsız kılar. Simons’a göre bu temsil edimine dair her çabamız, insan-olmayanın deneyimini kaçınılmaz biçimde insanlığa dair gösterge olarak temellük eden bir eyleme dönüştürür. Buna rağmen insan-dışı varlıkların deneyimini tahayyül ederek veya onu kendi deneyimlerimizle karşılaştırarak bir duygudaşlık ilişkisi kurmak mümkündür.¹⁷

Korhonen ve Ruonakoski de meseleye benzer bir yerden yaklaşarak insanî niteliklerin, davranışların ve duyguların insan-olmayan varlıklara atfedildiği insan-biçimci anlatıların, insan-dışı varlıkların bakış açılarını anlamaya, empati kurmaya olanak sağlayabildiğini belirtir ve bu anlamda Klasik Yunan edebiyatı bağlamında “empati”

15 Gavin Brown, “Theorizing Ritual as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy,” *Journal of Ritual Studies* 17, no. 1 (2003): 6.

16 Peacock, *Islam, Literature and Society*, 216.

17 John Simons, “The Animal as Symbol,” *Animal Rights and the Politics of Literary Representation* içinde (London: Palgrave Macmillan, 2002), 85-87.

mefhumunu derinleştirmeye, insanla hayvan arasındaki mutlak manada insan-merkezci olmayan ilişkinin nasıl gerçekleştiğini örneklendirmeye çalışır. Empati mefhumuna fenomenolojik açıdan bakan çalışma, insanın duyuşsal bir bedene sahip olmakla, diğer bedenleri duyumsayabileceğini, bedenlenmiş veya tecessüm etmiş olmanın öteki bedenlerin öznelliğini tanımaya ve onunla empati kurmaya imkân sağladığını söyler.¹⁸ Çalışmaya göre “empati”, başkalarının tecessüm etmiş durumuyla her şeyden önce uzay-zamansal ve kinestetik açıdan, sonra da kişisel tarihi ve nitelikleri açısından ilişkilenebilir.”¹⁹ Kendini başkalarının durumuna ve bakış açısına daldırma, diğerinin durumunu ve dünyanın onun bakış açısından nasıl gözüktüğünü aktif olarak hayal etmeyi veya onlarla tam manasıyla aynı şeyleri hissetmeyi gerektirmez; başkasının durumuna geçici olarak yerleşmek ve onun deneyimine benzer hisleri hissetmek de “empati”ye dahildir. Korhonen ve Ruonakoski’ye göre, okurun kurduğu empati ile yüz yüze karşılaşmada deneyimlenen empati arasında ciddi farklılıklar vardır. Yüz yüze karşılaşmalar ahlakî açıdan zorlayıcıdır, zira insanın kendi varlığı ile öteki arasında bir mesafe kurmasına yol açar. Oysa okuma kendini ötekinin dünyasına daldırmanın güvenli yoludur. Paradoksal şekilde ötekinin canlı bedeninin yokluğu dünyaya onun nazarından bakmayı kolaylaştırabilir.²⁰ Fakat Yunan Edebiyatı veya Klasik edebiyatlar bağlamında daha ziyade sesin ve ritmik öğelerin de okumaya katıldığı, muhayyel dinleyicilerin metni kıraat eden üzerinden deneyimlediği sesli okuma durumu söz konusudur. Bu durum okumayı bir performansa ya da “icra” edimine dönüştürürken doğaçlamaya ve yoruma açık bir icra ediminde dinleyicinin sadece müellif/yazarın bakış açısına değil, kıraat edenin metne dair deneyimine de ulaşmasını mümkün kılar.²¹

Bu anlamda çalışma, empatinin iki biçimi olduğunu ortaya koyar. Yazarlar, şeyleri okura ya hayvan perspektifinden gösterir ya da anlatıcı veya kahraman vasıtasıyla hayvanın davranışına ilişkin onunla empatiyi kolaylaştıracak bazı tasvirler sunar. Okurda merhamet, acıma gibi bazı duygular uyandırmak veya metamorfoz anlatısı gibi okurun hayvan perspektifinden bakmasını mümkün kılan araçlar kullanmak Klasik Yunan Edebiyatı bağlamında yazarların ortaya koyduğu retorik ve anlatısal stratejilerden bazılarıdır.²² Fakat duygulanımın bir retorik strateji olarak kullanılması, okurun sırf kendine dair bir bilgi edindiği duygulanım uğruna duygulanımdan neşet etmez. Tam tersine duygulanım, okurla temsil edilen hayvan arasındaki mesafeyi ortadan kaldırarak dünyaya hayvan nazarından bakmaya imkân sağlar.

Bu anlamda hayvanların geyik ve güvercin destanında ve bu destanların üretildiği ve dolaşıma girdiği dönemde muhatapı üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu anlamak için Korhonen ve Ruonakoski’nin empati tanımından yararlanabiliriz.

18 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 19-20.

19 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 19.

20 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 40.

21 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 32-3.

22 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 6.

4. Geyik ve Güvercin Destanında Hayvan Temsili

4.1. Geyik Destanı

Sadreddin mahlaslı bir müellif tarafından yazıldığı düşünülen²³ ve elimizdeki nüshaya göre 82 beyit olarak yer alan geyik destanında anlatıcı, hikâyeyi “kitab içre” gördüğünü söyleyerek başlar. Aslında bu tabir hikâyenin sahilliğine yönelik okur/dinleyici tarafından gelecek herhangi bir itirazı baştan bertaraf etme niyeti taşır. Zira burada inanılıp inanılmaması dinleyiciye bırakılacak sıradan bir mesele değil, Peygamber’in mucizâtını beyan eden bir anlatı söz konusudur. Öyleyse bu hikâye içinde gerçekleşecek herhangi bir olağanüstülüğe okurun/dinleyicinin inançsızlığını bir süreliğine askıya almasını gerektiren kurmaca bir olay nazarıyla değil, gerçekmiş gibi bakılması gerekir. Bu sebeple anlatıcının veya müellifin “kitab içre” ifadesi, hikâyenin gelenek içindeki sabitliğini tekit ederek hem kendisinin hem de anlatısının meşruiyetini okura ispata çalışır.²⁴

Oldukça teatral bir sahneyle başlayan anlatıda Hz. Muhammed, mihraba yaslanmış otururken birkaç atlının heybetli bir şekilde kendisine doğru geldiğini görür. Atını mescide doğru süren atlılar mescidin önünde durur, kim olduğunu tanımadıkları

23 Bazı nüshaların sonunda Sadreddin ismi geçtiği için geyik destanının kendisine ait olduğu iddia edilmiştir. Elimizde bulunan Vasfi Mahir Kocatürk nüshasında herhangi bir isim geçmemesine rağmen Vasfi Mahir, üslup özelliklerinden dolayı bu eserin Kirdeci veya emsalinden birine ait olması gerektiğini belirtir. Bkz. Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, 150. Şenol Kokmaz ise eserdeki yapı ve unsurların Kirdeci Ali'nin üslubunu andırdığını ifade eder fakat pek çok nüshanın sonunda ya herhangi bir isim geçmediği ya da sadece “Sadreddin” ismi geçtiği için eserin Sadreddin tarafından telif edilmiş veya aktarılmış olduğunu düşünür. Bkz. Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası,” 90. Hatice Tören'in neşrinin sonunda geçen “Nefsini eyle Müslimân Şadre'ddin / Kim olasın şamu odından emîn” beyiti bu eserin nüshalarda adı geçen Sadreddin'e ait olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Şadreddin'e isnad edilen diğer bir eser Hz. Muhammed'in mucizelerinden birini konu alan ve Amil Çelebioğlu'na göre tek nüshası bulunan 32 beyitlik *Mu'cize-i Muḥammed Muştafâ'dır*. Bkz. Bu nüsha Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi, Seyfeddin Özege Koleksiyonu, 544 numarada yer almaktadır. Bkz. Amil Çelebioğlu. *Türk Mesnevî Edebiyatı 15 yy. Kadar (Sultan II. Murad Devri: 824-855/1421-1451)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 80-82. Sadreddin hakkında bunlar dışında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

24 Burada anlatıcının kim olduğuna dair bir kafa karışıklığı söz konusu olabilir. Aslında destanların sonunda ismi geçen Kirdeci Ali'nin kendisi olabileceği gibi bu mahlası sahiplenip hikâyeyi nakleden kıssahanlardan biri de olabilir. Bu destanlar diğer sözlü anlatılarda olduğu gibi aslında her kıssahanla veya kıraat edildiği her farklı çevreyle birlikte yeniden yazılır. Bu sebeple burada anlatıcıyı kendini dinleyicisine kanıtlamaya çalışan kıssahanlardan biri olarak almak daha makul olacaktır.

Peygamber'e selam verir ve saf saf Peygamber'in karşısına dizilirler. Kendisinden dinlerine batıl diyen ve halk içinde yalan dava eyleyen Muhammed'i göstermesini, eğer yalan söz söylemiyorsa peygamberliğini kendilerine ayan etmesini isterler. Mecliste Peygamber'in yanında bulunan Hz. Ali, kâfirlerin bu cüretine öfkelenir ve Peygamber'den cümlesini Zülfikâr ile kılıçtan geçirmek için müsaade ister. Peygamber, Hz. Ali'yi yatıştırarak bekleyip onlara dilekleri nedir diye sormalarının daha uygun olduğunu, belki bu şekilde kâfirlerin kendi hükmüne itaat edeceklerini, mucizât görüp Müslüman olabileceklerini söyler. Böylelikle dileklerinin ne olduğunu öğrenmek için kâfirlerin beyini yanına davet eder. Kâfirler, Peygamber'den mucize isteğini yinelerler:

Bize peygamberligün kılsun 'ayân
Ger yoğise sözi içinde yalan
Hele biz dağı aña inanmazuz
Söyledügi sözi gerçek şanmazuz²⁵

Aslında burada “ger yoğise” ve “gerçek sanmazuz” ifadeleriyle kendi inançlarından asla geri adım atmayan, şedit bir kâfir portresinden ziyade Peygamber'in doğruyu söyleyip söylemediğine emin olamayan, şüphelerinin izale edilmesini bekleyen bir kâfir temsili ile karşılaşırız. Peygamber, kâfirlerin bu uzlaşma arayışına müspet şekilde mukabele ederek onların inançsızlığını göstereceği mucize ile gidermeyi kabul eder. Dolayısıyla aralarında bir sözleşme kurulur. Fakat sözleşmeye sadece kâfirler değil, o andan itibaren hikâyenin devamının nasıl seyredeceğini, mucizenin nasıl gerçekleştireceğini görmeyi bekleyen okur/dinleyici de dahil olur. Mucize, dinleyiciye kendisini edebî söz üzerinden beyan eder ve farklı zaman ve mekânlarda kıssahanlar/meddahlar tarafından yinelenen bu edebî söz, her icra edilmişinde dinleyicinin Hz. Muhammed'in hak söz söylediğine dair şahadetini ikrar ve teyit ederek anlatıyı ritüalistik bir icraya dönüştürür.

Bu anlamda, hikâyede mucize kâfirlerin esir aldığı “dişi geyik” üzerinden gerçekleşir. Dişi geyik Anadolu'da ve Anadolu dışı mitik kaynaklarda genellikle öteki dünya ile ilişkilendirilen, dişil birer ilahe veya ruh olarak karşımıza çıkar. Öte yandan geyik, mitik kaynaklarda kendisini takip eden peşinden sürükleyen ve doğru yola götüren bir “rehber” olarak da temsil edilmektedir.²⁶ Anadolu tasavvuf geleneğinde karşılaştığımız geyik donuna giren Abdal Mûsâ (ö. 14. yy.) ile Kaygusuz Abdal'ın

25 “Hazâ Kitâbu Geyik,” var. 55a (12-13. beyit).

26 Macarların “Sihirli Geyik Efsanesi”nde, Avrupa Hunları'nın atası olan Hun ve Magor kardeşlerin Maeotis bataklığında avcılık yapan peşine takıldıkları dişi bir geyik sayesinde mucizevi bir şekilde İskit Ülkesi'ni bulduklarına dair bir köken anlatısından bahsedilir. Geyik onları bataklıktan çıkardıktan sonra aniden gözden kaybolmuştur. Bkz. Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası,” 79. Yine Avrupa folklöründe geçen “Hubertus Sage” isimli efsanede avcı Hubertus'un karşısına göğsünde haç bulunan ilahi bir geyik çıkar, Hubertus bu karşılaşmadan sonra geyiği

(ö. 848/1444 [?]) menkıbesi, geyiğin “irşad edici” vazifesinin İslam inancının kabulünden sonra da devam ettiğini ikrar etmektedir.²⁷ Abdal Mûsâ ile aynı dönemde yaşayan Geyikli Baba da (ö. 750/1350) geyik postuna bürünen ve dağlarda geyiklerle dolaşıp ünsiyet kuran Türkmen gazisidir. Rum ilinin İslamlaşmasına büyük katkı sağlayan kolonizatör/misyoner dervişlerden biri olan Geyikli Baba’nın²⁸ 14. yüzyılda ihtida hareketinde öncü bir rol oynaması, geyiğe yüklenen “rehber” veya “mürşid” olma rolü ile paralellik arz ederken bu misyonun geyik destanının dolaşıma girdiği dönemde de Anadolu’da canlılığını sürdürdüğünü göstermektedir. Dolayısıyla anlatıda geyiği esir alan avcılarının “kâfirler” olarak sunulması, kâfirlerin kendilerine dair inançlarından bağımsız biçimde geyikle özdeşleşen “doğru yol”un dışında konumlandıklarına işaret eder.

Nitekim kâfirlerin Peygamber’den mucize isteğini beyan ettikleri sırada Peygamber’in ata bağlı bir geyik gördüğünü, odağın hikâyede birdenbire ortaya çıkan geyiğe kaydığını görürüz. Geyiğin hikâyeye girişi “Gördi resül bir geyicegi ata / Bağlamışlar kaldı şöyle ibrete / Taşma ile bağlı ayağı başı / İlle seyl olmuş akar gözi yaşı”²⁹ diye tasvir edilerek aktarılır. Peygamber, gözlerinden sel gibi yaşlar akan geyiği gördüğünde hayret içinde kalır. Bu duygusal tasvir, bizi hayvanlarda görmeye pek alışık olmadığımız, insana has olduğunu düşündüğümüz “ağlamak” fiiliyle yakalar. Zira ağlamak bedensel bir eylemdir ve bizi başkasının deneyimini bir süreliğine de olsa kendi bedeninde deneyimlemeyi, muhtelif edebi araçlar vasıtasıyla odağımızı “ötekinin aşına olmadığımız bakış açısı”na kısmî olarak çevirmemizi içeren “empati”ye çağırır.³⁰ Peygamber’in bakışını kâfirlerden geyiğe kaydıran ve onu hayretler içinde bırakan da muhtemelen bu alışılmadık benzerliktir. Geyiğin Peygamber’in bakış açısından anlatılması, dinleyen hayvan karşısındaki duygulanımını Peygamber’in duygulanımının yansıması olarak, ikinci elden hissetmesi demektir. Başka bir deyişle dinleyen ilk olarak kendini Peygamber’le özdeşleştirir, sonra onun hayvana karşı müşfik hislerini kopyalayarak içselleştirir. Nitekim geyiğin acizliğinin, insan karşısındaki zayıflık ve masumiyetinin metinde “geyicek” ifadesinde karşılık bulduğunu, böylece dinleyicinin geyiğe karşı merhamet ve acıma hissine davet edildiğini

avlamaktan vazgeçerek Hristiyan olur. Bkz. Saadet Çağatay, “Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler,” *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 4 (1956): 97.

27 Menkıbeye göre Kaygusuz Abdal olarak bilinen Gaybî Bey bir gün adamlarıyla ava çıktığı sırada bir geyiğin peşine takılır ve geyiğin ön bacağını okuyla yararlar. Geyiğin bir tekkeye girdiğini gören Gaybî, tekkenin mürşidi Abdal Musa’ya geyiği sorduğunda Abdal Mûsâ ona “Attığın oku tanır mısın?” diyerek kolunun altındaki oku gösterir. Bunun üzerine Gaybî, geyiğin Abdal Mûsâ olduğunu anlayıp ona intisap eder. Bkz. Nihat Azamat, “Kaygusuz Abdal,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* 25 (İstanbul: TDV, 2002), 74.

28 Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler,” *İnsan&İnsan* 5 (Yaz 2015): 10, 19-20.

29 “Hazâ Kitâbu Geyik,” var. 56b (20-21. beyit).

30 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 21.

görüürüz. Burada yapılan bu “davet”, dinleyiciyi hikâyenin bir sonraki aşamasına, Peygamber’in geyiğın bu hâli karşısında göstereceğı tutuma ve mucizeye hazırlar. Peygamber bu hâl üzerine kâfirlerden geyiğın çözümlmesini, zira geyiğın kendisinin peygamberliğini “şerh” edeceğini söyleyince³¹ kâfirler bu isteğe şiddetle karşı çıkarlar, geyiğın konuşabileceğine inanamazlar:

Eliyle diler geyügümüzi ala
Fi’liyle diler bize cāzūlıklar kıla
Bizi kendi milletine döndüre
Evümüze bizi mahrūm göndüre
Kırk kişiyüz avlayuban dutmuşuz
Bir gice dağı yabanda yatmışuz³²

Kâfirlerin geyiğın çözümlmesine karşı gösterdiği tepkinin sebebi, geyiğın kâfirler için elden kaçırılmaması gereken, kırk kişinin peşinden koştuğı, avlamak için yabanda yattığı bir av hayvanı olmasıdır. Nitekim geyikle ilgili mitolojik anlatılarda geyiğın avcılara bir görünüp bir kaybolan, yakalanması zor, sihirli bir hayvan olması, onu yakalama şerefine erenin ne derece büyük bir manevi güç elde edeceğini haber vermektedir. Dolayısıyla kâfirlerin “geyügümüz” diye sahiplendiğı geyiğın ellerinden alınacak ve Peygamber’in lehine konuşacak olma ihtimali, kâfirler için sadece “geyik”e malik olmaları ile elde ettikleri maddi iktidarın değil, dayandıkları “doğru yol” zemininin de kaybı anlamına gelecektir. Bu sebeple Peygamber’in göstereceğı mucizeyi baştan “cāzūlık” olarak nitelendirirler. Öte yandan geyiğın konuşmasının olağandışı bir durum olarak görülmesi, hikâyenin gerçeklik zemininde cereyan ettiği ve geyiğın hikâyede gerçek bir hayvan olarak yer aldığına işaret eder. Kâfirler, geyiklerinden vazgeçmek istememelerine rağmen Peygamber’in sözüne uyup geyiğın çözerler. Geyik çözüldüğü anda mahfile çıkıp Allah’ın birliğine ve Peygamber’in de şeksiz şüphesiz onun resülü olduğuna şahadet eder. İnanmayanları cehenneme odun olmakla tehdit edip inananları da ondan emin olmakla müjdelar. Aslında mucizenin beyanı ile birlikte hikâyenin işlevinin burada nihayete ermiş olması gerekir. Ancak böyle olmaz; odak, Peygamber’in hikâyesinden geyiğın hikâyesine kayar. Kendisine “insan” diliyle konuşma imkânı verilen geyik, başta kendisi dışında bir duruma işaret etmek için kullandığı dilini kendi varlığına işaret etmenin aracı hâline getirir:

Çin ilinden gelmişidüm ben ğarīb
Ağlaridüm çardaşum yavı kı lup
Gelüben iki kızucağ kızıladam
Mekke tağında kızlayuben gizledüm

31 “Resül eydür şaşuñ geyiğı söylesün / Benim peygamberliğim şerh eylesün.” Bkz. “Hazā Kitābu Geyik,” var. 56b (22. beyit).

32 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 56b (25-27. beyit).

Betül Sürücü

Çıkıdumidi irken otlayayın
Südülenüben girü bunlara geleyin
Bu kâfirler avlayuban dutdılar
Önile dört yanımı bağladılar
Kaçamadum yoğ idi bende mecâl
Kardaşın yavı kılan yok durur mecâl
Kardaş olur kuşlu kişiye tağ
Ölüm irse aňşuzın urur yürege tağ
Mâlî mülki bâğu hem bağçesidür
Kardaşı olmayanuñ işi budur
Dişleri bitmedi ot otlayalar
Neyler ol ıssuz tağda bular
Yâ resül baña pâyendan ol bugün
Yüregüm derdine dermân ol bugün
İrişeyüm ol iki kızılara
Ol yabandağı ıssuz kalanlara³³

Dolayısıyla hayvanın konuşması anlatının başında okur/dinleyici olarak Peygamber'in bakış açısından daldırıldığımız hayvanın acıklı hikâyesine bu sefer doğrudan katılma ve şahitlik etme imkânı sunar. Korhonen ve Ruononski'nin belirttiği gibi “edebiyatın kurgusal dünyası, gündelik insan deneyiminin sınırlarını aşmaya ve belirsizliğe çok daha fazla kapı aralar. Fakat bu aşkınlık karşımıza tahayyüle sığmayan insan-dışı sûretlerde çıkmaz. Bu açıdan bir hayvanın deneyiminin “içeriden” anlatıldığı durumlarda tasvirler, insan bedeninin ve duyularının emarelerini taşımaya meyillidir.”³⁴ Nitekim anlatıcı burada geyiği insan-biçimli bir şekilde büründürerek ve ona ses vererek geyiğin sadece bir av hayvanı değil, insan gibi bir kökeni, memleketi, ailesi ve bağları olan hususi bir varlık olduğunu vurgular ve bu sayede hayvanla hem hikâye hem de okur düzleminde empati kurulmasını sağlar. İnsanla yazgısının benzerliği ve deneyimlerinin müşterekliği, onu kâfirlerin tasvirindeki gibi yabancı bir “tağ cānvārı” olmaktan çıkarır. Kendi dilinden aktardığı savunmasızlığı, kendini “Çin'den Mekke Dağı'na gelmiş, garip, kardeşini kaybedip mecaliz kalmış, yüreciği ok ile vurulmuş, dişleri bitmemiş kuzucuklarını ıssız yabanda bırakmış biçâre bir anne” olarak resmetmesi hâlini daha da dramatikleştirerek muhataplarında kendisine karşı acıma ve merhamet hisleri doğurur. Burada seçilen “derman”, “ıssuz”, “garip”, “mecal” “yürek” gibi insanın kültürel deneyiminin yükünü taşıyan soyut kelimeler, muhataplarını hayvan deneyimini duyumsamaya çağırır. Nitekim geyiğin Peygamber üzerindeki tesiri “resülün bu söze göyündi özi” ifadesinde karşılık bulur. Öte yandan daha önce de belirtildiği gibi empati başkalarının tecessüm etmiş durumuyla kişisel tarihi ve

33 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 56b-57a (36-45. beyit)

34 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 19.

niteliklerinin yanı sıra uzay-zamansal ve kinestetik açıdan da ilişkilenmeyi içerir. Bu açıdan anlatıda geyiğin kendi ağzından sarf ettiği, daha ziyade insana atfen kullanılan “emzirmek”, “dişleri bitmek”, “sütlenmek” gibi eylemlerin hayvan yaşamına mahsus “ot otlamak”, “kuzulamak” gibi eylemlerle yan yana anılması, insanla hayvan yaşamı arasındaki sınırları bulanıklaştırırken aynı zamanda hayvanın insandan farkına da işaret eder. Dolayısıyla burada hayvanî niteliklerin tümüyle insan-biçimci niteliklere büründürülerek temellük edildiği ve hayvanın kendi varlığının silindiği bir temsilden ziyade hayvanın kendi yaşam koşullarını vurgulayan ve onu bu koşullar içinde anlamaya davet eden bir anlatının kurulduğunu görürüz.

Hikâyenin devamında geyiğe içi acıyan Peygamber, kâfirlerden onu kendisine satmalarını ister fakat kâfirler “nemüz eksük satalum” deyip geyiği ancak Peygamber’in ona kefil olması halinde salacaklarını, ikindiye kadar gelmezse onun yerine kendisini öldüreceklerini söylerler. Peygamber bu anlaşmayı kabul eder. Peygamber’in ve yavruların kaderi, onun bu büyük sınanma karşısında nasıl bir tavır alacağına bağlı hâle gelirken geyik, bu trajik çatışmanın kahramanına dönüşür. Geyik ağlayarak yola çıkıp kuzucuklarına vardığında “Gelünüz kim yüzünüzü göreyim / Kıarnunuz acusa bir emzüreyim”³⁵ diyerek onlarla hasret giderir ve onlara yolda kâfirler tarafından tutulduğunu, Tanrı Resulü’nün ona kefil olduğunu anlatır. Buna karşılık yavrular, “Emzürdüğün süd bize oldı haram / Degüresin ol nebîye bizden selâm / Kıo bizi bu tağ içinde ölelüm / Tañrı resülüne kıurbân olalum”³⁶ diyerek kendilerini Nebî için feda ederler. Nitekim geyik, Peygamber’i kâfirlerin esirliğinden kurtarmak için gözleri yaşlı bir şekilde yavrularını geride bırakmaya karar verir. Fakat yolda avcılarının kendisine gönderdiği biri tarafından tuzağa düşürülür. Tuzağ içinde kalan geyik, Hakk’a “Dertlüyem dermân irişdür yâ haktım / Ben za’ifem senün lütfüñdan dilim / Hiç öğüme gelmezdi bu cefâ / İlle pâyandânum oldı Muştafa”³⁷ diye yalvardığı esnada Hakk ona Cebrail’i göndererek geyiği tuzağıyla birlikte Peygamber’in yanına eriştirir. Geyik, Peygamber’e maruzatını bildirerek Peygamber’den geciktiği için af diler. Bu manzarayı gören kâfirler, Peygamber’in huzuruna gelip Müslüman olurlar:

Gördiler kâfirler geyik geldügin

Resül öninde ‘özürlendügin

Şâf oluban bir araya geldiler

Küfri terk idüp Müslimân oldılar

Öylelük yol geyigi gönderdiler

Kâfirler görünce dine döndiler³⁸

35 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 57b (54. beyit).

36 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 58a (58-59. beyit)

37 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 58b (68-69. beyit)

38 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 58b (75-78. beyit).

Burada hem Peygamber hem de geyik ve yavruları karşılıklı sınanma ve feda eyleminde birleşir; kâfirler karşısında “can”larını ve bedenlerini birbirleri uğruna feda ederler. Peygamber’in bedenini hayvana karşılık olarak kefil etmesi, onun hayat sahibi olan her varlık gibi hayvanı da kendi varlığında duyumsamasına, dolayısıyla “empati”nin zirve noktasına taşır. Fakat burada hayvanın kendisine de bu feda eylemine iştirak etme imkânı sunulmuştur. Anlatının başında okur/dinleyiciye ve kâfirlere vaat edilen mucize de bu müşterek ikamede ortaya çıkar. Peygamber kâfirlere geyiğin kendisini tasdik edeceğini söylediğinde kâfirler bu sözü “Bu didüğü söz neye beñzeyiser / Tağ cānvārı kaçan söyleyiser”³⁹ diyerek hayretle karşılamış fakat geyik konuştuğunda bu tasdik onları acze düşürmemiştir. Oysa, karşılıklı feda eyleminin tereddütsüz yerine getirilmesi, geyiğin tüm tuzaklara rağmen Cebrail vasıtasıyla geri dönüp Peygamber’e maruzatını bildirmesi kâfirleri aciz bırakır ve böylelikle mucize “aciz bırakma” işlevini gerçekleştirmiş olur. Nitekim bu işlev kâfirlerin saf saf Peygamber’in karşısına dizilip Müslüman olmasında, öte yandan dinleyicinin Peygamber’in hayvana karşı müşfikliği ve fedakârlığı aracılığıyla gerçekleşen mucizeye tekrar şahitlik edişinde tezahür eder.

Bu anlamda hikâyenin sembolik düzleminde “av” ve “avcı” ilişkisinin tersyüz olduğunu, asıl “av”ın kâfirlerin karşısına “mürşid” olarak çıkan geyikten ziyade onun vasıtasıyla ihtida eden kâfirler olduğunu öğreniriz. Fakat geyiğin rehberliği sadece metin içi düzlemde değil, metin dışı düzlemde de devam eder; kâfirleri ihtida yoluna davet ettiği gibi okuru/dinleyiciyi de kendisi üzerinden beyan edilen doğru yola, nebevî öğretiyeye çağırır.

4.2. Güvercin Destanı

Peygamber’in fedakârlığının ve merhametinin hayvanlarla sınındığı başka bir örüntüye güvercin destanında rastlarız. Kirdeci Ali’ye isnad edilen⁴⁰ 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: “İşit şimdi bir hikâyet ey ‘aķıl / Meşnevî’de böyle bulundu nakıl.”⁴¹ Aynı hikâyenin Türkmen şair Mahtumkulu (ö.1146/1733) tarafından yazılan *Gökçe Ebter* adlı versiyonunda Hz. Muhammed Hz.

39 “Hazā Kitābu Geyik,” var. 57a (24. beyit).

40 Destanın sonunda karşımıza çıkan “Bunu diyen Sādık Velīdür” mısraı bu destanın Kirdeci Ali’ye ait olup olmadığı konusunda şüphe uyandırır. Bkz. *Dāsītān Mecmuası* – Hazā Kitābu Gügercin,” Milli Kütüphane – Ankara, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, no. 3881, var. 55b (32. beyit).

41 “Hazā Kitābu Gügercin” var. 54b (1. beyit).

Ali ile ikame edilmiş,⁴² hikâyenin esinlendiği muhtemel kaynak olan *Tutî-name*'de ise kahraman Hz. Musa şeklinde karşımıza çıkmıştır. Fakat aslında *Tuti-nâme*, *Şukasaptati: Papağanın Yetmiş Hikâyesi* isimli bir eserin Sanskritçeden Farsçaya, oradan da Türkçeye çevrilmiş tercümesidir. *Şukasaptati*'de hikâyenin kaynağı Rig-Vedalar'a dayandırılır.⁴³ Güvercin ve şahin kılığına giren tanrıların Kral Şibi'yi sinadıkları Rig-Veda'daki bu hikâye,⁴⁴ Cebrail ve Azrail'in Hz. Muhammed'i sinadıkları güvercin destanına oldukça benzemektedir.

Bu anlamda güvercin ve şahin donuna girme, Türk destanlarında ve Anadolu anlatılarında da karşımıza çıkan yaygın bir motiftir. Dede Korkut Hikâyeleri'nde Azrail'in kendisini öldürmeye yeltenen Deli Dumrul'un elinden güvercin olup uçtuğu anlatılır.⁴⁵ Öte yandan *Hacı Bektâş Velâyetnâmesi*'nde Hoca Ahmet Yesevi (ö. 562/1166) tarafından Rum'a halife olarak gönderilen Hacı Bektâş-ı Velî'nin (ö. 669/1271 [?]) Sulukaracaöyük'e güvercin donunda indiği ve kendisini Anadolu'dan çıkarmak isteyen Rum erenlerinin Hacı Doğrul'u doğan donunda gönderdiğine dair bir anlatı mevcuttur.⁴⁶ Kutsal figürlerin, güvercin ve şahin kılığında görülmesi, bu hayvanların Anadolu'da ve Anadolu dışı mitik, menkıbevî kaynaklarda belli bir kutsallıkla ilişkilendirildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla hikâyede bu hayvanlar tarafından okur/dinleyiciye yapılan çağrıya bu çerçevede bakmak gerekir.

Elimizdeki güvercin hikâyesine göre Peygamber ikinci namazını kılmış, duasını ediyorken gözlerinden yaşlar saçan bir güvercin gelip Peygamber'in dizine konar ve kendisini üç gündür kovalayan, canını almak isteyen bir doğandan korumasını ister: "Üç yavrum var yâ resül öksüz kalur / Beni andan kırtar ol şimdi gelür / Emânetem ben saña gizlegil / Beni senden dilerise gizlegil."⁴⁷ Geyik destanında olduğu gibi

42 Yakup Karasoy, "Güvercin Hikâyesinin Hz. Ali Değişkesi," *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Dergisi* 92 (2019): 68.

43 Bu hikâyenin yer aldığı *Tuti-nâme*'nin tercüme serüvenine baktığımızda ilk olarak İmâd bin Muhammed tarafından *Cevâhirü'l-Esmâr* adıyla 1314'te Sanskritçeden Farsçaya tercüme edildiğini, aynı eserden de Türkçeye aktarıldığını görürüz. İbrahim Sona'ya göre Türkçe tercüme, 1538 yılında, Kânûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Şehname'nin mensur tercümesini de yapan Eyyûbî'ye hazırlanmıştır. Bu anlamda Farsça tercümenin 14. veya 15 yüzyılda bilindiğini ve güvercin destanının bu tercümeden esinlenmiş olabileceğini söylemek mümkündür. Bkz. İbrahim Sona, "1538 Tarihli İlk Türkçe Tütî-Nâme Çevirisi". *Journal of Turkish Studies* 7, no. 3 (2012): 2309.

44 Rig-Veda'dan aktaran Paul Carus, "King Sivi's Sacrifice; The Story of the Pound of Flesh in Ancient India," *The Open Court* 31, no. 3 (Mart 1917): 131.

45 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), 63.

46 Hamiye Duran, *Hünkâr Hacı Bektâş Velî Velâyetnâmesi* (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektâş Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 2010), 211.

47 "Hazâ Kitâbu Gügercin," var. 54b (5-6. beyit).

hayvanın muhatabına tesir etme biçimi burada da daha ziyade savunmasız ve korunmaya muhtaç annelik durumu üzerinden gerçekleşir. Fakat bu sefer bu merhamet talebine, hayvanın canının Peygamber'e "emanet" olması sorumluluğu da eklenir. Aslında burada güvercin, Peygamber'e Allah'ın yeryüzündeki halifesi, yeryüzündeki canlılar arasında adaletle hükmetmekle vazifeli kulu olduğuna dair ezeli mukaveleyi hatırlatır.⁴⁸ Bu anlamda Allah'ın yeryüzündeki sonsuz rahmetinin tecelligâhı olan Peygamber/insan-ı kâmil'in, anne güvercinin merhamet davetine – "rahmet" sıfatı daima dışilikle ve annelikle ilişkilendirilmiştir⁴⁹ – kayıtsız kalması mümkün değildir. Nitekim 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 kendisinden ister:

Doğan eydür yâ resûl vir avumı
Yoğsa haste kıduram çok yavrumı
Ol benüm rızkum durur gizlemegil
Kımayısaram anı yüzlemegil
Çalap anı rızk itmiş baña
Virmeziseñ da' vacı olam saña⁵⁰

Buraya kadar "evcil", "zararsız" güvercinin bakış açısından gördüğümüz bu "av" hikâyesi, doğanın girişiyle bizi "yabanî" olanın dünyasına çevirir. Doğan da güvercin gibi yavruları olan ve onların rızkının peşinde koşan bir canlıdır. Bu sahnede kaderin kendisine yüklediği "avcı" rolüne bürünmüş olsa da iki canlı arasında varoluş bakımından bir fark ya da üstünlük yoktur. Bu sebeple doğan, Peygamber'e rızkını kendisine geri vermesini, ikisi arasında ayırım gözetmemesi gerektiğini hatırlatır. Aksi hâlde onu Çalab'a dava etmekle tehdit eder. Hayvan burada insanın hadimi olmaktan öte bağımsız bir varlığı, kendi hukuku olan bir canlı şeklinde karşımıza çıkar. Bu hukuk hayvana Tanrı tarafından tayin edilmiştir. Bu sebeple karşısında

48 "Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi." Bkz. Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Ahzab: 33/72.

49 William Chittick'e göre Arapça soyut bir isim olan "rahmet" kelimesi somut bir isim olan "rahim" in niteliklerine ve özelliklerine işaret eder: "Rahmet, rahim ve anne ile ilgili tüm özelliklere içerir. Anne, çocuklarının rahmi olmaktan asla vazgeçmez ve rahminin meyvesine duyduğu hususi sevgi, Rahmân'ın yarattıklarına duyduğu merhamete benzer. Peygamber'in dediği gibi "Allah rahmeti yüz parçaya bölmüş ve doksan dokuz parçayı kendisine ayırmıştır". Geri kalan kısmını hem insan hem de hayvan olan annelere vermiştir ve bu rahmet onları yavrularına bakmaya sevk eder." Bkz. William Chittick, "The Anthropology of Compassion," *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, no. 48 (2010): 1-17.

50 "Hazâ Kitâbu Gügercin," var. 55a, (12-14. beyit).

Peygamber de olsa doğanın insana bir borcu ve sorumluluğu yoktur. Peygamberin vazifesi burada bu hukukun tahakkukunu sağlamaktır. Nitekim Peygamber doğanın kaygısını anlayarak ona koyun vermeyi teklif eder ve böylece gönülcüğünün huzur bulacağını söyler. Fakat doğan yüz bin koyun verse de istemediğini, güvercinin tadını koyunda bulamayacağını bildirir:

Anuñçün koyun virem
Yiyicek gönülcüğün ola arām
Togān eydür yüz biñ koyun almayam
Anuñ dadın ben koyunda bulmayam
Tāb üşendir[me]gil⁵¹ baña vir gel anı
Almağıl boynuña şol altı qanı
Altı yavrum aç durur baqar yola
Pes anı terk iylemek nite ola⁵²

Peygamber, doğanın kaygısını anladığı gibi doğan da onun tedirginliğini hisseder ve ona tedirgin olmamasını, altı yavrusunun vebalini boynuna almamasını söyler. Burada “empati” anneliğın yanı sıra “açlık”, “hastalık”, “tat almak” gibi hayvanla insanın beden sahibi olmak bakımından müşterekleştiği hâller üzerinden kurulur. Bu anlamda Korhonen ve Ruonakoski’nin ifade ettiği gibi başkalarının niyetlerine yönelmeyi ve bu niyetleri kendi bedeninde duyumsayarak onlara iştirak etmeyi içerir.”⁵³ Bu açıdan Peygamber’in hem doğanın hem de kendisine sığınan güvercinin niyetlerini duyumsaması, güvercinin bedenini kendi bedeniyle ikame etmesi ve doğana güvercin yerine kendi etini sunmasında tezahür eder. Doğanın Peygamber’in teklifini kabul etmesi üzerine gelişen olaylar şöyle tasvir edilir:

Resül buyurdı pıçaq getürdiler
Şahâbeler qayğulu oturdıla
Resül aldı tiz pıçağı eline
Çaldı gücince mübârek qolına
Āvāz geldi pıçağa kesme etin
Keseriseñ[?]⁵⁴
Teğayyür kıldı pıçağı qolına
Qodı resül pıçağı sağ yanına [55b]
Togān teferruğ kıldı bu işlere
Kim resül düşmiş ‘azīm teşvişlere

51 Burada “tedirgin, rahatsız olmak” gibi anlamlarına gelen “üşendirgil” kelimesi mısranın bağlamına uymadığından “üşendir[me]gil” olarak okunmuştur.

52 “Hazā Kitābu Güvercin,” var. 55a (18. beyit).

53 Korhonen ve Ruonakoski, *Human and Animal in Ancient Greece*, 20.

54 Bu kısım okunamamıştır.

Betül Sürücü

Ol toğan silkindi oldı Cebrā' il
Güverçin silkindi oldı Mīkā' il
Ol ikisi resül elin öpdiler
Arğun arğun 'ālem fāhrin yeydiler
Şefā' atūñ senūñ şınayu gelmişüz
Biz ĥod ilerü seni bilmişüz
Yüz biñ kez seni biz şınayu gelmişüz
Ma' zür dutuñ ĥağ söziyle gelmişüz⁵⁵

Bu sahnede hikâyede yer alan karakterlerin duyguları eş zamanlı olarak tasvir edilirken bu şaşkınlık verici hadisenin tedhiş ve heyecanı okura/dinleyiciye canlı bir şekilde aktarılır. Nitekim olan bitene karşı hissedilen duygu sahabelerin ne olacağına dair “kaygulu” bekleyişiyle, öte yandan Peygamber’in büyük bir karışıklığa düşerken doğanın ferahlayışıyla ifadesini bulur. Peygamber’in kendi etini bir kuş için kesmesi ve burada gösterilen olağanüstü merhamet veya empati hayatın olağan akışının dışında, sıradışı bir hadisedir. *Geyik Destanı*’nda karşılıklı fedakârlık soyut/manevi düzlemde gerçekleşir, dolayısıyla anlatıda bir kurban töreni görmeyiz fakat burada kurban töreninin şartı olan “şiddet” eyleminin bizzat tatbiki söz konusudur. Sınanmanın nihayete ermesi Peygamber’in bu eyleminde ne kadar kararlı olduğunun ve işi nereye kadar vardıracağına görülmesine bağlıdır. Hz. İbrahim’in oğlu İsmail’i kurban etmesindeki gibi burada da bıçak ilk anda Peygamber’in etini kesmez, o yüzden Peygamber eylemini yineleyerek sağ kolunu kesmeye çalışır. Hikâyenin Rig-Veda’daki versiyonunda ise “sınanan kahraman” daha çetin bir imtihanla karşılaşır. Kral Şibi, şahine karşı adil olmak için kendi etinden güvercin ağırlığınca keser, et teraziye konulduğu her seferinde güvercin daha ağır çıkar ve Şibi bütün bedenini ortaya koyuncaya kadar bu böyle devam eder. Zira Şibi’nin bedeni aslında varlık hiyerarşisinde güvercinin bedenine denk gelmektedir. Dolayısıyla burada sınanma şiddetini her seferinde daha da artırırken Peygamber’in merhametinin vurgulandığı bu anlatıda niyet ve kararlılık sınanmayı geçmek için yeterlidir. Cebrail ve Mikail’in büründükleri hayvanların suretinden çıkararak asli hâllerine geri dönmeleri de bu kararlılık sonrası gerçekleşmiştir.

Burada elbette don değiştirme bir insan tarafından değil, melekler tarafından gerçekleştirilmiştir. Fakat anlatıda meleklerin suret olarak seçtikleri hayvanlar, bu eser bağlamında Anadolu’da ikamet eden toplulukların kolektif belleğinde kutsal olarak kodlanmış, illahîlikle ilişkilendirilmiş canlılardır. Dolayısıyla burada hayvanların bir suret olarak resmedilmesi onların gerçek tabiatının hiçleştirildiği, bir kabuğa indirildiği anlamına gelmez, bilakis bu hâl onların kutsal alanla iç içeliklerini beyan eder. Melekler silkinip aslı suretlerine döndüğü âna kadar hayvandırlar, zira hayvanın bütün nitelikleri onlarda içkin hâle gelmiştir. Dolayısıyla Peygamber de, dinleyici de onların aslî hâlleriyle ilişkilendirir ve “empati”yi hayvan olmaları üzerinden kurarlar.

55 “Hazā Kitābu Gügercin,” var. 55a-55b (22-30 beyit).

Tabiat şifahî ve kitabî referanslarda bütün varlıkların ilahi denge içinde yaşayıp gittiği yerdir. Bu sebeple bu dengenin özümsemesi, her iki hayvanın varlığının ve ihtiyaçlarının bütünüyle duyumsanmasına bağlıdır. Anlatıya göre Peygamber aslında iyilik ve kötülüğün ötesinde varlığın bu iki hayvanın suretinde görünen farklı tezahürlerini kavrayabildiği için sınanmayı geçmiştir.

4.3. Temsilin Simgesel Boyutuna Dair

Geyik ve güvercin destanında hayvanın gerçek varlığına işaret edilse de söz konusu hayvanlara ilişkin kültürel, mitik bağlantılar, hayvanı klasik anlatılarda olduğu gibi kendinden başka bir şeye işaret eden bir sembol, im olarak yorumlamaya açar. Zira metnin tasavvufî düzlemi bize geyiğin “kafirleri İslam’a götüren bir rehber”, güvercin ve doğanın ise “Allah’ın Celal ve Cemal sıfatlarının tecessümü” şeklinde temsil edilmiş olabileceğini düşündürür. Aslında burada belirli bir mitolojik, dinî ve tarihsel veri üzerinden kurulan anlamlandırmanın bu destanların 14. ve 15. yüzyıldaki muhayyel okuru veya dinleyicisine bu kadar açık olduğundan veya okurun/dinleyicinin bu ilişkiselliği bir çırpıda kurup nihai bir anlama vardıklarından tam olarak emin olamayız. Dolayısıyla bugünden bakıldığında hikâyede bize açık bir sembol olarak görünen bu hayvanların okur/dinleyici için belirli bir gerçekliğe işaret etmiş olması ya da onlar için sembolle gerçek arasında zannettiğimiz gibi belirgin bir ayırım olmaması mümkündür. Nitekim semboller gerçekle kurulan illiyet bağı üzerine bina edilirler; hayvanın fiziksel varlığı, şekli, rengi, kişiliği onunla kurulan sembolik ilişkiden tam olarak ayrılamaz. Bu anlamda varlıkta ikamet etmeyen, bir sûrete bürünmeyen saf/soyut bir sembolden bahsetmek muhaldir. Okur/dinleyici de hayvanı veya herhangi bir sembolü önce literal bir gerçeklik üzerinden algılar. Destanların meddahlar, kıssahanlar tarafından tekrar tekrar kıraat edilişi, hayvan varlığının hikâyede çözülmeyi bekleyen hazır bir şifre, çabucak tüketilecek bir anlamdan öte, anlatının uzamına yayılan, kendisini hikâye boyunca ortaya koyulan eylemlerde ve tavırlarda gösteren ve bu surette okur üzerinde bir “empati” duygusu veya tesir oluşturan bir “karakter” olarak yer aldığını göstermektedir. Nitekim Korhonen ve Ruonakoski’ye göre, “hayvan metaforları okura empati yapabilmesi için belirli duygusal ve fiziksel nitelikler sunarlar, bu manada asla tam manasıyla sembolik değillerdir. Aslında, metaforların gücü de onların tam da hissîlik ve duygudaşlığı mümkün kılabilmesinden kaynaklanmaktadır.”⁵⁶ Bu hissîlik ve duygudaşlık metinde çeşitli anlatı araçları ile sağlanmıştır.

56 Korhonen ve Ruonakoski. *Human and Animal in Ancient Greece*, 12.

5. Sonuç

Geyik ve güvercin destanında hayvana yönelik empati, hayvanın bakış açısına odaklanma, hayvana ses verme gibi metne içkin anlatı araçları üzerinden izhar edildiği gibi bizâtihi metnin olay örgüsü ve kelimelerinde de beyan edilmiştir. Nitekim metinde empati, “açlık, hastalık, ağlamak, tat almak, emzirmek” gibi bedensellik içeren hâl ve eylemlerin yanı sıra dişil bedene ve anneliğe yapılan vurgu üzerinden kurulmuştur. Öte yandan hayvanın kişisel öyküsü “cefa, garip, mecal, biçare, ölüm, ıssuz” gibi insanî tecrübe üzerine bina edilmiş soyut kelimeler üzerinden aktarılmış ve okur/dinleyici hayvanın deneyimini bu kelimeler üzerinden duyumsamaya çağrılmıştır. Fakat metinde sadece insanın hayvanla olan müşterek deneyimine vurgu yapılmamış, aynı zamanda hayvanın öznelliği “kuzulamak, otlamak” gibi hayvan olmağı işaretleyen kelimelerle yansıtılmış, okur/dinleyiciye hayvanın öznelliğini kendi koşulları içinden kavrama ve insandan farkını temyiz etme imkânı sağlanmıştır.

Öte yandan empati metnin olay örgüsünün merkezinde de yer alır ve hayvan temsilinin 14. ve 15. yüzyılın edebî, kültürel ve dinî bağlamı içindeki yerini daha açık bir şekilde kavramaya imkân sağlar. Geyik destanında Peygamber ve geyik kendilerini birbirleri için feda ederken güvercin destanında Peygamber kendini güvercin ve doğan için kurban etmeyi ve bu uğurda etini kesmeyi kabul ederek empatinin zirve noktasına ulaşır. Peygamber’in hayvanlar üzerinden sınanması ve hayvanların merhamet talebine icabet etmesine yönelik metin içinde oluşan beklenti, hayvanın dinî ve kültürel bağlamdaki değerine, nebevî ahlaktaki karşılığına işaret eder. Nitekim şahadet etmek dışında herhangi bir İslami ritüele vurgu yapılmayan bu metinlerde İslamî tasavvur, nebevî ahlak üzerinden temsil edilir. Peygamber’in merhametinin kuşatıcılığı ve diğer canlılara olan bakışı muhatabına metnin kitabî olmayan sade dili ve olayların canlı, duygusal tasviri aracılığıyla intikal ettirilir. Bu bakımdan özellikle dişillik ve anneliğine vurgu yapılan hayvanlar, metin içinde ve dışında hayvan ile insan arasında bir duygudaşlık zemininin kurulmasında, Peygamber’in kendilerine karşı merhametli ve adil tutumunda tecessüm eden ahlakî, dinî tasavvurun okur/dinleyiciye yansıtılmasında merkezî bir rol oynarlar.

Bu anlamda geyik destanında hayvanlar üzerinden kâfirlere karşı gösterilen mucizenin kabulü, Ahmet Karamustafa’nın belirttiği gibi Müslüman olmanın şahadet dışında büyük bir maliyeti olmadığını vurgularken dinamik bir ihtida hareketinin yaşandığı ve İslamlaşmanın devam ettiği bir geçiş döneminde okur/dinleyiciye de zımnî bir ihtida çağrısında bulunur. Peygamber’in kâfirlere “geyik” vasıtasıyla ortaya koyduğu müşfik ve fedakâr tavır, ihtidanın kâfirlere kurulan müşterek bir bağ üzerinden gerçekleşeceğine işaret eder. Bu anlamda bu destanların 14. ve 15. yüzyıldaki muhatabı için tabiatta bir gerçekliği ve kutsallığı olan bu hayvanlar, meddahlar, kıssahanlar vasıtasıyla tekrar tekrar icra edilen bu hikâyelerle birlikte dinleyiciyi kendileriyle duygudaşlık kurmaya ve kendileri üzerinden gösterilen nebevî mucize ve ahlakî kabullenmeye/benimsemeye çağırırlar. Dolayısıyla hayvan temsilinin dramatik dili

ve kurgusuyla “empati”yi mümkün kılabilirdiği ve Peygamber’le özdeşleşme sağlayabilirdiği için bu destanlarda yer bulmuş veya diğer mitlerden ve şifahî kaynaklardan miras alınmış olduğunu söylemek mümkündür. Hayvanın kendine ihtida anlatısında yer bulması, insan-merkezci açıdan hayvanın nesne durumuna indirgenmesi olarak yorumlanabilir. Fakat hayvan burada insanla müşterek bir temsil imkânı kazanmış ve aslında hikâyenin belirleyici karakteri hâline gelmiştir. Dolayısıyla bu metinlerde hayvan temsili okur/dinleyicisini İslam inancı ve ahlakî tasavvuruna açarken, hayvanı da kendinde bir varlık olarak tanımaya ve duyumsamaya çağırmıştır.

6. Geyik ve Güvercin Destanı – Transkripsiyonlu Metin⁵⁷

6.1. Hazā Kitābu Güvercin

(Fāilātün Fāilātün Fāilātün)

Bismi’llāhi’r-raḥmāni’r-raḥīm

1. İşit imdi bir hikâyet ey ‘aķıl [54b]
Meşnevî’de böyle bulundu naķıl

57 Metin teşkilinde şöyle bir yol izlenmiştir:

1. Metinde özel isimler büyük harfle yazılmıştır.
2. Metin Eski Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini göstermektedir. Metinde bu özelliklere göre harekelenmeyen “dilim, başım, bildiğün, bildiğün, gönülcüğün” gibi kelimeler, “dilüm, başum, bildügin, gönülcügün” şeklinde okunmuştur.
3. Kelime sonlarında “b,c,d,g” sert ünsüzleriyle yazılan “kılub”, “olub” gibi kelimelerin okunuşunda “p,ç,t,k” ünsüzleri tercih edilmiştir.
4. Kelimelere bitişik yazılan “ile, içün, imüş” gibi ekler metinde yazıldığı şekliyle okunmuş, ayrı yazılan ekler metinde yazıldığı gibi bırakılmıştır.
5. Metinde, “bünyāz, hoş” şeklinde peltek “z” sesiyle yazılmış kelimeler, “bünyād, hod” olarak okunmuştur.
6. Metinde farklı şekilde yazılan “pāyenden”, “pāyendān” kelimesi standartlaştırılarak “pāyendān” olarak yazılmıştır.
7. Metnin büyük bir kısmında karşılaşılan vezin bozukluklarına müdahale edilmiştir. Nitekim vezin gereği imale veya zihaf yapılması gereken yerlerde uzatma veya kısaltma işareti konulmamış, zihaf yapılması gereken yerlerde de uzatma işareti kaldırılmamış, olduğu gibi bırakılmıştır.

- Muṣtafā ikindü namāzın kılmıṣıdı
Du‘ā kı lup el yüzine silmiṣıdı
Gördiler bir gügercin geldi uça
Kondı resül dizine yaşlar şaça
Eydür iki ‘âlem faḥri resül
Şefā‘ atüñ uma geldüm pür uşul⁵⁸
5. Üç gün oldı beni bir toğan kovar
Cānumı almaḫ kaşdına oldı suvār
Üç yavrum var yā resül öksüz kalur
Beni andan kırtar ol şimdi gelür
Emānetem ben saña gizlegil
Beni senden dilerise gizlegil
Yoḫ diriseñ қо beni uçayım
Şayralara⁵⁹ gülistāna kaçayım
Resül eydür қоynuma gir hümām
Çün şıgı mugeldüñ iş oldı temām
10. Yüz biñ toğan gelürise virmeyem
Seni virüp hergiz oda girmeyem
Şol sâ‘at havadan indi toğan
Yeri gögi ditretüp kıldı fiğān
Toğan eydür yā resül vir avımı
Yoḫsa ḫaste kı lıram çok yavrumı [55a]
Ol benüm rızqum durur gizlemegil
Qomayısaram anı yüzlemegil
Çalap anı rızq itmiş baña
Virmeziseñ da‘vacı olam saña
15. Anuñçün қоyun virem
Yiyicek göñülcüğüñ ola arām
Toğan eydür yüz biñ қоyun almayam
Anuñ dadın ben қоyunda bulmayam
Tāb üşendirgil baña vir gel anı
Almağıl boynuña şol altı қanı
Altı yavrum aç durur baқar yola
Pes anı terk iylemek nite ola

58 Metinde “üşul” şeklinde yazılmıştır.

59 “Sayra” olarak yazılan bu kelimenin müstensih hatası olduğu, müstensihin “sahra” kelimesini kastettiği düşünülmektedir.

- Resül eydür âdem eti tatludur
Sözüm işit söz işitmek kıtludur
20. Kendü etüm kesem virem saña
Bağışlağıl ol gügercin baña
Râzı oldu toğan işbu kavile
Kim resül etin aluban şavıla
Resül buyurdu pıçağ getürdiler
Şahâbeler kayğulu oturdılar
Resül aldı tiz pıçağı eline
Çaldı gücince mübârek kolına
Âvâz geldi pıçağa kesme etin
Keseriseñ[?]60
25. Teğayyür kıldı pıçağı kolına
Kodı resül pıçağı sağ yanına [55b]
Toğan teferruh kıldı bu işlere
Kim resül düşmiş 'azım teşvişlere
Ol toğan silkindi oldu Cebra' il
Güvercin silkindi oldu Mîkâ' il
Ol ikisi resül elin öpdiler
Arkun arkun 'âlem fahrin yeydiler
Şefâ' atüñ senüñ şınayu gelmişüz
Biz hod ilerü61 seni bilmişüz
30. Yüz biñ kez seni biz şınayu gelmişüz
Ma'zür dutuñ haq söziyle gelmişüz
Kim şerh ide resül şefâ' atin
Rüzî kıl hazırlara 'inâyetin
Bunu diyen Şadık Velî'dür
Dünyâda Mevlâ'nuñ kuludur
Mevlânâ Fağîh Ahmed hürmeti
Sen degür gel murâdına her ümmeti
'Ârif olan şöhet ider hûbile
Zîrâ şöhet olur hûb mañbûbile

60 Bu kısım okunamamıştır.

61 Metinde "illerü" şeklinde şeddeli biçimde yazılmıştır.

6.2. Hazā Kitābu Geyik

(Fāilātün Fāilātün Fāilātün)

Bismi'llāhi'r-raḥmāni'r-raḥīm

1. Ger seversen 'iŝkile Muḥammedi
Vir ŧalavāt ey Muḥammed ümmeti
Şalavāt ile söze baŧlayalum
La'netile ŧeyḫāni ḫaŧlayalum
Evvel Allah adını yād idelüm
Evvelden söze bünyād idelüm
Şöyle gördüm kitāb içre ḫabīb [56a]
Oturmuşdı miḫrāba söykenüp
5. Evvel Muḥammed kim aya beñzerdi yüzi
Yarın ol dileyiser ḫaḫdan bizi
Gördiler kim ḫarşudan kırk atlu gelür
Anlar illā'azīm heybetlü gelür
Ḫatraq mescide degin sürdiler
Gelüben mescid öñinde durdılar
Durdılar resüle virdiler selām
Şāf dutuban ḫarşu durdılar temām
Bize nider görelüm peygamberi
Bize nide göre ol serveri
10. Kimdür ol kimdür bunlara bāḫıl diyen
Ḫalk içinde böyle da'vā eyleyen
Diñüz aña bu sözi diñlemesün
Söylerise bu edāda durmasun
Bize peygamberligün ḫılsun 'ayān
Ger yoğise sözi içinde yalan
Hele biz daḫı aña inanmazuz
Söyledügi sözi gerçek ŧanmazuz
'Ömer eydür yā resül ben durayım
Cümlesin Zülfikār ile ḫırayım
15. Resül eydür yā 'Alī bir görelüm
Dilekleri nedür bir ŧoralum
Ola kim ḫükmümze fermān olalar
Mü'cizāt görüp Müslimān olalar [56b]

- Resül eydür nedür dilegüz
Gelsün ilerü otursuñ begiñüz
Bize peygamerligüñ bildür ‘ayān
Ger yoğise sözüñ içinde yalān
Hele biz dağı aña inanmazuz
Söyledügi sözi gerçek şanmazuz
20. Gördi resül bir geyicegi ata
Bağlamışlar kaldı şöyle ‘ibrete
Taşma ile bağlı ayağı başı
İlle seyl olmuş akar gözi yaşı
Resül eydür şeşüñ geyigi söylesün
Benüm peygamberligüm şerh eylesün
Ol kâfir begi işidicek bunu
Görelers eydür ne dimek olur ya ‘ni
Bu didügi söz neye beñzeyiser
Tağ cānvārı kaçan söyleyiser
25. Eliyle diler geyügümüzi ala
Fi ‘liyle diler bize cāzūhıklar kıla
Bizi kendi milletine döndüre
Evümüze bizi mahrūm göndüre
Kırk kişiyüz avlayuban dutmuşuz
Bir gice dağı yabanda yatmışuz
Resül eydür hele şeşüñ söylesün
Bir çalabın adın şerh eylesün
Şeşdi ger geyigi geldi mahfile
Bir çalabın adın getürdi dile
30. Hâk dil virdi ol giyik söyledi [57a]
Muştafānuñ mü ‘cizātın şerh eyledi
Eydür iki cihānuñ serveri
Hâk çalabuñ sevgüli peygamberi
Tañrı birdür resülsin bī-gümān
Yirde gökde işbu sözi oldı ‘ayān
Her kim hâkķı bildi ol bildi sini
Tamu odından āzād oldı cānı
Her kim ol bunda sini hâk bilmeye
Yarın ol tamu odından kalmaya
35. Bir dağı bu göyneğüm ya Muştafā
Ben kuru başum dilüm çekdi cefā

- Çin ilinden gelmişidüm ben ğarīb
Ağlaridüm kardaşum yavı kılıp
Gelüben iki kızucağ kızıladam
Mekke tağında kızlayuben gizledüm
Çıkdumidi irken otlayayın
Südüben girü bunlara geleyin
Bu kâfirler avlayuban dutdılar
Önile dört yanımı bağladılar
40. Kaçamadam yoğ idi bende mecāl
Kardaşın yavı kılan yoğ durur mecāl
Kardaş olur kuşlu kişiye tağ
Ölüm irse aňsuzın urur yürege tağ
Mālı mülki bāgu hem bağçesidür
Kardaşı olmayanuñ işi budur
Dişleri bitmedi ot otlayalar [57b]
Neyler ol ıssuz tağda bular
Yā resül baña pāyendān ol bugün
Yüregüm derdine dermān ol bugün
45. İrişeyüm ol iki kızılara
Ol yabandağı ıssuz қаланlara
Çün işitdi geyikden bu sözi
Resülün bu söze göyüñdi özi
Resül eydür bunlara sözüm dutuñ
Bu geyiği baña bağışlañ şatuñ
Bunlar eydür nemüz olsun şatalum
Ger pāyendān olursañ dutalum
Geyigümüz gelmez olursa ya ‘ni
Bellü bilkim öldürevüz biz seni
50. Resül ikrār itdi geyiği şaldılar
Kavli ikindiye değin kıldılar
Girdi yola çünki geyik ağlayu
Bir çalabıñ adına dil bağlayu
Yavuz üñdür uğramasun kimseye
Kızılar ayruluğına kim duya
İrdi eydür ey iki körpe қızı⁶²
Bir nite şorayın sizün hālünüzü

62 Bu mısranın sentaksı metinde “İrdi ey iki eydür körpe қızı” şeklinde hatalı olarak dizilmiştir.

- Gelüñüz kim yüzüñüzi göreyüm
Karnuñuz acusa bir emzüreyüm
55. Ey kızılar bil ki öksüz kaldıñuz
Onlar eydür yâ ana toydı cānumuz⁶³
- Didügiñ yoğidi bu sözi sentüñ [58a]
Şimden girü anasuz kalduñuz
- Geyik eydür kâfirlere dutılmışam
Tañrı resülin pâyendân virmişem
- Onlar eydür emzürdügiñ süd bize oldı Һarām
Degüresin ol nebıye bizden selām
- Қo bizi bu tağ içinde ölelüm
Tañrı resülüne қurbān olalum
60. Gelüben bir araya bilişdiler
Anasıyla қızılar ağлаşdılar
- Geyik eydür ben giderem aradan
Қayduñuzı yesün sizi yaradan
- Çıқdı geyik girdi yola ağlayu
Tañrınuñ birligine dil baғlayu
- Таğ таş dere depe dimez geçer
Gözlerinden қan yaş yere шаçar
- Ol kâfirler begi adam viridi
Varuñ öñinde тузақ қuruñ diridi
65. Gelüben тузақ қuruban gitdiler
Ol geyücegi тузақ içinde тутdılar
- Қалdı geyik тузақ içinde ağlayu
Һалқ чалаб birligine dil baғlayu
- Eydür ey әlemlerüñ sırrın bilen
Bu қamu һәкlerüñ қaydın gören
- Dertlüyem dermān irişdür yâ һакім
Ben за‘İfem sentüñ lütfuñdan dilim
- Hiç ögüme gelmezdi bu cefā [58b]
İlle pâyendānum oldı Muştafā
70. Geyik тузақ içinde bunı didi
Һақ чалаб Cebrā’il’e emr eyledi
- Tuzağıyla geyigi getür didi
Tіз habībüm yanına bitür didi

63 Bu mısradaki “cānuñuz” şeklinde yazılan kelime yavruların ağızından aktarıldığından ötürü “cānumuz” şeklinde düzeltilmiştir.

Betül Sürücü

İndi Cebra' il geyigi götürür
Muşafâ hazretine bitürür
Geldi geyik ortaya Allâh diyü
Gör hâlümü Yâ Resûlullâh diyü
Ma'zûr dutuñ benüm geç geldüğüm
Size hüd ma'lümdur benüm nolduğum

75. Gördiler kâfirler geyik geldüğün
Resûl öninde 'özürleñdüğün
Şâf oluban bir araya geldiler
Küfri terk idüp Müslimân oldılar
Öylelük yol geyigi gönderdiler
Kâfirler görince dîne döndiler
Her kim nefsi Müslimân kılar
Yarın anda cennetde imân bulur
Nefsini sen Müslimân eyledüñ
Anda ola şamuda yirüñ senüñ

80. Muşafâ miskîn didi kendüzine
Miskînler getürdi özine
Tâ bunda hatm ola bu mu'cizât
Işkile Muşafâ'ya vir şalavât
Fâilâtün fâilâtün fâilât
Yüz biñ günâhı def' ider bir şalavât
Tañrı rahmet itsün bunı yazana
Dağı yazanıçün du'â kıлана

[59a]

Kaynakça

- Albayrak, Nurettin. “Dînî Türk ve Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri.” Yayınlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.
- Azamat, Nihat. “Kaygusuz Abdal.” *Diyanet İslam Ansiklopedisi* XXV (2002): 74-76.
- Brown, Gavin. “Theorizing Ritual as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy”, *Journal of Ritual Studies* 17, no. 1 (2003): 6.
- Carus, Paul. “King Sivi’s Sacrifice; The Story of the Pound of Flesh in Ancient India”. *The Open Court* 17, no. 3 (Mart 1917): 131.
- Chittick, William. “The Anthropology of Compassion.” *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, no. 48 (2010): 1–17.
- Çağatay, Saadet. “Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler.” *Türk Dili Belleten* 4, no. 153 (1956): 153-177.
- Çelebioğlu, Amil. *Türk Mesnevî Edebiyatı 15 yy. Kadar (Sultan II. Murad Devri) (824-855/1421-1451)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- “Dâsîtan Mecmuası.” *Millî Kütüphane-Ankara, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu*. no. 3881, 50a-97a.
- Dedes, Yorgos. *Battalname: Giriş, İngilizce Tercüme, Türkçe Metin, Yorum ve Tıpkıbasım*. Cambridge Mass.: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1996.
- Duran, Hamiye. *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2010.
- Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.
- Foltz, Richard C. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Oxford: Oneworld, 2006.
- Kafadar, Cemal. *İki Cihan Âresinde Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Çeviren Ceren Çıkin. Ankara: Birleşik Yayınları, 2010.
- Karamustafa, Ahmet. “Islamisation through the Lens of the Saltuk-name.” *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, ed. A.C.S. Peacock, Bruno De Nicola, Sara Nur Yıldız, 349-364. New York/London: Ashgate Publishing, 2015.
- Karasoy, Yakup. “Güvercin Hikâyesinin Hz. Ali Değişkesi.” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. no. 92 (2019): 68.
- Kocatürk, Vasfi Mahir. *Türk Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi Tahlili ve Tenkidi)*. Ankara: Edebiyat Yayınevi, 1970.
- Korhonen, Tua., ve Erika Ruonakoski. *Human and Animal in Ancient Greece: Empathy and Encounter in Classical Literature*. London/New York: I.B. Tauris, 2017. Accessed August 1, 2021. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350986749>.

- Korkmaz, Şenol. “Eski Anadolu Türkçesine Ait Bir Manzum Hikâye Mecmuası (İnceleme-Metin-Çeviri-Dizin ve Tıpkıbasım).” Yayınlanmamış Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Köksal, Hasan. *Battal Gazi Destanı*. Ankara: Akçağ, 2003.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. Çeviren Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Peacock, Andrew. C. S ve Sara N. Yıldız, ed., “Introduction. Literature, Language and History in Late Medieval Anatolia.” *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth Century Anatolia*, 19-48. Würzburg, 2016.
- Peacock, Andrew. C. S. *Islam, Literature and Society in Mongol Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. doi:10.1017/9781108582124.
- Simons, John. “The Animal as Symbol.” *Animal Rights and the Politics of Literary Representation*, 85-115, London: Palgrave Macmillan, 2002. https://doi.org/10.1057/9780230513549_5
- Sona, İbrahim. “1538 Tarihli İlk Türkçe Tûtî-Nâme Çevirisi.” *Journal of Turkish Studies* 7, no. 3 (2012): 2299-2311.
- Turner, Victor. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJP, 1982.
- Yıldız, Sara Nur. “Aydınid Court Literature in the Formation of an Islamic Identity in Fourteenth-Century Western Anatolia.” *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A.C.S. Peacock ve Sara Nur Yıldız, 197-242. Würzburg: Ergon, 2016.