

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Çağının Sıradışı Yazarı
Evliyâ Çelebi

Hazırlayan: Nuran Tezcan

ملک احمد پاشا سیاح عالم
اولیاء و حجج و انوار ضائع

فاتحہ

۱۰۸۲

Çağının Sıradışı Yazarı EVLİYÂ ÇELEBİ

Nurcan Tezcan Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun. Aynı bölümde Eski Türk Edebiyatı üzerine master, Bamberg Üniversitesi'nde "Evliyâ Çelebi" üzerine doktora yaptı. Türk Dil Kurumu'nda Sözlük Kolu "uzman", DTCF'de "Türk Dili Okutmanı" olarak çalıştı. 1984-2000 yıllarında çeşitli Alman üniversitelerinde Türkçe ve Osmanlıca dersleri verdi. 2000-2003 arasında Kuzey Kıbrıs'ta Doğu Akdeniz Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yaptı. 2003'ten beri Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nde öğretim üyesi. Master ve doktora tezleri Almanya'da kitap olarak yayımlandı.

Çağının Sıradışı Yazarı EVLIYÂ ÇELEBİ

Hazırlayan:
Nuran Tezcan



Yapı Kredi Yayınları - 3008

Çağının Sıradışı Yazarı: Evliyâ Çelebi

Hazırlayan: Nuran Tezcan

Kitap editörü: M. Sabri Koz

“Çağının Sıradışı Yazarı ve Eseri: Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme” adıyla
3-5 Nisan 2008 tarihleri arasında Bilkent Üniversitesi’nce Ankara’da düzenlenen
“Uluslararası Sempozyum”da sunulan bildirilerden oluşturulmuştur.
Bildirilerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kapak tasarımı: Nahide Dikel

Grafik uygulama: Hasan Fırat

Baskı: Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi, Birlik Caddesi, No: 26, Acar Binası
34524, Haramidere - Avcılar / İstanbul
Tel: (0 212) 422 18 34 Faks: (0 212) 422 18 04
www.acarbasim.com

1. baskı: Kasım 2009
ISBN 978-975-08-1701-4

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. 2008
Sertifika No: 12334

Bütün yayın hakları saklıdır.

Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
<http://www.ykykultur.com.tr>
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: <http://alisveris.yapikredi.com.tr>

İçindekiler

Sunuş / Nuran Tezcan • 9

Açış Konuşmaları

Halil İnalçık • 13

Metin And • 19

İstanbul / Enis Batur • 21

Evliyâ Çelebi’de Yunan-Roma Dünyası (Tansu Açık) • 23

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde Söz, Düşünce ve Yazma Aktarımı
(Münteha Gül Akmaz) • 35

Evliyâ Çelebi ve İhsan Oktay Anar’ın Ortak Üslûbu: Fantastik mi, Keramet mi?
(Alphan Akgül) • 49

Bir Anlatım Ustası Seyyahla Asırlar Arası Seyahat
(Günil Özlem Ayaydın-Cebe) • 55

Seyahatnâme’deki Yazıcıoğulları ile İlgili Bilgiler Üzerine
(Mehmet Aydın) • 81

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde Büyü (Jean Louis Bacqué-Grammont) • 87

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’ndeki İstanbul Esnafı (Yücel Dağlı) • 91

Ayıp Değil! (Robert Dankoff) • 109

Seyahatnâme’deki Harekeli Yazılışların Değerlendirilmesi Üzerine
(Musa Duman) • 123

Askerî Dönüşüm Çağında Evliyâ Çelebi ve Ateşli Silâhlar
(Feridun Emecen) • 137

- Seyahatnâme’de “Öteki”ne Bakış (Arzu Erekli) • 147
- Evliyâ Çelebi’nin Toynak İzinde: Yazıdan Yola, Parşömenden Patıkaya (Caroline Finkel) • 155
- Seyahatnâme’nin Hac Bölümüne Kaynaklık Etme Bakımından Menazilü’l-Hacc ve Menâsikü’l-Hacc Kitapları (Nurettin Gemici) • 165
- Evliyâ Çelebi’nin Seyahatnâme’sinde Demirkapı Derbendi (Ferah Hüseynova) • 181
- Evliyâ Çelebi’nin Diliyle Resimlediği 17. Yüzyıl Yiyecek Manzaraları (Priscilla Mary Işın) • 189
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nin Yazılış Macerası (Seyit Ali Kahraman) • 203
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’ndeki Halk Etimolojisi Örnekleri Üzerine (Fatih Kemik) • 217
- Machiel Kiel’in Balkanlar’da Evliyâ Çelebi ile Geçen 40 Yılı (Machiel Kiel) • 229
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nden Türk Halk Edebiyatı Üzerine Notlar (M. Sabri Koz) • 239
- Evliyâ Çelebi’nin Seyahat Anlatımlarında Gerçek ve Fanteziyi Ayırmak: Sekizinci Ciltten Bazı Örnekler (Pierre MacKay) • 259
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde Bir Üslûp Özelliği Olarak Türler Arasılık (Mine Mengi) • 281
- Evliyâ Çelebi’de Çeşitli Hastalıklara İlişkin Gözlemler (Zafer Önler) • 293
- Evliyâ Çelebi Müzik Değişiminin Neresinde? (Ersu Pekin) • 307
- Evliyâ Çelebi ve Kudüs’teki Kutsal Yerler (Gisela Prochazka-Eisl) • 347
16. yy’da Arap Harfleriyle Yazılmış Almanca Dinî ve Dünyevî Metinler ile Evliyâ Çelebi’nin Seyahatnâme’sindeki Almanca Örnekler-Bir Karşılaştırma (Claudia Römer) • 365
- Evliyâ Çelebi’de Moğolca Kelimeler (Claus Schöning) • 373
- Evliyâ Çelebi’nin Gelibolu Hakkında Verdiği Bilgilerin Arşiv Belgeleri ile Karşılaştırılması (İbrahim Sezgin) • 377
17. Yüzyıl Osmanlı Türk Edebiyatı ve Seyahatnâme (Nuran Tezcan) • 383
- Evliyâ Çelebi’nin Anlatımıyla Ayntâb (Antep) (Mustafa Tupev) • 391
- Seyahatnâme’de Kitabeler ve Evliyâ’nın Hattât ve Hakkâklığı Hakkında (Mehmet Tütüncü) • 397

.... Cenâb-ı Bârî yârî kılup Mısır-ı Kâhire-i nâdiretü'l-asrda bu evrâk-ı perîşânımız hırka-i dervîşân-ı nemed-pûşân gibi elvân elvân olup itmâm buldu.

...

Ammâ fuzalâ-yı zevî'l-ukûl beyninde nâ-tamâmdır. Ümmîzdir kim kesret-i seyâhatimize haml edüp elfâz-ı tumturak-ı ibârât ile tahrîr etmediğimize nazar etmeyüp me'mûl ve mercûdur kim sehv-i galat u muhabbat olmuş nâ-merbût yazılmış uyûbların dâmen-i afv ile mestûr edüp kilik-i hatâ-yı nâ-savâb mahallerin kalem-tırâş-ı salâhla hak edüp kilik-i cevâhir zebânları ile ıslâh buyurular

Evliyâ Çelebi , Seyahatnâme X, Y 450 b (YKY 536)

Sunuş

Nuran Tezcan

Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi tarafından 3-5 Nisan 2008 tarihlerinde düzenlenmiş olan “Uluslararası Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme*: Çağının Sıradışı Yazarı ve Eseri Sempozyumu”nda sunulan bildirileri bu kitapta yayınlıyoruz. Sempozyum, Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi Başkanı Profesör Talât Halman başkanlığında Türk Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi Dr. Nuran Tezcan tarafından düzenlenmiş, sempozyum koordinatörlüğünü Türk Edebiyatı Merkezi Müdürü Demet Chafra – Güzelsoy yürütmüştür.

Türkiye’de ilk kez gerçekleşen bu sempozyumda Türk tarih, kültür ve yazınının doruk eseri *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* geniş bir bilimsel yelpazede ele alınmış, yurt içinden ve yurt dışından 35 biliminsanı ve uzman katılmıştır. Sempozyum Bilkent Üniversitesi Rektörü adına Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Kürşat Doğan ve Türk Edebiyatı Merkezi adına Dr. Mehmet Kalpaklı’nın açış konuşmalarıyla başlamış, bunu sempozyumun onursal başkanları olan ve değerli bilimsel yayınlarında *Seyahatnâme*’ye özel bir yer ve önem vermiş bulunan Prof. Dr. Halil İnalçık ve Prof. Dr. Metin And’ın açış konuşmaları izlemiştir. Metin And hocamızı son kez dinleme şansını yaşadığımız bu sempozyumun bildirilerini yayınlarken anısı önünde saygı ile eğiliyoruz.

Yapı Kredi yayınları tarafından 1996’dan beri büyük bir bilinç, inanç ve emekle sürdürülmüş olan *Seyahatnâme* yayınının 2007’de tamamlanması dolayısıyla bu yayında emeği geçen ve aynı zamanda sempozyumun katılımcısı olan uzmanlara plaket sunumu yapılmıştır. Yapı Kredi Yayınları Genel Yayın Yönetmeni Raşit Çavaş tarafından M. Sabri Koz, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı* ve yayının bilimsel önderliğini yapan Prof. Dr. Robert Dankoff’a teşekkür plaketi sunulmuş; “Proje yöneticisi” olarak *Seyahatname* ile ilgili hazırlıkların bugünlere gelmesinde büyük emeği geçen merhum İ. Gündâğ Kayaoğlu’nun plaketi ise YKY yöneticilerince ailesine ulaştırılmıştır.

2008 yılında bu sempozyumu gerçekleştirirken Joseph von Hammer-Purgstall’in *Seyahatnâme*’yi bilim dünyasına tanıttığı ve Evliyâ Çelebi’yi “ulemâ

* 12 Ağustos 2009’da beklenmedik bir biçimde yitirdiğimiz Yücel Dağlı arkadaşımızı saygıyla anıyoruz.

biyografileri”nde aramaya başladığı 1800’lü yıllardan bu yana eser üzerine birçok inceleme ve yayın yapılmış olmasının ötesinde Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme* alanında iki önemli aşama kaydedilmiştir. Birincisi güvenilir tam metin yayınının tamamlanmasıdır; diğeri ise Evliyâ Çelebi’ye Tûr- Sînâ’da St. Catherine Kilisesi patriği tarafından 1082/1672’de verilen Yunanca seyahat etme belgesinin (Pinelopi Stathi tarafından) yayınlanmasıdır. Bunlar bizi Evliyâ Çelebi’nin somut izlerine biraz daha yaklaştıırken bu sempozyumda sunulan bildirilerle eserin içeriği ve yapısı daha yakından irdelenmiştir.

Bildiriler, *Seyahatnâme*’nin vazgeçilmez araştırma alanı olan şehir betimlemelerindeki bilgilerin denetlenmesinden, verdiği bilgilerin dayandığı kaynaklara, kaynakların sustuğu yerde Evliyâ Çelebi’nin verdiği bilgilerin önemine, onun eserinde Yunan Roma dünyasının algılanışından Moğolca kelimelerin kullanılmasına, Almanca dil örneklerinin karşılaştırmalı incelenmesine, 17. yüzyılda Osmanlıcanın standart yazı dilinin ötesinde yaşayan Türkçenin fonetiğinden, tümce aktarımlarının değişik koşullardaki anlatım olanaklarına, sihir ve büyü hikâyelerinin fantastik dünyasından sözlü kültür ve yazın aktarımlarına, zengin ve özgün etimolojilere, çeşitli silâh ve savaş yöntemlerinden, çeşitli hastalık ve tedavilerine, geniş bir coğrafyada bıraktığı duvar yazılarından tattığı yemeklere ve sofrâ âdetlerine, Osmanlı müzik kültürüne; Osmanlı toplumundaki “ayıp” kavramı ölçütlerinin saptanmasından, öteki’ne olan ilgisine, öteki karşısındaki yargı ve önyargılarına, Balkanlardan Kudüs’e geçtiği yolların denetlenmesinden günümüzde bu yolların seyahat koşullarının denenmesi projesine, 17. yüzyıl edebiyatındaki ayrıcalıklı yerinin irdelenmesinden özgün üslûbunun günümüze uzanan etkilerine değin geniş bir araştırma alanını içermektedir. Kuşkusuz bu bildiriler, eserin, kendi döneminin başka edebiyat eserlerinde bulamadığımız denli geniş ve kapsamlı bir metin düzlemi olarak önemini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte eserin bütüncül ve derin yapısının ortaya konması için sistemli bir yöntemle araştırılmasının da gerekliliğine dikkat çekilmiştir.

“Uluslararası Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme* Sempozyumu”nun 2001 yılında KKTC-Gazimağosa’da gerçekleştirilmesinden sonra Türkiye’de ilk kez düzenlenen bu sempozyumda katılımcılar adına Prof. Dr. Jean Louis Bacqué-Grammont tarafından üçüncüsünün de düzenlenmesi dileğinin bildirilmesi ile sempozyum kapanmıştır.

Sempozyuma Bilkent Turizm ve Otel İşletmeciliği Bölümü, seyahatleri boyunca yemekten müziğe her türlü dünya zevkine açık olan Evliyâ Çelebi’nin *Seyahatnâme*’sinden seçilmiş özgün ikramlarıyla katkıda bulunmuştur. Müzik Fakültesinin Bilkent Konser Salonu’ndaki Gülsin Onay dinletisi ile taçlandırılan sempozyum *Seyahatnâme*’nin izlerinde Ankara-Beyazırması gezisi ile son bulmuştur.

Sempozyumun gerçekleşmesinde Bilkent Üniversitesi’nin olanaklarını sunan değerli Rektörümüz Sayın Prof. Dr. Ali Doğramacı’ya, Türk Edebiyatı

Merkezi ve Bölümü Başkanı, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Dekanı Sayın Prof. Talât Halman'a ve TÜBİTAK'a maddi katkıları için teşekkür borçluyuz.

Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü'nün, sempozyum sırasında tasarımıdan düzeltiye, çeviriden sunuculuğa değin büyük bir heyecanla çalışmış olan tüm öğrencilerine, özellikle Öykü Terzioğlu, Neslihan Demirkol, R. Aslıhan Sheridan Aksoy, Seda Uyanık, Ayşegül Günaydın'a; teknik uzman Aykut Akgöz'e yardımları için teşekkür ediyoruz.

Sempozyum bildirilerinin kitaba dönüşmesinde gönüllü yardımcımız Arzu Ereklı'ydi, her zaman ve dikkatle düzeltmeleri yaptı. Esra Kavasoglu da düzeltmelere katıldı. Her ikisine de yardımları için teşekkür ediyoruz.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'ni yayınlarak bilim dünyasına ve Türk kültürüne büyük bir katkıda bulunmuş olan Yapı Kredi Yayınları'na sempozyum bildirilerini de kitap olarak yayınlamalarından dolayı teşekkürlerimizi sunuyoruz. Bildirilerin yayınlanışı aşamasında gerek içeriksel gerekse biçimsel düzeltme önerileriyle katkıda bulunan kitap editörü Sayın M. Sabri Koz'a da şükran borçluyuz.

Açış Konuşması

Halil İnalçık
Bilkent Üniversitesi (Ankara)

Öncelikle Talât Sait Halman ve Mehmet Kalpaklı olmak üzere bana bu imtiyazı, şerefi veren sayın arkadaşlarıma çok teşekkür ederim. Evliyâ Çelebi, imparatorluğun yayıldığı bütün ülkelerde bir gezginci ve çok dikkatli bir müşahit olarak dünyayı ilgilendiren büyük eserini yazmıştır. Bu sempozyumda dünyanın her tarafından gelen bilim adamlarını görmek bizim için büyük bir şeref. Bu önemli eseri bilimsel, çok kapsamlı ve güzel bir programla araştıracağız.

Altmış yıldır çeşitli bakımlardan *Seyahatnâme* ciltlerini okuyorum ve bazı gözlemlerde bulundum. Evliyâ Çelebi'yi anlamak için bilhassa o noktalar üzerinde duracağım. Bu kaynağı doğru ve bilimsel bakımdan kullanmak için ne lere dikkat etmek gerektiğini bilhassa belirtmek isterim.

Fakat bundan önce Yapı Kredi Yayınları'nın büyük fedakârlıkla çıkardığı güzel ciltleri gözden geçirmek lâzım. Bu projeyi yürüten merhum İ. Gündâğ Kayaoğlu'na, metni gözden geçiren Sayın Seyit Ali Kahraman'a ve projenin Yapı Kredi Yayınları'nca yayımlanacak hâle gelmesinde büyük emeği geçen Yücel Dağlı'ya teşekkür etmek borcumuzdur.

Biliyorsunuz *Seyahatnâme*'nin Abdülhamid zamanında eski harflerle taranarak bir ilk neşri yapılmaya başlandı. Tabii bu çok noksandı, ilmî ihtiyaçlara cevap vermeyen bir neşirdi. Bundan sonra Mustafa Nihat Özön ve başkaları, Evliyâ Çelebi'den metinler neşrettiler. Son olarak elimizde İ. Gündâğ Kayaoğlu'nun teşebbüsüyle ve Yapı Kredi Yayınları'nın imkânlarıyla yayımlanmış on cilt var. Kendilerini tebrik ederim, bu muazzam teşebbüs hakikaten artık sonuçlanmıştır. Bu bir merhaledir. Doğrudan doğruya yazmalara müracaat edilerek ve kıymetli uzmanların Osmanlıca metni gözden geçirerek yaptığı bu neşir şüphesiz çok faydalıdır. Fakat tam ve son değildir.

Şimdi arz edeceğim noktalar göz önüne alınarak yahut yapılan eleştirilerin ışığı altında ileride özellikle haşiyeler, notlar, dipnotları koymak suretiyle YKY'nin yaptığı bu önemli yayını geliştirmek imkânı olacaktır. Bu ilk merhaledir. Onun için bu yayın işini üzerlerine alan ve başaran arkadaşları tebrik etmek hepimizin borcudur ve YYK'nin bu desteği de hakikaten şayan-ı takdirdir.

Evvela Evliyâ Çelebi kimdir; bu eseri bize hediye eden, yazan adam hangi meslekteydi, bu eseri niçin yazdı; bunları ortaya koymak lâzım. Anlattığı serüvenler ne bakımdan ve ne dereceye kadar tarih, sosyoloji, etnografi için bize yeni ve güvenilir bilgiler veriyor? Fakat her şeyden evvel Evliyâ Çelebi'nin kullandığı özel dili anlamak lâzımdı. Chicago'dan çok kıymetli Türkolog, Profesör Robert Dankoff eserin dil bakımından gözden geçirilmesini üzerine aldı. Kendisine burada bilim adına, Bilkent Üniversitesi adına teşekkür borcumuzdur. Onun için bu neşir, şüphesiz onun katkılarıyla daha da sağlam bir zemine oturmaktadır. Fakat şunu belirtmeliyim, bu yayını hepimiz artık kullanıyoruz. 19. asır sonlarında *İkdam* gazetesinin gayretiyle çıkmaya başlamış olan metin artık tatmin etmemektedir. Bu yapılan neşirdeki zannediyorum önemli bir noksan, dille ilgili. Dankoff beşinci ciltten sonra bu işi üzerine aldı. Fakat metni bilim adamlarının daha emniyetle kullanması için dipnotları ve belki kitabın arkasında birtakım açıklamalar gereklidir. Evliyâ Çelebi'nin bilimsel dili değil, halk dilini tercih etmesini, halkın telaffuzuna önem vermesini göz önünde tutarak bizim yanlış diye bildiğimiz birtakım şeylerin aslında Evliyâ Çelebi'nin üslûbundan geldiğini anlamamız lâzım. Birkaç misal vereyim: "Araz", "Araz" nehri "z" ile yazılıyor. Mesela Aras nehri, Azerbaycan'dan ve Türkiye'de Pasinler'den geçiyor. Bilim adamı bunu kullanırken "z" ile "Araz" diye yazıyor. Bu gibi telaffuz sorunları var. Mesela başka bir misal vereyim: Muştuluk. Osmanlılarda iyi haber getiren bir haberciye Paşalar yahut Sultan bir armağan, para verirdi, buna müjdegâni derlerdi. Müjde halk dilinde muştı olmuş ve bu âdete de muştuluk denilmiş. Evliyâ Çelebi'nin özelliği, halk dilindeki şeklini bize nakletmesi. Muştuluk diyor o ama bunun aslı müjdegânidir. Müjdegâninin demin arz ettiğim mahiyetini, bir notta, dipnotta yahut bir ilâvede açıklamak gerekir. Yani onun için Evliyâ Çelebi'yi anlamak çok güçtür. Çok esaslı tahliller, analizler gerekmektedir.

Evliyâ Çelebi kimdir? Onun hangi mesleğe mensup olduğu esere etkisi göz önünde tutularak ortaya çıkarılmalı. Niçin bu şekilde yazdı? Evliyâ Çelebi tipik bir nedimdir. Musahib yahut nedim 19. asırda karîn dedikleri kudemâ, kurenâ dediğimiz meslek sahibidir; o mesleğe mensup birisidir nedim. Nedimin sanatını ve faaliyetini tespit ettikten sonra eserin mahiyetini daha iyi anlıyoruz. Nedim, kimdir? Nedim, ta eski İran'dan beri gelen sultanların, hükümdarların sırdaş olarak yanlarında bulundurduğu, hükümdarın birçok hizmetlerini, hafiye hizmetini yahut elçilik hizmetini yahut bir yerden para temin etmek gibi işleri üzerine alan, onu eğlendiren, onu bilgilendiren kişidir.

Evliyâ Çelebi de bir paşanın yanında Kafkasya'ya, Çerkezistan'a gidiyor. Paşa oraya bir vali olarak gittiği zaman birtakım esas bilgilere muhtaçtır. Eklemek, su gibi oranın diline ait çok önemli bazı kelimeleri bilmesi lâzım, o bölgenin halkının âdetleri konusunda biraz bilgi edinmesi lâzım. Onun için Evliyâ Çelebi'de her gittiği yerde o yerin diline ait misaller, basit kelimeler buluyoruz.

Nedim aynı zamanda iyi yazı yazan, efendisinin mesajlarını güzel bir dile yazıp yerine eriştiren bir kişi olmalıdır. Edebî bilgisi olmalıdır. Nedim her fenden, her ilimden behresi olan bir insan olmalıdır. Biz nedimin tariflerini 11. asırda, siyasetnâmede görüyoruz. Nedim sır saklamalıdır, efendisine candan bağlı olmalıdır, bilgili olmalıdır, yardım etmelidir vs. Bizim kültürleşme dönemi ilk Osmanlılar zamanında, bu İran âdetleri Mercimek Ahmed'in *Kābusnâme* tercümesinde anlatılır. Mercimek Ahmed, Ahmedî gibi kişiler nedim musahiblerdir. Basit Türk hükümdarlarına, beylerine yüksek kültürü nakleden insanlardır. Has bahçede, işret meclislerinde daima onlarla beraber bulunan, şiir okuyan, şiir yazan hükümdarlara yardım eden, hükümdarın resmî hayatı dışında ona arkadaşlık eden insandır. İşte Evliyâ Çelebi böyle bir insandır. Her telden çalar, her şeyden anlar. Hatta hokkabazlık bile yapar. IV. Murad'ın önüne çıktığı zaman, bir hokkabaz gibi perende atar, yani o sanatı da bilir. Dikkat ederseniz insan, her zaman her yerde insandır. Yani bugün televizyonda seyrettiğimiz bu harikulade hikâyeleri Evliyâ Çelebi efendilerine, paşalara anlatıyordu. Çok seçkin bir musahip olduğu için de bir paşa ölünce öbür paşalar onu yanlarına, hizmetlerine almak için yarışarlardı. Örneğin paşa yorgun, nedimin ona hikâye anlatması lâzım. Onun için mesela Evliyâ Çelebi, "Kırım'dan Karadeniz'e atladım" diyor, sözde denizde kendisi görüyor-muş gibi çeşitli balıklardan bahsediyor o zaman ve "Dobruca'dan çıktım" diyor. Bu fantastik hikâye, tabîî paşanın hoşuna gidiyor ve birçok şey öğreniyor. İşte evvela Evliyâ Çelebi'nin eserini anlamak için onun bir nedim olduğunu, bu gibi fonksiyonları yerine getiren geleneksel bir insan olduğunu tespit etmek lâzım. O zaman mesela Evliyâ Çelebi'nin hakikaten kendi efendisine doğru bilgiler vermek endişesiyle söylediği şeyler vardır. Çok doğrudur, güzeldir. Mesela "Akşehir" kelimesi hakkında bilgi verirken, bu Akşehir'e Türkmen, Etrâk taifesinin "Akşar", başka birisinin, ona "Akşehir" dediğini söylüyor ve bunun gibi müspet, doğru bilgiler yanında fantastik hikâyeler de anlatıyor. Bunları birbirinden ayırmak lâzım ve bu hikâyelere bakarak Evliyâ Çelebi'yi saçma sapan konuşan, atan tutan bir insan olarak görmenin ötesinde bir etnograf gibi mahallin âdetlerini, dilini aktaran, paşasını bilgilendiren bir insan olduğunu anlamak gerekir. Bu nedenle *Seyahatnâme*'yi kullanmak çok güçtür.

Evliyâ Çelebi bu on ciltlik muazzam eseri niçin yazdı? Evliyâ, nedimler arasında bir ilktir. Evliyâ Çelebi'den önce sultanların, paşaların nedimleri olmuştur. Belki Evliyâ Çelebi'den daha da bilgili olanları vardı. Evliyâ Çelebi, bu nedimlik hizmetine kendisini çok iyi hazırlamış, yetiştirmiş bir insandır. Yani tarihten anlar, fakat tarihi efendisine anlatırken onun hoşuna gideceği şekilde, yani zamanının zihniyetine göre değiştirerek, bozarak anlatır. Onun, mesela Osman Gazi hakkında söylediği şeyleri bir tarih bilgisi olarak kullanmak çok tehlikelidir, manâsızdır. Fakat Evliyâ Çelebi, mesela, söylediğim gibi, fantastik şeyler yanında bir şehre gittiği zaman o şehrin panoramasını çizer. Hat

sanatı bilir, fıkıhtan anlar, şairdir, gittiği yerde kitabeleri söker, okur, cam-bazlık da bilir, fantastik hikâyelere vukufu vardır. Şüphesiz bu suretle bütün musahipler ansiklopedik bilgiye sahip insanlardır. Mesela bizim ilk şairlerimizden Ahmedî, bu musahiplerden birisidir. Süleyman Çelebi'ye, Bayezit'a, daha sonra Çelebi Mehmed'e musahiplik yapmıştır. Mesela onun eserlerinde biz bu musahiplik sanatının nasıl işlediğini görüyoruz. Evliyâ Çelebi ise bu eseriyile bir istisnadır. Evvela bunu anlamalıyız.

Evliyâ Çelebi tecrübelerini, bilgilerini belki de kendisinden sonraki nedimlere bir kılavuz olsun diye yazdı. Eserin mahiyeti aynı zamanda budur. Mesela şehirleri, şehirlerin uzaklığını, o şehirdeki insanların karakterlerini, sınıfları anlatıyor. Tüm bunların ileride başka nedimler tarafından okunarak kullanılması gerektiğine inanarak bu eseri yazmış olabilir ve hiç şüphesiz bu maksatla yazmıştır. Nedimler için bir kılavuz gibi yazdığı bu kitabı yazıya dökerken birtakım çerçeveler tespit etmiştir. Mesela dikkat ederseniz gittiği her şehirde o şehri tanıtmak için belli bir çerçeve kullandığını görürsünüz. Bazı yerlerde, mesela Eskişehir'de az kalmıştır, orada biraz sathî olarak malumat verir ve birçok boşluklar bırakır. Mesela bu şehirde kaç medrese vardır? Çok kalmadığı için bunu tahkik edememiştir. Kadiya gidip sormak, oranın yerlilerinden öğrenmek suretiyle bunu yapabilirdi. Fakat kalmadığı için bunları atlamıştır ve yeni neşirde –çok iyi yaptılar, onun için tebrik ederim– bu atlamaları noktalarla belirttiler. Bunlar nüsha noksanları değil, Evliyâ Çelebi'nin bıraktığı boşluklardır. Ama mesela Konya'ya, Şam'a yahut Kahire'ye gittiği zaman bütün teferruatıyla bize bir çerçeve içinde o şehri tanıtır. Bu çerçeve nedir? Bu çerçeveyi iyi tespit etmek lâzım. Bilim adamları, sizler bu sempozyumda bunu tabîî ölçeceksiniz. Bir şehre gittiği zaman, tabîî evvela coğrafyadan bahseder. Ondan sonra ikinci çerçeve şehrin kalesidir. Kaleyi tasvir eder, adımlar. Daha sonra dindar bir insan olduğu için o şehrin idarecilerine gelir. En başta da tabîî kadiya. Bu bir mevleviyyet midir, beş yüz akçalık bir kadılık mı, yoksa yüz elli akçalık bir kadı mı, ondan bahseder. O kadının kaç naibi var, onlardan bahseder. Demek ki dinî endişe bu çerçeveyi yaparken ona bir kılavuz olmuştur. Kadıdan sonra idarecilere geçer. İdareciler Konya gibi eğer bir eyalet merkezinde ise paşanın hassını, o bölgenin çıkardığı asker miktarını ve tımar sistemindeki belli başlı kimseleri sıralar, oradaki alay beyinden, sancak beylerinden bahseder. Bu bilgileri, Aynî Ali'nin *Kavânîn-i Âli Osman*'ından aldığını görüyoruz.

Tarihî bilgileri okuduğum zaman anonimi okumuş gibi oluyorum; fakat Evliyâ Çelebi paşasının ve devrinin nabzına göre şerbet veriyor. Mesela, onun tarih bilgilerini çok dikkatle incelemek lâzım. Çünkü mesela Orhan Gazi, İznik'i aldığı zaman Rum halkını kılıçtan geçirdi diyor. Tabîî bunu okuyan Müslüman hoşlandığı için. Hâlbuki şehir halkı teslim oldu; Orhan Gazi onları yerlerinde bıraktı. Bir katliam olmadı. Ama Evliyâ Çelebi, işte dindar dinleyenlere hoş görünmek için hepsini “dendân-ı tigidinden” geçirdi diyor, neşirde

mesela, dikkat ettim “dendân-ı tiginden geçüp” tabiri kullanılıyor, tabii o geçirip olacak; altında da “geçirip dendân-ı tiginden” diye yazıyor. Yani filolojik ve tarihî bakımdan çok iyi incelemek lâzım. Böyle bir neşirde mutlaka haşiyelerle açıklamalar gerekmektedir. Hazırlayanlar bunu nazar-ı itibara alacaktır hiç şüphesiz.

Askerî ve idarî bilgilerden sonra Evliyâ, o yerin din müesseselerine geçiyor. Ortada bir hiyerarşi var; evvelâ câmilerden bahsediyor, câmi ve mescitlerden. Bunun arkasından dârü’l-hadis varsa dâr’ül-hadis, çok önemli medreselerden, daha aşağı derecedeki medreselerden bahsediyor. Ondan sonra imaretlerden bahsediyor. İmâret, medrese kadar önemli değil, ama o bir hiyerarşi takip ediyor. Çeşmeler gibi tabîî dine bağlı birtakım maddî hazırlıklar olmalı. Hep dinî endişe bu çerçeveyi hazırlamakta ona bir kılavuz olmuştur. Daha sonra halka geçiyor. Bir şehirdeki halk çeşitli tabakalara mensup. İsimleriyle belli başlı ayanları ve diğer halk tabakalarını tanıtıyor. Türklerde serpuş ve giysi sosyal sıfatı, sosyal dereceyi tayin eden en önemli semboldür. Mesela diyor ki, ayanların çok zenginleri kürklü ferace giyerlerdi, halk ise aba giyerdi. Bu sözle kıyafetler üzerinde bilgi vererek o sosyal kademelerin sembollerini anlatıyor Evliyâ Çelebi.

Osmanlı toplumu iki büyük sınıfa ayrılır. Saray, padişaha mensup insanlar ve zürefâ adıyla anılan, ondan fayda görenler. Mustafa Âlî bunu *Mecâlis*’te çok güzel söylüyor. Zürefâ denilen kültürlü, zevki yüksek bir sınıf var Osmanlılarda, onun altında da esnaf. Yüksek sınıf, esnafı küçümser; esnaf da yüksek sınıfa düşmandır. Osmanlı tarihini anlamak için bu temel sosyal ayrımı bilmek lâzım. Evliyâ Çelebi bu iki sınıfı da anlatıyor bize. Yüksek sınıfa mensup biri olarak mesela bir paşanın Konya’ya gittiği zaman bilmek istediği şey o şehrin mahbub ve mahbubeleri. Paşa o şehirdeki güzel kadın ve erkekleri bilme ihtiyacı hisseder. Evliyâ onları “Mahbub ve mahbubeleri çok iyidir. Bu şehrin erkekleri çirkindir, kadınları güzeldir” gibi tanıtıyor. Her gittiği şehirde bu çerçeveyi tatbik ederek şehri tasvir ediyor.

Kısacası Evliyâ Çelebi, bir deryadır; fakat onu bilim bakımından değerlendirmek için, ki bu sempozyumun fonksiyonu da budur, onun kim olduğunu, bu eseri niçin yazdığını, bu eserin mahiyetini iyi bilmek lâzımdır. Hepinize dinlediğiniz için teşekkür ederim.

Açış Konuşması

Metin And*

Halil İnalçık hocamızı zevkle dinledim. Bu kısa zamanda çok şey öğrendim. Kalan vakitte fazla söyleyecek bir şeyim yok. Yalnız heyecanımı ifade etmek isterim. Çünkü bu yalnız bilimsel bir sempozyum değil, aynı zamanda bir kutlamadır, bayramdır. Çünkü sonunda Evliyâ Çelebi'ye kavuştuk. Geçen sene çıkan onuncu ciltle seri tamamlanmış oldu. Bunda tabii Profesör Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı gibi çok titiz araştırmacıların emeği var. 1999'da başlayıp 2007'nin sonuna kadar süren bir çalışma gerçekleştirdiler. Ben bunu biraz Mozart çalışmalarına benzetiyorum. Mozart'ın da otuz altı seneye sığdırdığı muazzam bir külliyatı var. Bu külliyatın notalarını yazanlara daima acımışımdır. Deşifre etmek ve baskıya hazırlamak için Mozart'tan daha fazla vakit harcamışlardır. Bu nedenle bu üç kişi, daha doğrusu üç kahraman gerçekten önemli bir iş yaptı. Ayrıca, Yapı Kredi Yayınları'ndan M. Sabri Koz metinleri harf harf gözden geçirerek baskıya hazırlama aşamasında çalıştı. Bu kahramanlara teşekkür borçluyuz.

Ben amatör bir araştırmacıyım. Amatör diyorum; çünkü araştırmalarımı zevk için yapıyorum ve Evliyâ gibi konudan konuya atlayarak her defasında değişik alanlar üzerine eğiliyorum. Altmış yıla yakın bir araştırmacılık serüvenim var ve bu serüvende Evliyâ Çelebi daima yanı başımdaydı. İlk defa 1959'da çıkardığım *Osmanlı Şenlikleri* kitabında Evliyâ Çelebi'nin yeri çok büyüktür. Bilhassa bugün bu sempozyumda, zannediyorum Yücel Dağlı'nın esnaf geçidi üzerine bir bildirisi var. Dinlemeyi çok isterdim fakat sağlık sorunu nedeniyle fazla kalamayacağım. Bu esnaf alayı çok renkli, çok güzel bir şey. Daha sonraki yıllarda ben başka kaynaklar da buldum bu konuya değinen; fakat Evliyâ Çelebi'ninki yalnız esnaf alayının anlatılışı değil. Her esnafı ayrı ayrı anlatıyor; kaç kişi olduklarını, dükkânları olup olmadığını, ne yaptıklarını vs. Ayrıca esnaflar arabalar içinde geçiyorlar. Çoğu zaman bu esnaf alayları ordu sefere giderken yapılıyordu, böylece halkın moralini de kuvvetlendiriyordu. Çok renkli ve güzeldi. Çünkü bu alayla beraber yalnız araba üzerinde

* 14 Haziran 1927-30 Eylül 2008.

iş yerleri değil; birtakım soytarılar, müzisyenler, dev kuklalar da geçiriliyordu. Onun için çok renkliydi. Bu görkemli sefer karşısında halkın morali de düzeliyordu. Ayrıca tabii şehzadelerin sünnet düğünlerinde de esnaf geçit alayı yapıyordu. Daha sonra bunların minyatürleri de yapılmıştır. Zannediyorum burada minyatürler de gösterilecek.

Daha sonra geleneksel Türk tiyatrosunu inceledim; bu konuda kitabım çıktı ve meddah, Karagöz gibi bu alanla ilgili bütün bilgileri Evliyâ Çelebi’de buldum. Çok ilginçtir; Karagöz, bilinenin tersine 17. yüzyılda başlamıştır ve oyun olarak ilk defa Karagöz adına ve onun üzerine bilgilere Evliyâ Çelebi’de rastlıyoruz. Bu kadar da değil. Zannediyorum Rusçadan gelen bir kelime olan kukla da ilk kez Evliyâ’da karşımıza çıkıyor. Ondan önce bilinen bir şeydi kukla oyunları fakat kukla denilmiyordu. Burada çok bilgi var Karagöz üstüne, aynı zamanda oyun kollarının tasnifi var. Bütün dansçılar, soytarılar hepsini zengin bir şekilde bize Evliyâ Çelebi miras bırakmıştır.

Bu konudan sonra minyatüre merak saldım. Minyatürde de aynı şekilde karşıma Evliyâ Çelebi çıktı. Onun yardımını gördüm. Bütün nakkaşların kaç tür oldukları, iş yerleri olup olmadığı gibi bütün bu bilgileri veriyor. Ayrıca başka ciltlerde de buna dair bilgilere rastlıyoruz. Bana en çok heyecan veren bilgidir son çıkan minyatür kitabımın giriş kısmında bahsettim. Bugün hâlâ İslâm’da tasvir yasak mıdır, değil midir bunun tartışması yapılıyor. Kitabımda bu konuyu tartıştıktan sonra pek çok hadisten örnekler verdim. Özellikle, Evliyâ Çelebi’den aldığım nefis bir örnek var. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*’nin dördüncü cildinde anlattığı gibi Bitlis’teyken, o sırada Melek Ahmet Paşa validir ve Evliyâ’nın büyük koruyucusudur. Bitlis’de bir müzayede yapılır. O zaman baskı olmadığı için yazma kitaplar satılmaktadır. Bağnaz bir Yeniçeri, bin altı yüz kuruşa bir *Şehnâme* nüshası satın alır. Bu *Şehnâme* nüshasının içinde minyatürler de vardır. Fakat adam o kadar bağnazdır ki, “Bu papaz kitabıdır” diyerek kitaptaki bütün resimleri delik deşik eder ve parçalar. Sonra kitabı, parasını isteyen adamın suratına atar ve “Ben bu papaz kitabını napa-yım” der. Tellal de parasını almak için kadiya çıkar. Kitabı göstererek parasını alamadığını anlatır. Bu noktada Osmanlı’nın bakış açısı çok dikkat çekicidir. Kadı, “Nasıl bu sanat eserini böyle tahrip edersin. Bu kamu malıdır, bu minyatürler emek mahsulü şeylerdir, sanat eserleridir” diyerek Yeniçeri’ye bin sopa vurdurur. Tabii “bin” gibi ifadeler Evliyâ Çelebi’de çok kullanılır, onun için kaç tane sopa atıldığını bilmiyorum. Ayrıca ceza olarak bu kitaba ödediği bin altı yüz kuruşu bir kere daha ödetirler ve adamı şehirden çıkarırlar. Burada Osmanlı’nın sanat eserini kamu malı olarak gören bakış açısı çok önemli ve bu bilgiyi Evliyâ Çelebi’ye borçluyuz. Bu bakış açısını öğrendikten sonra artık hâlâ İslâm’da tasvirin yasak mı, değil mi olduğu sorulamaz. Bunun gibi benim bu araştırmacılık serüvenimde Evliyâ Çelebi’nin çok büyük yeri oldu. Belki başka bir zaman diğerlerini de sizlerle paylaşırım. Çok teşekkür ederim beni dinlediğiniz için.

İstanbul

Enis Batur

Klasikler, bizi kendilerinden, varoluş, ortaya çıkış dönemlerinden ayıran geniş zaman diliminin ağırlaştırdığı, yoğunlaştırdığı büyük sulardır. Yüksek debileri, güçlü akıntılarıyla geçip gittikleri topraklardan söktükleriyle gitgide daha ağır, daha yoğun, geleceğe doğru koyulaşarak ilerlerler.

Don Quijote üzerine yapılan çağdaş araştırmalar, beş yüzyıl içinde farklı kültür ve coğrafyalardaki okunuş biçimlerinin bu yapıta ne denli değişik katmanlar yüklediğini göstermiştir. Özgün metin, klasikler söz konusu olduğunda, kendi kronolojik kafesini kıran, her çağın perspektifinden bünyesine, deyim yerindeyse tenine çeşitli boyutlar katma kapasitesine sahip, açıklanması güç bir mucize özü barındırır.

Evliyâ Çelebi'yi, gariptir ya da değildir, önce akranlarıyla birlikte düşünürüm, öteden beri. Bilirim ki, François Villon'la serserilik yapmamış, Rabelais'yle yakası açılmadık şarkılar söylememiş, Ronsard'la aynı dilber için şiirler döktürmemiş, Shakespeare ile aynı yollardan geçmemiş, Gongora'yla bir kelime yüzünden kavga etmemiştir, olsun! Bir biçimde, Tarih'in bir noktasında, evrensel kültürün can alıcı önemdeki bir dönemecinde, onlar ve başkaları, elele tutuşarak dans etmişlerdir, bana kalırsa.

Bir de, tek başına, bir hanın ya da kervansarayın karanlık odalarından birinde, bütün yolcular uyurken, mum ışığında, sıcağı sıcağına gözlemlerini, izlenimlerini, mürekkep ve rıh, kâğıda düşerken düşlerim onu. Bana, sonraları Rembrandt'ın tablolarında ortaya çıkacak olan, karanlığın ortasında aydınlık, ermiş figürünü çağrıştıran Evliyâ Çelebi. Bu düş sahnesi, onu bize kazandıran düş kesitine bağlanır sonuçta. Dünya kültüründe, bir dil sürçmesine varoluşunu borçlu olduğumuz biricik büyük klasik Seyahatnâme değil midir?

Ama Evliyâ Çelebi, hiç şüphesiz, ne sözüm ona akranlarıyla, ne tek başına kervansaray odasında, kurmaca bir figüre indirgenebilir. Bir düş kişisi değildir o, bizim kültürel coğrafyamızın en verimli beldelerinin arasında ön sırayı tutan yapıtından üzerimize ışığını düşürür. *Seyahatnâme*, bir tarih ya da coğrafya kitabı, bir siyasal belge, bir bilim araştırması, bir doğa kılavuzu, örf ve

âdetler üzerine bir inceleme olmadığı halde hem tümü, hem de fazlası olabildiye, bunu Evliyâ Çelebi'nin yüzyılları aşmayı başaran bakış açısına borçluyuz. Hümanist bilgilerde rastladığımız bir tür görünmez bütünlük kaygısıyla kalemini işe koşturmuştur. Tarihçi, coğrafyacı, şehirci, doğa tarihçisi, dilci, insanbilimci ya da davranış bilimci, etnograf ya da arkeolog için paha biçilmez olma durumu bu temel özelliğinden gelir. Herkesin, hepimizin yolunun düşeceği vazgeçilmesi olanaksız adrestir *Seyahatnâme*; herkesin, hepimizin bir gün değilse bir başkası, kılavuzu olmuştur, olacaktır Evliyâ Çelebi.

Yeryüzü kültürünün tarihi, ünlü İskenderiye Kütüphanesi yangınından bu yana kayıtları tutulan kayıplarla kaplı. Bir köşede, unutulmuşun bağrından çıkarılmayı bekleyen sayısız elyazması, kutlu bir el onları günışığına çıkarıya, benzeri bir yazgıyı paylaşıyor.

Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*, bu açıdan bakıldığında, iyi ki böyle bir talihsizliğin kurbanı olmamış diyebiliyorsak bugün, bir çoğu isimsiz, kahraman okuryazarlar serüvenine yön verdiği içindir. Onları selâmlamak boynumuzun borcudur. Evliyâ Çelebi'nin yapıtının, Müteferrika devreye girene dek takipçisi olmuş, kalmış çoğaltıcıları, koruyucuları; bugüne yaklaşırken, en sağlam, yanlışsız basımını hedefleyen uzmanlarla, yaygın okur kitlesi için yalınlaştırılmış versiyonlarını hazırlamak için emek harcayanlar hiçbir zaman unutulmayacak.

Onları anımsamanın en kalıcı yolu, Bilkent Üniversitesi'nin nicedir öncülüğü üstlendiği gibi, edebiyat ve kültür alanında derinlemesine ve kuşatıcı etkinlikler düzenlemekten geçiyor, bir de sonuçları yayımlamaktan.

Bu sempozyumda konuşma yapmamı isteyen, başta sayın Talât Sait Halman ve sayın Nuran Tezcan olmak üzere bu etkinliğin gerçekleşmesine katkıda bulunmuş herkese teşekkür etmek isterim. *Seyahatnâme*'nin yayın serüveninde karınca kararınca payım olduğunun düşünülmesi, benim açımdan ödüllerin büyüğü oldu.

Saygılarım ve başarı dileklerimle...

Evliyâ Çelebi’de Yunan-Roma Dünyası

Tansu Açık
Ankara Üniversitesi (Ankara)

Gravürde 1826’da yapılan ünlü bir seyahatin şaşırtıcı tanıklığı görülmektedir; büyük olasılıkla kentin koruyucusu Herakles’in değilse Hermes’in o çıplak yontusunun Konya’nın 1219–1221 yıllarında yapılmış Selçuklu surunda sürüp gelen varlığı (Bkz. s. 25) oldukça tek kelimeyle şaşırtıcıdır¹. Daha yakından bakınca kapı eyvanında, burç bedeninde Selçuklu yontuları da seçiyoruz, bir de kapının solunda bir Yunan-Roma kabartmasını, üstelik o da Yunan-Roma yontusu gibi insanların erişebileceği yükseklikte, yani isteyen onca zaman bu taşları tahrip edebilirdi. Sahiden Selçuklular’dan itibaren Anadolu beyliklerinde, devletlerinde Eskiçağ’la ilgili yazılı sözlü kaynaklardan Anadolu’nun geçmişiyile ilgili neler aktarılmıştı?

Osmanlıların Yunan- Roma Eskiçağıyla temas noktalarını merak eden bir kişi birkaç onyıl önce yalnızca bir iki değiniyle yetinmek durumundaydı. Bu konuda neredeyse tek kaynak olma özelliğini elli yılı aşkın bir süre korumuş olan Adnan Adıvar’ın *Osmanlı Türklerinde İlim* kitabında ulaşabileceği değinilerdi bunlar: Fâtih Sultan Mehmed’in ünlü kütüphânesi, onun klasik Yunan tarihçilerini çevirtmiş olduğu, kimi eski Yunanlar hakkındaki yapıtları dinlediği; şair Nedim’in de aralarında bulunduğu Lale devrinin kısa ömürlü çeviri kurulunda, Damad İbrahim Paşa’nın emriyle Aristoteles’in temel yapıtlarından Doğa Üzerine (*Füzika*) kitabının ilk üç bölümünü Yanya’lı Es’ad Efendi’nin Yunancadan açıklamalarla birlikte çevirmiş olduğu; son olarak da Evliyâ Çelebi’nin çağdaşı olan Kâtip Çelebi’nin şaşırtıcı kapsamdaki ve nitelikteki yapıtları². Bu gün anılanlar konusunda durum çok de-

1 Leon de Laborde, *Voyage de l’Asie Mineure*, Paris, 1838. Buna benzer bir gravüre bu güne kadar rastlamadık. Scott Redford’un Selçukluların Yunan-Roma dünyasıyla ilişkisini mimari bağlamda değerlendiren makalesi dışında Selçuklulardan itibaren Anadolu’nun Selçuklu öncesi tarihine ilişkin bağlantılarını toplu bir bakışla ele alan herhangi bir inceleme yapılmamıştır. S. Redford, “The Seljuks of Rum and the Antique”, *Muqarnas* 10, 1993, 148-156, (Türkçe çevirisi, *Cogito*, 29, 2001), 48-60.

2 A. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, geliştirilmiş 4. basım A. Kazancıgil, S. Tekeli, Remzi Kitabevi, İst., 1982 [A. Adnan-Adıvar, *La science chez les Turcs ottomans*, Paris, 1939] Alıntılar sırasıyla: 32,159–160, 137–158.

ğişmiştir³. Üstelik Jean-Louis Bacque-Grammont yukarda adı geçen makalesinde Osmanlıların Yunan Roma dünyasına gösterdiği ilginin başlıbaşına bir araştırmayı hak ettiğini öne sürdü⁴. Öte yandan Stefanos Yerasimos'un Ayasofya efsaneleri üzerine küçük başyapıtı var elimizin altında; bu kitap yorumlayıcı araştırmalara yolaçacak bir kılavuz niteliğindedir⁵.

Bu araştırmaların da özendirmesiyle araştırma konusu olarak Evliyâ Çelebi'de Yunan-Roma dünyasından, Eskiçağ'dan yazılı ya da sözlü aktarımla geçegelen öğelerin saptanması seçildi. Varılan sonuçlara geçmeden önce tarih tasarımıyla ilişkili birkaç şey söylemek gerekiyor. Evliyâ Çelebi bir yerleşim yerinden sözedecek olduğunda önce geçmişleriyle ilgili kısa malumatlar verir; bu malumatların cıvıllığına, kavimleri Kutsal Kitap soyağaçlarına dayanarak açıklamasına, peygamberler ile İslâm dünyasının geleneksel tarihinden başvuru noktaları seçmesine bakıp bu gün el altındaki başvuru kitaplarıyla onu yargılayarak Evliyâ'nın geçmiş tasarımı yanlı, basit bulabiliriz. Oysa

- 3 Kaynakçayı kabartmamak için yalnızca belli başlı araştırmaları anmakla yetinelim, Fâtih'in Yunan klasiklerini içeren olağandışı 'humanist' kütüphânesi üzerine Deissman'ın yapıtından epey sonra geniş bir inceleme var artık elimizde: Deissman, *Forschungen und Funde im Serai mit einem Verzeichnis der nichtislamischen Handschriften im Topkapu Serai zu Istanbul*, Berlin-Leipzig, 1933; J. Raby, "Mehmed the Conqueror's Greek Scriptorium", *Dumbarton Oaks Papers*, XXXVII (1983), 15-34. Geniş karşılaştırmacı çerçevelerde yürütülmemiş olsa da son yıllarda Es'ad Efendi konusunda ilgi uyanmış durumda, Pînelopi Stathi'nin Yunanca makalesine ulaşamadık: P. Stathi, "Ho Sofotatos Esad Effendi" *Eranistis*, sayı 18, 1986. Son yıllarda Mahmut Kaya Aristotelesçiliğin Osmanlı düşüncesindeki izleriyle ilgili çalışmalar yaptı. M. Kaya, "XVIII. Yüzyılda Grekçeden Yapılan Tercümelere ve Es'ad Efendi'nin Fizika Tercümesi Üzerine Bazı Tesbitler", *Felsefe Arkivi*, sayı 28, İstanbul, 1991, 183-192. K. Sarıkavak, 18. yy'de Bir Osmanlı Düşünürü Yanyalı Es'ad Efendi, Kültür Bakanlığı, 1998. 16. yy'da Venedik elçisinin Cicero'nun aynı adlı metninden iç siyaseti gözeterek yaptığı Latince uyarlamaları saray çevirmenince yapılmış Osmanlıca çevirisi: Yaşılığa Övgü- *Der-Medh-i Piri*, Marino de Cavalli, çev. Murad Bey, yay. haz. Mehmet Aydın, Türk Dil Kurumu Yayınları: 881, Ankara, 2007. Kınalızâde'nin Aristotelesçi etiği araştırmacılarını beklemekte. A. Adivar en çok Kâtip Çelebi üzerine araştırmalara gerek duyulduğunu söylemişti; Gottfried Hagen'ın araştırmaları sayesinde, Haşim Koç'un yakınlarda dört başı mamur bir doktora yayımlayacağını şu makalesine dayanarak önesürebiliriz, henüz Kâtip Çelebi'nin yapıtlarının eleştirel bir yayımı Türkçede bulunmamaktadır: H. Koç, 'XVII. Yüzyılın Ortasında Osmanlı Coğrafyası'ndan Antik Dönemlere Bir Bakış: Kâtip Çelebi'nin Eserlerinden Seçmeler', *Doğu Batı*, sayı 40, 2007, 257-282. Bacque-Grammont, Troya savaşı efsanesine ilişkin en ayrıntılı Kâtip Çelebi'nin yapıtına eklenmiş olmak üzere 17. yy sonundan üç Osmanlı anlatısını incelediği makalesinde bu anlatıların uyandırdığı soruların arasında Lale devrinde yetişip Anadolu halkının sözlü kültürüne ilgi duymuş bir Osmanlı acaba yaşamış mıdır diye de soruyordu: Jean-Louis Bacque-Grammont, 'Truva Savaşı Üzerine Üç Osmanlı Anlatısı', *Osmanlı Araştırmaları*, *The Journal of Ottoman Studies* XXII, İst., 2003, 141-151.
- 4 Ayrıca bir dipnotunda 16. yy'n son çeyreğinde Nişancı Feridun Bey'in çevirttiği Roma tarihi, Arap dünyasının bildiği genel tarihlerden başka olmalı saptamasında bulunuyor: J. Bacque - Grammont, *La première histoire de France en Turc Ottoman : chroniques des padichahs de France 1572*, traduite et publiée sous la direction de Jean - Louis Bacque - Grammont Varia Turcica., İstanbul- Paris 1997, 4.
- 5 Stefanos Yerasimos, *Kostantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. S. Tekeli, İletişim, 1998, [La fondation de Constantinople et de Sainte Sophie dans les traditions turques, 1990]. Gerektiğinde geç eskiçağ kaynaklarına kadar giden, Bizans'ın benzeri konulu metinleriyle karşılaştırmalar yapan bu kitap, Evliyâ Çelebi'nin İstanbul cildinde birçok efsaneyi açıklamamızı da sağlamaktadır. Oysa kitabın amacı başkadır; Giese'nin yayımladığı 15. yy sonuna tarihlenen anonim Osmanlı tarihinden başlayarak Süleyman'la Ayasofya'yla ilgili egemenlik efsanelerinin Osmanlıcada çizdiği evrim seyrini hayranlık uyandırıcı bir biçimde imparatorluk ideolojisiindeki değişikliklerle açıklamaktadır.



Türkiye’de on yılı aşkın sürelerde birkaç bin sayfalık ortaöğretim kitaplarındaki dünya uygarlıkları üzerine hiçbir şey söylemeyen, Yunan-Roma dünyasıyla ilgili toplam on sayfayı geçmeyen malumatlarla öğretimden geçmiş kuşakların hali, örneğin o kişilerin yazdığı İl Yıllıklarındaki tarih bahislerinin hali acınacak durumdadır⁶.

Yeri gelmişken burada tarih kılığı altında bütün bir Cumhuriyet’i kateden örnek bir efsaneyi anabiliriz. Sabahattin Eyüboğlu, Cumhuriyet’in ilk kuşak aydınları arasında verimliliğiyle, dost halkasıyla, önde gelenlerdendir; Anadolu’yu yalnız Türk geçmişiyle değil bütün geçmişleriyle birlikte benimsemeyi şiar edinmiş “Mavi Anadolu” akımının öncülerindendir de. *Mavi ve Kara* (ilk basım 1967) kitabındaki 1962 tarihli “İliada ve Anadolu” denemesinde Eyüboğlu kırklı yıllarda Montaigne’nin “Des Plus Excellent Hommes” “En Seçkin Erkek” adlı denemesinde Fâtih Sultan Mehmed’in Papa II. Pius’a yazdığı söylenen mektupla hayretler içinde karşılaşmış olduğunu aktarır; çünkü burada “İtalyanlarla aynı kökten olduğumuz ve onlar gibi Hektor’un öcünü almak hakkımız olduğu halde, İtalyanların bize düşmanca davranmalarına ve Rumları korumalarına şaşıyorum” diye bir sözcüye rastlamıştır. Bu buluşunu üniversiteden Osmanlı tarihini bilenlere sorunca, o tarihçiler alaycılıkla gülüp, Orta

6 İsmail Aydın, *Osmanlı’dan Günümüze Tarih Ders Kitapları*, Eğitim-Sen Yayınları, 2001; Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, İletişim, İst., 2006. Meşrutiyet’ten beri pek çok temel alanda olduğu gibi tarih öğretiminde de, bir süreklilik varolduğu anlaşılmaktadır. Bir dönemde Osmanlı, bir dönemde Türklük ya da Müslümanlığın ağırlığı artmakla birlikte başka uygarlıklar tarih öğretiminde, bir iki istisna dışında, pek az yer tutmaktadır.

Asya'dan gelen bir Türk kendine Troyalı demez, diye karşılık verirler. Dumlupınar Zafer anıtı seçici kurulunda iken savaşa katılan birinin, Atatürk'ün yakın silâh arkadaşlarından birisi bu olayı doğrulaması da, Mustafa Kemal'in savaş meydanında yanındaki bir subaya "Dumlupınar'da Yunanlılardan Troyanın öcünü aldık" demesini inandırıcı bulur. Ardından "Bu bir Anadolu destanıdır... Troya, talihsiz Troya, Anadolu halkının kaniyla sulanmış...." yollu bilgisel temeli olmayan Homeros destanları güzellemesi gelir. Bunlardan ilk ağızda şöyle bir sonuç çıkarılabilir; yeni kurulan DTCF'yi saymazsak o zamanlar ülkedeki tek üniversitenin öğretim üyesi olan Eyüboğlu, meslekdaşlarına danışmasına karşın bu soruna yirmi yıl boyunca bilgi temelli bir açıklama getirememiştir. İster bu mektup, ister Kritovulos tarihinde aktarılan Fâtih'in bir sefer sırasında Troyayı ziyaret edip "Troyalıların öcünü aldım" demesi, ister Mustafa Kemal'in "Troyanın öcünü aldık" demesi olsun, bu sözlerin ediliş edilmediğini bir yana koyalım, bu sözleri anlamlı kılacak tek şey olan onları daha geniş söz bağlamlarına yerleştirip bakmak bize doğruluk ölçütü sağlayacaktır. Benzeri sözlerin yazılıp yazılmadığını sınamak için kaynak araştırması yaparsak, Avrupa'da 13. yy'dan başlayarak geçmişi *Kutsal Kitap* kişilerinden türetilmiş kavimlerle tasarlanan yanısıra kentlerin, hânedanların, kavimlerin soylarını, başta Vergilius'un *Aeneas* destanının etkisiyle, Troya savaşından kaçan kahramanlara bağlamanın yaygınlaştığını gözlemliyoruz; yani Almanyalılar da Troyalı idi, şu küçük prenslik de, İngilizler de...⁷. O zaman Kritovulos'un Yunanca

7 Michael Borgolte, "Avrupa'dan Hikâyeler ve Troia", *Troia Düş ve Gerçek*. çev. S. Bulgurlu Gün, Homer Kitabevi, İst., 2001, 190–203. Klaus Kreiser, Fâtih'in o lafı etmiş olabileceğini öne sürüyor, oysa bu çok önemli değil, ayrıca Kritovulos'un o cümlelerinde, büyük seferine çıkmadan önce Büyük İskender'in Troya'yı ziyaret edişinin orada Homeros'u övmesinin örnek aldığı besbellidir. K. Kreiser, "Troia ve Homeros Destanları", *Troia Düş ve Gerçek* çev. S. Bulgurlu Gün, Homer Kitabevi, İst., 2001, 282–289. Bu efsane çekirdeği son yılların kitle kültürü destekli ırkçılığıyla birleşince tek bir doğrultuda dallanıp çoğalmayı sürdürmektedir. Ankara'daki Milli Savunma Bakanlığı Arşiv Müdürlüğü Müzesi komutanı albay, müzeyi gezdirirken Çanakkale Savaşı'nda İngiliz donanmasındaki gemilerden birisinin adının Agamemnon olduğunu, Agamemnon'un Homeros'da Troya'ya saldıran komutanlardan birisi olduğunu, her şeyin birbirini tuttuğunu söyleyerek anlamlı anlamlı gülümsemişti. Bu sözünün de nihai kaynağında Eyüboğlu var ama dolaysız kaynak son yılların ulusalcı televizyon kanallarında gözde tartışma programı yapımcısı, programlarını çoksatır kitaplara çeviren Hülki Cevizoğlu olmalı: *İşgal ve Direniş*, Ceviz Kabuğu Yay, 2007, 85. Cevizoğlu burada Eyüboğlu'nu elbette anıyor, ama artık iş çıkırından iyice çıkmış durumdadır, metinde şöyle sözcelere rastlıyoruz: "Ünlü ozan ve tarihçi Homeros, *İlyada* adlı eserinde, Yunanlı Asil'in Truvalı Hektor'u yenmesini "Batı doğuyu yendi." biçiminde yorumluyor.... Ayrıca İtalyanlar'ın ve Truvalılar'ın Türk olduğuna ilişkin, Kâzım Mirşan'ın açıklamalarının yer aldığı *Tarih Türkler'de Başlar* adlı kitabıma.... Hektor'un öcünü aldım.' demiştir. M.Kemal'in bu sözünü; Çanakkale Zaferi, Dumlupınar Zaferi, Sakarya Zaferi ya da 9 Eylül 1922'de İzmir'de Yunan'ı denize döktüğünde mi söylediği net değildir". K. Marks tarihte tekrerrür olmadığını, ilkinde trajik olanın tekrarlandığında komik olduğunu söylemişti, söz konusu ulusçuluk olduğunda iş komik olmaktan çıkıp tehlikeli boyutlara bürünebiliyor. Farklı hızlarda toplu bir akış olarak tarih bilinci 19. yy başı engin Alman felsefesinin ürünüydü, tarih alanı 19. yy'ın sonunda ulusal tarihler elinde en çok kötüye kullanılan insan bilimi haline geldi. Son yıllardaki yaygın yerleşik tarih söyleminin Güneş -Dil teziyle bağlantısı içinde çözümlemesi için: Suavi Aydın, "Resmî Tarihin Temeli: Ulusal Tarih Yazımı ve Resmî Tarihte Mitlerin Kaynağı", *Resmî Tarih Tartışmaları*, I, der. F. Başkaya, Özgür Üniversite Yayınları, 2005; S. Aydın, "30'ların Tezlerine Geri Dönüş: Anadolu'da 'Proto-Türkler'", *Toplum ve Bilim*, 96 (Bahar 2003), 8–34.

metninin örnek okuru bunlardan haberdar olabileceği için bu deyim o kitapta anlam taşıyabilir, oysa yukarda anılan sözceleri aşağı yukarı çağdaşı Osmanlıların metinlerinde ya da Kurtuluş Savaşı öncesinde sonrasında üretilmiş koşut sözcelerle birlikte anlamlandıramıyorsak, bu sözceler gerçek alıcıları için herhangi bir anlam taşımıyor demektir⁸.

Evliyâ Çelebi'nin metni gelmiş geçmiş en geniş kapsamlı Seyahatnâme olmasının yanı sıra, Robert Dankoff'un deyimiyle Evliyâ'nın dünyası "Osmanlı zihniyetinin, Acem, İslâm, Türk dili gelenekleri, Osmanlı hânedanının dünya görüşünün bileşiminin" örnek bir temsilcisidir⁹.

Evliyâ Çelebi'yi yakın zamanlara kadar Herodotos'a yapıldığı gibi biri masalcı, biri de bilgin diye iki kişiye bölmek bu zihniyeti anlamının önündeki birinci engeldir¹⁰. Bu tür geniş ölçekli yapıtlar her zaman melez türler oluşturmuştur, çünkü her zaman farklı farklı söylem türlerinden yararlanır. Evliyâ'nın metninde buna ek olarak ayrıca metinsellik (*textualite*) yani yazılı metinlerin bilinçleri belirleyen asıl odak oluş ile sözlü geleneğin akışkan, değişken halinin sözü her seferinde bağlam gereği ufak farklarla değiştirmesinin özel bir karışımını buluyoruz¹¹. O halde üretimde aktarımda yazılı kültürle sözlü kültürün iki ayrı köklü zihniyet türüne karşılık geldiğini gösteren yaklaşımlar, en başta Jack Goody'ninkiler, bu karışımın öğelerini ayırt etmekte bize ipuçları sağlayabilir. Örneğin Evliyâ'nın aynı öğeyi metnin başka başka yerlerinde başka başka yorumlaması, köken bildirmesini nasıl anlamalı; çağdaşı Cervantes'de hep rastlandığı gibi mizah mı, yoksa özensizlik mi, yoksa yazının kendisinin henüz tek bir yazım biçimi dayatacak araçları bulunmadığından, özel adlar hakkında da pek az şey bilindiğinden sözlü, sesli dünyaların belli bir mantık uyarınca işleyen kendinin de farkına varmadığı yaratıcılığı mı? Ne yazık ki her bir kümeyi burada tek tek ele almak olanaklı değil.

8 Fâti Sultan Mehmed'in yetişimini gözönünde tutarsak, Yunanca'dan Büyük İskender tarihleri okuttuğunu Kritovulos aktarır, herhalde Osmanlılar arasında başta Fâti olmak üzere birkaç kişi için bu sözcenin anlam taşıyabileceğini öne sürebiliriz. Oysa Atatürk örneğinde durum bütünü başkadır; bütün söylev ve demeçlerinde, okuduğu kitaplar arasında klasik Yunan-Roma dünyasına herhangi bir gönderme bulunmamaktadır; devrimi yorumlayan kitaplarda da benzeri göndermelere rastlanmaz.

9 Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi*, with an afterword by G. Hagen, Brill, 2004, 7.

İçinde yer aldığı dünya hakkında: Gottfried Hagen, "Ottoman Understandings of the World in the Seventeenth Century", *Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi*, 215-257.

10 François Hartog 1980 yılında yayımladığı çıkış açıcı yapıtında son on yılların yapısalci metin çözümleme, sözceleme kuramlarını Herodotos'un küçük bir kesimine uygulayıp zamanının ortalama bir Yunanlısı için metnin ne anlamlara geldiğini harika bir biçimde göstermiştir. F. Hartog, *Herodotos'un Aynası*, çev. M. E. Özcan, Dost Yayınları, Ankara, 1997. Bu yapıtın kılavuzluğunda Evliyâ'nın metniyle yapılacak karşılaştırmalı incelemeler kuşkusuz çok verimli sonuçlara ulaşacaktır.

11 Meşkûre Eren, Evliyâ'nın özel adları değiştirerek aynı olayı, aynı menkıbeyi benzemez bağlamlarda yinelediğini; adını anmadan yazarlardan ya da Kanunnâmelerin resmi dilinden alıntı yaptığını belirtir. M. Eren, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*, İstanbul, 1960, 15-19, 54-55.

Evliyâ'da Eskiçağ düşüncesini konu edinen bir çalışma bu güne kadar yapılmamıştı¹². Bu ilk araştırmada özellikle Anadolu'nun Eskiçağ geçmişiyle ilgili olarak yerel sözlü geleneklerde korunmuş yepyeni verilere ulaşma umudu ilk bakışta boşa çıkmış olsa da, Evliyâ'nın geçmiş tasarımı konusunda geniş bir malzeme derlenmiştir. Burada sadece verilerin aktarılmasıyla yetinilmedi; kendine özgü zihniyetinin yapılarını ortaya çıkartmak için araştırmanın ikinci evresinde irdelenebilecek sorular da oluşturulmaya çalışıldı. Ne yazık ki klasik Yunan-Roma tarihleri, tıpkı klasik Yunancanın Latincenin edebiyat ürünleri gibi Arapçaya aktarılmamıştı; 10. yy'dan Mesudî, Taberî gibi nitelikli tarihçilerde Eskiçağ Yunan-Roma dünyasına ilişkin ayrıntılı bilgiler bulunur¹³; ne var ki Evliyâ doğrudan bu kaynaklara başvuramaz. Kuyumcu dükkânlarında arkadaşı Simyon Kalfa'yla *Yanvan Tarihi* okuduklarını "belagat ve fesahat" üzere Latince Yunanca anladığını, o da ona *Şâhidi Lügatı*'ni öğrettiğini, buna karşılık Simyon'un ona Aleksandira yani *İskender-i Zülkarneyn Tarihi* okuduğunu belirtir (SN I. 23a 5), metindeki diğer dilsel ipuçlarına dayanarak bu dil bilgisinin pek temel kalıp deyişlerle sınırlı kaldığını düşünebiliriz (SN V. 150b; 182; krş. VI. 139 ile 247; VIII. 151)¹⁴. Adı geçen *Yanvan Tarihi*, Evliyâ'nın en sık tanık gösterdiği kaynaktır; bir türlü anlaşılamayan bu tarihin aslında ne olduğunu S. Yerasimos'un keşfine borçluyuz. Çağdaş Mesudî'nin de baş vurduğu bu kitap, Yahudi, Hristiyan Yunan, Roma tarih cetvellerini birbiriyle uyuşturmaya çalışan Kuzey Suriye'deki Menbic kentinin (Hierapolis) piskoposu Agaphios'un (Yunanca adının Arapça karşılığı ile Mahbub) Arapça yazdığı *Kitab ül-Unvan adlı* eseridir¹⁵; "unvan" bozulup Yanvan'a dönüşmüştür, o zaman Evliyâ bu anlamsız kelimeyi bir kişi adı haline getirir; o zaman onu kitabında bir başka en çok adı geçen saf Osmanlı yaratısı olan Yanko bin

12 Robert Dankoff'un, Türkçesi de yayımlanmak üzere olan, *Bir Evliyâ Çelebi Bibliyografyası* adlı kitabına göre. Gerçi bu konuda bir ilk adım var, bkz. F. Dikkaya, 'Doğuda Kadimselliğin Varlığı ve Yokluğu: Evliyâ Çelebi Örneği', *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*, yay. haz. Nuran Tezcan - Kadir Atlansoy, Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2002, 119-124. Ne var ki Fahri Dikkaya, Evliyâ'yı içinde bulunduğu gelenekle birlikte değerlendirmeyip dinsel, kadimsellik yokluğu gibi inceleme nesnesine uygun düşmeyen kavramlarla, pek az örneğe bakarak yargılamıştır, en başta sorduğu oluşturduğu soru bence yanlış kurulmuştur. Yukarda belirtildiği gibi Avrupa'da geçmiş tasarlamada ikisi de mitolojiye dayalı, biri "Kıyas-ı Enbiya" lara diğeri Troya'yla ilgili söylencelere dayalı iki anlayış vardı; Newton gibi bir deha boş zamanlarında 18. yy başında Kutsal Kitap ile dindışı kaynakların süredizinlerini (kronolojilerini) bağdaştırmaya uğraşıyordu.

13 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. L. Şimşek, Kitap Yayınevi, İst., 2003; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, cilt 1, Leiden 1967.

14 Bu bildiride *Seyahatnâme*'ye göndermeler SN kısaltması ile gösterildi ve YKY yayımı ciltler roma rakamlarıyla verilerek bunlara sayfa numaraları eklendi, varak numarası ve harfiyle nadiren gönderme yapıldı.

15 "Stephâne Yerasimos, 'Enquete sur un heros: Yanko bin Madyan, le fondateur mythique de Constantinople', *Melanges offerts a Louis Bazin par ses disciples, collegues et amis*, edit. par Jean-Louis Bacque-Grammont et alias., L'Harmattan, 1992 (Varia Turcica), 213-219. Eusebios'a kadar uzanan evrensel tarihlerden Eskiçağ'dan aktarım zincirinin bu önemli halkasıyla Evliyâ arasında karşılaştırmalar yapmak gerekir: Agapios de Manbij, *Kitab al-Unvan*, yay. Fransızcaya çev. A. Vasiliev, *Patrologia Orientalis*, cilt 5, 1910, 557-692; cilt 7, 1911, 457-591; cilt 8, 1912, 397-550.

Madyan'ın kardeşi, başka bir yerde de Helena'nın kardeşi yapar. Elbette Evliyâ doğrudan ona başvurmamaktadır, Yunanca yazılmış güvenilir kefare tarihi-
dir, diye niteler onu (SN VII. 16). Bir başka gizemli kaynağın Mıgdisi'nin bazı
bağlamlarda Ermeni ruhbanın genel adı olarak kullanıldığı da R. Dankoff sa-
yesinde anlaşılmıştır¹⁶.

Evliyâ'nın dünyası geçmişi "tarihlemeye" bilinen nirengi noktalarına
başvurur: Bunların sayısı bir düzine civarındadır; kimi kutsal kitap ya da
destan kaynaklı (kavimleri, hükümdarları Şeddad bin Âd, Amâlika, Cemşid),
kimisi ise Buhtunâsır (Asur , Nabukadnezar İÖ. 6. yy) İskender, Anuşirvan
(Sasanî, İS 5. yy), Bizans imparatoru Harkil (İS. 6. yy Heraklios, Hz Ömer'le
yazıştıklarından özel bir yeri vardır) gibi ünlü egemenler. Ama bunların bi-
zim tasniflerimize uyması beklenemez, başka bir tür tutarlı geçmiş tasarımı
karşısında yızdır; örneğin Çerkez, Arnavud, Laz, Abaza kavimleri Kureyş kabi-
lesi Arabından diye açıklanır (VIII. 298). İlk önce yerleşim yerlerinin kurucu-
sundan bahseder, nadiren geçmişi hikâye eder. Bu tür tarihleme çoğunlukla
bugünkü tarih bilgimizle şaşırtıcı biçimde uyur; Silivri'nin Yunan kolonisi
olarak kuruluşu Yanko bin Madyan'la örtüşür (SN III. 169), Van kalesi ise Yal-
vaç Davut zamanına Calut'un kalesi olarak tarihlenir ki Urartu kalesi tasta-
mam o çağda İÖ 10. yy'da yapılmıştır (SN IV. 108). Şehir adları istisnasız yakış-
tırma kurucu hükümdar adlarıyla açıklanır; örneğin Mak- ile başlayan adlar
Makedoniye, Makedonne , Makdonniye gibi türetmeleri kitap boyunca en ge-
niş çeşitlemesiyle sergilenir.

Stefanos Yerasimos'un Ayasofya ve İstanbul efsanelerinden sonra yayım-
lanan iki Osmanlı metni İstanbul'la ilgili Bizans kaynaklı örgelerin (motif) Os-
manlı imgeleminde (muhayyilesinde) ne kadar geniş yer tuttuğunu somut ola-
rak bir kez daha gösterdi; aynı zamanda bu örgelere Evliyâ'nın İstanbul'a ayrıl-
mış ilk cildinde de çeşitli biçimlerde rastlanır¹⁷. Yerasimos adı geçen kitabında

16 R. Dankoff, " "Mıgdisi: An Armenian Source for the Seyahatnâme." *Wiener Zietschrift für die Kunde des Morgenlandes* 76, 1986 , Festschrift Andreas Tietze, 73-79 .

17 *Bizans Söylenceleriyle Osmanlı Tarihi. Tarih-i Al-i Osman Yusuf bin Abdullah*, haz. Efdal Sevinçli, Dokuz Eylül Yayınları, 1997; Ahmed Bican Yazıcıoğlu, *Dürr-i Mekkûn. Saklı İnciler*, , haz. Necdet Sakaoğlu, Tarih Vakfı Yayınları, 1999. Yerasimos Ayasofya efsanelerini incelemeye Giese'nin yayımlamış olduğu anonim 1491 tarihli Osmanlı tarihiyle başlamıştı; Yusuf bin Abdullah'ın metni 1516 tarihli, Yazıcıoğlu'nun metni 15. yy ortası. Yerasimos kitabında Yazıcıoğlu'nun metnini zaten irdelemişti. Yerasimos'un incelemesi olmaksızın Evliyâ'nın İstanbul cildinin geçmişten söz eden kesimleri hakkında anlaşılabilir. Evliyâ'nın eleştirmeden hepsine tılsım deyip geçtiği Eskiçağ sütunlarıyla ilgili öğeler anılan üç Os-
manlı metninde de ortaktır, öte yandan anonim Osmanlı tarihi bazısını tılsım diye niteler. Sütunla-
rın, yazılı taşların halk inançlarındaki tılsımlı yeri için: F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 1, Oxford 1929, 188-207. Süleyman'ın Aydıncık ya da Edincik'teki (Kapıdağı yarımadasın-
daki Kyzikos) tahtı öyküsü Yazıcıoğlu ile Evliyâ'da ortaktır, bu oluntu (epizod) hazır belli kalıpların
kullanıldığı Osmanlı efsane üretimine örnektir. İlginç bir nokta Mesudî'nin İskenderiye'nin kurulu-
şuyla ilgili leylek-çan diye kısıltacağımız lanetli kuruluş öyküsünün, Yazıcıoğlu'nda Yerasimos'a göre
imparatorluk karşıtı ideolojik tercihten ötürü seçilip Yanko bin Madyan da eklenerek İstanbul'a
aktarılmış olmasıdır. Evliyâ da bu öyküyü benimsemiştir. Tılsımlarla ilgili inançlar, leylekli kuruluş
öyküsü, Ayasofya'nın kubbesi ile ilgili efsane iki ünlü folklor derlemesine göre 19. yy'da (Carnoy, Ni-

daha sonra da adı geçen makalesinde daha ayrıntılı olarak İstanbul'un kurucularından Yanko bin Madyan bilmeceğini adın oluşumu, olası çağrışımlarıyla birlikte aydınlatmıştır; bu kişi fetih ertesinde tamamen Osmanlı İstanbul'unda oluşturulup yaygınlıkla başvurulmuş bir nirengi noktası haline gelmiştir. S. Yerasimos'un bulgularına göre Ayasofya'nın yapımıyla ilgili Bizans'ın son zamanlarından kalma *Patria* metni bütün bir Osmanlı resmi yorum geleneğini oluşturmuşsa da, erişmelerine hiçbir engel olmayan kentin Bizans-Roma tarihiyle ilgili metinlere Osmanlılar ilgi duymamış, bunun yerine Yanko bin Madyan'lı kendi menkıbelerini yaratmışlardır; Evliyâ da bu geleneği izler¹⁸. Öyle ki Taberî'den beri sıralanagelen en ünlü dört hükümdar arasına Yanko bin Madyan da katılmıştır, ikisi Müslüman Hz. Süleyman, İskender Zülkarneyn'dir; diğer ikisi kâfirdir Buhtunnasr ile Madyan oğlu Yanko (SN X. 54).

Evliyâ, eski yaygın bir geleneği izleyerek, uzak geçmiş öykülerken en çok Süleyman, Belkıs ile Büyük İskender (Zülkarneyn) öykülerine başvurur. Bu kuşbakışı gözden geçirmede böylesi karmaşık bütünlerin ayrıntısına doğallıkla giremeyecektir. Bu kişilerin anlatılarının karşılaştırmalı edebiyatlar çerçevesinde incelenmesi Anadolu'nun pek çok yazılı sözlü anlatısını daha iyi anlamamızı sağlayacaktır¹⁹. Süleyman'ın Belkıs'la birlikte geçtiği yerlerin dökümü Kudüs'ü saymazsak bize eski Yunan'ın Marmara Selanik arasındaki büyük merkezleri, bir ölçüde Bizans'ı (Trabzon) verir; Türk döneminde yapılmış Sığacık kalesini Süleyman'a izafe etmesinin (SN IX. 66) ardındaki neden de bu olmalıdır. Evliyâ'da Kaydafe geniş bir yer tutar; İzmir ve Makedonya (buradaki bağlamda İstanbul) sahibi bu kraliçe İskender'e boyun eğmeyince İskender ondan öç alıp ülkesini sular altında bırakmak için Karadeniz'i Akdeniz'e bağlar yani boğazları açar. Sadece tek bir cümleyle kurucusu olduğu söylenen Anadolu kentlerinin hepsi de Orta Batı Anadolu'nun kıyı şeridinde bulunur, Dimetoka tek istisnadır. Daha doğrusu Kaydefa'ya (Kaydafe) bağlananlar Bergama'dan Milas'a kadar uzanan bölgedeki şehirlerdir; bunların arasında küçük adacıklar vardır, geçmiş Aydınogullarıyla başlatılan şehirler Birgi Tire gibi, ya da Selçuk ile Aydın'ın Cemşid'e bağlanması gibi. O kentler niçin Cemşid gibi "kültür kahramanı" denen bir tipe bağlanmaktadır? Üstelik Cemşid'in mezarı da Ayasuluk'dadır, Evliyâ şehre hayran olmakla birlikte lâfı uzatmayacağını söyler, Efes üzerine hiçbir şey söylemez (SN

colaides) 20. yy'da (M. Halit Bayrı) sürmektedir: Arzu Öztürkmen, "From Constantinople to Istanbul Two Sources on the Historical Folklore of a City", *Asian Folklore Studies*, vol. 61, 2002, 271-294.

18 Evliyâ Boğaziçi yerleşimleri üzerine dikkate değer hiç bir şey aktarmaz. Petrus Gyllius'un ya da Pierre Gilles'in sözkonusu ettikleri, 16. yy'da Avrupa'da sağlam bir klasik Yunan-Roma eğitimi almış bir kişinin nelere yönelebileceğini gösterir. Bu kitaplar yaşayan diller arasında bir tek Türkçe'ye çevrilmiştir: P. Gyllius, *İstanbul Boğazı*, çev. E. Özbayoğlu, Eren, 2000; P. Gyllius, *İstanbul'un Tarihi Eserleri*, çev. E. Özbayoğlu, Eren, 1997.

19 *L'Image de Salomon, Sources et Posterites*, ed. J.-L. Bacque-Grammont, J.-M. Durand, Peteers, 2007. Özellikle Düzmece-Kalithenes'in Yunanca yazılmış İskender'in serüven öyküsü 4.-16. yy'lar arasında Orta Doğu ile Akdeniz'in bütün köklü yazılı dillerinde Süryanca, Ermenice, Farsça, Arapça, Latince dillerinde yeniden kalıba döküldü. Türkçe'de ise Ahmedî'nin *İskendernâme*'sinden başlayarak İskendernâmeler karşılaştırmalı edebiyat çerçevesinde incelenmeyi bekliyor.

IX. 73). Aslına bakılacak olursa Kaydafa İslâm geleneğinde, Osmanlı edebiyatında Mısır'la, Azerbeycan'la bağlantılıdır²⁰. Bu arada Hristiyanlarca kızıoğlankız sifasıyla tanımlanan Meryem, Anadolu'da nasıl Ana diye adlandırıldıysa, hem Saba Melikesi Belkis hem de kraliçe Kaydefa Ana diye adlandırılır; ama birkaç sayfa içerisinde Kaydefa Avrat, Kaydefa Kız olarak da geçer (SN V. 153,157). Bu adlandırmanın Anadolu kültüründen kaynaklanıp kaynaklanmadığı açık bir sorudur. Yukarda adı geçen kişilerle ilgili öykücüklerin klasik yazılı kaynakları değil, sözlü yerel geleneği izlediği aşağı yukarı bellidir; kaynak metinlerle sağlamasını yapıp bunların hangi özel mantıkla şu ya da bu bölgeye bağlandıklarının açığa çıkarılması gerekmektedir. Öte yandan Kütahya, Uşak, Afyon havalisinde geçmişin Germiyanogulları ile başlatılması da bir sorun oluşturur. Bu bölgede Nif'i saymazsak gösterişli Bizans kalıntıları yoktur. Konya faslında uzun bir Selçuk-Danişmend geçmişinden bahsedecektir ki bu da yerinde bir seçimdir.

Kurucuların özel adlarından türetilen şehir adlarının kümelenişleri gerçekten de bugünkü geçmiş bilgilerimizle belirli kültür bölgelerine denk düşmektedir. Yukarda anılanlara ek olarak Harkil'in kardeşlerinin Sivas, Kayseri, Maraş şehirlerini kurması Ermeni kültür bölgesini gösterirken (SN III. 120); Mardin, Diyarbakır, Nusaybin çevresindeki şehirler peygamber Yunus zamanında kurulmuştur (bu bölgeden başlayarak güneye doğru aynı şehrin pek çok dildeki adını saymaya başlar). Cizre ise Hazreti Nuh zamanında; Balkanlar'da kurucular ban ya da hersek'tir; Yaş gibi bazı şehirleri ruhban kurmuştur; Arnavutluk'ta kurucular İspanyalıdır yani Romalıdır, bir tek İskender'in kurduğu şehir vardır ki bu da yine Arnavutluk'taki Yunan uygarlığının zayıflığı bilginimizle örtüşür; Azerbeycan ile Irak'ta kurucu çoğunlukla Anuşirvan'dır; Yanko bin Madyan Trakya'yı Bursa'yı içine alan bir bölgedeki eski Yunan uygarlığıyla bağlantılı kentlerin kurucusudur (SN II. 9, SN III. 153, 168, 169, 172), daha batıda ya da doğuda adı geçmez; Evliyâ, Karadeniz kıyısındaki kalelerin Cenova kalesi olduğunu da bilir. Edirne tarihini Nuh tufanı öyküleriyle başlatır, kent kral İdrivne (Hadrianus) tarafından kurulmuştur ki bu doğrudur; oysa Edirne'yi Yunan kavminin ikinci tahtı diye nitelemesinin altında Osmanlı hânedan imgesi kendini göstermektedir.

Kabataslak ilk izlenimize göre Evliyâ Anadolu'nun Müslüman olmayan geçmişine, yerel öykülerine ilgi duymaz, biz iki tane yerel efsane saptadık²¹. Selanik yakınlarındaki yoğun Yahudi varlığını dinsel yetkeyle temellendiren

20 Kaydafa Nuşaba adıyla Farsça'da, en ayrıntılı olarak Nizâmî'nin Hamse'sinin beşinci şiirinde görünür; Kaydafa Firdevsî'nin Kaydaf'ı, Düzmece-Kallisthenes'in Habeş kraliçesi Kandake'dir; bkz. A. Abel, "Iskandar Nâma" *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, vol. IV, Brill, 1978, 127.

21 Efsane sayılmayacak ama ilginç bir parça var, bildiğim kadarıyla binadan bağımsız bir yontunun varlığından sözeden tek bir örnek bu. İzmir Kadifekale'de Kaydafa'nın beyaz mermerden bir sureti vardır; ne yana dönsen o yana döner, gülsen güler diye betimlediği yontunun aslında hazine koruyan bir tılsım olduğundan söz eder (SN IX. 50); onun baktığı yerdeki çitlembiğe benzer ağacın yapraklarına Hristiyanlar çok para verirler, kimse bilmez ne yaptıklarını der; *Yanvan Tarihi'nde* "O ağacı Kaydafa Ana elleriyle dikmişti" yazılı diye ekler.

efsane (SN VIII. 37) Feylekos'un (İskender'in babası Filippus) Yahudi defterdarı efsanesi, Yahudilerin gelişini Buhtunaser'a yani Babil sürgününe tarihler, aynı efsanenin bir değişkesi de (varyant) Kavala bahsinde anlatılır. Urfa faslında ise *Tarih-i Yanvan* okuduğundan şehrin ayanlarının bile haberdar olmadığı İsa'nın yüzünün izini taşıyan makrameyi bildiğini, ısrarları sonucunda görebildiğini aktarır (SN III. 95)²². Ayrıca bir Eskiçağ söylencesinden kaynaklandığı aşağı yukarı açık olan Hz. Ali'nin Asi ırmağıyla destan boyutlarına bürünen savaşı oluntusunun incelenmesi gerekmektedir (SN III. 37).

Enderun eğitimi görmüş birisi için Yunan filozofları sadece saygı uyandıran bilge kişilerin adları olarak vardır.²³ Eflatun, Restetâlis (Aristoteles), Bokrat (Hippokrates), Sokrat, Fisafores (Pythagoras), Feylekos (?), Feylesof (?) (SN X. 54). Atina'da Akropolis kayalığının yamaçlarındaki hücreleri sayarken listeye yukardakilerden başka Calînus (Galenos), Mihan (?), Mihail (?), Feylesûf Batlîmûs (? Ptolemaios) eklenir; şehre İsrakiyyun (Platoncu), Meşşâ'iyun (Peripatetik yani Aristocu) şehri dendiğini belirtir (SN VIII. 119); Platon tıpkı Belinas gibi Eskiçağ sonlarında oluşmaya başlamış imgesiyle, sihirli güçleri olan tanrısal bir kişi olarak aktarılmıştır; Atina faslında filozoflarla ilgili tek öykücük Platon'un tılsımlı kandilidir²⁴. Balkanlar'da Platon'la ilintili sorun çıkaran iki kesim var. İlki nasıl Serfice'nin kurucusu ulemâ-yı kudemâdan Eflatun-ı İlâhî olabilir sorusu. İkinci si de aynı türden olmakla birlikte daha karmaşık (SN VI. 113–119): Macar ilindeki Peçoy'un Eflatun-u İlâhî'nin özendirmesiyle kurulmuş olduğu Yanvan tarihinde yazılıymış. Atina'yı bırakıp havasını sevdiği o kentte "tahtgâhı"nı kurmuş; orada İsrakkiyun, Meşaiyyun kavminin hücreleri varmış, Sultan Süleyman Câmii'nde Platon'un kitap mahzeni varmış, kabri de ordaymış²⁵.

Evliyâ Çelebi'nin mimari yapıları, özellikle camileri çok keskin bir uzman gözüyle betimlediğine başta Dankoff olmak üzere birçok kez dikkat çe-

22 Bu örtüü ünlü Torino kefeni denilen örtüyle aynı familyadandır. Torino kefeninin aslında Urfa makramesi olduğunu ileri sürenler de vardır; ne var ki kimyasal çözümler onun çok daha yeni olduğunu göstermiştir. Urfa'daki örtünün varlığına ilişkin tanıklıklara İS. 5. yy'dan beri rastlanır; 12. yy'da İstanbul'a getirildiği, oradan da 1204 Haçlı yağması sırasında Avrupa'ya götürüldüğü bilinmektedir. "Edessa Mandilion"undan bir parça da Vatikan'da sergilenmektedir. Evliyâ'nın zamanında da aslında bu "makrame" Avrupa'ya götürülmüş durumdadır. Azizlerin evliyâların peygamberlerin kutsal kâğıtlarının imali çok uzun süre kârlı bir işkolu olmuştu.

23 Fâtih'in zamanında oluşturulan en büyük medresenin dersleri arasına eklenen felsefe, çeşitli fen bilimleri, geometri gibi dersler 16. yy'da budana budana sonunda tamamen kaldırılmıştı, bu yüzden Evliyâ olağan bir örnekken Kâtip Çelebi çağı için olağanüstü tekil örnek gibidir. *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, yay. haz. Feridun M.. Emecen, Ekmeleddin İhsanoğlu, vd (IRCICA), 1994, içinde E. İhsanoğlu, "Osmanlı Eğitimi ve Bilim Kurumları", 223–300.

24 Atina'da Parthenon içindeki kiliseden çevirme câmiin kubbesine asılmış olan Eflatun-ı İlâhînin eseri kendi kendine yanan kandil (SN VIII. 115) ; bu örge Belinas'ın (İS 2. yy'ın İsa'ya rakip mucizeler gösteren Anadolu Tyanalı Apollonios) kurduğu söylenen Kayseri'deki hamamın tılsımlı kandiliyle aynı sayılır (SN III. 111).

25 Platon'un geçen yüzyılda bir de Konya'daki bir ibadethânedeki mezarı vardı: F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 2., Oxford, 1929, 363.

kilmişti²⁶. Gerçekten de örneğin Selçuk'daki İsa Bey Camii'nin benzeri Şam'da var derken dış cephesindeki ak kara mermerlerin geometrik bezeminin Anadolu'da benzerinin bulunmadığını görgüyle bilmesi gerekir (SN IX. 73). Sakız adasındaki Aya Moni için kefare memleketlerinde, Rum memleketinde böyle manastır görmedim derken de yargısı isabetlidir (SN IX. 66), gerçekten de Evliyâ'nın göremeyeceği Kariye ile Ayasofya câmilerindekilerden sonra en seçkin mozaikler burada, câmiye çevrilmiş olan İstanbul'daki kiliseler bir yana, Osmanlı ülkesindeki bu en gösterişli Bizans kilisesinin içindedir. Beğeni sahibi olduğunun kanıtı Parthenon'u, ortasına kurulmuş Bizans kilisesinden câmiye çevrilmiş kesimiyle birlikte olağandışı uzunlukta betimlemesindeki, dışındaki yontuların karşısında dünya durdukça değerinden bir şey eksilmeyecektir, bu şehri görmeyen cihanı gördüm demesin yollu övgülerde bulunmasındaki, onu Avrupa'da gördükleriyle karşılaştırıp Parthenon'un benzersiz olduğunu öne sürmesindeki isabettedir (SN VIII. 114-119). Bu betimleme kısa süre sonra Venedik kuşatması sırasında atılan bir güllenin Parthenon'un ortasındaki câmide saklanan barutlara rastlayıp infilâk etmesinden önceki betimlemedir. Evliyâ Çelebi gibi çok yönlü, neşeli bir Osmanlıyla birlikte çıkılan okuma çözümleme seyahatlerinden verimsiz olanına rastlanmamıştır herhalde.

26 Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi*, with an afterword by G. Hagen, Brill, 2004, viii, 52-55.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Söz, Düşünce ve Yazma Aktarımı*

Münteha Gül Akmaz
Gaziosmanpaşa Üniversitesi (Tokat)

Giriş

Anlatılarda olayların yanı sıra anlatı metninin çerçevesi içinde rol alan karakterlerin konuşma, düşünce ve yazmaları da aktarılır. “Söylem içinde söylem, sözcelemde sözcelem, ama aynı zamanda söylem üzerine söylem, sözcelem üzerine sözcelem” (Voloşinov 2001:186) olarak ifade edilen söz, düşünce ve yazma aktarımı, aktarılan söylem ile aktaran söylem olmak üzere iki farklı yapının tek bir çatı altında bütünleştiği girift bir yapıdır. Aktarım sırasında başkasının söz, düşünce veya yazması orijinal bağlamından kopararak aktaranın söylemine dâhil edilir. Bu sırada dil bilgisi ve üslûp açısından bir bütünlük sağlanması için aktarılan söylem, aktaran söylem içerisinde birtakım biçim bilgisel ve söz dizimsel değişikliklere uğrayabilir.

Aktarılan söylem ile aktaran söylem arasında kurulan ilişkinin biçimine göre dolaylı aktarım ve dolaysız aktarım olmak üzere iki geleneksel aktarım türü vardır. Ancak özellikle XX. yüzyıldan itibaren gerek işlevsel gerekse estetik kaygılardan dolayı bağımsız dolaysız aktarım, bağımsız dolaylı aktarım, eylem anlatı aktarımı gibi farklı tür ve biçimler oluşturulmuştur.¹

Anadolu Türkçesinin en önemli eserlerinden biri olan Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, XVII. yüzyılda yazılmış olmasına rağmen çok çeşitli aktarım kalıpları içeren bir metindir. *Seyahatnâme*,² salt bildirmeye/anlatmaya dayalı bir metin olmanın ötesinde bir edebiyat eseridir. Evliyâ Çelebi, eserinde çağdaşlarının sıkı sıkıya bağlı kaldığı geleneksel nesir dili yerine, kelimelerle, yapılarla hatta gramer kurallarıyla oynayarak her yönüyle kendine has bir üst-dil

* Bu çalışma, 2006 yılında doktora tezi olarak sunduğumuz “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Başkasına Ait Söz ve Düşünce Aktarımı” adlı çalışmanın son bölümünden alınmıştır.

1 Aktarım konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Münteha Gül, “Söz ve Düşünce Aktarımı”, *Turkish Studies*, Haziran 2007.

2 Bundan sonra Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi için SN kısaltması kullanılmıştır.

oluşturmuştur.³ Üslûbunu zenginleştirmek, anlatımını renklendirmek ve gidip gördüğü yerleri daha iyi yansıtabilmek için sık sık alıntılara başvurmuştur. Bu da onun eserini söz/düşünce/yazma aktarımı konusunda zenginleştirmiştir.

Bu çalışmada SN'nin ikinci cildindeki⁴ söz, düşünce ve yazma aktarımının türleri belirlenerek bunların hangi yapılarla gerçekleştikleri örneklerle ortaya konulmuştur. Böylece söz ediminin üretkenliğinin somutlaştığı önemli bir konu olan söz/düşünce/yazma aktarımı konusuna katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

1. Seyahatnâme'de Söz Aktarımı

SN'de en çok kullanılan aktarım türünün dolaysız söz aktarımı olduğu söylenebilir. Dolaysız söz aktarımı denilince akla hemen Ali "Bugün geliyorum." dedi. biçimindeki yapılar gelir. Ancak SN'de aktarılan söylemin ek almasıyla oluşmuş aktarım yapılarından, ki(m)'li birleşik cümle yapısındaki aktarımlara kadar çok çeşitli kuruluşları görmek mümkündür. Metinde Türkçe yapılar yanında Farsça ad tamlaması veya birleşik sıfat yapısında dolaysız aktarımlar da bulunur:

"Âdem yemeden doymayup şehîd olur" demek mertebesi lezîz kestâ-²³-nesi vardır. (231b) [ad-fiil öbeği]

Ve tağllarına rehâ ²² buldurup "Yâjuj! Yâjuj!" şadâsıyla ƣal'ayî pür etdiler. (260a) [belirtisiz isim tamlaması]

Pâdişâh-ı Cem-ħaşmet buyurdılar kim "Yâ biz Malta üzre ⁶ ģazâ idersem baġa gemiler verüp imdâd ider misiz?" didikde "Cân baş üzre ģidmet idüp üç-yüz ⁷ pâre gemi virelim, 'asker ve cebeġâne ve zâġîre sizden, gemiler vermek bizden." deyüp ser-ber-zemîn etdiler. (269a) [kim'li birleşik cümle⁵]

¹⁰ Gekbize, "Gel bize."den ġalaţdır. (276b) [aktarılan söylem+çıkma hâli eki]

²⁶ Ol-ġün bu maġalde ikâmet olunup daġlar içre şadâ-yî "Allâh! Allâh!" evce peyveste olup ġüyâ Mikrîlistân'da rûz-ı kıyâmet zemzemesi ²⁷ velvelesi olup rûz-ı kıyâmetden bir nişân oldu. (331b) [Farsça ad tamlaması]

İmâm İbrâġîm Efendi ve ġayrî eġibbâ "Evliyâ Çelebi, ġel ³¹ imdi, bu ibrigi suyle yine yerine şalb idelim." didiler. (351b) [cümle]

3 Evliyâ Çelebi, eserinde sık sık renkli ifadeler, zekice söz oyunları ve alışılmadık benzetmeler kullanmıştır. Bütün bunlar sebk-i Hindî etkisi olarak değerlendirilmiştir (bk. Lamers 2003:118). Evliyâ Çelebi'nin gramer ve üslûp özellikleri için ayrıca bk. Dankoff 1996, 2004b, Tezcan 2002, Turan 2002.

4 Çalışmada örneklerin tespiti için eserin ilk iki cildini ihtiva eden Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat Köşkü 304 numaralı yazmanın ikinci cildi kapsayan 218-374. varakları kullanılmıştır.

5 SN'de kullanılan bu yapıların kuruluşu genellikle biraz farklıdır. Aktarılan söylemten oluşan yan cümle hem ki(m) bağlama edatıyla temel cümle olan aktaran söyleme nesne yan cümlesi olarak bağlanır hem de temel cümleden ayrı bir unsurmuş gibi başka bir yapının parçası olur. Bu durum, yabancı dillerden alınan ve Türkçenin yapısına uymayan ki(m)'li birleşik cümle kuruluşunun Türkçeye tam olarak yerleşmemesinden kaynaklanıyor olabilir.

Hemân bir pîr-i fânî piyâdece başa doğru “şafâ geldin oğul!”²⁷ deyince atdan inüp “Baba nedir hâlin?” didim.⁶ (353b) [zarf-fiil öbeği]

Aktarılan söylem ile aktaran söylemin bir araya gelmesiyle oluşan aktarım yapısı, farklı görevlerde kullanılır. Metinde cümle yapısındaki dolaysız söz aktarımları, cümleden büyük birliklerin parçası hâlindeyken, diğerleri ya kelime öbeklerinin bir unsuru olmuş ya da içinde bulundukları cümlelerin bir ögesi olarak yer almıştır:

¹¹ “Âyâ, şu yerlerin yemîn ve yesârında, kûrâ ve kaçabâtından bir cây-ı menâş var mıdır?” deyü te’emmül eylerken Ashâb-ı Kehf’in kelbi “Va’va”¹² gibi bir “Af’af” şadâsı istimâ’ olundu. (353b) [sıfat tamlamasında ad]

“İşte senin paşan bu fakîr ‘Alî⁸ Paşa’yı başdan çıkarup celâlî idüp kendi dariya çıkup gen yağadan temâşâcı oldu. İnşâallâhu’r-raḥmân yakında anın daḥı Varvar⁹ gibi ḥaḳḳından gelinir.” didikde ḥaḳîrin derûnunda niçe ilzâm idecek kelimâtlar var idi. (365b) [zarf tümleci]

Yazar ile anlatıcının örtüştüğü bir metin olan SN’de, aktarım yapısının belirlenmesinde *Evliyâ Çelebi*’nin bakış açısı büyük önem taşır. *Evliyâ Çelebi*, anlatmak istediği şeye ve bunu nasıl anlatmak istediğine göre nerede hangi aktarım türünü kullanacağını belirlemiştir. Yazar, dolaysız söz aktarımında aktarılan söylemin biçimsel ve söz dizimsel özelliklerinin korunması özelliğinden yararlanarak, özel adlar, ses yansıması kelimeler, mahallî söyleyişler, küfürlü sözler gibi başkasına ait aktarabileceği her şeyi, bazen orijinal telaffuzunu da yansitarak dolaysız söz aktarımı kalıplarıyla okura sunmuştur:

Ba’zı yârânlarımızdan ḥânende-²⁰-ler

Allâhümme yâ Hādî

Âsân eyle yolumuz

Sehhil ‘ubûre’l vādî

Tiz geçir tüt elimiz

ilâhîlerin terennüm [ü] âgâze iderken²¹ meger refîkimizden biri Sultân İbrâhîm Ḥân’ın Karcıbaşısı Sefer Ağa’nın ṭanbürcüsü ve şantürcüsü ve²² neyzen ve kemânçecisi var imiş. (221a)

Meşelâ Aḥmed Çelebi yerine “Aḥmet Çebü”,²⁵ Mehemmed Çelebi yerine “Memet Çebü”, İsmâ’îl yerine “İsmîl Çebü”, Ca’fer yerine “Câfâr Çebü” derler. (231a)

Sekiz aydan Nevruz-ı ‘Iârzemşâhî geldikde mezkûr²¹ kedinin doḡı çözülüp “Mırḡav” deyüp yire düşer. (288b)

Seydî eydür, “Valaḥa pâdişâham, onlar beni vururdur. Beni de onları ḥap vururdur.¹⁰ Cilide hortu yokıdır. Onlar beni baş vurursa, ben onları diş vurur.” deyü Abazaca lehce-i maḥşûşîyle kelimât etdiginden¹¹ İbrâhîm Ḥân biḡ altın ve bir semmûr ḥil’at-i fâḥire iḥsân idüp maşıtcıbaşı mertebesinde bıçaklı olur. (335a)

⁶ *Evliyâ Çelebi*, başkalarının olduğu gibi kendi söz, düşünce ve yazmalarını da farklı kalıplarla eserinde dile getirmiştir.

Hemân Oynağanlıoğlu, bir latîfe-güy şakrak yigittir, hâkîri gösterüp eydür “Bre şu a....nı s..digimin gidisi, bizi basmak ne boynuna. Hemân kışdan kıyâmetden cân kırtarmak için tandır masdısı gibi bizcileyin âteş başı arayarak bu eve geldi. Yoğsa cânını seven bugünkü gün kapudan taşra çıkar mı?” deyüp vâfir güft [u] gü etdiler. (354a)

“Eyle olsun.” deyü gayrı yoldaşlar taşra odalarda kâlup hacı baba oğluna “Var oğul! Şu emânet kôdığım ²⁷ alaca meşîn kîseyi getir ve saña tenbîh etdigim şeyleri getir.” didikde yine bir şübheye düşüp gulāmımın birine kuş lisânı ²⁸ üzre “Cücümlece yocoldacaşlacarıcım sicilacaşılacancup acatlacansıncalacalar.” ya’nî “Cümle yoldaşlarım silâhlanup ²⁹ atlansınlar.” deyince cümle refîklerimiz hâzır-baş ve pür-silâhla seyishâneler yüklü müheyyâ dururlardı. (355a)

Böylece anlatısını eğlenceli hâle getiren Evliyâ Çelebi, aynı zamanda birçok konu bakımından önemli bir kaynak ortaya koymuştur.

Aktarılan söylemin içerik bakımından zenginliği onun yapı açısından da çeşitlenmesine sebep olmuştur. SN’de yer alan aktarılan söylemler arasında tek kelimeden meydana gelenler olduğu gibi, kelime öbeğinden, cümleden veya cümleden büyük birliklerden oluşanlar da yer alır. Metinde aktarılan söylem olarak Türkçe yapıların yanında Arapça tamlama, cümle veya Farsça tamlama, birleşik isim, birleşik sıfat ve cümleler de vardır. Aktarılan söylemler hangi yapıda olurlarsa olsunlar, bulundukları bağlamda, tek bir kelimeden oluşan ad gibi değerlendirilerek adların bütün görevlerini üstlenmişlerdir:

“Beg” didikleri bir saçlı âdem arka-³⁰-sında kılçıklı kebe çekmânı ve elinde okı yayı ve belinde kılıc bir şehbâz yigit idi. (257a) [tek kelime]

Ne çäre eylesünler, “El-abdu yudebbiru va’l-lahu yukâddiru.”⁷ deyüp cemî’î umûrların Cenâb-ı Bârî’ye tevfiż eyleyüp ¹² yine cā-be-cā cenge âheng iderlerdi. (262a) [Arapça kalıp söz]

“Bire bozuldukların şimdi istimâ’ etdim, ¹¹ ammâ katl olunduğların işitmedim. Ne gün oldu bu?” dedi. (366b) [cümleden büyük birlik]

Cümlesi kaşık ve taraq işlediklerinden ⁵ “Taraklı şehri” derler. (369a) [belirtisiz isim tamlaması]

SN’deki dolaysız söz aktarımlarında aktaran söylemlerin de çeşitlendiği görülür. Bazen aynı aktarılan söylem bile farklı aktaran söylem biçimleriyle sunulmuştur:

Ba’dehū ⁶ cemî’î gūzât-ı müslimîn “Allâh! Allâh!” ile kâl’aya girüp ezân-ı Muḥammedîler tilâvet idüp... (316b)

²⁶ Ol-gün bu maḥalde ikâmet olunup dağlar içre şadâ-yı “Allâh! Allâh!” evce peyveste olup güyâ Mikrîlistân’da rûz-ı kıyâmet zemzemesi ²⁷ velvelesi olup rûz-ı kıyâmetden bir nişân oldu. (331b)

...şabâḥ namâzında şehri içre bir velvele ²⁹ ve bir gulgüle ve bir feryâd u fezâ’ u çeza’ kôpup bir “Allâh! Allâh!” ve bir hay-hüy kim zemîn u âsumân dir dir ditredi. (359a)

7 “Tedbir kuldân, takdir Allah’tan.”

Metindeki aktaran söylemler ek, basit kelime, kelime öbeği ve cümle yapısında olup farklı işlevlerde kullanılmışlardır:

Ba'dehû seyâhat ile "Pırarvardı" ya'nî Pravadi kal'asına gelüp sâkin olma-²⁷-ğıla "Bir er vardı."dan gâlaţ "Pravadi kal'ası" derler. (266a) [çıkma hâli eki]

...KeliğraDede kal'a-i Sinob'a¹⁸ gelüp 'alâ mele'i'n-nâs yetmiş nefer fuķarâsıyla postların deryâ üzre döşeyüp "Yâ Hay, yâ Kayyûm" esmâsına müdâvemet¹⁹ idüp... (266a) [tek kelime, belirtisiz ad tamlamasının tamlananı işlevinde]

Hemân biri "Evliyâ Çelebi! Gel bir bozacığımız iç." didi. (358b, 11) [cümle]

Metindeki dolaysız söz aktarımlarında genellikle *de(di)*- fiili kullanılmıştır. Ancak, özellikle, aktarılan söylemden sonra *deyü* kelimesinin geldiği yapı-
larda aktaran söylem, *de(di)*- fiilinin, *feryâd it-*, *haykır-*, *nidâ et-*, gibi tasvir edici
ya da *cevâb et-*, *duâ it-*, *emr it-*, *iftirâ it-*, *kivb it-*, *medh it-*, *ricâ et-/eyle-*, *suâl it-* gibi
değerlendirici bir özellik kazanmış aktarım ifadeleriyle sonlanır:

²¹ "Allâhu Ta'âlâ yine Âl-i 'Oş mân'a müyesser ide." deyü cümle ahâlîsi duâ
iderler. (317b)

... ğarîb müsellim "Amân sultânım! Ben bir emir kulumuyum.¹¹ Benim suçum
yokdur. 'Azîz başınçun beni maķaraya aşup katl etme." deyü *feryâd* etdi. (338b)

Ve alay çavuşları "İpşir Paşa hâzretlerinin ağavâtların çadırlarınıza
indirir." deyü *nidâ* iderlerdi. (364b, 23)

Ve "Bu sır burada kalsın." deyü *ricâ* etdi. (354b, 26)

Evliyâ Çelebi, özellikle bir din veya devlet büyüğünün sözlerini aktardığı
cümlelerde, saygı ifade etmek amacıyla, *buyur-* fiilini kullanmıştır:

Bir gün İbrâhîm Hân "A Seydî!⁹ Benim muşâhiblerime şaķın cirîd vurma."
buyururlar. (335a)

Evliyâ Çelebi, SN'sinde yalnızca kendi tanık olduğu sözleri aktarmamıştır.
Başkalarından duyduğu, öğrendiği sözlere de dolaysız aktarım yapısında yer
vermiştir. Bu tür yapılarda aktaran söylemin yüklemi, genellikle duyulan geç-
miş zaman veya geniş zamanın rivayeti olarak çekimlenir. Ancak kimi zaman,
aktaran söylemin yüklemi, zaman kaymasıyla, duyulan geçmiş zaman ifade
eden geniş zaman çekimindedir. Kimi zaman ise görülen geçmiş zaman çekimi
kullanılmıştır. Bunda *Evliyâ Çelebi*'nin bazı olayları görmediği hâlde, görmüş
gibi anlatmasının da payı olabilir.

³ Bir gün bir seyyâh-ı 'âlem Orhân Gâzî 'aşrında bu maķalle gelüp
keştibânlarla eydür, "Oğullar beni karşıya tarafıya geçirir." der. (244a)

Balıkçı "Balık emîni kefil ve yemîn almaz, hemân akçedür." deyince "Bre
âdem, işte şu âdemler şahid olsun⁷ imânım saņa verdim." dimiş. (253a)

Âhîr Timur, bu¹³ Kara Yûsuf'ı ve Aḥmed Celâyir'i Timur Yıldırım Hân'dan
taleb idüp vermedi ve "Şehrin den redd eyle." didi. (341a)

Bağımsız dolaysız aktarımları dolaysız aktarımlardan ayıran özellikler
herhangi bir aktaran söylemin veya tırnak işaretinin bulunmamasıdır. SN
metninde tırnak işareti kullanılmadığı için çalışmada sadece aktaran söyle-
min bulunmadığı yapılar tespit edilebilmiştir. Metinde dolaysız söz aktarımı-

na göre daha az kullanılan bu aktarım türü, genellikle karşılıklı konuşma biçiminden meydana gelen bölümlerde yer alır. Kendine has bir üslûp oluşturmaya çalışan Evliyâ Çelebi, aktaran söylem tekrarından kaçınmak için bu bölümlerde bağımsız dolaysız söz aktarımı biçimini tercih etmiş olabilir.

“Bire ya o paşa şimdi kandedir?” (354a)

“Şimdi sen paşa oğlumun ne hizmetindesin?” (362a, 3)

“şafâ geldiñ, hoş geldiñ.” (362a, 6)

“Belî aşayup târumâr idüp Varvar’ı ve Kôr Hüseyin Paşa’yı ve Hacıoğlu’nı dahı katl etdi.” (366b, 10)

“Nedir bu sarây, ne ²⁹ temâşâ iderdin sultânım?” (370a)

Bugün standart Türkiye Türkçesinde kullanılan *Onu tekrar görmek için ertesi gün oraya gideceğini* söyledi. gibi yapılarla birebir örtüşen dolaylı söz aktarımı örnekleri, SN’de yoktur. Ancak az da olsa dolaylı söz aktarımı olduğunu düşündüğümüz farklı yapılar mevcuttur. Kullanılan bu yapılar Evliyâ Çelebi’nin üslûbundan kaynaklanabileceği gibi metnin yazıldığı dönemin bir özelliği de olabilir. Bu durumu yapılacak karşılaştırmalı çalışmalar netleştirebilir.

Metinde kelime öbeği ve cümle yapısında dolaylı söz aktarımları yer alır. Kelime öbeği yapısındaki dolaylı söz aktarımları, özne ve zarf tümleci işlevinde kullanılmıştır.

Hakîkatü’l-hâl ¹⁸ Murâd Paşa cümle celâlîyi Haleb ve ‘Azez/‘Azaz ve Kilis altında dendân-ı tîğdan geçirüp leşlerini kuyulara doldurduğu müjdesi ¹⁹ Sultân Ahmed’e gelince pâ[dî]şâh-ı halûk, inşirâh-ı şadr [u] zevk-i derûn hâşıl ider. (274a) [belirtisiz ad tamlaması, özne işlevinde]

Ol sene yüz elli pâre Baħr-i Siyâh’da şinâverlik idüp tüccâr-ı ber[r ü] bihâr ²³ keştîlerin alup ve Karadeniz’iñ cânib-i edvârında olan kura ve kaşabâtlar ve büleyde ve kılâ’ları nehb ü ğâret idüp ²⁴ niçe biñ ümmet-i Muhammed’i esîr-i bend-i hicrân etdüğü der-i devlet-maşıra münâkis olup cemî’î Rûmeli eyâletlerine ²⁵ maşlahat-güzâr kapucibaşlar ta’yîn olunup... (259b) [zarf-fiil öbeği, zarf tümleci işlevinde]

Aktarılan söylemler, derin yapıda cümle kuruluşundaki yapıların adlaşmasıyla oluşmuştur. Bunlar basit kelime, öbek ve cümle yapısında bulunan aktaran söylemle tamlayan, özne, nesne işlevinde birleşir:

Tâceddîn hazretlerinin yanında defn iderken bir dest-i ¹⁸ mübârek kabr-i Tâceddîn’den zâhir olup dest-i şerîfi-y-le Şeyh Muşlıhiddîn’e yer eyledüğün cümle hużzâr-ı ¹⁹ meclis gördükleri tevâtüre irmişdir. (239a) [özne]

Niçe kerre üzerlerine nûr-ı Hudâ nâzil olduğun ³⁰ ahâlî-i vilâyet görüp nakl etdiler. (310a) [nesne]

Söz aktarımı çeşitlerinden biri olan bağımsız dolaylı söz aktarımının kullanımı XX. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmıştır. XVII. yüzyıla ait bir eser olan Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*’nde bu türe ait olabileceğini düşündüğümüz, yalnızca birkaç örnek tespit edilebilmiştir. Genellikle öğrenilen geçmiş zaman çekiminin görüldüğü bu örneklerde, dolaylı aktarımın aksine aktaran söylem yoktur ama, bunlar zaman ve zamir seçimi yönüyle, dolaylı aktarım örnekleriyle benzerlik taşır:

Küffâr 'aşrında bu limandan bir güne³⁰ incü çıkarmış. Hâlâ şadefleri leb-i deryâda nümâyândır. (259a)

Anlar¹¹ hikâyet etdi. 'Azîz hazretleri Şeyh İbrâhîm Şîrvânî Hazretlerinin mü'ezzinliği hidmetinde imişler. Ol-kadar riyâzât¹² [u] mücâhede ile erenlere ermişler kim 'arş-ı 'azîm horosunun bangın istimâ' idüp evkât-ı hamse ezânın tilâvet idermiş.¹³ Şeyh İbrâhîm Hazretleri bu 'azîzin arkasın şığayup "Merîzât merîzât" buyururlarmış.⁸ (313b)

Ve niçe yerde kaya⁸ ve gârlarda dahı neft ma'adinleri var imiş am[m]a manzûrumuz olan bu Bakü neftidir. (315a)

Kendilerinin takrîri üzre Abaza kavmi ile Çerâkise mâbeyninde bir¹⁴ güne kavm vardır. Dağıstânlar içinde olur. Abazaca ve Çerkesce lisânı bilirler. Şadse kavmi derler bir şec'î, yarâr, bahâdir, hırsız kavm-i fetâ¹⁵ yigitlerdir. Bu Seydî Ahmed Paşa anlardandır.⁹ (334b)

Hazînedâr eyitdi "Vallâhi Evliyâ Çelebi! Şimdi çâşıldımız geldi.³¹ Köprülü Mehemmed Paşa üzerimize gelmege haşt-ı şerîf ile serdâr olmuş ve Amasiyyeli Kör Hüseyin Paşa ve Divriği Begi Kara Sefer Paşa³² ve niçe paşalar cem' olup yarınki gün ceng-i 'azîmdir." didükde haştîr paşanın yanına varup paşa eydür. "Gördün mi Evliyâ Çelebi! 'Ben³³ seniñle bileyim ve yoluña kurbânım.' diyenlerden biri Köprülü Mehemmed Paşa dörd eyâlet sancağı 'askerîyle üzerime geliyor." didi.¹⁰ (362b)

SN'de bazı olayları özetlemek için söylem anlatı aktarımı kullanılmıştır. Kelime öbeği veya cümle yapısındaki söylem anlatı aktarımı örnekleri, başka kelime öbekleri veya cümleler içinde görev almışlardır. Metinde söylem anlatı aktarımı örneklerinde, *amân iste-* "canının bağışlanmasını dile-", *'arz-ı hâcât it-* "istek bildir-", *bed-duâ it-*, *cevâb ver-*, *cereb-i şîrînler çal-* "söyüp say-", *duâ et-*, *dutdur-* "ısrarla iste-", *güftâr it-* "konuş-", *her bir kafadan biñer şadâ çık-* "bir konu üzerinde herkes rastgele konuş-", *itâb it-* "azarla-, payla-", *kelimât it-* "konuş-", *mahta-* "öv-", *söze gel-* "konuş-", *tekellüm it-* "konuş-", *takrîr et-* "anlat-", *yâd it-* "an-" gibi bugün hâlâ kullanılan veya kullanımdan düşmüş fiiller yer almıştır. Bu fiiller aynı zamanda eserin yazıldığı dönemde kullanılan fiiller hakkında bilgi verir.

Babası yanında durup âyende vü revendeye 'arz-ı hâcât idüp ol ma'sûm-ı nâ-resîde için şadağa¹¹ ricâ ider. (343b)

Ba'de'l-fecr borılar çalınup "Göçdür." deyü haber olunca herkes boru-²²-zânlara cereb-i şîrînler çalup... (349a)

8 Bu örnekte "Anlar hikâyet etdi." cümlesinden sonra herhangi bir aktaran söylem yoktur. *Evliyâ Çelebi* (anlatıcı), *Hoca Selâhaddîn*'den dinlediklerini okura 3. tekil kişi zamirini ve öğrenilen geçmiş zamanı kullanarak dolaylı bir biçimde aktarır. Ancak tam bir dolaylılıktan söz edilemez, metinde asıl sözlerin izlerini görmek mümkündür. Dolaylı söz aktarımında olduğu gibi söylenenlerin söz diziminin değiştirilerek adlandırılması gibi bir durum söz konusu değildir.

9 Burada, "kendilerinin takrîri üzre" ibaresinden sonraki kısım, *Seydî Ahmed Paşa*'nın anlattıklarının *Evliyâ Çelebi* tarafından yorumlanarak okura sunulmasıyla oluşmuştur. Özellikle "Bu Seydî Ahmed Paşa anlardandır." kısmında *Evliyâ Çelebi*'nin varlığı hissedilir.

10 Bir dolaysız söz aktarımı içinde yer alan bu örnekte ise "Şimdi çâşıldımız geldi." cümlesinden sonra gelen "Köprülü Mehemmed Paşa üzerimize gelmege haşt-ı şerîf ile serdâr olmuş ve Amasiyyeli Kör Hüseyin Paşa ve Divriği Begi Kara Sefer Paşa ve niçe paşalar cem' ol(muş.)" bölümü muhtemelen çâşıldın (casusun), hazînedâr tarafından dolaylı olarak aktarılan sözleridir. Ancak herhangi bir aktaran söylemin varlığı söz konusu değildir. Burada da öğrenilen geçmiş zaman çekimi kullanılmıştır.

Maḥbûbları gūnā-gūn kebūtī kürkden¹⁸ bōrk-i İṣfahānī giyüp Mirzā-yı dilār-emsāl ḥırāmānī-reftār ve zerāfet ve nezāket üzre güftār idüp ḥalkla¹⁹ ḥüsn-i ülfet iderler. (295a)

Bir ṭā‘āmı beğenmese anlara³² ‘itāb iderdi. (337a)

²⁷ Elçi daḥı bu tīḡı ‘uryān kılup paşa ḥuzūrunda ol kadar kılıcı maḥṭadı kim gūyā ol şemşīr Seyf-i Zü’l-yezen idi. (336a)

Bu şehir-i māmûre Gürcistān’ın Şavşad kavmi ḥudūdunda olmağıla re‘āyā ve berāyāsı Gürci²¹ lisānı tekellüm iderler. (320a)

Her zaman söylenmiş olan aktarılmaz, söylem bazen söylenmemiş “bazen henüz söylenmemiş, daha söylenecek olanın izlerini taşıyabilir içinde.” (Gülmez 1988:486) SN’de de bazen mevcut hikāye zamanında gerçekleşmemiş veya henüz gerçekleşmemiş ancak gerçekleşmesi muhtemel sözler aktarılmıştır. Bu aktarımlarda genellikle -mA olumsuzluk eki ve şart, istek, emir çekimleri kullanılmıştır:

Her birinde birer eskici girüp köşkerlik eylese “Yerim dar.” dimes. (340a, 13)

“Kāfir” diseñ ādemi katl iderler, “Müselmān” diseñ ḥaẓẓ iderler. (258a, 33)

Ġāyet zekūyyü’t-ṭāb‘ ve necīb ve reşīd ve muḳallid ādem gerekdir kim Abaza kavmiyle ⁶ muşāḥabet ide. (259a)

Hemān eyitdiler, “... Ve saḡa Cenāb-ı Bārī seyāḥat-i tām, āḡir nefesde īmān verüp şefā‘at-i ²⁵ Resūlullah’ı naşīb idüp şıḡḡat-i bedenle cihānı geşt ü güzār etdükçe azacıḡ ṭā‘ām ye ve azacıḡ söyle ve az uyu ve ‘ilme çok ‘amel ²⁶ eyle.” (358b)

Aktarımlar iç içe koyma yöntemiyle oluşur. İster söz ister düşünce ister yazma aktarımı olsun, bir sözce içine başka bir sözce yerleştirilir. SN’deki örnekler arasında farklı aktarım yapıları içine yerleştirilmiş söz aktarımı yapıları vardır:

Pederi meger ‘arīf ³³ imiş. “Oğul! Cevābın anladım. Murādın laṭīfedir ammā vālidesi bu ma‘şūmı doğurdukda ‘Aşlā ḥaberim olmadı. ³⁴ Bī-renc ü bī-‘anā ve bī-zaḡmet, larḡḡadaḡ doğurdum’ deyü ḥamd ider.” deyü ma‘şūmun pederi vālidesi ağızından bu güne ³⁵ naḡl etdi. (343b) [dolaysız söz aktarımı içinde dolaysız söz aktarımı]

...“Ayā ‘Söyle-³⁰-yeni ḡo, söyledeni gör.’ didikleri ḡarb-ı meşel mi ki?” deyü ḡāṭıra gūnā-gūn efkārlar ḡuṭūr etdi. (364a) [dolaysız düşünce aktarımı içinde dolaysız söz aktarımı]

“... Evden eve müsāferet ⁶ idüp söz gezdirme. ...” diyüp eṡseme bir sille-i pehlivānā urup ḡulaḡım burup “Yūri, ‘āḡibetiñ ḡayr ola, el-fāṭiḡa” didi. (241b) [dolaysız söz aktarımı içinde söylem anlatı aktarımı]

2. Seyahatnâme’de Düşünce Aktarımı

Evliyâ Çelebi, olayları genellikle gözlemci olarak anlatır. Ancak kimi zaman hâkim bakış açısıyla başkalarının düşüncelerini de değişik aktarım kalıpları

kullanarak aktarır. Metinde yer alan düşünce aktarımları, yapı ve işlev açısından söz aktarımı örneklerine benzer, ancak anlam ve kullanılan kelimeler farklıdır. Düşünce aktarımıyla karakterlerin içinde bulundukları ruh hâlleri anlatılmaya çalışıldığı için, başkalarının duyguları da bu aktarım türüne dâhil edilebilir. O yüzden, bu çalışmada düşünce aktarımı yanında duygu aktarımı örneklerine de yer verilmiştir.

Metindeki dolaysız ve dolaylı düşünce aktarımı örneklerinde *bil-*, *de(di)-* “içinden geçir-, kendi kendine söyle-”, *efkâre düş-* “düşün-”, *fehmi it-* “anla-”, *gör-* “anla-”, *hâtıra hütür et-* “hatırla-”, *havfe düş-* “kork-”, *ma'lûmı ol-* “anla-”, *mülâhaza et-* “iyice düşün-”, *şan-*, *teşvîşe düş-* “aklı karış-”, *te'emmül eyle-* “etraflica düşün-”, *zâhib ol-* “bir fikir veya zanna kapıl-”, *zann it-*, gibi fiiller kullanılmıştır:

Ammâ seyyâh-ı 'âlem ve nedîm-i âdem olan 'arifü-bi'l-laha her lisândan birer şemme lâzımdır kim ⁷ ol âdem kendüye zarr u nef' geleceğin fehmi idüp kendüye nân-pâre ve vesîle peydâ idecek kadar bilüp ⁸ seyâhatda râhat ola. (259a)

şanasın “Bugün hârmandan gelüp der-anbâr olmuş hububâtdır.” (340a, 21)

¹¹ “Âyâ, şu yerlerin yemîn ve yesârında, kûrâ ve kaşabâtdan bir cây-ı menâş var mıdır?” deyü te'emmül eylerken Aşhâb-ı Kehf'in kelbi “Va'va”ı ¹² gibi bir “Af 'af” şadâsı istimâ' olundu. (353b)

... niçesi nehr-i Coruğ içre şînâverlik idüp “Karşu tarafa selâmetle ² çıkdım.” zan[n] idüp beri tarafdan dalyan tüfenkler ile cüyüş-ı muvâhhidîn hâlâş olanlara kurşumlar urup anlardan ³ dahı bir cân hâlâş olmayup cân-ber-cehennem oldılar. (329b)

Evliyâ Çelebi, SN'sinde gördüğü, duyduğu veya okuduğu olayları aktarırken üçüncü şahıs anlatıcı rolünü üstlenmiştir. Ancak, özellikle kendi başından geçen olayları birinci şahıs anlatıcı olarak aktarmıştır. Bu aktarımlar sırasında kendi düşüncelerini de bağımsız dolaysız olarak ifade etmiştir:

Ammâ fakîr herîfiñ haberi yok kim biz şiddet-i şitâdan el ayak dutmaz cân atup ³⁴ geldik. Bir şeyden rûhumuzun hâberi yok. Anlar içerde âteş başından kalkmış eli ayağı dutar dal şatûr fetâlar, bizden cân hâlâş ³⁵ etmezlerdi. (354b)

Metinde, *Evliyâ Çelebi*'nin gittiği yerlerde gördüğü mekânlar, insanlar, nesneler, yiyecekler ve başından geçen veya öğrendiği olaylar hakkında yaptığı yorumlar ve benzetmeler de bağımsız dolaysız düşünce aktarımı sayılabilir:

Ammâ âh cânım kalķan balığı gâyet lezîzdir. (252b, 17)

Bu Kâmiş dağlarında iri domuzları olur kim her biri eşek kadardır. (257b, 6)

Dolaylı düşünce aktarımı örneklerinde aktarılan söylem, bazen adlaştırılmış bir yapıdır, bazen ad-fiil öbeği kuruluşundadır bazen de cümle yapısındadır:

... cümle hükemâ, İskender'in Baħr-i Ĥaraz'ı Kara-¹²-deniz'e mahlûţ etmemesine zâhib olup Ĥaradeniz'i İslâmbol boğazından kesüp Üsküdar ile Sarâyburnu'ndan ¹³ aşığı Makedonya şehrin ĝark etdirüp ve Ĥaydefâ şehirlerin ĝark-ı âb etdirmeye sevk iderler. (316a) [“İskender Baħr-i Ĥaraz'ı Ĥaradeniz'e mahlûţ etmesin.” cümlesinin adlaştırılmasıyla oluşturulmuş yapı]

Frenk veled-i zinâları bu Engüri keçilerinden Frengistân'a götürüp hayâl iplik egirüp şûf dokumak¹³ murâd idindiler. (358a) ["Bu Engüri keçilerinden Frengistân'a götürüp hayâl iplik egirüp şûf dokuyalım." cümlesinin ad-fiil öbeği yapısındaki biçimi]

Karabağ ve Kıpudun²³ Durak nāmān kulağızların on 'aded uçkun firkateleri beşer altışar mîl ileride giderken Malta²⁴ cānibine müteveccih olup cümle 'asker-i İslām bildiler kim donanma-yı hümâyūn Malta'ya gider. (270b) [cümle]

SN'de bağımsız dolaylı düşünce aktarımı olduğunu düşündüğümüz yalnızca iki örnek tespit edilebilmiştir:

Başı ucundan şandūka bir delik delüp zu'm-ı fāsıdlerince ol delikten⁴ cen-nete nazar ide. (258a)

Bu şehir halkının zu'munca [340a]¹ Hāzret-i 'Alī gelüp belin dayayup istirāhat etdiğiçün hālā bel ağrısına mübtelā olan kimesne ol kayaya bellerin² koysa bi-emrillāhi Ta'ālā şifā bulur.

Gereksiz tekrarları önlemek ve gerektiğinde kısa anlatım sağlamak amacıyla metinde, düşünce eylem anlatı aktarımına başvurulmuştur. SN'de, yapı açısından basit veya birleşik fiil özelliği gösteren 'aklı (başından) git- "şaşır-, kork-", 'ālem-i hayretde kal- "şaşır-", anla-, bil- "anla-, öğren-; inan-", cihān anık ol- "çok sevin-", engüşt ber-dehen et- "şaşır-", fehmi it- "anla-", göz karart- "tehlikeli işlere atılmaktan çekinme-", hātırına gel- "hatırla-", iste-, murād it-, nakş et- "şüphelen-", peşimān ol- "pişman ol-", tefekküre var- "düşün-", zann it- gibi bazıları bugün de kullanılmakta olan düşünce eylemler yer alır:

Hemān fakīr herifin dibelik 'aklı başından gitdi. (355a, 18)

... fakīr elçi Tokmak Hān, 'ālem-i hayretde bī-cān kalup³¹ kılıcı medh etdügüne ne peşimān oldu. (336a)

... ale'-¹⁵-ş-şabāh Gönye ağası refīkımız şāhib-i hāneye bir dülbend bağışladıkda cihān anık oldu. (257b)

"...³² 'Sübhānu'l- Hallāk! Pādīşāhımın kelāmın ma'şūm fehmi idüp hişşemend olamadı.' der. ..." (274b)

... Vezīr ašlā söz söylemeyüp³⁰ bir hayli tefekküre varup eydür, "Eger paşa istikāmet idersen seni bir hīdmete kullanırız. Hele şimdiki hālde kapu halkın dağıtma. Sağa³¹ sa'ādetlü pādīşāh ber-vech-i 'adālet arpalık olmağ üzre Malaṭıyye sancağın ihsān eyledi." deyince... (372a)

Niçeler Şems-i Tebrīzī¹² evlādı zann idüp ziyāret iderler. (368b)

SN'de gerçekleşmemiş düşünce eylem anlatı aktarımı örnekleri de vardır. Gerçekleşmemiş düşünce eylem anlatı aktarımının en belirgin göstergesi -mA olumsuzluk ekidir:

Ammā³⁴ kāfiri sevmeyüp müselmāna cān verirler. (258a)

"... Sen ol 'arşullāh içre Allāh'dan havf etmeden niçe gice ve gündüz şarāb-ı hābīs korsun."... (238a)

Evliyâ Çelebi bazı düşünce eylem anlatı aktarımı örneklerini farklı aktarım yapıları içine yerleştirmiştir:

“...³² ‘Sübhānu’l- Hallāk! Pādişāhımın kelāmın ma’şūm fehmi idüp hışsemend olamadı.’ der. ...” (274b) [dolaysız söz aktarımı içinde düşünce eylem anlatı aktarımı]

“...Ve kimseye i’timād idüp mahrem-i esrār idinme. ...” (361b, 4) [dolaysız yazma aktarımı içinde düşünce eylem anlatı aktarımı]

3. Seyahatnâme’de Yazma Aktarımı

Farklı kaynaklardan edindiği çok çeşitli bilgilere eserinde yer veren Evliyâ Çelebi’nin, ne zaman hangi kaynağı ne ölçüde kullandığını her zaman tespit edebilmek mümkün değildir¹¹. Evliyâ Çelebi’nin yaşadığı dönem için bir sorun teşkil etmeyen bu durum, yazma aktarımları türlerini ve aktarımın sınırlarını tespit etmekte çalışma boyunca güçlükler çıkarmıştır. SN’nin ilk cildinin kaynakları üzerine Meşkûre Eren (1960) tarafından yapılan çalışmanın, diğer ciltler için de yapılması aktarım türleri kadar diğer konular bakımından da eserin daha sağlıklı bir biçimde incelenmesine katkıda bulunacaktır.

Metinde, yapı ve işlev bakımından söz ve düşünce aktarımlarıyla benzerlik gösteren dolaylı ve dolaysız yazma aktarımlarında ‘arz eyle- “yazılı olarak bildir-”; de-, dinil-, eyit-, yaz-, yazıl-, taḥrîr et- “yaz-”; taḥrîr olun- “yazıl-”; meşṭūr (ol-) “yazılmış ol-”; tāriḥ ol- “tarih yazıl-” gibi etken ve edilgen çatılı fiiller kullanılmıştır:

... Seydî Ahmed Paşa eydür “... Ve bu kadar biñ üsārā Qazaḳ-ı Āk ve imdādlarına gelen Mikrîl-i rezîl [331b] ¹ cümle gūzāt-ı müsîmîniñ şikârı olduğun daḥı pāye-i serîre ‘arz eyledim. ...” deyü meşveret idince...

Ba’zî tevārîḥde “Nüşirevân bināsıdır.” demiş. (283b, 16)

Ve cemî’î endâzeleri ucunda ve cemî’î kilelerinde ve sāl’ir duḥte olunan aḳmîşe-i fâhire-⁵lerinde “Lā ilāhe illallāh” taḥrîr olunmuşdur. (302b)

³ Ammā ḳazbîkîlerinde “ḳuribe Tiflîs” ve “ḳuribe Tebrîz” yazup bir ṭarafı münâḳḳaş senesi meskûkdur. (302b)

SN’de, az da olsa, bağımsız dolaysız yazma aktarımı sayılabilecek örnekler vardır. Evliyâ Çelebi, bir menkıbeyi ve çeşitli sorunlar karşısında yazılan fetvaları bağımsız dolaysız olarak aktarmıştır. Yazar, bazen de anlatılan konuya

11 Evliyâ Çelebi’nin kullandığı kaynaklar genel olarak şöyle sıralanabilir:

1. Evliyâ Çelebi’nin kendi gözlemledikleri,
2. Evliyâ Çelebi’nin başkalarından dinleyip aktardıkları,
3. Halk arasında inanılan ve anlatılan keramet, büyü, menkıbe, olağanüstü yaratıkların varlığı gibi olaylar,
4. Yazarın, topladığı az çok güvenilir veriler ve hayal gücünün yardımıyla oluşturduğu imgeler,
5. Dil, lehçe ve ağız örnekleri,
6. Evliyâ Çelebi’nin başka yazarların eserlerinden, kimi zaman kelimesi kelimesine, kimi zaman biraz değiştirerek, bazen kısaltarak aktardıkları (bkz. İz 1989:713-714, Faroqhi 1999:199, Boeschoten 2003:144).

uygun bir ayet veya beyti, herhangi bir aktarım ifadesi olmadan, anlatısına dâhil etmiştir:

“{El-cevâb: Ulû'l-emre itâ'at etmeyüp katl-i nefis etmege guluvv idenleri guluvv-i 'âm ile katl etmek cā'izdir. Ketebehu'l-fakîr 'Abdürrahîm.}” (371b, 5)

inna'l-lâhe 'alâ külli şey'in kadîr¹² (345b, 30)

Dolaylı yazma aktarımlarında aktarılan söylem, adlaştırılmış yapıda veya cümle kuruluşundadır:

Âhîr bu ahval Cem Şâh qarındaşı²⁹ Sultân Bâyezîd'e mün'akis olup bir nâme ile Fransa kralından Cem Şâh'ıñ kayd-bend ile der-i devlete gelmesin³⁰ ricâ etdiler. (237a) [“Cem Şâh, kayd-bend ile der-i devlete gelsin.” cümlesinin adlaştırılmış biçimi]

Ve cümle a'yân-ı vilâyetin destlerinde haţţ-ı şerîfleri var kim şehri Tarabefsûn içre çafûd¹² tâifesi görürlerse katl ideler. (249b) [cümle]

SN'de az da olsa bağımsız dolaylı yazma aktarımı olduğunu düşündüğümüz örnekler mevcuttur. Yazar, kimi zaman bir yorumcu gibi başkalarının yazdıklarını bazı söz dizimi özelliklerini koruyarak zaman ve zamir değişiklikleri ile okura sunar:

Dizdârî kal'anın top menzilin den ba'îd giderse, şehirlilerin ellerinde olan haţţ-ı şerîfleri mücebince,²⁷ dizdârî katl etmege me'mûrlardır. (246a)

Ba'dehû müsellimi havuccı re'âyâsı kılığında çıkarup bir kat semmûr libâs lar bulup esbâb [u] ihtîşâmıyla⁸ cümle yeniçeri ocağıyla paşa divânına gelüp haţţ-ı şerîf ve emr-i pâdişâhîler tilâvet olunup eyâlet-i Erzürüm'u Gürcü⁹ Koca Mehmed Paşa'ya ihsân buyrulmuş. (338b)

Evliyâ Çelebi, gereksiz ayrıntıları metin dışı bırakmak, tekrarları önlemek amacıyla çoğu zaman yazma eylem anlatı aktarımını tercih etmiştir. Bu aktarım çeşidiyle yapılan örneklerde ise 'arz it- "yazılı olarak bildir-"; kayd it-, kayd olun-; müsevvede it- "müsvedde et-; yeniden gözden geçirilmek, düzeltilmek üzere karalama, taslak biçiminde yaz-"; şâdır ol- "çık-, yazıl-, düzenlen-"; şerh et- "bir kitabın ibâresini kelime kelime açıp açıklayarak kitap yaz-"; tahtîr et-/eyle- "yaz-; (Osmanlılarda) nüfus ve arazi gibi genel şeyleri tespit ederek kaydet-"; tahtîr olun- "yazıl-; kaydedil-"; ta'rifeyle-, tavşîfeyle- "vasıflandır-"; te'lîf et- "yaz-; yaz-, yazıl- gibi basit veya birleşik fiil özelliği gösteren yapılar kullanılmıştır:

Hattâ 'Arab u 'Acem'den ve Hind u Belğ [ü] Buğhârâ'dan Tataristân'a³⁰ ve Hân'a bir nâme iktizâ itse Mecd Efendi ve Durağ Efendi ve Şıdkî Efendi nâmeleri müsevvede idüp bu efendimiz³¹ Defterdârzâdeye verüp tahtîl iderek kendü haţţıyla nâmeler tahtîr idüp her mülûk huzûrına vardıkda mahtûl-ı şehri-³² yârî olup elden ele gezerdi. (360b)

Muhyiddîn-i 'Arabî hâzretlerinin Füsûs'un şerh³⁵ etmiştir. (232b)

Ve ol seng üzre niçe³³ güne Süryânî ve 'İmrânî ve 'İbrânî haţlar tahtîr olunmuşdur. (306a)

12 "Allah her şeye kâdirdir." (Kur'ân, Bakara 106)

Âl-i 'Osmân diyârında ve gayrî diyâr-ı İslâmlarda tilâvet olunan *Mevlûd-i Şerîf* kitâbın bu Süleymân Efendi [240a] ¹ te'lîf etmiştir.

Selef köhneleri ve hükemâ-yı kudemâlar{ı} bu seng-i siyâh üzre bir güne haţţ-ı ²⁴ İberî hurûfları yazmışlar. (306a)

Evliyâ Çelebi, kimi zaman daha önce gidip görerek herhangi bir şekilde metinde değindiği yerleri yeniden kaleme alırken yazdıklarını tekrarlamak, kimi zaman da bir konu hakkında daha sonra ayrıntılı bilgi vereceğini belirtmek için *memdûh ol-* “övül-”; *meştûr (ol-)* “yazıl-”; *mufaşşal (ol-)* “ayrıntılı bir biçimde anlatıl-”; *tahrîr et-* “yaz-”; *tahrîr ol-* “yazıl-”; *tahrîr olun-* “yazıl-”; *terkîm olun-* “yazıl-”; *zikri sebkat et-* “anıl-, adı geç-” gibi yazma eylemler kullanarak okuru daha önce yazdıklarına veya daha sonra yazacaklarına yönlendirir:

Ze'âmet ve tımarı bâlâda meştûrdur. (322b, 19)

İnşâallâh bu cengi ve sâyir maḥallerde etdüğü cür'etleri ve şecâ'atları maḥalliyle taḥrîr ideriz. (338a, 9)

İnşâallâh âsitâ-⁸-ne-i Hacı Bektâş daḥı maḥallinde terkîm olunur. (234a)

Hâl şâhibi niçe biñ ² kibâr vardır ki bâlâda zikri sebkat etmiştir. (231b)

SN'de yer alan bazı yazma aktarımlarında aktarım (henüz) gerçekleşmemiştir:

Seng-i şandukasında ism-i “Maḥmûd” ³⁰ taḥrîr olunmuş ammâ “Gaznevî” dimemiş. (289b)

Lâkin ismi ḥaţîrdan ḥuṭûr etmegile taḥrîr olunmadı. (310b, 28)

Eger bu rûsvâ-yı âmlığı ve bu güne fezâḥat u bed-nâmlığı taḥrîr eyle-³⁶-sek başğa bir sergüzeşt-nâme olur. (365a)

İnşâallâh bu cengi ve sâyir maḥallerde etdüğü cür'etleri ve şecâ'atları maḥalliyle taḥrîr ideriz. (338a, 9)

Metinde, başka aktarım yapıları içine yerleştirilmiş yazma aktarımı örnekleri de vardır:

“Benim cânım ²⁶ Evliyâ Çelebi! Bak İpşir oğluma gelen haţţ-ı şerîfi başğa gönderdi. ‘Varvar’ıñ başın alırsañ edâ-yı ḥidmetiñ muḳâbelesinde saña müft ²⁷ ü meccânen şâm eyâletin iḥsân etmişiz’ demiş.” deyü haţţ-ı şerîfi ḥaḳîre gösterdi. (364a) [dolaysız söz aktarımı içinde dolaysız yazma aktarımı]

Netîce-i kelâmı oldur kim “Benim peder-i ‘azîzim! Mektûb-ı [361a] ¹ dürrer-bârınızda taḥrîr etmişsiz kim ‘Bir baş Üsküdar’a dek İpşir oğlum ile ve sâ’ir vüzerâ ve mîr-i mîrânlar ile gidüp şer’-ile da’vâm ² görürüm.’ buyurmuşuz. ...” [dolaysız yazma aktarımı içinde dolaysız yazma aktarımı]

Sonuç

Özellikle söz dizimi açısından önemli bir konu olan söz/düşünce/yazma aktarımı, Türk dili çalışmalarında ihmal edilmiştir. Gerek geleneksel gerekse modern dilbilgisi kitaplarında aktarım konusu üzerinde yeteri kadar durulmadığını görüyoruz.

Bu çalışmayla özelde *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin ikinci cildindeki söz, düşünce ve yazma aktarımı yapıları, genelde ise, XVII. yüzyılda kullanılan aktarım kalıpları ortaya konulmuştur. Ancak, bu yapılar değerlendirilirken *Evliyâ Çelebi*'nin eserinde kendine has farklı bir dil ve üslûp meydana getirdiği gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Açık veya örtülü bir biçimde bazı sorunların dile getirildiği bu çalışmanın *Seyahatnâme*'den önce veya sonra yazılmış metinler üzerinde daha ayrıntılı çalışmalar yapılarak, aktarımın tarihî süreç içerisinde nasıl gerçekleştiğinin tespit edilmesi konusunda öncü olacağını düşünüyoruz.

Kaynaklar

- Boeschoten, Hendrik (2003). “Dilbilim Araştırmaları İçin Bir Kaynak Olarak Seyahatnâme”, *Evliyâ Çelebi Diyarbekir’de*, Derleyenler: Martin van Bruinessen, Hendrik Boeschoten, İletişim Yay., İstanbul, s. 143-181.
- Dankoff, Robert (1996). “Evliyâ Çelebi’de Gramer ve Üslûp Hususiyetleri”, *Uluslararası Türk Dili Kongresi 1988*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara, s. 147-152.
- Eren, Meşkûre (1960). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*, Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.
- Faroqhı, Suraiya (2001). *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, çev.: Zeynep Altok, Tarih Vakfı Yay., İstanbul.
- Gülmez, Gülnihal (1988). “Dolaylı/Dolaysız Anlatım ve Ötesi”, *Çağdaş Türk Dili* 10, 486-491.
- İz, Fahir (1989). “Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâmesi”, *TTK Belleten* 53, Ağustos-Aralık 207-208, s. 709-731.
- Lamers, Hanneke (2003). “Evliyâ Çelebi’nin Uslubu”, *Evliyâ Çelebi Diyarbekir’de*, Derleyenler: Martin van Bruinessen, Hendrik Boeschoten, İletişim Yay., İstanbul, 117-125.
- Tezcan, Nuran (2002). “Bir Üslûp Ustası Olarak Evliyâ Çelebi”, *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*, Yayına Hazırlayanlar: Nuran Tezcan-Kadir Atlansoy, Doğu Akdeniz Üniversitesi Yay. 231-243.
- Turan, Fikret (2002). “Seyahatnâme’de Sentaks, Kelime Seçimi Ve Ton”, *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*, Yayına Hazırlayanlar: Nuran Tezcan-Kadir Atlansoy, Doğu Akdeniz Üniversitesi Yay. 255-262.
- Voloşinov, V. N., *Marksizm ve Dil Felsefesi*, İngilizceden çeviren: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

Evliyâ Çelebi ve İhsan Oktay Anar'ın Ortak Üslûbu: Fantastik mi, Keramet mi?

Alphan Akgül
Bilkent Üniversitesi (Ankara)

Evliyâ Çelebi'nin (1611–1685?) *Seyahatnâme*'si ile İhsan Oktay Anar'ın (1960) yapıtları arasında, hem seküler hem de dinî okunabilmelerinden kaynaklanan, temel bir benzerlik vardır. Seküler referanslar, olaylar arasında neden-sonuç ilişkileri kurulmasını ya da mantıksal çıkarımlar yapılmasını gerektirirken, dinî referanslar söz konusu olduğunda, olaylar arasında neden-sonuç ilişkileri ya da mantıksal çıkarımlar aramak gibi zorunlu bir ön kabulden söz edilemez. Anlatılarını, geleneksel metinlerle diyaloga girerek yazan İhsan Oktay Anar, *Seyahatnâme*'nin üslûbunu ve hikâyelerini yeniden üretir; ama daha da önemlisi, Anar'ın, Evliyâ'nın zihniyetiyle uyumlu bir sav üretmesidir.

Seyahatnâme'de, neden-sonuç ilişkisine ya da mantıksal çıkarıma dayanan ve dayanmayan anlatılar bir aradadır. Bu bir aradalık, Evliyâ'nın anlatıcı kimliğinin naif bir şekilde sorgulanmasına yol açabilir: Evliyâ, olayları olduğu gibi aktaran bir tarihçi midir, yoksa ilginç anekdotları derleyip sunan bir edebiyatçı mı? Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi* (Bir Osmanlı Zihniyeti: Evliyâ Çelebi'nin Dünyası) adlı kitabının “Reporter and Entertainer” (Muhabir ve Komedyen) başlıklı bölümünde, okuru bu tip naif sorulardan kurtaran bir cümle kuruyor aslında: “*Seyahatnâme*, ayakları yere basan bir gerçekçilik ile ‘acâyib ü garâib’e duyulan sevgi arasında gidip gelen Osmanlı zihniyetinin edebî düzlemde muazzam bir örneğidir” (214). Dankoff'un “ayakları yere basan gerçekçilik ile ‘acâyib ü garâib’e duyulan sevgi” olarak verdiği bu ikili zihniyet, neden-sonuç ve mantıksal çıkarıma dayanan ve dayanmayan zihniyetlerin bir aradalığı olarak yeniden formüle edilebilir.

İhsan Oktay Anar, bu ikili zihniyeti, Evliyâ'nın üslûbuna sadık kalarak tanımlar: *Kitab-ül Hiyele* (1996) adlı anlatısında, Evliyâ'nın “şu rasadı yıkalım mı?” (1: 218) ve “Hz. Osman'ın mektubu” hikâyelerinde olduğu gibi (1: 282), eski yazıda noktalı ve noktasız yazımların yol açtığı eğlenceli anekdotlardan yola çıkan Anar, Arapçada noktasız yazılan “taḥayyül” (تَحْيِيل) ile noktalı yazılan “taḥayyül”

(تخیل) arasındaki farktan anlatının savına yönelik sonuçlar üretir. Bu sözcüklerden ilki, “hiyelden (hile) diğeri ise “hayâl”den gelmektedir. Hiyelkâr, becerikli olmak, “ilmü’l-hiyel”le, yani “mekanik”le uğraşmak anlamlarına gelirken, hayâlkâr, hayâl kurmakla iştigal etmek anlamına gelir; ama “sonuçta hiyelkâr da, hayalkâr da tahayyül etmektedir” (*Kitab-ül Hiyel*, 139). Burada, Evliyâ’nın, hilebâz ve hayâlbâz sözcüklerini bir arada kullandığı bir örneğin varlığından da söz etmek yerinde olabilir (8: 338)¹. Anar’ın, aralarında bir “nokta farkı” bulunan bu iki sözcükle, günümüzde birbirine karşıt olduğu düşünülen iki zihniyeti kastettiği anlaşılıyor. Anar’a göre, hiyel, neden-sonuç ilişkileri ve mantıksal çıkarım yoluyla kavranan “gerçekliğe”, hayal ise, bir mucize olan gerçekliğin ta kendisine, yani “hakikat”e karşılık gelmektedir (140). Anlatıda, Anar’ın, hakikatin bilgisine “nokta”lı yazılan tahayyülle varılabileceğine ilişkin imâsı önemlidir: Metinde ana tema olarak beliren “devr-i daim”in sırrı, bu sırrı “hiyel ilmiyle” bulmaya çalışan Câhud tarafından değil, hiyel ilmine tövbe eden Yafes Çelebi ve hakikati zihnindeki kaybolmayan “nokta” ile “hayal eden” Üzeyir Efendi tarafından bulunur (141). Aslında Evliyâ’nın da sık yaptığı gibi Anar, “nokta” vurgusuyla öne sürdüğü bu savın arka planına Hz. Ali’ye atfedilen “ilim bir nokta idi, onu câhiller çoğalttı” ifadesini yerleştirmiştir. Burada Seyyid Hüseyin Nasr’ın, “İslâm Düşüncesinin Soykütüğü” başlıklı yazısına atıf yapılabilir: Temel bir İslâm düşünce ekolüne göre, zaman, mekân ve hareket arasında neden-sonuç bağı yoktur; öyleyse varoluşun iki ânını birleştiren şey, neden-sonuç ilişkisi değil, ilâhî irâde’dir (5). Nokta ise, işte bu ilâhî irâde’nin simgesidir.

Şimdi bir takım sorular gündeme geliyor: Evliyâ’nın üslûbunun hem seküler hem de dinî referansları bir arada barındırması günümüz okurlarını *Seyahatnâme* karşısında nasıl bir konumda bırakıyor? *Seyahatnâme*, kendi bağlamından koparılıp, bütünüyle seküler bir mantıkla yorumlandığında nasıl kavranırdı?

Bu soruları yanıtlayabilmek için, “acâyib ü garâib”in, seküler bir mantıkla nasıl kavrandığına bakmak gerekmektedir; ve bu konuda, Jean Paul Sartre’in, Maurice Blanchot’nun *Aminadab* adlı romanı üstüne yazdığı ve İngilizce’ye “*Aminadab or The Fantastic Considered As a Language*” (*Aminadab* ya da Bir Dil Olarak Düşünülen Fantastik) olarak çevrilen makalesine başvurulabilir. Bu makalesinde Sartre, “fantastiği, araçların amaçlara başkaldırması” olarak tanımlar (61). Başka ifadeyle fantastik, neden-sonuç ya da mantıksal çıkarımla izah edilmesi mümkün olmayanın dile getirilişidir. Sartre’in örnekleri özetle şöyle: Özenle sürgülenmiş ve sanki ardında hazine saklı bir kapı düşünün. Anahtarını bulup kapıyı açıyor, ama sadece bir duvarla karşılaşıyorsunuz! Ya da bir kahveye giriyor ve garsondan bir espresso istiyorsunuz. Garson, isteğinizi onaylıyor, kendi kendine de tekrarlıyor, bu isteğinizi öteki garsonlara da bildiriyor; ama

1 “Ve cemî’i rûy-ı arzda ne kadar lu’bedebâz ve bâzbâzânlar var ise meydânlar ve hayemâtlarda hokkabâz ve surâhibâz ve cânbâz ve kumârbâz ve sûretbâz ve kâsebâz ve gürzbâz ve kûzebâz ve zorbâz ve resenbâz ve şu’lebâz ve kuklabâz ve şebbâz ve hayâlbâz ve hilebâz ve perendebâz ve sinibâz ve kadehbâz...”.

önünüze bir mürekkep hokkası koyuyor. “Ama ben espresso istemiştim demeniz boşuna!”, “Garson, iyi ya iştel!” diye yanıt veriyor (61). Bu cümlelerle dikkat çekilmek istenen nokta şu: Her iki örnekte de, amaçlarla araçlar, yani nedenlerle sonuçlar arasında bir uyumsuzluk vardır. 1. Amaç → bir yerden bir başka yere geçmek, Araç → Kapı; 2. Amaç → espresso siparişi vermek, Araç → garson.

Bu tip ilişkilerin benzerlerine, hem Evliyâ'nın *Seyahatnâme*'sinde hem de İhsan Oktay Anar'ın anlatılarında rastlamak mümkün. Bu savı görünür kılmak için, *Seyahatnâme*'den “Gülâbî Ağa'nın Hikâyesi”, İhsan Oktay Anar'ın *Susunkunlar* adlı (2007) anlatısından ise “Eflatun'un Hikâyesi” çözümlenebilir. “Gülâbî Ağa Hikâyesi” özetle şöyledir: Gülâbî Ağa, bir Kadir gecesi, Beşiktaşî Yahya Efendi'nin vaazını dinlemek üzere Ayasofya Camii'nde hazır bulunur. Câmi, tıklım tıklımdır; ve herhangi birinin bulunduğu yerden kalkıp bir başka yere gitmesine imkân yoktur. Vaaz başladıktan bir süre sonra, Gülâbî Ağa'nın büyük abdesti gelir; ve karnı Bağdat davulu gibi gürlemeye başlar. İhtiyacını gidereceği tualete, bulunduğu yerden ulaşamayacağını anlayan Gülâbî Ağa, çareyi Şeyh Yahya Efendi'ye yönelip, ilâhî bir yardım istemekte bulur:

İlâhî bu Yahya Efendi azîzin âb-ı rûyıyçün olsun ve bu Kırklar makâmı sâhibleriyçün olsun beni bu câmi' içre cemâ'at-i kesîre beyninde beni halka melâmet etme” deyüp cân [u] dilden istimdâd taleb edince hemân yanında bir sipâh hey'etinde bir muhteşem âdem eydir: “Bire âdem senin derdin nedir kim yüzün gözün şişüp bu yerde safâ-yı hâtırın yokdur. Senin derdine devâ edeyim ammâ esrâr-ı ilâhî bu mahalde kala” deyü yemîn teklîf eder. Heman Gülâbî Ağa yemîn edince ol sipâh havrânî cübbesinin sağ yemin Gülâbî Ağa'nın başına örter. Derhâl Gülâbî Ağa kendüyi, Kâğızhâne nehri kenârında bir çemenzâr yerde görüp “Bire meded” deyü def'-i takâzâ edüp tecdid-i vüzû' etdükte kırk kerre secde-i şükr edüp, “Âyâ bu benim vâkr'am mı yohsa vâkr'-ı hâlim mi? Hamd-i Hudâ Ayasofya içre Hazret-i Hızır'a râst geldim. Bire meded dâmenin elden komayam” deyüp hamd ederken kendüyi bir zülemât basıp gözün açup kendüyi yine Ayasofya içinde mezkûr sipâhın yanında bulup sipaha vâfir ta'zim edüp (1: 60)

Hikâyenin devamı şöyledir: Kendisini müşkül durumdan kurtaranın Hızır misali bir “ermiş” olduğunu düşünen Gülâbî Ağa, sipâhinin eteğine yapışır ve “lutf eyle beni, ber-murâd eyle” diye yalvarır. Sipâhi, “bire var âdem, bizi kendi hâlimize koy. Biz senin dediğin âdem değiliz” (60) derse de, Gülâbî Ağa, sipâhinin peşini bırakmaz ve aralarında gülünç bir kovalamaca başlar. Sipâhi kılık değiştirip bir yeniçeri ahçısına dönüşür, ama Gülâbî Ağa, yılmaz. Dayak yediği ve hakaret işittiği hâlde sipâhinin peşini bırakmayan Ağa, sonunda arzusuna kavuşur: Sipâhi, Gülâbî Ağa'yı alır ve bir Şeyh'e götürür (61). Şimdi bu hikâye, araç-amaç ya da neden-sonuç ilişkisi bakımından irdelenebilir:

Gülâbî Ağa'nın ihtiyacı olan şey, yani onun “amacı”, büyük abdestini gidermektir. Bu ihtiyacın “aracı” ise, “tuvalet”tir. Oysa Ağa, gerekli araç ortada olmadığı hâlde, mucizevî bir şekilde Kâğıthâne deresine uçurularak ihtiyacını gi-

dermiştir: Amaç → Büyük abdestini gidermek; Araç → Tuvalet.; ya da Amaç → Kâğıthâne deresine uçmak, Araç → ?. Dolayısıyla Gülâbî Ağa Hikâyesi, seküler referanslarla okunduğunda, “amaç-araç” ve “neden-sonuç” ilişkileri arasındaki uyumsuzluktan dolayı, fantastiğin sınırları içine girmektedir. Şimdi şu soru sorulabilir: Gülâbî Ağa Hikâyesi’nde, büyük abdest sorunu çözümlendikten sonra gelişen “kaçıp kovalamaca” ve “dayak” sahneleri, seküler referanslarla okunduğunda ne anlama geliyor? Eğer Gülâbî Ağa’nın sipâhiden istediği şeyin dinî arka planı göz ardı edilirse, Gülâbî Ağa ve sipâhi arasında geçen “kaçıp kovalamaca” ve “dayak sahneleri” içsel anlamını yitirir ve ancak “komedi” bağlamında kendi içinde tutarlı bir anlama kavuşur: Öyleyse, Gülâbî Ağa Hikâyesi, seküler mantıkla okunduğunda, “fantastik-komedi” türü içine yerleştirilebilir.

Gülâbî Ağa Hikâyesi dinî referanslarla okunduğunda nasıl kavranırdı? Ağa’nın ihtiyacını araç-amaç ve neden-sonuç ilişkilerinden bağımsız bir şekilde gidermesi, *Kur’ân*’da benzerlerine rastlanan bir “keramet anlatısı”dır. Âli-İmrân sûresinin 37. âyetinde, “kapatılmış olduğu mihrapta Meryem’e mucizevî bir şekilde yemek gönderilmesi” (55) ya da Neml sûresinin 40. âyetinde “Belkıs’ın tahtının bir anda bir yerden bir başka yere uçurulması” (381) gibi olağanüstü olaylar, birer keramettirler; ve doğrulukları *Kur’ân* tarafından güvence altına alınmıştır. Keramet’in tanımı kısaca şöyledir: Sûfilerce keramet Allah’ın, ermişlere bahsettiği bir hâldir. Bir başka yoruma göre ise, dinine bağlı, ahlâklı ve iyi hâl sahibi müminlerde görülen harikulâde hâllere “keramet”, sıradan müminlerde görülen bu tip hâllere ise “maûnet” (ilâhi yardım) denir (“Keramet”, 265). Gülâbî Ağa ile Sipâhi arasında geçen kaçıp kovalamaca ve dayak sahneleri, ancak “keramet”in içerimleri sayesinde “komedi” olmaktan çıkar. Eğer Sipâhi, aslında keramet gösteren bir ermiş ise, Gülâbî Ağa ilâhî yardım görmüş sıradan bir mümindir. Bu durumda, Gülâbî Ağa, ermişin peşine düşen bir “sâlik”, kaçıp kovalamaca sahnesi bir “tarîk”, dayak faslı ise, “sâlik”in “tarîk” sırasında çektiği çilelere karşılık gelecek; başka ifadeyle Gülâbî Ağa Hikâyesi, “kerametle başlayan bir tasavvufî alegori”ye dönüşecektir.

İhsan Oktay Anar, *Suskunlar*’da, Gülâbî Ağa Hikâyesi’ni küçük değişikliklerle yeniden yazmış; karakter ve olay örgüsünde yaptığı çeşitlemeler dışında, hikâyenin ana yapısına ve içerdiği mesaja dokunmamıştır. Anlatı içindeki bu parça, “kendisini bir sesin çağırdığını düşünen ve o sesin peşinden giden Eflatun’un hikâyesidir”. Bu hikâyenin ana örgüsü, tıpkı Gülâbî Ağa hikâyesinde olduğu gibi şematik olarak şöyledir: olağanüstü bir olay + kaçıp kovalamaca ve dayak sahneleri + kovalayanın amacına ulaşması. Hikâye şöyle özetlenebilir: Veysel Efendi’nin Kıptî bir güzelden peydahladığı Davut ve Eflatun adlı ikiz çocukları vardır. Eflatun, bıçkın ve damarlarında Kıptî kanı taşıyan her çocuk gibi musikiye meraklı bir delikanlı olan Davut’un aksine içe kapanık, bakışları fersiz, üstelik musiki ilmine de ilgi duymayan bir çocuktur. Günlerden bir gün Eflatun, akşam ezanı okunduğu hâlde eve dönmez. Amcası Hüseyin Efendi ile Davut, Eflatun’u aramaya koyulurlar. Nihayet bir bekçi onlara, yalınayak,

başı kabak bir çocuğu Davut Paşa Kabristanı'nda gördüğünü söyler. Eflatun, bir mezarın başında sessizce beklemektedir. Mezar, Davut'un adını bile bilmediği, annelerine aittir. Eflatun'u eve getirirler; ama çocuk, ertesi gün yine kayıplara karışır; neyse ki, Hüseyin Efendi ile Davut, Eflatun'u nerede bulacaklarını biliyorlardır artık. Ama bu kez, Eflatun'u bulduklarında onda bir değişiklik olduğunu görürler. Neredeyse cinler âlemine göçmekte olan çocuğun yüzüne nur gelmiştir; üstelik çocuk, âdeta cennetteymiş gibi gülümsemektedir. Hüseyin Efendi ve Davut'u asıl kederlendiren ise, Eflatun'un, bir "ses" duyduğunu iddia etmesidir: "İşitiyor musunuz? Bakın ne güzel bir ses!" diye sordu". Hayır, elbette hiç kimse hiçbir şey işitmiyordu" (81).

Hikâyenin bundan sonraki bölümünde, kaçıp kovalamaca ve dayak sahneleri vardır. Eflatun, kendini çağıran bir sesin varlığına hükmetmiştir; artık sokakta, önüne gelene "beni çağıran siz misiniz?" sorusunu yöneltecektir. Eflatun, kendisini çağırdığı zehâbına kapıldığı yedi efendiye tebelleş olmuş, bu efendilerin ağız tadını kaçırmış, hatta onlardan bir de dayak yemiştir (119); tıpkı Gülâbî Ağa'nın Sipâhi'nin peşine takılıp, dayak yemesi gibi. Uzun süren kaçıp kovalamaca ve dayak sahnelerinden sonra, Eflatun, kendini, bir Mevlevî dergâhının önünde bulur; içeri girer ve aynı soruyu Mevlevî şeyhine de sorar: "Beni mi çağırdınız!" Şeyhin yanıtı, elbette, "Evet!"tir. Eflatun, işittiğini sandığı sesi dergâhta duyunca birden ürperir; bu bir ney sesidir (123).

Hikâyede, Eflatun'un herhangi bir işitim imgesi olmadığı hâlde bir "ses" işitmesi ve bu "ses" in sonradan bir "ney" sesi olduğunun anlaşılması, seküler biçimde okunduğunda nasıl yorumlanabilir? Eflatun'un kabristandan döndükten hemen sonra işitmeye başladığı ses, maddî kaynağı olmayan bir sestir. Çünkü bu sesi, Eflatun'dan başka duyan yoktur. Başka deyişle Eflatun, "gaybdan sesler duymaktadır". Sesin kaynağı, sonradan anlaşıldığı üzere, bir "ney" ise eğer, "ses" ile "ney" arasındaki amaç-araç ve neden-sonuç ilişkilerinin kopuk olduğu görülür; başka deyişle, Eflatun'un duyduğu bir ses vardır, ama ortada o sesin kaynağı, yani ney, yoktur: Amaç → Ney sesi; Araç → Ney. Hikâyenin bu bölümü, seküler biçimde okunduğunda, amaçlar ve araçların uyuşmazlığından ve neden-sonuç ilişkilerinin kopukluğundan dolayı, fantastiğin sınırları içine girmektedir. Eflatun'un kendisini çağırdığı zehabına kapıldığı kişilerin peşine düşmesi ve onlardan dayak yemesi sahneleri ise, tıpkı Gülâbî Ağa Hikâyesi'nde olduğu gibi, "komedi" sınırları içine girecektir: Başka deyişle, seküler biçimde okunduğunda, Eflatun'un Hikâyesi, "fantastik-komedi" türü bir anlatıdır.

Şimdi şunu sormak gerekiyor: Bu hikâye, dinî referanslarla okunduğunda nasıl görünürdü? Gayb, manevî âlem anlamına gelir: Bu âleme, hasseler, yani beş duyu ile erişilemez ve bu âlem hads ile de sezilemez ("Gayb" 726). Ancak, Allah'ın bu yönde yetenek bahşettiği ermişler ya da iyi hâl sahibi müminler, beş duyu ile erişilemeyen alana, keramet göstererek erişebilirler; başka deyişle bu kişiler "gaybdan sesler duyabilirler". Kerametlerin Kur'ân tarafından doğrulandığı düşünülürse, Eflatun'un "gaybdan sesler duyması" fantastik olmak-

tan çıkar ve bir keramet anlatısına dönüşür. Ortada herhangi bir işitme imgesi olmadığı hâlde, Eflatun'un bir sesin peşinden gitmesi ve kendisini çağırdığı zehâbına kapıldığı kişilere tebelleş olup, onlardan dayak yemesi ise, “komedi” olmaktan çıkar ve bir “tasavvufî alegori”ye dönüşür. Tıpkı Gülâbî Ağa Hikâyesi’nde olduğu gibi okur, Eflatun’un Hikâyesi’nde de, “kerametle başlayan bir tasavvufî alegori” karşısındadır artık: Eflatun, “ilâhî çağrıya muhatap olan bir sâlik”; kendisini çağıran sesin ardında katettiği yol, “tarîk”; yol boyunca yediği dayaklar ise, “sâlik”in hidayet uğruna çektiği “çile”lerdir.

Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme*’si ile İhsan Oktay Anar anlatılarının hem seküler hem de dinî referanslarla okunabilme niteliği, her iki yazarın metinlerine ilişkin bir “tür” tartışmasını gündeme getirecektir. Burada öncelikle sorulması gereken şudur: “*Seyahatnâme*’nin türü” hakkındaki bir tartışmada, bu metni bir bütün olarak ele alıp, ayrıntıları tartışıp kuşatıcı bir sınıflandırmaya mı; yoksa on cilt içinde yer alan farklı üslûptaki anlatıları ayrı ayrı ele alıp, parçalı bir sınıflandırmaya mı gitmek gerekir? Bu çalışmada ele alınan örneklerden yola çıkılacak olursa, neden-sonuç ya da amaç-araç ilişkilerinin varlığı ve yokluğu, belirli bir bağlam dahilinde seçilen anlatıların bir çerçeve içine yerleştirilebilmesine olanak tanıyabilir. *Seyahatnâme* içinde, bu çalışmada kullanılan sınırlı örnekleme dahil edilebilecek ya da çalışmanın sonuçlarını değiştirebilecek örnekler mevcuttur; tıpkı İhsan Oktay Anar’ın anlatılarında olduğu gibi. *Seyahatnâme*’deki ve İhsan Oktay Anar’ın anlatılarındaki öteki “acâyib ü garâib” örnekleri öne sürülen ölçütle yorumlandığında, bu model, Gülâbî Ağa ve Eflatun hikâyelerindeki gibi berrak bir şekilde işler miydi? Ölçüt, neden-sonuç ya da amaç-araç ilişkileri olarak alındığında, *Seyahatnâme* ya da İhsan Oktay Anar anlatıları içindeki belirli parçaların seküler anlamda birer “fantastik anlatı” ya da dinî anlamda birer “kerâmet anlatısı” olup olmadıklarının sorgulanması, anlamlı ve sonuçları bakımından ilginç bir tartışmanın açılmasına olanak tanıyacaktır.

Kaynaklar

- Anar, İhsan Oktay, *Kitab-ül Hiyele*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
——— : *Suskunlar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic. Edited by: J. Milton Cowan. Wiesbaden, New York: Ithaca, 2007.
Dankoff, Robert, *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme* 1, Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
——— : *Seyahatnâme* 8. Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
“Gayb”, *İslam Ansiklopedisi* 4. İstanbul: M.E.B., 1997.
“Keramet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 25. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
Nasr, Seyyid Hüseyin. “İslam Düşüncesinin Soykütüğü”. Çev. Yusuf Kaplan. *Umran* (Nisan 2001): 1-16.
Sartre, Jean Paul, “Aminadab or The Fantastic Considered As a Language”. Trans. Annette Michelson. *Literary and Philosophical Essays*. Londra: Rider and Company, 1955.
Tefsiri Kur’ân-ı Kerîm Meâli. Haz. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat, 1998.

Bir Anlatı Ustası Seyyahla Asırlar Arası Seyahat

Günil Özlem Ayaydın - Cebe
Bilkent Üniversitesi (Ankara)

Bir araştırmacının inceleme nesnesiyle ilişkisini belki de en iyi ifade edecek eğretileme, yolculuk eğretilemesidir; inceleme, doğası gereği araştırmacıyı bir tür yolculuğa davet eder. Söz konusu Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si gibi çeşitli anlatı türlerinin bir arada kullanıldığı, kendinden önceki ya da çağdaşı yapıtların yanı sıra sözlü kültüre yaslanan oylumlu bir metinse, yazarın anlattığı yolculuk dışında metnin kendi yolculuğu, araştırma açısından anlam kazanır.

Evliyâ Çelebi'nin üslûbuna öykünerek oluşturulmuş “Bir Anlatı Ustası Seyyahla Asırlar Arası Seyahat” başlığından anlaşılacağı üzere, bu yazıda Evliyâ Çelebi'nin anlatı tekniğine odaklanılacaktır. Bu seyahatin “asırlar arası” niteliği, hem artzamanlı bir inşa ve yorumlama süreci içermesinden hem de farklı zaman dilimlerine ait bazı metinlerin *Seyahatnâme* ile karşılaştırmalı olarak yol planına dâhil edilmesinden kaynaklanmaktadır.

A. Âşıkân-ı Evliyâ'yla Seyahat

Şimdiye dek birçok araştırmacı *Seyahatnâme*'nin edebî bir anlatı katmanı içerdiğine değinmiştir. Örneğin, Nuran Tezcan, “Bir Üslûp Ustası Olarak Evliyâ Çelebi” başlıklı makalesinde *Seyahatnâme*'deki şehir tasvirlerini esas alarak Evliyâ'nın metnine nasıl edebî anlatım boyutu kazandırdığı üzerinde durur. *Seyahatnâme*'nin diline odaklanan bu incelemede Tezcan, özellikle klişelerin ve söz sanatlarının kullanımını araştırarak yazarın kendine özgü anlatımını irdeler. Bu çalışma, *Seyahatnâme*'deki şehir tasvirlerinin belli bir sistem oluşturduğunu göstermesi açısından da ilginçtir. Bu konuya değinen diğer çalışmalar arasında Robert Dankoff'un “Bir Edebiyat Anıtı: Evliyâ Çelebi Seyahat-nâmesi” başlıklı yazısı ve Martin van Bruinessen'in incelemesi sayılabilir.

Bu çalışmasının yanı sıra Tezcan, “*Seyahatnâme*'deki Aşk Öyküsü: Bir Kaya Sultan Vardı!” başlıklı makalesinde, Melek Ahmed Paşa'nın eşi Kaya Sultan'la

ilgili bölümleri bir araya getirerek bir bütün halinde inceler. Makalesinde özellikle zaman tutarsızlıklarına işaret eden Tezcan, Melek Ahmed Paşa, Kaya Sultan ve Evliyâ arasındaki aşk üçgenini irdelerken *Seyahatnâme*'nin anlatı yapısını çözümler.

Evliyâ Çelebi'nin anlatı üslûbuna değinen bir diğer çalışma, Robert Dankoff'un *Seyahatnâme*'de yer alan Melek Ahmed Paşa'yla ilgili bölümleri bir araya getirerek yapıttaki yaşamöyküsü anlatısını gözler önüne serdiği *The Intimate Life of An Ottoman Statesman...* adlı derlemedir. Bu derlemenin "The Author and His Subject" başlıklı önsöz niteliğindeki bölümünde Dankoff, *Seyahatnâme*'yi, *Sicill-i Osmanî* ve *Naima Tarihi* ile karşılaştırarak Evliyâ'nın standart tarih yazıcılığından nasıl saptığını gösterir. Anlatıcının bakış açısı, yerel ağız kullanımı yoluyla mizah duygusunun yaratılması ve bunun taşıdığı önbeltirici işlevi, destansı anlatım kalıpları yoluyla betimleme, geriye dönüşle anlatı zamanında ileri geri dolaşım gibi tekniklere değinen Dankoff, Evliyâ'nın anlatı üslûbunu çözümlerken *Seyahatnâme*'nin kurmaca bir metin olarak yorumlanabileceğini vurgular (3-20). Dankoff, buradaki gözlemlerini *An Ottoman Mentality - The World of Evliyâ Çelebi* adlı kitabının özellikle beşinci bölümünde derinleştirir. Dankoff'un bu bölümde ilgilendiği konulardan biri, Evliyâ'nın metninde sık sık bizzat tanık olduğu şeyleri anlattığına dair ısrarına karşın kullandığı anlatı teknikleriyle gerçekte kurmaca arasındaki ayrımı sürekli bulanıklaştırdığını göstermektir (153-84).

Talât Sait Halman da, *The Intimate Life of An Ottoman Statesman...* başlıklı çalışmayı değerlendirdiği yazısında, *Seyahatnâme*'yi Osmanlı inşasının başyapıtı sayılabilecek sürükleyici bir edebî çalışma olarak tanımlar. Halman'a göre, *Seyahatnâme*'deki yaşamöyküsü, Osmanlı geleneğindeki diğer tüm "yaşam"lardan çarpıcı bir şekilde farklıdır. Tarih metinleri ve methiyelerde rastlanan abartılı övmelerden kaçınan Evliyâ, öznesini günahları ve sevaplarıyla betimler (626). Halman'a göre, günümüz yaşamöyküsü anlatılarına içkin özellikleri 17. yüzyılda sergileyen tek yapıt *Seyahatnâme*'dir. Evliyâ, kendine özgü üslûbuyla gerçekte kurmacayı, nesnel doğrularla batıl inançları, olgularla rüyaları büyüleyici bir şekilde sentezler (627).

Seyahatnâme'yi çeşitli edebî türler barındıran ve anlatıya dayanan bir metin olarak gören bir diğer araştırmacı da Mine Mengi'dir. Mengi, "Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*'nin Birinci Cildinde Tahkiye" başlıklı makalesinde *Seyahatnâme*'nin özünde anlatmaya, yazarın ifadesiyle "tahkiye"ye dayalı çeşitli edebî türleri içeren bir metin olduğunu belirtir (197). Mengi'ye göre, *Seyahatnâme*'de planlı bir anlatmadan çok çağrışımlarla gelişen bir metin söz konusudur. Buna dayanarak Mengi, özel bir alایشım niteliği sergileyen yapıtta edebî türler arası rastgele bir geçiş olduğunu gözlemler (198). *Seyahatnâme*'nin çeşitli edebî türleri barındırdığı doğrudur. Mengi'nin önerdiği modern tür ayrımlarının *Seyahatnâme* için kullanılması sakıncalı görülse bile metinde sıklıkla karşılaşılan ve düzyazıdan biçim farkıyla dikkat çeken nazım parça-

ları tek başına bu görüşü doğrulamaya yeter. Bu konuda ayrıntılı bir inceleme Osman Horata tarafından yapılmıştır (bkz. “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’ndeki Manzum Kısımlar”). Ne var ki, Mengi’nin saptadığı türler arası geçişin rastgele niteliği sorgulanmayı bekleyen bir konudur. Kesin yargılara varmadan önce, Tezcan’ın ve benzeri diğer çalışmaların şehir tasvirlerindeki sistematikliği göstermesinden yola çıkılarak *Seyahatnâme*’deki türler arası geçişlerin bir sisteme yaslanıp yaslanmadığı ayrıca araştırılmalıdır.

Burada anılan çalışmalardan yalnızca Dankoff’un “The Author and His Subject” adlı yazısında Evliyâ’nın metninden bölümler ile diğer bazı Osmanlı tarih metinlerinden bölümler karşılaştırılmıştır. Hanneke Lamers’in Evliyâ’nın üslûbunu Sebk-i Hindî akımı açısından incelediği giriş yazısında ise *Seyahatnâme*, akımın Lamers tarafından betimlenen genel özellikleri açısından değerlendirilmiştir. Evliyâ Çelebi’nin üslûbunu “kaba” bir Sebk-i Hindî estetiği olarak gören Lamers’in bu yorumunun geçerliği ayrıca sorgulanmalıdır. *Seyahatnâme*’nin anlatı üslûbunu metnin kendi içinde araştırmak kuşkusuz değerli bir çabadır; yalnız, kanımca, karşılaştırmalı okumalar Evliyâ’nın tekniklerini ve daha sonraki yüzyıllarda olgunlaşacak kurmaca anlayışını derinlemesine çözümlemek açısından ufuk açıcı olacaktır.

B. *Seyahatnâme*’nin Satır Aralarında Seyahat

Karşılaştırmalı çözümlemelere geçmeden önce *Seyahatnâme*’nin oluşum sürecine kısaca değinmek, metnin nasıl bir anlatı yapısına sahip olduğunu kavramak açısından uygundur. Her şeyden önce, *Seyahatnâme*’nin Evliyâ Çelebi tarafından seyahatler sırasında değil de, yaşamının son yıllarında artık yerleşik bir düzendeyken yazıldığı savı, bu konudaki en güçlü savlardan biridir. Buna göre, Evliyâ, seyahatleri sırasında notlar almış ve yapıtında da dile getirdiği gibi seyahat anılarını kimi meclislerde anlatmış olsa da yapıt, elimizdeki bütünlüğüne seyahatlerden sonra ulaşmıştır. Ayrıca, Evliyâ’nın metni üzerindeki çalışma biçimi ve kurgu tekniği de yapıtını bir bütün olarak tasarladığını gösterir. Dolayısıyla, *Seyahatnâme*, baştan sona büyük ölçüde belleğe dayalı bir şekilde “tasarlanmış”, ilk bakışta eklektik gibi görünen parçaları birbiriyle ilişkilenecek biçimde “kurgulanmış” ve “anlatılmış” bir metindir.

Karakter-anlatıcı olarak Evliyâ, kendi deneyimini anlattığı bölümlerle âdeta seyahat anlatısının parçalarını birleştirir, onların arasındaki ilmekleri dokur. Evliyâ’nın metnini nasıl oluşturduğuna dair özellikle ünlü rüyası ve ciltler arası yaptığı göndermeler hakkında incelemeler yayımlanmıştır (Bu konuda Dankoff’un ve Tezcan’ın burada anılan çalışmalarının yanı sıra bkz. Baysun 410; Eren 5-6, 10-15). Araştırdığım kadarıyla kaynaklarda değinilmeyen bir anlatı tekniği olarak Evliyâ’nın nasıl beklenti yarattığına dair bir örneği burada sunarak metnin yapısı hakkındaki gözlemlere katkıda bulun-

maya çalışacağım. İkinci cildin başında, arkadaşı Okçuzâde Ahmed Çelebi'nin önerisiyle hemen oracıkta kabul edip karar verdiği Bursa yolculuğuna çıkışını Evliyâ şöyle anlatır:

Hemân derûnuma bir âteş düşüp ol yâr-ı vefâdârın teklîfiyle tabî'ata diyâr-ı Bursa'ya gitme arzûları gelüp gûyâ kibel-i Hâk'dan bir ilhâm-ı Rabbânî olup Bismillah deyüp cümle huzzâr-ı meclis, ehîbbâ ve dûstânlar, "Mübârek olup sâlimîn ü gânimîn avdet müyesser ola", deyüp hayr du'â ile bir Fâtiha-i Seb'a'l-mesânî tilâvet olunup hakîr dahi hemân ol mahalde peder ü mâder ü birâder [ü] hâher haberleri yok iken yigirmi nefer yârân-ı bâ-safâ ile Eminönü'ne gelüp bir Mudanya kayığına süvâr olduk. (7-8 [221a])

Burada Evliyâ'nın seyahate çıkma düşüncesini Allah'tan gelen bir ilham olarak değerlendirmesi ilginçtir. Bu konuya daha sonra değinilecektir. Asıl dikkati çeken, Evliyâ'nın ailesinin haberi olmadan yola çıktığını özellikle belirtmesidir. Okurun zihninde bu şekilde bir soru işareti uyandıran yazar beklentiyi yükseltir. Bu kadar oylumlu bir metin yazdığı için bunun gelişigüzel düşürülmüş bir ayrıntı olduğu düşünülebilir. Ne var ki, Evliyâ, beklentiyi yanıtsız bırakmayacak ve Yapı Kredi Yayınları'nın bastığı cildin 30 sayfası boyunca Bursa seyahatini anlattıktan sonra dönüşünde babası tarafından nasıl karşılandığını şöyle yazacaktır:

Hakîr dahi bin elli Saferü'l-muzafferinin yigirmi beşinci günü Belde-i Tayyibe ya'nî İslâmbol'a dâhil olduk. Ol gün hâne-i gam-gînimize varup peder u mâderlerin dest-i şerîflerin bûs edüp huzûrlarında el bağlayup karâr etdiğimizde peder-i azîzimiz eyitdi,

"Safâ geldin Bursa seyyâhı, safâ geldin" deyü buyurdular.

Hâlâ ki bir cânibe gideceğimden bir kimesnenin haber [u] âğâhı yok idi. Hakîr pedere eyittim, "Sultânım, hakîrin Bursa'da idiğimiz neden bildiniz" dedim. Buyurdular kim,

"Sen bin elli Muharrem'inin yevm-i aşûrasında gâ'ib olduğun leyle-i mübârekede niçe ed'îye-i mü'essire tilâvet edüp ve sûre-i innâ a'teynâ'yı bin kere kırâ'at edüp ol gice vâkı'âmdaya seni görürüm. Bursa'da Emîr Sultân hazretlerin ziyâret edüp rûhânîyyetinden istimdâd taleb {idüp} seyâhat ricâ edüp bükâ ederdin ve ol gice bana niçe kibâr-ı evliyâulallahlar ricâ edüp senin seyâhate gitmen için izin taleb ettiler. Ben dahi ol gice cümlelerin rızâsıyla sana destûr verüp Fâtiha tilâvet etdiler. Gel imdi oğul, şimden gerü sana seyâhat göründü. Allah mübârek eyleye. Ammâ sana nasîhatim var". (37 [241a])

Babasının Evliyâ'ya seyahatlerini yazmasını söylediği konuşma da bu alıntıının devamındadır. Bu pasajda çarpıcı olan Evliyâ'nın seyahatte olduğunu babasının rüyasında görmesidir. Tıpkı Evliyâ'nın gördüğü bir rüya ile seyahat

arzusunu meşru kılması gibi burada da baba onun Bursa'da olduğunu rüyasında gördüğünde seyahatini onaylar. Evliyâ ile babası arasında gerçekten böyle bir konuşma geçip geçmediğini asla bilemeyiz. Ama Evliyâ'nın "rüyada görme" motifini kullanarak kendi deneyimi ile babasınınkini ilişkilendiren, diyalogla desteklenmiş kurmaca bir anlatı parçası yarattığı açıkça anlaşılmaktadır. Bu iki pasajı günümüz Türkçesiyle yeniden yazsak, Gottfried Hagen'in deyimiyle "teolojik boyut"un sorunsallaştırılmadığını göz ardı edebildiğimizde modern bir kurmacanın parçaları olarak yorumlamak işten bile değildir.

Evliyâ ile babası arasında bu konuşma geçmiş *olabilir*. *Seyahatnâme*'nin anlatı özelliklerinden biri de metin boyunca bunun gibi dolaysız anlatım cümlelerinin sıklıkla kullanılmış olmasıdır. Konumu gereği devlete ya da orduya dair üst düzey toplantılarda bulunduğunu var sayabileceğimiz Evliyâ, metnine aktardığı diyaloglara tanıklık etmiş de *olabilir*. Ne var ki, yaşamının son on yılında Kahire'de yapıtını oluştururken bunları olduğu gibi aktarma olasılığının kurmacanın "olabilirlik" ilkesi sınırları içinde kalacağı açıktır. Zaten Evliyâ'nın her şeyi olduğu gibi aktarma kaygısı olmadığı anlaşılmaktadır. Benzer biçimde, Evliyâ, tanıklık etmiş olamayacağı konuşmaları da yaratmaktan geri durmaz. Örneğin, ikinci ciltte Azak Kalesi'nin Osmanlı tarafından yeniden kuşatılacağını duyan Kazakların bu konudaki düşüncelerini duymuş gibi anlatır:

Küffâr-ı düzah-makarr [...] Âl-i Osmân'ın donanma-yı hümayûnuyla berren ve bahren [...] geleceklerini istima' edüp derûn-ı kal'ada mütahassın olan küffâr-ı menhûs-ı sakar-makarr bir yire gelüp meşveret-i bî-meâl edüp netîce-i kelâmları bu olur kim:

{Müşâvere-i kefere-i Kazak-ı Azak}: "Sene-i mâzîde güç ile Âl-i Osmân elinden kurtulduk. Bu kış bize Tatar göz açdırmayup bir taraftan imdâdımız gelmedi ve bir cânibden kış bizi helâk etdi. Bir taraftan kaht [u] galâ ve bir taraftan Tatar-ili vilâyetimiz harâb u yebâb edüp akrabâ ve ta'allukâtlarımız esîr-i kayd-bend etdiler. Ve bizler dahi Tatar havfinden bu kışda kal'adan taşra baş çıkarmağa dermânımız olmayup kal'ayı ta'mîr u termîm edemeyüp cebehânenen bir vukıyye barudumuz kalmayup sa'ir âlât-ı silâh ve mühimmâtdan dahi bir şey kalmayup cümle on bin Hristiyan kaldık. İşte şimdi yine Âl-i Osmân donanmasıyla deryâ-misâl asker ile gelmede. Azak balığı yiye yiye cânımıza tâk deyüp ciğerlerimiz cılk oldu. Âhir bu kal'ayı Âl-i Osmân elde komaz [...] Hâlimiz âhir neye müncer olur. Hemân Tatar ve Âl-i Osmân kal'ayı muhâsara etmeden birağalım, yohsa Osmânlının bu gelişinden halâs olmak yokdur", deyüp bir gün kal'ayı birağup [...] ve gayrı kal'a-i dârü'l-bevârlarına gidüp karâr etdiler. (69 [263b])

Bu pasajda Evliyâ, henüz konuşmanın geçtiği mekâna ulaşmış değildir. Üstelik, konuşma, kalenin içindeki düşman taraf arasında gerçekleşmektedir. Evliyâ, bunların kendisine anlatıldığını da belirtmez; böyle bir konuşmanın geçebi-

leceğine dayanarak konusuna uygun bir şekilde dolaysız anlatım cümleleri yaratır. Bunu düşman taraf arasında bir durum değerlendirmesi olarak sunması, Azak sakinlerinin balık yemekten usanmış olmaları gibi ayrıntıların da eklenmesiyle Evliyâ'nın düşmanın çaresizliğini vurgulamak amacıyla renkli bir kurmaca pasaj oluşturduğu anlaşılmaktadır. Burada karakter-anlatıcının yerini her şeyi bilen anlatıcıya devretmesi de dikkat çekicidir.

Görüldüğü üzere dolaysız anlatım kullanma ve diyalog yaratma, kurmaca teknikleri arasındadır. İlginç olan nokta, genellikle gerçeğin kayıt edilmiş hali olarak kabul edilen tarih metinlerinde de kurmacanın evrenine ait bu ve başka tekniklerin kullanılmış olmasıdır. Bu yazıda, *Seyahatnâme* ile tarih metinlerinin karşılaştırılmasının dayanağı, şimdiye dek yapıldığı üzere *Seyahatnâme*'nin tarihî bilgiler içeren bir belge olarak değerlendirilmesi değil, tam tersine tarih metinlerinin öncelikle anlatmaya dayalı olması ve kullanılan teknikler açısından kurmaca evreniyle kesişim kümelerinin bulunmasıdır.

C. Tarih Metinleriyle Seyahat

Seyahatnâme'nin kurmacalığını bu şekilde gösterdikten sonra onun içindeki seyahatten metinler arası seyahate doğru yola çıkılabilir. Önce, metni üslûp açısından değerlendirmeyi sağlayacak şu alıntıya göz atmakta yarar vardır:

Garîbe-i kudret-i îlâhiye

Kudret-i Kâdir-i Hallâk bir 'illet-i 'ârıza ile iki elleri bileklerinden ve iki ayakları topuklarından düşmüş bir şahs-ı bî-dest ü pâ, maskat-ı re'si olan Bolu'dan İstanbul'a geldikde, meşhûr Hattât Suyolcu'dan sülûs ve nesih meşk alup, ikmâl-i tahsîl ve bir en'âm-ı şerîf yazup, Pâdişâh-ı 'âlem-penâha 'arz eyledikde, bu bir emr-i 'acîb olmağla keyfiyyet-i kitâbeti görülmek için huzûr-ı humâyûna götürülüp, nazar-ı Pâdişâhîde bir satır sülûs ve bir satır nesih yazdırıldı. Keyfiyyet-i kitâbeti böylece mu'âyene olundu ki, iki bileklerinin uçları ile devâtını belinden çıkarup ve kâğıdı önünde yere koyup ve kalemi dahi iki bileklerinin uciyle muhkem zabt idüp, sâir kâtibler gibi bî-mehâbâ kitâbet idiyor. (19-20 [10a-10b])

Umuyorum ki, tahmin edilemeyeceği üzere, bu alıntı Evliyâ Çelebi'den değildir. Belki İstanbul'un "İslâmbol" biçiminde yazılmaması zihinlerde bir soru işareti uyandırmıştır. Ama bu olaydaki olağan dışılık pekâlâ Evliyâ'nın da dikkatini cezbedebilecek bir durumdur. Buna benzer "hikâye-i garîbe vü acîbe"lerden kendisi metninde sıkça söz eder. Alıntındaki meşhur hattatın adının anılması gibi ayrıntılara verilen önem, olayın anlatılma biçimi ve dildeki görelî yalınlık da Evliyâ'nın üslûbunu andırmaktadır. Ama bu alıntı, resmî vak'anüvîs Defterdâr Sarı Mehmed Paşa'nın 1656-1704 yılları arasındaki tarihi olayları kaydettiği *Zübde-i Vekâyiât* adlı metninden yapılmıştır.

Mehmed Paşa'nın çağdaşı olduğu Evliyâ ile üslûp benzerliği bununla da kalmaz. Metninde işlevsel nazım parçalarına yer veren Mehmed Paşa, tıpkı Evliyâ gibi kendinden 3. tekil şahısla “bu hakîr-i pür-taksîr” diye söz eder (3[2b]); “küffar-ı hâk-sâr”, “vezîr-i Aristo-tedbîr”, “mevzi'-i dil-güşâ vü ferah-fezâ” gibi secili tamlamaları sıklıkla kullanır. Özellikle sefer ve kuşatmaları anlattığı pasajların ayrıntı bolluğu ve canlılık açısından Evliyâ'ninkilerden aşağı kalır yanı yoktur. Ne var ki, “sebeb-i te'lif” bölümü dışında sözü kendisine hiç getirmeyen Mehmed Paşa, kişisel deneyimini metnine katmamıştır. Bir tarihçi olarak olayları betimleyip ard arda sıralamış, ayrı ayrı kaydettiği olaylar arasında bağlantılar kurmamıştır.

Geriye doğru yaklaşık iki yüzyıllık bir sıçrama yaparak başka bir tarih metnine göz atarsak Evliyâ'ninkine benzer bir üslûbun izlerini bulmak mümkün olabilir. Kemâl tarafından mesnevî biçiminde yazılmış olan *Selâtin-nâme* adlı yapıt, anlatıcı-karakter bakış açısıyla kurgulanmış bir metindir. Allah'ın övüldüğü ilk bölümünden itibaren birinci tekil şahıs anlatımının kullanıldığı bu metinde anlatıcı, sık sık kendine gönderme yapar (alıntılarda özgün transkripsiyon işaretlerinin tümü gösterilememiştir):

- 14 Yaratdun sen emrünile tapundan / Beni ayırma dün [ü] gün kapundan
15 Hatâdan sakla her sözün dilümün / Halelden kotar âsârın bilümün
16 Aradan def' idüp gaflet hicâbın / Bana feth it tevârihün kitâbın (2)

Benzer şekilde anlatıcı, metin boyunca doğrudan okura ya da kendine seslenir:

- 906 Meger bir pâdişâh var idi iy can / Bir ogul virmişidi ana Sübhan
913 Bunun üstine geçdi hayli eyyâm / Ki dinle neye irer gör ser-encâm (80)
924 Yaramaz sanı halka sanma yoldaş / Bilürsin yaramaz işden gider baş
925 Sen uyma düşmânun sözine zinhâr / Kılur candan uyarsan seni bîzâr (81)
2404 Bu fikrile heman oldum süvâra / Didüm ben bana kim iy baht-ı kara
2405 Ne yatarsın örü tur iyle seyrân / İgen olma bu dehr içre perîşân (205)

Anlattığı olaylarla ilgili yorumlar yapan anlatıcı, özellikle tanık olamayacağı diyaloglar oluşturarak Evliyâ'ninkine benzer bir teknik kullanır. İzleyen beyitlerde Kemal, Osmanlı askerinin kuşatmaya geldiğini duyan düşman beylerinin kendi aralarındaki konuşmayı yazmıştır:

- 2232 İştidi çünkü Boğdan geçdi şâhı / Diler vîran kıla bu taht-gâhı
2233 O dirdi beglerini bir araya / El urup düşdiler feryâd u vâya
2234 Didiler ger olavuz biz berâber / Kılıçdan [kim] aman bulmaya bir ser
2235 Çerisine nihâyet yokdur anun / Ki şimdi o durur şâhı zamânun (191)

Burada da görüldüğü üzere, Evliyâ gibi düşman askerlerinin kendi çaresizlikleri hakkında söylediklerini yazan Kemal, bu yolla Osmanlı askerinin gücünü ve büyüklüğünü vurgular. Evliyâ'nın da aynı tekniği kullanması, bunun geleneksel bir anlatı üslûbu olabileceğini düşündürür.

Yapıtının sonuna doğru tarihî olayları anlatmayı bitiren anlatıcının konuyu kendi deneyimine getirmesi de ilginçtir. Kendi deyimiyle “Türkî dille” yazdığı için yapıtının beğenilmeyeceği endişesi taşıyan anlatıcı, metnini ve üslûbunu över, çevresindekilerden metni hakkında fikir sorar, aldığı karşılıkları metnine dahil eder ve açıkça padişahı yazdığı metin karşısında ödül alma beklentisini dile getirir (2374-2588. beyitler). Anlattıklarının gerçek olduğunu belirtmeyi de ihmal etmez:

2588 Ne artukdur anun ne eksügi var / Tevârîh-i sâhîh budur bil iy yâr (220)

Buradaki tavır, Evliyâ'nın yalnızca tanık olduğu şeyleri anlattığına, yani metnin gerçeği yansıttığına dair ısrarını anımsatmaktadır. Mesnevide dikkati çeken bir diğer nokta ise, metnin sözlü kültürün pek çok ögesini taşıyor olmasıdır. Okura doğrudan seslenme, seslenirken “işit”, “dinle” gibi sözlü anlatmada kullanılan eylemlerle söze başlamanın yanı sıra anlatıcının nasihat verme amacıyla ana konudan yaptığı sapmalar, benzer söz kalıplarının kullanımıyla yaratılan örüntü, metnin taşıdığı sözlü kültür öğelerinin bazılarıdır. Örneğin, sapmalar çoğunlukla şu söz kalıbı ve çeşitlemeleriyle başlatılmıştır: “İşid imdi buradan bir hikâyet / Ki râvî şöyle kılmışdur rivâyet”. Bununla birlikte, anlatıcının “Türkî dille” en az Farsça türdeşleri kadar etkili bir söyleyiş oluşturma konusundaki iddiasını kanıtlayabilmesi ve yapıtını padişaha sunarak karşılığında ödüllendirilme amacına ulaşabilmesi ancak yazılmış, dolayısıyla kalıcılığı sağlanmış bir metin yoluyla gerçekleşebilecektir. Bu durum, *Selâtin-nâme*'nin yazılı kültür ile sözlü kültür arasında salınan bir anlatı olarak yorumlanmasına olanak sağlamaktadır. *Selâtin-nâme* ile anlatıcının konumu ve diyalog yaratma gibi kurmaca tekniklerinin kullanımı açısından akraba olan *Seyahatnâme* de dolaylı olarak sözlü kültüre yaslanmaktadır.

Tarih metinlerini anlatı üslûbu açısından çözümlemek henüz yeterince yararlanılmış bir araştırma alanı değilmiş gibi görünüyor. Oysa, burada *Seyahatnâme* bağlamında gösterilmeye çalışıldığı üzere, bu tür çözümlemeler edebiyat metinlerine ışık tutmak açısından zengin bir yorum kaynağı barındırdığı gibi tarih yazıcılığının hangi koşullarda yapıldığını keşfetmeye de olanak sağlayabilir. Bu konuda ilgi çekici bir çalışma, Gabriel Piterberg imzasını taşıyor. Yazar, Tuğî Çelebi'ye ait II. Osman'ın öldürülmesini konu alan *Hâile-i Osmaniye* adlı tarih metnini söz eylemler açısından incelediği “Speech Acts and Written Texts: A Reading of a Seventeenth-Century Ottoman Historiographic Episode” başlıklı makalesinde tarih metinlerinin dilin değişik biçimle-

riyle ifadesini bulmuş çeşitli yorumlar, yargılar ve anlamlar içeren bir anlatı söylemi oluşturduğunu öngörür. *Hâile-i Osmaniye*'de yazarın niyeti konusunu sorunsallaştırarak anlatıcının konumunu yorumlar. Aralarında resmî tarihçi Naima'nın da bulunduğu çeşitli Osmanlı tarihçilerinin Tûğî'nin metnini nasıl kullandıklarını araştırır. Özellikle Peçevî'nin tarihiyle karşılaştırmalı okumasında aynı olayın iki farklı bakış açısıyla yazıldığı gözler önüne serer.

Piterberg'in çalışmasının bu makale açısından önemi, yazarın yalnızca tarih metinlerini anlatı söylemi açısından incelemesi değil, Tûğî'nin metnini burada da tartışılan kimi ölçütlere göre değerlendirdikten sonra özgün biçimiyle bu metnin bir "konuşma" olduğu kanısına varmasıdır. Piterberg, *Hâile-i Osmaniye*'yi gündelik dilin kullanıldığı, dilbilgisi yanlışları olan bir metin olarak görür. Metinde yer yer nazım parçaları olduğundan ve yazarın kendi düşüncelerini dillendirdiğinden söz eder. Anlatıcının özellikle monolog, diyalog ya da topluluk konuşmaları yoluyla sözü sık sık anlatı karakterlerine verdiğine dikkat çeker. Anlatıcının okura (ya da Piterberg'e göre dinleyiciye) doğrudan seslenen ve ondan karşılık bekleyen bir üslubu olduğunu vurgular (402). Metinde ana konudan sapma yapılacağı zaman "ala sebilül icmal beyan olunsun"¹ cümle kalıbıyla başlangıcın, "biz yine sözü müze gelelim" kalıbıyla da sapmanın bittiğin belirtildiğini ve bu yinelemenin bir örüntü oluşturduğunu gözlemler. Piterberg'e göre, bu kalıpların kullanılması, metnin aslında sözlü olarak tasarlandığını gösteren bir diğer veridir (403).

Seyahatnâme'nin dili hakkında yapılan incelemeler, gündelik dil kullanımına ve dilbilgisi yanlışlarına dikkat çekmiştir. Düzyazının arasında nazma yer vermek, birinci tekil şahıs bakış açısı, dolaysız anlatım yoluyla kurmaca katmanı oluşturma, metinden sapma yapılacağı zaman belirli cümle kalıplarına başvurulması gibi teknikler burada ele alınan metinlerin çoğunun ortak noktasıdır. Doğrudan okura hitap ise burada incelenen metinlerin en eskisi olan 1490 yılında yazılmış *Selâtin-Nâme*'den 20. yüzyıl Osmanlı anlatılarına dek sıklıkla kullanılmış bir teknik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu teknikleri içeren metinlerin mutlaka önce sözlü olarak sunulmuş, sonradan yazıya geçirilmiş metinler olması gerektiği açıktır. Tekniklerin ortak olması, geleneksel bir anlatı evreni oluşturduğunu göstermektedir.

Benzer biçimde, 16. yüzyılda Eyyûbî tarafından mesnevî biçiminde yazılmış olan *Menâkıb-ı Sultân Süleymân* adlı tarih yapıtında birinci tekil şahıs kullanımıyla birlikte anlatıcının kendine gönderme yaptığı beyitlerin yer aldığı gözlemlenebilir. Kanunî Sultân Süleymân'ın İstanbul'da inşa ettirdiği kemerlerle şehrin suya kavuşmasının ayrıntılı biçimde anlatıldığı bu metinde padişah, su kemerinin yapımında görevlendirilen ustalar ve işçiler anlatı karakterleri olarak kurgulanmıştır. Adları verilerek ve duyguları betimlenerek âdeta bir çeşit psikolojik derinlik kazandırılmış olan bu karakterler, tarihî

1 Transkripsiyon Piterberg'e aittir.

kişiliklerinden çok kurmaca kişilikleriyle metne yansır. Örneğin, yaptırdığı su kemerinin şiddetli yağmur yüzünden yıkıldığını duyan padişahın duyguları ve davranışları şu şekilde anlatılır (alıntılarda özgün transkripsiyon işaretlerinin tümü gösterilememiştir):

- 833 İşitip kıssayı Sultan Süleyman / Kerâmet sâhibi ol nûr-ı Yezdân
834 Yıkılduğın haber alınca ol şâh / Derûn-ı dilden itdi derdile âh
835 Şikâyet itmedi devrân işinden / Bu gerdûnun muhâlif cünbüşünden
836 Hudâ'dandur gelip gördü kazâyı / Ezel takdîrine virdi rızâyı
837 Didi emr-i Hudâ'dur çâre yokdur / Bu dünyâdur havâdis bunda çokdur
839 Anı görmeye kasd itdi cihângîr / Varıp göre yıkılan yiri birbir
841 Binânun üstüne çün geldi hünkâr / Görüp Hakk'un celâlin basdı efkâr
846 Didi gönülünden anı hem gözü ter / Ben ölürsen bunu şehre kim ilter
847 Du'â destini kaldırdı du'âya / Yalunuz kendü vü cümle re'âya
848 İdüp sözü cigerden keşf-i râzı / Bu resme itdi şevkile niyâzı
849 Didi ey cümle âlem padşâhı / Yedi gök halkının sensin penâhı
850 Bana çok eyledün lutf ile ihsân / Umarum bu muradum senden ey hân
851 Tefekkür eyleyip şâh-ı cihângir / İderken bu husûsa re'y-i tedbîr
852 Temevvüc eyledi deryâ-yı irfân / İrişdi kalbine ilhâm-ı Rahmân
853 Eyâ şâh-ı cemi'-i ehl-i İslâm / Dilersen ola maksûdun ke-mâ-kân
854 Yeniçeri agası kim Ali'dür / Diyânetde emânetde velîdür
859 Eger bu emri ana itsen ikdâm / Bi-izni'llah bulur bu emr itmâm
860 Şeh-i kişver-güşâ agâ-yı fi'l-hâl / İdüp da'vet o dahı atdı ikbâl

Bir pasaj biçiminde olduğu düşünülebilecek bu alıntıda metinde kullanılan birçok anlatı tekniğini bir arada görmek mümkündür. Su kemerinin yıkıldığını duyan padişahın üzüntüsü, durumu kabullenışı ve yeniden işe başlamak için güç toplamak üzere Allah'a yakarışı, gösterim (padişahın ah çekmesi), betimleme ve padişahın kurduğu dolaysız anlatım cümleleriyle kurgulanmıştır. Olumsuz durumlar karşısında sergilenen tavırların bu biçimde anlatılması “klişe” olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte, klişenin kalıplaşmış bütünlüğü parçalanarak edebî açıdan geleneksel olan karakter yaratma üslubunun öğelerine ulaşmak denenebilir. Örneğin, padişahın kendisi başaramazsa suyu getirme işinin kendisinden sonra başarılamayacağı yolundaki kaygısı, psikolojik portreye derinlik kazandıran bir ayrıntı olarak yorumlanabilir. Allah'ın gücü karşısında çaresizlik, O'na teslimiyet ve ilhamın O'ndan gelmesi, yalnızca bir karakter olarak Süleymân'ın psikolojisini değil, toplumsal bir dünya algısını da yansıtır. Buna göre, Allah'ın en üstte olduğu bir hiyerarşi söz konusudur; toplumsal olarak en üst konumdaki padişah bile bu hiyerarşiyi sorgulamadan kabullenir. Bunun dışında, görevlendirilecek kişinin adıyla ve mesleğiyle anılması, karakter yaratma açısından ilgi çekici bir tekniktir. Metnin devamında Yeniçeri Ağası Ali'nin duygu ve davranışlarının odakta olduğu bölümler

bulunmaktadır. Kimi yerde neden-sonuç bağlarının pek de güçlü kurgulanmış olmamasına karşın, anlatıda ayrıntı ve etki açısından padişah kadar güçlü bir başka karaktere yer verilmiş olması dikkate değer bir durumdur.

Kemal’den farklı olarak Eyyûbî, metnini süreklilik ve bütünlük sağlayacak biçimde “su”yu âdeta bir *leitmotif* gibi kullanarak örer. Allah’a, peygamber’e, padişaha övgü bölümleri gibi klişe sayılabilecek “Der Beyân-ı Vâsıf-ı Kâinât” bölümünde İslâm kozmogonisine dayanarak mitolojik bir söylem yaratır: “Yaratdı kudreti dürr-i musaffâ / Cemâl’ın arz idicek oldu çün mâ” (25. beyit). Suyun oluşumunu böylece Peygamber’in yüzünün güzelliğini göstermesine bağlayan yazar, bir yandan metni boyunca insanların suya olan ihtiyaçlarından denizlerin oluşumuna, suyun temizleyici özelliğine kadar pek çok estetik işlevde kullanılmış beyit düzerken bir yandan da su kemerlerinin inşasını ve İstanbul’un içine kadar temiz suyun getirilmesinin macerasını betimler. Böylece, anlattığı tarihî olayla onu anlatış biçimini ilişkilendirerek bir bütünlük oluşturur.

Bu mesnevîde de, tıpkı *Seyahatnâme* ve *Zübde-i Vekâyât*’ta olduğu gibi kendini küçük gören yazar söylemi kullanılmıştır. Eyyûbî, “Zikr-i Taksirât ve Özr-Kerden-i Dergâh-ı Bârî Te’âla” başlıklı bölümde bu retorik öğeyi beyitler boyunca geliştirir (1413.-1457. beyitler). İlginç olan nokta, başlığından itibaren söze kendisinin insan ve şair olarak ne kadar güçsüz ve çaresiz olduğunu dile getirmekle başlayan Eyyûbî’nin bunu söyleyiş biçiminin, bölümü bir fahriyeye, yani kendini övmeye dönüştürmesidir. Bu açıdan bakıldığında Evliyâ’nın “hakîr-i pür-taksîr” söylemi de aynı zamanda ironik bir biçimde kendinden övünme söylemidir. Zaten, bu konuda söz, iki yönden edimle çelişiktir: Öncelikle, kendini aciz gösteren yazar, bu yaptığının da bir parçasını oluşturduğu bir yapıt ortaya koyduğu için gerçekten aciz değildir. İkinci olarak, yapıtın yaratıcısı olan karakter-anlatıcı, sözle kendine sınırlarını kendisinin belirlemekte özgür olduğu bir egemenlik alanı yaratır.

Eyyûbî’nin mesnevîsinin bu bölümü sözlü kültür öğeleri açısından da zengindir. Söze “îlâhî!” diye doğrudan Allah’a hitapla başlayan şair (1413. beyit), bölümü, Tanrı’yla bir söyleşi biçiminde kurgulamıştır denebilir. Metninde sık sık “ey cân” biçiminde okura doğrudan seslenen şair, kimi yerde hitabın yönünü kendisine de çevirir (örn. 1438.-1443. beyitler). Piterberg’ün sözlü kültür öğelerini taşıyan metinlerin önce sözel olarak sunulduğu savını gözden geçirmeyi gerektiren bir kanıt da Eyyûbî’nin kalıcılık vurgusundadır. Şair, dünyaya pek çok irfan sahibi kişinin gelip eser verdiğini söyledikten sonra asıl amacın kalıcılık olduğunu şöyle dile getirir: “Garaz bir nakışdur sûret bahâne / Getürdüler kamû şevk u beyâna” (1447. beyit). Bu yolla, şair, mesnevîsini yazma amacıyla padişahın su kemerleri yaptıрма amacını ilişkilendirir. Bir başka deyişle, şair yapıtını inşa ederken padişah su kemerleri inşa eder. İkisinde de dünyaya iyi isim bırakmak birincil önemdedir. Şair, padişahın ağzından bunu şöyle dile getirir: “Bu dünyâda kalan nâm u nişândur / Fenâsı ‘âlemün günden

ayândur” (1397. beyit). Kalıcılığı vurgulayan belki de en önemli nokta, son iki beyitte dile getirilmiştir. Eyyûbî, okurdan hatırlanmayı diler ve kendisine dua etmesini ister:

1494 Bu Eyyûbî olına hayr ile yâd / Du’âyile idünüz rûhına şâd

1495 Dilersenüz halâs ola cefâdan / Bu mücrimi unutmanuz du’adan

Amacın kalıcılık olduğu bu kadar açıkça belirtilmiş bir metnin doğrudan hitap cümleleri gibi sözlü kültür öğelerini içermesi, ancak bu öğelerin yazılı kültüre içkinleşmiş olmasıyla açıklanabilir.

Bu iki yapıtın incelenmesi yoluyla, mesnevî türünün, yapıtının konusu edebî olsun ya da olmasın, bu türü kullanmayı seçen yazara edebî bir anlatı ortamı sunduğu anlaşılmıştır. Bu ortam, biçimsel olarak yaratıcılığa direnen kendi içinde kafiyeli beyitlere sıkışmasına karşılık, anlatı tekniği açısından sınırları özyaşamöyküsünün dillendirilmesinden tarihî kişilikleri kurmaca karakterlere dönüştürmeye kadar uzanan bir özgürlük alanı sunar. Evliyâ’nın da anlatıcının bakış açısı, karakter ve diyalog yaratma, anlatıda bütünlük gibi konularda bu özgürlük alanının biçimsel ve söylemsel olanaklarından beslendiği düşünülebilir. Bu tavır, Mehmed Paşa’nın *Zübde-i Vekâyât*’ındaki anlatıcının kendi kişiliğini sildiği bakış açısının tersidir.

Burada sunulan, *Seyahatnâme* ile birlikte karşılaştırmalı olarak tarih metinlerini okuma denemesi, makalenin odağı gereği dar bir kapsamda yapılmış olmasına karşın, tarih metinlerinin evrimi konusunda da ilginç sonuçlar ortaya koymuş gibi görünüyor. Buna göre, Osmanlı tarih yazıcılığının, biçimsel özellikleri ve kullanılan anlatı teknikleri nedeniyle kurmacaya daha yakın duran tarih metinlerinden yüzyıllar içinde anlatıcının metinden kendini soyutladığı standart bir tarih yazıcılığına doğru geliştiği gözlemlenebilir. Özellikle, 18. yüzyılın sonuna doğru ürün vermiş olan Ahmed Vâsıf’ın *Mehâsinü’l-Âsâr ve Hakâikü’l-Ahbâr* adlı tarih yapıtında tarih yazıcılığının “bilimsel” bir tür olarak algılanmaya başladığı anlaşılmaktadır.

Vâsıf, yapıtının girişinde, Allah’a övgü bölümünü ustalıkla bir şekilde insanın deneyimle öğrenip gelişen bir varlık olduğu konusuna bağlar (1-2). Deneyim yoluyla gelişmenin aracı da, Vâsıf’a göre, “akl-ı tecârübî” sınıfına ait bir “fen” olan tarihtir. “Ukalâ” ve “hükemâ”nın “dedikleri”ni anonim bir yorum süzgecinden geçiren yazar, tarih kavramını sözcüğün etimolojisine kadar inerek betimlemeye çalışır (2). Tarih yazıcılığını “bilimsel”leştirme yolundaki bu yeni algı, tür bilincinin olgunlaşmaya başladığının işareti olarak görülebilir. Benzer bir bilinç, anlatmaya dayalı edebî ve edebiyat dışı diğer türler için de söz konusudur. Dolayısıyla, 19. yüzyıla gelindiğinde geleneksel kurmaca öğelerinden sıyrılmaya çalışan tarih yazıcılığına karşılık kurmacayı benimseyip kurmaca dışı türleri dışlayan bir edebiyat anlayışının filizlenmeye başladığı söylenebilir. Bu konuya ileride dönülecektir.

Seyahatnâme'nin anlatı teknikleri açısından tarih metinleriyle paylaştığı ortak bir geleneksel havuz olduğunu bu şekilde tartıştıktan sonra Evliyâ'nın ironi yaratma konusunda diğer yazarlardan farkı gösterilebilir. Burada anılan tarih metinlerinin tümünde, padişahın övülmesi esastır. Vâsıf'ın tarihinin 1766-1768 dönemi olayları hakkında tek kaynağı olarak kabul edilen *Çeşmî-Zâde* Mustafa Reşid'in tarihi, anlatı karakterlerinin yaratımı açısından *Seyahatnâme* ile karşılaştırıldığında Evliyâ'nın anlatı üslûbunu çözümlemeye yardımcı bir araç işlevi taşıyabilir. Burada incelenen tarih metinleriyle bu konuda ortak bir üslûba sahip olmasına karşın bu karşılaştırma için *Çeşmî-Zâde Tarihi*'ni seçmemizin nedeni, padişahın işlenmiş bir dille ve abartıyla övüldüğü bu metinde daha düşük düzeydeki devlet görevlilerinin yine işlenmiş bir dille ama daha gerçekçi biçimde betimlenmeleridir.

Çeşmî-Zâde Tarihi'nde 122 başlığın 18'i, yani metnin yaklaşık yüzde on beşi vefat kayıdır. Bunlardan yalnızca bir beyitle tarih düşülmüş olan "Fevt-i İshâk-zâde Feyzullâh Efendi" (62) dışındaki hepsi merhumun yaşamöyküsünün ve kişilik özelliklerinin anlatıldığı, bazıları sefer, yangın, azl ve tayin gibi diğer olaylardan daha çok yer tutan pasajlardır. Vefat kayıtlarında kaydı tutulan kişinin öldüğünü belirten ilk cümlelerin hiç biri bir diğerinin aynısı değildir: "azm-i hânkâh-ı bakâ ve süllem-i kürsî-i rahmetle irtikâ eyledi" (9); "âlâyîş-i nâ-pâydar-ı dünyâdan dest keşîde ve riyâz-ı rahmet-i Perverdigâra resîde oldu" (15); "terk-i tengnâ-yı âlem-i fânî ve azm-i gülşensarây-ı iklim-i câvidânî eyledi" (26); "nüsha-i nefîse-i hayâtın itmâm ve vâdî-i hâmûşânı mesken ü makâm eyledi" (28). Bu örneklerden öyle anlaşılıyor ki, yazar, Osmanlıcanın bütün olanaklarını kullanarak yarattığı dil estetiğiyle kişinin öldüğü bilgisini her vefat için mümkün olduğunca biricik kılmaya çalışmıştır.

Vefatları anlatı açısından önemli kılan ikinci nokta, merhumların yaşamöykülerine yer verilmesinin yanı sıra, yine her merhum için biricik olacak şekilde kişilik özelliklerinin ve yeteneklerinin betimlenmesidir: "Kesret-i ma'lûmât ve cevdet-i karîha ile müsellemler-i zümre-i fuhûl ve menkûlât ve ma'kûlâtta ifâze-i tâlibîn ile meş'ûf ve meşgûl bir zât-ı fezâ'il-ittisâf idi" (28); "Sâf derûn ve ma'kûl-şinâs, hüsn-i muâmele sâhibi bir zât idi" (45); "Dâniş ü isti'dâddan behredâr bir zât-ı nîkû-kirdâr idi" (61).

Buna karşılık, olayların anlatılmasında, olaylarda rol alan kişilerin yeteneklerinden ya da kişilik özelliklerinden söz edilmemiştir. Kişilerin ancak öldüklerinde yaşamöykülerine yer verilmesi ve bu kadar ayrıntılı betimlenmesi onların anlatı açısından canlandırılması için ölmüş olması gerektiği gibi ironik bir durum yaratır. Başka bir deyişle, kişiler, ancak öldüklerinde biricik olarak tarihe mal edilmiştir. Dolayısıyla, *Çeşmî-Zâde Tarihi*'ndeki vefat kayıtları, anlatı açısından artık ölmüş ve bu nedenle ölümsüzleştirilmiş kişilerin canlı betimlemeleri olarak görülebilir.

Metnin yaşarken betimlenmiş tek kahramanı olan padişahın işlenmiş bir dille yüceltilmesi ise onu idealize edilmiş, bu nedenle de kişilik özelliklerinden

soyutlanmış bir karakter kılar: “ol pâdişâh-ı gerdûn-câh-ı sitâre-sipâh hazretlerinin” (2); “şehriyâr-ı Ekrem velî-ni‘met-i âlem şevketlû mehâbetlû kerametlû Sultan Mustafa Han efendimiz” (11) gibi nitelemelerin sıklıkla kullanıldığı metinde padişahın eylemlerinin etkisi de yer yer gerçeküstü öğelerin eklenmesiyle efsaneleştirilmiştir: “Pâdişâh-ı bahr u ber hazretleri uçanbarlı kalyonu makdem-i humâyûnlarıyla teşrî buyurduklarında gûyâ Âftâb-ı âlem-ârâ burc-ı Esed’de karâr yâhud Hurşîd-i cihân-pîrâ verây-ı kûhdan arz-ı didâr eyledi” (23). Örnek olarak verilen bu alıntıda, padişahın bir kalyonu törenle suya indirmesi gök cisimlerini etkileyecek derecede doğaüstü bir etkiye sahip olarak betimlenmiştir.

İdealize etmek amacıyla abartılı bir şekilde övme, övgünün padişahın kişiliği yerine makamına yapıldığını düşündürür. Övgünün işlenmiş dili, tek bir padişaha özel değildir. Dolayısıyla, burada herhangi bir padişaktan söz ediliyor olabilir. Bu durum, anlatının kahramanı olarak tasarlanmış padişahın aslında bir soyutlamaya indirgendiğini gösterir. Bu da, modern algı açısından tıpkı vefat kayıtlarındaki gibi ironik bir durumdur.

Çeşmî-Zâde’nin 18. yüzyılda kullandığı, belki de çağdaşları tarafından bu kadar incelikli bir biçimde kullanılmayan kişileri biricik betimleme yöntemi, 17. yüzyılda Evliyâ’nın metninin anlatı üslûbu açısından temel taşlarından biriydi. Evliyâ yalnızca karakter-anlatıcı olarak kendi duygularını, kişilik özelliklerini, yargılarını metnine katmakla kalmamış, başta Melek Ahmed Paşa olmak üzere diğer bazı tarihî kişilikleri de olaylarda etkinken ayrıntılı biçimde betimlemiştir. Evliyâ’nın iktidar karşısındaki konumlanışını çözümlemek içinse Girit’teki Hanya Kalesi’ni fethettikten sonra İstanbul’a dönen Yûsuf Paşa’nın padişahın emriyle katledildiğinin anlatıldığı şu pasajı değerlendirmek yerinde olacaktır:

Sebeb-i Katl-i Yûsuf Paşa

Bağğâz ve hasûd-ı münâfıkîn pâdişâha Yûsuf Paşa’yı gamz edüp “Pâdişahım Yûsuf Paşa lalan, Hanya hazînesinden üç Husrevânî küp altun ve üç milyon mâl-ı Kârûn ve bir altun direk keçelerle sarılmış pâdişâhıma deryâda katre ve güneşde zerre vermeyüp anları hıfz etdi” derler. Ba’de’l-katl mâl [u] menâldan bir şey çıkmayup ol altun direk keçe ile sarılmış, dedikleri bir taş yerakânî direk idi. Hazîneye koyup hılâf-ı inhâ edenlerin dünyevî [ve] uhrevî yüzleri kara oldu. Ba’dehû ol altun dedikleri sarı amûdi Mehemed Hân-ı Râbî’in vâlidesinin binâ ettiği câmi’in hünkâr mahfili altına sütun etdiler [...] Eyle bir seng-i Hudâ’dır kim Yûsuf Paşa’nın sebeb-i katli olmuştur [...] Kaçan kim Sultân İbrâhîm Hân Sarâyburnu’nda Yûsuf Paşa ile Girid müşâveresin edüp “Hanya’yı feth etdikden sonra inşaallah sâlimîn ve gânimîn geldikde sâna ıvazın ederim” deyü yemin ettiği meğer “şehîd ederim” demek imiş. Hakîkatü’l-hâl Hanya kal’ası gibi bir hısn-ı hasînin ve sedd-i metnin fethi bir kerb-i azîm idi. Ammâ feth olunmasına sebeb Cenâb-ı Bârî yârî kılup küffâr-ı hâksârın donanma-yı nâ-mübâreki gelmeden Gâzî Yûsuf Paşa cidd ü cehd

edüp Feyyâz-ı Mutlak'ın inâyet-i ezelîsi ve avn-i alîyyesi ve esrâr-ı hafîyyesi olup feth oldu. Yohsa bu Hanya gibi sedd-i İskenderin fethi {bir vechile}mümkün değil idi. Ve eyle kal'a-i üstüvârın fethine ıvaz bir şey ile olmazdı, illâ şehâdet ola. Yûsuf Paşa-yı merhûm ve mağfûr, mahbûb-ı Hudâ imiş kim hem feth ve ba'de'l-feth şehâdet müyesser oldu. (Cilt 2, 83 [273b])

Bu pasajda Evliyâ, baştan sona dek olaylar karşısında çift yanlı bir tutumun iki ucu arasında salınan bir söylem kullanmıştır. Bir yandan, Yûsuf Paşa'nın fetih dönüşü rakipleri tarafından iftiraya uğradığını anlatır ve padişahın sakladığı iddia edilen hazineyi çıkarıp çıkarıp sarı bir taş direk çıktığını söylerken Yûsuf Paşa'ya haksızlık yapıldığını düşünen bir anlatıcı tavrını benimser. Öte yandan, bu taşın, Yûsuf Paşa'nın İslâm'a göre en yüce mertebe olan şehitlik mertebesine ulaşmasına aracı olduğunu ima ederek rakiplerin iftirasını “güzel bir nedene bağlar”; böylece, onların davranışını meşrulaştırmış olur.

Padişahın olaylar karşısındaki tutumunu betimlerken de anlatıcı, adeta kara mizahın sınırlarında dolaşır. Fethe uğurlarken paşasına dönüşünde karşılığını vereceğini söyleyen padişahın sözünü ettiği karşılığın “meğer” şehit etmek olduğunu belirtirken örtük biçimde Yûsuf Paşa'nın içine düştüğü durumun trajediden çok bir komedi olarak yorumlanabileceğinin işaretlerini satır aralarına serpiştirir. Padişahın kararını açıkça sorgulayamayacak durumda olan Evliyâ, fethin zaten Allah'ın yardımı olmasaydı gerçekleşmeyeceğini ima ederken Yûsuf Paşa'nın kişisel başarısını küçümseyen bir tavır takınır. Bununla birlikte, hemen ardından Hanya'nın fethi çok zor bir kale olmasından dolayı bu işi başaran kişinin alacağı karşılığın herhangi bir şey değil de ulaşılacak en yüce mükâfat, yani şehitlik, olması gerektiğini söylemekten de geri durmaz. Böylece, iftira yüzünden padişahın gözünden düşen Yûsuf Paşa'yı Allah nazarında sevgili bir kul olarak göstererek onun hakkını padişahın kararına rağmen teslim etmeyi başarır.

Evliyâ, Yûsuf Paşa'nın şehitlik mertebesine ulaştığına gönülden sevinir mi? Yoksa, bölümün başlığında kullanmayı yeğlediği üzere, bu olay, şehit etme değil de bir “katl” midir? Evliyâ'nın kişisel yargısını bilerek bulanıklaştırdığı bu ikili oyun, anlatıcının ironi kalkanının arkasına sığınarak padişahın yeterince araştırmadan verdiği kararı eleştirmesi olarak okunabilir. Araştırebildiğim kadarıyla Evliyâ, burada adları anılan yazarlar arasında ironi kullanımıyla yönetici eleştirisi yapan tek yazardır. Dolayısıyla, kurmacanın olanaklarını ve ironiyi metnine taşıyan yazarın, çağından çok sonra geliştirilecek bir anlatı anlayışına sahip olduğu gözlemlenmiştir.

Buraya kadar, *Seyahatnâme*'nin genellikle bir tarih metni gibi alınılmasından yola çıkılarak onun tarih metinleriyle anlatı teknikleri açısından kurduğu ilişki irdelendi. Bunda amaç, şimdiye dek yalnızca bilgi doğruluğu ya da tutarlılığı yönünden değerlendirilmiş bu ilişkinin başka düzlemlere taşındığında *Seyahatnâme*'nin yanı sıra tarih metnlerinin araştırmasında

da nasıl zengin çözümleme ve yorum olanakları barındırdığını göstermeye çalışmaktı. İzleyen bölümde, *Seyahatnâme*'nin başlığıyla da belirtildiği üzere bir “*Seyahatnâme*” olduğu vurgusuyla, metinler arası seyahatin yönü Osmanlı edebiyatından başka *Seyahatnâmeleri* kapsayacak biçimde değiştirilecektir.

Ç. *Seyahatnâmelerle Seyahat*

Evliyâ Çelebi'nin çağdaşı olan Nâbî, *Tuhfetü'l-Harameyn* başlıklı *Seyahatnâmesi*nde 1678-1679 yılları arasında yaptığı hac yolculuğunu anlatır. Nâbî'nin yapıtını İstanbul'a dönüşünden sonra yazdığı ve yaklaşık 5 yılda tamamladığı görüşü yaygındır. Bu açıdan yapıt, *Seyahatnâme*'nin yazılma biçimiyle benzerlik gösterir. Menderes Coşkun'un “en edebî hac *Seyahatnâmesi*” olarak tanımladığı *Tuhfetü'l-Harameyn* (55), yazılış amacından başlayarak şiirsel üslûbun vurgulandığı bir metindir. Nâbî, yolculuğun kendisi için önem taşıyan bölümlerini anlatmaya daha çok yer ayırır; Evliyâ'nın aksine uğranan her mekâna dair sistemli bir biçimde bilgi verme kaygısı gütmeyiz. Yolculuğun yaklaşık bir yıl sürmüş olmasına karşın yazarın ayrıntılar konusundaki ağız sıkı tutumu, Evliyâ'nın ayrıntıya olan düşkünlüğüyle kıyaslanamaz düzeydedir. Yapıt, anlatıcı-karakter ekseninde gelişen bir yolculuk anlatısı olmasına karşın, amacın kişisel deneyimi aktarmak yerine ideal bir dille ideal duyguları betimlemek olduğu gözlemlenebilir. Bu anlamda, kişisel deneyim, din görevini yerine getirmenin verdiği yüce duyguları mümkün olan en sanatlı biçimde betimlemenin aracı olmuş sayılabilir.

Tuhfetü'l-Harameyn'de, idealize edilmiş ve tam da bu nedenle kendine mesafe almış bir anlatıcı vardır. Öyle ki, hac ziyaretinin yarattığı duygu patlamasının gücünü göstermek amacıyla yazar, işi kendi bedenine yabancılaşmaya kadar vardırır. Kutsal toprakları ziyaret ederken duygularını yücelten Nâbî, bedene, dolayısıyla somut dünyaya ait olan uzuvlarını aşağılar. Böylece maddî varlığını en azından söylemsel olarak ortadan kaldırmaya çabalar (alıntılarda transkripsiyon işaretlerinin tümü gösterilememiştir):

Ey ser-i bî-sâmân, ba'd ez-în küfte-i seng-i nedâmet ol ki 'atebe-i 'aliyye-i âstân-ı harem gibi bâliş-i istirahatdan ber-hâste olursın.

Ve ey cebhe, cilvegâh-ı dâğ-ı gam ol ki mâlişgâh-ı ruhsâre-i kudsiyân olan Ravza-i Mutahhere'de secde-güzâr olmak devletinden cüdâ olursın.

Ey dîde-i gam-dîde fevvâre-i hûn-ı derûn ol ki nazargâh-ı Hâlik-ı Zî'l-celâl olan merkad-ı mukaddes müşâhedesinden sedd-i derîçe-i nigâh idersin. (350)

Nâbî'nin “baş”ından başlayarak yüzü ve gözleriyle devam eden bu bedenini lanetleme pasajında bedenın uzuvlarıyla beraber gönül, akıl ve ruh da yüce duygular karşısında aşağılanmadan nasibini alır. Pasajı olduğu gibi alıntılama-

mak için yalnızca tamlamalardan örnek vermekle yetineceğim: “Ey meşâm-ı bed-kâm”; “Ey dehen-i pür-mihen”; “Ey sîne-i bî-sekîne”; “Ey pâ-y herze-girây”; Ey tâ’ir-i rûh-ı bî-hamiyyet” (352); “Ey ‘akl-ı bî-hûde-gerd” (353).

Metnin özellikle hac ziyaretinin anlatıldığı bölümünde burada birkaç örneği verilen bu söylemin yaygın olarak kullanıldığı gözlemlenebilir. Bu söylem, “hakîr-i pür-taksîr” söyleminin dünyevi varlığını tüm öğelerine dek yaygınlaştırmış bir biçimi olarak da okunabilir. Yazar, hac görevini bu etkili söylemle yüceltirken gerçeklik duygusunu ortadan kaldırmış olur. Fiziksel ve duygusal varlığını retorik bir araca dönüştürdüğünden hac ziyaretiyle ilgili özgül deneyimine yer vermez. Öyle ki, bu bölüm, Nâbî gibi dile ve kaynaklara hâkim bir şairin yolculuğu gerçekten yapmamış olsa bile yazabileceği bir metin olarak görülebilir.

Bununla birlikte, Nâbî, metninden kendini bütünüyle soyutlamış değildir. Örneğin, hac yolunda doğum yeri olan Ruhâ’ya (Urfa) uğradığında özyaşamöyküsüne dair bilgiler verir, sıra özlemini dile getirir, ailesini yeniden görmenin sevincini anlatır, çocukluk anılarından söz eder: Şehrin kapısını görünce yere kapanarak toprağı öptükten sonra anlatıcı, “Ârâmgâh-ı vatandan âstâne-i devlet cânibine kemer-bend-i ‘azîmet olaldan beru nüsha-i dü reng kırtâs-ı sinînden on üç varak gerdân olup” (178) diyerek devlet hizmetine girmek için İstanbul’a gideli 13 yıl geçtiğini belirtir. “Bu kadar sûziş-i hasret ile ol sevâd-ı dil-âvîzün derîçesine kadem-zen-i duhûl olmak müyesser oldukda buhâr-ı sürûr muka’ ‘ar-ı dimâga su’ûd ve kesb-i rutûbet ile râh-ı çeşmden vürûd idüb” (178-179) sözleriyle, bu kadar hasretini çektiği memleketine kavuşunca “aklın derinliklerinde yükselen memnuniyet burahrı[nın] nemlenerek göz pınarlarından süzülen gözyaşı halinde yağdı[ğın]” anlatır (Nabi 24). “Hengâm-ı tufûliyyetde ki nev-âmede-i şehristân-ı gayb olmagla henûz kîse-i havâssda dest-mâye-i üns-i rûhânîden bakıyye bulunmagın be-her sû sarf-ı nakdîne-i nigâh olındukca çâşnî-i riyâz-ı cinân ihsâs olınan gülistânlar husûsan halka-bend-i genc-i debistân olduğumuz zamânlarda gâh sebak-dâş-ı nüshâ-i ülfet ve gâh meşk-nüvîs-i ‘aşk u mahabbet olduğumuz etfâl ü emsâl” (181) biçiminde sürüp giden sözlerle de çocukluğunu yad eder.

Buradaki dil ve mazmun kullanımının Evliyâ’nın günlük dile yakınlaşan üslûbunun tersine şiir dilinden yalnızca düzyazı olmasıyla ayrılan bir edebî etki yarattığı açıktır. Dolayısıyla, anlatıcı, her ne kadar kişisel deneyiminden söz etse de, sözün sanat açısından yoğunluğu bu deneyimin gerçekçiliğini gölgelemektedir. Bunu karşılığında, Evliyâ, bedeni ve duygularıyla somut biçimde görünür kılınmış karakterler yaratmıştır.

Evliyâ, metninde sık sık kendi duygularına ve fiziksel durumuna gönderme yapar; taraf tutar, düşüncesini dile getirir. Benzer şekilde, hâmîsi Melek Ahmed Paşa’nın duygularını ve davranışlarını betimlemekten geri durmaz. “Yaşamöyküsü Olarak *Seyahatnâme*” başlıklı yazımda da değerlendirdiğim bir pasaj, Evliyâ’nın kendi deneyimi ile Melek Ahmed Paşa’nınkini etkileyici

biçimde ilişkilendiren bir psikolojik portre çalışması olarak yorumlanabilir. Bu pasajı yeniden çözümlemek istememin nedeni, *Seyahatnâme* içinde belki de en can alıcı ve en ayrıntılı psikolojik betimlemenin burada sunulmuş olmasıdır. Altıncı ciltte yer alan pasajın bağlamı şöyledir:

Erdel Seferi'ndeyken Melek Ahmed Paşa'ya padişahın halası Fâtıma Sultân'la evlendirildiği haberi gelir. Paşa'nın bu habere nasıl sıkıldığı şöyle anlatılır: “Fâtıma Sultân gibi pûhte zâle-i zemâne-i fertûteyi bana verüp ‘Mîrî fîl besle’ deyü müte’ellim olup cihân başına dar idi” (48 [28b]). Bundan kısa bir süre sonra Paşa'nın İstanbul'a dönmeden önce “Fâtıma Sultân nikâhından hazz etmediğin Sadriâ'zama bildirdi[ği]” (51 [30b]) de belirtilir. Metinde ön belirti işlevi gören bu bilgilerle anlatıcı, okurunu, İstanbul'a dönüşte Paşa'nın maruz kalacağı olumsuzluklara karşı bir anlamda hazırlar. Gerçekten de 1072 Ramazanı'nın onuncu gününde düğün yapan Paşa'nın “leyle-i zifâfî” beklendiği gibi iyi geçmez. Paşa, “ke'l-evvel esbâbıyla gazab-âlûd taşraya çıkup gözleri tas-ı pür-hûna dönmüş” bir şekilde Evliyâ'dan kendisine kayık getirmesini ister. Onun bu isteğini acayip bulan Evliyâ'ya da çıkışır (73 [43a]). Buraya dek, Paşa'nın daha çok fiziksel durumu betimlenmiştir. İlerleyen pasajda ise davranışların betimlenmesinin yanı sıra anlatıcının kendi duygularını dile getirmesiyle Paşa'nın dramı etkileyici biçimde su yüzüne çıkarılacaktır.

Kayıklarla tersane bahçesine gidilir. Burada, Evliyâ'yla yalnız kalmak isteyen Paşa, maiyetindekilere geri dönmelerini söyler. Bahçenin kutsal saydığı belli bir bölgesinde Evliyâ'ya birlikte “hâcet namâzı” kılan Paşa, hançeriyle toprağa kazdığı çukura sakalını gömerek Allah'a yakarır. Evliyâ'nın da yakarısına tanıklık etmesini ister. Paşa, Allah'tan ya canını almasını ya da kendisini Fâtıma Sultân'dan kurtarmasını diler:

“Yâ Rabbî du'âm oldur kim yâ benim cânımı îmân ile al, beni bu çirkef-i dünyâdan halâs eyle, yâ Fâtıma Sultân'dan beni halâs eyle” deyü du'â etdikde,

“Bire Evliyâ âmîn desene” dedikde,

“Bire sultânım, bunda du'âya âmîn denilir mi?” dedim. Hemân yüzün ve gözlerin yere süre süre,

“Yâ Rab, yâ Rab du'âm kabûl eyle” deyüp hayli tazarru' u nâlişler edüp bir hayli murâkeb[ey]e varup kalkup oturdukda vech-i hüsnüne nazar etdim.

Yüzü ve gözleri ve sakalı sâfî çamurlu toprak olmuş. Meğer gözü yaşı seyl-vâr revân olup ol hâk-i amber-pâk tîn-ı mahtûm hitâm olup rûy-ı münevveri tîn-âlûd olup yüzüme kağan arslan gibi aları aları nazar edüp bir kere bir âh [u] enîn çekdi kim Dershâne bağçesinde olan eşcârâtlar gûyâ lerzenâk olup bu hakîrin vücudu berk-i hazân gibi dir dir ditreyüp vücûdumda her ser-i mû haberdâr olup hareket etdiler. (74 [43b])

Bu alıntıdaki diyalogda, Paşa'nın çaresizliği karşısında Evliyâ'nın şaşkınlığının dile getirilmesi dramatik etkiyi güçlendirir. Benzer şekilde, güzelliğinden

dolayı “Melek” lakaplı Paşa’nın yüzünün çamurlu toprağa bulanmış, aydınlık çehresi kirlenmiş biçimde betimlenmesi, fiziksel durumunun anlatılması yoluyla çektiği ıstırabın vurgulanmasını sağlar. Bu görsel betimlemeye Paşa’nın çektiği “ah”la işitsel boyut da eklenir. Bu öyle bir “ah”tır ki, işiten tüm canlıları etkiler; bahçedeki ağaçlarla birlikte Evliyâ’nın bedeni de titrer.

Değinilmesi gereken önemli bir nokta, anlatıcının henüz Paşa’nın bu büyük acısının arkasında yatanları dile getirmemiş olmasıdır. Bu olaylar olup bittikten sonra Paşa, Evliyâ’ya bir sır vereceğini söyler ve zıfaf gecesinde olanları anlatır (74-75 [44a-44b]). Bu, anlatı zamanında bir geriye dönüştür. Paşa ile Fâtıma Sultân arasında bir diyalog olarak sunulan gecenin ayrıntıları hakkında anlatıcı hiçbir yorum yapmaz. Benzer şekilde, Fâtıma Sultân, Melek Paşa’nın vefat ettiği gecenin sabahı Paşa’nın evine gelip “Şer’ile benim ehlimdir. Mısır hazînesi nikâhım var” diyerek evin odalarını mühürlediği ve kendisini dışarı attığında da anlatıcı onun kişilik özellikleri ya da uygunsuz davranışları hakkında kendi düşüncesini belirtmez (77 [45b]). Bununla birlikte, Fâtıma Sultân, *Seyahatnâme*’de çok canlı betimlenmiş karakterlerden biridir. Bu etkiyi sağlayan, tam da anlatıcının sultanın davranışlarını tarafsız biçimde betimlemesi ya da yalnızca Melek Paşa’nın anlattıklarıyla sunmasıdır.

Evliyâ’nın karakter yaratımı tekniğinden böylece örnek verdikten sonra karşılaştırmalı okumalara dönülebilir. Öyle görünüyor ki, 17. yüzyıldan sonra *Seyahatnâme* türü, 19. yüzyılda yeniden keşfedilişine kadar yerini sefaretnâmeye bırakmıştır (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun, “*Seyahatnâme ve Sefaretnâmeler*”). Yazarın seyahatin ve *Seyahatnâme*’nin güzergâhını sınırlı ölçüde de olsa belirleyebildiği kişisel yolculukların yerine devlet tarafından siyasi amaçlarla gerçekleşmesine gerek görülen resmî yolculukların anlatıldığı sefaretnâmeler, genellikle, kaydetmeye dayalı tarih yazıcılığını andıran bir üslûpla kaleme alınmıştır. Birincil olarak yabancı devlet protokollerinin, siyasi görüşmelerin anlatıldığı bu türde ziyaret edilen mekânın betimlenmesine de yer verilmiştir.

Osmanlı sefaretnâmeleri arasında anlatı üslûbu açısından belki de Evliyâ Çelebi’nin yapıtına en yakın duran metin, Yirmisekiz Mehmed Çelebi’nin 18. yüzyıl başlarında kaleme aldığı *Paris Sefaretnâmesi*’dir. Osmanlı’nın Batılılaşma sürecine önemli katkılarda bulunduğu kabul edilen sefaretnâmenin, bu özelliğinden dolayı 19. yüzyılda gelişecek seyahat anlatılarına üslûp açısından etki etmiş olabileceği de düşünülebilir. Karakter-anlatıcı bakış açısıyla yazılmış olan bu metin, seyahat boyunca ilginç gözlemlerin ayrıntılarını içermesi ve diyalog yaratılması bakımından Evliyâ’nın üslûbuna benzer özellikler sergiler.

Mehmed Çelebi’nin yalnızca iyi bir gözlemci tavrıyla olayları kaydetmediği, onları değişik anlatı tekniklerine başvurarak ilgi çekici bir biçimde sunduğu söylenebilir. Örneğin, bu yazıda daha önce *Seyahatnâme* bağlamında değinilen beklenti yaratma tekniği, sefaretnâmede de kullanılmıştır. Bordeaux Kalesi’ni

anlattığı bölümde yazar, kaleyi yöre halkının heveslendirmesi üzerine ziyaret ettiklerini söyler (26). Daha önce görülen yerlere planlı bir şekilde gidilirken bunların hiçbirinde “heveslendirme” gibi bir güdüleyicinin olduğu ifade edilmemiştir. Ziyaretin nedeninin bu şekilde dile getirilmesi okurun zihninde bir soru işareti uyandırır. Kaleyi, kalenin bahçesini, kale içinde götürüldüğü odayı ve burada “Merşal” (Mareşal) tarafından nasıl karşılandığını anlattıktan sonra yazar, yarattığı beklentiyi çözüme kavuşturur: “Meğer Merşal Osmanlı hiç görmemiş, bizi görmek istermiş. ‘Davet itsek elçi efendi gelmez’ diye hânemize gelmeği göze alamamış. Sonunda kal’a seyrini tedbir etmişler ve bizi tahrik etmelerinin aslı bu imiş (27)”.

Sefaretnâmede anlatıcı, her ne kadar gözlemlediklerini nesnel bir şekilde betimlemeye dikkat etmiş olsa da daha önce görmediği yapılar, eşyalar ve âdetler karşısında duyduğu hayreti ifade etmiştir. İstanbul’daki yapılara (71) ya da buhurdan ve saat gibi nesnelere (28) benzetmenin görüleni hakkıyla anlatmaya yetmediği pek çok yerdeyse “tasviri mümkün değildir” ve benzeri cümlelere sıklıkla başvurmuştur. Birçok saray bahçesi gezen ve insan eliyle bahçe düzenlemesinin ne ölçülere varabildiği karşısındaki şaşkınlık ve beğenisi çeşitli biçimlerde yansıtmaya çalışan Mehmed Çelebi’ye göre, örneğin, Trianon Sarayının “[b]ahçesi dahi öyle tanzim olunmuş ki, tâbiri mümkün değil” dir; fikiyeleri ve şadırvanları da “anlatılamaz” (64). Marly Sarayının havuzlarında ise “[ö]yle bir hal müşahade olunur ki, anlatmak ve yazmak mümkün olmaz” (68).

Mehmed Çelebi, sarayın kilim atölyesini gezerken kilimlerin üzerine işlenmiş resimler karşısında duyduğu şaşkınlığı “hayretten parmağımız ağzımızda kaldı” (76) biçiminde betimler. Bu edebî klişenin gerçekçi Avrupa resmiyle ilk karşılaşmada kullanılmış olması ilginçtir. Bu durum, Avrupa resmi ile minyatür arasında karşılaştırma yapmayı sağlayacak bir çağrışım kapısı açar. Minyatür sanatında da hayret duygusu, klişeleşmiş biçimde, işaret parmağının ağza götürülmesiyle tasvir edilir. Dolayısıyla, bu edebî klişe, minyatürde kullanılan bir duygu tasviri kalıbının sözel biçimi olarak okunabilir. Dahası, yazar, kilimlerin üzerine işlenmiş resimleri, minyatür ustalarından Hataî ve Bihzad’ınkilerle karşılaştırır:

Resimlerin gözü, kirpiği, kaşı, husûsâ başlarında saçları ve sakalları bir mertebede gösterilmiş ki Hataî kağıt üzerinde bu mertebe sanat icrâ edemez ve Bihzad âciz kalır. Kiminin neşesini belirtmek için güler gösterir, kimi hüznü hali için mahzun ve kimi korkusundan ürkek ve kimi ağlar, kimi bir acıdan elemli gösterilmiş ki ilk bakışta herkesin hâli anlaşılır. Ne kadar anlatılsa tasavvur olunandan ziyadedir. (76, 79)

Bu alıntıda özgül ayrıntıları vurgulayan ve ruh durumlarını yansıtmayı olanaklı kılan gerçekçi portrelerin üçüncü boyut yanılsamasını kullanmayan, yüz ifadelerini belli kalıplarla betimleyen ve portre resmetmeyen minyatür sanatıyla karşılaştırması yapılmaktadır. İlginç olan nokta, Mehmed Çelebi’nin “Ne kadar anlatılsa tasavvur olunandan ziyadedir” cümlesini kullanarak okura,

ne kadar zihninde canlandırmaya çalışırsa çalışsın gözüyle görmediği sürece bu alışılmadık ve etkileyici üslûbu bütünüyle kavrayamayacağını söylemesidir. Çünkü, bunun Mehmed Çelebi'nin dünyasında henüz bir karşılığı yoktur.

Anlatacak söz bulamamak ya da anlatılsa bile kavranamayacağını düşünmek dilin yetersizliğinden ya da yazarın dili kullanmada usta olmayışından çok, bu tür deneyimlerin anlatılmasına daha uygun bir yöntemin gerekliliği olarak yorumlanabilir. Geleneksel üslûpların tatmin etmediği noktada belki de gerçekçi kilim resimlerindeki gibi bireysel olanın öne çıkarılacağı, özgül duyguların farklı yöntemlerle yansıtılacağı yeni bir üslûba gereksinim duyulmaya başladığı imler.

“Modern” olarak nitelenebilecek bu üslûbun filizlerini Ahmed Midhat'ta buluruz. Ahmed Midhat, önce tefrika edilen sonra 1891'de kitap haline getirilerek basılan *Sayyâdâne Bir Cevlân* adlı gezi kitabında arkadaşlarıyla birlikte Beykoz'dan İzmit Körfezi'ne doğru yaptığı birkaç günlük yolculuğu anlatır. Metninde İzmit'te vefat eden Fransız bir konttan söz eden yazar, bunu bir Seyahatnâmede okuduğunu belirtir (54). Bu bilginin büyük bir olasılıkla Batı kaynaklı bir Seyahatnâmeden aktarıldığı anlaşılmakla beraber Ahmed Midhat'ın Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinden haberdar olduğu bilinmektedir (Tekin 4). Haberdar olsun ya da olmasın, anlatma iştahı ve hemen hemen her türde yazmış olmasıyla anlatı tarihi açısından Evliyâ Çelebi'nin bir tür “ruh ikizi” sayılabilecek, bu nedenle karşılaştırmalı okumaya en elverişli 19. yüzyıl yazarlarından biri olan Ahmed Midhat'ı Evliyâ'nın aynasından yansıdığı biçimde yorumlamak, modern anlatının filizlendiği bu yüzyıl yazarının kendi anlatı geleneğini nasıl değerlendirdiği konusunda da önemli ipuçları barındırmaktadır.

Her şeyden önce, *Sayyâdâne Bir Cevlân*'ın önsözünden itibaren seyahat edebiyatına yeni bir yaklaşımın gelişmeye başladığı görülür. Geziyi bir spor olayı olarak değerlendiren Ahmed Midhat, Avrupa'daki örneklerden söz ederek gazetelerin spor bölümlerinde gezi yazılarının daha çok yer alması gerektiğini vurgular. Burada seyahat anlatılarının sunulma ortamının değiştiği de gözlemlenebilir.

Evliyâ Çelebi'nin çok türlü ve çok metinli anlatısının aksine Ahmed Midhat türlerde uzmanlaşmadan söz eder:

geçen olayların okunmasından edilecek istifade, yalnız o yer hakkında bilgi almaktan ibaret değildir. Bu bilgilerin tarihe ait olanlarını tarihten, coğrafyaya ait olanlarını coğrafyadan almak daha mükemmel, daha kolay olur. Asıl istifade, o geziyi yapan kişinin veya kişilerin gerçek gözlemlerinden oluşan bilgi ve düşünceleridir. İşte bunlar seyahatin kendi özelliklerinden sayıldığı için, başka bir kitapta bu bilgileri bulup okumak ve yararlanmak mümkün değildir. (12)

Buradan anlaşılacağı üzere yeni bir anlatma biçimine duyulan ihtiyaç kendini göstermiştir. Bunu gidermenin yolu da Ahmed Midhat'a göre, kişisel deneyime

daha çok önem veren, betimleyici bilginin daha az oranda yer aldığı, bu anlamda modern sayılabilecek yapıtlardan geçmektedir. Önsözünde salık verdiği bu uzmanlaşmayı yazar, metninde uygulamaya da çalışır. Örneğin, mekânların anımsattığı tarih olaylarını anlatmayacağını ya da gezilen yerlere dair coğrafya bilgileri vermeyeceğini özellikle belirtir; yapıtının bir gezi anlatısı olduğunu vurgular. Bu tavır, Vâsıf'ın tarih yazıcılığını bilimsel bir tür olarak niteleme girişiminin Ahmed Mithat tarafından edebî türler için yapılmış bir benzeri olarak yorumlanabilir.

Ahmed Midhat'ın anlatı evreninde “musahiplik” de yeni bir biçimde kendini göstermektedir. Magazin haberciliğinin gelişimi olarak okunabilecek şu satırlarda yazar, yeni çağın musahibini betimler gibidir:

Avrupa basınında bu yoldaki “spor” makaleleri okuyucular tarafından o kadar zevkle okunur ki, bazı önemli ve saygın kişilerin yaptıkları sporları izlemek üzere büyük gazeteler tarafından birer de haberci kabul ettirilir. Bu haberciler ise, öyle basit günlük olayları yazan acemilerden, çıraqlardan ibaret olamaz. Öyle irfan ve edep sahibi adamlar olurlar ki, seyahati yapan kibar kişilerle dostluk ve arkadaşlık kurma yetkileri süreklilik kazanır. İşte bunların kaleminden çıkan seyahat hikâyeleri de hem eğlenilerek hem de istifade edilerek okunur. (12)

Geriye dönük bir değerlendirme yapıldığında, 19. yüzyılın uzmanlaşmaya doğru giden anlatı anlayışının Evliyâ Çelebi’de “hepsini kapsayan” bir biçimde kendini gösterdiği gözlemlenebilir. Buna göre, değişik türleri ve teknikleri bir araya getiren Evliyâ, 17. yüzyılın ayaklı gazetesi, bir tür magazin habercisi sayılabilir. Buna karşılık, bu satırlarla aslında kendini de niteleyen Ahmed Midhat, metinlerin kolayca çoğaltıldığı, bilginin dolaşıma ve erişime açık olduğu yeni çağın musahip tipidir.

Ahmed Midhat'ın yazdığı dönemde metinlerin sunum ortamı ve tüketimi değiştiği gibi hamilik kurumu da yeniden biçimlenmiştir. Yazar, seyahatinin anlatmaya birlikte seyahat edecekleri kotra sahibini överek başlar:

Dostlardan ve soylu kibarlarımızın en övgüye değer ünlülerinden olan İz... Hazretleri, Avrupalıların “sportmen”, yani spor adamı dedikleri kişilerin en ciddilerindendir. Avcılık gibi, binicilik gibi, denizcilik gibi en kibarâne eğlencelerin tümüne meraklıdır. Her merak ettiği şeylerde bilinenin en ucuna kadar ulaştığı gibi, bir hayli de öte tarafa geçer. Zaten bütün Avrupa'yı uzun süre dolaşmış ve oranın da soyluları ile yakın dostluk ilişkileri kurmuş, bütün kibar meraklıları etrafıca incelemiş mükemmel bir adamdır. Kendisi otuz ile kırk yaş arasında bir genç adam. Gayet mütenasip vücutlu, güzel yüzlü, gönüller sevgilisi bir adamdır. (15)

Ahmed Midhat'ın metnine seyahatinin hamisini överek başlaması, tıpkı Evliyâ'nın ve burada adını andığımız diğer yazarların yazmaya Allah'ı överek

başlamalarına benzer. Bu tutum, bazı şeylerin hiç değişmediğini göstermektedir. Öyle ki, Ahmed Midhat, “hakîr-i pür-taksîr” söyleminin bir yeniden üretimi sayılabilecek biçimde “İşte bu övgüye lââyık, saygıdeğer zat birkaç kez [...] benim gibi aciz bir yazarı da kotrasına davet etmiş” demekten geri durmaz (16). Kendini hiyerarşik biçimde hamisinden aşağı bir konuma yerleştiren bu söylemle yazar, mirasçısı olduğu alçakgönüllü anlatıcı geleneğini metnine taşır.

Ne var ki, metnin başlangıcındaki hiyerarşi daha sonra eşitleyici bir zeminde buluşacaktır. Ahmed Midhat, anlatma iştahıyla öznel serüveninin ayrıntılarına indikçe “İz... Hazretleri” her türlü sohbetin teklifsizce yapıldığı bir yol arkadaşına dönüşecektir. Ahmed Midhat’ın seyahate davet edilme biçimi ve yol planını ve zamanını kendine göre düzenleyebilmesi de “aciz yazar” söyleminin yalnızca retorik bir alçakgönüllülük olarak kullanıldığını düşündürmektedir.

İnsan aklının değer kazandığı bu çağda dünya görüşü de farklılaşmıştır. Evliyâ Çelebi’nin döneminde en üstte Allah’ın yer aldığı, din kaynaklı bir hiyerarşik yaşam algısı olduğundan söz edilmişti. Bunun kurmacaya nasıl yansıdığını *Seyahatnâme*’den bir örnekle göstermek gerekirse Evliyâ’nın ikinci ciltte anlattığı Kırım seyahati dönüşünde Karadeniz’de geçirdiği deniz kazası pasajı alıntılanabilir. Yaşamının sonraki dönemlerinde de andığı bu kazanın anlatılmasında karakter-anlatıcı olarak Evliyâ başrolüdür. Fırtınanın şiddetlendiği ve geminin batma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı olayda anlatıcı, içinde bulunduğu zor durumun çözümü amacıyla bir atılım yapar:

Hakîr eyitdim “Ey İbâdullah, gelin sizinle ale’l-umum İhlâs-ı şerîfe müdâvemet edelim. Ola kim Cenâb-ı İzzet âyet-i İhlâs hürmetine cümlemiz halâs ide” dedim. Hemân cümle hâzırûn, derûn-ı dilden İhlâs-ı şerîfe müdâvemet edince bi-emrillahi Te’âlâ ân-ı vâhidde zulûmât-ı semâ ref’ olup hevâ küşâde olur, ra’d ü berk dahi münkati’ oldu. (70 [264b-265a])

Ne var ki, bu geçici rahatlama kurtulmalarına yetmeyecek, gemi, sonuçta batacaktır. Burada dikkati çeken, anlatıcının kurtuluşları için önerdiği ve çevresindekilerin de buna uyduğu en parlak çözümün Allah’a sığınmak ve dua etmek olmasıdır. Buna karşılık, Ahmed Midhat’ın seyahatinde rüzgârlı havada kotrada bir direk telinin kopması tehlikeli bir durum ortaya çıkarır. Hava ve deniz koşullarının elverişsizliği nedeniyle de yazarda epey endişe ve korku uyandıran kopuk direk teli ile seyahat etme sorunu, yelkencilik ve meteoroloji konusunda verilen ayrıntılı bilgilerin eşliğinde dürbün kullanılarak, hava ve deniz tahminlerinde bulunularak, uygulanması gereken yöntem tartışılarak ve mesleki deneyime dayanılarak çözülür (38-47).

Evliyâ Çelebi’nin olağanüstüye duyduğu inanç da Ahmed Midhat’ta kendini deşifre etme biçimine dönüşmüştür. Öyle ki, Ahmed Midhat, okurla diyalog kuran anlatıcı yoluyla anlatı tekniğini gözler önüne serer. Bir ilüzyo-

nistin numarasının sırlarını açığa vurması gibi, yazar da etkileyici anlatmanın yöntemini ifşa eder. Örneğin, Kızkulesi'nin hikâyesini anlatırken anlatılanın daha etkili olması için şunu önerir: “Her gece Leandros denizi geçerek Hero ile buluşmuş. Ama denizi yüzerek mi geçermiş, yoksa bir kayığa binerek mi buralarını çok araştırmayınız. Fıkranın daha şairâne olmasını isterseniz deyin ki, yüzerek geçermiş” (30).

Benzer şekilde, Sarayburnu'nun duvarı üzerinde asılı balık kemikleri hakkındaki rivayeti aktaran Ahmed Midhat rivayetin gerçekliğini sorgulamaktan da geri durmaz: “Bu balık kemiklerinin bir tür tılsım yerine geçtikleri hakkındaki hikâyeler herkesçe bilinmektedir. Fakat bu hikâyeler ne zamandan kalmıştır? Asıl en kuvvetli biçimi neden ibarettir? İşte burasını herkes bilmez efendim!” (31) diyerek söze başlayan yazar, Bizans zamanında iri cüsseli bir balığın karaya oturmasıyla kemiklerinin sergilemeye uygun bir müze olmadığından böyle teşhir edildiğini açıklar (32). Ardından, kemiklerin İstanbullu balıkçılar tarafından nasıl hurafeyle bir bereket tılsımı haline getirildiğini eleştirel bir tonda anlatır (32-33).

Bu örneklerden anlaşılacağı üzere, evrenin ve yaşamın algılanışındaki hiyerarşinin ilahi olandan dünyevi olana doğru değer değiştirmesi, anlatı türlerine ve tekniklerine de yansımıştır. On dokuzuncu yüzyılın yazarında Hagen'in deyiimiyle dördüncü boyut olan teolojik boyutun egemenliğini insana devrettiği söylenebilir. Üstelik, bu insan, devletin en üst kademedeki yöneticisi olan ve Allah'ın dünya üzerindeki “saye”si sayılan padişah da değildir. Ahmed Midhat metnine Allah ya da padişah yerine “İz... Hazretleri”ni överek başladığı gibi padişahın cömertliğini iki cümleyle anmayı “hatime” bölümüne, yani anlatısının en sonuna bırakır (96). Böylece, padişahın önceki yüzyıllarda metne egemen olan gölgesi, ironik bir şekilde bir formaliteye indirgenir.

Bu makalede, ayrıntılı incelemelere çok zengin yorum olanakları vadeden bazı karşılaştırmalı okumaların sonuçlarına kısaca değinilebilmiştir. Makalenin alt başlıklarına göre toparlayacak olursak, “*Seyahatnâme*”nin satır aralarında seyahat”, Evliyâ'nın çalışma yöntemini değerlendirmeyi ve kullandığı bazı anlatı tekniklerini çözümlemeyi olanaklı kılmıştır. Bu yolla, *Seyahatnâme*'nin kurmaca özelliği taşıyan bir metin olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Evliyâ'nın seyahat anlatısını kişisel deneyimle çerçeveleyerek anlatı zamanında geriye dönüşler, beklenti yaratma, dolaysız anlatım, diyalog oluşturma gibi tekniklerle okura kurmaca düzlemde de bir seyahat sunduğu gözlemlenmiştir. Ayrıca, Evliyâ'nın sözlü kültür öğelerini kullanmakla birlikte neredeyse modern bir yazar gibi yazılı kültürün gereklerini yerine getiren bir anlayışla çalıştığı anlaşılmıştır.

“Tarih metinleriyle seyahat”, bu metinlerin *Seyahatnâme* ile paylaştığı ortak bir anlatı evreni olduğunu göstermiştir. Bununla birlikte, ironi kullanı-

mı yoluyla yönetim eleştirisi yapan Evliyâ'nın tarih yazıcılığının ötesine geçen bir anlayışla yazdığı tartışılmıştır.

“Seyahatnâmelerle seyahat”, Evliyâ'nın karakter yaratımı konusunda kendi çağının benzer metinleriyle karşılaştırıldığında ilerici bir anlayışla yazdığını ortaya koymuştur. *Seyahatnâme* de Allah'ın, peygamberin, padişahın ve hâmlerin “sâye”sinde yazılmış bir metindir. Ne var ki, Evliyâ'nın diğer metinlerde bu sayenin altında görünmez olan ya da bir minyatür gibi iki boyutlu ama ideal olarak resmedilmiş insanı, psikolojik derinliğiyle kurgulayarak duyguları ve bedeniyile görünür kıldığı anlaşılmıştır.

Bu bölümde, aynı zamanda *Seyahatnâme*'nin anlatı teknikleri açısından kendinden sonraki metinlerle ilişkisi de sorgulanmıştır. Evliyâ'nın tohumlarını serptiği yeni ve farklı anlatı anlayışının 19. yüzyılda Ahmed Midhat'ın seyahat anlatısında filizlenmeye başladığı gözlemlenmiştir. Bunun yanı sıra, *Sayyadâne Bir Cevlân*'da “sâye”nin nasıl yer değiştirdiği de çözümlenmeye çalışılmıştır.

Kaynaklar

- Ahmed Midhat. *Sayyadâne Bir Cevlân: Beykoz'dan İzmit Körfezi'ne Bir Av Gezisi*. Haz. ve sadeleştiren Sami Önal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Ahmed Vâsıf Efendi. *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*. Yay. haz. Mücteba İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.
- Ayaydın Cebe, Günil Ö. “Yaşamöyküsü Olarak *Seyahatnâme*”. *Kebikeç* 18 (2004): 31-38.
- Baysun, M. Cavid. “Evliyâ Çelebi”. *İslâm Ansiklopedisi*. Cilt 4. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964. 400-12.
- Coşkun, Menderes. *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnâmeleri ve Nâbi'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- . “Seyahatnâme ve Sefaretnameler”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ed. Talât Sait Halman ve diğer. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006. 327-44.
- . “The Most Literary Ottoman Pilgrimage Narrative: Nabi's *Tuhfetü'l-Haremeyn*”. *Turcica* 32 (2000): 363-88.
- Çeşmî-Zâde Mustafa Reşîd. *Çeşmî-Zâde Tarihi*. Haz. Bekir Kütükoğlu. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1993.
- Dankoff, Robert. *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi*. Leiden: Brill, 2004.
- . “Bir Edebiyat Anıtı: Evliyâ Çelebi Seyahat-namesi”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ed. Talât Sait Halman ve diğer. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006. 345-56.
- . “The Author and His Subject”. Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman* 3-20.
- . *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662), as Portrayed in Evliyâ Çelebi's Book of Travels (Seyahat-name)*, New York: State University of New York Press, 1991.

- Eren, Meşküre. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Y.y., 1960.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*. 2. kitap. Haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999.
- . *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphânesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*. 6. kitap. Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1996.
- Eyyûbî. *Menâkıb-ı Sultan Süleyman (Risâle-i Padişâh-nâme)*. Haz. Mehmet Akkuş. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
- Gürbilek, Nurdan. *Yer Değiştiren Gölge*. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Halman, Talât Sit. Başlıksız tanıtım. *Journal of the American Oriental Society* 113.4 (Ekim-Aralık 1993): 626-627. Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman...* hakkında tanıtım ve değerlendirme yazısı.
- Horata, Osman. “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’ndeki Manzum Kısımlar”. Tezcan, *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme* 155-67.
- İbn Kemâl (Kemal Paşa-Zâde). *Tevârih-i Âl-i Osmân: VIII. Defter (Transkripsiyon)*. Haz. Ahmet Uğur. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.
- Kemal. *XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal: Selâtîn-Nâme (1299-1490)*. Haz. Necdet Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2001.
- Lamers, Hanneke. “Evliyâ Çelebi’nin Üslûbu”. *Evliyâ Çelebi Diyarbekir’de*. Der. Martin van ruinessen ve Hendrik Boeschoten. Çev. Tansel Güney. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003. 117-25.
- Mengi, Mine. “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nin Birinci Cildinde Tahkiye”. Tezcan, *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme* 197-208.
- Nabi. *Hicaz Seyahatnâmesi (Tuhfet[ü’l-]Harameyn)*. Günümüz Türkçesine çev. Seyfettin Ünlü. İstanbul: Timaş Yayınları, 1996.
- Piterberg, Gabriel. “Speech Acts and Written Texts: A Reading of a Seventeenth-Century Ottoman Historiographic Episode”. *Poetics Today* 14.2. (Yaz 1993): 387-418.
- Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekayiât: Tahlil ve Metin (1066-1116 / 1656-1704)*. Haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Tekin, Şinasi ve Gönül Alpay Tekin, haz. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, 1. Kitap: İstanbul Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Tıpkıbasımı, 1. cüz. Y.y.: Harvard Üniversitesi Basımevi, 1989.*
- Tezcan, Nuran. “Bir Üslûp Ustası Olarak Evliyâ Çelebi”. Tezcan, *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme* 231-43.
- . “Seyahatnâme’deki Aşk Öyküsü: Bir Kaya Sultan Vardı!” *Kebikeç* 21 (2006): 13-27.
- ve Kadir Atlansoy, haz. *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*. Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2002.
- van Bruinessen, Martin. “Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâmesi”. *Evliyâ Çelebi Diyarbekir’de*. Der. Martin van Bruinessen ve Hendrik Boeschoten. Çev. Tansel Güney. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003. 25-38.
- Yirmisekiz Mehmet Çelebi. *Paris’te Bir Osmanlı Sefiri: Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin Fransa Seyahatnâmesi*. Haz. ve sadeleştiren Şevket Rado. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Seyahatnâme'deki Yazıcıoğulları ile İlgili Bilgiler Üzerine

Mehmet Aydın
Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Samsun)

Evliyâ Çelebi'nin (25 Mart 1611–1685) *Seyahatnâme* adlı eseri 17. yüzyıl Anadolu Türkçesinin en önemli eserlerinden biri sayılmaktadır (Duman 1995: 4). Evliyâ Çelebi “ömrü boyunca, Osmanlı İmparatorluğu'nun dört bir yanını gezmiş, ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun rakibi büyük ülkeleri, Avusturya ve Safavî imparatorluklarının topraklarını da dolaşmış, daha sonra kabaca kronolojik bir sırayla gördüklerini *Seyahatnâme*'de yazıya dökmüştür (Bruinessen 2003: 26). Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'de birçok yer ve kişi ile ilgili asılsız ve güvenilmez bilgiler sunduğu, bazı olayları abarttığı biçiminde yaygın bir kanı vardır. Halbuki *Seyahatnâme* üzerine çalışanlar bunun doğru olmadığını, Evliyâ Çelebi'nin çeşitli yerleşimler ve kişilerle ilgili bilgileri başka metinlerle karşılaştırarak ortaya koymuşlardır. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?* adlı kitabında *Seyahatnâme*'nin ne kadar eşsiz bir tarih kaynağı olduğunu birçok defa vurgulamıştır (Faroqhi 1999).

Hiçbir metin başka metinlerden büsbütün bağımsız olarak düşünülemez. Dolayısıyla *Seyahatnâme*'nin de öbür metinlerle ilişkisi vardır. Bu, bir yazar olarak Evliyâ Çelebi'nin öteki yazarlarla ilişkisi olduğu anlamına da gelir. Cevaplanması gereken, *Seyahatnâme*'nin öbür metinlerle nasıl bir ilişkisi olduğu sorusudur. Evliyâ'nın kaynaklarını nasıl kullandığını, bu meseleyi ele alan birkaç monografi sayesinde artık biliyoruz (Eren, 1960; Haarman, 1976). Ayrıca eserinin belli kısımlarını inceleyen çok sayıda tarihçi vardır. Evliyâ belli bir düzeyde İslâm ilimleri eğitimi görmüştü, ama ulemanın saygın kaynaklarda söylenenleri sadık bir biçimde aktarma prensibini pek önemsemiyordu. Mesela İstanbul'dan söz ederken şurada burada okuduklarını okura iletmekten geri durmuyordu (Eren 1960, s. 127). Kitabelere yaptığı göndermeler, kitabelerin orijinalleriyle karşılaştırıldığında, metinlerini sık sık yanlış binalara atfettiği görülmüştür. Evliyâ, ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda 16. yüzyılda gelişme-

ye başlayan coğrafya literatüründen, özellikle de Mehmed Âşık'ın eserlerinden yararlanmıştır. Ama güvenilir kaynakların yetersiz olduğu durumlarda, özellikle taşra şehirlerinin az bilinen 'tarihlerini' anlatırken, kendi uydurduğu hikâyeleri aktarmakta sakınca görmemiştir. Anlaşılan Evliyâ Seyahatnâmesini yaratıcılığa dayalı bir eser olarak görüyordu. O zaman *Seyahatnâme* bir anlatı metni olarak düşünülebilir. Evliyâ'nın kendisi için önemli olan, modern tarihçilerin onun eserini didik didik ederek topladıkları coğrafi ve tarihsel bilgiler değildi (Faroqhi 1999. 226).

Meşkûre Eren, *Seyahatnâme*'nin kaynaklarını şöyle sınıflandırmıştır:

- a) *Seyahatnâme*'de adı geçen ve Evliyâ Çelebi tarafından faydalanılmış bulunan eserler,
- b) *Seyahatnâme*'de zikir edilmediği halde Evliyâ Çelebi'nin istifade ettiği eserler,
- c) *Seyahatnâme*'de mehzaz olarak gösterildiği halde seyyahın istifade etmediği eserler (Eren 1960: 37).

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin III. ve V. ciltlerinde Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve Ahmed Bîcan ile babaları Yazıcı Salih ve onların eserleri hakkında bilgiler vardır. *Seyahatnâme*'de Yazıcıoğlu Mehmed ile Ahmed Bîcan'ın babalarının adı (Yazıcı) Selahaddîn şeklinde kaydedilmiştir.

Gerçekte Evliyâ Çelebi ilk defa Yazıcıoğulları'ndan "Ebü'l-feth'in zaman-ı saadetlerindeki şuaraları bildirir" biçiminde başlayıp Fâtih (II. Mehmed) devri şairlerini anlattığı bölümde söz eder:

Ve eş-Şeyh Muhammed (Mehmed) Efendi *Muhammediyye* te'lifdir ve Ahmed Bîcan, Yazıcızâde karındaşıdır. *Envarü'l-Âşıkîn* nâm kitabın sahibi bir âşık-ı sâdık hal sahibi derler ve pîr-verler imiş. eş-Şeyh Kâtib Salahaddîn Ankaravî'dir ilm-i nücûmda gûyâ *Fisagoros Tevhidi* idi, *Mülheme* (*Melheme*) ve *Tabir-nâme* misilli telifâtı vardır (SN, I. Kitap, s. 139 [98b]).

Yazıcıoğulları gerçekten de II. Murad ve II. Mehmed (Fâtih) dönemi yazar ve şairlerindendir. "Yazıcı (kâtip) Sâlih, Sultan Murad-ı Sâni devrinin meşhur âlim ve meşâyihlerinden olan Yazıcıoğlu Mehmed ile Ahmed-i Bîcân'ın babasıdır. Bunların dedesi yani Sâlih'in babası, hakkında isminden başka malumatımız olmayan Süleyman adında bir zattır" (Çelebioğlu 1976: 171). Ancak Evliyâ Çelebi'nin her zaman Kâtib Salahaddin biçiminde kaydettiği Yazıcıoğulları'nın babalarının adı Yazıcı Sâlih'tir (Çelebioğlu 1976: 171). Çelebioğlu, aynı yerde "Bazı garplı müelliflerin, Yazıcı Sâlih ile *Şakâyık*'ta Hacı Bayram-ı Velî'nin müridleri arasında zikrolunan Salahâddîn-i Bolevî'yi aynı şahıs sanarak Yazıcıoğlu Mehmed ve Ahmed-i Bîcan'ın babası olarak göstermeleri kanaatimizce yanlıştır" demektedir. Bu yanlıştın dayandığı kaynaklar arasında

Seyahatnâme de vardır.¹ Ancak bu *Seyahatnâme*'nin bir kusuru olarak görülemez. Zira *Seyahatnâme* biyografik bilgi amaçlı bir metin değildir.

Seyahatnâme'de en çok Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye*'sine gönderme vardır. “*Muhammediye*'nin kendi devrinde ve müteakip asırlarda tesir sahası bir hayli geniştir. Bu tip eserler arasında belki de en fazla yazma ve matbu nüshası olandır. Evliyâ Çelebi nice binlerce âdemin *Muhammediye* bildiklerini kaydeder” (Yazıcıoğlu Mehmed 1975: 31). Ancak *Seyahatnâme* ile *Muhammediye* arasında çok fazla ilgi kurulamaz. Çünkü *Seyahatnâme* ile *Muhammediye* bambaşka türden eserlerdir. *Muhammediye*'nin, Eren'in *Seyahatnâme*'de “mehaz olarak gösterildiği halde seyyahın istifade etmediği eserler” sınıfına girdiğini söylemek mümkündür.

Evliyâ Çelebi'yi *Muhammediye*'nin yaygın olarak okunması etkilemiştir. Bazen bir tekmeden, bir derviş grubundan söz ederken orada *Kur'ân-ı Kerîm* yanında *Muhammediye* hâfızlarının da bulunduğunu söyler. Evliyâ Çelebi, *Muhammediye*'nin Buhara'da bile okunduğunu dile getirir.

Andan Şeyh Takî Hazretleri, Yazıcızâde'ye hayır dualar edüp *Muhammediye* kitabın hulefâlarına yazdırup Belh ü Buhara âşıklarına hedâyâ gönderirler. Anıniçün ila hâze'l-ân Buhara'da kitâbı çok tilâvet olunur, amma Kastamonu diyârında niçe bin sıbyân ü bintân *Kitâb-ı Muhammediye* hâfızı vardır (SN, 5. Kitap, s. 165 [96b]).

Acaba bu konuda Evliyâ Çelebi'yi *Muhammediye*'deki şu beyit mi böyle söylemeye yöneltmiştir:

Şu resme eyle imdi beni takrîr

İşitsin Mısır u Şam Rum u Buhara (*Muhammediye*, s. 55).

Ayrıca Kastamonu ile Buhara'nın aynı bağlam içinde kullanılması ilgi çekici değil midir?

Her yazar eserinin ve sesinin çok geniş bir alana yayılmasını ister. Yazıcıoğlu da bunu istemiştir.

Varoş-ı Aşağı Kirmen'i anlattığı bölümde Evliyâ Çelebi, sözü yine *Muhammediye* kitabına getirip “...*Muhammediye* kitâbın yine manzûm lisân-ı Maskov üzre tercüme edüp Maskovca ve Urusça kelimât ederler. Ammâ avretlerinin yüzleri yine Nogay kavmi avretleri yüzü gibi açıktır.” (SN, 7. Kitap, s. 310, [168a]). *Muhammediye* kitabı manzum olarak gerçekten Rusçaya çevrilmiş midir? Bu soruya cevap bulabilmek kolay değildir.

“Yazıcıoğlu Mehmed'in *Muhammediye* dışında Arapça iki eseri daha vardır. Bunlar *Mağaribü'z-Zamân* ve *Şerhü'l-Füsûsü'l-Hikem*'dir” (Yazıcıoğlu 1975, 1.

1 Amil Çelebioğlu “Yazı Sâlih ve Şemsiyyesi” adlı makalesinde bu adı, Salâhaddin ve Sâlih biçiminde kaydeden kaynakları 13. dipnotta ayrı ayrı sıralamıştır.

c., s. 30). *Muhammediye*, *Mağāribü’z-Zamân*’ın manzum çevirisi, Ahmed Bîcân’ın *Envârü’l-Âşıkîn* adlı eseri mensur çevirisidir. Çelebioğlu, Yazıcıoğlu Mehmed’in bunlar dışında *Fâtîha Tefsîr*’i, bulunduğunu, ama sadece Evliyâ Çelebi’nin Yazıcıoğlu’nun mufasssal *Saltuknâme* menâkıbı yazdığını söyler.

Hatta Gelibolulu *Muhammediye* sâhibi Yazıcıoğlu bir risâlesinde hasib ü nesebiyle Saltık Bay Sultânı tavsîf eylemiş. Zîrâ anlar Ebü’l-Feth asrında olmağıla Hacı Bektaş’a ve Sarı Saltığ’a karîbü’l-ahd olmağıla menâkıbinde mufasssal tahrîr eylemiş ve Kenan Paşa valî-i Özü iken nasb-ı nefes edüp Yazıcızâde menâkıbindan ve gayr-i fütûhât-ı Tohtamış Han’dan Sarı Saltık Sultân’ın menâkıpların kâfiristânda tebdîl-i kıyâfet etdüğü gazâların Ken’an Paşa kırk kerras kadar bir Menâkıb-ı Saltık Bay tahrîr etmiş kim diller ile tahrîr olunmaz bir selîs ü âb-ı tâbli ve câ-be-câ ebyât-ı eş’ârlı fesâhat u belâgat üzere *Saltuknâme* nâmında bir tevârihdîr” (SN, 3. Kitap, s. 206, [127b]).

Evliyâ Çelebi, Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân’dan söz ederken de daima onu *Envârü’l-Âşıkîn* adlı eseriyle birlikte anar.

Ve ziyâret-i Monla Efendi ve dahi Monla Câmi’i kurbunda Emîr Dede Sultân ve dahi Kori bağlarında Hazret-i Ahmed Bîcân ibn Yazıcı *Envârü’l-Âşıkîn* kitabı sâhibi Ahmed Bîcân’dır kim Gelibolulu *Muhammediye* kitabı mü’ellifi Muhammed (Mehemmed) Efendi’nin birâder-i cân-berâberidir. Hatta *Envârü’l-Âşıkîn*’i bu Sofya’nın Kori bağlarındaki savma’asında te’lîf etdüğü muhakkaktır. Be-kavl-i ulemâ-yı Sofya, Ahmed Bîcân, biraderi Mehmed Efendi’yle mübâhase-i ilimde imtizâc edemeyüp seyâhâtile bu Sofya’ya gelüp bu câ-yı dîlküşâdan hazz edüp ahrete intikâl etdükte halîfeleri savma’asında defn ederler. “Gelibolu’da [146a] birâderi Mehmed Efendi anda medfundur” derler ammâ ol makâm-ı bî-cândır, bu Sofya’daki kabri pür-cân-ı Ahmed Bîcândır (SN, 3. Kitap, s. 233, [145b]).

Envârü’l-Âşıkîn, Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân’ın altı kitabından yalnızca biridir. Onun kitapları arasında Zekerriyya ibn Kazvinî’nin aynı adlı eserinden çeviri *Aca’ibü’l-Mahlûkât*, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsü’l-Hikemi*’nin Müeyyedînü’l-Cenedî şerhine, Yazıcıoğlu Mehmed’in *Müntehâ* adıyla yine Arapça olan şerhinin Türkçeye çevirisi *Kitabü’l-Müntehâ ale’l-Füsûs*, *Müntehâ* olarak da tanınmış olan eseri vardır. Evliyâ Çelebi, Muhyiddini’l-Arabî’nin *Füsûs*’u ile *Envârü’l-Âşıkîn*’i ilişkilendirir. (*Seyahatnâme* 5. Kitap, s. 165, [96b]). *Cevâhir-nâme*, Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân’ın kırk beyit civarındaki bilinen tek manzumesidir. Ayrıca o, babası Yazıcı Sâlih’in *Şemsîyyesini* *Melheme* veya *Bostânü’l-Hakâyık* adıyla düzyazıya çevirmiştir (Demirtaş 2003: 12). *Seyahatnâme* ile benzerlik taşıyan metinlerden biri Yazıcıoğlu Ahmed-i Bîcân’ın *Dürr-i Mekkûn* adlı kitabıdır. Ancak Evliyâ Çelebi’nin *Dürr-i Mekkûn*’dan hiç söz etmemesi ilgi çekici bir durumdur. “Dönemindeki yazarların çoğu gibi, Evliyâ Çelebi de genellik-

le kaynak göstermeksizin, başka yazarlardan serbestçe yararlanmış, onların eserlerinden pasajlar almıştır.” (Bruinessen-Boeschoten 2003: 19). Meşkûre Eren, Evliyâ Çelebi'nin *Dürr-i Mecnûn*'dan yararlandığını belirleyip göstermiştir (1960: 17). *Seyahatnâme* ile *Dürr-i Mecnûn* arasında Eren'in gösterdiğinden başka birçok ortaklık ve benzerlik vardır, zîra *Dürr-i Mecnûn* da tıpkı *Seyahatnâme* gibi bir anlatıdır.

Envârü'l-Âşıkîn ile *Seyahatnâme* arasında da ilgi kurulabilir. Evliyâ Çelebi'nin Muhammediyye'den sonra en çok sözünü ettiği eser *Envârü'l-Âşıkîn*'dir. Yusuf kıssası, *Kur'ân-ı Kerîm* dahil birçok metinde vardır. Ancak herhalde çok az metinde *Envârü'l-Âşıkîn*'deki kadar uzun anlatılmıştır. *Seyahatnâme*'nin 9. ve 10. ciltlerinde de “Yusuf kıssası” uzun uzun anlatılmıştır.

Seyahatnâme'deki Yazıcıoğlu Mehmed Efendi ve Ahmet Bîcan ile babaları Yazıcı Salih hakkındaki bilgilerle ilgili sonuç olarak şunlar söylenebilir:

Evliyâ Çelebi adını Salahaddîn biçiminde kaydettiği Yazıcı Salih'in eserlerini eksiksiz bir biçimde saymıştır. Eserlerini eksiksiz olarak saydığı Yazıcı Salih'in adı konusunda Evliyâ Çelebi niçin yanılmıştır? Bu konuda Evliyâ Çelebi'yi başka bir kaynağın yanılttığı düşünülebilir.

Seyahatnâme'ye göre Yazıcıoğlu Mehmed ve Ahmed Bîcan, Hacı Bayram Velî'nin halifeleridir. Buna göre, “Yazıcızâde kardeşler, Bayramî tarikatındandır.” (İnalçık 2004: 183).

Evliyâ Çelebi, Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyyesi ile *Saltuknâmesinden* söz eder. Yazıcıoğlu'nun biri *Magâribü'z-Zamân*, öbürü *Şerhü'l-Füsûsu'l-Hikem* olmak üzere iki Arapça eseri ile *Fâtîha Tefsiri* vardır. *Seyahatnâme*'de Yazıcıoğlu'nun Arapça eserleri ve *Fâtîha Tefsiri* ile ilgili hiçbir bilgi yoktur.

Evliyâ Çelebi'nin Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin Muhammediyesini görmüş ve okumuş olması gerekir. Böyle olmasa bile *Muhammediye*'nin okunduğu mahfillerde ve meclislerde bulunduğu çok açıktır. Evliyâ 1045/ 1636 Kadir gecesinde Ayasofya'da *Kur'ân* okumak için seçilebilecek kadar iyi bir hâfız olduğuna göre, *Muhammediye* okuyan öbür hâfızlara özenmiş de olabilir.

Evliyâ Çelebi, Ahmed Bîcan'ı *Envârü'l-Âşıkîn* ile tanımakta ve tanıtmaktadır. *Seyahatnâme*'de Yazıcıoğlu Ahmed Bîcan'la ilgili bilgilerin içinde, onun başka bir eserinden hiç söz edilmemiştir. Evliyâ Çelebi “*dürr-i mecnûn*” mazmununu gezdiği yerlerdeki güzel hanımların dişleri için kullanır.

Bir yerde Evliyâ Çelebi, La'lî veya Le'âlî adlı bir şairden söz ederken “Ammâ kilik-i cevâhirin ele alup ser-i kademden bilâ-tasîh niçe beyt ve kasâ'id ve tarihler eder kim Hassân ve İmrü'l-Kays misilli tasavvufâne *dürr-i mecnûn*lar tahrîr eder.” der. (SN, 9. Kitap, s. 44 [38b]). Bu, Yazıcıoğlu'ndan başka da *Dürr-i Mecnûn* yazarlar olduğu anlamına gelebilir. *Dürr-i Mecnûn*, Ahmed Bîcan'ın tasavvufî eserlerinden biridir. Hatta o *Topkapı Sarayı Kütüphânesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*'nda ‘Coğrafya-Kozmografya ve Seyahatnâmeler’ başlığı altında tanıtılan ilk eserdir (Yazıcıoğlu 1999: 2). O zaman tıpkı Mehmed Âşık'ın *Menâzirü'l-*

Avâlim'i gibi, *Dürr-i Mekkûn* da *Seyahatnâme* ile aynı bağlam içinde düşünülebilir. İki metin arasındaki ilişkiyi bu çerçevede de düşünmek mümkündür. *Dürr-i Mekkûn*, *Seyahatnâme*'de zikir edilmediği halde Evliyâ Çelebi'nin istifade ettiği eserlerdendir, denebilir. *Seyahatnâme*'yi köklü bir gelenek içinde Yazıcıoğlu'nun *Envârü'l-Âşıkîn* ve *Dürr-i Mekkûn* anlatıları gibi başka anlatılara zincirlenen bir anlatı metni olarak görmek gerekir. *Seyahatnâme*'yi Faroqhi'nin söylediği gibi yaratıcılığa dayalı bir edebî metin sayarsak, onun başka metinlerle ilişkisini anlamak daha kolaylaşır: "Edebî metin çoğu zaman başka metinlerle açık ya da gizli ilişkiler kurar" (Gürsel 2007: 100). Metinler arasındaki bu zincirlenmeleri ve ilişkileri *Seyahatnâme* bağlamında ve başka metinler bağlamında anlayabilmek ve çözümleyebilmek dilbilimcilere ve edebiyat bilimcilere düşen görevlerden biridir. Bu bakış açısını esere bir katkı olarak düşünmek gerekir.

Kaynaklar

- Bruinessen, Martin van -Boeschoten, Hendrik (2003). *Evliyâ Çelebi Diyarbakir'de*. çev. Tansel Güney, İletişim Yayınları, İstanbul 2003, s. 19.
- Çelebioğlu, Âmil (1976). "Yazıcı Salih ve Şemsiyesi", *İslâmi İlimler Dergisi* Sayı: 1, (Ayrı Baskı), Erzurum, s. 171-218.
- Dankoff, Robert (2004). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, Katkılarla İngilizceden Çeviren: Semih Tezcan, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, İstanbul.
- Demirtaş, Ahmet (2003) *Yazıcıoğlu Ahmed Bican; Dürr-i Mekkûn (İnceleme-Çevriyazı-Dizin-Tıpkıbasım)*, OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun.
- Duman, Musa (1995). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri*, TDK Yayınları, Ankara.
- Eren, Meşküre (1960). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*, İstanbul.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1. Kitap*, Hazırlayan: Orhan Şaik Gökyay, YKY, İstanbul 1996.
- 3. *Kitap*, Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul 1999.
- 5. *Kitap*, Hazırlayanlar: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-İbrahim Sezgin, YKY, İstanbul 2001.
- 7. *Kitap*, Hazırlayanlar: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, YKY, İstanbul 2003.
- 9. *Kitap*, Hazırlayanlar: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, YKY, İstanbul 2005.
- Gürsel, Nedim (2007). "Türklerde Ölümün Sözlü İfadesi Yaşar Kemal'in Yapıtlarında Ağıtlar", *Osmanlılar ve Ölüm*, Yayına Hazırlayan: Gilles Veinstein, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 93-120.
- İnalcık Halil (2004). *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, YKY, İstanbul. Yazıcıoğlu Ahmed Bican (1999). *Dürr-i Mekkûn Saklı İnciler*, çevrimyazı ve notlar: Necdet Sakaoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Ankara.
- (Tarihsiz). *Envârü'l-Âşıkîn Tam Metin*, sadeleştirenler: H. Mahmmud Seradaroğlu-A. Lütü Aydın, Çelik Yayınevi, İstanbul.
- (1975), *Muhammediye Kitab-ı Muhammediye*, Baskıya Hazırlayan: Amil Çelebioğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, 4 Cilt, İstanbul 1975, s. 7.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde Büyü*

Jean-Louis Bacqué-Grammont
Centre national de la Recherche Scientifique (Paris)

Osmanlı seyyahı Evliyâ Çelebi’nin (1611-1684), on ciltlik *Seyahatnâme*’sinde, en değerli belgesel verilerin önemi, sık sık onun hayal gücünün çılgın inanılmazlığının ürünleri olması veya birbirinin içine geçmiş olmasından gelir. Onun, önemli şahsiyetlerine eşlik eden geleceğin nedimlerine olan vasiyeti, kendisi gibi, ikili cevap verme kapasitesine sahip olmaları, gezdikleri veya diğer ülkeler hakkında pašalarının sordukları soruları, ortada olan gerçekler dolayısıyla yalanlanma riskine girmeden cevaplamaları aynı zamanda onların yemeklerini muhteşem, şaşırtıcı veya açık saçık anekdotlarla şenlendirmeleri, aslında her durumda, korku veya neşe salarak davetlileri eğlendirmeleridir. Şüphesiz bu anekdotların bolluğunu belki biraz da abartarak, *Seyahatnâme*’nin on cildinde, kelimenin gerçek anlamıyla, büyü gibi gerçek bir konunun, yazarımızda yaratmış olduğu ilginin sadece onbir parçayla sınırlanmış olduğunu¹, halbuki, örneğin, kehânet rüyaları hakkındaki göndermelerin sayısının, bunun iki katından daha fazla olduğunu² şaşkınlıkla farkettilik.

* Buradaki araştırma, Centre National de la Recherche Scientifique’in Unité de Recherche Mixte (UMR) no 7192 (Paris) ve İstanbul Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü’nün, bu metnin yazarının yönetiminde, ortaklaşa yürüttüğü “Histoire et sciences auxiliaires de l’histoire ottomane” araştırma programının içinde yer almaktadır. Geliştirilmiş bir Fransızca versiyonu “Magie et divination dans les civilisations de l’Asie”, Paris, Collège de France et Société Asiatique, 19-20 Haziran 2008, sempozyumunun bildiri kitabında yayınlanacaktır. Burada [ES] kısaltmasıyla başvurduğumuz *Seyahatnâme*, Yapı ve Kredi Yayınları tarafından basılmış olandır. Sayın Ümit Sevgi Topuz’a bu metni Türkçeye çevirmiş olmasından dolayı teşekkür ediyoruz.

1 Bu tanımın eksiksiz olduğunu ileri süremeyiz. Littré, büyüü “doğanın kanunlarına karşı sonuçlar ürettiği öne sürülen sanat” olarak tanımlıyor. Türk Dil Kurumu’nun 1959 basımlı sözlüğünün büyü (Arapça’da sihir’e gönderme yapıyor) maddesinde de aşağı yukarı aynı şeyi okuyoruz: Sözde doğaüstü kuvvetlerin yardımı sağlanarak istenilen ereklere elde etmek umudıyla yapılan birtakım gülünç ve boş eylemler .

2 Robert Dankoff ve Klaus Kreiser’in vazgeçilmez eserlerine başvuruyoruz: *Materialen zu Evliyâ Çelebi. II. A Guide to the Seyâhat-nâme of Evliyâ Çelebi. Bibliographie raisonnée, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, B-90/2, Wiesbaden, Ludwig Reichert, 1992. Bakınız [OM], Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliyâ Çelebi*, Leiden-Boston, Brill, 2004, s. 205 v.d. Aynı şekilde de : [ECG]*

Bu ekte vermiş olduğumuz örnekler³, etkileri ve doğaları açısından oldukça farklı görünüyorlar. Aslında hepsinin ortak noktası, Osmanlı dünyasının çevresindeki bölgeleri hatta onun ötesinde Sudan ve Sennâr⁴ gibi yerler ait olmalarıdır. Eğer bir tiplendirme taslağı yapacak olursak, III. ciltte⁵ bulunan Akke büyücüsü de, bu son iki örneğe eklenir. Böylece, beklendiği üzere bir “büyü ve hokkabazlık gösterileri” sınıflaması beliriyor ama bunun içinde Evliyâ’nın, bir kurnazlığın maskesini düşürdüğünü görüyoruz⁶. Başka bir sınıflama ise tılsımlı güçlerle donatılmış insan betimlemeleridir⁷, bu sınıflamanın içine bir yandan, bugün Romanya’da bulunan Arad’da, yazarın, şehrin fethi sırasında görmüş olduğu ata binenlerin heykelleri ve diğer yandan Çerkezistan’da bir hazine mağarasını koruyan ünlü topuzlu adamdır. Üçüncüsü ise, çok iyi bilinen dönüşümler sınıflamasıdır ve buna, Macar şehri Csanad’da talihsiz Tatar Mîrzâ’nın değişim geçirerek eşeğe dönüşmüş olması örneği verilebilir⁸.

Yazarın Hersek’de, Buna nehri kaynağında görmüş olduğu ve onları tutmaya cesaret edenlere şanssızlık getiren olağanüstü balıklar, doğal olarak –eğer bu şekilde ifade edebilecek olursak– “tabu” yaratıklardır ve bütün dünyada buna denk birçok örnek bulunabilir. Oradan çok uzak olmayan bir yerde, Popova balıkları ise başka bir dikkate değer özellik gösteriyorlar: Alışık olunmayan uç noktalara kadar erkeklik gücünü arttırmak! Oysaki, bu tarz hikâyelerle daha öncede karşılaştık⁹ ve anlaşılan o ki, İslâmî Doğu’nun halk edebiyatında ender

An Evliyâ Çelebi Glossary. Unusual, Dialectal and Foreign Words in the Seyahat-name, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1991. I. Osman’dan itibaren (bakınız J.-L. Bacqué-Grammont, L. Grailet ve D. Bischoff, “Un lieu de mémoire oublié : Süleymân Pasa au Belvédère de Salomon et le passage des Ottomans en Europe”, *Archivum Ottomanicum*, 21, 2003, s. 91-186), Osmanlılarda kehânet rüyalarının önemi ve sıklığı çok geniş bir araştırma konusunu oluşturmaktadır ve halen uzmanlar tarafından hakkettiği tam ilgiyi görememiştir.

3 III. ciltte⁶ 130a(s. 210b) yer alan ve yazar tarafından Çaluk Kavak’a atfedilen günümüz Bulgaristan’ında, 1652 yılında gerçekleşen örneği almadık. Aslında orada söz konusu olan bir büyüünün sonucunda ortaya çıkan daha çok bir mucizedir.

4 ES, X, 292b (s. 328a-329a, OM’da çevrilmiş ve yorumlanmıştır, s. 201-202) ve X, 422b (s. 909). Bu bölümler sırasıyla 1672’de ve 1673’de yer alıyorlar. Buradaki araştırmanın hacmini fazlaca arttırmamak için onları burada çevirmedi.

5 ES, III, f° 42a (s. 69b-70a). Olay 1648’de geçiyor.

6 Bkz.: OM, s. 201.

7 *Age*., s. 204-205.

8 *Age*., s. 154.

9 Bkz.: Ortak yayıнымız *L’arbre anthropogène du Waqwaq, les femmes-fruits et les îles des Femmes* (Yayımlayan: Jean-Louis Bacqué-Grammont, Michele Bernardini ve Luca Berardi). Bu eserde s. 83-84, ‘Ajâ’ib al-Hind. Les Merveilles de l’Inde. Ouvrage arabe inédit du Xe siècle, çeviren : L. Marcel Devic, Paris, Alphonse Lemerre, 1878, § LXXVIII, s. 111-112’den alınmış bir bölüme yer veriyoruz:

Bu öyküyü Beloudji bana anlattı. “ Ben, diyor, Eltir’ deydim, orada kötü bir ana denk gelmiştik. Gemiye ve yüklemeyi bırakarak, hareket için elverişli havayı beklemeye kaldık. Bir gün, mükemmel bir boyu ve güzelliği olan bir kadınla beraber kel kafalı, beyaz sakallı, zayıf ve cılız bir yaşlının geldiklerini gördük. “Allah adına, diyordu kadın, beni bir an bile rahat bırakmayan bu ihtiyarı alın.” İhtiyara, tutkusunu günde iki kere ve bir o kadar da akşam tatmin etmesini durmadan öğütleyerek, ona bir süre eşlik ettik. Birkaç gün sonra yeniden geçtiler ve kadın ilk seferinde olduğu gibi yakınıyordu. “Yiğit adam, dedik, ihtiyara, sen ender bulunan türden birisin.” O zaman bize hikâyesini anlattı.

oldukları pek söylenemez.

Bir başka büyü ise, hava durumu şartları üzerine uygulanandır. Özellikle bu alanda Kalmuk büyücülerini diğerlerinden ayırıyor gibi gözüküyorlar. Evliyâ Çelebi'nin yer vermiş olduğu iki durumdan birinde, mucizenin sahibi çok kirli, pis ayinlere giriyor ve öte yandan kullandığı, bir çeşit “sarı taş” pek dikkat çekmiyor. Hiç kuşku yok ki söz konusu olan, panzehir taşı, bozkır büyücülerinin yada'sı, *Bâbur-nâme* gibi, Orta Asya'ya özgü Ortaçağ metinlerinin birçoğunda doğrulandığı üzere “yağmur taşı”dır¹⁰. Anlatılan diğer durumda, büyüünün etkisi kalın bir sis perdesidir ama nasıl üretildiği konusunda hiçbir açıklama yoktur ve ancak burada da panzehir taşının kullanılmış olmasının söz konusu olduğunu tahmin edebiliriz¹¹.

Bir de sevimli, hoş bir büyü durumu vardır ama bunun efsanesi Evliyâ Çelebi'den çok öncelere dayanır : Burada, Nil kıyısında, Kahire'ye yerleştirilmiş olan bir timsah heykeli söz konusudur; bu heykel sürekli olarak kelleri Nil'in

“Ben, dedi, falanca senede, filanca gemideydim. Gemimiz battı. Ölümünden kurtulmuş olan birkaç kişi ile birlikte, gemi kalıntılarının üzerinde, yiyecek hiçbir şey olmadan birçok gün kaldığımız bir adaya çıktık. Açıktan ölümler, dalgaların kıyıya attığı ölü bir balık, sahile vurdu. Bazı zehirlerin etkisiyle ölmüş olmasından korkarak, arkadaşlarım ona dokunmak istemediler. Bana gelince, açlık onu yemeye zorladı. ‘Eğer ölürsem, diyordum, işte, bu sefil durumdan kurtulurum. Eğer yaşarsam, bir defa daha karnımı doyurmuş olurum.’ Böylece balığı aldım ve arkadaşlarımla öğütlerine rağmen, onu çiğ çiğ yemeye başladım. Daha eti henüz mideme inmişti ki, kösnül bir arzunun omurgamda âdetâ tutuştuğunu, böğrümün gediklisinin ise, bu arzuyla bir sütun gibi ayaklandığını hissettim; bu arzu bana bir an olsun rahat vermedi. O günden beri halim budur. ” Oysa, o balığı yemesinin üzerinden seneler geçmişti.”

Ve hatta ötesinde, zira bu bize, özenli bir biçimde yeniden oluşturulmuş olan dekoruyla, XVII. yüzyıl Vietnam'ında geçen keyifli bir polisiye romanın aşağıdaki satırlarını hatırlatıyor. (Tran-Nhut, *L'ailé d'airain . Une enquête du mandarin Tân, Paris, Picquier, 2007, s. 112*). Olay, güneyde bir kasabanın tao-cu rahibesi Rosée Céleste (Semavi Jale)'nin evinde geçer, ona danışmaya gelen Kırılgaç Hanıma şöyle açıklamaktadır:

– Çin'den gelen ve beş acıya ve yedi belaya karşı etkisi kanıtlanmış, Kel Tavuk iksirinin malzemelerini size yeniden yazdıracağım. Bunun dışında, iktidarsızlığa da iyi gelir –sadece insanlarda değil, hayvanlarda da.

– Nasıl yani ? diye sordu Kırılgaç, merakla.

– Bakın, eski Çin'de bir vali, yaşlılık günlerinde bu içeceği kullanmış ve karısıyla o kadar çok ilişkiye girmiş ki, artık kadın bedensel olarak rahatsızlanmış. O zaman vali bu iksiri avluva fırlatıp atmış ve orada bir horoz onu içmiş. Bunun ardından, horoz bir tavuğun üzerine atlamış ve tavuk bütünüyle kel kalana kadar, ona gaga darbeleriyle vurarak, onunla günlerce çiftleşmiş.

– Gerçekten de, bu güçlü bir reçete, diye kabul etti Kırılgaç, etkilenecek. Neyse ki kocamın gagası yok!

Bütün uygarlıklarda, yazılı olduğu kadar sözlü edebiyatta da, bol bol benzerlerini bulacağımız bu anekdotu, Evliyâ'nın beğenip kendi kataloğuna ekleyeceğinden hiç kuşumuz yok.

10 Bakınız, Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, IV, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1975, s. 142, ya da makalesi: “Regenzauber, Regenstein”, ve yadaç, “Regenzauberer”. Panzehir taşı, bazı hayvanların vücudunda oluşan taşimsı yumrulardır ve Fransızca ismi “bézoard” Arapça dolayısıyla Farsça bâ-zahr, « panzehir » kelimesinden gelmektedir. Bâbur ondan birçok kere bahseder, Bkz.: Annette Susannah Beveridge, *The Bâbur-nâma in English* (Memoirs of Bâbur), Londres, Luzac, 1922, yeniden basım. 1969, s. 27, 67, 423, 623, 654. Çeviride, ya da yanlış bir biçimde “jade”ye dönüşmüştür.

11 OM, s. 203-204.

aşağısına doğru gitmekten caydırmıştır¹².

Sonuç olarak, bu listeye, insan kanına olan bağımlılıkları ve onları saf dışı bırakmak için alınacak önlemler ile Drakula'nın geleneksel edebiyatından tüm aktarılanlara uyum gösteren, Evliyâ'nın Çerkezistan vampirleri konusunda anlattığı olağanüstü anekdotları eklemek konusunda tereddüt ediyoruz. Aynı şekilde, Valpurgis'in bir tür Kafkas "Kel tepesi"nin üzerinde bulunduğunu söyleyebileceğimiz, bu sabbat gecesinde, yazarımızın görmüş olduğunu söylediği büyük sayıdaki Çerkez ve Abaza büyücülerin gökyüzündeki çatışmalarını ve şafak vakti toprakta sayısız leş ve acaip nesneler karmaşası bırakmalarına da ne demeli ? O halde, büyü nereye kadar gidiyor ?

12 Bu durumu, Catherine Mayeur-Jaouen ve Joséphine Lesur-Gebremariam ile işbirliği içinde hazırlanan bir araştırmada inceliyoruz : "Quelques aspects de la faune nilotique dans la relation d'Evliyâ Çelebi, voyageur ottoman". Ayrıca bakınız, C. Mayeur-Jaouen, " Crocodiles et saints du Nil : du talisman au miracle", *Revue de l'histoire des religions*, 217/4, 2000, s. 733-760.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'ndeki İstanbul Esnaf Alayı

Yücel Dağlı*

Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Evliyâ Çelebi (1611-1685) İstanbul'da Unkapanı'nda doğmuş Kütahyalı bir Türk'tür. Şeceresini Germiyanogulları'na oradan da Türk-i Türkân Hoca Ahmed Yesevî'ye dayandırmaktadır. Büyük dedesi Fâtih Sultan Mehmed'in bayraktarlarından İstanbul'un fethine iştirak etmiş olan Yavuz Erbeğ'dir. Babası Saray-ı Âmire'nin kuyumcubaşısı Derviş Mehmed Zillî'dir. Annesi Osmanlı Sadrazamlarından Melek Ahmed Paşa'nın kız kardeşidir. Evliyâ Çelebi, Defterdarzâde Mehmed ve İpşir Mustafa Paşa ile de akrabadır. Aslen Kütahyalı olan ve fethi müteakip İstanbul'a yerleşen ailenin Kütahya, Bursa ve Manisa'da evleri ve Sandıklı'da çiftliği vardı. Evliyâ Çelebi bunlardan başka kendisinin Unkapanı'nda iki ev ve dört dükkânı ile Kadıköy'de bir bağı bulunduğunu belirtmektedir.

Devrin en önemli hocalarından İslâm ve Osmanlı ilim ve sanatları alanında, Kur'ân okuma ve müzik konusunda dersler aldı. Sesi çok güzel olan Evliyâ Çelebi, IV. Murad'ın yanında musahip ve nedim oldu. IV. Murad'dan sonra yakın akrabası Sadrazam Melek Ahmed Paşa ve diğer paşalarla birlikte oldu. Zaman zaman müezzin, elçi, vergi toplayıcısı gibi görevlerde bulundu. Kesin olarak bilinmemekle birlikte İstanbul'da başlayan hayatı Mısır'da son buldu. Aile kabristanı İstanbul'da Şişhâne'deki Meyyitzâde kabri civarındadır.

Bu büyük seyyahın *Seyahatnâmesi* üzerine çok önemli çalışmalar yapan Robert Dankoff şöyle anlatır:

Evliyâ Çelebi (1611-1685) İstanbullu bir Türk'tü. Ailesinin Osmanlı sarayıyla yakın bağları vardı. Büyüyüp olgunlaşırken, sonsuz mesabesinde bir merakla başkentin (İstanbul'un) bütün yönlerini araştırdı ve aynı zamanda Kanunî Sultan Süleyman'ın çok uzaklara kadar yayılmış fetihlerinin hikayelerini ve rivayetlerini âdeta içti. Evliyâ Çelebi, İslâm ve Osmanlı bilimleri ve sanatları, özellikle de Kur'ân okuma ve müzik konusunda da eksiksiz bir eğitim aldı. Genç bir delikanlıyken güzel sesi ve

* 1963-12 Ağustos 2009

eğlendirici tarzıyla Sultan'ın dikkatini çekti. Daha sonra, eyaletleri yönetmek üzere başkent dışına gönderilen paşalarla bağlantı kurdu ve onların musahip ve nedimi olarak öykü anlatıcısı, Kur'an okuyucusu ve müezzini, kuryesi, vergi toplayıcısı ya da temsilcisi olarak hizmet gördü ve kendi mesleğini seyyahlık olarak belirledi. Kendisine 'Dünya Gezgini ve İnsanoğlunun Ahbabı' (*seyyah-ı âlem ve nedîm-i benî-âdem*) lakabını uygun gördü. Sonunda da kısa notlarını *Seyahatnâme* başlığı altında toplamaya karar verdi.

Bu kitap, İslâm edebiyatının –belki de Dünya edebiyatının– en uzun ve en ayrıntılı seyahat kitabıdır. Çalışmanın devasa boyutu, araştırmacıları, onun temel içeriğini sadece listelemenin ötesinde, yapısını analiz etmekten alıkoymuştur. Araştırmacılar, ayırıcı bir özellik olarak, birbiriyle bağlantısı olmayan çok sayıda pasajdan oluşması nedeniyle *Seyahatnâme*'ye büyük bir maden olarak yaklaştılar. Evliyâ Çelebi'nin, iznik ya da Arnavutluk, Bektaşî türbeleri ya da Karagöz eğlenceleri, Kafkasya dilleri ya da Sarı Saltık efsaneleri hakkında neler söylediğini araştıran bilim adamları, kitabın metnini şöyle bir gözden geçirdiler, aradıkları maden damarını buldular, istedikleri maden cevherini çıkardılar ve geri kalanını bir kenara attılar.¹

Evliyâ Çelebi daha 24 yaşındayken 1045 yılı Ramazanında IV. Murad'a nedîm olur, hediyeler alır, haremde eğitime devam eder. Padişahın yanına girişini *Seyahatnâme*'sinde uzun uzun anlatır:

Bu hakîrin Harem-i Hâssa (Saray'a) girip Gazi Murad Han'a kapılanmamızı ve huzurlarında ettiğimizi şaka yollu sözler ile bildirir: 1045 yılı Ramazan ayının [08.02-08.03.1045] Kadir gecesinde Büyük Ayasofya'da her sene üçer gece ibadet olunup binlerce adam toplanır. Ben o zamanda merhum üstadımız Evliyâ Efendi'den hâfızlığı tamamlayıp sekiz saatte hatm-i şerîf edip Seba kıraatini de me hazları ve Şatıbî kitabıyla tamamlayıp Aşere kıraatine başlamıştık.

Merhum babam Derviş Mehmed Ağa'nın teşvikiyle o senenin Kadir gecesinde Büyük Ayasofya'nın Bilâl-i Habeşî makamı olan müezzinler mahfilinde teravîh namazından Hıfz kıraati üzere hatm-i şerîfi okumaya başlayıp Enâm suresini tamamlayınca Kozbekçi Mehmed Ağa [69a] ve Silâhdar Melek Ahmed Ağa mahfile çıktı. Yüz bin cemaatin içinde başıma altınlı bir Yusuf tacı giydirerek,

"Buyrun sizi saadetlü padişah ister" diye elime yapıştı.

Padişah mahfeline varıp Gazi Murad Han'ın güzel yüzünü görüp huzuruna varınca yer öptüm."²

Sarayda yaşamaya başlayan Evliyâ Çelebi IV. Murad ve onun toplantılarıyla ilgili çok detaylı ve yararlı bilgileri *Seyahatnâme*'sinde yazmaya başlar, sanki o dev-

1 Robert Dankoff, "Evliyâ Çelebi ve Seyahatnamesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı". *Türkler*, Cilt 10 (Ankara, 2002), s. 268.

2 *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 202

rin küçük bir İstanbul tarihi eserinde yer alır. IV. Murad çok sevdiği İstanbul'u tanımak için bir ferman yayınlı, bu fermanla İstanbul'un nesi varsa bilmek istediğini anlatır. Evliyâ Çelebi fermanın suretini³ ve İstanbul Mollasının arzının suretini⁴ eserine aynen aktarır.

1582 yılında III. Murad tarafından büyük bir sünnet düğünü tertiplenir⁵. Bu sünnet düğününde Şehzâde Mehmed sünnet olur. Dillere destan bu sünnet düğünü, 14 Cemaziyelevvel 990/14 Mayıs 1582 tarihinde Atmeydanı ve İbrahim Paşa Sarayı civarında yapılmış ve 52 gün 52 gece sürmüştür. Bu düğün sırasında İstanbul esnafı Atmeydanı'nda padişah önünden büyük bir alay ile geçmiştir. Bu esnaf geçişi, Nakkaş Osman başkanlığında 21 kişilik bir ekip tarafından resmedilmiş ve resimleme işi Saray Nakkaşhânesi'nde 6 yılda bitirmiştir. İntizamî tarafından metni yazılan eser, "III. Murad Surnâmesi"⁶ diye bilinmektedir. Osmanlı tarihinde ilk defa bu kadar esnaf, minyatürlerde bir araya getirilmiştir. Bu sünnet düğünü Evliyâ Çelebi'nin doğumundan 29 yıl önce yapılmıştır.

1720 yılında büyük bir sünnet düğünü daha yapılmıştır. Bu düğünde Sultan III. Ahmed'in oğulları 10,5 yaşında Sultan Süleyman, 3 yaş 11 aylık Sultan Mehmed, 3 yaş 10 aylık Sultan Mustafa (sonradan III. Mustafa olarak tahta çıkmıştır), 2 yaşında Sultan Bayezid ile bu 4 şehzâdeden başka Sadrazam İbrahim Paşa'nın oğlu Mehmed Bey ile sünnet olacak yaşta olup sünnet olamamış çok sayıda fakir çocuk sünnet olmuştur. Sünnet düğünü 15 Zilkade 1132 / 18 Eylül 1720 tarihinde başlayıp 29. Zilkade 1132 / 02 Ekim 1720 tarihinde sona ermiştir. Düğün Okmeydanı, Haliç, Eski Saray ve Topkapı Sarayı avlularında olmak üzere 15 gün sürmüştür. İstanbul esnafı III. Murad önünden yine büyük bir alay ile geçmiştir ve bu geçiş Nakkaş Levnî tarafından

3 *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yayı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 465-467

4 *Age.*, s. 467-470.

5 Saray düğünlerini anlatan ve "surnâme" adı verilen kitaplar kaleme alınmıştır. Klasik Türk edebiyatında şehzâdelerin sünnet düğünleri ile hanım sultanların doğum ve evlilik törenlerini konu alan şiir veya düzyazı eserlerin genel adı. Osmanlıların saltanat zamanlarında sarayda yapılan debdebeli düğün, sünnet ve evlenme törenlerinin israf ve gösterişe boğulması bu törenler hakkında çeşitli eserlerin yazılmasına neden olmuştur. / Birçoğu câize amacıyla yazılan surnâmeler (düğün kitabı), sürekli savaşlar ve iç isyanlarla bunalan halkın günlerce süren düğünlerdeki eğlencelerini konu edinir. Tarihiçi ve vak'anüvislerin yazmadıkları birçok ayrıntı da bu tür eserlerde yer alır. Yazıldıkları dönemin sosyal hayatını anlattıkları için tarih açısından önemli olan surnâmelerde, düğünlerde kullanılan araç ve gereçler, yenilip içilen şeyler, düzenlenen eğlence ve oyunlar vs. en ince detaylara varıya dek anlatılır. Saray ve çevresinin yaşama biçimini, belli günlerdeki sosyal duygularını, heyecanlarını, zevk ve eğlence anlayışlarını, giysilerini, törenlerini, gelenek ve göreneklerini, musiki âletlerini vs. hayatın akışı içinde anlatan bu vesikalar çok zaman sanatlı bir üslûpla yazılmış olurdu. Surnâmelere bakılarak Türk toplumunun nasıl bir değişim sürecinden geçtiği anlaşılabilir. Birçoğu padişah ve devlet büyüklerine sunulan surnâmelerde daha çok üç konu üzerinde durulur: 1. Hitân cemiyeti denilen sünnet düğünleri. 2. Velîme cemiyeti denilen evlilik törenleri. 3. Şehzâde ve sultanların doğumları nedeniyle yapılan şenlikler. (İskender Pala. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000)

6 *Surnâme-i Hümayûn: Düğün Kitabı* / İntizamî, yay. haz. Nurhan Atasoy. Koçbank, İstanbul 1997.

minyatürleştirilerek “III. Ahmed Surnâmesi”⁷ diye bilinen dev eserde yerini almıştır. Bu büyük Sünnet Düşünü, Evliyâ Çelebi’nin ölümünden 35 yıl sonra yapılmıştır.

1638 yılında Sultan IV. Murad’ın fermanıyla Alay Köşkü önünde padişah huzurunda İstanbul esnafı bir daha büyük bir alay düzenler, Evliyâ Çelebi bu alayı sanki yazısıyla resmeder. Bu esnaf alayı geçişi *Seyahatnâme*’nin I. cildinde (Bağdat 304) 153a ile 216a varakları arasında “Önce padişah fermanı üzere İstanbul’un dört mevleviyetinde olan bütün sanat sahipleri 57 bölüm olup tamamı 1.100 sınıf sanat sahibi geçite hazır oldular.”⁸ başlığı ile yer alır.

Surnâmelerde yer alan o güzel renkli küçük resimler, Evliyâ Çelebi’nin akıcı ve kıvrak anlatışıyla sanki canlanırlar. Doğumundan 29 yıl önce Nakkaş Osman tarafından yapılan minyatürler, 27 yaşındaki Evliyâ Çelebi’nin gözüyle -muhtemelen o eser görülmeden- 56 yıl sonra kelimelerle hayat bulacaktır. Evliyâ’nın ölümünden 35 yıl sonra minyatürleşen surnâme de sanki Nakkaş Osman ile Evliyâ Çelebi’yi tekrar doğrulayacaktır.

Aşağıda bu üç eserden alınan esnaflardan bazıları alfabetik liste olarak sadece fikir verebilmek için önünüze serilecektir. Esnaf tarihi ile uğraşanların bu eserleri ve bu şekilde yazılmış ve minyatürleri yapılmış eserleri mukayeseli bir şekilde ortaya koymaları çok faydalı olacaktır.

Evliyâ Çelebi’nin İstanbul Esnafıyla ilgili yapmış olduğu bu çalışmayı Robert Dankoff şu cümleleriyle anlatır:

Evliyâ Çelebi’nin seyahatlerinin -hayatının- yörüngesi, imparatorluğun iki büyük metropolü arasında bir yol takip eder: Doğum yeri ve memleketi İstanbul ile hayatının son on yılını geçirdiği ve şaheserinin son düzeltmelerini yaptığı Kahire. Nitekim, I. ve X. kitaplar bu iki şehre ayrılmıştır. Evliyâ Çelebi’nin İstanbul tasviri şüphesiz şimdiye kadar bu şehir için yazılanlar arasında en iyi rehberdir. Eğer Evliyâ Çelebi, bize Sultanın önünde geçit töreni yapan İstanbullu ustaların ve tüccarların kapsamlı bir panoramasını anlattığı I. kitabın 270. bölümü dışında hiçbir şey bırakmamış olsaydı dahi, yine de en büyük Osmanlı yazarlarından biri olarak tanınmaya devam edecekti.”⁹

7 Levni ve Surnâme : Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü / Haz. Esin Atıl. Koçbank, İstanbul 1999.

8 Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. Hazırlayanlar: Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003, s. 470 ve devamı

9 Robert Dankoff, “Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâmesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı”, *Türkler*, Cilt 10 (Ankara, 2002), s. 269

Ayıcılar esnafı

Bunlar pirsiz kıptîlerdir. Hepsi Sultan Balat Şah Mahallesi'nde otururlar. Bu esnaf avcıbaşılara mensup olduklarından birlikte alay gösterdiler. Neferât 70 adet. Karyağdı, Avara, Duracak, Binbereket, Yazıoğlu, Sürüoğlu, Hayvanoğlu adlı Çingeneler ayılarını çatal zincirler ile sürükleyerek çekip ellerinde sopaları ve defleriyle geçerken kâhice ayılarına, / Kalk-a beri yâ vasıl, / Ye necistden bir fasıl, / Seni dağda duttular, / Âdem diye oynattılar, / Kur yayını divana, / Bahçada dolap döner, / Sen de döne görsünler / diye bu anlamsız boş sözlerle Alayköşkü dibinde her bir vasılcı birer türlü şakalar ederek geçerler. Bunlardan sonra kasapbaşının netice küme askerî cebe, cevşen ve zırh külâhlara gömül-müş Kassab-ı Cömerd askerî bölük bölük yürüyüp kasapbaşı, meydan çorbacısı, salhâne emini, avcılar çorbacısı, şemahâne emini, koyun emini, bütün esnaf şeyhleri, kethüdalar, nakibleri at başı birlikte yan yana giderek iç-oğlanları da ardларınca tepeden tırnağa silâhlı olup her biri parlak ay gibi seyrân ederek geçerler. Bunların ardları sıra sekizer kat mehterhâne ile geçerler. Bu esnaf-ların alayları padişaha hoş gelip beş kese kuruş ihsan olundu. Bu kasapbaşıya yamak olan 31 adet esnafın bütün dükkânları (---) dır, bütün neferâtları (---) silâhlı kavimlerdir. [s. 521-522]



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



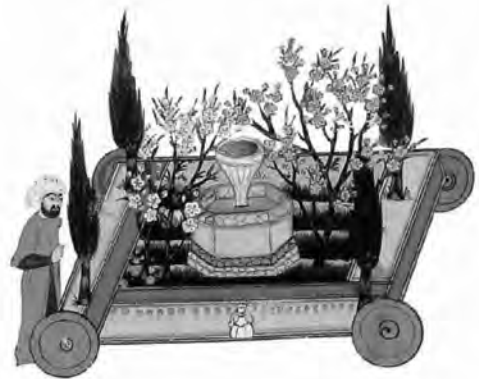
Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)

Bahçıvan esnafı

İstanbul suriçi, bahçe 1000, neferât 2000. Bu İstanbul suriçinde binlerce bahçeler var ama bini padişah malûmu olmuş her biri cennet bahçesi gibi bahçelerdir. Bunlardan biri Lâlezâr bahçesi, Kadiçeşmesi yakınında Altı Poğaçâ Bağ, Unkapanı yakınında Lonkazâde Bağ, Cibalikapısı içinde Kahveli Bağ, ona yakın Bostan Hamamı Bağ, Âşık Paşa Bağ, Haydar Paşa Bağ, Kiremitçi Solak Bağ, Çivizâde Bağ, Ve sekiz selâtin camilerinin mihrapları önündeki bağlar, Narlıkapı'da Bucak Bağ, Tokatçı Solak Bağ, Langa Bağları, Aziz Efendi Bağ, Çukurbostanlar Bağ, Yenibahçe bağları, Topkapı yakınında Kaya Sultan Bağ, Ona bitişik Çelebi Kethüda Bağ, Kürekçibaşı Bağ, Davud Paşa Bağ, Ve nice yüz övülmüş bağlar vardır ama bu bahçeler gayet bakımlı, timarlı olduğundan tanesi yüz dirhem gelir al yanaklı dilber şeftalisi lezzetinde papa, sultanî, cânî, baba, zerrâkî ve çelebi cüce şeftalileri olur ki Allah'ın bir âyetidir, ama Eğrikapı içinde Kiremitçi Mustafa Ağa Bağının şeftalisi padişahların eline girmiştir; sulu, yemesi hoş, alyanaklı ve taze şeftalisi olur. Kızılmutluk yakınında Elçi Kara Mustafa Paşa Bahçesi'nin yüz ellişer dirhem Malatya ve Göksulu armutları Acem diyarında Tesu ve Ordubar armutları öyle değildir. Halıcılar Köşkü Bağında kumru kayısıları olur ki tanesi ellişer dirhem çeker sulu kayısılardır ki Şam'da Hamevî kayısı öyle değildir. Avratpazarı yakınında bir hatunun bahçesinde ekşi narları olur ki her biri birer buçuk okka gelip padişaha hediye için tanesini ikişer altından bir mankır eksige vermek ihtimali yoktur, ama her tanesi birer dirhem gelir sanki Bedahşan lâlidir. Bir hasta bir tanesini yese o an yeni hayat bulur. Süğlün bağında lop incirleri olur ki dördü bir okka gelir, sanki bir tulum cüllabdır (gülsuyu). Eğer bu bağların övülen meyvelerini yazsak bir meyve kitabı olur. Ancak bu bağcılar pazarcılar ile alış veriş ettiğinden bunlar da 2.000 adam silâhlı olup meyvelerinin mevsiminde nice bin tabla Hudâ yapısı meyveleri başlarında götürüp bunları halka arz ederek geçerler. [s. 588-589]



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)

Berberler esnafı

Hız. Âdem'in yeryüzüne inişinden tâ Hız. İbrahim'e kadar bütün insanlar saçlı idi, asla berber nedir bilmezler idi. Sonra Cenâb-ı Hak, Hız. İbrahim'e Kâbe'yi yapmasını buyurup hac görevini yaptıktan sonra Mîne Pazarı'nda saçlarını yü-lütmeyi emredince Hız. İbrahim, Hız. İsmail ve Hız. İshak'ı tıraş etti. Bu, İbrahim Peygamber sünneti oldu. Sonra bazı ümmet saçlı olup kimi başlarını yüldürür idi. Hele ilk defa yüliüyüp berberlere pir olan İbrahim Peygamber'dir, hatta Hız. Peygamber'e kırk yaşında peygamberlik geldiğinde uzun saçlı idi, zira bütün Hâşimî ve Kureyşî uzun saçlılar idi. Hâlâ yine Hâşimî ve Kureyşî'de saçlı Arap çoktur. Hatta Kureyş kabilesinden Cebelü'l-Heme adlı bir kimse bir Arabî'nin gözün çıkarıp şeriat emri gereği Hız. Ömer, Cebelü'l-Heme'nin gözünü çıkar-mayı emredince o gece Cebelü'l-Heme kaçıp Antakya Kralı Herakl'e varıp Şam nahiyelerinde oturduğu için o yere Cebeliye derler. Oradan da kaçıp İspanya toprağında Avlonya Dağları'nda oturup Frenk diliyle Arap dilinden doğma Ar-navut dilini peyda ettiler. Hâlâ o kavme Kuryeliş kavmi derler. Hepsî baba ve dedelerinden gördükleri gibi saçlı Arnavutlardır. Onun için Arnavutların aslı Araptır ki ilkleri Cebelü'l-Heme'dir. İlbasan yakınında gömülüdür, ama öldü derler. Hâlâ yine Mekke taraflarında Kureyşlilerin çoğu saçlıdır ve bu dünya halkının hepsi saçlıdır. Ancak Muhammed ümmeti tıraşlıdırlar ama nice tari-kat sahipleri saçlıdırlar. Mısır bölgesinde Berberistan, Funcistan, Asvan, Sudan, Afnu, Burnu, Kırmaniki, Bağaneskî, Donkalavî, Sünnâr, Narnarintî, Habeşî, Zeylaî ve Banyânî kavmi, bu kavimlerin çoğu müslim ve gayr-ı müslim olanları hep kıvırcık saçlı adamlardır. Bu mamur dünya toprağında saçlı adamlardan başka çok kavim görmedim. Siyer kitap-larında yazdığı üzere Peygam-berimiz Mekke'den Medine'ye hicret edip Mekke'yi Hicret'in 11. [632] senesinde fethettik-te Harb oğlu Dacn oğlu Ebû Süfyân, Cerâm oğlu Halim, Vertâ oğlu Bedîl, Ebû Cehil oğlu İkrime ve Hız. Ebûbekir'in babası Ebû Kuhâfe, bunların hepsi gelip Müslüman olup Hız. Peygamber sevincinden o gün Selmân-ı Pâk'e em-reder. Selmân-ı Pâk, Hız.



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)

Peygamber'in mübarek başla-
rını pâk bıçak ile müzeyyenân
(süslüce) edip tıraş etti.
Selmân-ı Pâk bütün berberlere
pâk pir oldu. Kemerini bizzat
Hz. Ali bağlayıp kabri Bağdad'a
(---) saat uzaklıkta (---) nehr
(---) (---) büyük bir türbedir.
Yılda bir kere bütün berber-
ler ve nice bin ehl-i teferrüc
gidip büyük topluluk olur, ulu
sultandır ki Hz. Peygamber'in
dış hizmetkârı, pir ve âlim idi.
Resûl-i Hudâ onun hakkında,
hadis buyurmuştur. Yani iz-
den ve ehl-i beytimizdendir,
evvelîn ve âhirin ilmine erdi

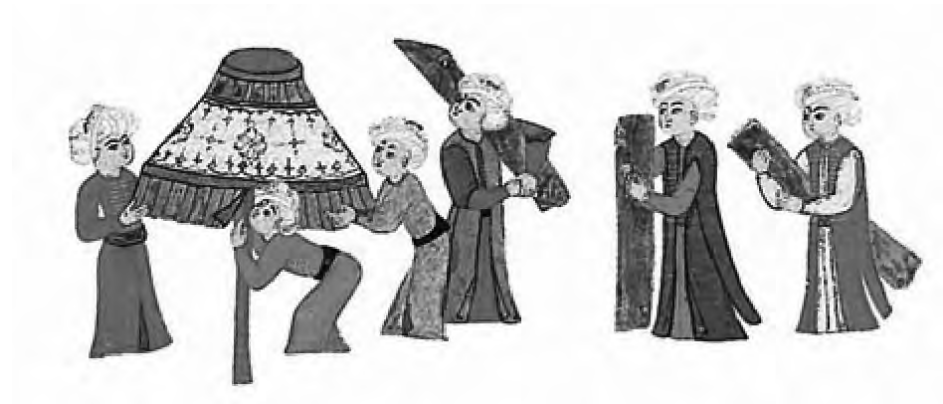
ve gerçekten [198a] cennet onu özlerdiye Aşere-i Mübeşşere'den başka Selmân-ı Pâk'e ve Hz. Ukkâşe'ye cenneti müjdelemiştir. Peygamberimizin izni ile evvel Hz. Ali, Selmân-ı Fârisî'nin belini bağlayıp (---) yolların pirlere Selmân-ı Pâk rehber olup ser-çeşme-i pir-i pirân olmuştur. 330 yaşına varıp uzun yaşayıp bütün müctehidler Selmân'dan Hz. Peygamber'in, abdest alışı, beş vakit namazın şartlarını, tadilini, sünnet, müstehab, vacip ve farzlarıyla nasıl yerine getirdiklerini sağlam haberlerini bu Selmân-ı Pâk'den almışlardır. Bu Hz. Selmân-ı Fârisî, Hz. Peygamber'den sonra Bağdad Medâyini'nde oturup hayli uzun yaşadığından İmam-ı A'zam hazretleri de Bağdad'da yetiştiğinden Selmân'dan nice bin dersler görüp sohbetleri şerefiyle şereflendiğinden öncekilerin ve sonraki-
lerin ilmine ulaşip Resûlullah sünneti üzere mezhep sahibi oldu, ama İmam-ı A'zam ki Sabit oğlu Numan'dır (---) atadan nesebi Enûşirvan'a ulaşır. Lâkin mezhebi Selmân'dan almadı. Hamade hazretlerinden aldı, onlar Alkam'dan aldı, onlar İbrahim-i Nahfî'den, onlar Abbas oğlu Abdullah'dan, onlar Hz. Resûl-i Ekrem'den, onlar Hz. İbrahim'den, onlar Hz. Şit'ten, onlar Hz. Âdem'den, onlar Hz. Cebrail'den, onlar Hz. İsrail'den, onlar Hz. Mikâil'den, onlar bizzat Hz. Allah'ın sonsuz keremlerinden almışlardır. Mümin ve muvahhid olup İmam-ı A'zam mezhebinden olan kimse, mezhebi İmam-ı A'zam kimden almıştır, bir mümin bilme-
se şahitliği uygun olmaz, demişler. İmam-ı A'zam'ın Selmân ile ve başka ashâb ile müşerref olduğunu böyle yazmışlar. Sözü'nün manası odur ki berberlerin piri birinci Hz. İbrahim, ikinci Selmân-ı Pâk'dir. Bu berber esnafı tahtırevanlar üzere dükkânlarını çeşit çeşit camlar ile, sarı pirinçten leğen ve ibrikler ile, nice bin tür Alman usturaları ile dükkânlarını süsleyip bellerinde pâk ibrişim ve altınlı peştemallar ile güneş parçası berber civanları kendilerini süsleyip geçerler. [s. 609-610]

Çadırcılar esnafı

İlk defa çadırı Cemşid yapmıştır. Sonra Hz. Peygamber zamanında pirleri Abdullah-ı Mekkî el-Hayyâm oğlu Nâsır'dır. Selmân-ı Pâk belini bağlayıp çadırcıların silsileleri ona çıkar. Nur dolu mezarı (---) (---) (---) Peygamberimize ihramdan çadır yapmıştır. Bu çadırcılar tahtırevanlar ve arabalar üzere nakışlı seyre değer çadırlar kurup ve içinde çadırcı dilberânları işleyerek birbirlerine şaka ederek geçerler. Bir bölüğü de bukalemun nakışı kitabeleri üzerlerine giyip tengetir çadırlar, sâyebân-ı namusiye ve sahâbeler kurup çadır üstünde bir küçük çadır daha peyda edip bütün askerî silâhıyla geçerler. [s. 595]

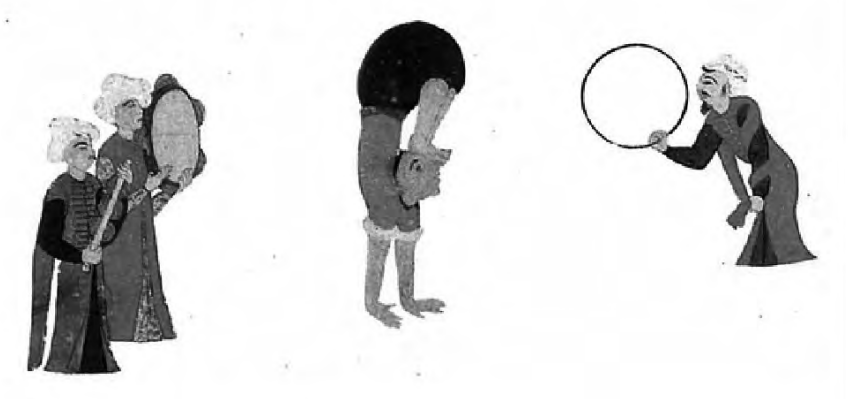


Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)

Çengci Sâzendeleri esnafı



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)

Nefer 12, zor saz olduğundan ehli azdır, cümleden Çengî Celeb Mustafa Ağa, bu işte gerçekten ustalığını göstermiştir. Çengî Baba Şahin, Baba Ali, Çengî Saçlı Ramazan. [s. 638]



Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)

Debbağlar esnafı

İstanbul'un dört mevleviyet yerinde 12 yerde debbağ işyerleri vardır ki her birinde Ahî Evranî evren gibi yiğitleri var ki insan ejderhalarıdır. Bunların içine kanlı ve hırsız girse asla hâkime vermezler, ama o kanlı onların elinden kurtulamaz, ona köpek pisliği ezme işi verip elbette tövbe edip temizlenir ve bir iş sahibi olur. Bütün debbağ işyerleri 700'dür, neferât cümle 3000, kâmil pirleri Peygamberimiz huzurunda Zeyd-i Hindî'dir. Selmân-ı Pâk'in kemer bağladıklarından onuncu pirdir. Cafer Sadık'ın Fütüvvetnâme-i Kebîr'inde yazılıdır, kabri (---) (---)'dir, ama Anadolu insanı arasında debbağlara Ahîler derler. Yani Kayseri'den çıkan Ahî Evran ile meşhur olmuştur. O ise Selçuklular zamanında bir ulu sultan imiş, çok menkıbeleri vardır. Bunlardan biri Kayseri'de otururken padişaha gamz edip hî Baba öşür vermezderler. Adamlar ve hâcibler tayin edip Ahî Baba'yı dükkânında bulup bağlarken hemen dükkânın içinden bir evren çıkıp hâciblerin birkaçını parçalarken Ahî Baba zalimler elinden kurtulup Evren ile beraber Selçuklu önüne gelip padişahın aklı gidip, orkma beğim bu evren benim dünya ve âhiret amelim ve karındaşımdır diye ölen hâciblerini gömmesini rica eder. Ricası can ve baş üzere kabul olup hâcibleri defneder. Onun için Ahî Evran derler. Sonra Kayseri'den göçtü. Hâlâ Anadolu'da bizim Kaya Sultan hâssı Denizli şehrinin bağları arasında büyük bir türbede gömülüdür. Onun için Anadolu debbağları pirimiz Ahî Evran'dır derler, ama doğ-



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)

rusu Peygamberimiz huzurunda pir olan Zeyd-i Hindî'dir, ama bu debbağlar bahadır zorba kavim olduğundan (---) adet esnaf bunlara bakarlar, her hangi zamanda olsa elbette ser-çeşmelerine Ahî Baba derler. Merhum Melek Ahmed Paşa efendimizin 1006 [1597-98] tarihinde vezirlikten azline bunlar sebep olmuştur. Gerçekten zorba insafsız bir esnaftırlar. Bunların hepsi bir yere toplansa padişahları tahttan indirip çıkarmaya güçleri yeter. Bunlar bu ordu alayına toplanıp nice bin güçlü kuvvetli yalın ayak başı kabak debbağ teknesinde kirdimandan çıkmış eli ayağı löklerden kırmızı kırmızı ve kiminin sahtiyan mazısından kolları, tırnakları ve parmakları siyah siyah olmuş gönlü yaralı işleri şer'ile pâk Kuran-ı Kerîm ciltleri olacak nice bin rengârenk sahtiyan hırkalar, feraceler, muvahhidîler, gece külâhı ve meşinden değerli elbiseler, meşin sarıklar, sahtiyan gürzler ve topuzlar ile şa aşadiye bağırarak geçerler. Bir fırkaları da tahtirevan ve arabalar üzere dükkânlarını hevâyî, gök rengi, şeftali gülü, kırmızı, sarı ve neftî renk sahtiyanlar ile süsleyip geçerler. Bir bölüğü de arabalar üzere tekneler içre keçi derilerini kirdiman edip ökçe vurarak â Hayismiyle geçerler. Bir zümresi âk ederiz, pâklarız, pâk ederizdiye geçip

giderler. Bu esnafın bir övünçleri de odur ki bir yeşil sarık üzere bir eski deriden bayrakları vardır tâ Dahhâk-i Mârî'yi öldüren Demirci Gave'nin önündeki sahtiyan kuşaktır ki onu bayrak edip ahhâk üzere yürüyüp Dahhâk'ı öldürdü, o meşin bayrak budurdiye övünürler ama iyi saklayıp büyük alay ile geçerler. [s. 597-598]

Ekmekçiler esnafı

Din direği gibi ilk pirleri Hz. Âdem'dir ki âyet, “Şu ağaca yaklaşmayın. Yoksa ikiniz de (nefsine) zulmedenlerden olursunuz.” [Bakara, 35] diye buğday ağacından yeme diye Allah Âdem'e emreder. İnsan unutkan olduğundan Hakk'ın emrini unutup yeryüzüne inince yine Hakk emri ile buğdayı Cebrail getirip bir diktikde buğday kaynatmıştır. Âdem Peygamber'in yiyerek açlığını giderdiği ilk yiyecek buğday çorbasıdır. Hâlen bir kimse evine bir adam davet etse Baba çorbası yiyelim der. Aş muhallebi şekerli pâlûde yiyelim demez. Daha sonra Cebrail'in öğretmesiyle Hz. Âdem Peygamber buğdayı un edip hamur edip, sonra ekmek edip sıcak iken yiyip açlığını giderdi. Bundan dolayı taze sıcak ekmek taze can verir. Bu yüzden ekmekçilerin piri Hz. Âdem'dir. Ancak Hz. Risâlet zamanında ekmekçilerin piri İmrân-ı Berberî oğlu Ömer'dir, Selmân-ı Pâk, Hz. Ali huzurunda beline kuşak bağlayıp icazet verdi. Hâlâ ekmekçilerin piridir. 87 yaşında vefat etti. Medine-i Münevvere, Bakî Mezarlığı'nda gömülüdür ki beş kerre ziyareti nasip oldu.



Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)

Sanatkârlar arasında Selmân-ı Pâk'ın kemer bağladığı üçüncü pirdir, bu ekmekçi sanatının çok esnaf yamağı vardır, hesapsız askerdir. Bu ekmekçilerin dükkânları 999, neferât 10.000, bunlar arabalar üzere ekmekçi dükkânları yapıp kimi hamurkârlık eder, kimi ekmek pişirip seyircilere ufak ekmek üleştirirler. Tahtirevanlar, arabalar, kızaklar üzere hamam kubbesi kadar üstü çörekotlu, susamlı hâs beyaz ekmekler yaparlar ki her biri ellişer kantar gelir ekmeklerdir. Kızaklar üzere olan ekmekleri yetmiş seksen çift camus çeker nice böyle büyük ekmek yaparlar. Fakat bunların fırında pişmesi mümkün değildir. Yeri hendek gibi yarıp üstlerini kül örtüp dört tarafını ateşle çevirip yavaşça pişirirler, görmeye değer. Dükkânlarında beyaz Ramazan pideleri, somunlar, lâvaşa, yufka, ekmekler yaparlar. Büyük ekmeklerin birkaçını Alayköşkü dibinde padişah huzurunda yağma ettirirler, zira İstanbul mollası evine kadar uzak mesafede olduğundan götürmesi müşkildir. Birkaç büyük ekmekleri de İstanbul mollası evinde yağma ettirirler, çünkü bütün alay orada son bularak dağılıp her esnaf, ağaları ve şeyhlerini yine alay ile evine götürüp herkes evlerine giderler. [s. 490-491]

Güreşçi Pehlivanlar esnafı

Tekkeleri iki yerdedir, biri Küçükpazar yakınında Unkapanı yolu üzere Servi fırını karşısında Pehlivan Şüca Tekkesi, Fatih Gazi'nindir. Biri de Zeyrek Yo-



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)

kuşu ayağında Pehlivan Demir Tekkesi'dir. Hâlâ bu tekke mamurdur. İçinde tekke şeyhi Baba Hasan, iyi hâl ile tanınan yaşlı bir zâttır. Bu tekke içre 300 zorlu pehlivanlar var ki onar çift camus kütenin zapteder erlerdir. Yüz, yüz elli çift pehlivanlar cümle kispetlerin giyip sarı şîr-i revgan yağıyla yağlayıp çifte çifte adam ejderhası gibi apul apul yürüyüp birbirlerine kağan arslan gibi sarılıp bu kadar seyirciler içre birbirine evren gibi eğri bakış atıp alt üste ve üst alta pehlivanlık ederek bütün (---) bend oyunlardan kesme, şirazî, kesebend, tersgice, pîşkabza, yanbaşı, serkelle, âsmaniş, Cezayir sarması, boğma ve karakuş adlı oyunları icrâ ederek Alayköşkü dibinden geçip padişahın ihsanlar ile şereflenip geçerler. Bunların piri Hz. Mahmud Pir-i Yâr-ı Veli'dir Hz. Hamza kemer bağlamıştır, kabri (---) dir. [s. 587]

Kebapçılar esnafı

Dükkân 400 neferât 1500, bunların piri ilk başta Hz. İsmail'dir kendilere keşilme bedeli olan kurbanı kurtuluş şükranesi olarak ilk defa onlar kebab ettirirler. Sonraki pirleri Afv oğlu Abdurrahmân'dır ki Aşere-i mübeşşeredendirler. Hazret bunlara cenneti müjdelediklerinden Aşere-i mübeşşere derler, kemerini bizzat Hz. Ali bağladı. Hazret gezintiye ashâbıyla gittiklerinde Afv oğlu Abdurrahmân kebab ederlerdi, kabri (---) dedir. Bunlar da tahtirevanlar üzere dükkânlarını donatıp kebab pişirip satarak geçerler. [s. 529]



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



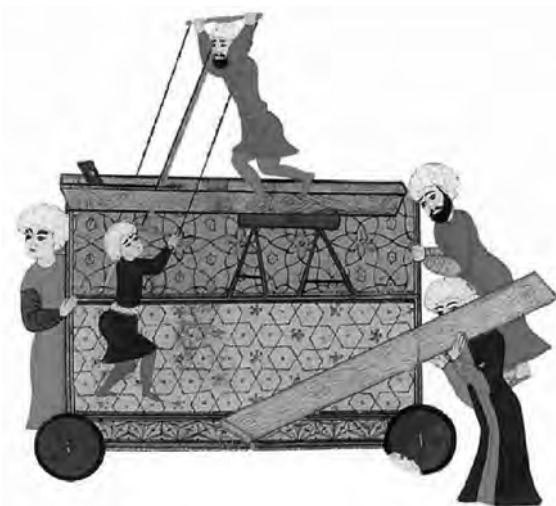
Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)

Testereciler esnafı

Dükkân 80, neferât 200, pirleri önceleri Benî İsrail'den Semail'dir ki Halep'te Hz. Zekerıyyâ'yı ikiye biçmek için ilk defa Zekerıyyâ testeresini bu Semail buldu. Daha sonra Yahya Peygamber bunu katledip babasının intikamını aldı. Peygamberimiz zamanında bu testerecilerin piri Abdülgaıffar Minşârî'dir. Selmân-ı Fârisî belini bağlayıp pir oldu, kabri Niğde şehri mezarlığındadır, ama ziyareti nasip olmadı. Bunlar çeşitli testere, bıçkılar, minşârlar, erreler ve kes-kiler ile dükkânlarını donatıp bir hây-hû ile silâhlı geçerler. [s. 569]



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)

Yaycıbaşı esnafı

Dükkân 200, neferât 500, pirleri Hz. Ebûbekir oğlu Muhammedü 'l-Kübrâ'dır ki Hz. Resûl huzurunda Hz. Ali beline peştemal kuşatıp yaycılara pir ve tutkalcılara da pir olmuştu. Âs oğlu Amr'dan sonra Mısır sultanı olup Hz. Osman bunun sebebiyle şehit olduğu yukarıda yazılıdır. Hâlâ kabri Mısır'da Zeynelabidin yanındadır. Bunların dükkânının çoğu Sultan Bayezid'de, Murad Paşa Türbesi'nde, Edirnekapısı'nda, Galata'da ve Üsküdar'dadır. Bunlar tahtırevanlar üzere dükkânlarında pervâne yaylarını ve Sultan Bayezid bizzat yaycı idi, onun yayların, Hürrem Usta, Kemal Ata, Şücah, Tozkoparan ve Deli Ferhad yayları ile işyerlerini donatıp yay yaparak geçerler. [s. 584]



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)

Yorgancılar esnafı

Dükkân 105, neferât 400, pirleri Kâmil-i Hindî'dir, Malik oğlu Enes belini bağladı. Hz. Osman'la evlenen Peygamberimizin kızları Rukiyye, Ümmü Gülsüm ve Hz. Ali'yle evlenen Fâtımatü'z-Zehrâ'nın çeyizlerine hizmet etmiş Kâmil-i Hindî'dir ki yorgancıların piridir. Kabri Yemen diyarında Cübül şehrinde yatar, bu şehir Mekke'ye yakındır. Bu yorgancılar da tahtirevanlar üzere dükkânlarını atlas, diba, sereng ve hara yorganlar ile süsleyip hepsi silâhlı geçerler. [s. 593]



Nakkaş Osman (III. Murad Surnâmesi)



Levnî (III. Ahmed Surnâmesi)

Ayıp Değil!

Robert Dankoff
Chicago Üniversitesi (Chicago)

Evliyâ, “ayıp” sözcüğünü belli bir durumun utanç verici ya da ayıp olduğunu anlatmak için iki değişik biçimde kullanır.

İlk kullanımda sözcük kişisel yargısını ya da konuşan kişinin yargısını dile getirir. Sözelimi, Sofyalı kadınların geceleri hamama gitmeleri için “bu şehre mahsûs bir ayıp şeydir” der¹. Evliyâ, kendisi gibi seçkin Osmanlılar olan ve yargılarını verirken İstanbul’u esas alan okurlarının da gece vakti zevk ü sefa peşinde koşmanın kadınların yapacağı bir şey olmadığı, ayıp olduğu konusundan kendisine katılacaklarını varsaymaktadır.

İkinci kullanımda ise belli bir bölgenin nüfusunun yargılarını yansıtır. Sözelimi Ayıntab, yani bugünkü Gaziantep kadınları için “çârsû-yı bâzârda gezmeleri gâyet ayıbdır” demektedir². Aslında Osmanlılar için, en azından İstanbul’da, kadınların çarşıda pazarda gezmeleri sıradandır. Eğer Ayıntab’da durum tersi ise bunun sosyolojik bir açıklamaya gereksinimi vardır: burada ayıp olarak değerlendiriliyor. Benzer bir dilin acil bir durum olmadığı sürece gündüzleri kesinlikle sokağa çıkmayan Kahire kadınları için de kullanıldığını görüyoruz. Acil bir durum olunca da gizlice çıkarlar. Geceleri ise ellerinde meşaleler ve yanlarında hizmetçileri ile akrabalarına gezmeye çıkarlar. Yoksa “avrat bâzârda gezmek gâyet ayıbdır”³.

1 III 140b14

Elyazmalara göndermeler:

Bağdat 304 I ve II. ciltler

Bağdat 305 III ve IV. ciltler

Bağdat 307 V. cilt

Revan 1457 VI. cilt

Bağdat 308 VII ve VIII. ciltler

Bağdat 306 IX. cilt

iÜTY 5973 X. cilt

2 IX 165a3

3 X 335a8; Dimyat, 347b19.

Bu örnekler Evliyâ'nın kadınlara yaklaşımını da göstermektedir ki bu konuya *An Ottoman Mentality* başlıklı çalışmamda değinmeyi ihmal etmiştim. Bu nedenle asıl konuya dönmeden bu konunun biraz daha üstünde durmak arzusundayım. Evliyâ'nın bir grup olarak kadınlar hakkında kullandığı *nisvân-ı* (ya da *bintân-ı* ya da *zenân-ı*) *sâhib-ısyân* gibi uyaklı söz kalıplarını çok ciddiye almamak gerektiğini düşünüyorum.⁴ Seyahatleri sırasında uğradığı yerlerin kadınları ile ilgili olarak sık sık giyinip kuşanıp *mestûre* ve *müteeddebâne* dolaşmaya çıktıklarını söylüyor. Bence bu kadınlarla ilgili takındığı asıl tutumdur ve bunun sosyal normlara uygun olduğunu düşünmektedir. Bazı örneklerde ise kimi kasabalarda kadınların yalnızca cenazeler için dışarı çıktıklarını da söylüyor⁵. Bu kullanımın, kadınların inzivaya çekilmelerinin, eve kapanmalarının en uç biçiminin dile getirilmesi için kullanılan basmakalıp bir kullanım olduğunu düşünüyorum. Diğer uçta ise Avrupa'da gördüğü örtünmeyen kadınlar yer almaktadır ve bunun örneklerini de birazdan göreceğiz. Avrupalı erkeklerin karşı cinse karşı tutumlarına örnek olarak da Habsburg Kralı'nın bir kadına geçmesi için yol vermesine ya da şapkasını çıkararak selamlamasına şaşırmasını verir. Kadınlara karşı bu aşırı saygıyı *garîb ü acîb* bulur. Bütün bir Hristiyan ülkesinde iktidar kadınlardadır der ve bu durumu da Meryem Ana'ya besledikleri derin saygı ve sevgiye bağlar: “Bu diyârda ve gayri kâfiristânda söz avratın olup Meryem Ana aşkına avrata ta'zîm ü tekrîm ederler.”⁶

Mezrumuza dönecek olursak, ayıp sözcüğünün kullanımında Evliyâ'nın kendi kişisel yargılarını dile getirdiği durumlar ile ötekilerin yargılarını dile getirdiği durumlar arasında bir ayrım yapmışım. İlk kullanımın bir başka örneği ile kaba saba sözleri dile getirdiği bölümlerde karşılaşırız. Sözgelimi Ukrayna diliyle ilgili bölümde “yâve sözlerin yazmak ayıbdır”⁷ der ve bunları yazdığı için özür diler ama buraya gelebilecek gezginlerin yanlış kullanmamaları için akıllarında bulunması gerektiğinden yazdığını ekler.

Benzer bir biçimde eğer sözcük bir alıntı içinde kullanılıyorsa doğrudan konuşan kişinin –ki çoğunlukla Evliyâ'nın kendisinin– kişisel değer yargılarını dile getirdiğini varsayabiliriz. Resmî bir görevle gittiği Azerbaycan'da bir Safavi yetkilinin kendisine kılıcını armağan etmeyi istemesi üzerine “yok, kılıcını almam, Osmânî arasında ayıbdır”⁸ der ve geri çevirir. Bunun üzerine kendisine başka bir kılıç ve bir de at armağan edilir. Bu, bir Acem'in bilemeye-bileceği Osmanlılara özgü bir kabuldür.

4 Krş. *Mentality*, 64. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi* (Leiden: Brill, 2004; 2nd edition, 2006).

5 II 318a14 Dağıstan, IV 257b21 Van, VI 182b31-32 Kanice, VI 98a12 Estergon, VIII 267b27 Anavarin.

6 VII 71a25

7 V 49b3

8 IV 290a9

Yine resmî bir görevle gittiği Hırvatistan'ın Split kentinde şehre girerken şehrin kumandanının kendilerinden silâhlarını bırakmasını istemesini “ber-kânûn tertîbimiz bozup silâhsız girmek ayıbdır”⁹ diyerek reddeder ve şehre silâhlarıyla girmesine izin verilmez ise geri dönmekle tehdit eder. Sonuç olarak kendisine izin verilir.

Evliyâ bir keresinde de Hersek Beyi'nin elinde esir tutulan bir Osmanlı yetkilisi için fidye ödeyip onu kurtarmakla görevlendirilir. Sınırı geçecekken Evliyâ döner ve maiyetindeki adamlara şöyle der:

Bak a gâzîler, bu varacağımız sulh [u] salâh üzere kâfir diyâridır ve şarâbı ve avratı ve oğlanı mübâhdır. Eğer birinizi avrat oğlanda ve şarâb ve rakıda kızarmış bozarmış ammâ pişmemiş bulursam sizi döğe döğe bişiririm ve karnınızı şişiririm. Buna ka'il misiz?”

Cümlesi, “Allâh senden râzî ola, bizde eyle âdem yokdur” dediler.

“Bire benî Âdem çiğ süd emmişdir. Baba oğulun, oğul babanın keyfiyyet-i hâllerine muttali' olama[m]ışlar. Ahvâl-i dünyâ böyledir. Şu kadar mâl-ı hazîne ile geldik. Şu gâzî yiğidi pâdişâhımızın fermânı üzre halâs ede, sonra gidelim. Eğer bir ayıb ederseniz kâfir, kapudanı vermemeğe bahâne edüp mâlî da alıkor. Bizim cümlemizi mürüvvet ederse kovar, mürüvvet ve kerem etmezse cümlemizi kırar”¹⁰.

Burada Evliyâ şarap, kadın ve oğlanların Osmanlılar arasında ayıp sayılırken Avrupalılar arasında mübâh olduğuna işaret etmektedir. Osmanlıyı temsil ettiklerinden de adamlarının tam bir Osmanlı gibi davranmaları ve sınırı geçtikleri için de Avrupa'nın ahlâk bozukluğuna kapılmamaları gerekmektedir. Ancak bunun yapılması için gösterdiği gerekçe ahlâkın korunması değil, görevin hakkıyla yerine getirilmesini temin etmektir.

Evliyâ, Bulgaristan'da Kabirova yakınlarında eşkiyalarla çatıştıktan sonra bir miktar ganimet ve esirle dönünce payını isteyen yerel kumandanlardan birini de şu sözlerle ayıplar: “Yedi sâ'at ceng-âşûb etdik, imdâdımıza yetişmediğinden gayri bize yaygara edüp mâl-ı ganâ'im istersin, ayıp değil midir, mü'min olana böyle etmek düşer mi?”¹¹ Evliyâ burada da konuştuğu kişinin anlayacağını düşündüğü askerî namus ve şeref kurallarına gönderme yapmaktadır.

Evliyâ'nın hem akrabası hem de hamisi olan Melek Ahmed Paşa, kendinden geçip sevgili karısı Kaya Sultan'ın mezarının üstüne kapaklanır ve üstü başı kirlenir. Bu durum üzerine Veziriazam Köprülü tarafından “Ayıp değil midir bir avrat için böyle edersin?”¹² biçiminde paylanır. Belli ki acısını bu biçimde göstermek bir Osmanlı seçkini için ayıplanacak bir durumdur.

9 V 149a9

10 V 161a16; karşı. *Mentality*, 130.

11 VI 54b2

12 V 78a34; karşı. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662), as portrayed in Evliyâ Çelebi's Book of Travels (Seyahat-name)* (State University of New York Press, 1991), 234.

Bütün bu örnekler ayıbın birinci türden, yani konuşan kişinin değer yargılarının yansıtıldığı örneklerdir.

İkinci kullanım yani ötekilerin değer yargılarının yansıtıldığı durumlar ise daha çok Osmanlılar için normal kabul edilse ve okurlarınca da itiraz edilmeyecek olsa da belli bir geleneğin ya da belli bir uygulamanın anlattığı, betimlediği insan topluluğunca hoş görülmediği durumlarda ortaya çıkar. Sözgelimi, Acemler Kızılbaş olduklarından ahlaksızlığa meyyallikleriyle ün salmışlardır. Ne var ki Azerbaycan'da Dumbuli için Evliyâ “egerçi Kızılbaş diyâridir derler ammâ aslâ meyhâne görmedim ve mest-i medhûş bir Acem görmedim, zîrâ gâyet ayıbdır; gayri eşyâlarda mubâhîlerdir” demektedir¹³.

Belgrat için “bu şehir ahâlîsinde kizb ü gıybet gâyet ayıbdır”¹⁴ yani “yalan ve dedikodu ayıptır” der. Temeşvarlılar için şarap içmek ayıbdır, onun yerine bal suyu içerler¹⁵. Or Tatarları da şaraba hoş bakmazlar, boza tercih ederler; her ne kadar şarhoş edici olsa ve bir bardak içtikten sonra insanlar boğuk sesle şarkı söylemeye başlasalar da boza içmeye kötü gözle bakmazlar: “bir tostagın bozasın içen sermest olup kılalay ve bolalay türkisi ırlar, tâ bu mertebe sekir verir bozası vardır. Bu diyârda şarâb içmek ayıbdır.”¹⁶

Köstendil, Arnavutluk Elbasan'ı ve Yanya'da ise misafire kapıyı kapayıp evde oturmak hoş karşılanmaz: “bu şehirde rûz-ı rûşende kapusın kapayıp hânedânında oturmak gâyet ayıbdır (Köstendil);¹⁷ bu şehirde kapuların kapamak ve hânedân sâhibi başlı başına müsâfirsiz hüddâmlarıyla ta'âm yemek gâyet ayıbdır (Elbasan);¹⁸ kapuları kapatmak ve müsâfirîne ri'âyet etmemek... bu şehirde gâyet ayıbdır (Yanya).”¹⁹ Vlandova'da (Bulgaristan) da “kara libâs geymek ayıbdır ve meymenet yokdur derler”.²⁰

Rodos adasında ise sokaklara çöp dökmek ayıplanmaktadır: “ve dâ'imâ herkes hânesi önün ve dükkânı önün şeb [u] rûz pâk edüp hâr [u] hâşâk dökmezler, gâyet ayıbdır ve hâkim tarafından ta'zîr ederler, zîrâ mezbele dökseler âb-ı rahmet nâzil oldukda cümle hâr [u] hâşâki limana götürüp liman dolar.”²¹ Kahire'de benzer bir tutum kırmızı giyme ile ilgili sergile-

13 IV 298b16

14 V 116a31

15 V 119b3

16 VII 108b26

Boza, bozahâne denilen dükkanlarda satılan, içilen popüler bir içecektir. Evliyâ Çelebi böyle bir dükkanda görülmek istemez, ama Ankara'da başına şöyle bir iş gelir: “İmdi şu keçe kaplı küçük kapudan içeri girmiş ola deyü hemân kapuyu açup içeri girdim, ne gördüm, meşer bozahâne imiş. Bu kadar paşalı ve bu kadar harbende ve harkeşân kimi çöğür ve kimi tambura çalup bir hây-hây kim ta'bir ü tavsîf olunmaz. Hemân biri 'Evliyâ Çelebi, gel bir bozacığımız iç' dedi. Hay benim bozahâneye girdiğim gördüler, deyü hicâbımdan yere geçdim.” (II 358b9, krş. *Mentality*, 207)

17 V 174a30

18 VIII 365a24

19 VIII 348a7

20 VIII 373b20

21 IX 120b21

nir: “Çerâkize ve tûfengci ve gönüllü ve müteferrika ve çavuşândan mâ’adâ kırmızı şalvârlı kavim var ise ayıbdır, haklarından gelinir.”²² Yine Kahire’de beylerden başkasının kürk giymesi eskiden ayıp sayılmaktaydı, ama zaman da iklim de değişmiştir:

[... yetmiş seksen sene mukaddem ...] yılda bir kerre cüz’î yağmur yağar ve yağmaz idi ve Mısır’da bir kimesnenin kürk geydiğın bilmezdik, ve beğlerden mâ’adâ kürk geymek ayıb idi, dediler, ve kış olmazdı, ammâ şimdi şiddet-i şitâ olup azım yağmur-lar yağup sovuksan kürk geyer olduk, dediler.²³

Tatarlar arasında kin besleme, haset, kara çalma hoş karşılanmaz. Bunun tek istisnası ortak bir düşmana beslenen düşmanlık ve yağma için sefere çıkmadır:

ve bu kavm-i Tatar hergiz gıybet ü mesâvî ve sû-i zan ve kîn ü kibr ve buğz [u] adâvet ve remm ü nemm etmek yokdur, biri birleri içinde gâyet ayıbdır. Bir kişi gıybet ü mesâvî kelecisi iştise andan gayri kişiler nefret eder. Ancak buğz u adâvetleri gayri kavm ve gayri düşman üzre gidüp nehb ü gâret etme adâvetin ederler kim el-buğzu lillâhdır.²⁴

Tatarlar yüzkızartıcı bulduklarından çoğunlukla savaşta baş almayı onaylamazlar ki yaygın bir Osmanlı uygulamasıdır. Ne var ki Evliyâ bunun tersi bir durumla karşılaşmıştır. Kalmuklarla yapılan bir savaşın ardından kelle başına ödül verileceğinden kelleler kesilip getirilmiştir. Evliyâ bunun nedenini yeneden doğuma ve öldükten hemen sonra dünyaya geri geleceklerine inandıklarından Kalmukların acımasızca savaşmaları ile Tatar birliklerini dağıtmak için sihir kullanmaları gerekçesi ile Tatarların da onlarla savaşmaktan çekinmelerine bağlar:

cemî’i zamânda Tatar mâbeyninde baş getirmek ayıb iken Kalmık başı getirenlere ihsân olundu, zîrâ cemî’i zamânda bu âna dek bir Kalmık başı alınmamışdır, zîrâ gâyet dilâverâne ceng ederler. Dâ’imâ Kırımlyı bozagelüp Kırım halkının ödün sındırılmışdır, zîrâ hulûlî mezheblerdir "Ölüp yine bir avrat karnındaki ma’sûm cânına cânım girüp yine dünyâya tâze gelirim" der. Ve dâ’imâ ceng ederlerken sihr edüp asker bozarlar.²⁵

Bu korku salıcı yöntemlerin, medenî kabullerin rafa kalkmasına neden olabileğİne bir örnektir.

22 X 66b18

23 X 228a9

24 VII 108a8

25 VII 117b2

Ayıb sözcüğünün ilki kişinin kendi yargılarını dile getiren ikincisi ötekilerin yargılarını aktaran iki kullanımını tartışmış olduk. İkinci kullanımın bir biçimi de *ayıb değil* kullanımıdır. Evliyâ bu söz kalıbını okurlarının pek de makul bulmayabileceği ama söz konusu toplulukça doğru kabul edilen kimi gelenek ya da uygulamaları aktarırken kullanır. Bu kullanımla İstanbul'a ayrılmış birinci kitapta karşılaşmıyoruz. Ancak Evliyâ payitahttan dışarıya adım atar atmaz, sözgelimi Bursa gibi bir Osmanlı kentinde bile, bu biçimde adlandırdığı kimi uygulamalarla karşılaşır. Bursa için şehrin önde gelenlerinin, seçkinlerinin bozahâneye gittiklerini ve bunun ayıb olmadığını söyler: “cümle a'yân-ı kibârı bozahâneye girmek ayıb değildir.”²⁶ Bu durumu Bursa'daki bozahânelerde tıpkı kahvehânelerde olduğu gibi çalgıcıların, şarkıcıların olmasına bağlar. Bursa'da “bir diyâra mahsûs değildir” dediği doksan üç bozahâne vardır ki “pâk kâşîli ve münakkaş tavanlı ve kârgîr soffalı” bu taş binalar bin kişi alır ve müşterilere de genç oğlanlar en iyi bozayı sunup hizmet ederler. Bütün bu bakımlardan Bursa'daki durum İstanbul'dakinden tamamıyla farklıdır. Evliyâ ayrıca okura İstanbul'daki kahvehânelerin Sultan IV. Murad'ın emriyle kapatıldığını da anımsatır.

Evliyâ'nın dediği kadarıyla kahvehânelerde eğlenmeyi sağlayan bu kişilerin bulunması gayet normaldi ve kınanacak bir yanı yoktur. Bulgaristan'da Karasu'da da evden eve gezip çalgılarını çalan *avrat çengiler* ile karşılaşır. Okurun uygun bulmayacağı bu durum için Evliyâ “ayıb değildir, cümle a'yânı bu derde mübtelâlardır” der²⁷. Aydınlıların kötü alışkanlığı da dükkânlarda helva yemektir. Ama Evliyâ durumu açıklar: “bu diyârda helvâcı dükkânlarında helvâ yemek ayıb değildir, zîrâ gayri diyâr gibi helvâcıları pis değildir”²⁸

Osmanlı kültüründe mahbubperestlik bir sürü vicdan azapları ve muallak tutumlar ile karşılaşmaktaydı, yakınlarda çıkan bir kitabın da bizlere gösterdiği üzere.²⁹ Ne var ki İmadiyye'de sevgilinizle herkesin gözü önünde havuzda yüzmek kabul edilebilir bir tutumdur: “niçe bin âşıkân-ı sâdıkân-ı mahbûbân ol havz-ı azîmde şînâverlik edüp âşık ma'sûk birbirleriyle bilâ vâsita kuç kuağ ... olurlar, ayıb değildir.”³⁰ Belgrat'ta ise dükkânlarda çalışan genç erkek sevgililerle ulu orta sohbet etmek olağandır: “cemî'i yârân-ı erbâb-ı ma'ârif sâdıkân-ı âşıkânlar cümle dükkânlarda dilberânlar ile musâhebet ederler, ayıb değildir, zîrâ üstâdları ve peder [ü] mâderleri tefâhür kesb ederler.”³¹ Şenlik günleri Kahire'de şehrin yerlisi olsun yabancı olsun güzel bir oğlan gördüğünüzde ona yanaşabilir, selâmlayabilir hatta bir öpücük bile alabilirsiniz: “eğer âşinâ ve eğer bîgâne bir âdem bir dilberân gördükde bî-bâk u bî-pervâ yanına varup

26 II 228b22

27 III 129b24. Bu kızların çaldığı müzik aletleri *çöğür*, *çeşde*, *ravza*, *karadüzen* ve *ıklık* olarak sıralanır.

28 IX 77a14

29 Walter G. Andrews and Mehmet Kalpaklı, *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society* (Durham and London: Duke University Press, 2005).

30 IV 381a1

31 VIII 359b2

"İyd-i şerîfin mübârek ola" deyü gül cemâlinden bûselik makâmında güllerin derersin ve murâd [u] maksûda erersin; kânûn-ı Mısır böyledir, ayıp değildir."³²

Yanya'da kadınlar oldukça kapalı, münzevî bir hayat sürerler. Kadınların sokakta gezmesi ayıplanacak şeydir. Şüphesiz burada sözü edilen kadınlar Müslüman kadınlardır, Rum kadınları için durum farklıdır: "ve çârsû-yı bâzârda avrat gezmek bu şehirde gâyet ayıbdır, avratı taşrada görseler hemân amân u zamân vermeden katl ederler; ammâ Urûm karıları yüzleri açık sokaklarda gezüp gûnâ-gûn kâr ederler ayıp değildir."³³

Daha önce de gördüğümüz gibi Evliyâ Avrupalıların kadına karşı tutumlarına olan şaşkınlığını bir an olsun üstünden atamaz. Sırasıyla Ligradçık, Dobravenedik, Gingöş ve Maskov'da (yani, Rusya'da) kızların ortalık yerde ticaret yapmalarını hayretle karşılar:

cemî'i dükkânlarında kızlar oturup her biri birer mâh-cibîn ve peri-peyker ve melek-manzarlar metâ'ların âşikâr fûrûht ederler, anlarda metâ' satmak ayıp değildir; bâzâr-ı hüsnde metâ'ların satan avratlar ve bâkire mahbûbe kızlar metâ'ların âşikâre satarlar, bu kâfiristânda ayıp değildir; pençe-i âfitâb kızlar ve kâlîme avratlar dükkânlarda oturup metâ'ların âşikâre fûrûht ederler, aslâ ayıp değildir; dükkânlarında avratlar oturup her ne metâ'ları var ise fûrûht ederler, ayıp değildir."³⁴

Peşpehil'de ise "erleri ve avratları birbirlerinden kaçmayup bizim Osmânî ile avratları bir yerde oturup ayş [u] ışret etdükde kocası bir şey demeyüp kapudan taşra gider, ayıp değildir, zîrâ bu Kâfiristânın cümlesinde hüküm avratındır, tâ Meryem Anadan berü âyîn-i bedleri böyle olagelmışdir."³⁵

Şaşırtıcı bir biçimde -ki belki de değildir- Mekke'deki kadınları da Yanya ile ilgili yaptığına benzer bir biçimde ikiye ayırır. Birinci grupta ceylan gözleri dışında hiçbir yerleri görünmeyen kadınlar, ikinci grupta ise kahvehânelerde çalıp söyleyen cariyeler vardır:

siyâh izâr-ı harîr bürünüp yüzlerinde nikâb burka'ı ve duduk ve saravuşı elvân reng harîr ile vech-i münevveri mestûr olup mükehhal çeşm-i gazâlinden gayri bir yerleri görünmez, gâyetül'-gâye mestûre havâtînlerdir; ammâ Habeşe cevârleri var kim her biri amber-i hâm-misâl esmerül'-levn gavâzileri var kim diller perîşân olur, ba'zıları kahvehânelerde alâ-mele'i'n-nâs raks ederler, Arabistân'ın şânındandır, ayıp değildir."³⁶

32 X 183b20

33 VIII 348a7

34 V 162b18; VI 152b19; VII 40b3; VII 174a23

35 VII 51a22

36 IX 359a16

Konuyla ilgili görüşlerini dile getirmeyi Yukarı Mısır'daki Kına'ya vardığında sürdürür:

ve cümle siyâh izâr-ı harîr bürünürler, cümlesinin gûşleri menkûşlı ve gerdenleri tavklı ve kolları ve pâyları halhâllı âl u âlâ ve harîr gömlekli bintân-ı sâhib-ısyânları vardır, ba'zıları kahvehânelerde rakkâslık edüp gavâzilik ederler, ayıb değildir; ammâ ehl-i perde havâtînleri başkadır, anlar cum'a gün mezâristândan gayrı yere gitmezler.³⁷

Yukarıda andığımız Tatarlar gibi Peçuy halkı da kara çalma ve arkadan konuşma ile madde bağımlılarından nefret ederler. Hatta bu kişilerle konuşmazlar bile. Öte yandan sözkonusu olan çalıp söyleyip eğlenmek ya da birini vurarak, asarak, bıçaklayarak öldürmek olduğunda hiçbir sakınca görmezler: “bu diyârda sâz u söz ve ayş u işret, atmak dutmak ve asmak ve basmak ve kesmek ayıb değildir, ammâ zemmâm u nemmâm ve kaddâh u fassâl ve dehhâl u leffâf âdemleri ve tiryâkîleri sevmezler ve selâm verüp konuşmazlar.”³⁸

Çerkezler ve Abhazlar arasında ise hırsızlık bir tür kahramanlık olarak değerlendirilir; hırsızlara medhiyeler düzerler, hatta kız verirler: “bu Çerkezistân ü Abazistân'da hırsızlık bahâdırlıktır, ayıb değil gâyet memdûhdur... bu diyârda ‘hırsızlık ayıb değildir, yiğitlikdir’ deyü hırsız olana kız verirler.”³⁹

Evliyâ, Arnavutluk'taki Ergirikasri halkının tuhaf gelenekleri ile ilgili de şaşkınlığını gizlemez:

Elbette her diyâr halkının birer güne âyîn-i kadîmleri vardır . . . Diğer âyîn-i bedkâr-ı kavm-i Ergiri: bunlar düğünlerde ve rûz-ı Hızır'da ve nevrûz-ı Hârezmşâhîde ve Kâsım günlerinde ve Sarı Saltık günlerinde ve İydeynlerde cümle zer-enderzere müstağrak olup la'l-gûn bâdeleri nûş edüp cem'i pençe-i âfitâb dilberânlar ile âşıkları el ele verüp âyîn-i kâfir gibi kuç kucağ olup horos depüp kuşak kuşağa yapışup hora depme semâ'ı ederler; bu dahi bir bed-sünnetdir kim âyîn-i ke[fe]redir, ammâ böyle göre gelmişler, bunu dahi ayıblamazız.⁴⁰

Evliyâ'nın burada kullandığı “ayıblamazız” sözcüğü tam olarak “ayıb değil” anlamında kullanılmaktadır ve *Seyahatnâme*'nin başka hiçbir yerinde Evliyâ'nın bu tür âdetlere olan tutumunu daha belirgin bir şekilde ortaya çıkaran bir ifade yoktur.

Evliyâ gezdiği tüm ülkeler arasında bu tabiri en sık olarak hayatının son yıllarını geçirdiği Mısır için kullanır. Belki de yerleştiği Mısır'ın kendi böylesi mazaretleri gereksinmektedir. Herodot'tan bu güne gezginler Mısır'ın acayip-

37 X 380a22

38 VI 69a1

39 VI 46b25; VIII 191b13

40 VIII 355a14 – 355b5 krş. *Mentality*, 72-73.

liklerinden etkilenmişlerdir. Şüphesiz Evliyâ, Mısırlıların geleneklerinin (*éthea*) ve yasalarının (*nómoi*) diğer bütün insanlarınkinden farklı olduğunu söyleyen Herodot kadar ileri gitmemiştir⁴¹. Yukarıda andığımız örnekler dışında Evliyâ *ayıp değil* kalıbını aşağıdaki durumlarda kullanmıştır.

Mısır'da kadınlar ve seçkinler de dahil herkes eşeğe binmektedir. Eşeginin üzerinde herkese “yol verin” diye bağırarak kalabalığın arasından geçip giden kadınlarla hemen her yerde karşılaşmak olanaklıdır:

“Mısır'ın a'yân-ı eşrafı ve cümle nisvân-ı sâhib-isyânları har-süvârdılar, eyle fârisü'l-hımârdılar kim Özbekiyye ve Salîbiyye ve Eski Mısır ve Bulak'a ve Kaytbay'a varınca avratlar zahrek hüşşek diyerek cirid oynayarak gümüş rahtlı ve katife abâyılı alaca hınnâli eşeklerle gezmek ayıp değildir. Zîrâ Mısır'ın kayığı ve peremeleri cümle eşekdir.”⁴²

Bu sonuncu İstanbul'u bilenlerin anlayacağı bir benzetmedir.

Kahire'de Nil'in taşıdığı dönemde düzenlenen şenliklerde aşıklar suya at- larlar ve herkesin gözü önünde sevdiklerini kucaklarlar. Flamalar ve lambalar- la süslenmiş kayıklarıyla açılırlar, yanlarında Arap oğlanlarla değişik müzik aletlerinin eşliğinde hû çekerek eğlenirler. Bu şenlikler sırasında bu türden davranışların ayıplanacak bir yanı yoktur: “bu günlerde aslâ ayıp değildir.”⁴³ Evliyâ bu dönemde bütün çirkinliklerin üstünün örtüldüğünü ve Kahire'nin güzelliğinin parladığını söyler.

Frengi, Mısır'da oldukça yaygındır. Evliyâ'ya göre Kahire'nin fakir insan- larının hemen hepsi bu dertten muzdariptir. Ancak bu durum başka yerlerde olduğu gibi utanılacak bir durum oluşturmaz. Taşradan gelen *fellâhîn* (yani, köylüler) de hastalıktan dolayı bir elini ya da bir ayağını kaybetmiş olan fren- gi hastalarıyla çekinmeden karışırlar. Üstelik hastalığın bulaşacağından hiç korkmadan oturur beraberce yemek bile yerler. “*Safrâdır*” yani sarılıktır derler. Mısırlılar frengiye *safrâ* derler, Türkler ise *Freng uyuzu* ya da *Freng zahmeti* derler. Hastalığın bu kadar hoşgörü ile karşılanmasını Evliyâ, başka ülkelerde hasta- lığın tedavisi için hastaneler bulunmasına ve hastaların şehirde dolaşmasına izin verilmemesine ama Mısır'da bu türden *miskînâhâneler* (yani, frenginin te- davisi için özel hastaneler) bulunmamasına bağlar. Hastalığın bu kadar yay- gın olmasını Mısır'daki *bâbullûklar* (yani, fuhuşhâne mahalleleri) ile ortalıkta serbestçe dolanan fahişelere bağlar ve durumu “Mısır'da gâyet çokdur ve ayıp değildir” biçiminde anar.⁴⁴

41 Herodot, II, 35.

42 X 64a13, krş. 178b17-19.

43 X 130a1-15, Çalınan müzik aletleri arasında *çeng*, *tanbûr*, *santûr*, *rebâb*, *ney*, *musikâr*, *çartây*, *kânûn*, *mehterhâne*, *sâde cura zurna*, *nefir*, *nakare* sayılır.

44 X 242a27 – 242b8, krş. Gary Leiser ve Michael Dols “Evliyâ Chelebi's Description of Medicine in Seventeenth-Century Egypt, I- II,” *Sudhoffs Archiv* 71.2 (1987), 197-216; 72.1 (1988), 49-68; Part I, 205-06 (*safrâ* yanlışlıkla *sugara* olarak okunmuştur).

Son olarak da şu var: “ol diyârda timsâh ile cimâ’ eylemek [cinsel ilişkiye girmek] ve timsâh katl edüp derilerin kapularına mıhlamak ayıb değildir ve yigitliktir.”⁴⁵ Evliyâ bunu böylesi kahramanlık hikâyeleri anlatan birini dinleyen bir grup insanın hikâyeyi olumlamlarının ve kendilerinin de hikâyenin doğru olduğuna tanıklık etmelerinin de gerekçesi olarak sunar. Sözkonusu olay Yukarı Mısır’da timsahlarla ilgili bilgilerin ortaya çıktığı ve geliştiği Asvan ve Şellal yakınlarında gerçekleşmiştir. Evliyâ bu bilgileri herhangi bir biçimde kuşku duyduğu hissini yansıtmaksızın hevesle aktarır ki bazı bölümleri “uzun hikâye” kategorisine girer⁴⁶. Buradaki sözkonusu hikâye ise muhterem ev sahipleri Ebu Cedullâh tarafından anlatılmıştır ve şöyledir:

Âlem-i fetâlığında Nîl’de benim bir timsâhım var idi, dişi idi. Ol asırda şebeke ile balık sayd edüp kifâflanırdım. Ba’zı iri balıkları sayd edüp başka kordum. Bir gün bu timsâh şînâverlik ederek ubûr etdi, ammâ gâyet müzeyyen [ü] mahbûb timsâh idi. Hemân sayd etdiğim semekelerden bir kaçının başların üzüp bu timsâha atdım, ekl etdi ve gitdi. Netîce-i kelâm birkaç gün bu hâl üzre gidüp geldi, her gün bu gûne balık verirdim.

Bir gün karaya bî-pâk [ü] bî-pervâ çıkup reftâr ederek kuyruğun kaldırarak sırtı üstüne yatdı. Benim hâtırımdadır kim bizim Arab tâ’ifesi timsâh ile cimâ’ eder. Hemân ben dahi etek der-meyân edüp bir kerre vardım. Safâ-yı hâtırımdan aklım başımdan gitdi. Ba’dehu elime nobutu alup timsâhın arkası ile kum mâbeynine nobutu sokup bir cânibe durdum. Oynayarak gidüp bana bakarak Nîl’e girüp ol kadar oynadı kim divâne oldu.

Üç sene kâmil bununla geçindim. Cümle Şellâl’de olan aşîretim bilirlerdi. Bir gün ben varmasam beni arardı, ammâ sâ’ir timsâhlar havfinden Nîl kenârına varamaz oldum. Her bâr bu benim timsâhım Nîl kenârına gelse zebât gibi bir râyiha-i tayyibeli bir yağ Nîl kenârına yayılırdı. Alup bir saksıya doldurup onar guruşa üç yıla dak satardım.

Hikmet i Hudâ bir gün Nîl cezîrelerinden bir cezîreye vardım. Hemân benim timsâhım ardım sıra gelüp cezîreye çıkdı ve biraz gezüp yuvarlandı ve cân teslîm etdi. Anı gördüm, karanlık olup yine fî’l-hâl zulemât gidüp benim timsâhımın başı ve gevdesi bir pençe-i âfitâb kız çehresi kim aklım gitdi. Ammâ ayakları ve ferici yine timsâh ferici idi. Meğer Künûz Urbânı şeyhinin kızı olduğu sâbit olup sihrile timsâh olup bi-emri Hudâ hâlet-i nez’de sihir bâtil olup yine ke’l-evvel hilkati üzre rûh teslîm edüp cümle halk ile ol cezîrede defn etdik.⁴⁷

Bunu her ne kadar “uzun hikâye” olarak adlandırdıysam da bu Evliyâ’nın edebi sanat anlayışı bakımından da değerlendirmeye değerdir. Evliyâ, 10.

45 X 162b9

46 Krş. *Mentality*, ch. 5.

47 X 162a16 – 162b8

kitabın 47. bölümüne “Nil içinde hasıl olan hayvanatları ve hassaların beyan eder”(X 160b8) adını vermiştir. Bu bölüm daha çok timsahlara ayrılmış bir bölümdür ve uzun uzadıya timsahları anlatır. Hafir-i Kebir’deki kale kapısının demirden yapılmadığı, üzerinde büyük bir timsahın derisinin asılı bulunduğu bilgisini de bu bölümde verir. Evliyâ kendisi derinin 14 arşın yüksekliğinde ve 7 arşın genişliğinde olduğunu ölçmüştür (161b17). Ve *mine’l-garâ’ib* (161b24) başlıklı bölümde ise timsahın cinselliği ile ilgili bilgiler verir. Evliyâ dışının cinsel ilişki öncesi sırt üstü yattığını söyler ve şöyle devam eder:

Bu timsâh eşi ile cezîrelere çıkup cimâ’ murâd edindikde dışısın arkası üzerine yatırıp cimâ’ ederken ba’zı Arab tâ’ifesi belsovuğu marazına mübtelâ olup anın def’iycün yâhûd nefsi emmâresiyçün mezkûr herif kendüyi rimâl ve çengelistan içinde pinhân edüp dahi timsâh cimâ’ etmeden dışısı arkası üzre yatırırken herif kemîngâhdan zâhir olup bir na’ra haykırınca timsâhın erkeği firâr edüp kendüyi Nîl’e atup halâs olur. Lâkin dışısı arkası üzre kaskatı kalır, gûyâ kaplıbağa gibi kalır, aslâ harekete iktidârı olmaz. Zîrâ elleri kısacıktır, mahâreti suda kuyruğuyla ve ağzıyla. Tâ ki erkeği cimâ’ edüp dışısın sırtı üstünden döndürmeyince hâli üzre kalır ve kış ayaklarından aşağı ferici kalır. Cimâ’ murâd edinen melâ’in timsâhın kış ayakların kum ile örter ve kuyruğu üzre dahi hayli kum yağar, ba’dehu havf [u] haşyetsiz fi’l-i şeni’a mübâşeret eder, ne’ûzü billâh.

Ammâ cimâ’ından lezzet alan fa’âl-i la’in yemîn edüp bîkr-i nâşüküfte cimâ’ından lezîzdir, deyü medh edüp gâyet şiddet-i hârî vardır ve her cimâ’ı bîkriyyet üzredir, al kan nâzil olurdu, der. Ve cimâ’ edenin bir hafta avret yerinde misk râyihası âdemin demâğın mu’attar edüp bir hafta zâ’il olmaz. Ve ferici cevârî-i Habeşe ferici gibi beyâz hıtâyî⁴⁸ fercdir, derler. Ve gerçektir: Circe hâkimi Özbek Beğ’e birin getirdiler, dişi idi, hemân tahrîr etdiğimiz gibi bir müdevver kûsamı var idi.⁴⁹

Evliyâ yukarıda aktarılan *hikâyet-i garâyibi* aktaran Şellal’daki ev sahibi Ebu Cedullâh için “bir şeyh-i kebîr ve feleğin germ [ü] serdin çekmiş yârândan bir sâlih kimesne idi”⁵⁰ der. Hikâyenin sonunda Evliyâ, hikâyeyi dinleyen çok sayıda kişinin öyle olduğuna tanıklık ettiklerini söylemekte sakınca görmediklerini aktarır. Evliyâ bunun nedenini Mısır’da timsahlarla cinsel ilişkiye girmenin, timsahları öldürmenin, onların derilerini duvarlara çivilemenin ayıplanacak bir şey olmamasına, tersine kahramanca bir eylem olarak değerlendirilmesine bağlar. Üstelik bir timsahla boğuşmaktan kaçınan kişi tam bir erkek olarak değerlendirilmemektedir.

48 Bkz. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü* (İstanbul, 2004), s. 146.

49 X 161b25 – 162a

50 X 162a15

Anlatıda, demek ki, Nil hayvanlarıyla ilgili bilgiler, yerel âdetler ve Evliyâ'nın kişisel bağlılıkları gerçeğe benzeyen bir ortamda karışır ve sonunda bu türden edimlerin sözkonusu toplulukta ayıplanacak şeyler olmadığı gibisinden bir tür peri masalı olarak sonlanan sosyolojik açıklamalara dönüşür. Bu bakımlardan Evliyâ'nın iyi bir hikâye anlatıcısı özelliklerinin bir başka yansıması olarak ortaya çıkar⁵¹.

Evliyâ timsahlarla cinsel ilişkiye girmenin bilimsel bir açıklamasını da yapar:

ve bu diyâr halkının timsâh ile cimâ' etmelerinin aslı oldur kim ekseriyyâ belle-ri gevşekdir, sık sık belsovuklığına mübtelâdır, anı def' için cimâ' edüp . . . halâs olurlar; ba'zısı timsâh cimâ' etmegi irtikâb etmeyüp siyâh Habeşe câriye vata' edüp halâs olur; Habeşenin dahi ol kadar şiddet-i harâreti olup cezzâb olduğundan vücûd-ı insânda menî ve gayrı eşyâdan bir şey komayup cezb eder.⁵²

Pekiye de bunun ne kadarı doğrudur? Bana kalırsa üç olasılık var gibi:

1) Hiç kimse bir timsahla cinsel ilişkiye girmemiştir ama girmiş gibi böbürleneler olmuştur. Evliyâ da bu dinlediklerinden kendisi bir hikâye meydana getirmiştir. Hikâye sonunda peri masalı gibi sona ermesi ile “Fil Doğuran Kız” türünden bir olaya dönüşür.

2) Her ne kadar timsahlarla cinsel ilişkiye girmek olacak şey değilse de bölgedeki Araplar birbirlerine ve elbette Evliyâ'ya bununla ilgili hikâyeler anlatmaktadırlar. Evliyâ da bunları uyarlamıştır. Bu hikâyeler yukarıda “timsah bilgisi” dediğim şeyden kaynaklanarak oluşmaktadır.

3) Timsahlarla –belki de Evliyâ'nın söylediği gerekçelerle– cinsel ilişkiye gerçekten girilmektedir. Yine de nakledilen olayın Evliyâ'nın dinlenmiş olduğu bir hikâyeye hangi derecede dayandığını bilemeyiz. Bu sonuncusu bana hepsinden daha akla yakın geliyor; çünkü Evliyâ bu olayı aktaran tek gezgin değildir. Napolyon zamanında Mısır'ın işgali sırasında bölgede bulunan C. S. Sonnini de timsahlarla ilgili yazmıştır:

Nil'in çamurlu balçık kıyılarında yumurtalarını bırakırlar ki buralarda aynı zamanda çiftleşirler. Çiftleşme sırasında sırt üstü yatan dişi timsah, tekrar dönmek konusunda güçlük çekmektedir. Hatta derler ki erkeğin yardımı olmadan bırakın dönmeyi pozisyonunu bile değiştiremez. Yukarı Mısır'da kimi adamların dişinin içinde bulunduğu bu güç durumdan faydalanıp erkeği kovmasına ve bir örneği daha görülmemiş bu ahlâksızlığı ve hayvanlığı gerçekleştirmek üzere insanlığı sar-

51 Krş. “The Girl Who Gave Birth to an Elephant” (*Mentality*, 173-75); Robert Dankoff ve Semih Tezcan, “Seyahat-name'den Bir Atasözü,” *Türk Dilleri Araştırmaları* 8 (1998), 15-28.

52 X 162b14

sacak bir biçimde onun yerine geçtiğine inanılır mı bilinmez. İğrenç bir birleşme, korkunç zevkler ve insanın sapkınlıklar tarihinin en mide bulandırıcı sayfalarından birini oluşturan bir bilgi...⁵³

Richard Burton da bu bölümü ufak tefek değişikliklerle *Bin Bir Gece* çevirisinde kullanmıştır ve şu yorumda bulunmuştur: “Fransız seyyah bu birleşmeyle ilgili batıl inançları eklemeyi unutmamıştır: Timsaha sahip olan kişinin bunu yapmakla sınıf atlayıp zenginleşeceğine olan inancı.”⁵⁴ Burton ayrıca kendi gezileri sırasında benzer türden hikâyeler duyduğunu ima etmektedir ve yaptığı açıklama da Evliyâ’nın bölge insanların nazarında bu işin belli türden bir kahramanlık olarak değerlendirilmesi açıklamasını anımsatmaktadır.

Görüldüğü üzere Evliyâ başkalarının belli bir davranışın utanılacak ya da ayıplanacak bir davranış olup olmadığı yönündeki yargılarını açıklamak için çoğunlukla sosyolojik, tarihsel ya da tıbbî bir gerekçe gösterir. Bu türden davranışlar, ancak ara sıra makul bir gerekçe bulmaya çalıştığı *garîb ü acîb* olaylara karşılık gelmektedir⁵⁵. Evliyâ’nın zihninin nasıl işlediğini göstermesi bakımından bu açıklama biçimleri ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

Evliyâ’nın eserinde Osmanlı toplumunda şeref ve haysiyetin bir parçası olarak görülen utanma ya da utanç da üzerinde durmaya değer bir başka konudur. Bu konuyu derinlemesine inceleyebilmek için bu konuyla ilgili kullanılan sözcüklere bakmak gerekir. *Ayıp* sözcüğü daha çok sosyal normlara işaret eder. Bir bireyin utanması ya da aşağılanması ile ilgili olarak Evliyâ, *hicâb*, *hacâlet* gibi sözcükler kullanır. Bu utanma duygusu kişinin mahcupluk duyacağı bir durumda, fazlasıyla terlemesi ve “vücûdum pul pul kabardı” (IX 250a3) biçiminde dile getirilebilir⁵⁶.

Şeref ve onur ile ilgili kullanılan *âr*, *nâmûs*, *ırz*, *gayret* gibi sözcükler de daha çok karılarını evden dışarı salmayan adamlarla ilgili kullanılır⁵⁷. Kefe’nin onurlu kadınları umumî hamama gitmezler, hatta şehrin sokaklarında ulu orta dolmazlar, bu ayıplanacak bir şeydir: “ehl-i ırz hâtûnları bâzâr hammâmına gitmezler ve sokağa dahi çıkmazlar, gâyet ayıbdır.”⁵⁸

Bu çalışmada Evliyâ’nın bir şeyin ayıplanacak bir şey olup olmadığı konusundaki yargılarına açıklık getirmeye çalıştım. Tartışmayı sürdürürken üzerine daha fazla düşünmeyi, çalışmayı gerektiren kadınlara karşı tutumu,

53 *Travels in Upper and Lower Egypt Undertaken by Order of the Old Government of France* (trans. Henry Hunter, 3 cilt, London, 1799), cilt 3, s. 259.

54 *The Book of the Thousand Nights and a Night* ... (10 cilt, 1885), cilt 4, s. 299.

55 Krş. *Mentality*, 196ff.

56 IX 250a3-4 (krş. *Mentality*, 131), II 358b12 (krş. *Mentality*, 207). Ayrıca bakınız 15. çıkma.

57 E.g. IV 208b11 Diyarbekir; 257b20-22 Van; VIII 267b28 Anavarin; X 347b18 Dimyat.

58 VII 140b33

onur ya da itibar anlayışı ve utanma gibi başka konulara da değindim. Ayrıca belli bir yere kadar Evliyâ'nın edebî sanatını ve bir şeyin ayıp olup olmamasına ilişkin çelişkili yargıların niteliklerini ortaya çıkaran bir hikâyeye de odaklandım. Aslında bazıları bu hikâyenin kendisinin yüz kızartıcı olduğunu düşünebilir. Ama akademik camiamız içindeki hiç kimsenin bu bakış açısını benimsemeyeceğini sanıyorum.

Çev.: Barış Karacasu

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'ndeki Harekeli Yazılışların Değerlendirilmesi Üzerine

Musa Duman
İstanbul Üniversitesi (İstanbul)

Bilindiği gibi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, muhtevası ve işleniş tarzı itibarıyla Türk kültür tarihinin çok önemli bir kaynağı olmak yanında, Türkçe araştırmaları açısından da seçkin bir yere sahiptir. Bugüne kadar eserin bu yönüne dikkat çeken çalışmaların yapıldığını ancak bunların ciddi ve sistemli incelemeler olmasına rağmen başlangıç seviyesinde kaldığını¹, eseri bütünüyle tüm dil konuları açısından incelemeye ihtiyaç bulunduğunu ifade etmek istiyorum.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Türkçe açısından, Türkçe'nin tarihî gelişmesi açısından önemi üzerinde duran çalışmalar yayımlandı². Bu çalışmaların daha çok fonetik konular üzerinde yoğunlaşmış olduğunu söylemeliyiz. Belli ciltler veya belli bölümlerin malzemeleri değerlendirilerek yapılan bu çalışmalar elbette Batı Türkçesinin tarihî gelişmesine ışık tutmuş ve özellikle 17. yüzyıl Türkçesi için önemli sonuçlar ortaya koymuştur.

Artık orijinal yazmayı esas alan yeni ve başarılı bir yayıncımız olduğuna göre, içerik yönünden biricik kaynağımız bu eser olacaktır. Ancak Türkçe ile ilgili çalışmalarımızda, özellikle bazı fonetik konularda bu yayının yazma nüshaların yerini tutmaması gerektiğini de ifade etmek gerekiyor.

Bilindiği üzere eserin genel görüntüsü harekesiz bir metin şeklindedir, hatta noktasız yazılmış bölümler de vardır. Ancak Evliyâ Çelebi'nin eserini yazarken yer yer hareke kullandığını, bazı kelimeleri özellikle harekelediğini görmekteyiz. Bu işaretlemelerin elbette bir anlamı olmalıdır. Bunların içinde ünlüleri gösteren harflerle birlikte aynı sesi karşılamak üzere hareke koyduğu da vardır. Vav üstüne ötre, elif üstüne üstün, ya harfinin altına esre koymak gibi fonetik farklılığa işaret etmeyen bu yazılışlar da, bir yazım özelliği olarak

1 Evliyâ Çelebi ve SN'si hakkında 1992 yılına kadar yapılan çalışmaların listesi yayımlanmıştır: (Dankoff: 1992). Buradaki çalışmalara şunlar da ilave edilmelidir: Duman: 1995a, 1995b; Develi: 1995a, 1995b; Dankoff: 1996; Tezcan 2002; Kemik: 2003; Dankoff: 2004; Gül: 2006.

2 Bkz. 1. dipnotta zikredilen yayınlar.

dikkate değer. Bunları, kalıplaşmış yazılış destekleyen vurgulamalar olarak değerlendirebiliriz. Diğer harekelemeleri ise, okuyucunun bilmeyebileceğini düşündüğü söyleyişleri göstermek üzere koymuş olmalıdır. Bunlar bazen yabancı bir kelime olabileceği gibi ortak dilde değişime uğramış bir şekle işaret etmekte veya yöresel söyleyişleri yansıtmaktadırlar. Buna göre söz konusu harekelemeleri üç başlık altında toplayabiliriz:

a. Yazılışından okunabileceği halde ünlüyü vurgulamak için harekelenmiş kelimeler:

meb'ûs V, 2a/24, *âsâr-ı binâlarından* V, 2a/29, *ulu nevâhîsidir* V, 2a/31, *köpeğe* V, 2b/15, *câmî'i ve medresesi* V, 3a/6, *havuca* V, 4b/6, *çanak-keşân* V, 9a/17, *durmayup* V, 9b/9, *oda* V, 10a/15, *firâr* V, 10a/25, *urduk* V, 10a/27, *tükürdi* V, 10b/5, *katı* V, 12a/11, *aklım başıma gelüp* V, 13b/4, *Demirciköy* V, 14b/6, *Lâkin biz bu Seyâhatnâmemizde muhtasar kıldık.* V, 15a/6, *yokdur* V, 15a/8, *mutî' olup* V, 15a/30, *kaz yumurtası gibi* V, 15b/5, *göndermiş* V, 15b/8, *İslâmbolda imişim* V, 15b/20.

b. Okuyucunun bilemeyeceğini veya tereddüt edeceğini düşündüğü kelimelerdeki harekelemeler:

kasaba-i cedîd Sümeýke, V, 2a/1, *der-i devlete* V, 2b/2, 5b/30, *Sa'îrd*³ V, 3b/6, 25, 4b/10, *Dâr-ı Sa'îrd* V, 3b/14, *ümerâdan ümerâya* V, 5a/32, *işpanyan* V, 9a/21, *muttasîf olmağın* V, 15a/3.

c. Yazılış ve söyleniş bilinen kelimelerdeki farklı seslendirmeye işaret eden harekelemeler:

değildir V, 2a/26, *gönderdiler* V, 6a/1, *yerimden*, V, 10a/12, (atlar) *gezdirüp izler açardım* V, 10a/26, *gelirdim* V, 12a/14, *yedim diyü* V, 12a/15, *okuyup* V, 12a/18, *üstâdımız* V, 13a/5, *ne dersin?* V, 13a/6, *aklım başıma gelüp* V, 13b/4, *vardık* V, 13b/22, *kürkin eğnine* *geyüp* V, 13b/17, *mersiyesidir* V, 14b/36, *yerine* V, 15b/13, *diri eylesin* V, 15b/23.

Bunlardan a maddesinde söz konusu edilen harekelemelerin aktarılmasında bir sorun yoktur. Buradakiler ve bunlar gibi binlerce kelime, harekesiz yazılsa da farklı okunacak durumda değildirler. Burada Evliyâ Çelebinin yanlış önlemek veya tereddüdü gidermek için değil, okumayı kolaylaştırmak için hareke koyduğunu söyleyebiliriz.

b maddesinde söz konusu edilen harekelemeler ise seslendirmeyi kolaylaştırıcı özelliği sebebiyle bize yol gösterici niteliktedirler. Hele yabancı kelimelerin ve yöresel söyleyişlerin belirlenmesinde bu harekelemelerin son derece yararlı olduğu ortadadır.

3 Kelime yazmada üstün ile harekeli olduğu halde YKB yayınında bazen Si'îrd şeklinde okunmuştur.

c maddesindeki harekelemeler ise, imlası veya söylenişi bilinen kelimelerin farklı seslendirildiğine işaret etmektedirler. Evliyâ Çelebi bunu ister kendi söyleyişlerini göstermek için isterse başka birinin seslendirilişini nakletmek için yapmış olsun, durum aynıdır. Bu durumda harekeleme, mutlaka bir değişime veya fonetik bir gelişmeye işaret etmektedir. Bu türlü işaretlemeler bize özelde söz konusu kelime veya ekin o dönemde seslendirilişini gösteren, genelde ise Batı Türkçesinin tarihî gelişme süreci içinde 17. yüzyıldaki durumunu anlamamıza ışık tutan verilerdir. Döneminin bazı yerli ve yabancı metnlerinde de desteklenen bu türlü gelişme ve değişimleri gösteren hareke ve yazılışların, YKB yayınında da kimi zaman düzeltilildiğini veya harekeyi dikkate almadan okunmuş olduklarını burada ifade etmemiz gerekmektedir. Tekrar vurgulamak gerekirse, *Seyahatnâme*'nin orijinal nüshası (Topkapı Sarayı, Bağdat Bölümü 307) Türkiye Türkçesinin fonolojik sisteminin tarihî gelişme sürecinin incelenmesinde en önemli kaynak durumundadır. Hemen şunu söylemeliyim ki, büyük emeklerle ve sağlam bir şekilde hazırlanıp neşredilmiş olan YKB yayınına tenkit etmek bu çalışmanın amaçları arasında yoktur. Çünkü yayımlayanlar zaten başta, eseri bilimsel transkripsiyonlu biçimde değil, “basit çeviri yazı sistemiyle” hazırladıklarını ifade etmişlerdir⁴. Ancak yer yer yazıya sadık kalınarak orijinal şekillerin aktarılmış olduğu da görülmektedir⁵.

Üç yazma ve YKB yayınına karşılaştırmak suretiyle, Türkçenin tarihî gelişmesine ışık tutacak bazı fonetik değer taşıyan işaretlemelerden örnekler sunmak istiyorum. Önce Ahmet Cevdet yayınına da karşılaştırmaya esas almak üzere niyetlenmiştim. Pek çok değişikliklerin olduğunu bildiğim halde yine de konuyla ilgili örnekler bulabileceğimi düşünmüştüm. Daha ilk sayfalardan başlayarak o kadar farklılıklarla karşılaştım ki⁶, değil fonetik bir konuda kaynak olarak kullanmak, *Seyahatnâme*'yle ilgili olmak üzere bilgi kaynağı olarak kullanmanın da çok sakıncalı olduğunu söylemek mümkündür. Dönemin zor şartları altında yayımlanmış olan (1897) bu çalışmayı takdirle anmak boynumuzun borcudur, bu emeği küçümsüyor değilim. Ancak, bilinen bir şeyi burada tekrarlamakta fayda görüyorum. Artık geldiğimiz bu noktada, *Seyahatnâme* için Ahmet Cevdet yayını kaynak olma özelliğini tamamen kaybetmiştir.

4 Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*, 5. Kitap, s. VI.

5 Meselâ: Hakîr eyitdim, “Sihirbâz evliyânın du’âğûy Evliyâ yüzine beynisi bulaşdı” dedim. V, 18b. Bu durumda eserin orjinalindeki yazılışlar ile yeni yayındaki tasarrufları birbirinden ayırmak mümkün olmamaktadır.

6 Bu baskının orijinal nüshaya göre değerlendirmesi için bkz: Develi: 1995a). Meselâ burada zikredilen bir farklılık: İkdâm Neşri: “Cümle eyaleti askerile elli bin atlı kırk bin asker olur.” Yazmada: “Cümle eyaleti askerile eli beratlı kırk bin asker olur.” Buna ek olarak; Yazmada: Buhtî ekrâdları, İkdâm neşrinde: Yuhnî kürdleri. Yazmada: hâlâ yine âsâr-ı gaytândan âlâmetleri vardır. İkdâm neşrinde: Hâlâ yine âsâr u alâ’imi vardır. (Diğer iki yazmada da SN’deki gibidir.) Bu baskının özellikleri şöylece sıralanabilir: a) Metnin asıl imlâsı değiştirilmiştir. b) Bazı cümleler kısaltılmış, arada bütün bir parça özet olarak verilmiştir. c) Okunamayan kelimeler yerine başka kelimeler konmuştur. d) Dil ve üslûp az çok değiştirilmiş, yenileştirilmiştir. e) Bazı kelime, cümle ya da parçalar, sansürce sakıncalı görülerek çıkarılmıştır (Develi: 1995a, 1240-41). Ne yazık ki sonraki sadeleştirme yayınlar, bilimsel çalışmalar hep bu neşre dayanmaktadır.

Dolayısıyla da bu yayını esas alan çalışmaların ve buna dayanılarak verilen hükümlerin pek çoğu yeniden gözden geçirilmelidir. Bu sebeple Ahmet Cevdet yayınına karşılaştırma listemden çıkarmak zorunda kaldım.

Konuyla ilgili olarak, *Seyahatnâme*'nin 15 varaklık (V, 1b-15b) bir bölümünden seçerek aldığımız örnekleri karşılaştırmalı biçimde şemada göstermeye çalışalım. SN1'de kayıtlı kelimeler, harekeli yazılmış kelimelerden seçilmiş olup, aynı kelimelerin diğer nüshalardaki durumları gösterilmiştir. Harekeleme hususunda SN2'nin SN1'i izlediğini, SN3'ün ise harekesiz olduğunu, ara sıra hareke yerine ünlüyü harfle gösterdiğini belirtelim⁷. SN4 ise yeni yayını göstermektedir:

<i>Seyahatnâme, Bağdat (SN1)</i>	<i>Seyahatnâme, Beşir Ağa (SN2)</i>	<i>Seyahatnâme, Pertev Paşa (SN3)</i>	<i>Seyahatnâme, YKB (SN4)</i>
Vedâlaşup V, 2b/4	Vedâlaşup 2b/4	Vedâlaşup 2b/4	vedâ[']laşup 2b
Vedâ' ziyâreti V, 2b/5	Vedâ' ziyâreti 2b/5	Vedâ' ziyâreti 1b/5	vedâ' ziyâreti 2b
Dirler V, 2a/25	Drler 2a/25	-----	Derler 2b
Vermeyüp 2b/15	Vermeyüp 2b/15	Vymeyüp (harekesiz) V, 1b/16	Vermeyüp 3a
Diseñ V, 2b/15	Diseñ 2b/15	Dyseñ V, 1b/16	Desen 3a
Gözinden V, 2b/17	Gözinden 2b/17	Göznden (harekesiz) 1b/18	Gözünden 3a
Bir kesüñ V, 2b/26	Bir kesüñ 2b/26	Birisinñ (harekesiz) 1b/27	Bir kesin 3a
Çûn ı çerâ V, 3a/2	Çûn ı çerâ 3a/2	Çûn ı çerâ 2a/1	Çûn-ı çerâ 3b
Kırmızı su dimek olduğu V, 3a/6	Kırmızı su dimek olduğu 3a/6	Kırmızı su dimek olduğu 2a/6	Kırmızı su demek olduğu 3b
Mısır'a V, 3a/24	Mısır'a 3a/27	Mısır'a 2a/29	Mısır'a 4b
Diyü V, 3a/28	Diyü 3a/29	Diyü 2a/31	Deyü 4b
Dirler V, 3a/34	Dirler 3a/34	Dirler 2b/2	Derler 4b
Sa'îrd V, 3b-6, 25, 4b/10	Sa'îrd 3b/6, 25, 4b/10	Sa'îrd 2b/10, 3b/10	Sa'îrd, 6b

7 Harekesiz olması hasebiyle SN3'teki örnekler, SN1'e göre seslendirilmiştir.

Dâr-ı Sa'îrd V, 3b/14	Dâr-ı Sa'îrd (harekesiz) 3b/16	Dâr-ı Sa'îrd (harekesiz) 2b/19	Dâr-ı Si'îrd ⁸ 5a, 6b
Kimesnedir V, 3b/29	Kimesnedir 3b/29	Kimesnedir (harekesiz) 2b/35	Kimesnedir 5b
Yufaka V, 4a/31	Yufaka 4a/31	Yufka (harekesiz) 3a/31	Yufkası 6a
Pürçüklisi V, 4b/5	Pürçüklisi 4b/5	Pürçüklisi (harekesiz) 3b/6	Pürçüklüsü 6b
Pürçüklî dirler V, 4b/6	Pürçüklî dirler 4b/6	Pürçüklî drler (harekesiz) 3b/6-7	Pürçüklü derler 6b
Şâl ı şâpiki memdûhdr V, 4b/30	Şâl ı şâpiki memdûhdr 4b/30	Şâl ı şâpiki memdûhdr (harekesiz, bağlama harfsiz) 3b/30	Şal [u] şâpiki memdûhdr 7a
Vedâlaşup V, 5a/15	Vedâlaşup 6a/15	Vedâlaşup 4a/15	vedâ[']laşup 7a
Etdik V, 5a/22	Etdk (harekesiz) 6a/21	Etdk (harekesiz) 4a/21	Etdik 7a
Şeb i rûz V, 5a/26	Şeb i rûz 6a/26	Şeb i rûz 4a/25	Şeb [ü] rûz 7b
Bârgirleri V, 5b/2	Bârgirleri 6b/2	Bârgîr 4b/2	Bârgîrleri 7b
Bârgîri V, 5b/2, 6	Bârgîri 6b/2, 6	Bârgîri 4b/2	Bârgîri, 7b ,bârgîrler 7b
Göynüğ'e V, 5b/7	Göynük'e 7b/7	Göynük'e 4b/7	Göynük'e 8a
Fetret i isyân ı tuğyân vefretin V, 6a/3	Fetret i isyân ı tuğyân vefretin 7a/3	Fetret i isyân u tuğyân vefretin 5a/3	Fetret-i isyân [u] tuğyân-ı vefretin 8b
Bey' i şîrâ (harekesiz) V, 6a/18	Bey' i şîrâ (harekesiz) 7a/18	Bey' i şîrâ (harekesiz) 5a/18	Bey' [u] şîrâ 9a
Murâd ımerâmları V, 6a/28	Murâd ı merâmla 7a/28	Murâd ı merâmları (harekesiz) 5a/27	Murâd [u] merâmları 9b
Diyü V, 6a/33	Diyü 7a/33	Diyü (harekesiz) 5a/32	Deyü 9a
Vezîria'zamlıkden V, 6b/11	Vezîria'zamlıkden 7b/11	Vezîria'zamlıkden 7b/11	Vezîra'zamlıkden 10a
Olındı V, 6b/17	Olındı 7b/17	Olundı (harekesiz) 5b/17	Olundu 10a
Bî-hayâsizlik V, 7a/24	Bî-hayâsizlik 8a/24	Bî-hayâsizlik 6a/24	Bî-hayâsizlik 11a

8 Bkz.: 3 sayılı not.

Olındı V, 7b/24	Olundu 8b/24	Olundu (harekesiz) 6b/24	Olundu 12a
Vakâyi'ât ı turrehât V, 7b-32	Vakâyi'ât ı turrehât 8b/31	Vakâyi'ât ı turrehât 6b/31	Vakâyi'ât-ı turrehât 12a
Kelimâtçikler V, 10b/2	Kelimâtçikler 11b/2	Kelimâtlar 9b/2	Kelimâtçıklar 16a
Râyhaciği V, 10b/2	Râyhaciği 11b/2	Râyhaciği 9b/2	Râyhaciği 16b
Sandukaciği V, 10b/14	Sandukaciği 11b/14	Sandukaciği 9b/15	Sandukaciği 16b
Varanadak V, 11a/14, 15	Varanadak 12a/15, 16	Varanadak 10a/15, 16	Varana dek 17a (iki kez)
Sovukdan men buymuş idim V, 11b/26	Sovukdan men buymuş idim 12a/26	Sovukdan men buymuş idim 10a/26	Sovukdan men buymuş idim 18b
Diyüp V, 12a/10	Diyüp 13a/10	Diyüp (harekesiz) 11a/10	Deyüp 19a
Yedim diyü V, 12a/15	Yedim diyü 13a/15	Yedim diyü 11a/14	Yedim deyü 19b
Rûz ı şeb V, 12a/17, 23	Rûz ı şeb 13a/17, 23	Rûz ı şeb 11a/16, şeb i rûz 22	Rûz [u] şeb 19b
Âlüfte i âşüftelik V, 12a/20	Âlüfte i âşüftelik 13a/20	Âlüfte i âşüftelik 11a/19	Âlüfte [vü] âşüftelik 19b
Şekilli kaviller okuyup günâgûn şakâlar iderdim V, 12a/21	Şekilli kaviller okuyup günâgûn şakâlar iderdim 13a/21	Şekilli şeyler okuyup günâgûn şakâlar iderdim 11a/20	Şekilli kaviller okuyup günâ-gûn şakalar ederdim. 19b
Şeb i rûz V, 12a/23, 27	Şeb i rûz 13a/23, 27	Şeb i rûz 11a/22, 26	Şeb [ü] rûz 19b (iki kez)
Disem V, 12a/25	Disem 13a/25	Disem 11a/24	Desem 19b
Aşımız, sırdaşımız ve yoldaşımız V, 27-28	Aşımız, sırdaşımız ve yoldaşımız 13a/27-28	Aşımız, sırdaşımız ve yoldaşımız 11a/26	Aşımız, sırdaşımız ve yoldaşımız ⁹ 19b
... idah" didikde ¹⁰ V, 12a/29	... idah" didikde 13a/29	 idah" didikde 11a/28	... edeh" dedikde 19b
Yiyen, yersek V, 12b/3	Yiyen, yersek 13b/3	Yiyen, yersek (hare- kesiz) 11b/2	Yiyen, yersek 20a

9 -mız ekinin uyuma girdiğini gösteren bir kullanım. Ancak bunun Evliyâ Çelebi'ye ait bir kullanım olup olmadığını, yeni yayının özel durumu sebebiyle anlamamız mümkün değildir.

10 Bitlis Hanı Ziyaeddin Han'ın konuşmasından ağız özelliğini yansıtabilecek bir kullanım, "yarı normal" bir okunuşla kaybolmuş durumdadır.

Verdikde V, 12b/7	Verdikde 13b/6	Virdikde (harfle) 11b/6	Verdikde 20a
Yenir, ver! V, 12b/7	Yenir, ver 13b/7	Yenir, ver (harekesiz) 11b/6	Yenir, ver 20a
Diyüp V, 12b/8	Diyüp 13b/7	Diyüp 11b/7	Deyüp 20a
Dirlerdi V, 12b/26	Dirlerdi 13b/26	Dirler idi 11b/25	Derlerdi 20b
Olnup V, 12b/29	Olnup 13b/29	Olnup 11b/27	Olunup 20b
Vere vere V, 12b/33	Vere vere 13b/32	Vere vere 11b/32	Vere vere 20b
Te'eddüp itmişdim V, 12b/36	Te'eddüp itmişdim 13b/35	Te'eddüb itmişdim 11b/35	Te'eddüb etmişdim 20b
Derûn-ı dilimden V, 12b/36	Derûn-ı dilimden 13b/36	Derûn-ı dilimden 11b/36	Derûn-ı dilimden 20b
Zevk i safâsı ¹¹ V, 13a/16	Safâsı 14a/16	Zevk i safâsı 12a/17	Zevk [u] safâsı 21a
Gerindi ve sündi V, 13a/20	Gerindi ve sündi 14a/19	Gerindi ve sündi 12a/21	Gerindi ve sündü 21b
Ayş ı nûş V, 13b/2	Ayş ı nûş 14b/1-2	Ayş ı nûş 12b/6	Ayş [u] nuş 22a
Pâybind i kösdeklerin V, 13b/8	Pâybind i kösdeklerin 14b/8	Pâybind i kösdeklerin 12b/12	Pâybind kösdeklerin 22a
Kürkin eġnine geyüp V, 13b/17	Kürkin eġnine geyüp 14b/16-17	Kürkin eġnine geyüp 12b/20	Kürkün eġnine geyüp 22a
Sergüzeşt i serencâmımız V, 14a/20	Sergüzeşt i serencâmımız 15a/20	Sergüzeşt i serencâmımız 13a/22	Sergüzeşt-i serencâmımız 23a
Arz ı mahzarlar V, 14a/31	Arz ı mahzarlar 15a/31	Arz ı mahzarlar 13a/32	Arz [u] mahzarlar 23b
Etdirdik V, 14a/36	Etdirdik 15a/36	Etdirdik 13a/36	Etdirdik 23b
Hudûdında V, 15a/12	Hudûdında 17a/12	Hudûdında 14a/11	Hudûdunda 24a
Kal'ecikdir V, 15a/31	Kal'eçikdir 17a/31	Kal'ecikdir 14a/31	Kal'acıkdr 25a

11 Ze ile.

Yazmadaki bu türlü harekeli yazılışları değiştirdiğimizde, metni günümüz söyleyişine yaklaştırmış olduğumuz muhakkaktır. Ancak bunu yaparken, Türkçe'nin fonolojik gelişme sistemi açısından önemli verileri de yok etmiş olmaktadır. Yukarıda şema halinde verdiğimiz örneklere tekrar bakacak olursak bunları şu açılardan değerlendirebiliriz:

A. i-e Meselesiyle ilgili örnekler:

etdik*	etdik	etdik	etdik
etdirdik*	etdirdik	etdirdik	etdirdik
verdikle*	verdikle	verdikle	verdikle
vere vere*	vere vere	vere vere	vere vere
yenir, ver! *	yenir, ver!	yenir, ver!	yenir, ver!
yiyen, yersek*	yiyen, yersek	yiyen, yersek	yiyen, yersek
...idaḥ” didikle ¹²	... idaḥ” didikle	... idaḥ” didikle	... edeḥ” dedikle
dirler	dirler	dirler	derler
dirlerdi	dirlerdi	dirler idi	derlerdi
disem	disem	disem	desem
diseñ	diseñ	diseñ	desen
diyü	diyü	diyü	deyü
diyüp	diyüp	diyüp	deyüp
kırmızı su dimek olduğı	kırmızı su dimek olduğı	kırmızı su demek olduğı	kırmızı su demek olduğı
(te’eddüp) itmişdim	(te’eddüp) itmişdim	(te’eddüb) itmişdim	(te’eddüb) etmişdim
vermeyüp	vermeyüp	vermeyüp	vermeyüp
yedim diyü	yedim diyü	yedim diyü	yedim deyü

Bilindiğı gibi Batı Türkçesinde, i-e değişmesinin gerçekleştiğı kelimeler var: *Beş, yedi, ver-, ye-, yer, et-, de-* vs. Bu kelimeler, Eski Anadolu Türkçesi döneminden başlayarak günümüz standart yazı dilinde “e” ünlüsüyle kullanılıyor-

12 Bitlis Hanı Ziyaeddin Han'ın konuşmasından ağız özelliğini yansıtabilecek bir kullanım, “yarı normal” bir okunuşla kaybolmuş durumdadır.

lar. Bu değişimin her kelimedede eş zamanlı olarak aynı şekilde gerçekleşmediği, *ye-di*, *yi-yecek*, *di-yecek*, *di-ye*, *dedi* gibi kullanımlardan da anlaşılmaktadır. Kelimelerdeki fonetik ortamdan kaynaklandığı akla gelen bu çeşitliliğin Klasik Osmanlı Türkçesi döneminde de görüldüğünü, i-e değişmesinin henüz başka kelimelerde de tamamlanmadığını *Seyahatnâme*'deki bu yazılışlardan anlıyoruz (Boeschoten: 1988; Duman: 1995b).

Meselâ, aynı cümle içinde (V, 12b/3) iki defa geçen fiil “Andan yiyen yedi kerre ...”, “Eğer andan birer sehel yersek ...” okunacak şekilde kayıtlı. Benzer şekilde, “Şimdi bu ma'cûn meblâksız¹³ nice *yenir*, *ver* şu belindeki hançerin *diyüp*...” (V, 12b/7-8) kapalı e bulunduran üç kelimenin harekeli kayıtları var.

Batı Türkçesinde, tersine e>i değişmesine uğramış olarak da gördüğümüz ve günümüzde standard dile dar ünlüyle yerleşmiş olan *giy-* (< ET. ked-) fiilindeki değişme, “o dahi *geyindi* ve bizler dahi gusl idüp cümle taşra cümle câmekâna çıkup *geyindik*.” (V, 12b/20) cümlesindeki harekeli yazılıştan anladığımıza göre, henüz tamamlanmamıştır.

B. Dudak uyumuyla ilgili örnekler:

aşımız, sırdaşımız ve yoldaşımız*	aşımız, sırdaşımız ve yoldaşımız	aşımız, sırdaşımız ve yoldaşımız	aşımız, sırdaşımız ve yoldaşımız ¹⁴
derûn-ı dilimden*	derûn-ı dilimden	derûn-ı dilimden	derûn-ı dilimden
kimesnedir*	kimesnedir	kimesnedir	kimesnedir
âlûfte i âşüftelik	âlûfte i âşüftelik	âlûfte i âşüftelik	âlûfte [vü] âşüftelik
arz ı mahzarlar	arz ı mahzarlar	arz ı mahzarlar	arz [u] mahzarlar
ayş ı nûş	ayş ı nûş	ayş ı nûş	ayş [u] nuş
bey' i şirâ	bey' i şirâ	bey' i şirâ	bey' [u] şirâ
çûn ı çerâ	çûn ı çerâ	çûn ı çerâ	çûn-ı çerâ
fetret i isyân ı tuğyân vefretin	fetret i isyân ı tuğyân vefretin	fetret i isyân u tuğyân vefretin	fetret-i isyân [u] tuğyân-ı vefretin
pâybind i kösdeklerin	pâybind i kösdeklerin	pâybind i kösdeklerin	pâybind kösdeklerin
sergüzeşt i serencâmımız	sergüzeşt i serencâmımız	sergüzeşt i serencâmımız	sergüzeşt-i serencâmımız

13 Meblâk < Ar. mebla'. “yutmayı kolaylaştıracak şey”. Mablak şeklinde kullanımı da var.

14 -mız ekinin uyuma girdiğini gösteren bir kullanım. Ancak bunun Evliyâ Çelebi'ye ait bir kullanım olup olmadığını, yeni yayının özel durumu sebebiyle anlamamız mümkün değildir.

şeb i rûz	şeb i rûz	şeb i rûz	şeb [ü] rûz
vakâyi'ât ı turrehât	vakâyi'ât ı turrehât	vakâyi'ât ı turrehât	vakâyi'ât-ı turrehât
zevk i safâsı ¹⁵	safâsı	zevk i safâsı	zevk [u] safâsı
murâd ı merâmları	murâd ı merâmla	murâd ı merâmları	murâd [u] merâmları
bir kesün	bir kesün	birisinün	bir kesin
gerindi ve sündi	gerindi ve sündi	gerindi ve sündi	gerindi ve sündü
gözinden	gözinden	gözinden	gözünden
hudûdında	hudûdında	hudûdında	hudûdunda
kürkin eġnine geyüp	kürkin eġnine geyüp	kürkin eġnine geyüp	kürkün eġnine geyüp
olındı	olındı	olundı	olundu
olunup	olunup	olunup	olunup
pürçüklî dirler	pürçüklî dirler	pürçüklî dirler	pürçüklü derler
pürçüklisi	pürçüklisi	pürçüklisi	pürçüklüsü
rûz ı şeb	rûz ı şeb	rûz ı şeb, şeb i rûz	rûz [u] şeb
sovukdan men buymuş idim	sovukdan men buymuş idim	sovukdan men buymuş idim	sovukdan men buymuş idim
şâl ı şâpiki memdûhdır	şâl ı şâpiki memdûhdır	şâl ı şâpiki memdûhdır	şal [u] şâpiki memdûhdur
şekilli* kaviller okuyup gûnâgûn şakâlar iderdim	şekilli kaviller okuyup gûnâgûn şakâlar iderdim	şekilli şeyler okuyup gûnâgûn şakâlar iderdim	şekilli kaviller okuyup gûnâ-gûn şakalar ederdim

Bilindiği gibi dudak uyumu, özellikle ekleşmede, Eski Anadolu Türkçesi döneminden beri pek düzenli değildir. *Seyahatnâme*'deki örneklerden, dudak uyumunun düzene girme temayülü gösterdiğini, ancak, +dır (bildirme) gibi bazı eklerin kullanımlarındaki uyumsuzluğun sürdüğünü de anlıyoruz.

Anlamla ilgili durumlar:

Temelde dudak uyumunun bir tezahürü olarak bağlama ve'lerinin yazılmaması, metinde anlamca da bazı karışıklıklara sebep olmaktadır. Harekeli örneklerde bunun yerine esre koyarak, burada bir fonetik olaya işaret edilmekte, uyum veya benzeşme yoluyla bir darlaşma olduğu görülmektedir. Bu bilgiyi harekeli yazılışlardan öğreniyoruz. Benzer örneklerde, hareke yazılma-

¹⁵ Ze ile.

diği zaman yanlışlığa düşme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu tür durumlarda okuyucu, vav harfi de yazılmadığı için sanki tamlamalı okunması gerektiği gibi bir yanlışlığa düşmektedir.

C. Kalınlık-İncelik Uyumu (Dil Uyumu) ile ilgili örnekler:

Evliyâ Çelebi ve dönemindeki ses uyumlarını inceleyen H. Develi bu konuda önemli veriler sunmakta ve sonuçlara varmaktadır (Develi: 1995). Burada, Türkçenin önemli ses kurallarından birisi olan dil uyumuna aykırı kullanımların, günümüzdeki ağızlarda karşılaştığımız oranda hem Eski Anadolu Türkçesi, hem Osmanlı Türkçesi dönemine ait eski metinlerimizde de görüldüğünü hatırlatarak (Duman: 2004, 2005), aşağıdaki örnekleri dikkatlerinize sunmak istiyorum:

vezîria'zamlıkden*	vezîria'zamlıkden	vezîria'zamlıkden	vezîra'zamlıkden
bî-hayâsizlik	Bî-hayâsizlik	bî-hayâsizlik	bî-hayâsizlik
kal'ecikdir	kal'eçikdir	kal'ecikdir	kal'acıkdir
kelimâtçikler	kelimâtçikler	kelimâtlar	kelimâtçıklar
râyihaciği	râyihaciği	râyihaciği	râyihaciği
sandukaciği	sandukaciği	sandukaciği	sandukaciği
varanadak	varanadak	varanadak	varana dek

Ç. Ses Düşmesiyle ilgili örnekler:

Arapça ayın ve hemze harflerinin karşıladıkları gırtlak sesleri Türkçede düşme eğilimi gösteren seslerdendir. Günümüz Türkçesinde, bazı istisnalar dışında bu sesler düşürülmüş durumdadır. Alıntı kelimelerin Türkçeleşme sürecini gösteren bu örnekler, düşme olayının da çok önceleri başladığını göstermektedir. Türkçe kelimelerdeki ünlü düşmeleri geçici ve kalıcı olmak üzere her dönemde görülen fonetik olaylardır:

Mısr'a	Mısr'a	Mısr'a	Mısr'a
vedâ' ziyâreti	vedâ' ziyâreti	vedâ' ziyâreti	vedâ' ziyâreti
vedâlaşup	vedâlaşup	vedâlaşup	vedâ[']laşup
vedâlaşup	vedâlaşup	vedâlaşup	vedâ[']laşup
yufakası	yufakası	yufakası	yufakası

D. Ses Değişmesiyle ilgili örnekler:

-b > -p : te'eddüp (V, 12b/36). Son seste tonlulaşmaya örnek olarak kabul edilebilir. Bu değişimin çok sayıda örneği vardır. Aynı şekilde kısalma örneklerine de çokça rastlanmaktadır. İki ünlü arasında kalan tonsuz ünsüzlerin tonlulaşması veya süreklileşmesi kesin bir kural olarak uygulanmadığı için *Seyahatnâme*'de de bunun farklı örnekleriyle karşılaşmak mümkündür:

te'eddüp	Te'eddüp	te'eddüb	te'eddüb
bârgîri*	bârgîri	bârgîri	bârgîri, bârgîrler
bârgirleri	bârgirleri	bârgîrleri	bârgîrleri
Göynüğ'e	Göynük'e	Göynük'e	Göynük'e

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Türk kültür tarihinin çok önemli bir eserinin orijinal nüshaya dayanan “yarı normal dilli” sağlam¹⁶ bir neşrine kavuştuğumuz halde, orijinal yazmanın dil tarihi çalışmalarına kaynaklık etmeyi sürdürmesi gerektiğini ifade etmeliyiz. Hangi okunuşların asıl nüshadaki söylenişi aksettirdiği ve hangilerinin normalleştirme adına değiştirildiği bilinemeyen belirsizlik ortamında, yazma nüshadaki harekeli yazılışlar, fonetik ve morfolojik yönden Osmanlı Türkçesinin bu dönemini aydınlatacak çok önemli veriler olarak daha kapsamlı çalışmaları beklemektedir.

“Selam vere vere ubûr idüp” (V, 12b/33) ibaresindeki *ver-* fiillerinin *Seyahatnâme*'de de “e” sesini karşılayacak şekilde harekelendiğini, *derûn-ı dilimden* (V, 12b/36) tamlamasındaki iyelik ekinin ünlüsünün dudak uyumuna

16 Çalıştığım cildin ilgili bölümlerinde bir iki yanlışlık ve yanlış anlamaya yol açacak tamlama tasarrufları, eserin sağlamlığına zarar verecek boyutta değildirler: “Havuzlar içre kebûterî perendeler atup yemîn ü yesâra şînâverlikler idüp her birimiz günâgün lu'bedebâzlıklar idüp arak-âlûd oldukda kîse ve sabunları ...” cümlesinde “arak” kelimesindeki ayın harfi sehven noktalı yazılmış, diğer nüshalarda da aynen aktarılmış olan bu kelime yeni neşirde de anlam dikkate alınmadan “gark” şeklinde okunmuştur.

17 YKB yayınında kelime orijinaline sadık kalınarak buradaki gibi okunmuştur.

uygun seslendirilişini, *yatırmış*¹⁰ “yatarmış” (V, 13b/10) kelimesindeki geniş zaman eki nöbetleşmesini, bütün bunların Evliyâ Çelebinin ve çağının Türkçesinin fonetik durumunu yansıtıp yansıtmadığını yeni yayından öğrenme imkânımız yoktur.

Kaynaklar

- Boeschoten, Hendrik (1988). “The Seyahatnâme As A Source For Linguistic Investigation”, *Evliyâ Çelebi in Diyarbakir* (Ed.: Martin Van Bruinessen and Hendrik Boeschoten), Leiden, p. 81-103.
- Dankoff, Robert. – Kreiser, Klaus (1992). *Materialien zu Evliyâ Çelebi. II. A Guide to the Seyahat-nâme of Evliyâ Çelebi*. Bibliographie raisonnée, Wiesbaden 1992.
- Dankoff, Robert (1998). “Evliyâ Çelebi’de Gramer ve Üslûp Hususiyetleri”, *Uluslar arası Türk Dili Kongresi 1998, (Bildiriler)*, TDK yayınları, Ankara 1996, sh. 147-152.
- Dankoff, Robert (2004). Katkılarla İngilizceden Çeviren Semih Tezcan, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, (Yayımlayan: Mehmet Ölmez) Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 37, İstanbul 2004.
- Develi, Hayati (1995a). “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nin Türkiye’de Yapılan Yayınlarına Bir Bakış”, *Türk Dili*, TDK yayınları, sy. Kasım, 527, sh. 1239-1244, Ankara.
- Develi, Hayati (1995b). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesine Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Türkçesinde Ses Benzeşmeleri ve Uyumlar*, TDK yayınları, Ankara.
- Duman, Musa (1995a). “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesinin Türkçe Açısından Önemi”, *TDAY Belleten*, TDK Yayınları; Ankara; s. 153-178.
- (1995b). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesine Göre 17. Yüzyılda Ses Değişmeleri*, TDK Yayınları, Ankara.
- (2004). “Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bazı Metinlerdeki Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine” *V. Uluslar arası Türk Dili Kurultayı, 20-26 Eylül*, (Yayın: Bildiriler, TDK Yayınları, Ankara, c. I, s. 793-804.
- (2005). “Klasik Osmanlı Türkçesi Döneminde Dil Uyumuna Aykırı Örnekler Üzerine”, *Studia Turcologica Cracoviensia*, Edited by Stanislaw Stachowski (Prof. Dr. Stanislaw Stachowski özel sayısı), Jagiellonian University Press, Krakow.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, I-10 Kitap*, (Yayına Hazırlayanlar: Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff) YKY, İstanbul.
- Gül, Münteha (2006). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesinde Başkasına Ait Söz ve Düşünce Aktarımı*, (Yayımlanmamış Doktora tezi), OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Kemik, Fatih (2003). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesinde Halk Etimolojisi (I-II. Ciltler)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tezcan, Nuran-Atlasoy, Kadir (2002). (Yayına Hazırlayanlar); *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*, (Uluslararası Sempozyum Bildirileri) Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, Gazimağusa.

Askerî Dönüşüm Çağında Evliyâ Çelebi ve Ateşli Silâhlar

Feridun M. Emecen
İstanbul Üniversitesi (İstanbul)

XVII. yüzyıl Avrupa tarihinin en kayda değer gelişmelerinden birini Batı ordu sistemi ve savaş usullerinde, ateşli silâhlara dayalı yeni bir değişimin görülmesi, buna bağlı farklı taktiklerin devreye sokulması oluşturur. Bunun ise Avrupa'nın sosyal ve ekonomik açıdan olduğu kadar teknolojik alanda da inkişafına yol açacak derecede önemi haiz bulunduğu üzerinde durulur. Avrupa tarihçiliğinde “askerî devrim” kavramı ile izah edilen bu durum, onların hasımları karşısında askerî üstünlüğünün de bir göstergesi şekilde yorumlanır¹. Söz konusu yeni askerî dönüşümün XVI. yüzyılda başlayıp XVII. yüzyıl boyunca tam olarak uygulandığı, bu zaman diliminde bilhassa tüfekli piyade ve süvari birliklerinin ön plana çıktığı, özellikle de Batının en büyük rakibi gözüyle bakılan Osmanlılar karşısında bu sayede belirli bir üstünlük kazanıldığı tezi önemli ölçüde taraftar bulur. Ancak daha çok Batılı tarihçilerce önemli ve verimli bir tartışmaya yol açan bu görüşler, Batılı modelleri temel almakta, Osmanlı askerî sistemine ise ya çok az değinilmekte ya da hiç önemsenmemekte, ciddi bir karşılaştırma yapılmaksızın onların hâlâ süvari ağırlıklı klasik bir taktiğin takipçileri olarak kendilerini geliştiremedikleri ifade edilmektedir². Ateşli silâhların bilhassa bireysel olarak elde kullanılan türlerinin yeni bir taktik gelişimini de beraberinde getirdiği düşüncesi esas alınırsa, Osmanlılarda bu tip ateşli silâhların mevcudiyeti ve bunların nasıl kullanıldığı önemli bir problem olarak ortaya çıkar. Yapılan tartışmaların gelip dayandığı noktada göreceli olarak Osmanlıların ateşli silâhlar karşısındaki tavırları ve bunlara dayalı taktikleri bakımından Batılı rakiblerinin gerisinde kalıp kalma-

1 Askerî devrim meselesi için genel olarak bk. M.Roberts, *The Military Revolution, 1560-1660*, Belfast 1956; G. Parker, *Askerî Devrim: Batının Yükselişinde Askerî Yenilikler, 1500-1800*, çev. T.Zorlu, İstanbul 2006. Ayrıca bu teze karşı görüşler için bk. Top, *Tüfek ve Süngü: Yeniçağ Savaş Sanatı 1453-1815*, ed. J.Black çev. Y. Alogan, İstanbul 2002, s. 30 vd.

2 J.Grant, “Rethinking the Ottoman Decline: Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries”, *Journal of World History*, X/1 (1999), s. 183-184.

dığı, üzerinde ehemmiyetle durulması gereken bir mesele halinde karşımızda durmaktadır³. Bu probleme ışık tutacak kaynak serilerini ise hiç şüphesiz başta Osmanlı vekayinameleri olmak üzere arşiv belgeleri ve Batılı gözlemcilerin raporları oluşturmaktadır. Bu kaynak serisi içine Avrupa’da ateşli silâhlara dayalı yeni taktik gelişmenin artık iyice yerleştiği bir dönemde, yani XVII. yüzyılın ortalarında son derece dikkat çekici bir çağdaş kaynak olarak Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi de katılabilir mi? Burada bu سوال çerçevesinde Evliyâ Çelebi’nin bu yöndeki bilgilerinin tespitiyle bunların söz konusu kaynak serisi içerisinde nasıl bir yere sahip olduğu ve hangi tür bilgilerle mücehhez bulunduğu üzerinde durulmak istenmektedir.

Evliyâ Çelebi’nin bilgilerine geçmeden önce kısaca Osmanlılarda hafif ateşli silâhların kullanımı hakkında bazı hatırlatmalarda bulunmak yararlı olacaktır. Osmanlılarda ağır ateşli silâhlar dışında elde kullanılabilecek ölçüdeki hafif ateşli silâhlar konusunda ilk derli toplu öncü bilgiler, Halil İncalcık tarafından daha 1950’li yıllarda verilmişti. Memlûklerin ateşli silâhlara karşı tepkilerinin de yer aldığı D. Ayalon’un görüşlerini bir kitap tanıtması sırasında ele alan İncalcık, erken tarihli Osmanlı tahrir kayıtlarından hareketle, daha XV. yüzyılın ortalarında Osmanlı kale muhafızlarının hafif ateşli el silâhları kullandıklarını örnekleriyle açıklamıştı⁴. Gerçekten Batıda askerî devrim tartışmaları içerisinde öncelikli olarak yer tutan konu, Hristiyan ordularının tüfek genel adıyla anılan hafif el silâhlarını kullanmaları ve topluca seri ateş açma kabiliyetini edinmiş piyade ve süvari gücüne sahip olmalarıdır. Bilhassa piyadelerin birkaç sıra halinde sürekli ateş edebilmelerine imkân veren sistem, yani “yaylım ateş” tekniği en temel faktör olarak öne çıkarılmıştır. Üstelik bütün bu uygulamalarla ilgili tezlerde ve yaklaşımlarda Osmanlı tarafı tamamen bir tarafa bırakılarak Batı tarihinin temel kalıplarında, biraz da “Whiggist” bir değerlendirme tercih edilmiş durumdadır⁵. Hâlbuki daha İstanbul’un fethi akabinde 1450’li yıllarda Osmanlı tahrir kayıtları, düzenli tüfekli birliklerin sınır kalelerinde görev yap-

3 Bu konu hakkında Osmanlı yanlısı karşı görüşler, Osmanlı belgeleri ve kaynakları temelli olarak G. Ágoston (*Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğunun Askerî Gücü ve Silâh Sanayisi*, çev. T. Akad, İstanbul 2006) ve Rh. Murphy tarafından ileri sürülmüştür (*Osmanlıda Ordu ve Savaş, 1500-1700*, trc. T. Akad, İstanbul 2007). Ayrıca Osmanlılarda yaylım ateş için bk. G. Börekçi, “A Contribution to the Military Revolution Debate: The Janissaries Use of Volley Fire during the Long Ottoman-Habsburg War of 1593-1606 and the Problem of Origins”, *Acta Orientalia*, 59 (2006), s.407-438.

4 “Osmanlılar ve Ateşli Silâhlar”, *Bulleten*, XXI/83 (1957), s. 508-509. Daha sonra XVII. yüzyılın başlarında Osmanlı askerî dönüşümünün sosyal etkilerini inceleyen dikkate değer bir makaleyle hadiseye yeni bir boyut kazandırmıştır: “The Socio-Political Effects of the Diffusion of Fire-arms in the Middle East”, *War, Technology and Society in the Middle East*, ed. Parry-Yapp, London 1975, s. 195-217.

5 Modern kavramları, tarihi gelişme çizgisini izahta kullanma ve bunu yaygın bir söylem haline getirme anlayışı, Batı tarihinde çok sık görülen bir yaklaşımdır; bunlar çok kimse tarafından da sorulanmaksızın benimsenmiştir. D. Parrot, Batılı savaşın üstün askerî sistemi mantığıyla ilgili görüşleri “Whiggci bir tuzağa düşmek” tehlikesiyle karşılaşmıştır (*Top, Tüfek ve Süngü*, s. 26). En sesli itiraz ise Osmanlı kaynaklarını inceleyen G. Ágoston’dan gelmiş, Osmanlı savaş tarihi bilinmeksizin Batı’da yaşanan gelişmeleri anlamlandırmada ciddi problemler olacağını yaptığı çalışmalarla göstermiştir (*Barut, Top ve Tüfek*, giriş kısmı).

tıklarını doğrulamaktadır. Mesela Osmanlı hizmetindeki Sırp tüfekçileri dışında Novaberda kalesinde 10 kişilik bir Yeniçeri tüfekçi birliğinin varlığı dikkat çekicidir⁶. İlk düzenli yaya birlikler olarak Yeniçerilerin bir bölümünün İstanbul'un fethinden sonra tüfeklerle donatılmış olduğu hususunda bazı yabancı gözlemcilerin raporları mevcuttur⁷. XVI. yüzyıla gelindiğinde 7000 yeniçeri içinde en az 4000'i tüfekli birlikler halindedir. Buna karşılık Batıda bunun gibi düzenli daimî askerî birliklerin oluşumu için Otuz Yıl Savaşları'nı (1618-1648) beklemek gerekecektir. Evliyâ Çelebi'nin çağında ise Osmanlı orduları hem süvari hem de piyade olarak ciddi sayılara ulaşan bir askerî güce sahip durumdaydı. Üstelik yaylım ateş tekniğini Batı'dan çok önce daha XVI. asrın başlarındaki büyük meydan savaşlarından itibaren biliyorlardı. Nitekim Çaldıran, Mercidabık ve Ridaniye savaşlarında tüfekli birliklerin etkin ateş gücüyle hareketli manevralar yaptıklarına dair dönemin kaynaklarından bilgiler edinilebilmektedir⁸. Özellikle Mohaç'ta, savaşın şahidi bir Osmanlı tarihçisi, dokuz saf tertib olan yeniçerilerin saf saf tüfek attığını beyan ederek kademeli yaylım ateş tekniğinin burada uygulandığını açık şekilde belirtir⁹. Avrupa tarihinde ise yaylım ateş tekniğinin ilk düşünüldüğü XVI. asrın sonlarına (1594) denk düşer, tam anlamıyla uygulanması ise Otuz Yıl savaşları sırasında İsveç Kralı tarafından gerçekleştirilmiştir (1620)¹⁰.

İşte bu noktada devrin diğer kaynakları yanında Evliyâ Çelebi'nin konuyla ilgili bilgileri önem kazanmaktadır. Nitekim onun çağdaşı sayılan Peçuylu, Uzun Savaşlar sırasında (1593-1606) Alman ve Macar birliklerinin üstün tüfeklerinden söz ederken, bunu kendi yaşadığı çağa bir mesaj vermek için vasıta olarak kullanıyordu¹¹. Halbuki Evliyâ Çelebi bizzat içinde yaşadığı irili-ufaklı çarpışmalar ve savaşlar dolayısıyla askerî devrimi çağrıştıran ve destekleyen terminolojiye eserinde herhangi bir mesaj endişesi taşımaksızın sıklıkla yer vermiştir. Üstelik eserdeki terminoloji o çağın Osmanlı toplumunda yaygın bir şekilde biliniyor olmalıdır. Eserden ayrıca yine askerî devrimin temelini oluşturan ateşli el silâhları yani tabanca ve tüfek ile birliklerin yaylım ateş uygulaması konusunda dikkat çekici bilgiler edinilebilmektedir. Bu noktada onun kayıtlarını iki ana başlık altında değerlendirebiliriz. Bunlardan ilki ateşli silâh çeşitleri, ikincisi ise savaş usulleriyle tüfek kullanım şekilleridir.

6 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Tahrir Defterleri*, nr. 2m., s. 284-285.

7 Birago'nun raporu: A. Pertusi, *İstanbul'un Fethi II: Dünyadaki Yankısı*, trc. M. Şakiroğlu, İstanbul 2006, s. 58-62.

8 Anonim *Târih-i Âl-i Osman*, haz. M. Karazeybek, (İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Y. Lisans tezi), İstanbul 1994, s. 270; Ada'i-i Şirazi, *Selimmâme*, haz. A. Bilgen (A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi) Ankara 1988, s. 156, 170, 180.

9 Celalzâde, *Tabakatü'l-memâlik*, yay. P. Kappert, Wiesbaden 1981, faksimile baskı, vr. 146^b-147^a.

10 Parker, *Askerî Devrim*, s. 26-32.

11 Bu konuyu dikkate almaksızın Peçuylu'daki bilgilerin değerlendirilmesi için bk. C. Imber, "İbrahim Peçevi on War: A Note on European Military Revolution", *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West*, CIEPO, XV, ed. C. Imber-K. Kiyotaki, I (London 2005), s. 7-22.

Bilindiği gibi Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi* sadece şehir, toplum, dil, kültür vb. bilgileri değil ayrıca dönemin siyasî olaylarını ve savaşlarını da konu edinen tarihî bir önemi haizdir. Bizzat Evliyâ Çelebi, katıldığı gazaları/savaşları büyük bir iftihar vesilesi olacak raddelerde sıralamakta ve bunlar hakkında yer yer kroniklerde rastlanmayacak tafsilatta ayrıntılı bilgiler verebilmektedir. Dikkat çekici husus onun çağdaşı olan tarihçilerin tasvir ettikleri olaylara onlardan daha fazla temas etmiş olmasına rağmen *Seyahatnâme*'sinin bir tarih kaynağı amaçlı olarak hemen hemen hiç kullanılmamış bulunmasıdır. Nitekim mesela dönemin bazı kaynaklarını neşreden nâşirler, dipnotlar halinde diğer kaynaklardaki konuyla ilgili bilgilerin nasıl geçtiğini sıralarken, Evliyâ Çelebi'yi ihmal ederler. Hâlbuki tartışmalı ve kaynakların birbiriyle tenakuza düştüğü bir ortamda, Evliyâ Çelebi'nin verdiği bilgi bazen son derece vâzih ve doğru olabilmektedir. Mesela 1663'te Uyvar kalesinin fethi sırasında hizmetinde bulunduğu Reisülküttab Şâmizâde Mehmed Efendi ile damadı İbrahim Paşa'nın veziriazam Köprülü Ahmed Paşa tarafından katledilmesi meselesinde ve vuku bulan olaylarda bizzat kendi gözlemlerini aktarır ve dönemin kaynaklarından Silâhdar, Abdî Paşa ve İsaazâde'den daha ayrıntılı ve asker içinde yaşananları tafsil eden bilgi verir¹².

Evliyâ Çelebi'nin katıldığı büyük çaplı savaşlar Köprülü Mehmed Paşa'nın 1068/1658 Yanova muhasarası, 1070/1660 Varat muhasarası sırasında cereyan eden çarpışmalar, 1073/1663 Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ile Uyvar ve Yenikale (Serinwar/Zrinwar) fethi, ardından da 1075/1664 St. Gotthard yenilgisi ve 1079-1080/1668-1669 Kandiya muhasarasıdır. Ayrıca Kırım kuvvetleriyle Lehistan ve Kazaklara karşı yapılan küçük çaplı çarpışmalar, Özü kuşatmasına karşı direniş vb. gibi olayların da içindedir. Yine Melek Ahmed Paşa ile Doğu Anadolu'da mahallî beylerle olan çarpışmalara katılmıştır. Bundan dolayı onun "canlı şahidi" olduğu askerî harekâtlarda, bekleneneği gibi konumuzu ilgilendiren silâh türleri ve kullanımı konusunda ayrıntılı kayıtların varlığı şaşırtıcı değildir¹³.

Öncelikle Evliyâ Çelebi'nin zikrettiği ateşli silâh çeşitleri içinde fitilli ve çakmaklı tüfekler, kısa tüfek yani tabancalar başta gelir¹⁴. Evliyâ Çelebi İstanbul'daki tüfekçi esnafını anlatırken imalathânelerin yerleri konusunu açıklığa kavuşturur. Bunlar Unkapanı dışında, Odunkapısı'nın iç yanında ve

12 Mesela *İsaazâde Tarihi*'nin bu konuyla ilgili bilgisi tahkik edilirken dönemin birçok kaynağına atıf yapıp tartışılmış olmakla birlikte olayın şahidi Evliyâ Çelebi tamamen ihmal edilmiştir (yay. Z. Yılmaz, İstanbul 1996, s. 79).

13 Burada *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin S. Kahraman-Y. Dağlı-R. Dankoff-Z. Kurşun-İ. Sezgin neşirleri kullanılmıştır: I-IX, İstanbul 1999-2006.

14 Evliyâ Çelebi bu arada tüfeğin ilk defa kimler tarafından icad edilip kullanıldığı konusunda bazı inanılması güç bilgiler verir. Ona göre tüfek Emevîler döneminde Kurtuba fethedilirken kullanılmış ve o asırda "kefereler tarafından telif" edilmiştir. Ancak ilk defa Hz. Davud zamanında ortaya çıkmış; iki tarafı delikli bir boru halinde olup ağızla üflenmek suretiyle içindeki toprak sert tane atılmış. Sonra barut telif yani icad olunca buna barut konmuş (*Seyahatnâme*, I, 303).

Divanyolu'ndadır. En büyüğü ise Unkapanı'nda bulunur ve 400 dükkândan ibarettir. Burada tüfekçi ustalarının 40-50 dirhem (120-150 gr) kurşun atar büyük tipte tüfekler yaptıkları belirtilir. Bunlar cevherdar, nalpâre, sermâye olarak adlandırılır¹⁵. Evliyâ Çelebi tüfeğin etkili olduğunu göstermek için bu 40-50 dirhem kurşun atar tüfeği eserinin bundan sonraki sayfalarında sıklıkla zikredecektir. Bunu standart bir ifade olarak yer yer abartılı bir şekilde kullandığı da anlaşılmaktadır. Çoğunlukla da 40-50 dirhem atar tüfekleri “Dalyan” ya da “Dalyan boyulu tüfekler” olarak anmıştır¹⁶. Büyük tipte tüfeklere Evliyâ Çelebi'nin özel bir ilgisi olduğu birçok ifadesinden anlaşılır. Hâlbuki bu sıralarda Avrupa'da daha kolay taşınabilir el silâhlarında önemli gelişmeler olmuştur. Aslında Osmanlıların yeni silâh teknolojisini takip edip kendilerine mal edebilme beceresini gösterebildikleri bilinmektedir. Evliyâ Çelebi'nin de hafif el silâhlarından yer yer rutin ifadelerle söz etmiş olması, bunların asker içinde yaygınlaştığını düşündürür. Nitekim kullandığı kol tüfeği tabiri, daha hafif ve omuza dayalı olarak atılabilen tüfek cinsini gösterir. Almanların/Nemçelilerin daha çok ağır tipte ve çatal ağaç üzerine koymak suretiyle atılan tüfeği kullandıklarını, Osmanlı askerî gibi koldan (yani omuza dayalı veya koltuk altına sıkıştırılarak) atmadıklarını, hatta gözlerini yumarak hedefsiz atış yaptıklarını ifade eder. Macarlar yanında “Nemçeli'nin Çufut gibi olup asla yüreklerinin bulunmadığını” ama yaya tüfeklisinin yoğun ateş açma becerisine sahip olduğunu belirtmekten de kendini alamaz. Evliyâ Çelebi buna karşılık Macarların Osmanlı serhat askerlerine benzediklerini, beşer-onar tüfekleri bulunduğunu belirtir. Bu karşılaştırma dönemin tüfek kullanım metotları açısından karakteristik olarak ilginçtir¹⁷. Zira Macarların atlı süvariler olarak yanlarında taşıdıkları tüfekler, daha çok kısa tipte tabancaya benzer hafif silâhlardır. Nitekim Evliyâ Çelebi bu tip silâhları tabanca-tüfek veya kısa tüfek diye anar ve bunların Osmanlı atlıları tarafından da kullanılmakta olduğunu ve bele takıldığını zikreder¹⁸. Nitekim Van kalesi muhafızlarından söz ederken onların küheylan at üzerinde oturup ellerinde kargı, bellerinde çifte tabanca-tüfekli taşıdığını yazar¹⁹. Onun İstanbul'daki tabancacı esnafından da söz etmiş olması²⁰, bu tip silâhların Osmanlı ustaları tarafından imal edildiğinin delilidir. Bunlar çakmaklı ya da çarklı mekanizmaya sahiptir. Evliyâ Çelebi tabanca tüfekler veya kısa tüfekleri çakmaklı ve çarklı şeklinde başka yerlerde de söz konusu etmiştir. Hırvat lisanından örnekler verirken pistol tabirini küçük tüfek şeklinde açıklamıştır²¹. Hırvat sınırlarındaki gaziler ise yalnızca iki silâh taşımaktadır:

15 *Seyahatnâme*, I, 303.

16 *Seyahatnâme*, III, 52, V, 105, VI, 273

17 *Seyahatnâme*, VIII, 87.

18 “Tabancalı, çarklı tüfekler bellerinde..” (*Seyahatnâme*, I, 268); “belindeki tabancalı tüfek...” (III, 286).

19 *Seyahatnâme*, IV, 105.

20 “Demir tüfek tabancalar yaparlar, bir kere çakınca baruta, çark çakmağı taşa isabet ve bir anda tüfek ateş alır” diyerek izahatta dahi bulunur: *Seyahatnâme*, I, 303.

21 *Seyahatnâme*, V, 258.

“bir kılıç ve bir de çakmaklı tüfek”. Buradaki çakmaklı tüfek yine küçük tipte tabanca-tüfek cinsi olmalıdır. Evliyâ Çelebi sınır gazilerinin asla fitilli tüfek taşımadıklarını ve bir defa yaylım ateş attıktan sonra dalkılıç saldırıya geçtiklerini ifade eder²². Hatta kendisi de seyahatlerinde yanında iki tabanca tüfeği taşımaktadır²³.

Onun ayrıca Batılı terminolojiyi esas alarak büyük tipte tüfekler için muskat/muşkat tabirini kullandığı görülmektedir²⁴. Bir başka yerde ise “badaluşka nâm muşkat ve tüfekler” atıldığından söz ederek, bunların büyük tipte meteris tüfeği olduğunu bildirir ve en küçük top cinslerinden olan badaluşka ile özdeşleştirir²⁵. Kullandığı bir başka Batılı terim karabinadır ve bunu karabina tüfekler şeklinde belirtir²⁶. Onun söz ettiği diğer tüfek çeşitlerinin, çarklı veya çakmaklı kol tüfekleri, beş dirhem beş karış avcı boyu tüfek²⁷, sedefkâr kundaklı dalyan tüfekler, dalyan Cezayir tüfeği, sedefkârî kundaklı tüfekler, musanna tüfekler, boy tüfekleri, dalyan boylu tüfekler, musaykal tüfekler, çarklı Macar tüfekleri, mücevher Mazenderan tüfeği gibi bazen kundağının süslü ve namlusunun işlemeli olmasına, bazen de büyüklüğüne ve mekanizmasına göre adlandırmış olduğu dikkati çeker. Bunlar, döneminde çok iyi bilinen tüfek cinsleri olmalıdır. Nitekim Evliyâ Çelebi ile çağdaş IV. Murad’ın meşhur musahibi Silâhdar Mustafa Paşa’nın cebehâne defterinde yer alan tüfek çeşitleriyle yukarıda sıralananların benzerlik gösterdiği tespit edilebilmektedir. Mart 1636 tarihli listede, Cezayir, nalpâre, çarklı tüfeklerle, tabanca tüfeklere rastlanır²⁸. Bu bahiste son olarak Evliyâ Çelebi’nin, Bitlis hâkimi Abdal Han’ın eşya listesini zikrederken tüfekçi ustaları ve bunların imalâtı hakkında verdiği ilginç bilgiden söz etmek yerinde olur. Bunlar Doğulu tüfek ustalarının kimliklerinin zikredilmesi bakımından başka hiçbir yerde rastlanmayacak son derece kıymetli bilgilerdir. Evliyâ Çelebi bu ustaları Sati-i Belhi ve Laçın, Muzafer Horasanî, Sevindik Han Belhî, Usta Oruç Mısırî ve İstanbullu olarak da Uzun Ömer, Usta Memi, Küçük Ömer, Uzun Mehmed ve Kara Mehmed’i bildirir. İstanbul ustalarının tüfeklerinin son derece süslü ve mücevher kaplı olduğunu, Niğbolu’da imalâthânesi olan Hacı Şaşı Mustafa adlı ustanın ise içi ve dışı burmalı namlulu yeni bir tüfek tipi icat ettiğini, bunun örneğine Osmanlı tüfek imalât merkezleri olan Hersek, Taşlıca, Pazarcık ve İstanbul’da hiç rastlanmadığını, bu kıymetli tüfekten adı geçen ustanın ancak yılda iki tane yapar-

22 Seyahatnâme, V, 274.

23 Seyahatnâme, IX, 410.

24 “Boru külüngüne benzer muskat tüfeği...”, VI, 169.

25 Seyahatnâme, VIII, 209.

26 Seyahatnâme, VIII, 158. Karabina da bir tür kısa tüfek olup namlusu yivlidir.

27 Bu tipik ve standart Osmanlı tüfeğidir; attığı kurşunun ağırlığı ile namlu boyuna göre adlandırılmıştır. Muhtemelen fitilli bir tüfek olmalıdır. Namlu boyu 110-115 cm’dir, attığı fındığın ağırlığı ise 16 gr.’dır (namlu çapı 13-14 mm).

28 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, nr. D. 3194.

bildiğini yazar²⁹. Bu sonuncusu namlusu yivli bir tüfek çeşidini göstermektedir ve o çağda bu tip tüfeklerin Osmanlı dünyasında da bilindiğini ortaya koymak bakımından önemlidir.

Evliyâ Çelebi'nin bu bilgileri Osmanlı tipi tüfeklerin çağının Batılı tüfeklerinden farklı bulunmadığı, Osmanlı süvarilerinin hafif çakmaklı tabanca tüfeklerle donatılmış olduğu, piyadelerin genellikle daha ağır tipte tüfekleri kullandığı, ayrıca bunların koldan atıldığı konusunu açıklığa kavuşturarak yapacak karşılaştırmada belirli bir temel sağlar. Bu husus tüfek atış şekilleri ve savaş tarzındaki değişim ile de kendisini gösterir. Evliyâ Çelebi'nin bu yöndeki bazı kayıtları, askerî devrim çağının en etkili taktik uygulaması olan yaylım ateş meselesine ciddî bir katkı sağlayacak önemdedir. Özellikle, “yaylım kurşum”, “yaylım ateş”, “kurşum cengi”, “bir yaylım top ve tüfek atma”, “dalyan tüfekler ile kurşum yağdırma” gibi ifadeleri, karşılıklı tüfek atışlarıyla yapılan savaş tasvirleri sırasında sıklıkla kullanmakta olması dikkat çekicidir. Atılan kurşunların cinsini bile bazen tavsif etmiştir. Mesela “yağlı çatal telli kurşunları 40-50 dirhemli tüfekler ile yağdırmak”, “çatal kurşunlar”³⁰, gibi ifadeleri yanında Almanlar tarafından tüfekle atılan muhtemelen özellikle paslandırılmış olduğu için “zehirli” olarak andığı farklı bir kurşundan³¹, ayrıca “avuç saçması” diye belirttiği saçma kurşun tanelerinden³² dahi söz eder.

Bizzat kendisinin katıldığı küçük çarpışmalarda ve büyük savaşlarda tüfeğin fonksiyonunu belirten örnekleri bolca sıralayan Evliyâ Çelebi, değişen savaş usulleri hakkında bazı önemli karineler sağlamaktadır. Savaşlarda yaylım ateşinin ve tüfekle yapılan muharebenin nasıl gerçekleştirildiğiyle ilgili örneklerle rastlamak mümkündür. Köprülü Mehmed Paşa'nın ellerinde hafif ateşli silâhlar taşıyan süvari güçlerine benzer şekilde Celâlîler üzerine hareket ederken 1000 kişilik “traşlı, küheylân atlı ve eli tüfekli” serdengeçti askerinden bir birlik oluşturduğunu söylemesi, Osmanlı ordusunun önemli bir bölümünü oluşturan atlı askerlerin klasik silâhlarında ciddî bir değişim olduğunun delilidir. Savaş tarzıyla ilgili olarak ise ilk ele alacağımız örnek, Boğdan'da Yaş kalesi altındaki cengtir (29 Rebiülevvel 1070/ 15 Aralık 1659). Burada tüfekli Osmanlı piyadeleri kat kat yani birbiri arkasına gelecek ve görüş mesafesini kapatmayacak derecede sıralanmış, onların arkasına atlı askerler dizilmiştir. Saldırıya uğrayınca bunlar hemen bir anda yaylım ateş açmışlar ve ardından da her iki tarafın askerî birbirine girmiştir³³. İkinci örnek Ciğerdelen önlerinde yapılan tabya savaşlarıdır. Burada iyi teçhizatlanmış ve her birinin elinde, omzunda, belinde, yanında beşer-onar kısa çakmaklı

29 *Seyahatnâme*, IV, 156-157.

30 *Seyahatnâme*, V, 100.

31 Evliyâ Çelebi bu kurşunların Almanlar tarafından hazırlandığını, “eşek sidiği ile zağlanmış, ağılanmış” olduklarını anlatır: *Seyahatnâme*, VI, 194.

32 *Seyahatnâme*, VI, 184.

33 *Seyahatnâme*, V, 175.

tüfek bulunan Uyvar kalesi müdafii Forgaç'ın birlikleri üzerine tüfekli Osmanlı piyadeleri yedi koldan saldırarak 40-50 dirhemlik uzun tüfekleriyle avuç saçması atıp birbirine yanaşık düzendeki bu atlıları dağıtmışlardır³⁴. Üçüncü ve son olarak zikredeceğimiz örnek Evliyâ Çelebi'nin de içinde bulunduğu, hatta hayatî tehlike atlattığı ve Osmanlı askerinin bozguna uğradığı St. Gotthard savaşıdır (1664). Bu savaştan biraz önce Raab/Raba nehri civarında karşılaşan birlikler karşılıklı olarak birbirlerine yoğun bir tüfek ateşi açmışlardır. Atlı askerlerle tek sıra halinde hücumla geçen Alman birliğini Osmanlı tüfekli piyadeleri yayılım ateşiyle karşılamışlardır³⁵. Müteakiben yapılan büyük meydan savaşında ise meterisler kazılarak tedbir alınmış, tüfekli yeniçeriler meterislerden çıkartılarak hücumla kaldırılmış; fakat atılan top ve tüfeklere rağmen Almanlar yedi koldan yürüyüşe geçerek, top ve tüfek atışlarıyla Osmanlı hattını yarmayı başarmıştır. Bunun dışında yalnız kara savaşlarında değil donanmalarda da yayılım top ve tüfek atışlarından söz eden Evliyâ Çelebi, özellikle Girit'te Kandiya kuşatması sırasında donanma gemilerinden yedi kere birbiri ardınca "yayılım" top ve tüfek ateşi açıldığını ve bunun bir günde 40 defa tekrarlandığını da belirtmiştir³⁶.

Bu örnekler Evliyâ Çelebi'nin kaleminden çağının değişen savaş taktikleri konusunda açıklayıcı bilgiler sağlar. Üstelik iki ordunun karşı karşıya gelip birbirlerine saldırmalarına dayalı taktiklerin dışında yeni bir savaş şeklini daha gündeme getirir: tabur savaşı. Evliyâ Çelebi tabur savaşını, Osmanlıların ve Macarların daha XV. yüzyıldan beri uyguladıkları sistemden farklı bir şekilde açıklar. Silâhlı arabaların çatılmasıyla oluşan taburlar ve bunlara dayalı savaş taktikleri artık yerini karşılıklı siper savaşlarına bırakmıştır ki bu modern savaşların habercisi olma vasfını taşır. Osmanlılar aslında daha XVI. asrın sonlarından itibaren hem Doğu'da hem de Batı'daki bazı savaşlarda siper kazarak savaşma sistemini uygulamışlardır. Mesela II. Osman'ın Hotin savaşı bunun tipik bir örneğidir. Evliyâ Çelebi çok açık şekilde tabur cengini anlatırken bunun ne demek olduğunu da izah ederek savaş tarihi literatürü açısından önemli bir detayı ortaya koyar³⁷. Ciğerdelen'deki savaşları tasvir ederken, burada 20.000 adımlık bir tabur kazıldığını, bunun iki kat hendek olup duvarı bulunmadığını, bu tip istihkâma "tabur" dendiğini, ele geçirilmesinin ve savaşının kale almaktan çok daha zor olduğunu, içine 70.000-80.000 kişinin

34 *Seyahatnâme*, VI, 184.

35 *Seyahatnâme*, VII, 12-13.

36 Kuşatma sırasında kadirga ve kalyonlardan atılan üç tip tüfekten bahsederek bunları 1. çakmaklı kol tüfeği, 2. dalyan tüfeği, 3. muşkat tüfekler olarak tarif eder: *Seyahatnâme*, VIII, 209, 254.

37 Bununla beraber eski tabur cengiyile yenisini birbirine karıştırdığı da dikkati çekmektedir. Ona göre "Âl-i Osmân zuhûr edeli", dört adet tabur cengi olmuştur: I. Kosova, Çaldıran, Mohaç ve Haçovası. (*Seyahatnâme*, VIII, 70). Fakat bu beyanında yanıldığı açıktır. Bir başka yerde taburu şöyle tarif eder: "Lisân-ı serhadlide tabur ana derler ki ya bir sahrada yahut bir buheyre ve nehir kenarında bir iki kerre yüz bin küffar ol sahrada topraktan kal'a yapıp ve ka'r-ı azim hendekler kazup içinde mutahassın oldukları yere tabur derler." (*Seyahatnâme*, VI, 312).

girip cenk ederse bunun “tabur cengi” olarak anıldığını, yalnızca iki kapısının bulunup buraların yağma toprakla korunduğunu, yani tabyalar vücuda getirilip buralara büyük çaplı toplar konularak müdafa sağlandığını, hücum anında açılan yoğun ateşle düşmanın buraya yaklaştırılmadığını belirtir. Bu gibi taburları ele geçirmenin zorluğundan söz eden Evliyâ Çelebi, bunun için top-
rak sürüp, lağım açmak ve sıçan yolları yaparak kol kol hücum etmek gerektiğini bildirir³⁸. Bu bilgi artık kalelerin işlevsiz hale gelmekte olduğunu, onun yerini müdafa ve saldırı için Osmanlıların meteris veya tabur dedikleri siper ve tabya sisteminin almaya başladığının erken tarihli bir örneği olarak mütalaa edilebilir.

Son olarak Evliyâ Çelebi’nin şahidi olduğu Uyvar kuşatması sırasında tabya sistemiyle ilgili verdiği bilgiye değinmek yukarıda belirtilen mevzuya daha da açıklık kazandırabilir. Burada müdafilerin kale önlerinde kurulan tabyalarda yerleşmiş bulundukları, Osmanlıların da bunlara mukabil olarak meteris kazdıkları belirtilir. Tabyalardan ve meterislerden karşılıklı yoğun bir tüfek ve top atışı vuku bulmuştur. Bu vesileyle Evliyâ Çelebi, kaleye karşı kurulan Osmanlı topları hakkında bazı bilgiler verir ve onları bilinen adların dışında farklı isimlerle anar ki bu durum askerîn bugün de örneklerine rastlandığı gibi silâhlarına özel adlar takmış oldukları keyfiyetini ortaya koyar. Nitekim 30 okka (36 kg.) gülle atar topu Lankoz, 40 okka (48 kg.) atanı Zâlim, 50 okkalığı (60 kg.) Kıran ve 60 okkalığı (72 kg.) ise Sedemât şeklinde anmıştır. Uyvar’ı döven topların adları ise Ali Bali, Karakatır, Çultutmaz, Balyemez, Ağzıkırık, Semiz top, Kundakkıran olarak açıklar. Hatta bazı topların atıla atıla ağızlarının genişlediği gibi ilginç bir ayrıntıya da yer verir. Mesela 20 okka (22 kg.) gülle atar bir top ateşlene ateşlene ağız genişlemiş ve bir ay sonra 30 okkalık gülle atar hale gelmiştir. Evliyâ Çelebi bunu barutun kalitesizliğine yorarak ince bir eleştiride bulunur. Durumu şu darbimeselle açıklar: “Âl-i Osman’ın barutu yaştır, barutçuları kallâştır”³⁹. Buna karşılık Mısır ve Bağdad’da imal edilen barutların iyi kalitede olduğunu bildirdiği gibi dumansız baruttan dahi söz eder⁴⁰.

Evliyâ Çelebi’nin verdiği ilginç bir diğer ayrıntı ise kurşun ile yaralanma hâlinde bunun nasıl bir etkisi olduğu konusudur. Nitekim Melek Ahmed Paşa ile birlikte Van’da bulunduğu sırada vuku bulan mücadeleleri anlatırken birliklerin birbiriyle tüfek cengi yaptıklarını belirterek, savaşa gidenlerin üzerlerindeki zırhları çıkardıklarına şahit olduğunu yazmıştır. Bunun sebebini sorduğunda, zırhlarını çıkaranlar kendisine,

kurşun cenginde zırhın fena olduğunu, bir kurşun dokunduğunda zırhın halka parçalarını birlikte vücuda sapladığını, böylece eğer kurşun yiyen hemen ölmezse, bu yaranın kangrene

38 Seyahatnâme, VI, 174.

39 Seyahatnâme, VI, 192-194.

40 “kâfir kemiklerinin ateşte yakılmasıyla üretilen dumansız barut...”: Seyahatnâme, VIII, 158.

dönüşüp büyük ıstıraba yol açtığını; halbuki zırh olmazsa kurşunun vücuda saplanıp kalacağını veya girip çıkacağını, şayet öldürücü olmazsa alınacak yaranın ölümcül bir kangrene dönüşmeyeceğini

söylemişlerdir⁴¹.

Bu dikkat çekici bilgi aslında kumaş parçaları için de doğrudur. Vücuda kurşun ile giren kumaş parçası eğer çıkarılamazsa yaranın iltihaplanmasına yol açtığı bilinmektedir. Fakat Evliyâ Çelebi'nin burada zikrettiği husus bundan biraz daha farklı olarak, zırhın demir parçalarının ikinci bir kurşun haline gelmesi keyfiyetidir.

Evliyâ Çelebi'den ateşli silâhların yaygınlaşması ve hayata tam anlamıyla girişi hakkında fark edilen bir önemli husus da artık mesafe bilgilerinde, “bir ok atımı uzaklıkta” şeklindeki tanımlamaların yerini “tüfek menzili veya bir kurşum menzili uzaklıkta” tabirlerinin almış olmasıdır⁴².

Sonuç olarak *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, Avrupa'nın askerî dönüşüm çağında Osmanlıların silâh teknolojisi ve buna dayalı taktikler bakımından onlara rahatlıkla ayak uydurabildiğini göstermesi yanında, Osmanlı savaş tarihinin farkına varılmayan ince noktalarını, döneminin çağdaş kroniklerinde rastlanmayacak raddelerde ortaya koymak bakımından önemli bir kaynak vasfını taşımaktadır. Onun verdiği bilgilerin sistemin mantığı içerisinde sağlıklı şekilde tahkiki, Osmanlı savaş usulleri ve ateşli silâhların kullanımı konusunda son derece ilginç ayrıntılar sağlayabilecek önemdedir. *Seyahatnâme* diğer pek çok yönü yanında savaş tarihi bakımından da vazgeçilmeyecek bir başvuru kaynağıdır.

41 *Seyahatnâme*, IV, 142.

42 *Seyahatnâme*, VIII, 277.

Seyahatnâme’de “Öteki”ne Bakış

Arzu Erekli
Bilkent Üniversitesi (Ankara)

Evliyâ Çelebi’nin 10 bölümlük eseri *Seyahatnâme*’nin yedinci cildinde Balkanlar’dan Orta Avrupa’ya, Karadeniz’in kuzeyinden İran’a uzanan çizgide birçok ülke ve şehirden söz edilir. Bu ülkelere gidip gitmediği, aktardıklarının ne kadarının gerçek gözlemleri olduğu konusunda tartışmalar bulunmakla birlikte, bu çalışmada “gerçekten gezdi mi?” sorusu değil, gezdiği ülkeleri ve insanları nasıl alımladığı sorusu yanıtlanmaya çalışılacaktır. Nuran Tezcan, “Bir Üslûp Ustası Olarak Evliyâ Çelebi” başlıklı makalesinde “*Seyahatnâme*’ye karakteristik özelliğini veren şehir tasvirlerini esas alarak Evliyâ’nın metnine edebî anlatım boyutunu nasıl kazandırdığı üzerinde” (231) durur. *Seyahatnâme*’nin diline odaklanan bu makalede Tezcan, klişelerin ve söz sanatlarının kullanımını ele alarak, yazarın kendine özgü anlatımını irdeler ve *Seyahatnâme*’nin “seçkin bir edebiyat eseri olduğunu” şu sözlerle dile getirir: “*Seyahatnâme* yalnız çok yönlü ve önemli bilgileri içeren onları sistemli bir şekilde aktaran bir seyahat kılavuzu olmayıp aynı zamanda bilgileri aktarmada, gözlem ve yaşadıklarını tasvir etmede, değerlendirmelerini yansıtmada zengin anlatım unsurları içeren seçkin bir edebiyat ürünüdür” (231–32). Nuran Tezcan ile bu konuda aynı düşüncelere sahip olan Robert Dankoff, *Seyahatnâme*’de zaman zaman kurgu ile gerçekliğin iç içe geçtiğini vurgular. *An Ottoman Mentality* adlı kitabının özellikle beşinci bölümünde bu konuya yer veren Dankoff, Evliyâ’nın metninde sık sık bizzat tanık olduğu şeyleri anlattığına dair vurgu yapmasına karşın kullandığı anlatı teknikleriyle gerçekte kurmaca arasındaki ayrımı sürekli bulanıklaştırdığını göstermektedir (153–84).

Nuran Tezcan ve Robert Dankoff’un vurguladıkları gibi, bu eserin bir edebiyat metni olduğu, özkurmaca ve kurmaca anlatıların yer aldığı fikri bu yazının ön kabulüdür. Bu nedenle “uydurma” olup olmaması değil, Evliyâ’nın metin içindeki gözlemleri ve yorumları bu yazıda ele alınacak temel noktalardır. Raab Savaşı ve Viyana bölümleri merkezinde Evliyâ’nın “öteki”ne yani “Batı” ve “Batılı”ya bakışının gösterilmesi hedeflenmektedir.

Özcü bir yaklaşımla iki ayrı kutup olarak algılanan “Doğu” ve “Batı”, diğerinin karşıtlığıyla kendi kimliğini kurmaktadır. “Batı”nın kendini inşa aşamasında yarattığı “öteki” kavramı, sosyal bilimlerin birçok alanında ikili karşıtlıkları anlamlandırmak için kullanılmıştır. Bu çalışmada da Evliyâ’nın “öteki”ne nasıl baktığı sorunsallaştırılacaktır. Evliyâ’nın eserinin gerçeklik, dil ve edebî bağlamının yanında “öteki”ne olan algısının da son derece önemli olduğu düşünülmektedir. Edward Said’in *Oryantalizm* adlı çalışması Batılının yarattığı yapay Doğulu imajının neden ve nasıllarını araştıran ve bu kavramı temellendiren önemli bir incelemedir. Kabaca Oryantalizm, “Batı”nın kendini öteki yani “Doğu” karşısında tanımlaması, konumlandırması ve kendini karşıtıyla inşa etmesi olarak özetlenebilir. “Batı”, “Doğu” ile cinsellik ve egzotizm bağlamında “düzenli bir çağrışım” (Yeğenoğlu, “Peçeli Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark”, 113) kurar. “Doğu”, eserlerde egzotik, şatafatlı, gizli eğlencelerin, günahların mekânı olarak çizilir. Batı, Doğu için ne kadar klişe üretip kendini bu karşı konumlandırma üzerine inşa ediyorsa, Doğu da aynı şeyleri yapmaktadır. Bu karşı konumlandırmaların ikisi de kendini iktidar merkezi olarak çizip “erkekliğine” ve gücüne vurgu yaparken karşısındakini güçsüz ve “dişil” olarak algılar. İkili karşıtlıklar üzerine kurulan bu söylemin Doğu kanadında, Batı güçsüz dolayısıyla dişil, Doğu güçlü dolayısıyla erildir. Eril ve dişil üzerine kurulu bu alanda, iki bakış da kendini erkekle özdeşleştirir. Görüldüğü gibi iki toplum da kadın ve dişilik üzerinden bir siyaset geliştirerek birbirlerini dışlarlar ve kendi kimliklerini kurarken diğerini dişil/kadın ya da öteki olarak konumlandırırlar. İki söylem de klişeler üzerine kurulmuştur. Her iki kavram aslında diğerinin ötekiliğini/dişilliğini vurgularken kendi bilgeliğini ve erkekliğini öne çıkarır.

7. cildin başında yer alan kaside ile Evliyâ, Osmanlının/Müslümanların güçlü olduğuna dair ilk vurgusunu yapar. “Der-şerh-i kal’a-i Semati” bölümünde, “ ‘siz bu kadar azacı Türk askerî biz on üç bin Hıristiyan leşkeri siz nice kırabildiniz bu kadar leşkeri?’ deyüp engüşt ber-dehen edüp eyitdiler: ‘Biz sizi kırmağa yedi gündür asker cem’ edüp fırsat gözedürdük. Meğer fırsat ve nusret sizin imiş” (8) sözleriyle, kasidede dile getirdiği

Niçe İslâm diyârın nehb edem derken o müşrikler,
Murâdı olmadı hâsıl gerüye döndü devrânı (1)

düşüncesini karşı tarafa onaylatır. Bu sayede Batı’nın da onayladığı bu güç, eser boyunca, Osmanlının öldürdüğü askerlerin ve aldıkları esirlerin sayısının verilmesiyle kuvvetlendirilir: “El-hâsıl dörd sâ’at kâmil savaş-ı perhâş-ı azîm edüp beş yüz seksen altı aded piyâde küffârdan aslâ cân kurtulmayup [...] ve beş yüz kırk üç kadar atlı yarar katanaları ve sekiz aded kapudanları esîr-i bend-i zencîr oldu[lar] (13). Ayrıntılı rakamlar ve gücün “öteki” tarafından onaylanması gerek inandırıcılığın artması gerekse de kendini inşa aşamasında önemli

rol oynar. Doğu kendini gücüyle var ederken Batı'nın vahşiliğine vurgu yapılır. "Biz dahi cümle küffârı kayd [u] bende edüp ve mürd olan leşlerin soyup ve bellerinde cümle kemerleri ve silâhların alup ve şühedâlarımız anda defn edüp" (13) dedikten sonra, kendi askerlerine yapılan davranıştan söz eder: "ormanlar içre defn olmamış şühedâlarımızın cümle zekerleri ve hayaları kesilüp ağızlarına sokmuşlar" (13). Yazar, bu bölümün arkasından yorum yapmasa da, kurgulama esnasında art arda okuyucuya bu bilgileri vermesinin karşılaştırma için önemli olduğu düşünülmektedir. Müslüman askerlerinin hayalarının kesilmesi ise erkekliklerine yapılan bir saldırı olarak okunabilmektedir. Güç savaşının eril/dişil ekseninde gerçekleştiği düşünülürse bu okuma anlam kazanacaktır. Metnin başka bölümlerinde ise yazar, Osmanlı ordusunun öldürdüğü askerleri uzun uzadıya anlatılır. Bu nokta önemlidir, çünkü Osmanlı askerlerinin sadece ölümleri belirtilir ve şehit oldukları vurgulanır. Bu bağlamda, metinde uzun uzadıya anlatılan veya kısa kesilen bölümlerin de anlamlı oldukları söylenebilir. Düşman askerinin cesedini anlatırken kullandığı sözcükler, "murdâr", "lâşe", "lâşe-i murdâr" iken, Osmanlı askerlerinin ölümleri sanatlı anlatılır ve onların şahadet kadehinden içip Cennet'e gittikleri ifade edilir: "Şehd-i şahâdet câmindan bir ayak çeküp iki ayak ile cânib-i Firdevs-i berîne revâne oldular" (33). Bu noktada düşman askerleri için kullanılan sözcüklerden çeşitli örnekler vermek açılımlayıcı olacaktır:

hâksâr (30), murdâr (31), bed-girdâr (33), nahır (33), lâşe-i murdâr (33), sîne-i pürkîne (33), nâ-pâk kadem (33), küffâr-ı dûzah-karar (33), domuz sürüsü (33), kara canavar misal ceneral (33), bî-din ruhban (34), kara bulutlar gibi (34), kara şapkalı (34), bî-ıslah (35), batıl din (35), hilekâr (35), zu'm-ı bâtıllarca (38), dest-i bî-pâk (38)

Öteki olan düşman hakkında kullanılan sözcüklerden şöyle bir sonuç çıkar: Ruhbanları dinsiz, generalleri canavar olan düşmanın elleri de ayakları da temiz değildir. Kinle doludurlar ve asla ıslah edilemezler. Sığır ya da domuz sürüsü gibidirler. Ötekinin yaptığı iş ise, kötüdür, ayrıca hilekârdırlar. Ölümleri ise, murdar bir leş değerindedir. Öldüklerinde gidecekleri yer ise cehennemdir. Görüldüğü gibi ötekine ilişkin söylenen her şey olumsuzdur. Öteki olan düşman kara, Müslüman Osmanlı askerî ise beyazdır. Çünkü Müslüman Osmanlı askerî Allah'ın rahmetine kavuşmuştur (34).

Raab savaşının aktarıldığı bölümde, askerleri anlatışında dilsel ve niteleme bağlamında çeşitli farklılıklar olduğu görülür. Önce düşman askerlerinden söz eder:

Anı gördüm, hemân küffâr meydân-ı ma'rekeye at depüp on bin mikdarı var çıkdılar, ama meydân-ı bezm-i rezm bir hayli vâsi' meydân, ammâ cânib-i erba'ası gâyet sık dirahistân idi. Hemân bu ağaçlık içinden beş altı bin kadar küffâr meydân-ı ma'rekeye at sürüp cenge duruşdular. (32)

Düşmanın anlatımında olabildiğince sade bir dil kullanan Evliyâ, Müslüman askerlerini anlatırken sanatlı bir dili tercih eder:

Ammâ islâm tarafından sadâ-yı Allâh Allâh evc-i âsumâna peyveste olup ân-ı vâhidde guzât-ı Müslimîn Budinlisi ve Egreli ve Kanijeli ve Bosna serhadlisi küffâra eyle bir sâtûr-ı Muhammedî urdular kim küffârın urûkunu şemşîr-i zafer-luhûk ile kat' etdiler kim gûyâ vücûd-ı küffâr erre-i sîn-i siverin ile kat' eder gibi olup edîm-i arzdan cümle küffâr münkâtı' olup hâksâr oldular. (33)

Evliyâ Çelebi iki buçuk sayfa boyunca Osmanlı askerlerinin derede boğulmalarını anlatır. Bu yenilgiyi yorumlayış şekli ilginçtir. Osmanlı ordusu, Yanıkkale'yi aldığı anda bu başarıyı kendi başarısı olarak görmüş ve dereye düşen düşman ordusuyla dalga geçmiştir. Bu nedenle yaşanan yenilgi Allah'ın hikmetidir, çünkü Osmanlı askerî düşmanla nasıl dalga geçmişse, şimdi de düşman aynı şekilde Osmanlı askerleriyle dalga geçmektedir. Başarısızlığı Allah'ın hikmeti olarak yorumlaması, Batı'ya güç atfetmemesi şeklinde okunabilir. Sonuç yenilgi olsa bile aslında kanıtlanan Doğu'nun güçsüzlüğü değildir. Osmanlı'nın yenilgisi bu bölümde Allah'ın hikmeti olarak algılanırken bir başka yenilgi, 1006 tarihinde Yanıkkale'nin düşman eline geçişi de Batı'nın hilekârlığı ile açıklanır. Yenilgilerin nedeninin güçsüzlüğe değil de Allah'ın hikmeti olarak algılanması aslında yalnız Evliyâ'da görülen bir yorumlama şekli değildir. Müslümanların Bedir Savaşı galibiyetinden sonra kendilerine çok güvenmeleri ve peygamberin sözünü dinlememeleri neticesinde Uhud Savaşında yenilmeleri de aynı gerekçeye bağlanır. Müslüman ordusunun sayıca azlığı ya da düşman askerleri karşısındaki güçsüzlüğü değil Allah'ın "iman edenleri belirtip ayırması ve sizden şehitler edinmesi içindir" (Âl-i İmrân Suresi, 140. ayet). Dolayısıyla, yenilgilerin nedensiz olmadığının belirtilmesi ve dini bağlamda gerekçelendirilmesi bir İslam geleneği olarak yorumlanabilir.

Güç bağlamında verilebilecek bir diğer örnek ise, Beç kalesine girerlerken onlara teklif edilen arabanın Osmanlı paşası tarafından reddedilmesidir. Paşa, "ben arabaya binmem ve biz Osmânlıyuz. Bizim mu'tâdımız küheylân atlara binüp cirid oynayup gazâlara gitmekdir. Bizim İslâmbol'da böyle arabalara avretler biner, bize lazım değildir" (94) der. Bu sözlerde de tipik bir eril/dişil, güçlü/güçsüz ikiliği görmek mümkündür. Arabaya binen Batılı dışleştirilmiştir. Erkek, ata binip, gazâlara giderken, kadınlar arabalarla dolaşır. Arabaya binen Batılı bu güçlerden yoksunluğuyla dişil, gazâlara giden Osmanlı ise eril konumuna yerleştirilir. "Der- Beyân-ı temâşâ-yı diğer" (116) başlığında ise Alman askerlerinin Osmanlı çadırını kuramaması, Osmanlı askerinin ise bu eylemi çok kısa bir sürede yapması anlatılır:

Çünkü kralın fermânıyla otağı kral bâğçesine cemî'i küffâr götürüp otağı kurarken bir rîh-i âkîm esüp otağın on kantâr direği ve beş kantâr otak göbeği tahtası

rûzgârdan uçup yedi nefer kefereler mürd olup niçe kefereler mecrûh olup paşaya komsar gelüp eydür: "Sultânım biz bu otağı kurmasın bilmeziz. Yedi âdemimiz öldü ve bu kadar Hristiyanlarımız mecrûh oldu", dedikde paşa çadır mehterbaşısını gönderüp ân-ı vâhidde kurup geldiler. (116)

Yedi kâfirin ölümüyle sonuçlanan bu olay, Osmanlı'nın gücünü göstermesi bakımından yine önemli bir örnektir. Kâfirin kuramadığı çadırı Osmanlı'nın kısa sürede kurması doğal olsa da (çünkü kendi çadırlarıdır) buradaki anlatım Osmanlı'nın gücünü ve yeteneğini gösterir mahiyettedir. Bu örnekte Evliyâ'nın Batılı askerleri konuştururken, onların kendilerini tanımlayışı "Hristiyan" oldukları üzerine kuruludur. Alman ve Osmanlı askerleri olarak değil, Müslüman ve Hristiyan olarak kimlikleri vurgulanan askerler, kendilerini tanımlarken dinleri üzerinden bir kimlik inşası siyaseti izlemişlerdir.

Metinde Batı'nın güçsüzlüğünün yanında hilekâr olduğuna dair bir ön kabul olduğunu da görmek mümkündür. Viyana'nın anlatıldığı bölümde Batı aklına dair göndermeler bulunur. Evliyâ, Kralın vezirini anlatırken, onun son derece akıllı olduğunu söyler. Ancak bu aklın yanında dikkat edilmesi gereken noktalar vardır. Batı akla sahiptir ve bu aklı kötüye kullanabilir. Buralara gönderilen elçiler yeterince akıllı olmaz, zevk ve eğlenceye düşkün olursa, hemen anlarlar, sözüne itibar etmezler ve "maymun gibi oynatırlar" (119). Çünkü Batılı, "nakkâş", "fassâl", "zemmâm", "nemmâm" ve "dahhâl"dır (119). Hemen karşısındakinin niyetini anlayıp ona göre davranır. Batı aklı ile olumlanırken, aklı kullanış şekliyle de eleştirilir. Bu eleştirme sözcüklerinin seçimi Evliyâ'daki "öteki" algısını göstermesi bakımından anlamlıdır. Savaşlarda ancak hile ile başarıya ulaşan öteki, aklını da kurnazca kullanmaktadır. Bütün bu sözler, Doğu'nun Batı'ya bakışındaki klişeleri görmemiz bağlamında önemlidir.

Düşman askerlerinin betimlenmesinde dikkat çeken sözcükler, Nemçe (Alman) kralının anlatımında da karşımıza çıkar. Kara ve ak karşıtlığı içinde düşmanı resmederken inşa ettiği beden, "Der-beyân-ı çehre-i eşkâl-i bed-likâyı aceblü-yi kral-ı dâll-ı kerîhü'l-manzar" (116) başlıklı paragrafta kralı anlatırken de aynı doğrultudadır. Bu anlatının birinci ve bence çok önemli olan özelliği Evliyâ'nın gözlem gücüdür. Yetiştği Osmanlı edebiyat geleneği içinde kişilerin anlatımı özgünlüğü değil estetiği esas aldığı için klişelerle örülmüştür. Evliyâ'da ise canlı bir gözlem bulmak mümkündür. Birinci olarak, bu özgün gözlemlerde Evliyâ'nın, geleneğin içinde ve ona aykırı bir söylem oluşturmuş bu "gelenek kırıcı" yaklaşımı oldukça dikkate değerdir. İkinci olarak ve bu çalışma için önemli olan nokta ise Evliyâ'nın kralı anlatırken kurduğu cümleler, yaptığı özgün, ince ayrıntılara dayanan, farklılığı öne çıkaran ve alışılmıştan farklı bir görüntüyle karşılaşmış olduğunu vurgulayan benzetme ve kullandığı sıfatlardır. Evliyâ, kralı Tanrı'nın yaratmasına rağmen ne kadar çirkin olduğunu üzerinde durur. Başlıkta da vurgulanan çirkin manzara burada detaylandırılır. Orta boylu, ince yapılı kralın, başı Mevlevî külâhı ya da bal kabağı

gibidir. Alnı tahta gibi yassı, kaşlarının arası açık, gözleri baykuş gözü gibidir. Yüzü uzun, kulakları “oğlancık pabucu” gibi, burnu “Mora patlıcanı” kadar büyük ve kırmızı, burun delikleri “üç parmak sığacak” kadar geniş, burun kıl-ları ile bıyıklarının birbirine karıştığı bir “surat”. Betimleme bununla sınırlı kalmaz. Dudakları “deve dudağı” gibi sarkıktır. Ağzı bir “somun sığacak” ka-dar büyük, dişleri “deve dişleri” gibidir. Saçları kıvırcık, ellerinin parmakları “lanka hıyarı” kadar büyüktür (116). Bu benzetmeden sonra kralın çirkinliğini pekiştirmek için davranışları da okura aktarılır. Ağzından salyalar akan kra-lın yanında salyalarını silen hizmetçiler bulunmaktadır. Nemse kralı özelinde yaptığı bu gözlemleri, “Bi-emrillâhi te’âlâ bu çâsârların hasîb ü nesîbleri böyle bed-çeherele imiş” (116) yani bütün kralları ve soyluları böyle çirkindir sözle-riyle geneller. Ayrıntılarda yüz ve beden anlatımı ne kadar ilginçse, kralın bu kadar çirkin alımlanışı da o kadar ilginçtir. Evliyâ, “öteki”ni gözlemlerken çirkinliği üzerine bir söylem yaratır ve Batılı bedeni nasıl algıladığını ortaya koyar. Bu bir taraftan da okuyucuya bir Batılı imajı inşa etme sürecinde etki-lidir. Batı’nın kralının bu kadar çirkin oluşu, Batılı imajın çirkinlikle birlik-te kurulmasına yardımcı olur. Metnin genelinde kadınları ve genç erkekleri güzel oluşlarıyla tanımlarken, kralı yani iktidarı bu kadar çirkin resmetmesi ve bu çirkinliği genellemesi, güzellikleriyle betimlenerek dişileştirilen hal-kın, çarpık bedenler ve hilekâr akıllarla yönetiliyor olması şeklinde okuna-bilir. Batılı beden bir taraftan dişileştirilirken, gücü elinde bulunduranlar da hilekârlıklarıyla olumsuzlanır. Ancak dikkat çeken bir başka nokta ise, kralın kendini güzel resmettikleri zaman itiraz etmesi, kendisi nasılsa öyle gösteril-mesi gerektiğini düşünmesidir. Evliyâ her ne kadar kralı çirkin olarak algılasa ve yansıtılsa da “gerçeklik” olgusunu vurgulaması dikkate değerdir. Doğu’da bir sultana yöneltilen olumlama abartmalarına karşın, Batı’da resmedilen, anlatılan bir kral dahi olsa “gerçeklik” anlayışı kaybedilmemekte dolayısıy-la yüceltilmemektedir. Evliyâ’nın bu cümleleri okura aktarması, Doğu ve Batı arasındaki farklılığa vurgu bağlamında okunabilir. Açık ifadelerle belirtilme-miş olsa da bu paragrafta Doğu eleştirisi yapıldığı düşünülmektedir. Kralın kıyafetlerini anlattığı bölümde Evliyâ, kralın bedeniyle ilgili takındığı tavrı devam ettirir. Son derece sıradan giyinen kralın tek dikkat çekici yanı boy-nunda taşıdığı elmastır. Bir önceki bölümle bağlantılı okuduğumuzda, kralın kendini olduğu gibi resmetmeleri isteği ve sıradan giyinişi anlam kazanır. Osmanlı sultanının şatafatı karşısında kralın sadeliği, Evliyâ için dikkat çe-kici bir durumdur. Bu bir taraftan Evliyâ’yı yadırgatıcı bir durumken, diğer taraftan da Osmanlıya dair bir gözlem ve Osmanlı/Doğulu kimliğini ele ve-ren bir durumdur. Doğu’yu/Osmanlı’yı eleştirmesi bağlamında söylenebilecek bir diğer şey, Batının kitaba verdiği önemin Evliyâ tarafından fark edilmesi ve olumlanmasıdır. Evliyâ, Batı’da suretin haram olmamasından dolayı kitabın çok olduğunu söyler. Kütüphânelere kitap sayısı ve bakımı nedeniyle hayran kalan Evliyâ, Doğu’yu bu bağlamda eleştirir: “Kitâbullâhları yeyen güvelerin ve

kurdların ve fârelerin sadâların istimâ' edüp bir ümmet-i Muhammed demez kim, 'Bu kadar Kitâbullâh telef oluyor, buna bir çâre edelim' demek ihtimalle-ri yoktur, zîrâ Kitâbullâhlara kâfir kadar mahabbetleri yoktur" (103). Burada "kâfir kadar" ifadesini kullanması önemlidir. "Kâfir" küçümsenip, Müslüman üstün tutulurken, üstün Müslüman'ın "değersiz kâfirler" kadar kitaba önem vermiyor olması Batı'nın kitaba verdiği önem karşısında hayranlığını dile getirmeden edemeyen Evliyâ'nın, Doğu - Batı ayrımındaki bu gözlemi ve ifadeleri Doğu'nun/Osmanlı'nın eleştirisine dönüşür.

Son olarak Evliyâ'nın kadınlara dair gözlemlerine değinilecektir. Eserin bütününde, gördüğü yerlerdeki kadınlardan genellikle tek cümleyle söz eder: "Âb [u] hevâsı latîf olduğundan mahbûb u mahbûbesi memdûhdur" (89). Kimi yerde ise kadınları anlatımı biraz daha detaylanır. Viyana'da gördüğü kadınlara ise daha geniş yer vererek "Der- beyân-ı hûb- hevâ-yı câvidânî" başlıklı bölümde şu sözlerle anlatır:

Ol kadar latîfdir kim bâd-ı nesîm ve seher yeli bu şehirde esüp cemî'i halkı tendürüstlerdir. Ricâl makûleleri kemâl mertebe riyâzât ve perhîz ile geçindiklerinden gerçi za'îfdirler, ammâ gayet tendürüstlerdir ve gâyet müsinn ü mu'ammer olurlar, ammâ cümle keferesi siyâh rokla ve Freng pabucu ve başlarında gunâ-gün şapka üzre deve kuşu telleri takarlar" (123).

Evliyâ'nın buradaki kadınları çok beğendiği açıktır. Gayet güzel olduklarını vurgular. Kıyafetlerini detaylandırarak anlatırken, saçlarının ve sinelerinin açık olduğunu belirtir. Kamusal alanda kadınların görünür olduğunu ve bunun bu toplumda "ayıp" karşılanmadığını da şu sözlerle dile getirir:

Hattâ erleri ve avretleri birbirlerinden kaçmayup bizim Osmânî ile avretleri bir yerde oturup ays [u] iştret etdükde kocası bir şey demeyüp kapudan taşra gider, ayb değildir, zîrâ bu kâfiristânın cümlesinde hüküm avretindir. Tâ Meryem Ana'dan berü âyîn-i bedleri böyle olagelmıştır." (89)

Kadınların güzelliklerinin, kamusal alanda var oluşlarının aktarılmasının yanı sıra, yukarıdaki alıntılar Evliyâ'nın Batı'yı dişil olarak algılamasının da kanıtıdır. İlk olarak, erkeklerin, kral örneğinde görüldüğü üzere, bu kadar çirkin resmedilmesinin yanında kadınların güzellikleriyle çizilmesi ve görünür olmalarının bu kadar üzerinde durulması dikkate değerdir. İkinci nokta, kadınların kocalarının, onlar başka erkeklerle konuştuğunda ses çıkarmaması, erkeklerin de dişileştirilmesi/güçsüzleştirilmesi olarak okunabilir. Üçüncü ve en somut gösterge ise, Evliyâ'nın bu toplumu kadınların yönettiğine dair gözlemidir. Nemçe kralının kadınları gördüğünde onlara yol vermesi de bu bağlamda okunabilir. Osmanlı toplumunda vatandaşlığın kullukla eşdeğer görüldüğü düşünüldüğünde, kralın bir kuluna hem de bir kadına yol vermesi Evliyâ

tarafından garip karşılanmaktadır. Son kertede güç ve güçsüzlük, eril ve dişil karşıtlığının kurulduğu ve bunun kadınların anlatıldığı bölümlerde iyice somutlaştığı söylenmelidir.

Sonuç olarak *Seyahatnâme*'nin, dil ve edebî anlatım bağlamının yanında Osmanlı'nın "öteki"ne olan algısını yansıtmaları bakımından da son derece önemli olduğu belirtilmelidir. Batı, Doğu için ne kadar klişe üretip, kendini bu karşı konumlandırma üzerine inşa ediyorsa, Doğu da aynı şeyleri yapmaktadır. Evliyâ'nın metninde bu yargıların bir kısmını görmek mümkündür. İkili karşıtlıklar üzerine kurulan bu söylemde Batı güçsüz dolayısıyla dişil, Doğu güçlü dolayısıyla erildir. Eril ve dişil üzerine kurulu bu alanda, iki bakışta kendini erkeklerle özdeşleştirir. Yukarıda alıntıladığımız örnekler Evliyâ'nın bakışını açıkça göstermektedir. Ancak unutulmaması gereken bir nokta Evliyâ'nın ön kabulle gelen algılarının dışında kendi gözlemlerini de kullanıyor olması, kendini yani Osmanlı'yı eleştirebilmesidir. Bu noktada Robert Dankoff'un *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi* adlı kitabında dile getirdiği saptamalar da bu yazıda öne sürülen savları desteklemektedir. Dankoff, "Avrupalılar her zaman küçük düşürücü ifadelerle nitelenirler: fireng-i pür reng, fireng-i bed-reng, ifrenc-i pür-renc (hilekâr Frenkler). Ancak, bu ifadelerin altında yatan bütün olumsuz önyargılar Avrupa uygarlığını takdir etmesine mani olmaz. Ayrıca, onlarla kurduğu bireysel ilişkilerinde de hiçbir problem yoktur" (64) der. Sonuç olarak Evliyâ, Batı'yı anlamaya çalışır; kimi zaman kendi toplumuyla karşılaştırmalar yaparak ilerleyen anlatısında kişisel görüşlerini, tarafsız yargılarını görmek mümkündür. Bunun yanı sıra yukarıda gösterilen alıntılarda olduğu gibi, ön kabullerden ve genel zihniyet yansımalarından beslenen Evliyâ'nın metni hem kendi algısını ve gerçekliğini görmemiz bağlamında hem de döneminin "öteki"ne bakışını anlamamız dolayımında önemlidir.

Kaynaklar

- Dankoff, Robert. *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi*. Leiden-Boston: Brill, 2004.
- Evliyâ Çelebi. *Seyahatnâme* 7. Cilt. Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Tezcan, Nuran. "Bir Üslûp Ustası Olarak Evliyâ Çelebi". Tezcan, *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*, 231-43.
- ve Kadir Atlansoy, haz. *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*. Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Yeğenoğlu, Meyda. "Peçeli Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark". Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark. Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman, Meyda Yeğenoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996. 107-161.

Evliyâ Çelebi'nin Toynak İzinde: Yazıdan Yola, Parşömenden Patıkaya

Caroline Finkel
University of Edinburgh; University of Exeter (Londra)

Evliyâ Çelebi 1671 Mayıs'ında, İstanbul'da altı ay kaldıktan sonra, "İslambol'da altı ay meks edup, başıma zından oldu"¹ diye, bir kez daha Boğaz'ı geçerek Üsküdar'a ulaşır. On bir ay sürecektir yolculuğunda, bu sefer Batı Anadolu üzerinden seyahat ederek Mekke'ye gider. Mekke'de dinî vecibelerini yerine getirdikten sonra da, ömrünün son günlerini geçireceği Mısır'a doğru hareket eder.

Ömrünün bu son yıllarında Evliyâ Çelebi artık Anadolu'nun pek çok bölgesini iyi tanıyordu; fakat memleketine de pek yakın olan bir bölgeyi ihmal etmişti. Son durağını yine uzaklarda bir yerde belirlemiş bile olsa, *Seyahatnâme*'nin dokuzuncu kitabıyla başlayan bu yolculuğunda ünlü seyyah, Anadolu'nun daha önce bir türlü görmeye fırsat bulamadığı batı bölgesini keşfetmeyi amaçlar. Ve gezip gördüğü toprakları, hiç acele etmeden, keyfine vararak kateder ve kaleme alır.

Tarihi bir figür olarak Evliyâ Çelebi'nin önemi hakkında şimdiye dek pek çok şey söylendi. Fakat bir tarihçinin araştırmalarına temel oluşturan 'zaman boyutu'yla geleneksel olarak bir coğrafyacının ilgi alanına giren 'mekân boyutu'nu birleştiren bir kişilik olarak Evliyâ Çelebi'nin sahip olduğu benzersiz konum, bence üzerinde fazla düşünmediğimiz bir nokta.

Evliyâ Çelebi ile elele yola koyulduğumuzda "tarihin mekânsal boyutu" kaçınılmaz bir gerçek olarak karşımıza çıkar. Onun metinlerinde coğrafî boyut ön planda yer alır ve pek çok usta inceleme onun anlattığı mekânların tasvirlerini o dönemin hayatına ışık tutmak amacıyla kullanır. Seyyahın takip ettiği rotaların izlerini süren araştırmalara da bolca rastlıyoruz, fakat, sanırım içimizde ancak pek azımız Evliyâ Çelebi'nin izini onun geçtiği "patikalar" üzerinde bire bir seyahat ederek sürmüştür. Hele hele bu yolculukları onun yaptığı gibi at sırtında gerçekleştiren çok az kişi olsa gerek.

1 Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*, 9.cilt; haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff (YKY, İstanbul, 2005) 6

Biz, günümüzün Osmanlı tarihçileri, yazımızda genelde mekânsal boyutu göz ardı ederiz. “Ne zaman” sorusunu, ayrıca “Kim”, “Ne”, “Neden” ve “Nasıl” sorularını dikkate alır; fakat “Nerede” sorusunu çoğu zaman ihmal ederiz. Örneğin, *tapu tahrir defterleri* gibi coğrafi bilgilerle dolu kaynaklara dayanan pek çok araştırma var. Fakat bu araştırmalar, adı geçen mekânların nasıl bir coğrafya içinde bulunduğu, hatta nerede bulundukları hakkında bize çok az veri sunuyor. Oysa coğrafi koşullar o zamanlar, bugünden farklı olarak, yaşamın gidişatını çok daha fazla etkiliyordu. Coğrafya, modern iletişimin var olmadığı günlerde hayatta mümkün olan ve olmayan şeyleri belirleyen en büyük unsurlardan biriydi.

Coğrafi analizlere zemin oluşturan bir başka kaynak da Anadolu’yu gezen seyyahların bize bıraktığı metinler. Bu kaynaklar bir tarihçi için eşî bulunmaz birer hazine; ve gerçekten de hatıralarını bizimle paylaşan bu kadınlar ve erkekler hakkında yapılmış pek çok araştırma var. Fakat bu kadar seyyah arasında Osmanlı İmparatorluğu’nun yerlisi olan birine rastlamak çok zor. En büyük istisna, hem Türkiye’de, hem de yurt dışında da iyi bilinen Evliyâ Çelebi. Evliyâ Çelebi, geçmişte iyi olan şeyleri temsil eden bir sembol, savaşkanlıktan ve politikadan uzak, her yerde hayranlık uyandıran, son derece saygın bir kişilik.

Evliyâ Çelebi 1671 yılında “sekiz gulamımız, üç yâr-i gâr refikimiz ve on beş re’s küheylan atlarımız ile”² bir kez daha yola koyuldu. Yolculuğunun ilk etabı İstanbul-İzmir arasını kapsıyordu. Bugün aynı rota, Batı Anadolu’yu parçalara ayıran vadiler boyunca en kestirme yolu oluşturuyor ve bu mesafeyi arabayla yalnızca birkaç saatte almak mümkün. Oysa İzmir’e ulaşmak bugün bize tanıdık gelen ama az bilinen bir coğrafyanın ana yolları ve patikaları arasında keyifle gezinen Evliyâ Çelebi’nin ve kervanının iki aydan fazla zamanını almıştı.

2007 yazında arkadaşım Donna Landry ile beraber Evliyâ Çelebi’nin izlediği İstanbul-İzmir rotası boyunca biz de arabayla dolaştık. Seyyahın ziyaret ettiği şehirler ve kasabalar şunlar: İstanbul, Bursa, İnegöl, Tavşanlı, Kütahya, Afyon, Sandıklı, Banaz, Uşak, Gediz, Simav, Demirci, Kula, Gördes, Akhisar, Turgutlu, Manisa, Bergama, Foça, Menemen ve İzmir. Bunların dışında seyyah, bu şehir ve kasabaları gezerken yolunun üstünde kalan başka pek çok köyü de ziyaret eder³.

2 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 9. cilt; haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff (YKY, İstanbul, 2005) 7

3 Evliyâ Çelebi’nin seyahati sırasında Bergama’yı ziyaret ettiğini sanmıyorum, bahsettiği Bergama bugün bu adla bildiğimiz yerse eğer. Seyyahın güzergahında Bergama kolay ulaşılabilen bir durak değil; Manisa yakınlarındaki Horos köyünden buraya varmak için *sarp dağlar* üzerinden kavurucu sıcakta (*şiddet-i hâr*) sarf ettiğini söylediği sekiz saat ise pek ihtimal dahilinde görünmüyor (*Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 9. cilt; haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff (YKY, İstanbul, 2005, 45). Üstelik, yol boyunca geçtiği hiçbir köyün adını vermiyor ki, Pierre Mackay, bu bildiri kitabında yer alan yazısında, ‘Çıkmadığı bir seyahati tasvir ediyor,’ şeklinde yorumluyor.

2007 yazında yaptığımız araba seyahati, ileride Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Evliyâ Çelebi'ye ait iki farklı rotayı daha kapsayacak ve at sırtında gerçekleştireceğimiz bir keşif gezisi için yaptığımız bir hazırlıktı aynı zamanda.

Bu projedeki ekibimiz kadın ve erkek binicilerden, tarihçilerden ve kültürel inceleme uzmanlarından ve son olarak bir de botanikçiden oluşacak. Amacımız Evliyâ Çelebi'nin kendisi, yolculukları ve üzerinden geçtiği coğrafyalar hakkında kütüphaneye konforundan uzak, yalnızca at sırtında öğrenilebilecek şeyleri öğrenmek.

Hafta sonlarını tarihin büyük savaşlarını yeniden sahneleyerek geçiren eksantrik insanlara çokça rastlarız. Kendini ciddi tarihçi olarak tanımlayan kişiler genellikle bu tip aktivitelere biraz tepeden bakar. Oysa bazen tarihteki olayları yeniden canlandıran kişilerin kendileri de zaten tarihçidir. Üstelik, yer, orduların konumu ve hareket biçimi, silâh veya kostüm gibi detayları büyük bir hassasiyetle ele alır, geçmişteki olayları yeniden yaratma konusunda son derece titiz davranırlar. Neyse ki, yeni düşünme biçimleri sayesinde artık geçmişe farklı açılardan bakılabiliyor; bu sayede çeşitli canlandırma biçimleri de saygınlık kazanmaya başlıyor⁴.

Biz de projemizde kendimizi geçmişte yaşamış kişilerin yerine koyacağız. Bu tür bir yaklaşımın deyim yerindeyse tarihi dirilteceğine, bilinmeyen dünyaları genelde bu konuların dışında kalan kitlelere de erişilebilir hale getireceğine inanıyoruz. Ne de olsa geçmişi canlandırmak şimdi büyük moda! Bu modanın en ünlü –ve en popüler– örneklerinden biri de, her yıl 16 Haziran'da Dublin'de (ve dünyanın başka yerlerinde) gerçekleşen Bloomsday kutlamaları. James Joyce'un anıtsal romanı *Ulysses*'in anıldığı gün olan Bloomsday'de binlerce Joyce hayranı, eserde anlatılan 16 Haziran 1904 olaylarını yeniden yaşamak için toplanıyor.

Bunun yanı sıra, İngilizce “long-riding” (uzun mesafe binişleri) olarak adlandırılan, at sırtında yapılan uzun mesafe yolculukları da dünyada giderek popülerlik kazanıyor. Long-riding terimi, eski seyyahların geleneksel seyahat biçiminin modern bir adı olmaktan öte bir anlama sahip. Long-riding'de biniciler seyahatlerini özellikle at sırtında planlıyorlar, atla yolculuk etmek esas amaçları oluyor.

Bu maceraperest binici tutkunlara adanan bir de web sitesi var⁵. Bu sitede yer alan kişiler, eyer üstünde bin milden fazla, yani bin altıyüz kilometreden fazla yol almış binicilerden oluşuyor. Sitede adı geçen uzun mesafe binicileri arasında Evliyâ Çelebi'ye de kısaca değiniliyor. Daha yakın bir geçmişe ait, örneğin 1990'lardan da pek çok örnek var. 1990 yılında Şam'dan İspanya'ya at

4 Üç aylık Edebiyat ve Sanat dergisi *Criticism*'in özel bir sayısı yeniden canlandırmalara ayrılıyor. (46. cilt, no.3; yaz 2004). Özellikle Donna Landry'nin, 'Saddletime' (s. 441-58) adlı yazısı, Anadolu'nun geçmiş ve günümüz binicileri üzerinde düşünmek için güzel bir okuma.

5 www.thelongridersguild.com

sırtında 7000 kilometre kateden Adnan Azzam; 1993 yılında Arjantin'den New York'a 17000 kilometre giden Hugo Gasseolis; ya da 1998 yılında Baykal Gölü çevresinde 4000 kilometre kateden Türkiyeli Kerim Yalman ve –yabancı arkadaşlarından oluşan– ekibi gibi⁶.

Yeni Zelanda'yı bir uçtan bir uca turlamak, Çin Seddi'ni boydan boya geçmek ya da Amerika'da at sırtında kilometrelerce yolculuk etmek gibi hatırı sayılır başarılar kaydeden pek çok kişi var. Yine de bu uzun mesafe binicilerinin arasında eski seyyahların rotalarını izleyenlere görece daha az rastlanıyor. Bu anlamda kısa bir süre önce –daha evvel Yeni Zelanda ve Çin'e de seyahat etmiş olan– İngiliz biniciler Robin ve Louella Hanbury-Tenison'ın Arnavutluk'ta tamamladığı yolculuk, tarihi bir kişiliğin izini sürmesi bakımından farklı bir noktada duruyor. Hanbury-Tenison'lar, İngiliz şair Lord Byron'ın 1809'da Yunanistan'daki Tepedelenli Ali Paşa'ya yaptığı meşhur ziyaret sırasında izlediği rotayı takip etmişler⁷.

Anadolu topraklarını geçmişte yüzlerce seyyah turladı ama günümüzde bu topraklarda at sırtında uzun soluklu yolculuklara girişen kişi sayısı bir elin parmaklarını geçmiyor. Bazı biniciler daha uzak bir istikamete giderken Anadolu'dan geçmiş olmakla birlikte özellikle bölgenin özgün tarihini, insanî ve doğal zenginliklerini keşfetmek amacıyla yola çıkan gerçekten çok az insan var.

Geçmişte Anadolu'da at sırtında seyahat edenler arasında pek çok kadın da bulunuyor. Örneğin, 1950'lerde İngiliz kadın seyyah Freya Stark, seyahat kitaplarının klasikleri arasında anılan *Büyük İskender'in İzinde* ve *Dicle'ye Yolculuk* adlı eserlerine temel oluşturan gezileri sırasında Anadolu'yu at sırtında turladı⁸. *Büyük İskender'in izinde* yolculuk ederken bindiği at 'mor püsküllü, mavi boncuklu, deniz kabuklarıyla süslü bir midilli' idi. Ondandır yetmiş yıl evvel, Lady Anne Blunt, kocası Wilfrid ile birlikte (ki bu çift sonraları hem Arabistan'daki seyahatleri ile hem de Mısır ve İngiltere'ye ithal ettikleri Arap atları nedeniyle şöhret kazanacaktı) tıpkı bizim de hedeflediğimiz gibi İstanbul'dan İzmir'e yolculuk etti⁹. Geçen yaz Bursa'nın güney taraflarındaki engebeli arazilerde Blunt'ın rotasının bir kısmını izledik. Blunt'lar Evliyâ Çelebi'den farklı bir rota çizmişti fakat iki seyyahın geçtiği yerler arasında çakışan bölümler de var.

Bir başka İngiliz kadın binici, Christina Dodwell da 1980'lerde Doğu Anadolu'da gerçekleştirdiği gezinin notlarını yayımladı¹⁰. Ama Evliyâ Çelebi'nin

6 Bartle Bull, *Around the Sacred Sea: Mongolia and Lake Baikal on Horseback* (Edinburgh, 1999)

7 Robin ve Louella Hanbury-Tenison'ın long-riding hakkındaki kitapları arasında *Chinese Adventure: A Ride along the Great Wall* (London, 1987) ve *Fragile Eden: A Ride through New Zealand* (London, 1989) bulunuyor. İki kitap da Long-Riders Guild (www.thelongridersguild.com) tarafından yeniden yayımlandı.

8 Freya Stark, *Alexander's Path* (London, 1958); *Riding to the Tigris* (London, 1959).

9 Anne Blunt'ın Türkiye'deki seyahatlerinin yayımlanmamış notları, kendi çizimleri ile birlikte: British Library, Additional Manuscripts 53845, 53846, 53847 bölümünde bulunabilir. Bu referans için Donna Landry'ye teşekkür ederim.

10 Christina Dodwell, *A Traveller on Horseback: in Eastern Turkey and Iran* (London, 1987)

izindeki biniciler olarak kendimizi en çok özdeşleştirdiğimiz kişi, daha farklı bir ekolden gelen kaşif Jeremy James oldu. Jeremy James, *Saddletramp* adlı kitabında Denizli yakınlarındaki Çal'dan memleketi Galler bölgesinin dağlarına uzanan yolculuğunu kaleme alıyor¹¹. James, gezisinin Türkiye ayağını Çal'da satın aldığı beyaz bir aygır olan Ahmed Paşa ile tamamlıyor. James'in geçtiği yerlerin muhteşem coğrafyasına ve Anadolu'da hâlâ görülen eski at kültürünün izlerine olan duyarlılığı onu benzeri seyyahlardan farklı bir konuma taşıyor. Türkçeye de çevrilmiş olan bir sonraki kitabı *The Byerley Turk* ya da Türkçe başlığıyla *Türk Atı*'nda ise seyyah, Osmanlı İmparatorluğu'ndan İngiltere'ye ihraç edilen üç meşhur Doğu atından birinin hayat hikâyesini kurguluyor¹². Bu üç aygır gerçekten de, 1650-1750 yılları arasında İngiltere'ye ithal edilen 200 Doğu atı arasında en ünlü olanlarıdır. Bugünün İngiliz safkan atları (*Thoroughbred*) da bu at ticaretinin neticesinde ortaya çıkmış ve bu göçmen atlar İngilizlerin kültürel hayatını kökten değiştirmiştir¹³.

Byerley Turk adlı aygır, Evliyâ Çelebi'nin hayatına yayılan seyahatlerinin sona ermek üzere olduğu yıllarda Batıya gelir. Ama seyyahın zamanıyla bizim zamanımız arasında büyük bir tezat var. Safkan İngiliz atlarıyla Arap atlarını yarıştırmak Türkiye'de uzun geçmişi olan bir spor ve Türkiye'de binicilik bugün malî gücü yerinde olanlar arasında son derece popüler. Ancak atlar, Evliyâ Çelebi'nin zamanında Batı'ya giderken bugün Doğu'ya geliyorlar. Manej ve konkurhipik sahalarındaki en gözde atlar Kuzey Avrupa'dan ithal ediliyor örneğin. Maalesef hipodromun, manejin ve binicilik tesislerinin yapay ortamı atların doğal yaşam alanı değil; bu nedenle de geçmişin at kültürüyle olan bağlantıları globalleşme telaşı içinde kaybolmaya yüz tutmuş bir durumda.

Geçen yaz Batı Anadolu'da Evliyâ Çelebi'nin rotasında ilerlerken hem kırsalda hem de kentlerde hâlâ at yetiştiren kişilere rastladık. Kırsal bölgelerde son elli yılda yaşanan bütün değişimlere rağmen bu insanlar ulaşım, iş, yarış gibi sebeplerle, ya da belki de sadece atları sevdikleri için at yetiştirmeyi sürdürüyor. Yine yolculuğumuz sırasında Anadolu coğrafyasındaki arazilerin ne kadar açık, biniciliğe ne kadar müsait olduğunu gördük, özellikle de çitlerle kapatılmış İngiliz kırsalıyla karşılaştırıldığında. İsviçreli bir kadın binici geçenlerde İngiltere'ye vardığında nasıl da hız kesmek zorunda kaldığından yakınıyordu: "Bütün resmî at parkurları ya kapalı ya da yabancı otlarla kaplı, her şey ya çitlerle çevrili ya da özel mülk. Bu nedenle hep asfalt üzerinde yol almak zorunda kalıyorum." diyor seyyah. Daha sonra Fransa'ya dönen bu binici Fransa'daki durumun daha iyi olduğunu söylüyor¹⁴.

11 Jeremy James, *Saddletramp. From Ottoman Hills to Offa's Dyke* (London, 1989)

12 Jeremy James, *The Byerley Turk. the True Story of the First Thoroughbred* (Ludlow, 2005); *Türk Atı. İngiliz Yarış Atlarının Atası* (İstanbul, 2007, e Yayınları)

13 Donna Landry, *Noble Brutes: How Eastern Horses Transformed English Culture* (Baltimore, 2008)

14 <http://www.thelongridersguild.com/bigler.htm#new>

Batı Anadolu'nun binicilik için ideal bir bölge olduğunu iyi biliyoruz. Evliyâ Çelebi tabii ki kentleri ziyaret etmişti ve bizim için de kaçınılmazdı, fakat yollarda, bırakın ata binenlere, yayalara bile son derece acımasız davranan trafik terörüyle nasıl baş edeceğimize karar vermemiz gerekiyor. Yine de tesellimiz, en azından Evliyâ Çelebi'nin patikalarının çoğunun ana yolların dışında, daha sakın hatlarda olması.

1647 yılında Evliyâ Çelebi bir cirit kazası sonucu dört dişini kaybeder ve karşılığında da bir küheylanla bir kese altın alır¹⁵. Anadolu'da yeniden canlanan cirit herkesçe bilinen bir spor; geçtiğimiz aylarda Türkiye'nin tek cirit hakemi Aysun Yılmaz da basında yer aldı¹⁶. Fakat büyükkentli nüfusun pek aşına olmadığı bir başka spor daha var: rahvan at yarışları. Rahvan, toynakların her iki tarafta da yere birlikte bastığı iki tempolu bir koşma biçimi. Amerika ve belki de Fransa dışında rahvan Batı'da artık pek bilinmiyor. Amerika ve Fransa'da rahvan yarışlarında biniciler atların arkasında küçük arabalarda otururken Türkiye'de biniciler at sırtında yarışır. Biz de Evliyâ Çelebi'nin Batı Anadolu'da çizdiği rotada seyahat ederken, rahvan yarışlarına katılan binicilerle karşılaştık. Bizi kasaba ve köylerde hâlâ düzenlenen yarışlara davet ettiler. Şimdi emekli olan Efe Süleyman ve Maraşlı Mustafa gibi at cambazlarıyla da tanıştık¹⁷. At cambazları engeli arazilerde tarımın hâlâ revaçta olduğu zamanlarda yaptıkları seyyar at ticareti yoluyla geçimlerini sağlıyorlardı. Bu insanların hayatları unutulmaya yüz tutmuş durumda. Umarız çok geç olmadan tarihçiler sözlü tarih yoluyla at cambazlarının hayatını belgelemeyi başarır.

Evliyâ Çelebi'nin sık sık yağmalanan kentlere ve anıtlara dair metinlerinde bize bıraktığı pek çok tasvir var. Ama verdiği bilgiler bununla da kalmıyor, geçtiği yerler hakkında yolculuğumuz sırasında bize de rehberlik edecek başka pek çok pratik bilgiyi de içeriyor. Bu anlamda ben Evliyâ Çelebi'nin kırsala olan bakışını belki hafife alan Profesör Dankoff'tan farklı düşünüyorum. Dankoff, "Yaylaların dışında Evliyâ Çelebi için kırsal bölgeler, bir kentten başka bir kente giderken yolda geçmek zorunda olduğu ve genelde birbirinden pek bir farkı olmayan boş arazilerden başka bir şey değildir. Genelde Evliyâ Çelebi'nin bize bu konuda verdiği tek bilgi, o bölgeleri geçerken kaç saat harcadığı bilgiyle sınırlıdır ..." yazıyor¹⁸.

2007 yazında İstanbul-İzmir hattında ilerlerken, mekânlar arasında harcanan zamanın ne kadar olduğu verilerinin ötesinde, Evliyâ Çelebi'nin metinlerinde çok daha fazla bilgi vermiş olduğunu gördük. Evliyâ Çelebi istikametleri de belirtiyor mesela: *lodos cânibine*; *şarka*; *kibleye*; *cânib-i garba*; *şimale* gibi.

15 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2.cilt; haz. Zekeriya Kurşun, S. Ali Kahraman, Yücel Dağlı (YKY, İstanbul, 1999) 188

16 <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=248764> (28 Şubat 2008)

17 Hem Donna Landry adına ve hem de kendi adıma Efe Süleyman Bey ve Maraşlı Mustafa Bey'e içten teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

18 Robert Dankoff (Gottfried Hagen'ın sonsözü ile), *An Ottoman Mentality. The World of Evliyâ Çelebi* (Leiden, 2004) 56

Bunun yanı sıra geçtiği coğrafyanın özelliklerini anlatıyor: *dere; derbend; tepe; çay etrafı; çayır; bel; çamlık* gibi. Bazen, nadiren de olsa, iki yerleşim bölgesi arasındaki mesafeyi bile söylüyor, mesela (Gebze ve Hersek arasında yer alan) İçme'den İzmit'e olan mesafeyi "tokuz mil..." olarak ifade ediyor¹⁹.

Elbette, böyle bir bilgiyi kullanabilmek için tam olarak nerede olduğunu bilmeniz gerek. Evliyâ Çelebi'nin uğradığı köyler yüzyıllar içinde isim değiştirmiş. Ama yine de bölge halkının ve tarihteki diğer gezginlerin rotalarının da yardımıyla Evliyâ Çelebi'nin izlediği güzergaha oldukça yakın bir güzergâh çizeceğimizi düşünüyoruz. Taeschner'in klasik incelemeleri bu konuda bize pek yardımcı olmasa da²⁰, Usha Luther'in Anadolu'nun tarihî yol haritaları üzerine yaptığı çalışma tam da bizim seyahat edeceğimiz bölgeleri kapsıyor²¹. Sağladığı uydu fotoğraflarıyla Google Earth de son derece önemli bir kaynak. Yolculuğumuz süresince farklı farklı zamanlarda yolları Evliyâ Çelebi'nin güzergâhıyla kesişen diğer gezginlerin notlarından da büyük ölçüde yararlanacağız. Bunlardan biri yine biraz önce değindiğim Blunt'lar.

Evliyâ Çelebi'nin verdiği bir başka bilgi, seyyahın ve yanındakilerin bölgede sıkça karşılaştığı haramilerle nasıl başa çıkılabileceği konusunda. Kuşkusuz biz de akrepler ya da sakatlanan atlar gibi pek çok zorluk yaşayacağız ama umarız bütün bu zorlukların arasında karşımıza bir de harami çıkmaz! Şaka bir yana, Evliyâ Çelebi'nin bir binici için son derece gerekli olduğu halde atladığı başka bir konu var: geceleri hayatta kalma yöntemleri. Evliyâ Çelebi'nin, tanıdıkları ya akrabalarında kalmak suretiyle geceleri genelde rahat geçirdiğini biliyoruz. Dışarıda kamp yaptığı zamanlardaysa gulamlarının Evliyâ Çelebi'nin atlarının güvenliğini sağlayıp onları güzelce beslemiş olduğundan kuşku yok. İşte bu nedenle kamp yapma konusundaki temel becerileri Evliyâ Çelebi'nin kendisinden ziyade yakın geçmişteki diğer gezginlerden öğreneceğiz. Mesela bu konuda Kerim Yalman'la konuştuk, ondan Baykal Gölü'nün çevresinde gezerken atları sırayla ya da tek tek kazığa bağlamanın (sikke çakmak)²² görece avantajları hakkında neler öğrendiğini sorduk.

Evliyâ Çelebi'nin rotası üzerinde yaptığımız keşiflerde kendimize sordumuz bir başka soru da Evliyâ Çelebi'nin nasıl bir tempoda ilerlediği üzerine oldu. Bu anlamda biz nasıl tempo izlemeliydik? Yine burada, yakın geçmişte atla seyahat etmiş gezginlerin notları imdadımıza yetişiyor. Mesela bunlardan biri, yirmibir yaşındayken tek başına at sırtında güney İspanya'dan Paris'e yolculuk eden Belinda Braithwaite. 1988 yılında *Bir Kız: Bir At ve Bir Köpek* adıyla yayımlanan kitabında Braithwaite düz arazide âdetada giderken saatte 5 km'yi;

19 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 9. cilt; haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff (YKY, İstanbul, 2005) 8

20 Franz Taeschner, *Das Anatolische Wegenetz nach Osmanischen Quellen*, 2 cilt (Leipzig, 1924)

21 Usha M. Luther, *Historical Route Network of Anatolia (Istanbul-Izmir-Konya) 1550's to 1850's: a Methodological Study* (Ankara, 1989)

22 'To hobble' fiilinin Türkçe çevirisi için Bilkent Üniversitesi'nden Erol Tanrıbuyurdu'ya teşekkür borçluyum.

tırışta 7 km'yi, yavaş dörtnalda giderken ise saatte 10-12 kilometreyi bulduğunu yazıyor²³. 1003AH/1594-5 senesi için tutulan bir *menzilhâne defteri* ise, Sol Kol ulaklarının Trakya'daki Tekfurdağı (Tekirdağ) ve bugünkü Yunanistan'da Gördüs/Korinthos arasında bargirlerinin (yani beygirlerinin) üstünde yavaş, acelesiz bir tempoda saatte ortalama 4.6 km hız yaptıklarını belirtiyor²⁴. Bu iki varış noktası arasındaki mesafe 850 kilometre. O zamanlar bu mesafe 185 saatte ve 20 farklı etapla alınıyordu. Bu da, günlük alınan her bir etabın 42.5 km uzunlukta olduğu ve 9.25 saatte tamamlandığı anlamına geliyor. Aynı şekilde 17. yüzyılda Osmanlı ordusunun öncü kuvvetlerinin saatte 4.5 km gibi bir süratte günde yaklaşık 22 km hızla ilerledikleri hesaplanmıştır²⁵.

Evliyâ Çelebi'nin geçtiği yolların çoğu tepelik araziydi ya da dağların arasındaki patikalardı; bu nedenle seyyah, hızını coğrafi şartlara göre ayarlıyordu kuşkusuz. Fakat özellikle bir güzergâh, Evliyâ Çelebi'nin belirttiği zaman dilimleri konusunda bizde şüphe uyandırdı. Bu bölge Afyon'un güneyindeki Sandıklı ile Uşak'ın doğusundaki Banaz arasında kalıyor. Ve Evliyâ Çelebi yer yer dağlık yer yer düzlük olan bu yaklaşık 80 kilometreyi altı saatte aldığını yazıyor. Bunu başarabilmesi için saatte ortalama 13 kilometre gitmesi gerek. Yani Braithwaite'in yavaş dörtnalla giderkenki hızından bile çok! Evliyâ Çelebi'nin yüksek süratini bölgedeki binicilerle konuştuk ve Evliyâ Çelebi genelde rahvan tempoda gittiğinden verilen bilgilerin aslında doğru olabileceğini öğrendik. Rahvan buna alışkın atlar ve biniciler için hem hızlı hem de çok rahat bir tarz. Öyle ki, rahvan giderken, atın üzerinde elinizde bir bardak su tutup da suyu hiç dökmeyen bile yol alabileceğiniz söylenir²⁶.

Atlar üzerine son derece ilginç bilgiler veren *Yoldaşımız At* adlı incelemelelerinde Kudret Emiroğlu ve Ahmet Yüksel de rahvanın bu rahatlığını onaylıyor ve rahvanın iki farklı biçiminden bahsediyorlar: kırık rahvan ve düz yorga²⁷. Kendisi de bir rahvan at yarışçısı olan, İstanbul'dan bir arkadaşımız, bize engesiz arazide saatte 15-20 kilometrelik bir hızın normal olduğunu söylüyor²⁸. Bu da Batı'daki yavaş dörtnaldan daha hızlı bir tempo. Yani Evliyâ Çelebi gerçekten saatte ortalama 15 km hızla gitmişse, Sandıklı-Banaz arasını altı saatte almış demektir. Ama acaba Batı'nın binicilik standartlarına alışkın olan bizler rahvan konusunda da Evliyâ Çelebi'nin izinden gidebilecek miyiz? Bundan pek

23 Belinda Braithwaite, *A Girl, a Horse and a Dog* (London, 1988) 105

24 Colin J. Heywood, 'The Via Egnatia in the Ottoman Period: the *Menzilhânes* of the Sol Kol in the late 17th/early 18th Century' in ed. Elizabeth Zachariadou, *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)* (Rethymnon, 1996) 130-33

25 Rhoads Murphy, *Ottoman Warfare* (London, 1999) 65

26 Bu bildiri kitabında yer alan makalesinde Pierre Mackay, Evliyâ Çelebi'nin Batı Trakya'daki seyahatlerinin hızını dikkate alıyor.

27 Kudret Emiroğlu ve Ahmet Yüksel, *Yoldaşımız At* (İstanbul, 2002). Kitabın genişletilmiş baskısı 2010 yılı başlarında çıkacak.

28 Hem Donna Landry adına hem de kendi adıma Çetin Öztürk'e ve Evliyâ Çelebi'nin izinde bizimle birlikte seyahat edecek olan ortak dostumuz Mahir Başdoğan'a içten teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

emin değilim açıkçası.

Bu iki yazarın bize hatırlattığı bir başka nokta, Anadolu'ya özgü olan at soylarının çeşitliliği²⁹. Fakat bu çeşitlilik Osmanlı'nın son yıllarında ve Cumhuriyet döneminde Türk atlarının kalitesini yükseltmeyi amaçlayan at yetiştirme programları nedeniyle maalesef hemen hemen kaybolmuş durumda. Gezimiz sırasında bu küçük ve sağlam atların izlerine bazı köylerde rastladık. Ve şimdi, Evliyâ Çelebi'nin rotasını izlerken, yıllardır ayakta kalmayı başarmış bu özgün atların da bir kaydını tutmayı hedefliyoruz.

Her şeyin artık otomatikleştiği günümüzde ister ziraî, ister askerî amaçlarla olsun Türk kültürünün daha çok yakın bir tarihe kadar ata dayandığını unutmak gerçekten de çok kolay. Osmanlıların Osmanlı olmasını sağlayan şeyin aslında atın ta kendisi olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmasa gerek. Atlar olmasa Türkler Orta Asya'daki vatanlarını terk edip Anadolu'ya kadar gelemezlerdi diye düşünüyorum.

Ben ve projeye katılacak olan arkadaşlarım, mütevazı bir mesafe boyunca Evliyâ Çelebi'nin izini sürerek eski bir dönemin yaşantısına dair minik bir dilimi deneyimlemeyi umuyoruz. Ünlü seyyahın onuruna düzenlenen bir başka sempozyumda tekrar buluştuğumuzda, bu patikalarda yaşayacağımız serüvenleri size aktarmak için sabırsızlanıyorum. Uzun mesafe binicilerinin web sitesinde Evliyâ Çelebi hânesinde bir seyahati “a fragment of hell”e (“cehennemden bir parçaya”) benzeten ürkütücü bir cümle var³⁰. Bu konuda Profesör Dankoff, kahramanımızın daha uzak diyarlara yapacağı seferlerinin ilkinde girişmeden bir süre önce, Nisan 1640'ta, kısa bir gezi için Bursa'ya doğru yola koyulduğunda taşıdığı hisleri ifade ettiğini söylüyor. Evliyâ Çelebi, seyahatle ilgili –üçü Kur'ân'dan alınma– beş özdeyişinden biri olarak “Es-seferu kıt'atun mine's-sakar velev kâne fersahen”³¹ diyor. Evliyâ Çelebi'nin, sonradan bu tahminlerinin boşa çıkıp çıkmadığını bilmiyoruz, fakat umuyoruz ki, onun toynak izinde giderken yoldaki maceralarımızda seyyahın endişelerinin haklı çıktığını düşünmemize yol açacak bir olumsuzluğa rastlamayız.

Çeviri: Özge Baykan

29 Kudret Emiroğlu ve Ahmet Yüksel, *Yoldaşımız At* (İstanbul, 2002) 277-297.

30 http://www.thelongridersguild.com/Historical_C-E.htm

31 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2.cilt; haz. Zekeriya Kurşun, S. Ali Kahraman, Yücel Dağlı (İstanbul, 1999) 8: ‘Yolculuk, bir fersah da olsa, cehennemden bir parçadır’.

Evliyâ Çelebi'nin Hac Ziyareti ve *Seyahatnâme*'nin Hac Bölümüne Kaynaklık Etmesi Bakımından *Menâzilü'l-Hacc* ve *Menâsikü'l-Hacc* Kitapları

Nurettin Gemici
İstanbul Ün. İlahiyat Fak.(İstanbul)

Evliyâ Çelebi'nin Hac ziyareti hiç şüphesiz *Seyahatnâme*'nin en renkli ve en uzun bölümünü oluşturur. Daha önceki çalışmalarda Evliyâ'nın eserini meydana getirirken kullandığı kitapların bazılarının isimlerini bizzat zikretmiş veya kaynak olarak kullandığı halde *Seyahatnâme*'sinde ismi geçmeyen müracaat eserlerinin de olduğu belirlenmiştir (Bkz. Meşkûre Eren). Evliyâ Çelebi'nin Hac yolculuğu, *Seyahatnâme* üzerine yapılan çalışmalarda ya özet olarak verilmiş ya da kısaca değinilmiştir. Özellikle yolculuğunun gecikme sebebi ve bunun etkenleri üzerinde pek az durulmuştur. Evliyâ Çelebi de inançlı bir mümin olarak bu anlamlı Hac ibadetine duyduğu özlemi ve bu ibadeti eserinde sürekli bir vesile ortaya çıkar çıkmaz belirtmekten geri kalmamıştır. Bu bakımdan Hac ibadeti dün olduğu gibi bugün de Müslümanlar arasında hayatı anlamlandıran en önemli etkinliklerden birisi olarak kabul edilmiştir¹. Evliyâ'nın *Seyahatnâme*'sindeki Hac bölümünde de abartılar ve tarihen sabit bazı hakikatlere farklı tanım ve anlamlar yükleme gayretine şahit olmaktayız. Burada bütün bunların hepsinin sebep ve nedenlerini sıralayamasa da en azından bazılarına değinmekte yarar görmekteyiz.

Başlangıçta Evliyâ'nın Hac ibadeti sırasında ona, yol göstericiliğine inandığımız *Menâzilü'l-Hacc* ve *Menâsikü'l-Hacc* kitaplarından hiç olmazsa bir veya birkaçının onun eseriyle benzerliklerini ortaya koyacağımıza inanıyorduk. Fakat tetkik ettiğimizde bu tür çalışmaların sayıca epeyce fazla olduğunu tespit ettik. Bu tarz kaleme alınmış eserlerin bazılarının manzum olduğunu ve seyyahımızın üslûbuyla alakalı olmadığını fark ettik. Manzum eserleri dışarıda bırakmakla beraber bu tür eserlerin bir kısmının da seyyahımızdan

1 “Kim, hacce umre için Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a [kadar] ihrâma girerse, geçmiş ve gelecek bütün günahları affedilir veya cennet kendisine vâcib olur.” Ebû Dâvud, “Menâsik” 9 (1741); İbnu Mace “Menâsik” 49, 3001-3002.

sonraki dönemlerde kaleme alındığı bir gerçektir. Bu tür eserlerden eserine birebir alıntı yapmasını biraz da zorlaştıran etkenlerin başında onun nevi şahsına münhasır olarak Hac ziyaretinde izlediği farklı güzergâhta aramak gerekir. Fakat bütün bu eserlerde geçen, gerek yol bilgileri olsun gerekse Hac ibadeti esnasında yapılması gereken hususlar olsun hepsinde kısmen de olsa benzeşen ifadeler, cümlelere, benzetme ve tanımlamalara rastlanmaktadır. Fakat bunlar çoğunlukla bir cümleyle veya *menâsik* eserlerinde okunması gereken dua cümleleriyle sınırlı kalmaktadır. Bu da tam olarak onun Hac bölümünde bu eserlerden yararlandığını ortaya koymak için yeterli sayılmaz. Biz bu *Menâzîlül-Hacc* ve *Menâsikül-Hacc* kitaplarındaki ifadeleri karşılaştırırken özellikle Mekke ve Medine'den bahsettiği kısımla sınırlı tuttuk. Mekke ve Medine arasındaki konak yerlerini anlattığı kısım ve bu iki yerdeki ziyaret yerlerini dikkate alarak bir çalışma yürüttük. Ayrıca o kısımda ibadet esnasında okumak zorunda olduğu duaları da göz ardı etmedik. Fakat bu tür yerlerde okunan dua ve yapılması gerekenlerin tarifi demek olan *menâsik* bilgilerinde de onun kaynağının farklı olduğu kanaatine ulaştık. Gerek *menâzil* kitapları gerekse *menâsik* kitapları da konuya dâhil edilince bu hususta tetkik daha da zorlaşmaktadır². Kütüphanelerimizde bu konuları ele alan müstakil çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Bu ziyaretin detaylarına geçmeden önce kısmen de olsa *Seyahatnâme*'nin önemi ve onda geçen bazı sorunlu ifadelerin sebeplerine de kısaca değinmekte fayda var.

Osmanlı tarihi ile ilgili 17. yy çalışmalarında *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin yeri, önemi ve diğer devirleri anlamakta yol gösterici rolü tartışmasız herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Aslında *Evliyâ* bir *vak'anüvis* olmamakla birlikte özellikle 17. yy.'a ait olan hadiselerin pek çoğuna bizzat tanıklık etmiş veya devrindeki ve daha önce kaleme alınmış pek çok eserden ilk kaynaklara ulaşarak eserini kaleme almıştır. Genel olarak gezi kitaplarında anlatılan hususlar tarih ve coğrafyanın bize söylediği şeyleri daha inandırıcı ve anlaşılır hale getirmektedir. Çünkü bir gezi kitabının içinde başta tarih olmak üzere coğrafi topografik, sosyal, ekonomik, etnik ve dini konularda malzeme hatta ayrıntılı biyografik veriler bulmak mümkündür. Bütün bilimlerde doğruyu saptamak ve anlaşılabilirliği mümkün kılmak için yapılması gereken bilim-

2 Bu konularda kaleme alınmış bazı *menâzil* ve *menâsik* kitapları: Anonim, *Menâzîlül-Hacc Mesâfetül-Hacc ve's-Sacc*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi bölümü; 241/2; Anonim, *Menâzîlül-Hacc*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişâh Sultan, 150 m; Mustafa Sınâî, *Menâzîlül-Hacc maa Menâsiki'l-Hacc*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, 2917; *Hac Risalesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 930/3; *Hac Hakkında Bir Risale*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma bağışlar, 2406/3; Anonim, *Menâsik-i hac* (Der Zikr-i Menâzil), Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 267; Anonim, *Zikr-i Menâzil. İstanbul'dan Şam'a ve Medine ve Mekke ve Cebel-i Ârafât'a*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, 639; Mehmed Edib bin Muhammed Derviş, *Nehcetül-menâzil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi 408 (bu çalışma daha sonra tab edilmiştir: Matbaa-i Âmire İstanbul/1257); "Abd al Rahman İbrî. *Menâsik-i Memâlik*", yay. Sevim İlgürel, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 6 (1975): 128, Mustafa el-Bosnavî, *Kitâb-ı Delil'l-Menâhil ve Mürşidül-Merâhil*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi 1024.

lerarası bilgi alışverişini arttırmak ve çok yönlü bakış açısını sağlamak esas olduğundan, tarihe bilgi akışı sağlayan ilimlerin başında şüphesiz coğrafya ve diğer ilim dallarıyla beraber önemli bir kaynak olarak seyahatnâmeler gelir.³ Seyahatnâmeler genel olarak bu hususta bir nevi dönemlerinin perde arkasında olup biten pek çok hadisenin bilinmeyen parçalarının biraraya geldiği eklektik eserlerdir. Buna rağmen bazen seyyahlar hak etmedikleri ithamlarla karşılaşmışlardır. Seyyahımız da uzun bir süre bu haksız ithamlardan bolca nasiplenmiştir. Bugün bile Türkiye'de bilim çevrelerinde bu haksızlık tamamen kaybolmuş değildir. Tabii bütün bu eksiklik veya yanlış bilgilerin tek sorumlusu yalnız seyyah değildir, gezi esnasında kalınan birkaç gün içinde o yer hakkında bilgi almak için vakit azlığı veya orada tanıştığı kimsele- rin vermiş olduğu eksik bilgilerin suçu yalnızca seyyaha ait değildir. Çünkü seyahatnâmelerin gözardı edildiği bir tarih çalışması veya daha ileri gidile- rek söylenecek olursa geçmiş dönemlere ait herhangi bir sosyal araştırma eksik kalacaktır. *Seyahatnâme* ile ilgili gerek bu çalışma ve gerekse bundan önceki çalışmalar bu anlaşılabilirliğe katkıda bulunmak amacını taşımaktadır. Bir seyyahın vermiş olduğu küçük bir ayrıntı daha sonra önemli bir araştır- manın temel delili olabilir. Mesela *Seyahatnâme*'nin bizzat müellifinin bile hayatı hakkında bilgi ve Evliyâ'nın hayatının bilinmeyen kısımları yine kendi kaleme aldığı *Seyahatnâme*'si aracılığıyla aydınlatılmıştır. Eserin sonların- da bahsettiği Mekke Şerifi Sa'd'ın ölümü ve 1683 yılında yeni seçilen Mekke Şerifi'nden bahsettiği bölümler (X. 460) başta olmak üzere eserinde yer yer bahsettiği bazı geleceğe dönük kehânet türü haberler; Viyana'nın II. kere kuşatılacağı fakat alınamayacağı veya Akdenizde Avavarma adasının tekrar Venediklilerin eline geçeceği haberi (1693) (III, 632) seyyahımızın yaşı ile ilgi- li bir ifadeyi kendisine bir dervişin 87 altın vermesi ve onun bunu bu kadar ömür süreceğine hamletmesi gibi bütün bunları bir söylence diye geçiştir- mek elbette mümkün değildir.

Eserinin kapasitesini zorlamamak için bazı şeyleri kısa tuttuğunu sık sık belirtmek zorunda kalmıştır. Eserinin orijinalliği üzerinde ısrarla durması- na rağmen özellikle tarih ve coğrafya eserleri başta olmak üzere çalışmasına alıntılar yapmıştır. Tabii bu alıntıları yaparken kullandığı kaynakların önemli bir kısmını açıkca belirtmemiştir. Bunların önemli bir kısmını ustalıkla kendi üslûbuna çevirmiştir ve konuyu iyi bilen kimselerin bile bu tür alıntıları tespit edebilmesi disiplinli bir araştırmayla ancak mümkün olabilmektedir⁴.

Bu kısa girişten sonra Evliyâ'nın eserine başlarken aktardığı rüyayı tek- rar anlatarak hatırlamamız gerekmektedir. Evliyâ'nın iddiasına göre rüyası şu şekilde cereyan etmiştir:

3 Mübahat Kütükoğlu, Tarih Araştırmalarında Usûl. İstanbul 1995: 9-15.

4 Meşkûre Eren, Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*, İstanbul 1960.

1040 yılının Muharrem ayının Âşûre gecesı (19 Ağustos 1630) *Yemiş İskeleyi* yakınlarında *Ahi Çelebi Câmii'*nde sabah namazını Hz. Muhammed başta olmak üzere onun arkadaşları dediğimiz *Sahâbe-i kirâm* ve diğer mübarek zatlarla birlikte kılmış, namaz kılındıktan sonra Sad bin Ebi Vakkas tarafından Peygamberimizin huzuruna götürülmüş ve burada "... mehabbetinden "Şefaât ya Rasûlallâh" diyecek mahalde "Seyâhat yâ Resûlallâh" demişim, hemân Hazret tebessüm edüp "Şefâatî ve seyâhâtî ve ziyâretî ve Allâhümme yessir bi's-sihha ve's-selâme deyüp Fâtîha" dediler" (I.12).

Bu rüyadan da anlaşılacağı üzere Evliyâ'nın seyahate aşırı düşkünlüğü rüyasında bile onu etkilemekte, bu arzusunu peygambere dil sürçme yoluyla da olsa ifadesine sebep olmaktadır. Mekke ve Medine'yi anlattığı kısımda Peygamberimizin kabrini ziyaretinden sonra bu rüyayla bağlantı kurmuş ve bunu şu cümlelerle ifade etmiştir. "Hatta elli senesinde âlem-i sabâvetimizde işâret-i imâmet edüp âhir müezzinlik edüp bades's-salât dest-i şeriflerin bûs edüp "Şefâat yâ Resûlallâh dedüm" (IX, 325). Yine bir başka yerde "Âyâ 'âlemi temâşâ edüp arz-ı mukaddeseye ve Mısır'a ve Şâm'a ve Mekke vü Medîne'ye varup ol mefhâr-i mevcûdât hazretlerinin ravza-i mutahharasına yüz sürmek müyesser ola mı?"(I, 9) diye bir dilekte bulunmuş, "ammâ derûn u dilden ve cân u gönülden Ravza-ı Mukaddese'de Mekke-i Mükerreme ve Ravza-i Mutahhara câniblerine gitmeğe arzu ederdim" (IX. 6) diyerek bu arzusunu dile getirmiştir; ve nihayet 1082 yılının Zil-hicce ayının ilk günlerinde bunu yerine getirmiş olduğunu görmekteyiz. Bir başka anlatımla Evliyâ'nın seyahatlerinin asıl amacı öncelikle "edâ-yı hacc eylemek arzusıyla seyâhata talîb ü râgıb olup" (II. 3) Peygamberin kabrini ziyaret olmakla beraber bu arzusu onun değişik meşguliyetleri sebebiyle ancak 1082 yılında gerçekleşebilmiştir. Bir defasında Şam'a kadar Hac niyetiyle gelmekle beraber bu isteğini gerçekleştiremeden geri dönmek zorunda kalmıştır. Bu arada yeri gelmişken şunu açıklamak gerekmektedir ki; her devirde pek çok samimi müslümanın başlıca arzusu, isteği hac ibadetini yerine getirmek ve bu vesileyle mukaddes yerleri yani Mekke'de Kâbe ve Medine'de Hz. Muhammed'in kabrini ziyaret etmek olmuştur. Hac ibadetinde insanı çeken unsurların neler olabileceği hakkında bir inceleme yapılacak olursa bunun sadece İslam'ın beş şartından birisi olduğu için her samimî müslümanın bunu yerine getirmek için çaba gösterdiğini söylemekle yetinmek doğru olmaz. Özellikle şartlarına uygun olarak yerine getirilmiş bir Hac ibadeti neticesinde günahkâr ve kusurlu olan müslümanların eğer bu ibadetleri kabul edilirse Hac ibadetinden sonra "sanki annesinden doğduğu gün gibi masum ve günahsız olacağı" hakkında İslâm Peygamberinin müjdesini de gözardı etmemek lâzımdır. Malî gücü yerinde olan herhangi bir müslümanın bundan imtina etmesi halinde uğrayacağı uhrevî ceza ve uyarılar da burada bu isteği kamçılayan bir etken olduğunu unutmamak gerekiyor. İslâm dinindeki mevcut ibadetler içinde en kapsamlı ve pek çok detay içeren Hac ibadeti hakkında burada izahat vermek konu bütünlüğe örtüşmediğinden

den bu konuda hazırlanmış müstakil kitaplara veya Ansiklopedilerdeki ilgili maddelere müracaat edilebilir.⁵

Fakat bugün de bütün İslâm dünyasında bu isteğin artarak devam ettiğini ve bu sayının inanılmaz rakamlara ulaştığını görmekteyiz. Öyle ki artan bu talebi karşılamaya güç yetiremeyen Suudî Arabistan hükümeti çareyi kota sisteminde bulmaktadır. Suudî Arabistan'ın 1987'de İslâm ülkeleri Dışişleri Bakanları Konferansı'nda kabul ettirdiği bir karara göre Hac'da kota uygulaması başlatılmıştır. Halen Türkiye'nin kotası nüfusuna oranla 70.000 civarındadır. Müracaatlar bu sayı esas alınarak kabul edilmektedir.⁶

Evliyâ'nın şanslı bir hacı olduğu bugünkü gibi bir kotaya tâbi olmamasından değil o yıllarda çoklukla cerayan eden Hac kervanlarına yapılan saldırılara uğramamasından ve Hac dönüşü Mısır yolunda kaybolan devesini araştırırken canını kaybetmemesinden anlaşılabilir (IX. 799-800). *Seyahatnâme*'nin Mekke bölümünde anlatılan hacca gelen kadınların hac ibadeti esnasında çektiği zorluklardan bahsettiği kısımlarda anlattığı feci vakalardan birisi içerik itibarıyla *Silâhdâr Tarihi*'nde yer alan Hac kervanlarına ve Sürre alayına yapılan kanlı bir baskınla inanılmaz derecede birebir örtüşmektedir⁷. Bu olayı onunla ilinti kurabilmek biraz imkânsızdır. Geç bir tarihte olması nedeniyle Evliyâ'nın o tarihlerle kadar hayatta olmasına ihtimal vermek de biraz müşkil görünmektedir. Adı geçen bu acıklı ve üzücü olay 1103/1691 tarihinde gerçekleşmiştir. Farklı olduğuna kani olduğumuz benzer bir olayın *Seyahatnâme*'de anlatılan şekli şöyledir:

Fi zemânînâ taife-i nisvâna Kâ'be; doğup büyüdüğü kapusu eşiğinin içyüzüdür. Taşra çıkmaya, eğer merhûme olursa andan ol zemân çıka. Eğer mümkün ise hânesinin bir köşesine defn edeler. Zîrâ bu râh-ı Ka'be'ye varan ehl-i 'irz kimseler bilir. Bir nisvân tâyifesinin çektiği alâm-ı şedâyidi, zîrâ nice bin nâmahrem haşarât içinde enüp binmede konup göçmede bir belâyı 'azîmdir. (Allâhümme 'afinâ) husûsan emn-i tarîk olmadığından [...] sene tarihinde Konakçı 'Alî Paşa ... senesinde Reşîd oğlu nâm 'Urban huccâcı müslimîni nehb ü gâret 'uryân etdüke yigirmi taht-ı revân tâyife-i nisyân ve nice yüz bin mahâfeler ile cevâri ve nisvânları 'uryân edüp ol çöl ve çolistanda pâpürehne ve serpürehne obalarına götürüp gûnâgûn rencîde ederek

5 Hac kelimesi, fıkıh terimi olarak imkânı olan her Müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe'yi, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî, görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade eder. Bu ibadeti yerine getirenlere Arapça'da hâc (çoğulu huccâc) Türkçe'de hacı denir (DİA, XIV, 381). Ayrıca Mekke ve Medîne hakkında yazılan bazı eserler de şunlardır: Arnold, Toynbee. *Unaufhaltsam wächst die Stadt* (İng. Çev. Cities on the Move), Stuttgart, 1971, 131. Medine şehrinin tarihi için (Mısırlı tarihçi) Samhudi, *Vefâ'u l-vefâ*, III, Beirut 1984, 156-173; Eyyûb Sabrî Paşa, *Mir'ât-ı Medine*. İstanbul 1304/1886, 295; W. M. Watt, "Medîna" *EI* V (1986) 994; W. M. Watt, *Muhammed at Medina*, Oxford 1956. 154; Ahmet Önkâl vd. "Câmi", *DİA* VII (1993) 46-92; Hadis kitaplarındaki ilgili yerler için bkz. Buhârî, *Fâzlu's-salât fî mescid-i Mekka ve'l Medîne*, I, 6, Müslim Hac, 505-511.

6 "Hac", *DİA* 14 (1996) 382-416. Her ne kadar burada verilen rakam 60 bin ise de tarafımızca bugünkü nüfus esas alınarak kontenjan için 70 bin rakamı uygun görülmüştür.

7 Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Tarihi*, İstanbul 1928. 611-612; Aytekin Yılmaz, *Osmanlı Dönemi Edirne-Mekke Hac Yolu*, H.1008-1214/ 1600-1800, İstanbul 2001, 30 (basılmamış Yüksek Lisans tezi).

ol nâzenîn havâtînları hıdmet etdirirlerdi. Nicesi cu'dan ve nîcesi şiddet-i hârdan merhûme oldılar. Nicesi bahâları ile halâs oldılar. Ve nîcesi anda kalup evlâd sâhibi oldılar. Ne'uzü bi'llâh hakîri pür-taksîrin bu mahalde tesvîdi şer'i farza muhâlifdir. Ammâ dağ-ı derûnumdan tahrîre cür'et etdim. Zîra ol inhizamda hakîr hâzır idim. Manzurum olduğu sergüzeşti serencâmdır ki tahrîr olundu”(IX.367-368)⁸.

Evliyâ Çelebi ile ilgili biyografik eserlerde ve bazı çalışmalarda Hac ziyaretini Edirne’de Padişah ile buluşmalarından sonra kararlaştırdığı ortak bir düşünce halini almıştır. Bunu doğrulayıcı olarak bu ifadelere Evliyâ’nın gezisine de başlama sebebi hakkında manevî bir işaret beklediği de eklenmiştir. Bu yaygın görüşe göre Evliyâ mübarek bir *Kadir* gecesinde *Eyüp Sultan*’ı ziyaret edip yattığında babası ve hocası *Evliyâ Mehmed Efendi*’yi rüyasında görmüş ve onlar da kendisine hacca gitmesini tavsiye etmişlerdir. Fakat bu hac ile ilgili kısımda bazı ilavelere gerek vardır. Bundan önce de Osmanlı ordusunun *Rabe* bozgunundan sonra *Kazancızâde* isimli bir âlim tarafından kendisine yapılan nasihatlerde o sıralarda cerayan eden pek çok harp ve mücadelelerde görülen zaaf ve mağlubiyetler ve gerileme âlâmetlerinin sebepleri üzerinde durulmuş ve bunun nedenleri olarak âhir zamanın yaklaşması ve tabir yerindeyse olup biten bir çeşit kıyamet âlâmeti gibi gösterilmiştir. Bu yüzden Evliyâ Çelebi’nin üzerine çoktan beri düşmekte olan Hac ibadetini bir an önce geciktirmeden yerine getirmesi ve sonrasında dünyevî işlerden el etek çekerek zühd hayatına dönüş yapması tavsiye olunmuştur. Burada şunu belirtmekte fayda var, Evliyâ bazen kendi söylemek istediği şeyleri birisi üzerinden söyleyerek eserinin tamamlandığı tarihlerde çoktan vefat etmesi muhtemel olan kişilere dayandırarak söylediği de düşünülebilir. Her ne kadar Avrupa’daki 7 Krallık yeri gezdiği konusu havada kalsa da onun en azından Viyana’yı ve bazı akıncı birlikleriyle katıldığını söylediği akınlarda Avrupa’nın önemli bazı şehirlerini tanımış olması mümkündür. Oralarda biteviye devam eden bu hummalı çalışmaların ileride Osmanlıların aleyhine gelişeceğini daha o zamandan anlamış veya tespit etmiş olması da mümkündür. Elçiyile beraber gittiği Viyana’da yapılan barış antlaşmasının nedeninin Osmanlılarla savaştan bir çekinme nedeniyle olmayıp Avrupa devletlerinin birbirleriyle olan mücadelesinde iki ateş arasında kalmamak için böyle bir yola başvurmak zorunda kaldığını söyleyen Avusturya heyetinin ifadesine yer verir. Bu konuda kendinin taşıdığı endişelere bu tür bir destek arayışı çok ilginçtir. Bu türden endişeler karşısında eserinde bu tür konulara bolca yer vermiştir. Artık bu aşamadan sonra Evliyâ devlet idaresinde ve işleyişin her kademesinde başlayan bu bozukluğun düzeltilmesinin güçlüğünü kavradığını bu satırlar gösterir. Bu yapı değişmedikçe bundan sonra yapılan savaşların kazanılmasının artık çok güç olduğu hakkında pesimist yaklaşımları onu bu noktada uzun

8 Ayrıca onun daha Hac ibadetine çıkmadan yaptığı duayı buraya almak lazımdır: “ ve yessîr seferi'l-’arzi'l-mukaddese ve seyhâti'l-bilâd ve’z-ziyâreti (I.26).

zamandır yapmayı planladığı hac ziyaretini öne almasına ve bunu gerçekleştirmek için daha da hızlı davranmasına neden olmuştur. Özellikle Kazancızâde isimli zatın ona öncelikli olarak Hac tavsiyesinde bulunduğunu görmekteyiz. Bu tip kötümser yaklaşımların yaygınlaşması ve devlet işleyişinde neredeyse *Koçi Bey Risâlesi*'nden çok kısa bir süre sonra da olsa *nasihatnâme* ve hal çarelerine dair yazılan eserler içinde Evliyâ'nın eserinin gözden uzak tutulmaması gerekir. *Seyahatnâme* bazı bölümlerinde yer yer başkalarından alınma görüşlerin yer aldığı fakat pek çok konuda gezdiği yerlerde veya savaşlar sırasında alınması gereken önlemlerle ilgili orjinal düşüncelere sahip olma bakımından da zengin materyale sahiptir (VII. 29-42 - Rabe dönüşü).

Tekrar Hac ibadeti için yola çıkışına dönecek olursak, Evliyâ'nın hemen rüyasının ertesinde yakın arkadaşı *Sâilî Çelebi* ve üç yoldaş ve sekiz kölesiyle 12 Muharrem 1082 (21 Mayıs 1671)'de İstanbul'dan yola çıkmıştır. Gezi güzergâhını diğer Hac güzergâhlarından farklı olarak düzenlemişti. Burada ilgi çekici olan o günkü Anadolu'nun sosyal ve siyasî durumudur. Çünkü o sıra Hac kervanları sıklıkla *Celâlîler* tarafından yağmalanmaya uğruyordu. Evliyâ'nın Şam'a gelinceye kadar yapmış olduğu bu yolculuğun sahifelerinde bu tehlikelerin her tür lüsünü görmek mümkündür. Bugüne değin yapılan araştırmalarda bu yolun seçilme nedeni Evliyâ'nın daha önce görmediği yerleri görmek arzusuyla ilişkilendirilmiştir. Buna şu görüş de ilâve edilebilir: Belki de Padişah'la görüşerek bu gezisine ondan da ayrı bir izin ve gideceği yerlerde kullanmak üzere diğer aldığı belgelerin yanında Padişahın ona vereceği bu türden bir ferman veya o işlevi görecek bir belgeye sahip olmak isteği de olabilir. Evliyâ Çelebi'nin sultanla olan tanışıklığının eskilere dayandığı ve bu görüşmeden önce de değişik vesilelerle karşılaştıklarını bilmekteyiz. Bu karşılaşmalardan birisi de Evliyâ'nın Kırım'dan dönüşünde gerçekleşmiştir. Avcılığıyla meşhur olan IV. Mehmed'e kartal, doğan gibi avda yararlanan kuşlardan getirmiş ayrıca padişah tarafından kabul edilerek o güne kadar gezdiği yerler anlatılmış ve hatta Padişah da onu hatırlayarak tanımış ve çocukluğunda Evliyâ'yı Kaya Sultan'ın yanında gördüğünü ve Evliyâ'nın kendisine orada hizmet ettiğini ifade etmiştir, Girid savaşından sonra da müjdecî olarak Edirne'ye gelen Evliyâ burada önce Vezir-i Azâm Fâzıl Ahmed Paşa ile ve daha sonra padişahla buluşturulmuştur. Evliyâ, bu kabul sırasında Girid'in fethini ve kendi çizdiği planlarla kaleleri padişaha anlattı. Bu karşılaşmada daha önce kafasında planladığı yerler hakkında gezi için yardım ve isteklerde bulunduğunu tahmin etmekteyiz. Ayrıca Evliyâ'nın Girit'te karşılaştığı velâyetini *Seyahatnâme*'sinde bir hikâye ile anlattığı Söylemez Dede'nin de tavsiyesiyle Hac işine iyiden iyiye karar vermiş olup artık Hacca gitme ve akabinde Mısır'a yeni tayin olunan İbrahim Paşa'yı görmek ve ziyaret etme maksadını şu satırlarla anlatır.

Ba'dehu bu şehirden on iki günden sonra Sâhib-i devlet ve kesiretü'l-mürüvvet efendimizden Girid'deki 'ahd ü misâkımız üzre Hacc-ı şerîfe, Mısır'a, nadirâtün li-âsr İbrâhim

Paşa efendimize gitmek için mektûblar ve menzil emirleri ve bir küheylan esb-i siyâh ihsân alup ve gayr-i vüzerâ ve vükelâ ve a'yân-ı kibârdan ihsân ü inâmlar aldık, husûsân Yeniçeri ağası 'Abdu'r-rahmân Paşa efendimizden yetmiş 'aded serdârın mukarrer nâmelerin ve yüz altun harcırâhın alup cemî'-i ahhâb ile vedalaşup cihân kadar mâl-ı firâvânlar ve nice donluk akmişe-i fâhireler ve kâlâ-yı nâdireler edüp... (VIII. 346)

diyerek yola çıktığını biliyoruz. Bu husus pek çok Evliyâ biyografisi ile uğraşanlar tarafından iyi tespit edilmemiş, Hac gezisi sadece İstanbul'da *Eyüb Sultan*'da görmüş olduğu rüyâ ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bunun sebebi Evliyâ-padişah ilişkisini ve o günkü anlayışı iyi anlamamaktan ileri gelmektedir⁹. Evliyâ Çelebi padişahın ve vezirlerin bir nevi gezgin nedimi, muhasibi de sayılabilir. Sanayi öncesi toplumların haberleşme vasıtalarından birisi hiç şüphesiz bu türden gezginlerdir. Gezginler değişik ülkelerin haberlerini taşıyan elçiler olma özelliğini postmodern toplumlarda bile sürdürmektedir. Şayet o dönemlerde yaşadığımızı farzederek olaya yaklaşırsak bu gezginlerin toplumdaki önemini daha iyi anlayabiliriz. Evliyâ, eserinde karşılaştığı paşalardan birisini anlatırken “Amma Mehmed Paşa bir müverrih-i âlem kimesne olmak ile han hazretleri huzurunda ve bu kadar ‘ulemâ-yı Tatar müverrihînler huzurunda...” (VIII. 17) der.

20. yüzyılın başında köy romanlarında haber kaynakları ve yeni olaylar hakkında bu tip gezginlerin rolünü seyyar, yani gezerek satış yapan kimse-ler yapmışlardır. O günün medyası diyebileceğimiz bu haber ağının aktörleri hiç şüphesiz milliyeti ne olursa olsun gezginler olmuştur. Masallardan başlayarak bu günün sinemasına, televizyonuna konu olan çizgi filmlerin konuları arasında gezginlerin maceralarını konu alanlar hep ön sıralarda yer almıştır. Bunlardan en ilginç olanı belgesel olarak hazırlanan “İpek Yolu” isimli çalışmadır. Bugün sert eleştirilere maruz kalan pek çok seyyah o günün bir masal kahramanı eserleri de gerek sözlü gerekse yazılı olanları bugünün “çok satar”ı sayılabilecek eserleridir. Evliyâ'daki bazı uydurma rivayetlerin hiç olmazsa anlaşılması güç olanlarının önemli bir kısmını o günün toplumunun anlayışlarında aramak gerekir. Evliyâ'daki Cengiz Han ile ilgili anlatılanlar, Mısır hükümdarı Mukavkıs'ın Peygamberimiz ile ilişkisi hakkındaki gerçekdışı rivayetler... Bütün bu rivayetlerin bize öğrettiği yalnız bir şey vardır ki; toplumun bütün bu konular hakkındaki bilgi seviyesinin durumunu gösteren birer belge olmasıdır. Toplumların aynası olan bu tip amatör araştırma sonuçları bize tarihteki yükseliş ve çöküşlerin sebebini anlamamıza olan yardımı dolayısıyla sürekli ilgi alanımız içerisinde bulunması gereken bir olgudur.

Evliyâ'ya tekrar dönecek olursak o günkü devlet başkanlarının veya ileri gelenlerinin bu tip gezginleri ne gözle gördüğünü anlayabiliriz. Bu da hayatta yapmaya muktedir olamadığı şeylerden birisini başaran bu kimseleri dinlemek

9 Barthold ve Köprülü; Evliyâ'nın bu buluşmasına inanmazlar: “Hayatına ait bir takım tafsilat, hükümdarlarla olan mülakatı uydurmaz.” (*İslâm Medeniyeti Tarihi*, Diyanet İleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1977, 235).

ve onlara maddî ve manevî katkı sağlamak, onlardan gelecek yeni haberleri beklemek veya gezilerini yazılı hale dönüştürmelerini istemekten ibarettir. Belki Evliyâ'yı rastgeldiği aksaklıklarla ilgili uyarılara iten etkenlerden birisi de muhtemelen onun eserini tamamlayıp Padişaha sunabilme ümididir¹⁰.

Hac yolu istikametinde Afyon'a kadar gelen Evliyâ'nın buradan itibaren yolu uzatmasına şahit olmaktadır. O, daha önce görmediği yerlerden Uşak, Simav, Kula, Alaşehir, Akhisar, Manisa, Menemen, İzmir, Çeşme, Sakız adası, Sivrihisar, Bodrum, Tire, Nazilli, Denizli, Muğla, Milas, Rodos, Kıbrıs ve Akdeniz'in bu bölgesindeki bazı adalarla, Elmalı, Isparta, Antalya, Alanya, Ermenek, Silifke, Adana, Misis, Maraş, Antep, Kilis, Halep, Beyrut ve Kudüs'ü ziyaret eder. Aslında onun niyeti Mısır'dan gelen Hac kervanıya yola devam etmektir. Fakat Evliyâ burada Mısır ve Şam kervanlarının bu sene 10 gün daha önce yolculuğu başlatmaları üzerine çıkarılan bir fermanı öğrenir öğrenmez Mısır'a gidecek olursa Mısır'dan kalkan Hac kafilesine yetişemeyeceğinden kendisine daha yakın olan Şam şehrindeki Hac kervanına yetişmek üzere hareket eder. Buradan itibaren o senenin Sürre alayı ile birlikte hareket eden hac kervanına katılır. Böylece ferdi olarak başlattığı Hac yolculuğuna Şam'dan itibaren son vermiş olur¹¹. Evliyâ elinde olan resmî belgelerden Hac yolunda da bolca istifade etmiştir. Elinde olan resmî belgeler dolayısıyla devamlı olarak o bölgenin en büyük mülkî âmiri veya o bölgenin kadısında misafir olabilmıştır. Yine Avrupa ülkelerine geziye başlama- dan önce Evliyâ elçi heyeti ile birlikte bulunduğu Avusturya İmparatorundan bir çeşit ferman almış ve bunu o gezisi sırasında kullanmıştır. Mısır'da iken de Sudan ve Afrika'daki diğer yerleri görmek için aynı şekilde bir üst düzey devlet görevlisinden resmî belge aldığını bilmekteyiz. Evliyâ bundan ironik bir biçimde şöyle bahseder: “ve nâmesinde Hakîri ta'rîf ve ta'bîr öyle tasvîr etdi kim güyâ der-i devlet tarafından gelir bir mîr-i 'âlemiz” (X, 403).

Evliyâ, 1040 senesinin Muharrem ayının Âşûre gecesini (20 Ağustos 1630) rüyasının ardından İstanbul ile başladığı gezisine Osmanlı devletinin hâkimiyetindeki bütün yerleri; Anadolu, Balkanlar, Orta Avrupa, Kırım, Mısır, Sudan ve Avusturya ve İran'ın belli bir bölümünü görmüştür. İran seyhaha-

10 Evliyâ Çelebi araştırmalarında bulunan bazı araştırmacıların iddiası onun bir nevi müfettiş işlevi gören bir devlet memuru olduğu şeklindedir. Bkz. Menderes Coşkun, “Osmanlı Türkçesiyle Kaleme Alınmış Edebî Nitelikli Hac Seyahatnâmeleri”, *Türkler*, C. 11. 806-814.

11 W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, Ankara, 1977, 235; F. Taeschner, *Das Anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen*, II, Leipzig, 1926, 38-40: "Auf seiner Pilgerfahrt, die Evliyâ i. J. 1081H./1670D. antrat, wählte Ev. nicht die allgemeine Pilgerroute quer durch Kleinasien, die er schon kannte, sondern, wohl aus dem Draenge, Neues zu sehen, reiste er selbständig auf ihm noch neuen Wegen bis Damaskus; erst hier schloß er sich einer Pilgerkarawane an und reiste auf der üblichen syrischen Route nach Mekka, um von da auf der ägyptischen Route nach Kairo weiterzureisen." (Evliyâ Çelebi, hac seyahatini 1081/1670 tarihinde başlattığında, o herkes tarafından takip edilen kendisinin daha önce gördüğü Anadolu'nun ortasından geçip giden güzergâhı takip etmeyerek yeni yerler görmek ve tanımanın getirdiği zorlamayla o kendisine has bir yolu takip ederek Şam'a kadar geldi. Oradan itibaren Şam'dan kalkan Hac kafilesine katılarak klasik hac yolu üzerinden Mekke'ye kadar gelip oradan dönüşte bu sefer Mısır hac kafilesiyle Kahire'ye doğru yolculuğuna devam etti.)

ti ile ilgili gezisinden genişçe bahsettiği halde Avusturya gezisinden bahsettiği bölümde Avusturya'dan sonra gördüğü yerlerin sadece isimlerini saymakla yetinmiş fakat detaylı bilgi verememiştir. Eserinde 2,5 sene gezdiğini söylediği yerler 3,5 sahifeyi geçmemektedir. Bu sebeble bu gezdiğini söylediği yerler bir tarafa gezisinin neredeyse tamamına şüphe ile bakılmış eserinin orjinalliği bile tartışmaya açılmıştır. Fakat sonradan Avusturya'ya gelen elçi heyetinin arasında isminin bulunması ile bu töhmet ortadan kalkmıştır¹². Bu gezisinde Evliyâ, Viyana ve çevresini ve bunun dışında kendi tabiriyle yedi kiralıklırları; Danimarka, Hollanda, Brandenburg ve bu bölgedeki ufak tefek diğer kiralıklırları dolaşmıştır. Fakat bunlardan kısa bahsetmesinin sebepleri arasında; bu eyâletlerde konuşulan dili bilmemesi başta olmak üzere gördükleri şeyleri eksik anlatmak korkusu ve bu bölgelerle ilgili Osmanlı kaynaklarının eksikliği ve o günkü elinin altında olan kitaplarda gerekli bilgi bulunmaması sıralananabilir.

Bugüne kadar araştırmacıların gözden kaçırdığı nokta biraz daha değişik- tir. Bunu anlamak için o devre gitmek ve o devirleri hayalen de olsa yaşayarak anlamak lâzımdır. O da şudur ki o dönemde buralardan aşırı bir şekilde övgü ile bahsetmenin örtülü de olsa tasvip görmemesi (kabul edilmemesi) söz konu- su olabilir. Çünkü başka bir yerde bir münasebetle bu şekilde bir "gâvur kayı- rıcılık" ona Vezir Ak Mehmed Paşa tarafından bir azara malolmuştur. Kırım ve havalisindeki bir gezisinden dönerken beraber olduğu paşaya Moskov elçisi diyerek bahsettiği Rus elçisini beraberinde götürmeleri için paşa ile münaka- şasını iyi okumak lâzımdır:

"Sultânım, Vilâyet-i Moskov Mujek Kirmân vilâyetinde bu elçiye rast gelüp der-i devlet-i Pâdişâhiye bile gitmeği ta'ahhüd edüp nice bî-kıyâs ihsânlar alduk, şimdi Elçiye hilâf söylemiş oluruz, dedüğümde 'bre yabâne söyleme! Kâfiristânda geze geze kâfirlere muhabbet etmişsün, bu elçiden sana icâzet alırım" (VII. 344).

Müsvedde olarak yazdığı notlarının yeniden düzenlenmesi veya kaleme alışı sırasında karşılaşılan güçlükler de buna eklenebilir. Bu kısmın uydurma oldu- ğu veya böyle bir gezinin gerçekleşmediği ortaya atılırsa genellikle eserinde takip ettiği yıllar arasındaki 3 yıldan fazla zamanı nerelerde geçirdiği konu- su havada kalır. Belki bu süreden üç yıl diye bahsetmesi sorunlu bir ifadedir. Prof. Dr. Dankoff onun bu süreyi kısmen Macaristan kısmen de Kırım, Dağıstan ve Çerkezistan bölgesinde geçirdiği kanaatini taşımaktadır. Yukarıda tarafım- ca ileri sürülen hususların yazılmayan veya var olmayan bu kısım hakkındaki nedenler arasında farklı bir bakış açısı ve haklılık payı olabileceği gerçeğinin bence gözardı edilmemesi gerekmektedir (VII, 128-132)¹³.

12 Karl Teply, "Evliyâ Çelebi in Wien", *Der Islam*, 1975, 52/1. 125-131; Richard Kreutel, *Im Reiche des Goldenen Apfels*, Graz 1987, 17.

13 Robert Dankoff, "Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'si Işığında Osmanlı Toplum Hayatı", çeviren: Nasuh Uslu, *Türkler*, 10, C. 274.

Hac ibadeti esnasında bir yardımcısı da oradaki *delil* diye isimlendirilen rehberlerdir. Bunlardan eserinde "... deyüp delîl ile gitmek gerek zîrâ delîlsiz olmaz"(IX, 321) diye belirtir. Belki de bu bölümün duaları ve *Kur'ân* âyetleri ve İslâm tarihi ile ilgili pek çok doğru olmayan rivayetlerin kaynağını bu kimse-lerden duyduğu eksik ve yanlış rivayetler oluşturur. Büyük ihtimalle Nureddîn Zengî ve onun devrinde vukû bulan Hz. Peygamberimizin cesedinin kaçırılma teşebbüsünün abartılı hikâyesinin sorumluluğunun bir kısmı Evliyâ'nın ise de belki büyük bir kısmı da bu *delillerin* olması ihtimalden uzak tutulmaması gerekir ve yine buna benzer rivayetlerden *Uhud Savaşı* ile ilgili verilerdeki tutarsız rakamların menşeyinin kendisi olması akla yakın gelmektedir. Bu tür bilgilerde muhtemelen delillerin anlattıklarını da yabana atmak olmaz. Bunda Arapçada bir kaide olarak bilinen kesretten kinayeye sıkça başvurduğu da kabul edilebilir¹⁴.

Mekke ve Medine şehirleri Evliyâ'da oldukça geniş bir şekilde yer alır. Evliyâ, Medine'nin iç ve dışında görülmesi gereken bütün yerlerini birkaç istisna dışında anlatır. Bu anlatım sırasında diğer bölümlerde kullanılan kaynaklar burada da tekrar edilmiştir. Tarihle ilgili bazı bilgileri kullandığı kaynakların başında *Taberî Tarihî*'nin Türkçeye Farsçadan yapılan tercümesi gelmektedir. Mehmed Altıparmak'ın *Siyer Kitabı* yine Sükkerîzade¹⁵ isimli bir din âliminden aldığını söylediği bazı dualar ve dinî bilgiler sayılabilir. Belki bu ismi verilen şahsın orada hacılara rehberlik yapan bir *delil* olması mümkündür. O güne kadar bilinen bizce kesin olarak tespit edilemeyen bazı *menasik* kitaplarından faydalanılmış olması da düşünülebilir. Aynı zamanda bu konuda onun Mısır'da tanıştığı ve kendisinden 10 sene ders aldığını söylediği Şeyh Ali Şöbramellisi¹⁶ diye ismi geçen hocasından da bütün bunları öğrenmiş olabilir¹⁷. Evliyâ'nın zikrettiği uzun dualardan birisi Gazâlî'nin *İhyâ-u 'ulûmî'd-dîn*'inde bulunmaktadır¹⁸.

14 Ahmed Saîd bin Selîm, *Al-Madînatu l-Munawwara fî l-karni r-râbi' 'aşara l-hicrî*, Medina 1414/1993, 141-42.

15 Sükkerîzâde Şihâbî Çelebî karşılaştı; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Supplement II, Leiden 1938, 196; *Evliyâ Çelebi in Bitlis*, edited by Robert Dankoff, Leiden 1990, 290.

16 Bu isim YKY yayınında (X, 537) şümürlesi olarak okumuştur. Bu şahış ve hayatı için Al- Muhibbi Khulâsat al Athar fî A'yan al-karn al-hadî a'shar, Beyrut, tarihsiz, C. 3. 174-177.

17 Şeyh Ali Şöbramellisi veya Şöbramellisî diye okunduğu da görülmüştür: Ali bin Ali abu'z-ziyâ Nureddin Eşşöbramellisi, Şafî mezhebinden olup Kahirelidir. Muhakkikîn denilen âlimler zincirinin en sonuncusudur. Naklî ilimlerde pek çok şey kaleme aldı. Zamanında her konuda dikkati ve yüksek kavrayışıyla tanındı. Hoşgörü ve anlayışlı birisi olup talebelerine bile bir yanlış veya kusurlarında "Ey falan, Allah senin bu halini durumunu düzeltsin" tarzında. Devrindeki bütün âlimler arasında deyim yerindeyse en önde geleni sayılabilir. Doğum tarihi 997-998 / 999 olup vefatı 1087 yılında 18 Şevval (Perşembe günü)dir. Age., C. III, Beyrut, tarihsiz; *Eî' "Kurânî"* maddesinde Kurânî'nin hocası olarak ismi Şöbramallisî diye verilmektedir (*Eî'*, V, 432-433).

18 İmâm Gazâlî, *İhyâ-u 'ulûmî'd-dîn*, (çev. Ali Arslan) II. İstanbul 1974. 578. Sükker-zâde ve Şeyh Ahmed İskender, gezi arkadaşları olarak orada bulunuyorlardı. "...zîrâ bu rivâye-i sahîhayı Sükkerîzâde hazretinden istimâ'imız olmuştur" (IX, 308); "Ba'det-tavâf Medîne-i Münevverede Hazret-i Risâlete gelüp muvâcehe-i Resûlullahda makâm-ı 'uzal ile ... deyüp savt-i 'âlî ile feryâd etdikte hâkîr hazır idim" (X, 281). Altıparmak Muhammed bin Muhammed, *Delâ'il-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâ'il-i Fütüvvet-i Ahmedî*, İstanbul 1327/1911.

Evliyâ Çelebi'nin Hac yolculuğunun önemli durağı Medine'ye ne zaman vardı ve orada neler yaptığı konusuna gelince burada şunlar söylenebilir.

Evliyâ Çelebi 9. cildin tamamına yakınıni ayırdığı Hac yolculuğu ve sonrası (Mısır'a doğru Mısır hacılarıyla Mısır'a dönüşü) bu konuya ne kadar önem verdiğini gösterir. Hac yolculuğuna başlama tarihi 12 Muharrem 1082'dir (21 Mayıs 1671). Bu gezisinin aslında gecikme sebebi bu seyahati arzuladığı halde başka nedenlerle gerçekleştirememesi değildir. Yukarıda anlatıldığı üzere Edirne'de Padişahla buluşmasından sonra aldığı hediyeler, yazılar onun bu işini çoktan kararlaştırmış olduğunu gösteriyor. Burada iki ihtimal hatıra geliyor. Birincisi, Evliyâ Çelebi önce Hac için gönderilen Sürre'yi götüren kafiye ve İstanbul Hacılarına katılarak gitmek istemiştir. İkinci ihtimal de başka güzergâh takip edip yeni yerler görmek için ayrı bir grup oluşturma gayretidir. Evliyâ Çelebi İstanbul'a gelişlerinde *Seyahatnâme*'sinin diğer bölümlerinde anlatılanlardan çıkarıldığı üzere burada fazla kalmak arzusunda olmamakla birlikte dostlarla sohbet etme, yeme, içme gibi eğlencelerden başını kaldırmamasına da bağlanabilir. Bu gezinin o sene için Hac kafilesinin çoktan yola çıkmış olması nedeniyle çok çabuk olmasını gerekli kılacak bir nedenden yoksun oluş da buna sebep gösterilebilir. 27 Eylül 1669 (23 Cemaziye'l-evvel 1080) tarihindeki Girit'teki önemli fetihlerden olan Kandiye şehrinin fethinden sonra Mayna'daki karışıklıklar ve diğer yapması gereken işler nedeniyle Evliyâ acele bir şekilde Arnavutluk üzerinden Edirne'ye gelmiştir. Bu tarih açıkça belirtilmemekle birlikte Recep ayının sonu veya Şaban ayının ilk haftası olması muhtemeldir. Bilindiği üzere Hac için yola çıkarılan Sürre Alayı, Recep ayının 12'sinde İstanbul'dan hareket etmekte idi. Buna göre ister kendisi tek başına isterse bir Sürre kafilesi ile bu sene Hacca gitmesi artık mümkün değildi. Evliyâ Çelebi hacca gitme işini kafasında çoktan ertelemişti. Fakat Evliyâ Çelebi ile ilgili biyografi ve ansiklopedik bilgi yazarların dikkati ise yukarıda geçen Eyüp Sultan'ı ziyaretine yoğunlaştığı için bu gözden kaçırılmıştır. Neredeyse bu ziyaretten sonraki geceye bırakılmış bir iş gibi yanlış anlaşılmıştır. Hâlbuki yine burada Evliyâ Çelebi bizi yaptığı işlerin hepsinin manevî bir işaretle olduğu gerçeğine inandırma çabasına girerek kafa karışıklığına yol açmıştır. Yine burada Kadir gecesinden sonraki Rüyası 27 Ramazan 1081 (7 Şubat 1671, Cumartesi) gününün ertesi kararlaştırdığı geziye hazırlıklarını tamamlayıp ve yapması gereken diğer işleri sonuçlandırıp 12 Muharrem (21 Mayıs 1671, Perşembe) yola çıkıyor.

Evliyâ Çelebi Şaban 15'den 26 Ramazan'a (Kadir Gecesi) kadar geçen süreyi her zaman olduğu gibi abartılı bir şekilde kadar altı ay olarak bahsediyor ki, aslında bu süre 1 ay 11 gün yaklaşık 40 gün civarındır. Buna göre Evliyâ, İstanbul'dan Şam'a (12 Muharrem 1082—Şevval (31 Ocak – 29 Şubat 1072) ulaşıyor ve 30 Zilkade 1082'de (29 Mart 1672) gününe kadar burada İstanbul'dan gelecek olan Sürre alayını bekliyor. 20 günlük bu bekleme amaçlı zorunlu konaklamanın ertesinde 31 Mart 1672 (4 Zilhicce 1082)'de Sürre kafilesiyle

birlikten hareket edebiliyor. Yollardaki bazı beklenmedik sıkıntılardan dolayı Mekke'ye ancak 7 Zilhicce (9 Nisan 1672) yani Hac ibadetinin olmazsa olmaz şartlarından olan Arefe gününde Arafat'ta bulunulması gereken günden 2 gün önce Mekke'ye ulaşılabilmişti.

Medine-Mekke arası menâzil kitaplarında 106 saat olarak belirtilmiş olmakla beraber Evliyâ Çelebi verdiği saat hesapları 130-140 saat civarındadır. Büyük bir ihtimalle bu saat farkı kervanın kış veya yaz seferleri ve iklim ile ilgili şartlardan kaynaklanmış olabilir. İkinci bir ihtimal Evliyâ Çelebi'nin yine bu mesafeleri yuvarlak bir hesaplama yaparak ifade etmiş olabilir. Bu süre bazen deve at katır süratleri ve kalabalık ve kervana saldırılar durumunda normal sürenin üzerine çıkmaktadır. Sürre alayı Mekke ve Medine'de normal süre olarak toplam 19 gün kalması âdettendi. Dönüş Medine'den olur ve bu dönüşte de 3. gün hemen hareket edilirdi. : “Mısır Huccâcî Medîne'de iki gün ancak oturup zevk edemezler.” Hibri'nin *Mesâlik-i Memâlik* adlı eserindeki şu ifade bunu doğrular. “De'b-i Kadim üzere 2 gün oturaktır, üçüncü gün kalkılır” sözü burada iki gün kalındığının kesin delilidir¹⁹.

17. yüzyılda Osmanlı Devleti içinde iyi sayılabilecek bir eğitim almış olan Evliyâ Çelebi'nin İslâm Tarihi ile ilgili tutarsız bilgileri toplamış olması, Osmanlı Eğitiminde verilenlerin durumunu ortaya koymaktadır. Menkıbe ve hurafelerin, mevzu rivayetlerin bol miktarda bu bölümde yer alması o günkü halkın veya halkın bir az üzerinde eğitim alanların durumunu ortaya koymaktadır. Hatta Peygamberin hayatı ile ilgili bilgilerde yapılan yanlışlıklar (hicret edenlerin sayısı 200 bin Uhud Savaşı vb. üzerinde durulması gereken konulardır. Yol kesenlerin cezalandırılmalarında takip edilen metod, vezirin orada sergilediği tavır da gözden uzak tutulmamalıdır. Medinelilerin hacılara karşı olan tutumları bugün dahi ziyaretçilerin memnuniyetine sebep olmaktadır. Medine'deki o günkü mevcut mimari eserlerin durumunda daha sonrakı dönemlerde yazılan ve gösterilen eserlerde gelişmeler olduğu gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Bugünkü önemini yitirmiş olan yağ mahzenleri ve imaret küplerinin zamanında ne kadar önemli olduğu ve şehir hayatındaki fonksiyonunun bilinmesi de lazımdır. Bu aydınlatmada kullanılan yağın kaynağının Suse (“Tunus”ta bir şehir) oluşu belki de o şehrin ekonomik, sosyal yapısı üzerine yapılan çalışmalarla değerlendirilebilir. Mücavir olarak Medine'de yaşamının cazibeli oluşu ve seyyahımızın da buna neredeyse meyletmek üzere olduğu gerçekten ilginçtir. Yine burada gönderilen hediyelerin 17. yy'da ne durumda olduğu ve bunların tarifi, bunların büyük bir kısmının o günkü ışıktandırma amaçlı hediyelerden seçilmesi ve bugün bu geleneğin artık kaybolduğunu belirtmek gerekir. Medine Camiinde namazın kılınma şeklindeki düzenlenen sıra “Şafiî, Hânefi, Malikî, Hanbelî” bu câmide yer alan

19 Abd al Rahmân Hibri, “*Menâsik-i Memâlik*” yay. Sevim İlgürel, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1975, 6, 111-128; *Tarih Dergisi*, 1976, 30, 55-72, *Tarih Dergisi*, 1978, 31, 147-162.

yazılarda en azından İslâm yazı sanatının değişik devrelerinde yazının gelişimine örnek teşkil eder. Medine Câmii'nin yapımına ve genişletilmesine katkısı olan isimler zikredilmiş ve Nureddîn Zengî döneminde olan Cesed kaçırılması ile ilgili bölümde mücavirlerin karşılanması, şehrin temizliğinin nasıl yapıldığı hususu hakkında bilgi vardır. Mısır'ı anlattığı bölümde Kahire'nin temizliğindeki metodu bir Arap şehri olan Medine'de de görmekteyiz. Medine'ye gelen Sultanların halka davranış ve muameleleri bu hikâyede dolaylı da olsa ortaya konulmaktadır. Bu yüzyılda işkencenin sorgulama amaçlı bir metod olarak kullanılması ile İslâm inancına göre işkence arasındaki çelişki pratik-nass çatışmasında kullanabilir değişik bir argumandır. Astronominin günlük hayatta yaygınlığı ve inanmayanların Mekke Medine'ye girememeleri, bu konudaki tatbikatin tarihte nasıl uygulandığını *Seyahatnâme*'den çıkarabiliriz.

17. yy'da dindar bir hacının Mekke ve Medine ziyaretlerini yapmadan önce, yaparken ve sonrasında ne gibi hazırlıklar yapması gerektiği ve bu esnada okuması gerekenler, *delile* duyulan ihtiyaç ve ziyaret sırasında dikkat edilmesi gerekenleri sıralayabiliriz. Osmanlı-İran çekişmesi ve Osmanlıların o günkü İran'a bakış açısı eserde dolaylı olarak yansıtılmaktadır. Mekke ve Medine ve bu havali hakkında geniş tafsilat vardır. Suyun önemi, Mekke ve Medine'de suya duyulan ihtiyaç, ticaretin özellikle hac mevsiminde olan canlılığı göze çarpan tespitlerdir. Giyim-kuşam ve erkek-kadınların özellikleri ve dinlenme, gezinti yerleri buna eklenebilir. Bugün düz bir arazi görünümü veren Baki Mezarlığı'nın o günkü durumu burada defnolunmuş kimselerin isimleri ve yerlerinin tarifleri bugün için de yol gösterici olabilir. O günkü anlayışa göre yani Vehhabîlerden önceki dönemde türbelerde yapılan bazı uygulamalar, Hz. Hamza Türbesi'ne kılıç takılması, Sa'd b. Vakkas Türbesi'ne ok-yay konması gibi ondan himmet beklenmesi başta olmak üzere değişik pek çok konuda yüzlerce ayrıntı buradaki anlatımda mevcuttur.

Mekke ve Medine bölümünde yer alan yüzlerce ayrıntıya bakılırsa bunun doğrudan bir *menâzil* veya *menâsik* kitabından alındığını iddia etmek zordur. İncelemelerimizde kendisinden önce yazılmış ve onun kullanması muhtemel olan çalışmalardaki araştırmalarımızda yer yer benzerlikler olmasına karşın bire bir konunun anlatıldığı yerlerden çok farklı bir anlatıma rastladık. Fakat Mısır'da eserini yeniden gözden geçirirken elinin altında yer alan *Taberî Tarihi*'nin eksik çevirisi başta olmak üzere İhya ve benzeri kitaplardan yararlandığı anlaşılmaktadır.

Bizim tespitlerimize göre sadece bu tarz bir kitaptan yararlanmayarak, muhtemelen Kervan'la beraber yola devam eden görevlilerden bunları şifahen alması da ihtimal dışı tutulamaz. Onun, burada en azından menziller konusunda kendisini herhangi bir kitaba veya kaynağa tamamen bağlamadığı düşünülebilir. *Menâzirü'l-Avâlim* kitabından belki Hac yolcululuğunun ilk safhalarında yararlanmış olduğu kabul edilse bile Şam'dan sonraki yerlerde benzer ifadelerinin yer aldığı eserlerden bütünü itibarıyla bu değişik kaynaklardan hangi-

sini seçtiği çok net ve belirgin değildir. Çalışmamızda karşılaştığımız bir güçlük de *menâzil* ve *menâsik* kitapları başlığı altında kütüphânelerde gerek yazma gerekse daha sonra bu yazma eserlerin tab edilmişlerinden oluşan sayısız pek çok esere rastgelmiş olmamızdır.

Sonuç olarak Evliyâ'nın Hac ziyareti başlı başına bir vakıadır. Fakat bu seyahatinin Batı Anadolu ve Güney Anadolu üzerinden zikzaklı bir hat çizerek başlaması yukarıda belirtildiği üzere değişik nedenlerle açıklanabilir. Burada Hac yolu üzerinde geçtiği yerler hakkında bilgi kaynakları da çeşitlilik arzeder. Hac bölümünün *menâsik* denilen Hac ibadetinin nasıl yapılacağını anlatan kısımların kaynakları arasında ilmihal kitapları başta olmak üzere bazı siyer ve ahlâk kitaplarının yanı sıra kendisinin ders aldığı veya Hac'da beraber bulunduğu bazı İslâm âlimlerinin bu bölüme katkısı olduğu kesindir.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Demirkapı Derbendi

Ferah Hüseyin (Bakû)

Büyük Kafkasya sıradağlarının Hazar Denizi'ne en çok yaklaştığı ve üç buçuk kilometrelik doğal, dar bir geçit oluşturduğu arazide binyıllardır muhteşem Demirkapı Derbend yükselir. Bir taraftan, kuzeyde yurt tutmuş savaşçı göçer boylarının, belli bir dönemde Hazar Kağanlığı'nın, öbür taraftan ise güneydeki büyük devletlerin oluşturduğu iki farklı dünyanın sınır noktasında yer alması, Derbend'in yazgısını belirlemiştir.

Bu şehrin coğrafi ve stratejik durumunun emsalsizliği kadar yaşamış olduğu tarih de azametlidir. Bu tarih, Derbend'in insanları her zaman hayran bırakmış ve yüzyılları aşır günümüze kadar ulaşmış görkemli yapılarında canlanır.

Çeşitli dönemlerde bu bölgede var olmuş olan devletlerin ve halkların yazgısında olağanüstü önemli role sahip olduğundan Derbend'e gösterilen ilgi ve dikkat hiçbir zaman eksilmemiştir. Milâttan önce yazılmış Yunanca kaynaklardan başlayarak Arapça, Farsça, Türkçe, Gürcüce, Ermenice, Rusça ve başka Avrupa dillerinde yazılmış kaynaklarda bu şehir üzerine epeyce bilgi toplanmıştır.

17. yüzyılda yaşayan ünlü Osmanlı gezgini Evliyâ Çelebi'nin insanlığa armağan etmiş olduğu eşsiz “Seyahatnâme”si de Derbend'e ilişkin değerli bilgiler bakımından zengindir. Kafkasya'da birçok kez bulunmuş olan Evliyâ Çelebi, bu bilgileri 1647'de Derbend'e yaptığı ilk seyahati sırasında not etmiştir.

Değişik ülkelerde gezip gördüğü bütün öteki şehirler gibi Azerbaycan şehirlerini de belli bir genel plana göre tasvir eden yazar, ilk önce şehrin adını, kimin tarafından ve ne zaman kurulduğunu, kimlerce işgal olunduğunu bildirir; varsa kalesi ve oraya yerleştirilmiş olan garnizon hakkında bilgi verir. Şehir ahalisinin hangi millete ve dine (mezhebe) mensub olduğunu yazar. Daha sonra şehrin iktisadî, ticarî hayatına ilişkin bilgiler verir, son olarak da şehrin mimarî yapılarından, imaretlerinden, ziyaret yerlerinden söz eder.

Demirkapı Derbend Kalesi, denizden başlayarak birbirine koşut olarak uzanan, basamak basamak Kafkasya Dağları'nın eteklerine tırmanarak Calgan Sıradağı'nın sarp yamacına yaslanan iki koskoca taş duvardan ve tepede inşa edilmiş Narinkale'den (Narینگالا) ibarettir.

Evliyâ Çelebi'ye göre, Demirkapı Derbendi'nin beş kurucusu (bânî) vardır:

“İbtidâ bânîsi Hazret-i İskender-i Zülkarneyn'dir kim nübüvvetinde ba'zılar ihtilâf etmişler (...) Sebebi- tesmiyesi oldur kim bânî-i evveli olan İskender-i Zülkarneyn bu sedde bir demir kapu inşâ edüp nıgehbanlar komuş idi. Tâ Enûşirvân asrına gelince ol bâb, hadîd olmağıla Demirkapu nâmiyla müsemma bir kal'a-i üstüvârdır. Ba'dehû Âl-i Emeviyyûn'dan emirü'l-mü'minîn Yezîd bin Abdülmelik, Mu'aviye kızı Âtike Hâtûn'dandır, sene 500 târîhinde havâricî destinden feth edüp cümle Dağıstân ülkelerinin ahâlîleri İslâm ile müşerref oldular. Ba'dehû bânî-i sânisî Enûşirvân'dır. Ba'dehû bânî-i sâlisî Yezdîcîr Şâh'dır. Bânî-i râbî'î Şâh İsmâ'îl'dir. Bânî-i hâmisî Özdemirzâde 'Osmân Paşa'dır” (SN II. 155).

Ortaçağ'da geçerli olan tarih geleneği uyarınca bütün görkemli yapıların inşası, bir kural olarak İskender-i Zülkarneyn'e bağlanırdı. Evliyâ Çelebi de bu malum geleneğe sadık kalarak Derbend'in kurulmasına ilişkin şu rivayeti nakleder:

“Evsâf-ı Bender-i Bâb, ya'nî şehir-i Bâbü'l-ebvâb, ya'nî Sedd-i İskender-i Zülkarneyn, kal'a-i Demirkapu: Cemî'î müverrihân-i âlemân tahrîrleri üzre kıbel-i Hak'dan İskender-i Zülkarneyn'e *kâlu yâ Zalkarnayn inna Yacûca va Macûca mufsidûna fi'l-arzi*²⁰ âyeti ile fermân olunup İskender sedd-i Ye'cûc'ı binâ edüp bu Demirkapu zemînine gelüp görse kim Dağıstân hudûdunda sahil-i bahrde bir cây-ı dilküşâdır, vezîri Rîstalis ve Fisagores-i Tevhîdî ve hazînedârı Bitilîs ve Câlinus ve Bukrât ve Sokrât hukemâ-yı kudemâ-yı dūr-bîn efkâr-ı cihân-ârâlar ile meşveret edüp bu Demirkapu zemînin irtifâ'a alup bu Bahr-i Hazar'ın arzını Karadeniz'den [316a] ziyâde irtifâ'da bulup Bahr-i Hazar'ı Karadeniz'e mahlût etmeğe murâd edinüp Bahr-i Hazar ile Karadeniz mâbeynine ilm-i hendese sâhibleri ukalâ-yı zû-fünûn mühendisler gönderüp üçüncü günde Dağıstân ve kûh-ı Elburz dâmeninden Karadeniz sâhilinde Mikrîlistân hudûdunda Karadeniz'in nihâyeti olan nehr-i azîm Faşa çayına varup anda dahi irtifâ' alup ilm-i hendese ile Karadeniz'i Bahr-i Hazar'dan yigirmi arz-ı süflîde bulup üçüncü günde yine İskender'e mâ-vaka'ı üzre takrîr ederler. Hemân İskender Bismillâh ile bu Demirkapu kurbunda Bahr-i Hazar kenarında üstâd-ı kûhken ve nakkâblara mühimmât ve levâzımâtlar verüp yetmiş gün ka'r-ı zemînde yedi bin adım zemîn içre giderler. Cümle hukemâ-yı kudemâ “Yâ İskender! Sen sedd-i Ye'cûc'ı binâ etmeğe me'mûr idin, buna me'mûr değilsin ve buna mübâşeret etmen tûl-i emeldir. Gerçi bu Bahr-i Hazar ile Bahr-i Siyâh'ın mâbeyni dağlar aşup piyâde âdem üç günde reh-revlik edüp varır, lâkin kûh-ı Elburz dâmeninde yalçın çakmak taşlı kayalar vardır. Anlara tîşe urup nakb edince niçe bin hazîne telef olup ömre zamân ister. İlm-i nücûm üzre sizin müddet-i hilâfetinize otuz iki sene var-

20 Kur'ân, Kehf suresi, 94. âyet; “Onlar dediler ki, ya Zülkarneyn hakikatte Ye'cûc ve Me'cûc bu yerde fesat çıkaran kabîlelerdir”.

dır. Şimden sonra taraf-ı Hakka yönelin ve dahi enfa' işler vardır, anı eylen" deyü cümle hukemâ, İskender'in Bahr-i Hazar'ı Karadeniz'e mahlût etmemesine zâhib olup Karadeniz'i İslâmbol Boğazı'ndan kesüp Üsküdar ile Sarâyburnı'ndan aşağı Makedonya şehrin gark etdirip ve Kaydefâ şehirlerin gark-ı âb etdirmeğe sevk ederler. Hikmet-i Hudâ İskender dahi ol gice bir muhavvif vâkı'a görüp Bahr-i Hazar'ı Karadeniz'e halt etmeden ferâğat edüp" (SN II. 154).

İskender-i Zülkarneyn'in hiçbir zaman Kafkasya'da bulunmadığı, Evliyâ Çelebi'nin Derbend seddi hakkında naklettiği rivayetin tarihî gerçeklere dayanmadığı açık olmakla birlikte bu rivayet yine de dikkate değer, çünkü Derbend müstahkem mevki kompleksinin çok eski bir çağda, daha dakik bir ifadeyle söylersek, milâttan önceki yüzyıllarda gerçekleştirildiğinden haber vermektedir.

Derbend'in temelini M.Ö. 8. yüzyılda atıldığına dair yazılı kaynakların verdiği bilgiler arkeolojik kanıtlarla da doğrulanmaktadır. 1971'de A. A. Kudryavtsev başkanlığında Derbend'de başlatılan arkeoloji kazıları sonucunda, ortaçağ şehri katmanı altında Sasanî İranı'nın buraya hakim olmasından yaklaşık bin yıl önce mevcut olan büyük bir savunma yapısı ortaya çıkartıldı (Kudryavtsev 1976: 28). Bu buluntu, Derbend'in ilk defa yabancı hükümdarlar tarafından kurulduğu hakkındaki efsanenin asılsız olduğunu, müstahkem mevkiin bu arazide yaşamış olan yerli kabileler tarafından M.Ö. 8-6. yüzyıllarda inşa edildiğini inandırıcı şekilde kanıtlama olanağı sağlamıştır.

Derbend'in ikinci ve üçüncü kurucuları olarak Evliyâ Çelebi, Sasanî hükümdarları Nûşîrvân ve Yazdi Gird'den bahseder. Genellikle Ortaçağ tarihçileri, özellikle 9-10. yüzyılların Arap yazarları, efsanevi İskender'den sonra Derbend'in Sasanî hükümdarları Yazdi Gird II (439-457), Kubâd (488-531) veya onun oğlu Nûşîrvân (531-579) tarafından kurulduğunu iddia ederler. Yazılı tarihî kaynaklar ise, Derbend kalesinin ve duvarlarının Sasanîlerden önceki zamanlarda mevcut olduğunu, bunların adı geçen bu hükümdarlar tarafından kurulmuş değil, onarılmış olduğu kanısına ulaşmamıza yol açar. Mirza Haydar'ın yazdığına göre, Sasanî hükümdarı Ardaşir (220-240) "Hazar topraklarından geçip Derbend'e geldi ve yıkılmış yerlerde duvarları onarttı" (Gadjiyev 1975: 287). Kaynaklarda 6. yüzyıl başında Derbend'i Hazarlardan geri alan Şah Kubâd tarafından kale duvarlarının yeniden yaptırıldığı kaydedilmiştir (Pigulevskaya 1941:67). Yine Mirza Haydar'ın verdiği bilgiye göre Hazarları kovarak Derbend'e giren Anûşîrvân "şehir duvarlarının yerle bir, Narinkale'nin ise tahrip olduğunu görmüş"tür (Gadjiyev 1975: 288). Genel olarak bildiğimiz, işgalcilerin sayısız hücumuna uğrayan ve surları önünde şiddetli çatışmalar yaşanan Derbend Kalesi'nin zaman zaman tamir olunduğudur.

1606'da Osmanlılardan Derbend'i geri alan Safevî hükümdarı Şah Abbas da şehrin imarı amacıyla geniş inşaat işlerine başlamıştır. Bu dönemde şehirde su yolları, içme suyu çeşmesi, şadırvanlar ve su sarnıcı yapılmış, su dağıtım

sistemi geliştirilmiştir. Ayrıca şehri enlemesine üç kısma bölen iki duvar örülmüştür. Evliyâ Çelebi, kendi ziyaret tarihine göre yakın geçmiş sayılabilecek bir dönemde bu bayındırlık işlerini gerçekleştirmiş olan Şah Abbas'ın adını, nedense anmaz, yalnızca “üstâd-ı mühendis [ve] bennâ-yı âkıbet-endiş bu kal'ayı üç bölük inşâ etmiş ve cümle üç aded metîn ve kavî üç kat hakkâ ki demir kapulardır” demekle yetinir (SN II. 156).

Buna karşılık Derbend kalesini oldukça ayrıntılı olarak tasvir eder:

“Bu kal'a [Narinkale] ilm-i hendese üzere bir püšte-i âlîde şekl-i muhammes binâ olunmuşdur kim bu hakîrin, gerçi dahi kesret-i seyâhâti yokdur ammâ bu tarh [u] tarz üzere bir hısn-ı hasîn ve sedd-i metîn ve havâleden emîn kal'a görmedim (...) Kal'anın cümle dîvârında olan taşları cümle fil cüssesi kadar çâr-kûşe taşlardır kim hâlâ zamânemiz benî Âdemleri ol taşın bir dânesin elli âdem ilm-i cerr-i eskâl ile kaldırmağa kâdir değillerdir. Ve derûn-ı kal'ada cümle hâk-i pâk ile mestûr bağ u bağçesiz bin iki yüz hâne-i tarz-ı kadîmdir. Lâkin kal'anın cenûb tarafındaki dîvâra muttasıl bir sarây-ı azîm vardır kim bunda olan ilm-i hendese üzere mi'mâr-ı bennâ hurdekârlığı İrân-zemînin bir sarâyında yokdur. (...) Ve kal'anın şekl-i murabba'ı dâiren-mâdâr on bir bin altmış adımdır. Ve yetmiş kulle-i azîmlerdir kim her birinde gurebân [u] mücerredân için birer medrese ve birer mescid mukarrerdir. Talebelerine Bakû kal'asından çerâğ için siyâh nef t'a'yyün edüp rûz [u] şeb matbah-ı Keykâvûs'dan çobra-i gendümlerin suhte ve atlara merreteyn bez-i it'âm ederler. Bir nezâketle ulemâyâ kal'ayı hıfz [u] hırâset etdirirler. Ve bu mezkûr yetmiş kulle-den mâ'adâ kal'anın etrâfında cümle yedi bin altmış dendân-ı bedendir. Her şeb-i muzlimde ve gayr-ı mâhtâbda nef yağıyla kal'ayı çerâğân ederler” (SN II. 156).

Derbend'in muazzam savunma kompleksi yalnız Derbend Kalesi'nden ve şehir surlarından ibaret değildir. Şehrin yüksek kısmından dağlar arasında batı yönünde uzanan bir savunma istihkâm sistemi daha mevcuttu. “Dağ Barı” denilen bu görkemli seddin uzunluğu 40 km. (kuş uçuşu hatla 30 km.) tutmaktaydı. Dağ Barı, göçer boylarının, özellikle Hazar Kağanlığı'nı oluşturan boyların, güneydeki devletlerin zengin topraklarına yaptıkları sayısız akınlara engel olmak üzere inşa edilmişti. Fakat kuzeyden yapılan akınların zayıflamasıyla, tahminen 10. yüzyıldan itibaren Dağ Barı seddi savunma istihkâmı olarak önemini kaybetmişti. Dolayısıyla 9-10. yüzyıllardan sonra Derbend hakkında yazan yazarlar, Dağ Barı hakkında birkaç sözle yetinmiş ya da hiçbir bilgi vermemişlerdir. Bu bakımdan *Seyahetname* yazarının Dağ Barı hakkında yazdıkları dikkate değer. Dağ Barı'nı Evliyâ Çelebi şöyle anlatır:

“İskender-i Kübrâ bu Demirkapu'dan yedi konak Dağıstân dağları içre Karadeniz'e varınca üç kat rasîf Sedd-i İskender ve üç kat handak-i azîm çeküp Bahr-i Hazar ile Bahr-i Siyâh'ın mâbeynin sedd etmişdir kim şark cânibinde İrân u Tûrân kavmi, garb cânibinde Deşt-i Kıpçak kavmi ve Benî Asfer ve Sal'ât ve Kırım ve Rus-ı

menhûs tâ'ifesi mâbeynlerinde hudûd etmişdir kim hâlâ kûh-ı Elburz içinde ve Irak-ı Dâdyân dağlarında üç kat dîvâr ve üç kat handak hafr-i azîmi bu hakîr Evliyâyı pür-taksîrin manzûru olmuştur. Ekseriyyâ Kırım'dan Kumuk diyârına giden hânlar im'ân-ı nazar ile nazar etse ma'lûmları olur. Bir rivâyetde İskender binâ ettiği bu sedd-i rasîfdır, derler. Ammâ İskender hılâfetinden vilâdet-i Resûlullâh'a gelince bi-kavli Muhammed ibn İshak 882 sene idi. Andan bu zamân-ı seyâhatimize gelince Hicret-i Nebvî'den bin elli yedi sene olup İskender'den bu âna dek bin tokuz yüz otuz tokuz sene olmağıla mezkûr sedd-i İskender'in câ-be-câ yerleri münhedim olup niçe yerde burc [u] bârûları kalmıştır, her biri birer sedd-i Kakhahâ-misâl nümâyândır" (SN II. 154).

Zannımızca, Dağ Barı'yı "üç kat sağlam duvar, üç kat büyük hendek" olarak tasvir ederken Evliyâ Çelebi üç müstakil seddi, yani Dağ Barı'ya ait olmayan ve daha erken yapılan iki seddi Dağ Barı'nın terkip hissesi zannederek karıştırmış olmalı. Şimal sınırlarını korumak amacıyla Sasanîlerin Kafkasya ile Hazar Denizi arasında üç sedd yaptıkları malumdur. Bunlardan biri Azerbaycan arazisindeki Beşparmak Dağı'ndan denize dek uzanan, ikincisi Şirvan veya Gilgilçay adlanan ve nihayet üçüncüsü Dağ Barı da dahil olmakla Derbend'de yapılan istihkâmdır. Böylece üç sedd olmakla birlikte bir birinin ardınca aşamalı olarak yapılan bu seddlerin her biri ayrı istihkâmlardır ve Dağ Barı ile karıştırılmamalıdır.

Evliyâ Çelebi'den birkaç yıl önce Derbend'e giden Adam Olearius da Dağ Barı seddini görmüş olan seyyahlardan biridir. Söz konusu duvarın örülmesi için ne büyük zahmet sarfedilmiş olduğuna hayretini gizlemeyen Olearius, Dağ Barı seddinin yer yer bütünüyle yıkılmış olduğunu, kimi yerlerde ise diz boyu, hatta bir insan boyu yükseklikte hâlâ durduğunu kaydetmişti (Oleari 1906: 486).

Seyahatnâme yazarının Dağ Barı'nın uzunluğunun 7 konak olduğu üzerine verdiği bilgiye gelince, bu da dağ geçitlerinde 7 kale inşa edilerek buralara başka yerlerden getirilmiş göçmenlerden oluşan garnizonlar yerleştirildiği hakkında 9-10. yüzyıl Arap kaynaklarında verilen bilgilere uygun düşmektedir (Khan Magomedov 1979: 26).

Derbend Emirliği XI. yüzyılda Selçukluların hakimiyetini kabul eder. Selçuklar dönemi İslam dininin Dağıstan'da daha da güçlendiği bir dönem olarak nitelenir. Din uğruna savaşta şehit düşmüş Türk gazilerinin hatırasını ebedileştiren ve günümüze dek yadigâr olarak kalan abidelerden en mu-kaddesi Derbend'deki "Kırklar Makamı" kabristanlığıdır. Evliyâ Çelebi'nin "Ve ziyâretgâh-ı Çihil, ya'ni Erba'în makâmı: Kırk aded kabr-i azîmlerdir kim ziyâretgâh-ı ünâsdr" (SN II. 157), diye bahsettiği bu âbide Derbend'in kuzey surlarının esas kapıları olan ve tarihte "Bâb al-cihâd", "Bâb al-kebir" namı ile adlanan Kırklar Kapısı'nın dışında bulunur.

“Âl-i Emeviyyûn’dan Hişâm bin Abdülmelik hılâfetine Şâm’dan deryâ-misâl asker Dağıstân ve Kumuk ve Tâbserân ve Kaytak ve bu Bâbü’l-ebvâb kal’alarını feth edüp cümle ahâlîleri İslâm ile müşerref oldukları senede yine bu Demirkapu’da şehid olan sahâbe-i kirâmın merkad-i âsitânları bu cebbâne medfûnlardır. Kimi kibâblı ve kimi seng-i mezârında sülüs hatt-ı ma’kal ve hatt-ı kûfî ile niçe yüz kibâr-ı ashâbın ism [ü] resmleriyle tahrîr olunmuşdur. Yetmiş beşi râvî-i hadîs ashâb-ı güzîn medfûndur, deyü a’yân-ı Demirkapu tefâhur kesb ederler. Eğer bunların seng-i mezârları târîhlerin tahrîr eylesek mecmû’a-i müsevvedâtımız tomâr-ı tavîl olur” (SN II, 157).

Bazı kaynaklarda Kırklar Mezarlığı’nda 7. yüzyılda Hazarlarla savaşta şehit düşmüş Salman ibn Rabia ve 40 İslâm savaşçısının gömülü olduğu kaydedilirse de, kabirler üzerindeki çiçekli kûfî yazısı sözkonusu kabirlerin Selçuklular dönemine ait olduğunu gösterir (Fren 1837: 117). *Derbendnâme*’nin Kazembek tarafından Petersburg’da yayınlanmış nüshasında şehitlerin isimlerine (bunların arasında Türk isimleri de var) Türklere mahsus “sultan” ünvanının takılması Kırklar Makamı’nın zaten Selçuklulara ait olduğunu teyit eder (*Derbendnâme* 1851: 606-608; Şikhsaidov 1984: 401-402). Müslümanlar, Kırklar Kabristanlığı’nı kutsal makam bilip, burada defn olunanların duaları ile yağmurun yağacağına, anne olmak isteyen kadınların buraya gelerek dua ettiklerinde arzularının gerçekleşeceğine inanırlar. Kantemir de inanişâ göre, Kırklar Kabristanlığı’nın bir zamanlar Derbend’i uzun zaman idare eden Oğuz Türkleri’ne mahsus olduğunu yazar. Zaten Oğuz Türkleri ile bağlı birçok âbide vardır. Kalenin hali-hazırda mevcut olan 7 kapısından birinin, yani Bayat Kapısı’nın adı 24 Oğuz boyundan birinin adı olmuş ve Türkistan’dan Irak’a, Anadolu’ya kadar geniş arazide meskenler kuran meşhur Bayat boyunun etnonimi saklanmaktadır.

Oğuzların ulu ozanı, Bayat boyundan olan Dede Korkud’un mezarı da, rivayete göre, Derbend’dedir. Adam Olearius’un kitabı haricinde, o dönemin başka kaynaklarında rastlayamadığımız için *Seyahatnâme*’de Dede Korkut ziyaret yerinin zikr edilmesi de çok ilgi çekicidir. Evliyâ Çelebi’nin Derbend’deki Dede Korkut ziyaretgâhını zikr ederek, “ulu sultandır. Şirvanlılar bu sultâna inanırlar” diye yazması bu bölgede, yani Derdend’de, Guba’da ve Şirvan’da eskiden beri Bayat’ların meskenleşmesi dolayısıyla Dede Korkut kültürünün güçlü olduğunu gösterir.

Evliyâ Çelebi, Derbend’i anlatırken, 1578’de Osmanlı serdarı Lâlâ Mustafa Paşa tarafından Safevî topraklarına yapılan “Şark seferi” sırasında bu kalenin Osmanlılar tarafından alınmasıyla ilgili olaylardan da söz eder:

“sene 986 târîhinde Sultân Murâd-ı Sâlis vezîrlерinden Özdemiroğlu Osmân Paşa serdâr-ı mu’azzamlık ile deryâ-misâl cüyûş-ı muvahhidin cem’iyyetiyle bu kal’a altına vardıkda derûn-ı kal’ada olan Sünniyân Şâh-ı gümrâh tarafından hâkim olan Çerâğ Halife’yi kayd-bend edüp cümle revâfızları dendân-ı tîğdan geçirüp cümle

kızılbaşların başların ârâyîş-i süngü edüp Demirkapı hânını kellelerle Ordu-yı İslâm'da kal'a miftâhların Osmân Paşa'ya teslim edüp Çerâğ Hân'ın kellesin galtân edüp çerâğı sönüp şâmı ahşâm olur. Ba'dehû cemî'î guzât-ı müslimîn *Allâh Allâh* ile kal'aya girüp ezân-ı Muhammedîler tilâvet edüp müjde haberleri der-i devlete gidüp Osmân Paşa müstakilen Şîrvân eyâletine hâkim [ü] serdâr-ı mükerrerem [olup] bu kal'a-i Demirkapı'yı ta'mîr u termîm edüp gûyâ bâb-ı hadîd-i cedîd-i metîn olup bu kal'adan cemî'î guzât-ı müslimîn diyâr-ı Şîrvân'a şebhûnlar salup yetmiş pâre kılâ-ı metîneleri kabza-i teshîre alup ..." (SN II. 155).

Lâlâ Mustafa Paşa asıl orduyla geri döndükten sonra az bir kuvvetle Şemahı'da kalan Özdemiroğlu Osman Paşa, Safevî ordusunun şiddetli saldırılarına dayanamayarak acele Derbend'e girme kararı verir. Osmanlı birliklerinin Derbend'in muhkem kalesine sığınıp tehlikeli kış aylarını burada emniyet içinde geçirmeleri, sanıyoruz söz konusu seferin sonucunu önemli ölçüde etkilemiştir. İlkbaharda Deşt-i Kıpçak tarafından Derbend'e ulaşan Kırım Hanının birlikleriyle birlikte Osman Paşa, Şîrvân'a karşı hücumlarını sürdürmüştü. Derbend'e mühimmat ve levazımat da Kırım Tatarları vasıtasıyla getirtilmekteydi.

Seyahatnâme, Derbend'in iktisadî hayatına ilişkin oldukça ilginç bilgiler de içerir. 17. yüzyılın kırklı yıllarıyla seksenli yılları arasında Safevî Devleti'nde uygulanan merkezileştirme siyaseti ve bunun bir sonucu olarak Kızılbaş boy ve gruplarının egemenlik davalarına son verilmesi, aralıklarla 17. yüzyılın kırklı yıllarına dek sürmüş olan Osmanlı-Safevî savaşlarının artık sona ermesi, devletin güçlenmesi ve vergi sisteminin düzenlenmesi yönünde ıslahatlar sayesinde Azerbaycan şehirlerinin, bu arada Derbend'in iktisadî hayatında bir yükselme ve gelişme sağlanmıştı. Tebriz, Bakû, Şemahı ve öteki şehirlerle birlikte Derbend'in de bu dönemde gerek Doğu, gerekse Avrupa ülkeleriyle Volga-Hazar Denizi yolu üzerinden ticaret ilişkilerinin arttığı gözlemlenir. İşte, sözkonusu dönemde bu bölgelere seyahat eden Evliyâ Çelebi de bu canlılığı belirtir, bu ticarete Rus tacirlerinin hatta Kalmuklar'ın da aktif biçimde katıldıklarını söyler. Kalmuklar'dan söz ederken:

"Ekser evkâtta bâzârlığa Bahr-i Hazar kenarında Moskov'un Kazan ve Heşdek şehirlerine gelüp emân ile yağların fûrûht edüp niçeleri Moskov tüccârlarıyla gemilere süvâr olup bu Demirkapı'ya gelmeğe başladılar. Ve bu Demirkapı bender-i iskele olmağıla ta Çin [u] Mâçîn'den ve Hitâ vü Hoten'den ve Fağfûr u Moskov diyârlarından her sene niçe bin keştî gelüp azîm gümrük hâsıl olur" der (SN II. 157).

Ticaret ilişkilerinin hızla geliştiğini ve Hazar Denizi'ndeki en büyük liman olan Bakû'nun yanı sıra Derbend'in de Volga-Hazar Denizi su yolu üzerinde bir transit ticaret merkezi olarak rolünün arttığını göz önünde bulunduran *Seyahatnâme* yazarı ileri görüşlülükle: "Mülûk murâd edinse ol dîvârdan kal'aya gelince liman olmak mümkün idi" (hükümdarlar isteseler o duvardan kaleye

kadar bir liman olması mümkündür) diye yazmıştı. Evliyâ Çelebi'nin dile getirdiği bu ihtimali 17. yüzyılda Rus Çarı Birinci Petro gerçekleştirmeye kalktı. Hazar Denizi'nde yerleşmek, Avrupa ile Asya ülkeleri arasında gerçekleşen ticareti bütünüyle kendi etkisi altına almak amacını güden Çar Petro, 1722-1723'te "Pers seferi"ne çıktı. Başlıca gayesi Derbend'de liman ve müstahkem mevki kurmaktı. Bu projenin hazırlanmasına ve uygulanmasına doğrudan doğruya kendisi öncülük ettiği halde Çar Petro'nun planları suya düştü.

Yalnızca Evliyâ Çelebi'nin Demirkapı Derbend tasvirini ele aldığımız bu makaleyi, bol ve mükemmel bilgi içeren *Seyahatnâme*'nin Azerbaycan'ın başka birçok şehirlerinin tarihlerinin araştırılmasında da özel öneme sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Kaynakça

Derbend-nameh, or The History of Derbend translated from a select Turkish version and published with the texts and with the Notes, illustrative of the history, geography, antiquities &c &c, occurring throughout the work, by Mirza A.Kazem-beg. St.Petersburg (1851).

Fren Kh.D. (1837). *O nadpisyah goroda Derbenta*. Trudi i letopisi obşestva istorii i drevnostey rossiyskikh pri Moskovskom universitete, ç.VIII. Moskva. (Rusça – Френ Х.Д. О надписях города Дербента. Труды и летописи общества истории и древностей российских при Московском Университете, т.VIII, Москва. 1837)

Gadjiyev V.G. (1975). "Derbendnane" Mirza Haydar Vezirova. Voprosi istorii Dagestana. Makhaçkala. (Rusça – Гаджиев В.Г. «Дербенднаме» Мирзы Хайдар Везирова – Вопросы Истории Дагестана. II. Махачкала. 1975)

Khan-Magomedov S.O. (1979). "Derbend". *Gornaya stena. Aulı Tabasarana*. (Rusça – Хан-Магомедов С.О. Дербент. Горная стена. Аулы Табасарана. 1979)

Kudryavtsev A.A. (1976). *Gorod, ne podvlastniy vekam*. Makhaçkala. (Rusça – Кудрявцев А.А. Город, не подвластный векам. Махачкала. 1976)

Oleari Adam (1906). *Opisaniye puteşestviya v Moskoviyu i çerez Moskoviyu v Persiyu i obratno*. St. Petersburg. (Rusça – Адам Олеарий. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. С.Петербург. 1906)

Pigulevskaya N.V. (1941). *Siriyskiye istochniki po istorii SSSR*. Moskva. (Rusça – Пигулевская Н.В. Сирийские источники по истории СССР. Москва. 1941)

SN= *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. Kitap. Yücel Dağlı ve ötekiler (haz), Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.

Şıkhsaidov A.R. (1984). *Epigrafiçeskiye pamyatniki Dagestana X-XVII vv. kak istoriçeskiy istoçnik*. Moskva. (Rusça – Шихсаидов А.Р. Эпиграфические памятники Дагестана X-XVII вв. как исторический источник. Москва. 1984)

Evliyâ Çelebi'nin Diliyle 17. Yüzyıl Yiyecek Manzaraları

Priscilla Mary Işın
(İstanbul)

Giriş

Evliyâ Çelebi, toplumun sosyal, kültürel ve ekonomik yapısını yansıtan bir ayna olan bu yemek kültürünü, renkli bir dille anlatır. İstanbul ve saray mutfağındaki yemeklerle yetişmiş olan Evliyâ, aynı zamanda gittiği her yerde çekenmeden değişik yemekler tatmıştır. Bu, yemeğe meraklı olmasının yanı sıra, onun kendi çevresinin kalıplarını aşmış seyyah kişiliğinin de bir ölçütüdür. Şehir tasvirlerinde o şehirdeki ünlü yemeklere özellikle yer vermiştir. Sadece bir defasında bir yemekten iğrenir, o da bir Çerkez'in ölmüş babasının cesedinde yuvalanan arıların yaptığı baldır [VII 285-6]. Domuz eti dışında birçok et çeşidini yediği görülür: Sudan'da deve etini yediği gibi zürafâ etini de dener. Evsahibinin sunduğu zürafâ kebabını “inşallah helâl”dir temennisiyle yiyip çok beğenir. Kırım'da avladıkları “fil kadar” yaban mandasının kebabı [VII 2-3] ve Defterzâde Mehmed Paşa'nın hizmetindeyken avlanan keklik, turaç, sülün gibi kuşlar ve âhû kebapları da yediği etler arasında sayılabilir [II 190]. Evliyâ Çelebi, balığı da sever, hattâ birçok Osmanlı'nın yemekten çekindiği yılan balığını [Deveciyan 214] nefis bulur; defne yaprağıyla pişirildiğini ve “misk ve amber gibi rayihası” olduğunu söyler [VIII 325]. Bursa yaylalarında avlanan alabalıkları da tereyağında pişirir [II 21].

Daha önce bilmediği her türlü meyve ve sebzeyi dener; görünüşlerini, tatlarını ve yetiştirme şekillerini anlatır. Amerika'dan getirilip Amsterdam'da yetiştirilen ve adının *hunza* olduğunu söylediği meyve için verdiği bilgiler, bunun *papaya* (*Carica papaya*, geç Osmanlı döneminde inebe-i hindî olarak biliniyordu) olabileceğini düşündürüyor: “Adam kellesi” kadar boyu, içindeki incir darısı gibi tohumu, yumuşak sarı renkli eti, tatlı lezzeti bu meyvenin tarifine uymaktadır [Davidson 575]. Sadece dışını saran lahana gibi kat kat yapraklar papayada bulunmaz. Evliyâ Çelebi bu egzotik meyveyi çiğ yemekle kalmaz, ka-

vun zerdesi misali pirinç ile zerdesini yaptırır. Yiyenler “bu taâm-ı lezîz ancak cennette olur” diye hayran kalır [VI 223-4].

Evliyâ, gittiği her yerin lezzetli yiyecek ve yemeklerinin hakkını verir. Fakat gezdikçe Osmanlı mutfağının değerini daha da iyi anlayıp “Taâm devlet-i Osman’dadır” sonucuna varır [VII 110]. İran’da pilâv, birkaç çorba ve büryan-dan başka yemek olmadığını söyler [IV 178]. Avusturya’dayken mutfağın zayıflığından yakınır: “Cümle kefere perhiz ile çatal demir ucuyla elli dirhem taam ve elli dirhem şarâb yeyüp içerler” [VII 110]. Avusturya’da en çok şaşırdığı şey ise sarayda kendilerine hiçbir ikramda bulunulmaması olmuştur: “Ne su ve ne şerbet ve ne kahve ve ne bir lokma taâm” verilmemişti [VII 115]. Elçilik heyeti ancak konaklarına dönünce karınlarını doyurabilmiştir [VII 116].

Kendisi alkollü içkiler ve kahve içmediği halde bunlar hakkında bol bol bilgi vermektedir. İçki içenlere karşı da hoşgörülü davranır. Ona şarap içirmeye çalışan sarhoş bir Boşnak askerîn yanından ancak “gâzâ malı olduğundan içmeyenin kafir sayılacağı” şeklinde tehdit derecesinde ısrar etmesi üzerine “Du’âlar sizi gâzîler” deyip ayrılır [V 255].

Yiyecek Üretimi

Yiyecek üretimi konusunda Kemah’da *selva* kuşundan kuş turşusu yapılması, Marik adlı Ermeni köyünde bulunan mağaralarda *katık peynirinin* saklanması gibi örnekler sayılabilir [II 195-6]. Katmerli olan katık peyniri, vilâyetin her tarafından bu mağaralara getirilmektedir.

Yeniçerilerin Istranca Dağlarında avladıkları alageyik, karaca ve geyik etlerinden Yeniköy’de Hacı Ömer’in evinin önünde padişah için *pastırma* hazırlanırdı [I 196].

Evliyâ Çelebi’nin Sivrihisar (Seferihisar) ormanlarında çam ağaçlarında gördüğü bir tür kudret helvası olan *balsıra*, çam balı dediğimiz balın ana maddesidir [IX 70]. Bugün Sivrihisar’da olmasa da Ege’nin başka yörelerinde hâlâ üretilen bu bal yılda 12 milyon dolar gelir getiren, Türkiye’nin önemli bir ihraç ürünüdür ve balsıra böceği bilimsel araştırmalara konu olmuştur. Buna rağmen ve 350 yıl geçtiği halde Evliyâ Çelebi’nin anlattıkları doğruluk ve çarpıcılığından hiçbir şey kaybetmemiş; “kurtcağız” dediği böceği, ürettiği balsırayı ve arıların bu şekerli maddeden ürettikleri “beyaz tülbent” gibi balı uzun uzun anlatmıştır.

Meyvecilik/Bahçecilik/Ziraat

Meyvecilik ve bahçecilik konusuna her kesimden Osmanlı meraklıydı. III. Selim dönemi tarihçisi Ahmed Cavid, bahçesinde yedi ayrı çeşit kıvırcık sala-

tası yetiştirmekteydi [Ahmed Cavid 129]. Evliyâ Çelebi evinde durmadığı için kendi yetiştirememiştir, fakat yine bu konuda çok miktarda değerli bilgi vermektedir.

Cem şah üzümü, çelebi cüce şeftalisi, beylerce üzümü, hisar kirazı, gülâbî armut, patlıcan inciri, miskli lop inciri, beyaz kumru kayısı, tekkeşin ayvası gibi yüzlerce meyve çeşidini kaydetmiştir.

Çeşit sayısının çok olduğu yerlerde tek tek saymadan şeriye sicillerinde kayıtlı olduklarını söyler:

Örneğin, Bursa'da kırk çeşit armut, Malatya'da yedi çeşit kayısı ve seksen çeşit armut, Bitlis'te 11 çeşit armut, Kütahya'da 24 çeşit armut, Ula'da 60 çeşit üzüm, Kilis'te 40 çeşit üzüm, Peçoy'da 170 çeşit armut sicillerde kayıtlıymış. Peçoy'un bu yüksek armut sayısını duyunca önce inanmak istemez, fakat misafir kaldığı alaybeyinin dostları onu inandırmak için bir gece kendi bahçelerinden her biri farklı lezzette 47 ayrı çeşit armudu tattırınca ikna olur [VI 118].

İki seneden beri beş kişilik ekip olarak yürüttüğümüz Miras Meyveleri Koruma Projesi kapsamındaki arazi çalışmaları ve kaynak taramaları, bu sayıların abartılı olmadığını göstermektedir. Evliyâ, İstanbul'da yetişen meşhur meyveler çok olduğundan, hepsini anlatırsam bir ziraat kitabına dönüşür diyerek konuyu kapatır ("bu bağların meyve-i memdûhâtların tahrîr eylesek bir kitâb-ı felâhat-nâme olur") [I 264]. Peçoy'un armutları ile ilgili olarak da benzer bir ifadeyi kullanmaktadır: "Anları da tahrîr etsek mecmû'amız bir filâhatnâme-i bâğbâna döner" [VI 118].

Osmanlı döneminde meyvecilik bilimi ileri seviyedeydi. Bunun başlıca nedeni, meyveciliğin Orta Asya'ya uzanan köklü bir geleneğe dayanmasıydı. Çin kaynaklarına göre, Türkistan'daki Tarım Havzası'nda yetişen "kısrak memesi" üzümü 647 yılında Doğu Göktürk hükümdarı tarafından Çin'e hediye olarak gönderilmekteydi. [Schafer 1985, 119]. *Divanü Lugâti't-Türk*'te yer alan meyvecilikle ilgili terimler de bunun eski ve önemli bir faaliyet olduğunu gösteriyor [Kaşgarlı Mahmud III 206 kagunlanmak, erüklük I 152, tapçan I 435, badiç I 502, adaklık I 149, banzı I 422 kağıl I 409].

Evliyâ Çelebi'nin Osmanlı ziraat tarihine yaptığı katkı çok büyüktür. Aşıcılığın bahçıvanlıktan ayrı bir meslek kolu olduğunu ondan öğrenmekteyiz. 17. yüzyılın ortasında İstanbul'daki bahçelerde 50 bin'den fazla profesyonel bahçıvan ve 500 tane aşıcı çalışmış [I 229, 264]. Bıçkı, keser gibi aletler kullanan aşıcılar, marifetlerini göstermek için aynı asmaya yirmi tür üzüm veya aynı dut ağacına yedi sekiz çeşit dut aşılarlardı. Ula'da bütün kahvehâneleri kaplayan dev asmayı anlatan Evliyâ Çelebi, aşıcılıkta uzman olan bahçıvanların bu asmaya farklı üzüm çeşitlerini aşılama geleneğinden dolayı aynı asma da 37 çeşit üzümün yettiğini anlatır [IX 55].

Evliyâ, Malatya'dan bey armudu kalemleri getirtilerek İstanbul'daki fidanlara aşılandığı [IV 16], Bitlis'de yetiştirilen limon ve turunc ağaçlarının kı-

şın donmamaları için keçelerle sarıldığı [IV 74]; Sivrihisar’da asmalar ağaçlara sarılarak yetiştikleri halde bağdan daha fazla üzüm verdiği [IX 70] gibi önemli bilgiler aktarır. Mısır’da muz ve cümmeyz’in yetiştirilme usulünü de detaylı olarak anlatmaktadır [X 262 268, 269].

Seyahatnâme, yalnızca meyve çeşitlerini değil, Osmanlı kültüründe meyveye ne kadar kıymet verildiğini de gösterir. Saray çevrelerinde meyve hediye etme geleneği vardır. İstanbullular, kendi bahçelerinde yetişen meyveleri hediye ettikleri gibi şehirdeki seksen tane hediyeelik meyve dükkânlarında bahar dallarıyla süslenmiş meyve tablaları satılmaktadır [I 264]. Malatya’da elmalara kağıttan oyma beyitler balmumu ile yapıştırılır, elmalar olgunlaşıp kağıtlar çıkarıldığında kabuğunda beyitler yazılı olurdu [IV 16]. Bu elmalar “vilâyet vilâyet a’yân [u] kibârlara ve bizzât pâdişâhlara hedâyâ” götürülürdü.

Yiyecek Maddesi Ticareti

İstanbul’a imparatorluğun her yerinden ve dış ülkelerden malların geldiği biliniyor. Pastırma, yüzbinlerce bez çuval içinde gemilerle Kili ve İsmail (Silistre) şehirlerinden [I 263], binlerce fıçı bal da “Eflak ve Boğdan ve Erdel ve Tımışvar ve Vidin ve Serem ve Semendire ve Budin ve Atina ve Mora ve Girid” vilâyetlerinden İstanbul’daki Balkapanı’na gelmekteydi [I 262].

Taze meyveler deniz ve kara yoluyla uzaklara taşınmaktaydı. Ankara armutları ve Kırım’ın Sudak elmaları, pamuklara sarılarak kutu ve sepetler içinde hediye olarak yollanıyordu [II 243, VII 250]. Malatya’nın hediye olarak yollanan yazılı elmaları da benzer bir şekilde korunmuş olmalı. Kalın kabuklu nar ve narenciye meyveleri ise daha dayanıklıydı. Gemlik narı kış aylarında İstanbul’a gemiyle getirilmekteydi [V 144]. 16. yüzyılda tatlı ve ekşi turuncun deniz yoluyla getirildiğini ve İstanbul’da çok ucuz fiyatlara satıldığını da yabancı bir gezgin anlatmaktadır [Dernschwam 174].

Kuru meyve ticareti çok gelişmişti. Ege bölgesi ve adalarından gelen kuru üzüm ve kuru incir, Mısır dahil imparatorluğun her yerine yollanıyordu [IX 107, 99, 115]. İzmir’deki “meyve gümrükhânesi” herhalde daha çok bu kuru meyveler içindi [IX 53]. Üzüm turşusu da İstanköy’den Mısır’a gönderiliyordu [IX 115].

Su ve şerbeti soğutmak için kullanılan kar ve buz, devletin tekelinde bulunan önemli ticaret mallarındandı. Hem İstanbul civarında karın kuyularda toplanması hem de Uludağ’dan toplanan ve Mudanya iskelesinden gemilerle İstanbul’a taşınan bu ürünler konusunda Evliyâ değerli bilgiler veriyor [I 251, II 21-2].

İhracat ürünleri arasında, Kuşadası’ndan çömllekler içinde Avrupa’ya yollanan bal, yağ ve pekmez [IX 77], Anadolu’ya yollanan ve orada bir miskali bir altına satılan balık yumurtası [VIII 277] ve Antep’ten Arap ül-

keleri, İran ve Hindistan'a giden pekmez, bademli ve şamfıstıklı tatlı sucuk ve pestil [IX 180] sayılabilir.

İthalat ürünlerine örnek olarak da Kırım'dan sade yağ [VII 192], Hindistan ve Çin'den misk, ud ve amber [IV 291], İngiltere'den sirke [I 248] gösterilebilir.

Seyahatnâme'de ticaretin günlük hayata yansıyan yüzü canlanıyor. İstanbul ticaretinde önemli rol oynayan hamallarla ilgili anlatılanlar buna örnektir:

Yedi sekiz kantarlık çuvallar taşıyabilen güçlü hamalların bir oturuşta bir toklu veya kuzu yiyip kırk badya boza içtiklerini öğreniyoruz [I 255-6].

Taze meyve taşıyan gemilerle ilgili olarak anlatılanlar da buna bir başka örnek:

Gemiler İstanbul'a yaklaşınca "kavgacı" oldukları söylenen pazarcılar, daha kıyıya yanaşmadan gemiye üşüşürler, itiş kakış içinde meyveleri kapmaya çalışırlarken de yaralananlar olurdu. Her seferinde aynı olay yaşandığı için yaralananların şikayetleri mahkeme tarafından kabul edilmiyordu [I 263].

Gümrük vermeden mal kaçırnanlar olduğu anlaşılıyor. Esnaf geçidinde gümrükçülerin düzenledikleri gösteri sırasında seyircilerin arasına girip şakadan kaçak mal arama numarası yaparak, "dilber oğlanlara sarılıp 'Sende kaçkın gümrük esbabı vardır yüküne şiş salalım'" ve itiraz edenlere "Sus yemin itme ya bu ardındaki boşça nedir kim bu kadar kuyruk yağı saklamışsın" gibi esprilerle halkı eğlendirmişler [I 261].

Mısır tüccarları ile yaptıkları kavga sırasında kasaplar, şeker, kahve, pirinç, mercimek ve baharat gibi birçok önemli gıda maddesini sağlayan Mısır ticareti, dışa bağımlılık olarak gösteriyorlar. Evliyâ Çelebi, bu sahneyi ekonomiyle ilgili düşüncelerini dile getirmek için kullanmış olabilir. Kasaplar, "devlet-i âl-i Osmân bunların Mısır pirincine muhtâc değildir" diyerek Anadolu ve Rumeli'nin meşhur pirinçlerini sayıyor, aynı bölgenin mercimek ve ballarının de üstün olduğunu iddia ediyor ve en ilginç şeker konusunda "pa-dışah isterse", Alanya, Antalya, Silifke, Tarsus, Adana, Payas, Antakya, Halep, Şam, Sayda, Beyrut ve Trablusşam'da ülkeye yetecek şekerin yetişebileceğini iddia ediyorlar. Şeker üretimiyle ilgili bu söylenenler, 300 yıl sonra Cumhuriyet döneminde yerli şeker sanayii kurma politikasını öngörüyor gibidir [I 239-240].

Toplumsal Farklı Kesimlerinde Yiyecek ve Yemekler

Seyahatnâme'de her kesimden insanın yemek kültürleriyle ilgili bilgilere rastlanıyor. Halkın tükettiği sade yemekler ile üst tabaka insanların kullandıkları pahalı ve egzotik ürünler arasındaki fark da iki güldürücü olayda vurgulanıyor:

Bitlis'te yapılan savaştan sonra Hakkârili askerler, sütlü darı aşlarını pişirmek için, ganimet olarak aldıkları dört çuval “ud” ve “sandal”ı odun sanarak yakınca ateşten çıkan yoğun koku etrafa yayılır. Yakalanarak paşanın önüne çıkarılırlar; orada bulunan kişiler olayı duyunca gülmeye başlar ve paşa da, askerler ud ve sandal’ın değerini nasıl bilsinler diyerek onları serbest bırakır [IV 159].

İkinci olay bunun hemen sonrasında geçiyor. İsyancı Bitlis Hanı’nın hazinesi mezatla satılırken malların arasında kebbad, emlec, zencefil, cevz-i bevva gibi çok çeşitli reçel ve murabbalar (...) bulunuyor. Mezata katılanlar, “Aya bu nedir, çaşn-i helâl midir?” diyerek daha önce bilmedikleri bu yiyeceklerin tadına baka baka bütün küp ve kaplarını boşalttıklarından mezatta satılacak hiçbir şey kalmıyor [I 159]. Evliyâ Çelebi, bütün ordunun o gün tatlı yediğinden herkesin tatlı ve ballı sohbet edip firar eden hana dua ettiğini söylüyor.

Sofya’ya yakın Vitoş Dağı’nı geçerken yörük obalarında yemek yiyen Evliyâ Çelebi, onların yiyeceklerini sayıyor: “Süd ve kaymak ve yoğurd ve kölemiz ve hoşmerim ve tereyağıyla pişmiş bazlama ve damzırma ve sızırma ve katık ve teleme peyniri ve ağız ve ekir ve uyku ve ayran ve yayık ve pişi ve katmerce ve poğaç ve ezme ve yazma misilli taâmlar.” [III 228].

Şehirlerde halkın neler yiyip içtiklerini öğreniyoruz: İstanbul’un bozahânelerinde sunulan sakatat çeşitleri [I 247], Rum balık aşçılarının pişirdikleri deniz ürünleri ve perhiz sırasında pişirdikleri çeşitli etsiz sebze yemekleri, Şam’ın kahvehânelerinde satılan çay, salep, süt, pâlûde gibi içecekleri [IX 274].

Muhteşem bir mutfak teşkilatıyla seyahat eden ve büyük bir gurme olan Defterdarzâde Mehmed Paşa’nın aşçılarıyla ilgili anlatılanlar, saray çevresi mutfağının üstün niteliğini yansıtıyor. Eldiven takmak mecburiyetinde olan bu aşçıların her biri ayrı bir konuda uzmandır: hamurcu, kebabçı, köfte kebabçı, yahnici, tatlıcı, çorbacı, dolmacı ve kıymacı. Yeni ve lezzetli bir yemek icadeden aşçılar da ödüllendiriliyor, giysisi, eli veya tırnağı kirli bulunanlar iki yüz kızılık değneği yiyordu. Dolmacı ve kıymacı ve köfte kebabçıların kullandıkları etlere sinek konmaması için sık balık ağından özel çadırlarda saklanıyordu. Evliyâ, Paşa’nın mutfağında pişen nefis yemekler için “bir vüzerâ sofrasında görmedim” diyor [II 190-191].

Defterdarzâde Mehmed Paşa’nın sofrasında, Osmanlı mutfağının temel yemeklerinden olan dolma ve baklava gibi hamur işleri yer alırken, Bitlis Hanı’nın Melek Ahmed Paşa’ya verdiği ziyafette bu yemeklerin olmaması ve sunulan pilâvların çokluğu, İran mutfağının etkisini gösteriyor. Onaltı çeşit pilâv, birçok çorba ve kebablardan sonra, birçok sıcak içecek ve en son çeşitli reçel ve murabbalar sunulmuştu [IV 76].

Padişah Sofrası

Evliyâ Çelebi, ülkenin değişik yerlerinden padişaha ve saraya yollanan birçok yiyecek ve içecekten bahsediyor: Sudak'tan elma [VII 250], Gemlik'ten nar ve fiçılarda nar suyu [V 144], Mısır'dan kavanozlar içinde hummas limonu şerbeti [X 267], İstanköy adasından gelen limon ve turunçla yapılan meyve şurupları gibi [IX 110]. Diyarbakır'dan nefis Hamrevât kaynak suyu güğümler içinde Sultan İbrahim'e yollanıyordu [IV 28].

Budin seferi sırasında Dobroçinliler, meşhur sipov ekmeklerini dev boyutta pişirip padişah Kanunî Sultan Süleyman'a "Gazân mübârek ola" diyerek vermişler [VII 160]. Bu dört ekmekten her biri kızaklarda yüzer çift camus tarafından çekilmişti.

Sakız adasının sakızlıkları mirî malıydı. Ada halkı, ürettikleri sakızın hepsini gümrük eminine teslim etmek zorundaydı, bir çiğnem sakız bile saklamaları yasaktı [IX 62].

Yukarıda değinildiği gibi padişah için pastırma, yeniçeri avcılarının Istanca Dağlarında avladıkları alageyik, karaca ve geyik etlerinden hazırlanıyordu [I 196].

Orduda İaşe ve Gelenekler

Ordunun ihtiyacını karşılamak için kalelerde bulunan hububat ambarlarıyla ilgili bilgilere rastlanıyor. Van Kalesi'ndeki ambarlar özellikle dikkate değerdir. Burada yüz büyük mağara içinde arpa, buğday, darı, çeltikli pirinç, bakla, mercimek, nohut, tuzlanmış balık, çeşitli tuzlanmış etler, darı ekmeği, peksimet, un ve bulgurdan başka sarnıçlar dolusu bezir yağı, susam yağı, don yağı ve sadeyağ saklanıyordu [IV 112].

Melek Ahmed Paşa'nın Bitlis Hanı'yla savaşmak için topladığı orduda üç bine yakın sük çadırı ve burada çalışan aşçılar vardı. Savaşın önceki günlerde orduya katılan birliklerin komutanlarına ziyafetler verilmiş, askerlere yemek yedirilmişti [IV 126] Savaşın hemen önce de kurban kesilmişti [IV 141].

Kazanılan savaşlardan sonra askerlere ziyafet vermek gelenektir. Evliyâ Çelebi, İstanbul fethinden sonra verilen ziyafet sırasında, Fatih Sultan Mehmed'in çaşnigirbaşı gibi kemerine peştimal takarak askerlerine üç gün üç gece hizmet ettiğini anlatıyor [I 44].

Lehistan'a karşı yapılan savaşın sonra Melek Ahmed Paşa, Tatar askerleri memleketlerine dönmeden önce onlara koyun kebabı, pilâv, zerde, çorba, yahni ve ekmekten oluşan bir yağma ziyafeti vermiş [V 87]. Altı bin sahan içinde çayıra konulan yemeklere hücum eden askerler, tıkabasa karınlarını do-

yurduktan sonra kalpaklarına da yemek doldurup götürmüşler. Melek Ahmed Paşa, “Tatar ba’de’t-ta’âm yağmayı öğrenmişlerdir” demesinden Tatarların daha önce yağmayı bilmedikleri anlaşılıyor [V 88].

Ölen askerler için gaziler helvası yapıldı. Marmaris’e yakın Sönbeki adasının açıklarında meydana gelen deniz çarpışmasından sağ kurtulanlar, o gece gaziler helvası pişirip ölenlerin ruhuna Yâsin-i şerîfler ve gülbang-ı Muhammedîler çektiler [IX 121]. Bu geleneğin Osmanlı döneminin sonuna kadar sürdüğü anlaşılıyor. 1900 yılında asker arkadaşları için bir yemek kitabı yazan Piyade Mülazimi Mahmud Nedim, gaziler helvasının evde yapılmasını anlattıktan sonra askerî kazanlar içinde yapılmasını da anlatıyor [Mahmud Nedim 130-131].

Savaş olmadığı zamanlarda, Van Kalesi nöbetçileri, helva sohbetleri ve şakalarla vakit geçirirlerdi [IV 115].

Tatar askerleri, yanlarında erzak olarak talkan (darı kavutu), kurut ve at kaburgası taşırdı. Ayrıca yolda ölen atlarını parçalayarak bir kısmını pişirir, kalanı de keçeden yapılan eyer örtüleri altına koyar, suyu çekilince pişirmeden yerlerdi [VII 196]. Avusturya elçisi Ghiselin de Busbecq’in anlattığı, bazı Osmanlı askerlerinin yanlarında taşıdıkları ve çorba olarak pişirdikleri “toz halinde et”, talkan veya tarhana olabilir [Busbecq 111].

Yolculuk Sırasında Yeme İçme

Defterdarzâde Mehmet Paşa’nın gibi tam donatılmış sofralar her yolcu-ya nasip olmuyordu.

Evliyâ Çelebi ve arkadaşları kışın Kırım’da yolculuk yaparken, Azak’tan aldıkları söğüş koyun eti ve ekmek soğuktan donunca yaban donbayı avlamışlar. Fakat Kalmuklar’dan korktuklarından ateş yakıp donbayı pişirdikten sonra geceye kadar beklemek zorunda kalmışlar [VII 2-3]. Bursa yaylalarında daha şanslıydılar. Sobran’da ağla avladıkları alabalıkları tereyağında pişirmekten başka, yörüklerin hediye ettikleri koyunları kebab yaptılar; Bakacak’ta keklik, balık ve kuzu kebabı yediler [II 20-21].

Kalabalık olan hacılar için ise avlanarak karınlarını doyurmak mümkün değildi. Evliyâ Çelebi, 6300 çadırılık hacı kafilisiyle Şam’dan Mekke’ye giderken, kendisi ve adamları için yiyecek ve su satın almıştı. Yolda durdukları Tarhana Hanı’nda vakıf şartı olarak bütün hacılara yüzlerce kazan âşûre aşı ve tarhana aşı dağıtılmıştı. Sonra Havran’da verilen on günlük mola sırasında herkes büyük pazardan yine erzak aldı. Bu durakta kafileye her biri dört keçi tulumu su taşıyan iki bin deve ve arpa ve bakla taşıyan bin deve katıldı. Ancak meydana gelen fırtına ve selde çok sayıda hacı öldü ve malları kayboldu. Bunun üzerine yiyecek fiyatları fırladı, bir vukıyye peksimet üç altına satılmaya başlandı. Korkunç soğuklar âfetin boyutunu daha da arttırdı. Maan şehrinde hayatta kalan hacılara arpa, un ve peksimet yardımı yapılmıştı [IX 286-295].

Normal şartlarda bile hacılara yeterince yiyecek sağlamanın mesele olduğu görülüyor. Mısırlı hacıların Mekke'den dönerken açlıktan ölmemeleri için tüccarların verdikleri iki üç bin deve yükü bakla, arpa, pirinç, un, bal, yağ ve peksimet ve yüzlerce deve yükü Nil suyu, hacıların dostlarının da verdikleri binlerce kutu nöbet şekeri, helvalar, tatlılar ve yoğurt, askerlerin gözetiminde dönüş yolunun ortasında bulunan Ezlem'e götürülürdü. Bu uzun yiyecek listesine Evliyâ Çelebi, "kuş sütü ve yumurtası"nı da ilave ediyor [X 233].

Yemekler ve Pişirme Teknikleri

Seyahatnâme'de yüzlerce yemek ve yiyeceğin adı geçtiği halde bunlara konulan malzemeler veya pişirme tekniği belirtilenler çok değildir. En detaylı tarif, Trabzon'da yapılan hamsi pilakisi içindir. Bu tarif, olduğu gibi bir yemek kitabına konulabilir [II 53]. Bursa'nın kirde kebabı, ikiye bölünen kestaneleri etle birlikte şişte pişirilerek ve kebab yağı sürülerek hazırlanıyor [II 23], Beypazarı'nda yapılan kavun zerdesine tarçın ve karanfil konuluyordu [II 243]. Evliyâ, sahlebi de detaylı anlatıyor: havanda dövülüp toz haline getirilip kuru sahlep yumruları, top top olmasın diye pâlûde gibi sürekli karıştırılarak pişiriliyor, şeker veya balla tatlandırılıyor ve üzerine zencefil serpilerek içiliyordu [X 193].

Evliyâ'nın anlattığı en ilginç yemeklerden biri, Tatarlar'ın kış toplantılarında yaptıkları bir kebaptır. Kesilen koyun eti dilimlerini, boylarına göre bir demir kebab şişine geçirilerek ortası kalın iki ucu ince bir şekil oluşturuluyor, sonra kızgın ateşte pişiriliyordu [VII 235]. Bu kebab, döner kebabının atası olmalıdır. Evliyâ'nın bu kebaba gösterdiği ilgi, daha önce hiçbir yerde benzerine rastlamadığını gösteriyor.

Manya'da yerli halk bildircinlarını kepçe ağlarla avlayarak başlarını koparıktan sonra tüyleri ve içleriyle beraber kayalara oyulan sarnıçlara tuzlayarak yerleştiriyor, üzerine iri taşlarla bastırıyorlardı. Bu kuş turşusu altı ay sonra hazır oluyordu [VIII 268].

Mısırlıların *subya* dedikleri pirinç bozası, tarçın, karanfil, küçük hindistan cevizi ve şeker konularak içiliyordu [X 193].

Mısır'da odun az bulunduğundan yemeklere çabuk pişmelerini sağlayan natron (boraks) konuluyordu. Bu yüzden Mısır yemekleri lezzetsiz ve sürekli natronlu yemek yiyenlerin sağlığı bozuluyordu [X 195, 204]. Mısır ekmek fırınlarında tezek, çörek fırınlarında bakla samanı, leblebi kabuğu, bıçkıcı talaşı gibi maddeler yakıt olarak kullanılıyordu [X 195].

Vodina ve Şam'da su ile döndürülen kebab çarkları [VIII 81, IX 272], Viyana'da saat mekanizması gibi düzenekle çalışan un değirmenleri, kıyma makineleri, soğan doğrama makineleri, kebab çarkları ve kuyu dolapları anlatılıyor [VII 100].

Yiyecek Kapları ve Sofra Eşyası

Zengin kesimin sofra eşyası ve saklama kapları için çini başta geliyordu. Evliyâ Çelebi, yerli çini eşya ve fayans yapılan İznik'e "Çîn-i Mâçîn-i Rûm" dendiğini söylüyor [III 9], birçok yerde de Kütahya yapımı eşyalardan bahsediyor. Bitlis Hanı'nın hazinesine ait reçel ve murabbalar, İznik, Kütahya, İran ve Kudüs işi kavanoz ve hokkalarda, bazıları da yeşil mermer küplerde saklanıyordu [IV 159]. Çini eşyalar değerli olduğu için kırık ve çatlaklarını tamir eden ustalar vardı [I 287]. Çini eşya satıcıları, zelzele, kedi, fare veya taş atan şehir çocukları mallarına zarar verince "Ey vay" diye feryat ettiklerinden dolayı, "eyvancı" olarak biliniyorlarmış (tabî bu Evliyâ Çelebi'nin bir muzipliği değilse) [I 288].

Saray çevrelerinin sofra eşyası ile ilgili olarak Mehmed Giray Han'ın Çin malı mertebânî (seladon) tabaklar ve mücevherli gümüş sahanları [V 88]; Defterdar Mehmed Paşa'nın gümüş sini ve sahanları, mertebânî ve Çin porseleni kapları, altın işlemeli makramaları ve peşkirleri, gümüş ve altınla süslenmiş tas, ibrik, gülâbdân ve içecek kâselerini [II 190] ve Bitlis Hanı'nın mücevherli Çin porseleni kapları, mücevher saplı kaşıkları, altın leğen ve ibriği ve mücevherli kahve fincanlarını [II 76] kullandıklarını öğreniyoruz.

Aydın'ın helvacı dükkânları, raflara dizilmiş altın işlemeli bakır kaplar, kalaylı siniler ve tepsiler, sarı pirinç sahan ve tepsileri ve rengarenk nakışlı helva kutularıyla süslenmişti [IX 82].

İstanbul'da yağcılar ve şekerciler, mallarını "katremiz şişe" denilen büyük şişeler içinde sergilerdi [I 262, 253]. Yerli camcıların Hasköy'de yaptıkları şişelerden başka, İtalya'dan Murano işi şişe ve kadehler de ithal edilirdi [I 253, 288, 316].

Bakırdan başka metallerden yapılan bazı eşyalar zikrediliyor; örneğin, hoşafçıların dükkânlarını süsledikleri pirinç taslar [I 250] ve Sultan İbrahim'e yollanan Diyarbakır'ın meşhur Hamrevât kaynak suyunun konulduğu gümüş, kurşun ve tutya güğümler ve ağaçdan oyma boduçlar [IV 28].

Anadolu'da boduç, senek veya çam bardağı denilen ibriklerle ilgili başka bilgilere de rastlanıyor. Evliyâ Çelebi, çam bardaklardan içilen suyun ab-ı hayat gibi olduğunu söylüyor. Ona göre Mudurnu'da yapılan bu kaplar o kadar ünlenmişti ki Hindistan'a hediye olarak götürülüyor ve Hintli erkekler karılarına kızınca, "Ben senin neni gördüm. Yoksa bana Rum'un sanevber kûzesinden âb-ı hayât mı nûş etdirdin?" diye azarlıyorlarmış [III 153].

Kalaycılarla ilgili olarak, sakallarının içine bakır işlediğinden dolayı zamanla "cengari ve kebirti ve yeşil ve mavi" renkleri aldıklarını öğreniyoruz [I 271].

İmaret Mutfağı

Seyahatnâme'de birçok imaretle ilgili bilgi bulunuyor. Burada verilen yemek genellikle çorba ve ekmekten oluşuyor ve vakıf şartlarına bağlı olarak yolculara, medrese öğrencilerine, fakirlere, veya imaretin bağlı olduğu külliye çalışanlarına veriliyordu. Üsküdar'da Mihrimah Sultan İmareti'nde kalan yolculara en fazla üç gün süreyle iki öğün buğday çorbası ve ekmek [I 203], İpsala'daki Husrev Kethüda Kervansarayı'nda yolculara buğday çorbası ve ekmek, Cuma günleri de yahni, pilâv ve zerde [V 168], Trabzon'daki Hatuniyye Câmii'ne bitişik imarette yolcular ve gemicilere beyaz ekmek ve türü belirtilmeyen yemek [II 52] veriliyordu. Sivas'taki Kızıl Medrese'nin şanslı talebelerine Çin porceleni kâseler içinde şekerli nefis yemekler veriliyordu [III 123]. Kudüs'e yakın Cavliyye Câmii önündeki imarette her gün yedi bin sahanlık buğday çorbası, pilâv, yahni, zerde ve ekmek, cuma günleri ayrıca sütlaç ve pekmez pâlûdesi pişiriliyordu. Herkes bu güzel yemeklerden yiyebildiği için şehir halkı kendi evlerinde yemek pişirmeyi bırakmıştı, ancak misafirleri gelirse yemek yapıyorlardı [IX 256].

Dinî İnanışlar

Evliyâ Çelebi, yemekle ilgili çeşitli dinî inanışları da anlatıyor; Cennet'te Âdem ve Havva'ya yasaklanan yiyeceğin buğday olduğunu, insanoğlunun ilk pişirdiği yemeğin buğday çorbası olduğu inanışını aktarıyor [I 230, IX 356]. Bu hikâyeye, ilk çiftçilikle birlikte ortaya çıkan toprak bereketi ve buğdayın kutsallığı ile ilgili inançlar da bağdaşiyor. Nitekim, buğdaydan yapılan âşûre türü yemekler, İngiltere'den Çin'e kadar dünyanın birçok yerinde kutsal günlerde yapılmaktadır [Tannahill 96; Frazer 338]. Cibril-i Emîn sonra Âdem'e ekmek yapmasını öğretmiş ve bu nedenle Âdem ekmekçilerin pîri sayılıyordu. Âşûre ile ilgili olarak Hazret-i Nuh'un gemisi karaya oturunca şükrân sunmak için kalan erzakların kazana koyulup pişirildiği hikâyesini anlatıyor [IV 45].

Zerdenin Muaviye tarafından, hoşafın Hazret-i Osman tarafından ortaya çıkarıldığına inanıldığı için İran'da bu iki yemek makbul görülmemiş. Evliyâ, yine de birçok İranlı'nın zerdeyi gizlice yediğini söylüyor [IV 178].

Çerkezlerin Müslüman olmalarına rağmen domuz etinden vazgeçmediklerini, hattâ domuzu olmayanları köylerine kabul etmediklerini anlatıyor [VII 280].

İmge Olarak Yemek

Yiyeceklerin imge olarak kullanılmasına dair bazı ilginç hikâyelere rastlanıyor. 14. yüzyıl sonunda Timur Mardin'i kuşattığı zaman, şehrin Ermenileri, "kendisi gibi kancık kelmelerin sütüyle" yapılmış yoğurt ve peyniri Timur'a hediye olarak yollamışlar [IV 43].

Bir başka örnek ise Hasankeyfliler ve Siirtliler arasında geçen sürtüşmedir. Hasankeyf'in büyük şalgamı Siirt'e hediye yollanınca, Siirtliler, büyük kırmızı havuçlarından birini Hasankeyf'in şalgamında delik açıp içine sokup geri yollamışlar. Bu hakaret üzerine Hasankeyfliler Siirt'e saldırmışlar [IV 329, V 6]. Bu hikâye Evliyâ Çelebi'nin hoşuna gitmiş olacak ki iki yerde anlatıyor.

Yemek ve Mizah

Seyahatnâme mizahla doludur. Evliyâ Çelebi, sadece tanık olduğu güldürücü olayları anlatmıyor, her türlü olaya espri de katabiliyor. Örneğin, Mekke'den Mısır'a dönerken hacılara yapılan yiyecek yardımını anlatırken, "cümle hasta ve yorgun argın ve develeri durgun ve huddâmları dargın Ezlem'e geldikleri gibi tâze cân bulurlar" diyor [X 233].

Tatar Hanzâde, Erdel kralı ve Kırım ayânlarına verilen ziyafetle ilgili olarak kafiyeyle dayalı bir başka espri yapıyor: Usta aşçıların, sığır kebablarının içine koydukları canlı tavşan ve güvercinlerin açılan kebabdan çıkışlarını "kimi uçar ve kimi kaçar ve kimi sıçar" diyerek anlatıyor [VI 198].

Osmanlı toplumunun mizah anlayışı, özellikle birinci ciltte anlatılan esnaf alayı gösterilerinde ortaya çıkıyor. Bu gösteriler arasında seyircileri güldürme amacını taşıyan oyunlar ve canlandırmalar varmış:

Yemişçiler, pestilden ve iplere dizilmiş kestaneden oluşan hilatlar giyip, ellerinde nar, limon, turunc ve elmadan tesbihler taşımışlar. Ayrıca manavların meyve taşıyan gemilere hücum etmelerini canlandırmışlar: "... her biri birer sele ve sepet meyvelere yapışıp biri dahı tagalluben alırım diyü gemiler içre bir hay huy gavgı ve feryad ve ana ve ata ve avratlarına cerb ü şîrînler basup meyve alırken birbirlerinin başların yarup kanları akarak Alay Köşki dibinden böyle ubûr ider." [I 263-4].

Pastırmacılar, pastırmadan külâh, ferace, hırka, çakşır ve çizme giyip, ellerinde yine pastırmadan topuzlar ve bayraklar taşıyarak geçmişler [I 263]. Baş ve paça pişiren aşçıların alay arabası üzerindeki dükkânında birbirleriyle sanki biri müşteri imiş gibi "Ala canım yağlıca ile sirkeli ve sarımsaklıca eyle" diyerek bunun gibi taklitler yapmışlar [I 246].

İşkembeciler şaka yapmıyor ancak Evliyâ Çelebi, işkembeci eşeklerinin Segâh makamında anırdıklarını söyleyerek bu bölüme espri katıyor [I 247].

Trabzonluların hamsi balığına düşkünlükleriyle ilgili çeşitli fıkralar anlattıklarını söyleyerek bunlardan ikisini aktarıyor: Hamsi akınını balık dellalları borularla haber verince, halk “Namaz bulunur amma hamsi bulunmaz” diyerek câmiden ayrılırmış [II 53]. Bir diğeri de, hamsi akınını duyunca hammamdan peştemalla çıkan beş adamla ilgilidir.

Sonuç

Sonuç olarak Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si, birçok açıdan Osmanlı mutfak kültürü için en değerli kaynak sayılabilir. Saray mutfak defterleri, arşiv belgeleri, tıp eserleri, 18. ve 19. yüzyıla ait yemek risaleleri, yabancı seyahatnâmeler gibi birçok kaynak bu konuda önemli bilgiler içerse de, hiçbiri *Seyahatnâme* kadar geniş kapsamlı değildir. Ancak Batılılaşma sonucu İstanbul'da yerli mutfak kültürünün erimeye başlamasıyla Ahmed Refik, Abdülaziz Bey, Balıkhâne Nazırı Ali Rıza Bey gibi bazı geç dönem yazarlarının Evliyâ Çelebi'ye yaraşır bir heyecanla bu konuya eğildikleri görülür.

Kaynaklar

- Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, haz. Prof. Dr. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2 cilt, 1995.
- Ahmed Cavid, *Tercüme-i Kenzü'l-İştihâ*, haz. Seyit Ali Kahraman ve Priscilla Mary Işın, Kitap Yayınevi, İstanbul 2006
- Balıkhâne Nazırı Ali Rıza Bey, *Bir Zamanlar İstanbul*, haz. Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz (1921 ve 1922 tarihinde yayınlanan yazılardan oluşmaktadır).
- Balıkhâne Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, haz. Ali Şükrü Çoruk, Kitabevi 2001 (1921 ve 1922 tarihinde yayınlanan, çoğu Banoğlu baskısından farklı yazılardan oluşmaktadır).
- Busbecq, Ogier Ghiselin de, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq Imperial Ambassador at Constantinople 1554-1562*, çev. Edward Seymour Forster, Oxford, 1927.
- Davidson, Alan, *The Oxford Companion to Food*, 2. baskı, Oxford University Press, 2006.
- Dernschwam, Hans, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev. Prof. Yaşar Önen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları No. 885, 1987.
- Deveciyan, Karakin, *Türkiye'de Balık ve Balıkçılık*, tr. Erol Üyepazarcı, Aras, 2006.
- Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Orhan Şaik Gökyay (1. cilt); Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, 10 cilt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996-2007.
- Frazer, James George, *The Golden Bough*, kısaltılmış baskı, London 1924.

Kaşgarlı Mahmud, *Divânü-Lûgat-it-Türk*, çev. Besim Atalay, Türk Dil Kurumu Yayınları, 4 cilt, Ankara 1986.

Mahmud Nedim, *Aşçıbaşı*, haz. Priscilla Mary Işın, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1998.

Schafer, Edward H. *The Golden Peaches of Samarkand, A Study of T'ang Exotics*, University of California Press, 2. baskı, 1985.

Reay Tannahill, *Food in History*, Penguin, London 1988.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'si'nin Yazılış Hikâyesi

Seyit Ali Kahraman
Başbakanlık Arşivi (İstanbul)

Tamamı on cilt olan *Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'si*'nin en güvenilir olarak kabul edilen nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshadır. 10 ciltlik *Seyahatnâme*'nin Bağdat 304, 305, 307, 308 ve Revan 1457 numaralarında kayıtlı olan ilk sekiz cildi müellif nüshası olarak kabul edilmektedir. Bu serinin son iki cildi kaybolmuştur. Bu serinin son iki cildinden koplayanarak oluşturulan üç nüsha (Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 ve Yıldız -Bağdat 306- nüshaları) ile eser tamamlanmaktadır. Bu kopya nüshalardan anlaşıldığı kadarıyla ilk seriye ait olan 9. ve 10. ciltler yıpranıp çürümüş ve sonuçta kaybolmuştur.

Türk kültür tarihinin en önemli eserlerinden olan *Seyahatnâme*'nin neden, nasıl ve nerede yazıldığı bu bildirinin temel sorunsalıdır. Hemen şunu belirtelim ki, ilk sorunun cevabını *Seyahatnâme*'de bulmaktayız. *Seyahatnâme*'nin birinci cildinde¹ anlattığı rüyasına göre Hz. Peygamber'den seyahat etmek üzere izin aldıktan sonra Sa'd bin Ebîvakkas'dan seyahat ettiği sırada nelere dikkat etmesi ve neler yapması gerektiğine dair uzun bir talimat alır.

Yine *Seyahatnâme*'nin ikinci cildinde², gönlüne seyahat etme ateşi düştükten sonra kaçak olarak yani babasından habersiz olarak Bursa'ya kadar seyahat edip döner. Dönüşte babasından devamlı seyahat izni almakla birlikte uzun bir de öğüt alır. Bu öğütte yapması gerekenler bir liste hâlinde sıralanır. Bu listenin dikkat çeken noktası, gittiği yerlere ait gördüklerini yazmasıdır.

Evliyâ Çelebi'nin seyahat etmesine ve *Seyahatnâme*'yi yazmasına sebep olan rüyasını kendisinden dinleyelim:

Sebeb-i seyhâhat ve geşt ü güzâr-ı vilâyet Evvelâ mahlas-ı hakîr-i fakîr ve dâ'î-i kesîr ü taksîr seyyâh-ı âlem ve nedîm-i âdem, Evliyâ-yı bi-riyâ ibn Dervîş Mehmed Zillî dâ'imâ ed'îye-i me'sûre-i istihâreye tâlib ü müdâvim ve esniye-i mevfûre-i

1 *Seyahatnâme*, C. 1, s. 11-13.

2 *Seyahatnâme*, C. 2, s. 37-38.

müşerrefeye râğb ü mülâzım olup hikmet-i Rabbânî ve hidâyet-i Yezdânî, sûre-i kerîm-i Furkâniyye ve âyât-i azîme-i Kur'âniyye berekâtıyla dil-i çeşm-i alîl Cenâb-ı Hazret-i Celîl tarafından istimdâd taleb edüp maskat-ı re'simiz olan İslâmbol'da künc-i mihnethânemizde girde-bâliş-i nâliş üzre hâb-ı murâda yasdıanup bin kırk {mâh-ı} Muharreminin leyle-i âşûrası idi kim bu hakîr beyne'n-nevm ve'l-yakazada iken görürüm ki Yemiş İskeleyi kurbanda Ahî Çelebi Câmi'i nâm câmi' kim helâl-i zülâl mâl ile inşâ olunmuş bir müstecâbü'd-da' ve câmi'-i atîkdir, menâmımda hakîr kendümi ol câmi'de gördüm.

Derhâl câmi'in kapusu küşâde olup pür-silâh asker ile câmi'-i münevverin içi nûr-ı münevver-i cema'ât-i kesîreyle mâl-â-mâl olup salât-ı fecrin sünnetin edâ edüp salavât-ı şerîfeye meşgûl oldular. Meğer hakîr minber dibinde sâkin olup bu münevver vech-i hasenli cema'ati temâşâ etmede hayran oldum. Hemân cenbimde olan câna nazar edüp;

"Benim Sultânım cenâb-ı şerîfiniz kimdir, ism-i şerîfiniz bize ihsân buyurunuz" dedim. Anlar eyitdi:

"Aşere-i Mübeşşere'den kemânkeşlerin pîri Sa'd-ı Vakkâs'ım" dedikte dest-i şerîfin bûs etdim.

"Ya Sultânım, bu sağ cânibde nûra müstağrak olmuş cema'ât-i mahbûb kimlerdir" dedim. "Anlar cümle ervâh-ı enbiyâdır. Ve gerü safda cümle ervâh-ı evliyâ ve asfiyâdır. Ve bunlar ervâh-ı Sahâbe-i kirâm ve Muhâcirîn, Ensâr ve Erbâb-ı Soffa ve şehidân-ı deşt-i Kerbelâ ve asdikâdır.

Ve bu mihrâbın sağındaki Hazret-i Ebûbekir ve Hazret-i Ömer'dir. Ve mihrâbın solunda Hazret-i Osmân ve Hazret-i Alî'dir. Ve mihrâb önündeki külâhlıca âdem Hazret-i {Risâlet'in} dünyâ ve âhiret karındaşı Hazret-i Veys el-Karanî'dir. Ve câmi'in solunda dîvâr dibinde siyâh-çerde âdem senin pîrin Hazret'in mü'ezzini Bilâl-i Habeşî'dir.

Ve bu ayağ üzre cema'ati saf saf bozan ve düzen kasîrû'l-kâme âdem Amr-i Ayyâr Zamîrî'dir. İşte bu alem ile gelen asker ki kızıl kanlı esbâba müstağrak olmuşlar Hazret-i Hamza-i bâ-safâ ve cemî'i ervâh-ı şühedâdır" deyü cümle câmi' içindeki cema'ati birer birer bu hakîre gösterüp her kankısına nazarım ta'alluk etdi ise dest-ber-sîne edüp nazar aşınâlığı edüp tâze cân buldum.

"Ya sultânım bu cema'atin bu câmi'de cem' olmalarının aslı nedir" dedim.

"Azak câniblerinde cüyûş-ı muvahhidinden Tatar-ı sabâ-reftâr askerî muztaribü'l-hâl olmağile Hazret'in himâyesinde olan bu İslâmbol'a gelüp andan Tatar Hân'a imdâda gideriz. Şimdi Hazret-i Risâlet dahi İmâm Hasan ve İmâm Hüseyin ve on iki imâmlar ile ve bizden gayrı Aşere-i Mübeşşere ile gelüp sabâh namâzının sünnetin edâ edüp sana kâmet eyle deyü işâret buyururlar; sen dahi savt-ı a'lâ ile ikâmet-i tekbîr edüp ba'de's-selâm Âyetü'l-kürsî'yi tilâvet eyle, Bilâl Sübhanallâh desin, sen Elhamdü lillâh, Bilâl Allâhu ekber desin, sen âmîn âmîn de. Ve cümle cema'ât ale'l-umûm tevhîd ederiz. Ba'dehu sen *Ve sallı alâ cemî'i'l-enbiyâi ve'l-mürselin ve'l-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemin* deyüp kalk, hemân mihrâbda Hazret-i Risâlet otururken dest-i şerîfin bûs edüp,

'Şefâ'at yâ Resûlallâh' deyüp ricâ eyle" deyü Sa'd-ı Vakkâs yanımda oturup cümle ta'lîm eyledi. Anı gördüm, câmi' kapusundan bir nûr-ı mübîn berk urup câmi' içi nûr iken nûrun alâ nûr olunca cümle Sahâbe-i kirâm [ve] ervâh-ı enbiyâ ve evliyâ ayağ üzre hâzır durdular. Sa'âdetle Hazret-i Risâlet yeşil alemlerinde, yüzünde nikâbiyla, elinde asâsiyla, belinde kılıcıyla, sağında İmâm Hasan ve solunda İmâm Hüseyin ile zâhir olunca mübârek sağ pâ-yı şerîflerin câmi'-i münevver içre *bism-i İlâh* ile koyup mübârek vech-i şerîfinden bürka'nın küşâde kılıp "*Esselamü aleyk yâ ümmetî*" buyurdular. Cümle huzzâr-ı meclis "*Ve aleykümü's-selâm yâ Resûlallâh ve yâ Seyyide'l-ümem*" deyü selâm aldılar.

Hemân Hazret mihrâba geçüp iki rek'at sünnet-i fecri edâ edüp hakîre bir dehşet ve vücûduma bir lerzân vâkı' oldu. Ammâ Hazret'in cemî'i eşkâline nazar eyledim. *Hilye-i Hâkânî*'de tahrîr olunduğu üzre idi. Ve yüzünde bürka'ı al şâl idi. Ve destâr-ı şerîfi on iki kolanlı beyâz şâş idi. Ve hırka-i şerîfleri saruya mâyl deve yününden idi. Ve gerdeninde asfarü'l-levn sof şâlî var idi. Ve pâ-yı sa'âdetlerinde sarı çizmeleri var idi. Ve ser-i sa'âdetleri destârı üzre bir misvâk sokulmuş idi.

Ba'de's-selâm sağ cânibde hakîre nazar edüp mübârek yed-i yümnâları ile zânû-yı şerifine urup hakîre hitâben kâmet eyle dediler, hemân hakîr Sa'd-ı Vakkâs'ın ta'lîmine göre derhâl makâm-ı segâhda *Allâhümme salli alâ seyyidînâ Muhammedin ve alâ âl-i Muhammed ve sellim aleyh* deyü kâmet edüp tekbîr etdim. Hazret dahi makâm-ı segâhda savt-ı hazîn ile Fâtîha-i şerîfi tilâvet edüp zamm-ı sûreyi ... tilâvet edüp cümle cemâ'at sâmi'inden olup Hazret imâmet etdi. Ba'de's-selâm hakîr *Âyetü'l-kürsî*, Bilâl *Sühbânallâh*; hakîr *Elhamdü lillâh* ve Bilâl *Allâhu ekber* deyüp Bilâl-i Habeşî ile müselsel mü'ezzinlik hizmetinde olup ba'de'd-du'â bir tevhîd-i Sultânî olmuşdur kim aşk-ı ilâhî ile mest [ü] medhûş olup gûyâ hâbdan bîdâr idim.

Hulâsa-i menâm Sa'd-ı Vakkâs ta'lîmiyle edâ-yı hidmeti tamâm edüp Hazret-i Risâlet mihrâbda savt-ı muhrîk ile uzzâl makâmında bir *Yâsîn-i şerîf* ve üç sûre-i *Îzâ câ'e* ve sûre-i mu'avvezeteynleri bi't-tamâm tilâvet edüp Bilâl Fâtîha deyüp Hazret mihrâbda ayağ üzre dururken hemân Sa'd-ı Vakkâs hazretleri destimden yapışup huzûr-ı Hazret'e götürüp;

"Âşık-ı sâdıkın ve ümmet-i müştâkın Evliyâ kulun şefâ'atin ricâ eder" deyüp Hazret'e götürüp "Mübârek dest-i şerîflerin bûs eyle" deyince bükâ-âlûd olup mübârek dest-i şerîfine küstâhâne leb urup mehâbetinden,

"Şefâ'at yâ Resûlallâh" diyecek mahalde hemân

"Seyâhat yâ Resûlallâh" demişim. Hemân Hazret tebessüm edüp

"Şefâ'atî ve seyâhatî ve ziyâretî ve *Allâhümme yessir bi's-sihhati ve's-selâme*" deyüp Fâtîha dediler. Cümle Sahâbe-i kirâm Fâtîha tilâvet edüp cümle huzzâr-ı meclisin dest-i şerîflerin bûs ederdim. Ve her birinin hayır du'âsın alup giderdim. Kiminin dest-i şerîfi müşk gibi, kimi amber ve kimi sünbül ve kimi gül ve kimi reyhân ve kimi zaymurân ve kimi benefsec, kimi karanfil gibi kokardı. Ammâ bizzât râyiha-i Hazret-i Resûl za'ferân-ı verd-i handân gibi kokardı. Ve mübârek sağ elin bûs etdiğimde gûyâ pembe-misâl kemiksiz bir dest-i şerîf idi. Ammâ sâ'ir enbiyânın dest-i şerîfleri ayva râyihası kokardı. Hazret-i Ebûbekir es-Siddîk'ın dest-i şerîfleri kavun

gibi şemm olunurdu. Hazret-i Ömer ke-râyihati'l-amber gibi idi. Hazret-i Osmân be-nefşe gibi râyihası var idi. Hazret-i Alî ke-râyiha-i yâsemen idi. İmâm Hasan karanfıl gibi İmâm Hüseyin verd-i ebyaz gibi kokardı. *Rıdvânüllâhi Ta'âlâ aleyhim ecma'in*.

Bu hâl üzere cemî'i huzzâr-ı meclisin dest-i şerîflerin bûs edüp yine Hazret-i Risâlet bir Fâtîha deyüp cümle Ashâb-ı güzîn savt-ı a'lâ ile seb'ü'l-mesânîyi tilâvet edüp hemân Hazret-i Risâlet-penâh mihrâbdan "*Esselamü aleyküm eyâ ihvânün*" deyüp câmi'den taşra revâne olunca cümle Sahâbe-i kirâm hakîre gûnâ-gûn hayır du'â ve iltiyâm etdiler. Ve câmi'den çıkup gitdiler. Hemân Sa'd-ı Vakkâs hazretleri belinden sadağın çıkarup hakîrin beline kuşadup tekbr edüp;

"Yürü sehm [û] kavs ile gazâ eyle ve Allâh'ın hıfz [u] emânında ol. Ve müjde olsun sana bu mecliste ne kadar ervâh ile görüşüp dest-i şerîflerin bûs etdince cümlesini ziyâret etmek müyesser olup seyyâh-ı âlem ve ferîd-i âdem olursun. Ammâ geşt [û] güzâr etdüğün memâlik-i mahrûseleri ve kılâ'-ı büldânları ve âsâr-ı acîbe ve garîbeleri ve her diyârın memdûhât, sanâyi'ât, me'kûlât [û] meşrûbâtını ve arz-ı beledi ve tûl-ı nehârların tahrîr edüp bir âsâr-ı garîbe eyle. Ve benim silâhımla amel edüp dünyâ ve âhiret oğlum ol. Tarîk-i hakkı elden koma, gıll [u] gışdan berî ol, nân u nemek hakkın gözle, yâr-ı sâdık ol, yaramazlarla yâr olma, eyilerden eylik öğren" deyü va'z [u] bendler edüp ve alnım bûs edüp Ahî Çelebi Câmi'inden taşra çıkup gitdiler. Hakîr mebhût olup hâb-ı râhatdan bîdâr olup;

"Âyâ bu benim vâkı'am mıdır, yohsa vâkı'-ı hâlim midir, yohsa rü'yâ-yı sâliham mıdır" deyü gûnâ-gûn tefekkür ile inşirâh-ı sadr ve zevk-i derûna nâ'il oldum. Ba'dehu ale's-sabâh pâk âbdest alup salât-ı fecri edâ edüp İslâmbol'dan Kâsımpaşa'ya ubûr edüp mu'abbir İbrâhîm Efendi'ye rü'yâmız ta'bîr etdirüp;

"Cihân-ârâ ve âlem-geşt seyyâh-ı âlem olup hüsn-i hâtîme ile işin itmâm bulup Hazret'in şefâ'ati ile dâhil-i huld-i berîn olursun" deyü tebşîr edüp el-Fâtîha dedi. Andan Kâsımpaşa Mevlevîhânesi Şeyhi Abdullâh Dede'ye varup dest-i şerîflerin bûs edüp vâkı'amı anlara dahi ta'bîr etdirdim.

"On iki imâmın destin bûs etmişsin, dünyâda hümâm olursun. Aşere-i Mübeşşere ellerin öpmüşsün, dâhil-i cinân olursun. Çâr-yâr-ı güzînin yed-i mübâreklerin bûs etmişsin, dünyâda cemî'i pâdişâhların şeref-i sohbetleri ile müşerref olup nedîm-i hâsları olursun. Ol kim Hazret-i Risâlet'in cemâlin görüp dest-i şerîflerin takbîl edüp hayr du'âsın almışsın, sa'âdet-i dâreyne vâsıl olursun. Ve Sa'd-ı Vakkâs'ın nasîhatı üzere ibtidâ bizim İslâmıbolcuğazımızı tahrîr etmeğe bezl-i himmet edüp var makedûrun sarf eyle, '*El-mukadder kâ'in*' fehvâsınca sana dahi takdîr olan nasîbin elbette gelir" deyü yedi cild tevârih-i kütüb-i mu'teber-i nefise ihsân edüp "Yürü işin râst gele, el-Fâtîha" deyüp du'â-yı hayrları ile behre-mend olduk.

Ba'dehu hakîr-i fakîr anca hâne-i bî-minnetimiz olan savma'amız küncünde gencîne-i kitâba mâlik olup ba'zı tevârihât tettebbu' ederek maskat-ı re'simiz olan hasretü'l-mülûk ve liman-ı bahr-i fülûk olan vilâyet-i Makdon'un hısn-ı hasîni ve sedd-i metîni olan İslâmbol'un tahrîrâtına şurû' eyledik.³

Evliyâ Çelebi'nin rüyasından sonra *Seyahatnâme*'sini yazmaya sevk eden sebeplerden biri de baba öğüdüdür. *Seyahatnâme*'nin 2. cildinde bulunan baba öğüdü şöyledir:

Hakîr dahi bin elli Saferü'l-muzafferinin yigirmi beşinci günü Belde-i Tayyibe ya'nî İslâmbol'a dâhil olduk. Ol gün hâne-i gam-gînimize varup peder u mâderlerin dest-i şeriflerin bûs edüp huzûrlarında el bağlayup karâr etdiğimizde peder-i azîmimiz eyitdi,

"Safâ geldin Bursa seyyâhı, safâ geldin" deyü buyurdular.

Hâlâ ki bir cânibe gideceğimden bir kimesnenin haber ü âğâhı yok idi. Hakîr pedere eyitdim,

"Sultânım, hakîrin Bursa'da idiğimiz neden bildiniz" dedim. Buyurdular kim,

"Sen bin elli Muharreminin yevm-i aşûrasında gâ'ib olduğun leyle-i mübârekede niçe ed'îye-i mü'essire tilâvet edüp ve *sûre-i innâ a'teynâ*'yı bin kerre kırâ'at edüp ol gice vâkı'amda seni görürüm. Bursa'da Emîr Sultân hazretlerin ziyâret edüp rûhâniyyetinden istimdâd taleb {edüp} seyâhat ricâ edüp bükâ ederdin ve ol gice bana niçe kibâr-ı evliyâullahlar ricâ edüp senin seyâhata gitmen için izin taleb etdiler. Ben dahi ol gice cümlelerin rızâsıyla sana destûr verüp Fâtîha tilâvet etdiler. Gel imdi oğul, şimden gerü sana seyâhat göründü. Allah mübârek eyleye. Ammâ sana nasîhatim var" deyü elimden yapışup huzûrunda ber-zânû oturup sağ eliyle sol kulağıma berk yapışup nasîhate âğâze etdi.

Pendnâme-i peder-i büzürgvâr : "Oğul, âdem yohsul olur, Besmelesiz ta'âm yime. Ser verecek sözün var ise sakın avretine deme. Cünüb olup yemek yime. Esbâbın söküğün üstünde dikme, İyi adın keme takma ve keme yoldaş olma zararın çekersin. Yürü ileri gözüm, kalma geri. Alay bozma, tarla basma, yârân pâyine sarkma. Komadığın yire el uzatma. İki kişi söyleşirken dinleme, nân u nemek hakkın gözet, nâmahreme nazar edüp ihânet etme. Da'vetsiz bir yire varma, varırsan emn [ü] emân yirde ehl-i irza var. Mahrem-i esrâr ol, her meclisde istimâ' etdiğin sözleri hıfz eyle. Evden eve müsâferet edüp söz gezdirme, zemm ü nemm ü gıybet u mesâviden ârî ol. Halûk ol, herkesle hüsn-i ülfet edüp lecûc ve zebân-dırâz olma. Senden ulular önünde gitme, ihtiyârlara ri'âyet et. Dâ'imâ tâhir olup her muharramât-ı menhiyyâtıdan perhizkâr ol. Evkât-ı hamseye müdâvemet edüp salah-ı hâl ile mukayyed olup ilme meşgûl ol. Beyt-i nasîhat:

Sormağa ey yâr, eyleme gel âr

Anla ne kim var ilm-i tamâmı

Fârsi'yi bilgil, ehlini bulgil

Afsah-ı nâs ol, Arb u Acamı

Vakt-i namaz et, Hakka niyâz et

Hâlîkı yâd et, gözle imâmı

Bildiğin öğret, dersini fikr et

Eyleme hiç red, hâs u avâmı

İlme harîs ol, şuğle enîs ol
Ehl-i celîs ol, görme melâlî
Damlâ-be-damlâ, göl olur anla
Sözümü dinle, temm ü kelâmı

Ve oğul dünyâ cihetinde nasîhatim oldur ki, dâ'imâ sebük-rûh olup ankâ-meşreb ol kim hem celîs, hem enîs olduğun vüzerâ ve vükelâ ve a'yân-ı kibârlara varup her bâr cihet-i dünyâ için bir şey ricâsında olma kim senden nefret edüp istiskâl etmeyeler. Rızâ lokmasına kanâ'at eyle, eline giren mâlî dahi isrâf etme, kanâ'atle geçin, "el-Kanâ'atü kenzün lâ yüfnâ"⁴ demişler. Sağlık ve sayrılıkda lâzım olur, dünyâlık akçeyi lokma ve hırka için hıfz edüp nâmerde muhtac olma. Beyt:

Düşmana kalırsa kalsın dosta muhtâc olma tek⁵

Geşt ü güzâr ettiğin yerde iki yerden gayret kuşağın kemerine bend edüp ken-düni dâima muhâfazada ol. Su uyur hizmetkâr u ağıyâr u ayyâr düşmanları uyuzmaz. Kibâr-ı evliyâullah ziyâretleriyle meşgûl olup cümle ziyâretgâhları ve her diyârın menâzillerinde olan deşt-i hâmûn ve kûh-ı bülend, ahcâr [u] eşcârâtı ve belîdelerin evsâfiyla tahrîr edüp âb [u] hevâsı ve ibret-nümâ âsârları ve kal'aların fâtîhi ve bânisi ve dâiren-mâdâr cirmiyle tahrîr edüp *Seyâhatnâme* nâmıyla bir tomar te'lîf eyle. Âhirin ve âkîbetin hayr olup düşman şerrinden emîn olup Hak celle ve alâ mu'în [u] zahîrin olup dünyada emn ü emân, âhir nefesde imân müyesser edüp alem-i Resûlullah dibinde haşr olayaz. Bu pendlerimi gûşına menkûş eyle" deyüp enseme bir sille-i pehlivânî urup kulağım burup "Yürü âkîbetin hayr ola, el-Fâtîha" dedi. Hakîr sille sadmesinden seme olup gözüm açdım. Hânemiz içi pür-nûr olmuş. Hemân pederimin yine dest-i şerîfin bûs edüp hâmûş-bâş durdum. Derhâl anı gördüm, pederim bir heybe hurc içre bir *Kitâb-ı Kâfiye* ve bir *Kitâb-ı Şâfiye* ve bir *Monla Câmi* ve bir *Kudûrî* ve bir *Mültekâ* ve bir *Kitâb-ı Kuhistânî* ve bir *Hidâye* ve bir *Gencîne-i Râz* ve'l-hâsıl on iki kît'a kîtâb-ı nefîs ihsân edüp iki yüz mümessek şerîfî altun harc-râh verüp "Yürü, ne cânibe gidersen sana destûrdur, ammâ diyâr-ı gurbetde sâhib-i tedârik olup merd ol ve ehl-i derde yâr ol" buyurup alnımdan bûs edüp Çehârşenbe Bâzârı'nda Abdülahad Efendi'ye götürüp anların hayr du'âların aldık. Ve eş-Şeyh Mısırî Ömer Efendi'ye ve eş-Şeyh Gafûrî Efendi'ye ve eş-Şeyh Ehl-i Cennet Efendi'ye ve eş-Şeyh Bektâşî Hasan Efendi'ye ve'l-hâsıl on iki meşâyih-i ızâmın dest-i şerîflerin bûs edüp her biri "Yürü seyâhatin Hudâ mübârek ide" deyü himmet buyurdular.

Bi-emri Hudâ hakîrin cân gözü açılıp bu za'îf kemtere bir gûne vecd hâsıl olup mesrûr olurdum. Andan hâne-i bî-minnetimize gelüp ol hafta bin elli Rebî'ulevvelinin gurrasinde akrabâlarımızdan Kuloğlu Mehmed Re'îs'in gemi-siyle İzmid'e gitmeğe peder-i azîzin dest-i şerîfin bûs edüp Bismillah ile⁶

4 Kanaat tükenmez bir hazinedir.

5 Beytin burada yazılmayan ilk dizesi şöyledir:

Pâran isrâf eylemekden kendini pek sakla pek.

6 *Seyâhatnâme*, C. 2, s. 37-38.

Birincisi “rüya”, ikincisi “baba öğüdü” olan bu iki alıntıda da görüldüğü üzere Evliyâ'nın seyahat etmesi istenmekte ve gezip gördüğü yerlerde ne yapması, nelere dikkat etmesi gerektiği bir bir belirtilmektedir.

Bu çerçevede Evliyâ Çelebi gezip gördüğü yerlere ait bilgileri kaydetmek için kendisine çok güzel bir şablon hazırlamıştır. Günümüz gezginlerine örnek olabilecek nitelikteki bu şablon, bir gezi sırasında sorulabilecek bütün sorulara cevap verebilecek yapıdadır. Bir ülkeye, bir yere, bir şehre gittiği zaman neler yazacak, neleri araştırarak, kimlerle görüşecek, kimlerden ne gibi bilgiler alacaksa bunu önceden tespit edip başlıklar yapmış ve buna göre bilgilerini tasnif etmiştir. Eğer bu şablonda bulunan başlıklara ait bilgileri bulamamışsa boş bırakmış, daha sonra bilgi edinmişse bunları da ilâve olarak sayfanın kenarına yazmıştır.

Buna bir örnek olması için Kayseri şehrini anlatırken kullandığı şablonu verebiliriz.

Evsâf-ı taht-ı kayâsıra, şehr-i azîm ve binâ-yı kadîm kal'a-i Kayseriyye
Eşkâl-i iç kal'a-i Kayseriyye
Sitâyîş-ı şehr-i Kayseriyye
Esmâ-yı aded-i mahallât
Esmâ-yı aded-i sarâyhâ-yı a'yân
Evsâf-ı cevâmi'hâ-yı Kayseriyye
Sitâyîş-i mesâcidhâ-yı âbidân
Der-beyân-ı medrese-i âlimân
Der-beyân-ı dârü'l-kurrâ-yı hazret-i Kur'ân
Der-ıyân-ı dârü'l-hadîs-i peygamberân
Der-medh-i mekteb-i tıflân-ı ebcedhân
Der-fasl-ı tekye-i dervîşân-ı zî-şân
Der-vasf-ı çeşme-sâr-ı âb-ı hayvân
Evsâf-ı sebîlhâne-i atşân
Der-medh-i sarây-ı kârbân-ı revân
Der-fasl-ı hân-ı hâcegân [u] sevdâgerân
Evsâf-ı çârsû-yı bâzâr-ı sultânî
Der-beyân-ı dekâkîn-i şâhrâh
Sitâyîş-i reng-i rûy-ı pîr ü cüvân
Der-vasf-ı mahbûb [u] mahbûbân
Ta'rif-i kibâr [u] eşrâf [u] a'yân
Sitâyîş-i üstâd-ı tabîbân-ı hâzıkân
Der-vasf-ı cerrâhân [u] üstâdân
Der-vasf-ı sulehâ-yı meşâyihân
Der-na't-ı musannifîn-i şâ'irân
Der-medh-i mazanne-i kerâme-i mecâzibân
Der-ta'rif-i kabâ-yı ricâl [u] nisvân

Der-vasf-ı lehce-i ahâlî-i lisân
Sitâyîş-i havâ-yı nesîm-i hûb-i câvidân
Der-beyân-ı iklîm-i arz-ı beled-i büldân
Der-fasl-ı tâlî'-i imâristân
Manzara-i çâh-ı zülâl-i hânedân
Der-beyân-ı enhâr-ı zülâl-ı hayvân
Der-vasf-ı ibret-nümâ-yı âbâdân
Der-fasl-ı binâ-yı hammâmât-ı gâsilân
Der-beyân-ı hammâm-ı mahsûs-ı kibâr u a'yân
Der-ayân-ı esmâ-yı merdümân
Der-fasl-ı esmâ-yı nisvân
Der-ilm-i nâhmâ-yı çâkerân
Der-tafsîl-i esmâ-yı cevâriyân
Der-bed-nâm-ı kenîsehâ-yı râhibân
Evsâf-ı havâ-yı hûb [u] câvidân
Der-medh-i mahsûlât-ı hubûbât
Sitâyîş-i kâr [u] kesb-i sanâyî'ât
Der-fasl-ı et'ime-i me'kûlât
Der-zikr-i def-i atşân-ı meşrûbât
Evsâf-ı me'kûlât-ı müsmirrât
Evsâf-ı it'âm-ı imârât
Sitâyîş-i aded-i cinîn [u] bağvât
Şehr-engîz-i mesîregâh-ı İremezât
Evsâf-ı külliyyât-ı Kayseriye
Evsâf-ı ibret-nümâ-yı kûh-ı Ercîs ve gayrı asâr-ı acîbeleri beyân eder
Şehr-i Kayseriye'de âsûde olan kibâr-ı kümmelîn-i evliyâ-yı izâmın merâkîd-ı pür-
âşiyânların iyân u beyân eder⁷

Bu şablona, anlatılan yerin özelliğine göre birtakım eklemeler de yapılmakta veya bazıları zirkedilmemektedir. Ancak büyük şehirler ve yerleşim merkezlerinde bu şablona ağırlıklı olarak uyulduğu görülmektedir.

Bu bilgilerden sonra Evliyâ Çelebi'nin kitabını ne şekilde yazdığı ve ne zaman düzenlediği sorusu sorulabilir. Gittiği, gezdiği yerlere ait bilgileri, önceden hazırlanan şablonu, büyük kağıtlara anında yazmamıştır. Ancak notlarını almış ve sonradan bunları kitap haline getirmiştir.

Seyahatnâme'de sık sık geçen ve notun ne zaman yazıldığına ipucunu veren önemli bilgilere rastlanmaktadır. "41 yıldır seyyah-ı âlem, 51 yıldır

⁷ *Seyahatnâme*, C. 3, s. 105-111.

seyyah-ı âlem, sikke ve hutbe sahibi 18 adet padişahlık ve yedi iklim yerleri geşt ü güzâr edip..." şeklinde ifadelere sıkça rastlanmaktadır.

Seyahatnâme'nin 1. cildinde İstanbul'u anlatırken:

Bunlardan mâ'adâ niçe yüz tekyelerde matbah-ı Keykâvûslar vardır. Ammâ imâret-i selâtîn-i selef bunlardır kim beher yevm ilâ-hâze'l-ân merreteyn fukarâ ve mesâkîne ve pîr [u] cüvâne ve âyende vü revendeye birer nân-pâresiyle birer tâs şûrbâsı ale'd-devâm mebzûldür. Bu hakîr elli bir senede on sekiz pâdişâhlığ u kiral-lık yer seyahat etdim, bu mertebe manzûrumuz olmamıştır.⁸

Seyahatnâme'nin 3. cildinde 1062/1652 yılında yaptığı seyahate ait kısımda;

"El-hâsıl Rûm ve Arab ve Acem'de ve İsfâç ve Leh ve Çek'de kırk bir yıldır seyyâh-ı âlemim böyle bir kal'a-misâl hân-ı azîm görmedim."⁹

Seyahatnâme'nin 9. cildinde 1082/1671 yılında yaptığı seyahate ait kısımda;

Âyâ bu mel'ûn sûhteler bizi kankı boğazda ururlar ki?' deyü emniyyet üzre olmayup aklımız başımızda değil idi. El-iyâzübillâh eyle boğazlar var ki bir âdem on âdemi boğazından boğazlar dardır. Bu sengistân ü çengelistânları kırk bir yıldır seyâhat ederim, böyle bir derbend-i calender bî-emân yollar görmedim. Bu renc-i şedâyidi çekerek leb-i deryâya gelüp¹⁰

Seyahatnâme'nin 10. cildinde Mısır'a ait kısımda;

"Bâb-ı Züveyle: Ol asırda mezkûr Emîrû'l-cüyûş binâsıdır kim bu hakîr târîh-i kitâba dek elli bir yıl seyâhatde eyle bir bâb-ı musanna' âlî bâb görmedim."¹¹

Yine *Seyahatnâme*'nin 4. cildinde 1066/1656 yılında yaptığı seyahate ait kısımda;

"Ammâ bu hakîr-i pür-taksîr elli bir yıl seyâhatde on sekiz pâdişâhlık yeri geşt [ü] güzâr edüp yüz kırk yedi lisân ile kelimât eden elsine-i muhtelif üze îblîs-i aleyhi'l-la'ne'nin esmâların bu hakîr Evliyâ bu mahalle münâsib olmağile alâ kadri'l-imkân bu mahalle terkîm olundu"¹²

Seyahatnâme'nin 7. cildinde 1076 Zilkade/1666 Mayısında yaptığı seyahate ait kısımda;

Hakîr bu elli bir yıl seyâhatde on sekiz aded sikke ve hutbe sâhibi pâdişâhlık yerleri ekâlîm-i seb'ada geşt ü güzâr edüp yüz kırk yedi aded lisân cem' edüp kuvvet-i

8 *Seyahatnâme*, C. 1, s. 152.

9 *Seyahatnâme*, cilt: 3, s. 219

10 *Seyahatnâme*, cilt: 9, s. 164

11 *Seyahatnâme*, cilt: 10, s. 108

12 *Seyahatnâme*, cilt: 4, s. 338

hâfızamız sebebiyle her lisândan birer şemme kelimât etmeğe isti'dâdım vardır. Ammâ bu Kalmuk lisânları kadar müşkil ve samson kelbi gibi güm güm sadâlı harf-i lâmi ve harf-i mîmi ve harf-i hâsı ve harf-i nûnu çok lisân-ı mehîb istimâ' etmedim.¹³

Seyahatnâme'nin 9. cildinde 1081/1670 yılında yaptığı seyahate ait kısımda;

“Rûm ve Arab u Acem'de ve Belh [u] Buhârâ'da elbette her câmi' ve hân u imâret ve tekyegâhlarda ve'l-hâsıl bu elli bir yıl seyâhat içre on sekiz pâdişâhlık yerlerde elbette ve elbette üstüme iltizâm-ı mâlâ-yelzem edüp hatt-ı nâmüstekrehimizle birer Fâtîha ricâ edüp tahrîr eylemişiz.”¹⁴

Şeklinde ibareler geçmektedir. Bu ibarelere göre notlarını seyahat esnasında tutup kitabını daha sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Notlarını kitaba dönüştürürken artık 51 yıllık bir seyahat serüveni yaşamıştır.

Seyyahımız bazı yerlere birkaç defa gitmiştir. 1062/1652'de gittiği İhtiman'a ait bilgiler arasında 1072 tarihinde yapılmış bir çeşmenin kitabesi de vardır.¹⁵ Gezinin anlatıldığı tarih ile çeşmenin tarihinin arasında 10 yıllık bir fark vardır, yani buraya yaptığı seyahatten 10 yıl sonra yapılan çeşmenin tarihini vermektedir. Buradan çıkardığımız sonuç ise, buraya iki defa uğradığı ve iki seyahat sırasında aldığı notları yazarken bu iki seyahatin bilgilerini birleştirdiği ve fakat bu bilgileri önceki seyahatin yazıldığı cilde kaydettiğidir. Bu da kitabın en son yazıldığına başka bir delildir.

Yazarımız bazı yerlere birkaç defa gitmiştir. Bu seyahat notlarını bazen birleştirmiş, bazen de bir diğerine gönderme yapmıştır. Mesela 1059 Muharreminde (Şubat 1646) Ortadoğu'da bazı yerlere vergi tahsil etmek için gitmişti. Burada uğradığı yerlere ait ya bilgi vermemiş veya kısa bilgilerle geçirmiştir. Bu yerlere ait bilgileri, 1082'de Hacca gittiği yıla ait olan notlarını yazdığı 9. ciltte geniş bir şekilde vermiştir. Yani daha 3. ciltte bu cilde ait seyahatinin kapsadığı yıl olan 1059 yılından 23 sene sonra yapacağı seyahatin ve yazacağı yazının haberini vermektedir. Örneğin:

Evsâf-ı kal'a-i Kâsimiyye: ... bir küçücük dizdârsız kal'a olduğu, hacca müteveccih olduğumuz sene cild-i (---) mizde mufassal tahrîr olunmuştur. Bu mahalde cümle guzât-ı müslimîn Akdeniz kenarına hayme vü hargâhların kurup meks etdiler.¹⁶

Hâssa-i sâni: Girüp nûş eden hummâ-yı rub'dan ve hummâ-yı muhrıkden halâs olur. Hikmet bu kim bu havz-ı azîm deryâ içinde bir kulle-i âlînin tâ zirve-i a'lâsında

13 *Seyahatnâme*, C. 7, s. 330.

14 *Seyahatnâme*, C. 8, s. 344.

15 *Seyahatnâme*, C. 3, s. 220.

16 *Seyahatnâme*, C. 3, s. 62.

çoşkun bahr-misâl taşup kullenin cânib-i yakîninde havâle bir kûh-ı bâlâ yokdur kim bu âb-ı hayât andan gele. Temâşâgâhdır kim Hacc-ı şerife gitdiğimizizde cild-i (---) bunun dahi evsâfı mufassal tahrîr olunmuşdur.¹⁷

Menzil-i kasaba-i Hayfa: Tûrâbîoğlu'nun tahtıdır. Selîm Hân-ı Evvel'den berü mutî' vü münkâd olan ümerâ-yı Urbândandır. Hân ve câmi' ve hammâm ve esvâk-ı muhtasarı olup deryâ kenarına karîb olduğu Kudüs-i şerif ziyâretine gitdiğimizizde cild-i (---) mizde mufassal tahrîr olunmuşdur.¹⁸

Evsâf-ı şehr-i kadîm Sermîn: İbtidâ bânîsi (---) (---). Haleb eyâletinde paşanın hâssı subaşılığıdır. Hâkimi paşaya on kîse, kendüye beş kîse hâsıl eder, yüz elli akçe kazâdır. Zamân-ı kadîmde şehr-i azîm imiş. Karayazıcı Sa'id Arab ve Kalenderoğlu nâmân Celâlîlerin zulmünden harâb olup hâlâ bin hâneli zeytûn ve dud ve incir bağlı ma'mûr kasaba-i şîrîndir. On sekiz mihrâbdır. Cümle evsâfı Hacc-ı şerife giderken cild-i (---) mizde ale't-tafsîl terkîm olunmuşdur.¹⁹

Bu da onun seyahatlarının sonunda notlarını toplayıp hepsini bir arada serimleyerek yazmış olduğunu açıkça göstermektedir.

Evliyâ Çelebi'nin nerede ve ne zaman öldüğü kesin olarak tespit edilebilmiş değildir. Yukarıda sıralanan alıntılardan şöyle bir sonuç çıkarılabilir. Seyyahımız 1050/1640 tarihinde Eminönü'nden bir gemiye binerek²⁰ seyahate başlamıştır. Kendi ifadesiyle 51 yıl seyahat ettiğine göre 1101/1690 tarihinde bu kitabı yazmaya başladığı gibi sonuç çıkabilir. Bu kadar geç tarihlerde yaşadığına dair elimizde henhangi bir ipucu yoktur. Ancak seyahati, yani 51 yılı, ilk rüyasını gördüğü 1040/1630 yılından başlatmış ise 1091/1680 yılında eserini toparlamaya ve yazmaya başladığı sonucu çıkar. Hacca 1082/1671 yılında gittiği ve 1083 tarihinden sonra Mısır'a yerleştiği unutulmamalıdır. Bir de 10. ciltte 1094/1683 tarihi zikredilmektedir. Elimizde kesin bulgular olmadan bağlayıcı bir hükme varmak istemiyoruz. Burada kendisinin yazdığı ifadelerin gözönüne alınması ve dikkatle incelenmesi gerektiğini vurgulamaya çalışıyoruz.

Bir de 3. ciltte yaşıyla ilgili bir not var. Derviş Sünnetî ile karşılaşması ve kendisine altın verip dua ettiğini bildiren ifadeleri dikkat çekicidir:

İmdi sultânım, siz a'lemsiz, bu hakîr size teslîmiz' dediğimde hemân cilbendine al al edüp bu hakîre bir avuç altın verüp cümle seksen yedi sikke-i hasene ve yedi taş yâkût u zümürürd ve elmâs u la'l ve seylân ve pîrûze ve zeberced taşları verüp eydür, 'Ey ömrüm Evliyâ, bu altınların her birin birer sene harc eylesen

17 *Seyahatnâme*, C. 3, s. 62.

18 *Seyahatnâme*, C. 3, s. 74.

19 *Seyahatnâme*, C. 3, s. 84.

20 *Seyahatnâme*, C. 2, s. 8.

berekât-ı Halîl ile sana kifâyet edüp ömrün oldukça harc eyle’ dedikte ‘Ha benim ömrüm seksen yedi sene ola’ deyü hakîre gûnâ-gûn evhâm-ı garîbe vü acîbeler ârız oldu.²¹

Bu ifade 87 yıl yaşadığının bir delili değildir, ancak kendisine “garip ve acaip” evham gelmiştir. Parçadan da anlaşılacağı üzere 87 yıl yaşaması duası Derviş Sünnetî adında bir zata aittir.

Kitaptaki bazı ifadelerden, kendisi açıkça söz etmese de büyük tarihî olaylardan haberli olduğu ve bu olaylardan sonra eserinin bazı kısımlarını yazdığı tahmininde bulunmak pek de gerçek dışı değildir düşüncesindeyim.

Seyahatnâme’nin 7. cildinde Kanunî Sultan Süleyman’a ait bir vasiyetten bahseder. Bu vasiyette Kanunî kendi soyundan geleceklere kesinlikle Beç’e saldırmamalarını ve parçada belirtilen sınıları geçmemelerini şiddetle tenbih etmektedir.

Bir hudûd mili dahi nehr-i Raba kenârında ve bir hudûd mili dahi Bosna serhaddinde Zirinoğlu hudûdundadır. Ve bir hadd-i mili dahi Eğre kal’asından içeri Hırıstoş dağı eteğindedir. Süleymân Hân bu hudûdları vaz’ etdikde cemî’i kâfiristân kralları bu cümle hudûdlara rızâ verüp Süleymân Hân: ‘Bu hudûdlardan içeri kâfiristâna girmeğe tecâvüz eden askerîm ve vüzerâ vü evlâd-ı zevi’l-ihtirâmımlarım bu hudûdlardan içeri girirse iflâh-ı berhordâr olmayup münhezim olsunlar’ deyü beddu’â ettiği bu millerdir kim âhır-ı l-hudûddur. Hakkâ ki la’net olmuş hudûddur.²²

Evliyâ Çelebi’nin 1683 Viyana Seferi sırasında hayatta olduğu bellidir, Viyana Bozgunu’nu da Mısır’da iken duymuştur. Ancak yukarıda yazılan nasihatın yazılmasına katkısı olmuş mudur, bilemeyiz.

Seyahatnâme’nin son kitabı olan 10. cildin sonlarında Mısır’a vardktan sonraki yıllara ait bazı olayları kısaca vermiştir. Bunlar arasında 1087 (1676) tarihinde Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa’nın ölüm haberini aldığını sayabiliriz. Bu ciltte tarih 1094 (1683) yılına kadar gelmektedir. En son sayfada *Seyahatnâme*’nin tamamlandığına dair bahis vardır. Bu kısımda da yedi iklimi elli bir senede gezdiği yazılıdır.

İhtitâm-ı Seyâhatnâme-i küstâhâne: Lisân-ı Hindî üzere Îzid Allâ kipenâh çaltı hân’a bi-lâ had ve lâ gâye ve lâ nihâye hamd [ü] senâ olsun kim Cenâb-ı Bârî yârî kılup Mısır-ı

21 *Seyahatnâme*, C. 3, s. 281.

22 *Seyahatnâme*, C. 7, s. 78.

Kâhire-i nâdiretü'l-asrda bu evrâk-ı perîşânımız hırka-i dervîşân-ı nemed-pûşân gibi elvân elvân olup itmâm buldu.

Ve elfâz-ı hedâyânın kitâbeti ve bidâyeti ve nihâyeti sene (---) târîhinde Mısır vâlisi vezîr-i rûşen-zamîr, sâhib-i re'y-i Âsaf-dilîr, (---) Paşa yesserallâhu mâ yeşâ' hazretlerinin eyyâm-ı devletinde bu elfâz-ı bî-mezemiz âhir olup yine mezeden hâlî olmayup hayrile itmâm buldu.

Ammâ fuzalâ-yı zevî'l-ukûl beyninde nâ-tamâmdır. Ümîzdir kim kesret-i seyâhatimize haml edüp elfâz-ı tumturâk-ı ibârât ile tahrîr etmediğimize nazar etmeyüp me'mûl [u] mercûdur kim sehv-i galat u muhabbat olmuş nâ-merbût yazılmış uyûbların dâmen-i afv ile mestûr edüp kilik-i hatâ-yı nâ-savâb mahallerin kalemtırâş-ı salâhla hak edüp kilik-i cevâhir-i zebânları ile ıslâh buyurular.

Zîrâ bu hakîr-i pür-taksîr bu müsevvedâtımız itmâmı mahalline gelince ekâlîm-i seb'âyı geşt [ü] güzâr etdiğimiz elli bir sene olmuş idi. Kesret-i seyâhatden bir künc-i uzlethânede halkdan münzevî olup gûnâgûn tevârihâtlar tettebbu' etmek müyesser olmamış idi, ve bir kimsenin sergüzeşt [ü] serencâmın ve bir musannif [ü] mü'ellifinin tahrîrâtın görüp *Seyâhatnâme*'mize kayd etmemiş idik. Ammâ bu diyâr-ı Mısır'da üstâdımız Şeyh Alî Şümürîsî hazretlerinden istimâ' ettiğimiz tefâsîr-i şerîflerden ve ehâdis-i nebevîlerden mahalle münâsib âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfleri izn-i şerîfleri ile tahrîr eyledik.

Andan sonra bu müsevvedâtımız cümle kendü sergüzeşt [ü] serencâmımız ve ifnâ-yı vücûd edüp seyâhatimizdir ki bu minvâl üzre küstâhâne tahrîr olundu.

El-özü makbûl inde kirâmî'n-nâs mâ-sadakı üzre özümlüz makbûl olup hayr-du'â ile yâd edüp yâd etmeyeler. Bâkî olalar bâkî.

Eş'âr-ı mesnevî:

Bi-hamdillâh ki bu evrâk-ı defter

Temâmet yazılıp kalmadı ebter

Nihâyet yoğiken böyle kelâma

Erişdi hatmile âhir tamâma

Dedim ey Evliyâ bu (---) târîh

(---) (---) (---) (---) (---)²³

Kitabı Mısır'da bitirdiğini zikrediyor ancak Mısır vâlisinin adını yazmıyor. Son olarak yazdığı mesnevîsinde de 'Dedim Evliyâ bu tarih'den sonra yine tarihi vermiyor. Yalnızlık ve yaşlılık günlerine gelen bu tarihi sanki özellikle vermek istememiş gibi bir hâl var. Bu durum hâliyle eseri daha sonra bir tarihte tamamladığı şüphesine sevketmektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. Ölüm tarihi ve yeri kesin olarak bilinmeyen yazarımızın eserinin de her ne kadar Mısır'da tamamlandığını zikrediyorsa da notlarını Mısır'da noktlayıp başka bir yerde tamamlamış olması ih-

timalini ortadan kaldırmıyor. İstanbul'dan sıkıldığı ve devamlı seyahat etmek istediği bilinmekle birlikte Hacc'a giderken acaba oradan İstanbul'a dönmeyip Mısır'a giderek orada yerleşmeye mi karar vermişti? Böyle bir şey önceden belli ise o zaman notlarını yanında götürmüş olması gerekir. Eğer böyle bir şey yoksa notları nerede idi, acaba İstanbul'da mıydı? Böyle bir ihtimal karşısında bir müddet Mısır'da ikamet ettikten sonra İstanbul'a dönmüş olma ihtimali de vardır.

Kaynaklar

- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 1. Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, YKY, İstanbul 2006.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 2. Haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, YKY, İstanbul 1999.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 3. Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, YKY, İstanbul 1999.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 4. Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, YKY, İstanbul 2001.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 5. Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, İbrahim Sezgin, YKY, İstanbul 2001.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 6. Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, YKY, İstanbul 2002.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 7. Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, YKY, İstanbul 2003.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 8. Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff, YKY, İstanbul 2003.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 9. Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, YKY, İstanbul 2005.
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 10. Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Robert Dankoff, YKY, İstanbul 2007.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'si'ndeki Halk Etimolojisi Örnekleri Üzerine

Fatih Kemik
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul)

Giriş

Anadolu'nun stratejik konumu hemen her milletin Anadolu'ya sahip olma ve onu yurt yapma hayaline kapılmasına sebep olmuştur ve bu yüzden çok değişik milletlerin geçiş noktası olmuştur. Anadolu'yu yurt edinmiş milletler, buradan ayrıldıklarında geriye maddî öğelerle birlikte kendilerini sonraki milletlere hatırlatacak birtakım öğeler de bırakmışlardır. İşte bu öğelerin en önemlilerinden birisi de onların “dillerinden kalma” kalıntılarıdır.

Anadolu'yu yurt edinen Türkler, geçmiş medeniyetlerden kalan kelimeleri, yok etmek yerine kendilerine adapte etmek¹ suretiyle dillerinde bazen aslî şekliyle bazen de değişik şekillerde muhafaza etmişlerdir. Anadolu Türkçesindeki bu unsurlar, kabataslak aşağıdaki şekilde gruplandırılabilir²:

1. Eski Asya dillerine ait olanlar
2. Altay dillerinden alınmışlar
3. Çin dilinden kalmalar
4. Hindo-Avrupa dillerinden alınanlar
5. Sâmi diller grubuna ait olanlar

Halk etimolojisi konusu ise doğrudan, dile girmiş veya girmekte olan bu yabancı öğelerin halk tarafından karşılanıp kullanılmasıyla ilgilidir. Bizde, başlı başına halk etimolojisini konu alan çalışmaların azlığı³, halk etimolojisinin

1 Nevzat Özkan, "Kişi Adlarından Gelen Yer Adlarımız ve Kayseri'deki Örnekleri Üzerine", *Kayseri ve Yöresi Kültür Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni (12-13 Nisan 2001) Bildiriler II*, 609.

2 Ahmet Caferoğlu, "Etimolojik Araştırma Denemeleri", *TDAY Belleten*, 1957, 3.

3 Doğrudan bu konuyla alakalı olarak yapılmış olan çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Doğan Aksan, "Genel Dilbilimi Yönünden Halk Etimolojisi ve Türkçedeki Örnekleri", A.Ü. DTCF. 1964 (Yayımlanmamış Doçentlik Tezi), Doğan Aksan, " Birkaç Türkçe Yeradı ve Bunların Dil-

Türk dili ve kültürü içerisindeki yeri ve önemini belirlememizi zorlaştırmaktadır.

Dile girmiş olan sözcükler, halk tarafından aslî şekilleriyle kullanılabilirdiği gibi, Türkçe'nin ses kuralları çerçevesinde yine halk tarafından şekillendirilip dil içinde 'Türkçe' kelime edasıyla yaşayabilmektedir. Bu değişim bazen kelimenin ses yönüyle kalmayıp anlam yönünden de olabilmektedir.

Doğan Aksan halk etimolojisini anlambilim açısından "Yabancı, anlamı bilinmeyen öge söylendiğinde, bilinen bir sözcüğü çağrıştırmakta, zaman zaman yabancı öğelerdeki söyleyiş zorluğunun giderilmesi çabası da buna eklenerek yerli öge, bunun yerine getirilmektedir."⁴ şeklinde değerlendirmektedir.

Halk etimolojisi (Volksetymologie) terimini dilbilime kazandıran Förstemann, halkın dil araştırmacılarından önce kendi kelimelerinin nereden geldiğini aydınlatmaya çalıştığını söylemektedir⁵.

Halk etimolojisinin meydana geliş sebepleri, şekilleri ve çeşitleri Doğan Aksan tarafından aşağıdaki şekilde tespit edilmiştir⁶:

1. Yabancı kelimelerin söyleyiş zorluğunun giderilmesi, kolay söylenilir bir hâle getirilmesi çabası.
2. Yerlileştirme, bilineni söyleme çabası (Türkçeleştirme)
3. Çağrışımın rolü

Aksan halk etimolojisini konu alan çalışmasında halk etimolojisinin çeşitlerini de aşağıdaki gibi tasnif etmiştir⁷.

1. Çağrışım aracı ile yabancı unsurun yerine, dilde sesçe onu andıran unsurun, muhteva gözetilmeden getirilmesi (Yerlileştirme-Türkçeleştirme)

Bu sınıflamada, etimolojisi yapılan kelimenin anlamına ve adlandırılmasına dikkat edilmeden sadece kelimenin fonetiğinden hareketle yabancı sözcüğün yerini sesçe ona yakın yerli kelime veya kelimeler almaktadır.

2. Yabancı veya kaynağı bilinmeyen unsura çoğu zaman şuurlu olarak ve yine muhteva gözetilmeden karşılıklar yakıştırılması

- a. Bilgince karşılıklar:

Bu bölümde, yabancı unsura yerli karşılıklar verilirken dilbilimci edasıyla yabancı unsurun etimolojisinin yapıldığı görülmektedir.

bilimi ve Kültür Bakımından Önemi", A.Ü. DTCF. Dergisi, Ankara XXVI, S. 1-2, 81-85, Zeynep Korkmaz, "Halk Etimolojisi ve Folklor", *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, TDK Yayınları, 1995, 274-281; Fatih Kemik, "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Halk Etimolojisi Örnekleri (I-II. Ciltler)" İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003 (yayımlanmamış yüksek lisans Tezi).

4 Aksan, Age., 198.

5 E. Förstemann, *Über deutsche Volksetymologie* 1919. (Doğan Aksan, "Genel Dilbilimi Yönünden Halk Etimolojisi ve Türkçedeki Örnekleri", A. Ü. DTCF, 1964, yayımlanmamış doçentlik tezinden alıntı)

6 Aksan, Age.

7 Aksan, Age., 93.

b. Halkça karşılıklar yakıştırılması, nükte, benzetme yapma yönelimi

Burada da yabancı unsura yerli karşılıklar verilirken yapılan etimolojinin efsane veya nükteyle desteklendiği görülmektedir.

3. Dilin kendi unsurlarının muhtevalarından ve anlatılmak istenilen şeyin özelliklerinden faydalanılarak yabancı veya kaynağı bilinmeyen unsurla yerli unsur arasında anlam ilgisi kurulması

Bu bölümde yabancı unsurun çağrıştırdığı yerli kelimeyle arasındaki semantik bağdan hareketle yabancı kelime yerleştirilmektedir. Burada analoji (yakıştırma-benzetme) de söz konusudur ki anlatılmak istenen şeyin özelliklerinden de yararlanılmaktadır⁸.

Zeynep Korkmaz, yukarıdaki üç maddeye ilaveten bir de 'euphemismus' diye adlandırılan ve hoşla gitmeyen adların değiştirilmesi suretiyle yapılan halk etimolojisinden bahsetmektedir⁹.

Halk etimolojisi konusuna kısaca giriş yaptıktan sonra şimdi de *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde geçen örneklerle bakmak yerinde olacaktır:

İnceleme

1. Yer Adlarıyla İlgili Halk Etimolojisi Örnekleri

Seyahatnâme, Türkçe için pek çok yönden önemli olduğu gibi, etimolojik kaynak olarak da çok önemli malzemeler içermektedir.¹⁰ Doğrulukları tartışılacak örnekler bulunmakla beraber, bunların büyük kısmı bilimsel değer taşıyan verilerdir. Eser bu yönüyle de incelenmeye değerdir. Biz burada, *Evliyâ Çelebi*'nin "yerleştirme" çabalarının sonucu olarak yaptığı halk etimolojisi örnekleri üzerinde duracağız.

Öncelikle halk etimolojisinin daha çok yer isimlerinde karşımıza çıktığını belirtmek gereklidir. Bu konuyla ilgili olarak *Evliyâ Çelebi*'den, ilginç birkaç örnek vermek istiyoruz.

İ b s a l a

Âl-i 'Oşmân'ın Rûmeli'nde olan darbûhâne(lerin) beyân ider: Evvelâ sene (...) târihinde Orhan Gâzî oğlu Süleymân Paşa Rûmeli'nde İpşala'yı cum'a gün feth idüp ibtidâ şalâ verildigiyçün "ibtidâ şalâ"dan gâlať "İbşala" derler. (SN I, 176b/25-27)

8 Zeynep Korkmaz, "Halk Etimolojisi ve Folklor", *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1995, 274-281.

9 Age., 281.

10 Musa Duman, "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Türkçe Açısından Önemi", *TDAY Belleten*, Ankara 1995, 153-178; Fatih Kemik, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesinde Halk Etimolojisi (I-II. Ciltler)*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi) İstanbul 2003.

İpsala adının Thrak'ların en önemli boyu Odryslerin M.Ö 5. yy.da varlığı bilinen 'Kypsela' şehrinin isminden geldiği sanılmaktadır¹¹. İpsala adını Evliyâ Çelebi "ibtidâ şalâ" ibaresinden galat bir söyleyiş olarak açıklamaktadır.

Bu örnekte 'İpsala' kelimesinin sadece söyleyiş olarak değil kültürel açıdan da Türkçeleştirildiği görülmektedir.

Ğ a l a t a

Koştan'tın Ceneviz kralından kız alup karâbet takribiyle kırala ruḥşat verüp İslâmbol ḥaliciniñ şimâl cānibinde Ğalaṭa nām ḳal'eyi Ceneviz kıralı dörd oğluna dörd ḳal'e birbirine muttaşıl ḥiṣâr-ı 'azîmler binâ etdi kim her biri birer ḥaşîn-i üstüvârdır. Lisân-ı Yunan'da "Galesude" derler. Mukaddemâ Koştan'tın'ın südhânesi olup cümle şağmâl ḥayvânâtları anda durduğün "Ğalaṭa" derler. (SN I, 14a/28-31)

Galata kelimesini, Bilge Umar "Hep Ceneviz'lerle ilgisi bulunan, deniz kıyısı, yokuşlu, inişli yerlerde karşımıza çıkan bir ad"¹² olarak değerlendirmektedir. Aynı eserde Fernand Lequenne'nin 'Galatlar'¹³ adlı eserinde Lequenne'nin, bütün Galata vb. isimleri Kelt/Galat halkıyla bağlantılandırmaya çalıştığını ve İstanbul'daki Galata'nın da Galatlarca oturulan bir dış mahalle olduğu için bu ismin Galatlar'dan geldiği görüşünü belirttikten sonra Ceneviz yönetimi öncesi buraya Galatlar'dan dolayı Galata dendiğinin hiçbir kaynaktan görülmediğini belirtmiştir. Yine Rumların da Galata kelimesini Rumca 'Gala = Süt' ile bağlantılı sandıklarını belirtmektedir.

Evliyâ Çelebi "Bu cāy-ı mahsûldârda lezîz süd ḥâsıl olmağıla ismine "Ğalaṭa" didiler. Zîrâ Lisân-ı Yunan'da süde "Ğalaṭa" dirler." şeklindeki izahıyla Galata kelimesinin etimolojisini yapmaya çalışmıştır. Ayrıca daha önceden buraya Yunanlıların 'Galesude' dediklerini belirterek yaptığı etimolojiye bir anlamda destek bulmaya çalışmıştır. Bilge Umar Galata adının Rumca 'Gala' kelimesiyle ilgisi bulunmadığını ve "Galata"ların tümü Cenevizlerden kalma adlardır ve İtalyanca'da 'inme, iniş, meyil' anlamında 'Calata' (okunup söylenişi: Kalata)dan gelir" demektedir.

Bir başka kaynaktan¹⁴ da Galata isminin nereden geldiği konusunda çeşitli görüşlerin olduğu belirtildikten sonra genel kabul gören yaklaşımın ise "Galata adının 'Galatia' lının mahallesi' manasına gelen 'tou Galatou'dan ileri geldiği vurgulanmaktadır.

Yukarıdaki görüşler ışığında Evliyâ Çelebi'nin yaptığı etimolojiyi değerlendirecek olursak Evliyâ'nın yaptığı etimolojinin pek de dayanaksız olmadığı dikkati çekmektedir. Ama Galata'nın coğrafi şekli ve Cenevizler'in 13. yy.da bu alanda yaşadıkları da dikkate alındığında 'Galata' kelimesinin İtalyanca 'iskele'ye inen merdivenli yol'¹⁵ anlamıyla yakından ilgisi olduğu açıktır.

11 Umar, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İstanbul 1993, 344.

12 Umar, *Age.*, "Galata" 269.

13 Fernand Lequenne, *Galatlar*, Çev. Suzan Albek, Ankara, 1979.

14 Semavi Eyice, "Galata" , *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, III. 1994, 348.

15 *Age.*, 348.

İslāmı bol (İstanbul)

Andan Anaṭolı'da ve Rūmeli'nde cemī' eyālet şāhibi vūzerālara emr-i şerīfler pārakende ve perīşān olup vilāyet vilāyet İslāmbol'a benī ādem sürdiler. Evvelā Rūmeli'nden Üsküb halkın Yeñi Maḥalle'ye, Şofya halkın Ayaşofya'ya, Mora Urumların Fener Kāpusına ve Selānik Yahūdīleriniñ elli cemā'atin Tekūr sarāyına ve Şuhūd Kāpusı cānibine ḳodılar. Anıñçün Çufūd Kāpusı dirler. Anaṭolı cānibinden Aḳsarāy ili Aḳsarāy maḥallesine, 'Akke ve Ğazze ve Remle'den gelen 'Arabistān ḳavmi Taḥte'lḳal'e'ye, 'Acem'den geleni Maḥmūd Paşa ḳurbında Hoca Hānı'na, Balat şehrinden gelen çingeneleri Balat maḥallesine, ... Sinob ve Samsun ḳavmin Tophāne'ye, ve'l-ḥāşıl ol 'aşırda dest-i Āl-i 'Oşmān'da ne kadar şehir-i 'āzīmler var ise cümlesinden ümmet-i Muḥammedi ehl-i 'iyālleri ile İslāmbol'a getürüp i'zāz u ikrām idüp ma'mūr u ābādān itdiler. Anıñçün "İslāmı bol" ismiyle müsemmā olup ile'l-ān Ğulgule-i Rūm, Velvele-i Rūm, Taṇṇana-i Rūm oldu. (SN I, 31b/10-24)

İstanbul adının Rumca 'eis tin Poli' (Poli'ye, Poli'de) deyiminin Türk ağzına uydurulması sonucu oluştuğu zannedilmektedir.¹⁶ Evliyâ Çelebi ise bu adı, şehre İstanbul'un fethinden sonra yerleştirilen müslüman halkın çokluğuna bağlamaktadır. "...ol 'aşırda dest-i Āl-i 'Oşmān'da ne kadar şehir-i 'āzīmler var ise cümlesinden ümmet-i Muḥammedi ehl-i iyālleri ile İslāmbol'a getürüp i'zāz u ikrām idüp ma'mūr u ābādān itdiler. Anıñçün İslāmı bol isimiyle müsemmā olup..." Bu örnekte de 'İstanbul' kelimesiyle 'İslambol' kelimelerinin ses yakınlığından yararlanılarak bilinçli bir değıştirmenin yapıldığını görmekteyiz.

Ḳuzḳuncık

Vech-i tesmiyesi Ebū'l-feth 'aşırında Ḳuzḳun Baba sākin olduğuyçün ismine "Ḳuzḳuncık" derler. (SN I, 141a/8)

Kuzguncuk adının ise bazı kaynaklarda 'Kosinitza' olan isminin bozulması neticesinde 'Kuzguncuk' olduğu belirtilmektedir.¹⁷ Bilge Umar ise Evliyâ Çelebi'nin yaptığı açıklamayı doğru kabul ederek adın Kuzgun Baba'dan geldiğini söylemektedir.¹⁸

Kuzguncuk adı gibi diğerk bazı örnekler bize Evliyâ Çelebi'nin etimolojik yaklaşımının tamamıyla bilimsellikten uzak açıklamalar olmadığını ve bilimsel çalışmalarda referans olarak alınıp değerklendirilmesinin ne kadar gerekli olduğunu göstermektedir. Yeri gelmişken şunu da vurgulamak gerekir ki halk etimolojisi açıklamalarına tamamen 'uydurma' demek bilimsel bir anlayışa ve yaklaşıma ters düşer.

16 Umar, "İstanbul", *Age.*, 350.

17 Nur Akın, "Kuzguncuk", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, V. İstanbul 1994, 145.

18 Umar, "Kuzguncuk", *Age.*, 488.

Ü s k ü d ā r

Ammā zamānımızda Sultān Murād Han-ı Rābī' taḥrīri üzre şehir-i 'azīm Eskidār, yedi dağın ve dere ve depesi üzre toḡuz biñ kat-ender-kat bağı ve bağçeli ve yalılı sarāy-ı 'ālīler ve ġayrı büyütlar ile ārāste ve gūna-gūn 'imāretlerle pīrāste olmış şehir-i Eskidār'dır. Üsküdār ġalaṭ-ı meşhūrdur. Eskidār'dan murād Üsküdār Bağçesi yerinde Harūn'ür-Reşīd'in serāperdesi yerinde Seydī Baṭṭal Ġāzī'nin yedi sene sākin olup bağlar ve beytū'l-hayrātlar binā itdüġi dārlardır. Anıñçün "Eskidār" derler. "Üsküdār" ġalaṭdır. (SN I, 141b/16-21)

Ü s k ü d a r

Halā Üsküdar "İskenderī" den ġalāṭdır. (SN II, 23b/20)

Yer adlarıyla ilgili olarak Evliyâ Çelebi'nin yaptıġı ilginç bir etimolojik açıklama da Üsküdar ismiyle ilgilidir. Evliyâ bu ada kaynak olarak "eski yerleşim yeri" anlamına gelen "Eskidār"ı gösterir ve "Üsküdār ġalaṭ-ı meşhūrdur." der. Yine Üsküdar ve İskender kelimelerinin ses benzerliğinden hareketle "Halā Üsküdar 'İskenderī'den ġalāṭdır." diyerek İskender kelimesiyle ilişkilendirir. Bilge Umar, Üsküdar isminin kaynağı olarak Bizans döneminden kalma 'Skoutari/Scutari' isimlerini göstermektedir. Bu görüşüne delil olarak da Üsküdar'ın Balkan Yarımada'sına (Skodra) geçişin olağan iskelesi olma özelliğini göstermektedir.¹⁹ Diğer bazı kaynaklarda bu yerleşim yerine eskiden 'Hrisopolis' denildiği, Üsküdar isminin de Hrisopolis sözcüğünden bozma olduğu söylenmekte ve bu sözcüğün Grekçe 'ham ya da tabaklanmış deri' anlamına gelen 'skitos'tan türediği belirtilmektedir. Antikçağda kalkanların deriden yapılması, imparatorun kalkanlı askerlerinin de bu mahalde bulunması sebebiyle 'Üsküdar' sözcüğü 'Hrisopolis' sözcüğüne bağlanmak istenmiştir.

B u r s a

Bir dīv-i sefīd eydür: "Yā Emīn-Allah bu ḡal'eniñ altındaki ḡayalarda bir muṭalsam keniz vardır. Anı bulsañız dünyā ḡalḡına inḡirāzü'd-devrān kifāyet iderdi." der. Bir dīv daḡı mu'āraza idüp "Bulunmaz" der. Biri daḡı "Eger ol daḡme bulunursa ol defīne ile Emīn-Allah bu şehri 'imār ide" der. Kimi "bulunursa", kimi "bulunmazsa" derler. Derḡāl dīvlere emir idüp ol daḡmeyi bulup şehri ta'mīr i termīm idüp ismini "Bulursa" ḡorlar. Bursa "Bulursa"dan ġalaṭdır. (SN II, 3a/12-16)

Bursa ismiyle ilgili olarak Evliyâ Çelebi menkıbe niteliğinde bir olay anlatır ve şehrin isminin 'Bulursa'dan ġalat olduğunu belirtir. "Bursa Bulursa'dan ġalaṭdır." der. Bilge Umar, Bursa isminin Luwi kökenli 'Pr(ia)-uw(a)-assa'dan yani 'Hisar-yapısı-kenti' isminden gelmiş olabileceğini söylemektedir.²⁰ Kentin bugünkü isminin önceden Atussa şehrinin yerine kurulan 'Prusa'dan geldiğini ve ismin

19 Age., "Üsküdar", 814.

20 Umar, "Bursa-Prousa", Age., 179.

kaynağını Bithynialı I. Prusias'a da dayandıran araştırmacılar da mevcuttur.²¹ Başka bir kaynakta da Hazret-i Süleyman'a atfen 'Cennet burası!' sözünden geldiği belirtilmektedir.²² Bu açıklama da yine halk etimolojisi niteliğindedir.

Ƙ a l ' e - i G i r e s i n

Bedest muşahib Maḥmūd Paşa hīn-i muḥāşarada Ebu'l-fetḥ Muḥammed Ḥan Maḥmūd Paşa'ya "Bu gice ƙal'e altına giresin" diyü fermān idince ƙal'eye metrīse girüp fetḥ olduḡda ismine "Giresin" didiler. (SN II, 28b/35-36, 29a/1)

Evliyâ Çelebi'nin yaşanmış ve yaşanması muhtemel bir olaya dayandırarak etimolojisini yaptığı yer adlarından birisi de Giresun'dur ki Evliyâ Çelebi bu adı 'Giresin' den galat olarak açıklamaktadır. Bu şehrin adı Helen dilinden Kerasountos/ Kerasous kelimelerinden gelmektedir.²³ Bu şehrin etrafında kiraz ormanlarının olduğu ve şehrin kiraz ağacının anavatanı olarak kabul edildiği söylenmektedir. Giresun adının da 'kiraz' anlamına gelen 'Kerasus' veya 'Kiraz Şehri' anlamına gelen 'Keration' kelimelerinden bozularak dilimize geçtiği zannedilmektedir.²⁴

H e l e k e (H e r e k e)

Hereke daḡı demişler. ...senede Çelebi Sultān Muḥammed Rūm keferesi elinden fetḥ iderken ḡayli ḡuzāt-ı müsliḡmīn şehīd olmaḡile "Heleke" ya'ni "helāk yeri" demekdir. (SN II, 58a/14-16)

Evliyâ Çelebi'nin "Heleke" ya'ni 'helāk yeri' demekdir" şeklinde etimolojisini yaptığı Hereke ismi Rumca 'Kharax' (kazık; kazıklı çitle çevrili yer) kelimesinden gelmektedir.²⁵ Evliyâ'nın burada kelimenin anlamını gözönünde bulundurmadan yalnızca fonetik özelliklerden yararlanarak etimoloji yaptığı görülmektedir. Ayrıca bu etimolojisini teyit etmek maksadıyla da bu ada uygun bir de olay anlatmaktadır.

E r z i n c ā n

Luḡat-ı Fārisī'de "cāna erici" dimekdir. Ya'ni Erzānī ma'nāsına da gelir (SN II, 123a/9).

Evliyâ Çelebi'nin bazen, yabancı adla yerli ad arasındaki sadece ses benzerliğinden faydalanarak yabancı adı yerlileştirdiği görülür. Bu tarz örneklerden birisi de Erzincan adıdır. Evliyâ'da "Luḡat-ı Fārisī'de 'cāna erici' dimekdir." şeklindeki etimolojik izahını bulan Erzincan adına Arap ağzında 'Arzan Can' denildiği ve Ermeniler'in 'Kayalı-Taşlı' anlamında Erez/Erzngan dedikleri kaynaklarda belirtilmektedir.²⁶

21 Mustafa Süel, "Antik Dönemde Bursa", 1826;1996, 26-34.

22 Önder, "Bursa", Age., 120.

23 Umar, "Giresun-Kerasountos", Age., 286.

24 Önder, "Giresun", Age., 196.

25 Önder, Age., "Hereke", 315.

26 Umar, "Erzincan-Arzan", Age., 255.

Ankariyye

Kayser-i Rûm aşrında yedi sene her gün kırkar biñ ırğad u ummâller işleyüp beher yevm kırkar biñ âdeme kırkar cevz ve birer nân-pâre ile işledüp ‘Ankariyye’ ya’ni şahrâ, ya’ni mecy ile itmâm bulduğıyçün ‘Kal’e-i Ankariyye’ derler. Kırkar cevz ve birer nân-pâre verüp ol heşâb ile inşâ olunduğıyçün Kayseriyye ve Engürü heşâbıyla yapılmışdır deyü elsîne-i nâsda dâstândır. Ammâ tevârîh-i Arâb’da kat-ender-kat birbirine girişmiş olmağıla ‘Kal’e-i Muṭabbak’ derler ve Kayser Harkîl, Hâzret-i Risâlet-penâh vücûda geldiği sene bu kal’e dâiren-mâdâr yedi kat demir zincirler ile kuşatdığından Târîh-i Tuhfe’de ‘Kal’e-i Selâsil’ deyü taḥrîr etmişdir. Ve lisân-ı Moğolî’de ‘Kal’e-i Enâgra’ derler ammâ lisân-ı Nemse’de Āl-i ‘Osmân bu kal’eye mâlik olmağıla ‘Engüriyyepol’ ve ‘Koşantinopol’ derler. Lisân-ı Tatar’da ‘Kirmen-i Anğar’ derler ve ‘İnkırı’ ve ‘Aydınkırı’ ve ‘Unkuru’ ve ‘Enguru’ ve niçe güne ıstılâh ile ma’rûf bir kal’e-i mevsûfdur. Ammâ Defterhâne-i Pâdişâhî’de ismi ‘Ankara’dır. (SN II, 139a)

Ankara adı konusunda ise Evliyâ Çelebi şehrin adını burada yetişen üzümün çokluğuna bağlamaktadır. “*İrân-zemîn târîhlerinde bu kal’eniñ üzümü vefret üzere olduğundan diyâr-ı Acem’de bu kal’eye ‘Engüriyye’ derler*”. Ama şehrin adı Hellen ağzındaki ‘Ankyra’dan gelmektedir ve Türk diline Ankara biçimine yerleşmiştir²⁷. Bu örnekte de Evliyâ Çelebi’nin yerleşim yerinin meşhur bir unsurundan faydalanarak adı yerlileştirdiğini görmekteyiz. Bununla birlikte verdiği bilgiye İran tarihlerini kaynak göstermektedir.

Evliyâ Çelebi’de yerleşim yeri adlarının yanı sıra bağ, bahçe, mesiregâh, meydan ve kapı adlarıyla ilgili etimolojik açıklamalar görmek mümkündür²⁸. Biz burada kısıtlı zaman içerisinde ancak bu kadarına yer verebiliyoruz.

2. Özel Adlarla İlgili Halk Etimolojisi Örnekleri

Elekçi Dīvānesi

Ve Elekçi Dīvānesi, bî-zebân bir dīvāne idi. Bi-emrillâh elekden gayrı bir şey tenāvül itmezdi. Elbette elekçi ‘avratları bu dīvāneniñ yanı sıra gezüp murâd idindiği âdeme işâret idüp ol âdem bir elek alıvirüp fi’l-hâl elegi pâreleyüp çemberin atup bürüncüğün ḥelvâ gibi ağzın köpürdereken yiyüp çeşm-i mestin süzüp şafâ iderdi. Ğarâbet bunda kim bir hırsıza zindândaki cellâdlar işkence itseler ibtidâ ol ḥarâmiye bürüncük yutdurup yine ipiyle ağzından çıkarırken âdemiñ zühresi ve ma’idesi ağzına gelür ḥarîr bürüncük böyle berbâd bir şey iken bu dīvāne bürüncüğü nebât-ı ḥamevî gibi ekl ider, ğarîb temâşâdır. (SN I, 114b/30-36)

27 Umar, “Ankara”, Age., 74.

28 Kemik, Age.

Bu zat hakkında kaynaklarda kesin bir bilgi yoktur yalnız Elekli Dede eğer bu zat ise türbesinde kabrinin üzerinde elekler asılı olduğu ve insanların eleklerin hareketlerine göre burada dilek tuttukları belirtilmektedir²⁹. Bu isimlerin yanı sıra Ahi Evren, Vezir palam Mustafa Paşa, Saçbağı Paşa, Horosi Paşa, Yetmiş Guruş Dede, Sümükli Dede Divane gibi birçok şahsın isimleriyle ilgili açıklamaları *Seyahatnâme*'de görmek mümkündür.

Özel adlar konusunda Evliyâ etimolojik açıklamaları şahıs adlarıyla sınırlı olmayıp kavim ve sosyal topluluk adları ve meslek adlarıyla devam etmektedir.

M a c a r Ȳ a v m i

'Acemden hâsıl olan keferelerin ibtidâsı Menûçehr'in evlâdlarından dördü firâr idüp Egre cânibinde tavaṭṭûn idüp "Siz kimsiz?" diyü su'âl etdiklerinde "Men-i câriz" ya'ni "dörd âdemiz" didiler. "Men-i câr"dan ğalaṭ "Macar Ȳavmi" oldılar kim on beş âded kavm-i keferelerdir. (SN II, 37a/25-27)

Bu örnekte de görüldüğü gibi adın fonetik özelliklerinden faydalanılarak kökenin 'Men-i câriz' cümlesine dayandırıldığını görüyoruz.

E ṣ n â f - ı E y v â y c ı

Bu çinicilere eyvâyıcı dimeden ğarâz oldur kim şöhrat için cümle çini kâse ve kûze ve zî-kıymet muṭallâ metâ'ların 'arż-ı kâlâ için dükkânlarının yüzi-ne ṭabaḳa ṭabaḳa zeyn idüp yâ zelzeleden yâ bir kedi veya bir fareden yâḥûd izdihâmda şehir ğulâmları bir ṭaş atup cümle metâ'ları ğüldürredekin zemîne düşünce pâre pâre olup şâḥibi "Ey vây" diyü feryâd eylediginde "eṣnâf-ı eyvâyıcıyân" derler. (SN I, 197a/2-6)

3. Nesne-Varlık Adlarıyla İlgili Halk Etimolojisi Örnekleri

Evliyâ Çelebi'nin etimolojik izahlarını yaptığı bir diğer grup da nesne - varlık adlarıdır.

Ȳ a p s i B a l ı ğ ı

Niçe biñ elvân mâhîleri vardır ammâ memdûḥ olan zikr olunan balıklardır. Bunlardan ziyâde muḥabbet idüp üzerine biñ cân ile ḳurbân olup bey' ü şirâ'sı maḥallinde ceng ü cidâl idüp ḳan etdikleri mâhî cânım ḥapsi balığıdır. Rûz-ı ḥamsinde zâhir olduğıçün "ḥamsi balığı" derler. (SN II, 33b/20-22)

P u ṭ a O ḳ ı

Muḥammed Ḥan cemr'-i ğuzât-ı müslimîne cümle mâl-ı ğanâyîmi taḥmîl idüp ve Ayaşofya içre mücevher puṭlardan Vüdd ve Yağveş {ve Ya'vak ve Sevvâ ve Neşr mişilli puṭlarla} Tersḥâne bağçesine varup andan puṭları

29 "Elekli Baba", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, I, 1994, 134.

Oğmeydânı'nda nişāngāh idüp cümle guzāt-ı müslimîn puṭlara oklar atdılar. Ḥalā kemān-keşānlar mābeyninde puṭa okı ta'bīr itdikleri sehm ol ḥadengdir kim ilā-haze'l-ān "Puṭa Okı" dirler. (SN I, 30b/28-31)

Yukarıdaki örnekler haricinde Evliyâ Çelebi'nin kale, câmi, hamam, tekke, köprü, iskele gibi yapı adlarıyla birlikte dağ, tepe, ova, ırmak adlarıyla ilgili olarak etimolojik açıklamalar yaptığını görürüz. Bu kelimelere örnek olarak da Kale-i Darıca, Kale-i Osmancık, Üçbaş Camii, Irgat Hamamı, Nizamabad Tekkesi, Cisir-i Irgandı, Ya Vedud İskelesi, Keşiş Dağı, Zağar Yaylası, Kızılırmak, Asi nehri hakkında yaptığı açıklamaları gösterebiliriz.

Birçok örnekte Evliyâ Çelebi'nin bir dilbilimci gibi etimoloji yaptığına şahit oluruz. Bu örneklerden birisi de Evliyâ'nın 'hünkâr' kelimesiyle ilgili olarak yaptığı açıklamadır.

h ü n k â r

"Osmancık'dan bu āna gelince pādīşāhlarıñıza 'beg' derdiñiz, şimdengeri 'sultān' dīñ. Ve etek der-miyān idüp ziyāfetde size ḥıḍmet idüp ekmek beḫ itdigiçün 'hün' ekmekdir, 'hünkâr' dīñ" diyü pādīşāhıñ başına iki çatal ablaḫ sorgucu ṭaḫup "Pādīşāhım henüz Āl-i Osmāniyān'ıñ āb-ı rūyı oldıñ hemān mücāhid fī-sebīlillah ol" diyü gülbank-i Muḥammedī çeküp cümle guzāt-ı müslimîn İslāmbol içre müstevlī olup 'imāristān itmege şürü' eylediler. (SN I, 31a/30-34)

Sonuç

Evliyâ Çelebi'nin yaptığı etimolojik açıklamaların tamamını burada değerlendirmek mümkün olmadığı için dikkat çeken bazı açıklamaları bildirimiz için seçtik. Seçtiğimiz bu örnekler ve diğerleri değerlendirildiğinde karşımıza şu sonuç çıkmaktadır: Evliyâ Çelebi'nin en çok yer adlarının açıklamasını yaparken genellikle yerleşim yerinin adıyla tarihte yaşamış bir kişinin adı arasındaki ses benzerliğinden faydalandığını ifade edebiliriz. Bunun yanı sıra bazı yer adları etrafında bir olay, menkıbe anlatmak suretiyle yabancı adın kökenini izah etmeye çalıştığı da görülmektedir. Bu suretle kendisini teyit etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bu açıklamalarda Evliyâ Çelebi'ye has diyebileceğimiz bir husus da Evliyâ'nın ziyaret ettiği yerleşim yerinin adını o yörenin meşhur olan bir unsuruyla izah etmeye çalışmasıdır.

Bununla birlikte Evliyâ Çelebi'nin kelimenin sadece ses benzerliğinden hareketle anlama dikkat etmeden etimoloji yaptığını da söyleyebiliriz.

Evliyâ Çelebi'nin 17. yy'da özellikle yer adlarının yerleştirilmesine gayret ettiğini veya yapılan çabaları naklettiğini söyleyebiliriz. Evliyâ'nın yabancı bir adın veya kelimenin bir milletin hafızasına işlenmesi için çaba gösterdiğini ve

Förstemann'ın dediği gibi halkın bir ferdi olarak kelimelerin nereden geldiğini öğrenmek istediğini söylemek yanlış olmasa gerektir.

Sonuç olarak, Evliyâ Çelebi'nin 17. yy.da kaleme aldığı *Seyahatnâme* adlı eseri içerisinde Türk dilinin gelişimi açısından araştırmacılara ışık tutacak pek çok malzeme barındırmaktadır. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'ndeki örnekler taranmakta olup tarafımızdan derli toplu bir şekilde yayımlama projesi sürmektedir.

Kaynakça

- “Elekli Baba”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, I, İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994.
- Akın, Nur, “Kuzguncuk”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* V, İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994
- Aksan, Doğan, “ Birkaç Türkçe Yeradı ve Bunların Dilbilimi ve Kültür Bakımından Önemi” A.Ü. DTCF. Dergisi, Ankara XXVI.
- Aksan, Doğan, “Genel Dilbilimi Yönünden Halk Etimolojisi ve Türkçedeki Örnekleri”, A.Ü. DTCF. 1964 (yayımlanmamış doçentlik tezi).
- Caferoğlu, Ahmet, “Etimolojik Araştırma Denemeleri”, *TDAY Belleten*, 1957
- Duman, Musa, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Türkçe Açısından Önemi”, *TDAY Belleten*, TDK Yayınları, Ankara, 1995
- Eyice, Semavi, “Galata”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, 1994
- Lequenne, Fernand, *Galatlar*. çev. Suzan Albek, Ankara 1979.
- Förstemann, E. *Über deutsche Volksetymologie*, (7.baskı) Leibzig 1919.
- Kemik, Fatih, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Halk Etimolojisi Örnekleri (I-II Ciltler) ”İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü 2003 (yayımlanmamış yüksek lisans tezi).
- Korkmaz, Zeynep, “Halk Etimolojisi ve Folklor”, *Türk Dili Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, TDK Yayınları, 1995
- Özkan, Nevzat, “Kişi Adlarından Gelen Yer Adlarımız ve Kayseri'deki Örnekleri Üzerine”, Kayseri ve Yöresi Kültür Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni (12-13 Nisan 2001) Bildiriler II, Kayseri, Fen Edebiyat Fakültesi T.D.E Bölümü Yayınları No:1, 2001
- Süel, Mustafa, “Antik Dönemde Bursa”, Bursa 1826, Ankara, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları 1996
- Umar, Bilge, *Türkiye'deki Tarihsel Adlar*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1993

Machiel Kiel'in Balkanlar'da Evliyâ Çelebi ile Geçen Kırk Yılı

Machiel Kiel
Hollanda Tarih ve Arkeoloji Enstitüsü (İstanbul)

Gelecek yılın baharında bendenizin Balkanlar'da dolaşmasının, komünizmle yönetilen, izole olmuş Arnavutluk'a yapılan üç geziyi içeren, en ücra köşelere doğru zikzaklar çizerek gidişinin, ellinci yılı dolacak. Joseph von Hammer tarafından çevrilen ve Büyük Britanya'daki Royal Oriental Society tarafından 1834 yılında İngilizce olarak yayımlanan *Seyahatnâme*'nin ilk üç cildiyle Evliyâ Çelebi'yi "keşfettim".

Bu ciltlerden bir kısmı Hollanda Kralı Willem I için özel olarak basıldı ve zorlukla kabul edildiğim Lahey'deki Kraliyet Kütüphânesi'nde saklandı. Ciltler koyu altın renk mürekkepli güzel bir başlık sayfası ile başlatılmıştı. Kral hazretlerinin çok fazla ilgisini çekmediği açıktı; çünkü yalnızca ilk sekiz sayfası açılmış ve geri kalan sayfalar okumaya gelen ilk meraklı kişiden önce 134 yıl beklemek zorunda kalmıştı. Bu uzun sürecek bir ilginin başlangıcıydı. Kendi kendime Osmanlıca okumayı öğrendim ve böylece Türkiye'de ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başında yayımlanan ve Leiden Üniversitesi Kütüphânesi'nde bulunan diğer sekiz ciltten yararlanabildim.

İlki benim tarafımdan finanse edilen ve sonra Bilimsel Araştırma Desteği için Hollanda Organizasyonu'nun (Netherlands Organisation) cömert desteğiyle neredeyse her yıl yaptığım Balkanlar'daki seyahatlerim süresince, yapabildiğim kadar Evliyâ'nın *Seyahatnâme*'de geçen bölgelerdeki ayak izlerini takip ettim. Elbette bu sunumda hepsinden söz edemeyeceğim ancak bu sempozyumun ana çerçevesi açısından anımsamanın ilginç olabileceği Sırbistan, Yunanistan ve Bulgaristan'daki birkaç hususla kendimi sınırlandıracam.

Evliyâ Çelebi'nin muazzam yaptığını bir bilgi kaynağı olarak kullanan herkes aynı zamanda Osmanlı memleketinde ve ötesinde konuşulan Osmanlı Türkçesindeki bu en zengin tek kaynakta verilen bilgilerin güvenilirliği sorusuyla karşılaşacaktır. Evliyâ'nın imparatorluk hakkında bilimsel bir ansiklopedi yazmak istemediği açıktır. O okurlarını eğlendirmek ve gördüğü dünyayı

sergilemek istedi. Diğer pek çok büyük gezgin gibi onun için de şu ya da bu yerde bulunmamış olmak kabul edilemez bir durumdu. Evliyâ ayrıca eski yapıtlardan serbestçe bilgi ve tanım kopya etti. Tipik bir örnek, *Seyahatnâme*'den üç çeyrek yüzyıl önce yazılan ve Osmanlı coğrafyası hakkındaki diğer büyük yapıtlardan biri olan Trabzonlu Mehmed-i Âşık'ın *Menâzirü'l-Avâlim*'idir. Ancak bu çağlarda Batılı gezginlerin de aynı şeyi yaptıkları kabul edilmelidir (krş. Zweder von Martels (ed.) *Seyahat Olgusu ve Kurmacada, Edebi Gelenekte, Bilimsel Keşifte Seyahat Edebiyatı Çalışmaları ile Seyahat Edebiyatında Gözlem*, Leiden-New York-Köln 1994, 246).

Çok sayıda Türk okurun Evliyâ'nın İmparatorluktaki kentler ve kasabalara ilişkin "tarihsel" tanıtlarını ciddi tarihsel bilgiler olarak ele almalarına karşın, bu kısımların yalnızca halkbilimciler ve popüler hayalgücü araştırmacısı için değer taşıdığını görmek zor değildir. Söz konusu bilgiler asla ciddî tarihçiler tarafından kullanılmaz.

Vidin'den Soko Banja'ya ve Ana (Büyük) Sofya-Belgrad Yoluna

Eğer yanılmıyorsam Evliyâ Çelebi, Bulgaristan'ın kuzeybatısındaki Tuna kıyısında yer alan Vidin'den Timok nehrinin (transkript edildiği gibi Tomok değil) yukarısında batıya doğru giden, Doğu Sırbistan dağlarındaki küçük Müslüman kasabası olan Soko Banja'yı, İstanbul-Filibe-Sofya-Niş-Belgrad askerî yoluna kadar geçen ve çok az kullanılan çapraz yol boyunca gördüklerini rapor eden tek gezgindir.

Burada bazı noktalar üzerinde durulmalı:

Evliyâ Çelebi ve adamları, gezmeye Evliyâ'nın Sultan II. Bayezid tarafından inşa ettirildiğini öne sürdüğü büyük Vidin Kalesi'nden başladılar; oysa bu bilgi tamamen yanlıştır. Kale, Çelebi Sultan Mehmed'in önemli eklemeleriyle ve II. Beyazid'in ise yalnızca bazı ek burçlarıyla (hisar) Ortaçağ Bulgar dönemine aittir. Grup, geniş, düz ve açık bir yol boyunca yedi saatte Vidin'den Izvor köyüne, oradan dokuz saatte, batı yönüne doğru at sırtında geçtikleri Timok nehrine gitti. Tuttukları yol kesin olarak yeniden izlenemiyor. Vidin üzerinden Kula'nın Izvor'a uzaklığı 39 km, Izvor'dan Vraška Čuka Boğazı boyunca, batıya doğru Timok nehrine gidildiğinde mesafe 14 km. Evliyâ Çelebi ve adamlarının beş saatte aldıkları Timok'tan Kurşunca Kalesi arasındaki uzaklık nehir boyunca 38 km'dir. Saatle ilgili rakamları gerçek olarak değil, sembolik ya da gezginin serbest uydurması olarak ele almamız gerektiği açıktır. Evliyâ, doğru bir bilgi olarak Timok'un Vidin ile Fethü'l-İslâm kaleleri arasına döküldüğünü ekler. Daha çok Kladovo olarak bilinen Fethü'l-İslâm, Vidin'in 120 km kuzeyinde, Tuna'daki küçük bir balıkçı kasabasıdır.

Evliyâ, Kurşunca Kalesi'nin karşısında Müslümanlar ve Bulgarlar tarafından iskân edilmiş bir köyden söz eder. *Seyahatnâme*'nin Sırp-Hırvat çevirisinde

ulusal çerçeveye uymayan bu son bilgi parçaları çıkarılmıştır. Askerî ve sivil ondokuzuncu yüzyıldaki ve günümüzdeki bütün haritalarda Kurşunca adlı bir yer bulunmamaktadır. *Seyahatnâme*'nin dört büyük edisyonunda ya da transkripsiyonlarında bu yerin adı yanlış yazılmıştır. Ondokuzuncu yüzyıl edisyonunda, Danişman'da ve Üçdal'da bu adı "Kurşunca" biçimine sokmuşlar, Dağlı ve Kahraman ise bunu "Kurşunica"ya çevirmişlerdir. Aslında bu sözcük ondokuzuncu yüzyıl başlarında Sırp dilindeki değişimler sırasında Gurguşevac olan Gurguşevci sözcüğüdür. Birkaç on yıl sonra bu yeri Sırbistan topraklarına ekleyen Sırp Hükümdarı Knjez Miloš Obrenović onuruna Knjaževac biçimini almıştır. İşte Evliyâ sözcüğü onaltıncı-onyedinci yüzyıl imlâsına göre neredeyse tamamen doğru şekilde yazmıştır. Hatayı o değil, sonraki düzelticiler yapmıştır. Evliyâ ve adamları, Gurguşevci/Knjažvac'tan Bana'ya (resmî olarak: Soko Banja) 35 km.'yi makul görünen bir sürede, beş saatte almıştır.

Bugün Soko Banja, "Hawk's Bath" (Şahin Kaplıcaları) Belgrad-Sofya karayolunun 40 km. doğusunda, Orta Sırbistan dağlarındaki hoş bir termal tatil yeridir. Bu küçük kasaba büyük popülaritesini yansıtır bir şekilde her büyüklükte oteller, pansiyonlar, hediyelik eşya dükkânları, kafe barlar ve restoranlarla doludur. Bu yerin ondokuzuncu yüzyılda etraflı bir "etnik temizliğin" yaşandığı küçük bir Müslüman kasabası olduğunu hayal etmek imkânsızdır. İşte 1663 yazında bu yeri ziyaret ederek hakkında tümü kontrol edilebilir kesin bilgiler ve zengin bir betimleme sunan kişi Evliyâ'dır.

Yerel olarak Banya (Banja) diye adlandırılan bu yerin kuruluşu Sokol Kalesi olarak Sırbistan Ortaçağı'nda başladı. Bu kale ve altındaki yerleşimden ilk kez İstanbul (Belediye Kütüphânesi) Atatürk Kitaplığı'nın Muallim Cevdet Kolleksiyonu'nda bulunan 1455'e ait *icmal defterinde* (O.90) söz edilmiştir (yk 86). Burası kalenin içindeki bir garnizon yanında bulunan 32 sivil Müslüman hâneyle, 22 Hristiyan hânenin yaşadığı bir köydü. İki yüz yıl sonra Evliyâ, kalenin önceden harap durumda olduğunu ancak 50 kişilik bir garnizon ve bunun yanı sıra top ve askerî teçhizat kuran Budapeşte Vâlisi Celalî Abaza Paşa tarafından onarıldığını belirtiyor. Kale, genellikle eteğinde yerleşmiş bulunan 40-50 hâneli Müslüman köyünde yaşayan birkaç bekçi ve asker tarafından korunuyordu.

Evliyâ ve adamları batı yönüne doğru 2000 adım giderek Banya'nın küçük kasabası Varoš'a vardılar. Bu gözlem onyedinci yüzyılda yerleşimin çoktan kalenin aşağısında maden yatağı çevresindeki düz alandan oluşan Ortaçağ konumundan uzaklaştığını gösterir. Eski Varoš bir Müslüman köyü oldu, ancak daha fazla bir gelişim göstermedi. Evliyâ'nın tarifi 1455 ile Osmanlıların dağlardaki seyrek yerleşimden gerçek bir şehir merkezi yaratmayı başardıkları 200 yıllık zamanı göstermektedir. Bir kethüda, bir yeniçeri başı, kale dizdarı ve muhtesib ile daha çok idarî ve askerî görevlilerin bulunduğu Banya'yı Evliyâ bir kasaba olarak tanımlar. Kasaba iki muazzam kubbeli ve kurşun kaplı câmi, dört mahalle mescidi, iki küçük kervansaray, iki tekke, bir medrese, 50 dükkân ve iki ılıcaya sahip dört mahalleye bölünmüştü.

Evliyâ şöyle der: “Bunlardan biri kubbeleri, halvetleri, şadırvanı ve kurşun kaplamasıyla çok güzeldi. Diğer ılıca kadınlara ayrılmıştır. Bu kaplıcaların suyu o kadar sıcaktır ki kimse soğuk suyla karıştırmadan içine giremez. Saç dökülmesine karşı çok iyi gelir”. Evliyâ, Banya /Bana hakkındaki tasvirine bu küçük kasabada yaşayanların “çok inançlı, edepli ve yumuşak karakterli” olduklarını belirterek son verir (*Seyahatnâme* VI, 100).

Günümüzde Soko Banja kasabasındaki bütün Osmanlı yapıları, bir çift hamam dışında tek bir iz bırakmadan kaybolmuştur. Evliyâ’nın bu tasvirinin Amsterdam, Brandenburg ya da Dunkirk’de görüldüğü gibi tamamen kendi hayal ürünü olduğunu düşünmek kolaydır. Ancak onun tasvirinin fantezi olmadığı, aslında 16. yüzyıl başlarında çoktan bir şehir karakteri kazanan mekânın daha gelişmiş hâlini gösterdiğine ilişkin kanıt vardır.

1530 yılının Osmanlı *Muhasebe Defteri* (T.D. 370. s. 598) 1455 yılında köyün küçük bir kasaba hâlini almaya başladığını göstermektedir. Kalede 26 kişilik bir garnizon vardı. Kasaba 131 hâneye sahip beş Müslüman mahallesi ve 15 hâneli bir Hıristiyan mahallesine bölünmüştü. Banja kazası (köy başına ortalama 12 hânedan) toplam 597 hânelik 50 küçük köyden oluşuyordu. Yaklaşık 800/900 nüfusuyla Soko Banja 1530 yılında bu çok dağlık bölgedeki en geniş yerleşim merkeziydi. Daha sonraki kayıt Banja’nın Müslümanların ibadet ettiği beş mekâna sahip olduğundan söz eder. Bunlar: Eski Cami, Hacı Mehmed Câmii, Yahşi Bey, Hacı Abdüllatif Mescidleri ve kalenin aşağısındaki küçük yerleşim olan Podgradje. Bugün gördüğümüz hamam, Evliyâ’nın tasvir ettiklerinden biridir. Defterin 1530 yılına ait girişi, Evliyâ’nın hikâyesinin bir bölümünü ve kaplıca suyunun hâlâ dayanılmaz derecede sıcak olduğuna dair anlatılanları doğrulamaktadır.

Banya/Banja ziyaretinden sonra Evliyâ ve adamları ana Sofya-Belgrad karayolunun doğru güney yönünde devam ettiler ve sekiz saatte Radina tabyasına (palanka) ulaştılar. Batıya doğru dümdüz gidildiğinde mesafe 27 kilometreydi. Evliyâ ve adamlarının izlediği rota kesin olarak saptanamamaktadır. “Sekiz saat” yine sembolik olarak ele alınabilir, yön ise tamamen yanlıştır. Ayrıca vardıkları tabyanın adı da yanlıştır. 19. yüzyıl sonu baskısı ile Üçdal ve Danışman çevirilerinde “Radina” olarak geçmektedir. Dağlı ve Kahraman’ın “Rajina” versiyonunda neredeyse tam olarak görünen sözcük aslında Ražanj Palanka’dır (*Seyahatnâme* V.100).

Selanik’in Beyaz Kulesi

Evliyâ’nın tarihsel gerçeği bulmada bana rehber olduğunun iyi bir kanıtı Selanik’in simgesi olan ünlü Beyaz Kule’nin (Levkas Pyrgos) kurucusunun kimliği ve inşa tarihi meselesidir. Büyük Bizans’a ait Selanik surlarının güney köşesini gösteren deniz kıyısındaki bu büyük kule, Yunanistan’ın ikinci şehrinin hakikî simgesi olmuştur. Dolayısıyla bu yapı bir Osmanlı eseri olamazdı ve olmamalıydı.

Mevcut kaynaklarda kule, 13. yüzyıl başlarında Montferrat Boniface'sinin Haçlılar Kralı zamanına ait bir eser olarak açıklanmaktadır. Başkaları yapıyı bir Venedik eseri olarak görür ve geçmişini kısa ve talihsiz Venedik ara dönemine (1423-1430) dayandırırılar. Diğerleri yine yapının 1460'lara, dolayısıyla Osmanlı dönemine ait olduğunu ancak Venedikli ustaların ortaklığıyla inşa edildiğini savunmaktadır. Evliyâ son derece açıktır. Ona göre bu yapının inşasını Sultan Süleyman emretmiştir ve mimarı da büyük Sinan'dır. İç kısmın daha sıkı incelenmesinde aslında kulenin bütün yönlere ateş açılabilir şekilde imar edilmiş bir silâh kulesi olduğu görülebilmektedir. Bu nedenle Montferrat Boniface seçeneği elenmektedir.

Evliyâ, bir zamanlar kulenin girişine bakan kısımda bulunan bir kitabe metnini verir. Buradaki üç çift mısradan Sultan Süleyman'ın hâmî olduğundan söz edilir ve yapının silâh kulesi işlevine dikkat çekilir. "Her tarafta ejderha silâhları var, "Aslan Kulesi" adı burası için uygun bir nitelemedir." Yapım yılı 942 ya da Temmuz 1535-Haziran 1536 olarak yazı ve rakamla verilmiştir. Biz bu yazıtı Selanik'te bulunan bir belletende yayımladık ve 1912'deki Yunan işgalinden önce Adolf Struck tarafından çekilen ve Atina'daki Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde bulunan eski bir fotoğrafı ekledik. İkisi de tamamen, harf harf aynı, tek fark birinde "burc", diğerinde vavın unutulmasıyla "brc" yazılması. Evliyâ'nın kule girişinin güneydoğu (kıble) tarafında olduğunu söyler, halbuki gerçekte girişin kuzey cepheye yer alması nedeniyle Yunanlı karşı görüş, kulenin girişindeki bu yazıtın Türkçe olamayacağını öne sürmektedir. Yerel Yunan basını da karıştı, bir kısım gazeteler Ortaçağ'a ait bir eser olarak şehrin sembolünü kendileri için korumaya çalışırken, başka bir grup da bunun 16. yüzyıla ait bir Türk eseri olduğu acı gerçeğiyle yüzleşti. Tartışmada ayrıca Evliyâ'nın büyük Chortiats dağının kasabanın "kuzeybatı yönüne" baktığını yazması açıkça gözden kaçırılmıştır. Gerçekte ve şüpheye yer bırakmayacak şekilde dağ, doğu-güneydoğu yönünde bulunmaktadır. Burada dünyayı gerçek yönünden 90 derece saptıran Ortaçağ dünya görüşünün bir parçasına dâhil oluyoruz. Batı Avrupa'daki pek çok kasaba ve köyde "Batı Uç" denilen ama aslında güneye doğru giden sokaklar bulunmaktadır. Hollanda'da Kuzey Denizi aslında ülkenin batı kıyılarındadır! Şunu da belirtmek gerek ki Evliyâ kasabayı betimlerken dağın nerede olduğuna bakmamış, tamamen selefi Mehmed Âşık'ın metnini kopya etmiştir.

Kulenin restorasyon sürecinde Amerikalı dendrokronoloji uzmanları, Lee Striker ve Peter Kuniholm kulede inşa malzemesi olarak kullanılan yüzden fazla meşe odunu buldular. Ağaçlar kesildiğinde ve kâğıt yapıya konulduğunda tabaklama tarihine sahip bütün parçalar 1535 yılını gösteriyordu. Not: Romalı mimar Vitruvius'un farkına vardığı gibi meşe odununun bir kez kesilince, beş, altı ay içinde gözeneklerini kapadığı ve ağacın işlenmesinin çok zor olduğu hatırlanmalıdır. Bu nedenle ağacın kesildiği yıl, binanın kurulduğu yıldır.

Son kanıt parçası 1988’de, Yunan Eski Eserler Müdürlüğü restorasyon ekibi Evliyâ tarafından “yayımlanan” ve Adolf Struck tarafından fotoğraflanan yazıtın eski bir parçasını bulunca ortaya çıktı. Bunu kulenin girişinin hemen yanında bulunan, 1912 yılındaki Yunan işgali (ya da “özgürleşme” mi demeli?) sonrasında yerle bir olduğu anlaşılan diğer bir yıkıntı arasında buldular. Parça, yazıtın ilk kenar süsünün orta kısmında görünen - -tan Süleymâ- - sözlerini içermektedir. Restorasyon ekibi bunun 1535 yılına ait yazıtın bir parçası olduğunu hemen anladılar. Tartışma artık bitti, Evliyâ haklıydı. Bugün güzel bir müzeye dönüştürülen kulenin Süleyman kaynaklı olduğu hâlâ karanlıkta kalmakta ve Christos Zafiris’in (Selanik 1997) örnek “Selanik Rehberi”nde hâlâ “Beyaz Kule’nin ne zaman inşa edildiğini tam olarak bilmiyoruz” ifadesi yer almaktadır.

Bela Palanka, Sırbistan

Evliyâ, baştan sona birçok yerde kalelerin boyutlarını ve kasaba surlarının uzunluğunu verir. Burada özel bir dikkat gerekir. Biz yalnızca kişisel deneyimden söz ediyoruz. *Seyahatnâme*’nin yayımlanan beşinci cildinde Evliyâ, eski Yugoslavya’nın doğusunda, Niş ile Şehirköy (Piro) şehirleri arasındaki Sofya-Belgrad Yolu’nda bulunan Sırbistan’da Bela Palanka ve Makedonya’da, Kyustendil’den Skopje’ye [Üsküp] giden çok az kullanılan dağ yolunda bulunan Eğri Dere başka deyişle Bayram Paşa Palankası’ndaki (Kriva Palanka) iki Osmanlı hisarını kısaca betimler.

Bela Palanka’nın mesnet duvarlarının önemli bir kısmı günümüze kadar korunarak kalmıştır. Evliyâ 1660 Nisan’ında oradaydı; yapıyı tamamen Vezir Musa Paşa’nın eseri olarak tanımlar ve (bugün kayıp olan bir yazıtı göre) 1048’de (1638/39) inşa edildiğini söyler. Bela Palanka kare biçimindedir ve dört kulesi ile güneye bakan bir giriş kapısı vardır. Çevresi 800 adım olarak ölçülmektedir. İstihkâm duvarının batı ve kuzeydeki alçak kısımları hâlâ durmakta ve 110×110 m. olarak ölçülmektedir. Normal bir Osmanlı adımı 70 cm.’dir. Evliyâ’nın adımları 55 ile 60 cm. arasında olmalıdır. 800×0.55 m. 440 yapar; bu da tam olarak hisarın boyutudur. Evliyâ’dan yalnızca iki yıl önce Bela Palanka’da bulunan Fransız gezgini Quiclet mekânı şöyle tarif ediyor: “Mouchava (okunuşu: Nişava) nehri yanındaki güzel bir kale, taş, kireç ve alçıdan yapılmış duvarlarla dört bir yanda mazgallı siperlerin eşlik ettiği dört küçük kule.” Evliyâ da Quiclet gibi kalenin karşısında büyük bir han olduğundan söz eder. Evliyâ bu “mu’azzam han”ın da Musa Paşa’nın eseri olduğunu ekler. Burada, Evliyâ’nın tasviri kesinlenebilir şekilde doğru ve ölçümleri mükemmel yakındır (bkz. *Le Voyage de M. Quiclet a Constantinople par terre*. Paris, s. 95. Quiclet, Dubrovnik’ten 8 Mart 1658’de ayrıldı, Sarajevo, Belgrad, Niş yoluyla Sofya’ya oradan da İstanbul’a geçti, Bela Palanka’ya ’58’in Nisan ayında varmış olmalı. *Seyahatnâme* V. 565; Dağlı-Kahraman V. 188).

Kriva Palanka, Makedonya

Bayram Paşa Kalesi ya da Eğri Dere Palankası hemen hemen tümü Hristiyan olan ve Batı-Bulgarcası konuşan yerel nüfus arasındaki ciddî bir kargaşanın ardından 1633/34 yıllarında kıvrımlı, küçük bir nehir olan Kriva Reka'nın yukarısında inşa edildi. Evliyâ bu yeri 1660'da ziyaret etti. Mekânın 1043 yılında aynı yerde bir kale, câmi, han ve imaret yaptıran Vezir Bayram Paşa'nın eseri olduğunu belirtir. Dikdörtgen biçimindeki kalenin çevresi 800 adım ve 200 kişilik bir garnizona sahip. Evliyâ kalenin inşa kaydını görmüş olmalı. Önemli bir tarihî belge olan bu kaydın Jordan Ivanov tarafından Bulgarca çevirisi yapıldı; ancak görünen o ki kayıptı. Biz onu Üsküp Tarih Müzesi'nde bulduk. Kayıt gerçekten de 1043 yılına ait ve 5a satırında, yapılardan "câmi, hân ve kal'e" olarak bahsediliyor. Ayrıca, Evliyâ'nın sözünü ettiği bir hamam da var. Bu Evliyâ'nın fantezisi ya da edebî bir klişe değil. Yerel halktan yaşlı kişiler bunu gayet iyi hatırladı ve 2005'te bize bir zamanlar bulunduğu yeri gösterdiler.

Bütün bunlar açık ve doğru. Ancak kalenin boyutunun 800 adım olması bariz bir abartma. Doğu duvarının en geniş kısmı, kuzey tarafındaki duvarın bir parçası gibi hâlâ nehrin karşısında duruyor. Güney ve batı yönündeki duvarın izi hâlâ takip edilebilir. Kale 110 metrekare değil, sadece 70 metrekare idi. Evliyâ, garnizonun "200 kişi"lik olduğunu söylüyor. 1696 yılına ait ayrıntılı bir Osmanlı kayıt defterinde 70 müstahfaz, 15 azab ve 15 atlı olduğu yazıyor. Böylece diğer pek çok durumda olduğu gibi bir hayli kesin ayrıntıların ve bariz abartmaların bir karışımı ortaya çıkmıştır. Yalnızca arşiv belgeleriyle birleşen bir yer incelemesi ve diğer gezginlerin tasvirleriyle yapılan karşılaştırma gerçeği kanıtlayabilir.

Avlonya/Valona/Vlorë Câmii

Evliyâ'nın tasvirlerindeki ilginç bir nokta, büyük bir Osmanlı kalesine sahip Güney Arnavutluk'taki bir liman şehri olan Avlonya, Vlorë hakkındaki karışıklıktır.

Seyahatnâme'nin sekizinci cildinde, Mora Yarımadası'nın tasvirinden sonra Evliyâ, kuzeye doğru Akarnania ve Epirus'tan Arnavutluk'un güney tarafına geçerek Batı'da Valona, Arnavutluk'ta ise Vlorë olarak bilinen Avlonya şehrine ulaştı. Sultan Süleyman'ın "Leb-i deryâda bir avlu-misâl bir kal'acık çevirin" diyerek küçük bir kale sipariş ettiğini ifade eden Evliyâ, şehrin adı hakkında tipik bir halk etimolojisiyle başlar. Gerçekte şehrin adı Antik Çağ'daki Aulon adına dayanmaktadır. 1928 yılına ait en çok kullanılan baskıdaki "Şehr-i Varoş-i Avlonya" tasvirinde açık şehrin 500 câmii ile mescidi ve 1000 hânesi olduğu

bilgisini buluyoruz. İhtimal dahilinde olmamakla birlikte bu tasvir, Franz Babinger'in zengin çalışmasını da içeren bütün diğer baskılar ve çeviriler tarafından kullanıldı. Sekizinci cildin 1928 yılındaki baskısı için kullanılan esas yazmaya baktığımızda "500" sayısının yayımlanan metinde sadece, ilki diğer ikisinden dört kez büyük olan üç nokta olarak verildiğini görüyoruz. Yazıcının kalemini hokkaya fazla soktuğu anlaşılmaktadır. Sonuç fazla büyük bir nokta oldu. 1928 baskısının editörleri bu büyük noktayı Arapça beş rakamı olarak düşündüler ve onu 500 olarak transkript ettiler. Birçoğunun tepkisi "mümkün olmayan bir abartı, tipik Evliyâ" oldu. Oysa bu, elyazısındaki bir boşluktan ve Dağlı ile Kahraman'ın baskısında (VIII, s. 333) doğru biçimde verildi. Bu tür çarpıklıklardan Evliyâ değil, editörler sorumludur ve şu ana kadar hiç kimse bunun gibi kaç hata olduğunu saymadı.

Elbasan ve Selanik Kaleleri

Evliyâ'nın ölçümleri ile gerçekte olanlar üzerine eğilen bu bölümü bitirmek için Arnavutluk'taki Elbasan Kalesi ve Selanik Deniz Surları meselesinden söz edebiliriz.

Elbasan Kalesi, Roma kalesi Scampa'nın temeli kullanılarak 1466 yılında Fâtih Sultan Mehmed tarafından inşa ettirildi (bkz. Elbasan'ın temel yapısı için Franz Babinger'in değerli makalesi, "Die Gründung von Elbasan", *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, XXXIV, Berlin 1931; daha kolay ulaşılabilir olanı: Babinger, *Aufsätze und Abhandlungen I*, München 1966, 201-210). Elbasan Kalesi 308×348 m. boyutunda bir dikdörtgen olduğuna göre çevresi de 1.312 m.'dir. Evliyâ kendi küçük adımlarının (0.55) 1320 m. olarak gösterdiği yeri 2.400 adım olarak verir. Başka deyişle neredeyse mükemmel bir ölçüm sunar. Daha sonra kalenin 50 tane burcu olduğunu yazar. Gerçekte 26 burcu vardır. Teselaniki-Selanik şehrine ait ayrıntılı tasvirde Evliyâ, surların uzunluğunu bulmak için (sekiz kilometreden fazladır) bütün şehrin etrafını yürüdüğünü iddia eder. 1970'te Michael Vickers, Evliyâ'nın şehir surları hakkındaki ayrıntılı tasvirini dikkatle karşılaştırdı ve deniz kıyısındaki surlar boyunca adım sayısının neredeyse eksiksiz olduğu sonucuna vardı (bkz. M. Vickers, *The Byzantine Sea Walls in Thessaloniki*", *Balkan Studies* 11, 2, Thessaloniki 1970, 261-278). Bu bölümden çıkarılabilecek sonuç şudur: Bu tür tasvirlerdeki her rakam mümkün olduğunca kontrol edilmelidir.

Arkadia Kalesi, Mora Yarımadasının Batısı

Evliyâ'nın yanlışlığı bir durumu kesin olarak görmek için Akdeniz kıyısından biraz içeriye doğru Mora'nın batı kısmında (şimdi Kyparisia) bulunan küçük bir

şehir olan Arkadia'ya gitmeliyiz. Arkadia, Evliyâ tarafından çok doğru ve ayrıntılı biçimde tasvir edilmiş olan esaslı bir kaleye sahiptir. Evliyâ, şehirle ilgili olarak verdiği "tarihsel giriş"te 906 yılında (1500/01) kalenin Sultan Bayezid tarafından fethedildiğini söylüyor ve aslında 42 yıl sonra olan Bayezid'in Koron ve Modon seferiyle karıştırıyor.

Kaleyi tasvir ederken Evliyâ, doğuya bakan dış giriş kapısında enfes bir suyun aktığı bir çeşme bulunduğundan söz ediyor. Daha sonra kalenin dışında, Arkadia Çarşısı içindeki bir çeşmede bulunan kısa bir ibareye yer veriyor. Aşağıdaki gibi okunuyor:

Bu sebîl-i kevserin hâtif dedi târîhin
İç Hüseyin'in aşkına ey cân sahhâ âfiyâ. Sene 1016.

Evliyâ'nın sözünü ettiği kapının önünde durduğumuzda girişin sağ yanında küçük bir çalılık görüyoruz. Bu çalılığı ittiğimizde göğüs hizası yüksekliğinde, küçük karakterlerle yazılmış iki satırlık bir Osmanlı ibaresine rastlıyoruz. Yakından bakıldığında bunun Evliyâ'nın sözünü ettiği 1016'daki (1606/07) metin olduğu anlaşılıyor. Okumak için daha çok yaklaşmak gerekiyor. Oraya gittiğimde 300 yıl önce kılavuzum ve "koruyucu meleğim" in tam olarak aynı yerde durup yazıyı kopya etmiş olduğunun farkına vardım. Bu tuhaf bir duygu, hayatımın geri kalanında hatırlayacağım ve Evliyâ Çelebi'yi fantastik ve gösterişli bir yalancı olduğu gerekçesiyle reddeden pek çok yazarı eleştirmeme neden olan bir büyük heyecandı. Evliyâ Çelebi söylenilenlerin tümünü birden kapsar ve bu yüzden bizi sonsuza kadar meşgul edecek.

Çev: Hilal Aydın

Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'si'nden Türk Halk Edebiyatı Üzerine Notlar

M. Sabri Koz
Yapı Kredi Yayınları (İstanbul)

-I-
Giriş:

Evliyâ Çelebi'nin bir yazar olarak çeşitli yönlerden önemi üzerinde durulurken folklor ve halk edebiyatına olan ilgisi de gözden ırak tutulmamalıdır. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'si*'nin Türk folkloru ve Türk halk edebiyatı bakımından da önemli bir kaynak olduğu Türkiye'de öteden beri dile getirilen tespit olarak farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Bu tespitleri Türk folklor ve halk edebiyatı ile sınırlamak, Osmanlı İmparatorluğu sisteminin çok uzun süre parçası olmuş ancak dil, inanç ve kültür farklılığı ile dik-kati çeken toplumları göz ardı etmek haksızlık olur. Burada, *Seyahatnâme*'yi hasbelkader editörü olarak okurken¹ tuttuğum Türk halk edebiyatına ilişkin notları ve bunlarla ilgili yorumlarımı paylaşacağım.

Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'de sözlü kaynaklardan derlediği ve yer yer kendi görüşlerini de kattığı halk edebiyatı türlerinden seçtiğim örnekler üzerinde duracak, bunların disiplin içindeki yeri ve önemini vurgulamaya çalışacağım.

1 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'si* ile ilk tanışıklığım 15-16 yaşlarında iken, Reşad Ekrem Koçu'nun (1905-1975) hazırladığı seçmelerle başladı. 6 kitaptan oluşan bu dizinin ilk iki kitabını o yıllarda okumuş, 3-6. kitapları ise çok uzun yıllar sonra görebilmiştım. 10 ciltlik ilk toplu baskıyı (1896-1938), İstanbul Eğitim Enstitüsü'ndeki öğrencilik yıllarımda hocam Orhan Şaik Gökyay'ın (1902-1994) delâletiyle tanıyacak; erken dönem baskılardan *Müntehâbât-ı Evliyâ Çelebi*'yi (ilk bs. 1259/1843) ise daha sonraki yıllarda keş-fedecektim. Hocamız Necmeddin Hilav'ın (1934-2000) uyarısıyla "sansürsüz" bir seçme olduğunu öğ-reneceğimiz "*Müntehâbât...*" bugün bile yeterince üzerinde durulmuş bir baskı değil. YKY baskılarında editörlük yapmış olmanın ise bana bu büyük yazarı ve eserini tanıma yolunda bol sürprizli ve ezber bozucu olanaklar sunduğunu saklamak istemiyorum.

M. Fuat Köprülü'den² Pertev Naili Boratav'a³, Cahit Öztelli'den⁴ Nevzat Gözaydın⁵ ve Nail Tan'a⁶ *Seyahatnâme*'yi folklor ve halk edebiyatı bakımından değerlendiren birçok değinme ve tespit var önümüzde. Ancak bunlar ya özel konularda düşünülmüş notlar, küçük alıntılar, ya genel değinmeler ya da toplu değerlendirmeler olarak dikkati çeker.

Nail Tan'ın *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Folklorik Dizin Denemesi* adlı kitabı *Seyahatnâme*'yi folklor ve halk edebiyatı bakımından topluca değerlendiren ilk çalışma olarak dikkati çeker. Folklorcuların bu anıtsal esere dikkatlerini çeken ve onları derlemecilik ötesinde yazma ve basma kaynaklara yönlendiren bu çalışma ne yazık ki *Seyahatnâme*'nin popüler bir yayını üzerinden yapılmıştır. *Seyahatnâme*'nin Zuhuri Danışman tarafından 15 cilt hâlinde ve matbu nüshadan sadeleştirilerek hazırlanmış olan nüshası, Nail Tan'ın kitabının kaynağıdır⁷. O günün şartları altında gerçekleştirilmiş bir “deneme”, bir “öncü” olan bu dizin çalışması artık ister istemez geçerliliğini yitirmiş bulunsu da yerine konulacak yeni bir çalışmanın olmaması folklor ve halk edebiyatı araştırmaları için bir fikir almak bahanesiyle arada sırada ziyaret edilecek eski bir dosttur.

YKY'nin 10 ciltlik ve aslına uygun olarak yayımladığı külliyyât⁸ ve bu

2 Köprülü'zâde Mehmed Fuad, “Kadın Edebiyatı”, *İnci*, S. 9, 1 Teşrîn-i evvel 1919, s. 17.

3 Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı (Halkbilimi I)*, K Kitaplığı, İstanbul, [2003], s. 23, 70, 205 (11. bs.).

4 Cahit Öztelli, “XVII. Yüzyılda Büyük Bir Folklorcu: Evliyâ Çelebi”, *Türk Folklor Araştırmaları*, S. 107, Haziran 1958, s.1713-1715.

5 *Seyahatnâme*'nin folklorik yönden değerlendirmesini yapan ve bu konuda dikkatleri çeken önemli bir akademik çalışma Prof. Dr. Nevzat Gözaydın'ın doktora tezidir: *Evliyâ Çelebi's Reise in Anatolien von Elbistan nach Sivas im Jahre 1650. Ein Ausschnitt aus seinem Reisebuch übersetzt und besonders in volkskundlicher Hinsicht kommentiert* [Evliyâ Çelebi 'nin Anadolu'da 1650 yılında Elbistan'dan Sivas'a Seyahati – *Seyahatnâme*'sinden bir bölümün çevirisi ve özellikle folklorik açıdan incelemesi], J. Gutenberg Universität, Mainz 1974, XXXI+105 s. Gözaydın bu tezinde Evliyâ'nın Sivas ve Elbistan gezilerini folklorik açıdan değerlendirmiştir. Çalışma Anadolu folklorunun bu eski kaynakta nasıl ele alındığını göstermek bakımından ilginçtir. Gözaydın'ın, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'yle ilgili biri tezden önce öbürü sonra yayımlanmış aynı başlıkta iki yazısı daha vardır: “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Üzerine”, *Türk Kültürü*, C. 10, S. 119, Eylül 1972, s. 1188-1190; “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Üzerine”, *Türk Dili*, S. 577, Ocak 2000, s. 51-57.

6 Nail Tan, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Folklorik Dizin Denemesi*, Nüve Matbaası, Ankara, 1974, 115 s. Evliyâ Çelebi sevgisi bu kitap için bir tanıtma yazısı kaleme almama sebep olmuştu: M. Sabri Koz, “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi”, *Sivas Folkloru*, S. 20, Ağustos 1974, s. 9-10.

7 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 1-15, Türkçeleştiren: Zuhuri Danışman, İstanbul, 1969-1971.

8 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1. kitap, haz.: Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul, 2006, XLIV, 448 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2. kitap, haz.: Zekerîya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul, 1999, XXXII, 286 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 3. kitap, haz.: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul, 1999, LX, 326 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 4. kitap, haz.: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul, 2001, LXVIII, 413 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 5. kitap, haz.: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-İbrahim Sezgin, YKY, İstanbul, 2001, LXVII, 372 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 6. kitap, haz.: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, YKY, İstanbul, 2002, LX, 365 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 7. kitap, haz.: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, YKY, İstanbul, 2003, LX, 395 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 8. kitap, haz.: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff, YKY, İstanbul, 2003, LXIV, 417 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 9. kitap, haz.: Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman-Robert Dankoff, YKY, İstanbul, 2005, L, 498 s.; *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 10. kitap, haz.: Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff, YKY, İstanbul, 2007, LXXX, 633 s.

külliyâtın her bir cildinde yer alan ayrıntılı dizinler⁹ her konuda çalışma yapacaklar için olduğu gibi folklor ve halk edebiyatı alanında çalışanların da işine yarayacak niteliktedir. Ancak, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* için gözden geçirilmiş, daha ayrıntılı, kavramlara her zaman çok kısa açıklamalar getirebilen ve cilt, sayfa, sütun ve satır dahi gösteren ayrıntıda (gerekirse yazma nüshadan karşılaştırma yapılmasına imkân vermek üzere aynı türden kılavuz ayrıntıları içeren), dilbilimcilerin, halkbilimcilerin, tarihçilerin, coğrafya ve yerbilim gibi bilim dallarıyla uğraşanların da yararlanabileceği “çok amaçlı” bir “*Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Dizin*” cildi / ciltleri mutlaka hazırlanmalıdır. Şu sıralar YKY tarafından gözden geçirilmiş ve genişletilmiş Türkçe ikinci basımı yapılmakta olan *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü* de *Seyahatnâme*'yi anlamada önemli bir katkı olmuştur, olmaya devam edecektir¹⁰.

Halk şiiri konusu tartışmalı bir husustur. Kimi araştırmacılar ve özellikle edebiyat tarihçileri âşık şiirini bireysel yaratılar söz konusu olduğundan kendi inceleme alanları içinde görürler. Bir ölçüde doğru da olabilir bu... Ancak âşık edebiyatının bütünü de söz konusu edilebileceği gibi Karacaoğlu, Pir Sultan, Dadaloğlu, Hatâî gibi âşık ve tekke şairleri için bir tür anonimleşme de tartışmaya açılabilir ve bir gelenekleşmeden¹¹ ya da ortak mahlas kullanma sorunundan¹² rahatlıkla söz edilebilir; edilmektedir de... Bu yüzden tekke edebiyatı, âşık edebiyatı ve anonim halk edebiyatının kimi sorunları ortaktır ve zaman zaman birlikte ele alınmalarında yarar vardır.

Ayrıca anonim halk şiirinin âşık şiiri üzerindeki etkileri de söz konusu olunca büyük ölçüde folklorik özellikler taşıdığı da görülecektir. Bu yüzden *Seyahatnâme*'den çıkardığım halk edebiyatı notlarına âşıkları, çoğür şairlerini söz konusu ederek başlayacağım ve âşık tarzına yakın bir metni de bu arada ele alacağım¹³. Bunları mâniler, tekerlemeler, ölçülü

9 1. kitap: 363-448; 2. kitap: 257-286; 3. kitap: 297-326; 4. kitap: 361-413; 5. kitap: 329-372; 6. kitap: 329-365; 7. kitap: 347-395; 8. kitap: 353-417; 9. kitap: 431-498; 10. kitap: 539-633.

10 Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, Katkılarla Türkçeye Çeviren: Semih Tezcan, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, İstanbul, 2004, 336 s. [*Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: Okuma Sözlüğü*, Katkılarla İngilizceden çeviren: Semih Tezcan, YKY, İstanbul, 2008, 291 s.]

11 İlhan Başgöz, *Karacaoğlu*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2003, 218 s. (4. bs.); Saim Sakaoğlu, *Karaca Oğlan*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2004, 1030 s.; İbrahim Aslanoğlu, *Pir Sultan Abdallar*, Erman Yayınları, İstanbul, 1984, 524 s.; İbrahim Aslanoğlu, *Şah İsmail Hatayî ve Anadolu Hatayîleri*, Der Yayınları, İstanbul, 1992, 567 s.; M. Sabri Koz, "Belli Mahlaslar Üzerinden Şiir Söyleme Geleneği ve Türkiyede Yazılan Alevî-Bektaşî Cönklerindeki Hatâî Mahlaslı Şiirler", *Birinci Uluslararası Şah İsmail Hatai Sempozyum Bildirileri. 9-10-11 Ekim 2003 Ankara*, Haz.: Gülağ Öz, Ankara, 2004, s. 184-217; İsmail Görkem, *Yeni Bilgiler Işığında Dadaloğlu. Bütün Şiirleri*, Anahtar Kitaplar Yayınevi / e Yayınları, İstanbul, 2006, 526 s.

12 M. Sabri Koz, "Âşık Edebiyatımızda Ortak Mahlaslar Sorunu", *I. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri* [Bildiriler], 7-9 Mayıs 1983 Eskişehir, Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları: 1, Eskişehir, 1987, s. 169-179.

13 *Evliyâ Çelebi*'nin halk şiirinin yazılı kaynaklarından “cönk” ve “mecmua”lardan da ayrıntıya girmekten söz ettiğini, cönklerin içeriği ile kişinin durumu hakkında bilgi sahibi olunabileceğini anlatan bir beyti kaydettiğini (I/347-2) ve dönem giyim kuşamının bir tamamlayıcısı olarak derviş şairlerin,

sözler, ayıcı türküsü ve satıcı sözleri, Nasreddin Hoca, atasözleri ve deyimler izleyecek¹⁴.

-II-

Âşıklar / Çöğürçüler/ Çöğür şairleri / Tanburacılar:¹⁵

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi âşık edebiyatı araştırmaları açısından eskilik ve içerdiği bilgiler bakımından çok önemli bir kaynaktır. Evliyâ Çelebi adını andığı âşıklar ya da çöğür şairleri için iyi saz ve çöğür çaldıklarını dile getirir, fakat onların eserlerinden örnekler vermez. Ancak değindiği hususlar, özellikle adlarını andığı şairler bakımından geleneğin kimlerle temsil edildiğini ve nerelerde, hangi ortamlarda yaşatıldığını gösterir. Evliyâ'nın adını andığı âşıklar Yeniçeri Ocağı'na mensuptur ve birçoğu ordu ile seferlere bile katılmakta, savaşlarla, zaferlerle ilgili deyişler söylemektedirler. Bağdad Seferi ve Girid Savaşları üzerine söylenmiş deyişler bunun dikkate değer örnekleri arasında yer almaktadır¹⁶.

Evliyâ Çelebi'nin verdiği kısıtlı bilgiler yanında nota ve güfte içeren bir kaynak olarak çağdaşı Ali Ufkî'nin (Asıl adı Wojciech Bobowsky olan Albertus Bobovius) *Mecmua-i Sâz u Söz*'ü de âşıklık sanatının söz ve musiki yanına ışık tuttuğu ve Saray'a yakın çevrelerde, özellikle Enderûn'da yaşatılan geleneği yansıttığı için bu yüzyılın vazgeçilmez kaynakları arasında yer alır¹⁷. Evliyâ Çelebi'nin söz ettiği çöğürçüler:

Celeb Kâtibî / Kâtibî (çöğürçü, çöğür şairi): I/344-2¹⁸, I/345-2; V/143-1

Celeb sıfatının Yeniçeri Ocağı'nda Acemilerin yazıcıları için kullanıldığını biliyoruz. Kâtibî, 17. yüzyıl Yeniçeri âşıkları içinde belli belirsiz hayat hikâyesi

biçim bakımından "cönk" olduklarında kuşku olmayan mecmualarını bellerindeki kuşağa sokarak taşıdıklarını (X/136-1-2) anlattığını belirtmek gerekir.

14 Burada sözkonusu etmemekle birlikte *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin başta Sarı Saltık olmak üzere evliyâ menkıbeleri ve efsaneler bakımından da dikkate değer bir kaynak olduğunu biliyoruz. Saim Sakaoğlu, *Seyahatnâme*'deki efsaneler üzerinde durmuştur: "Evliyâ Çelebi'nin Naklettiği Efsanelerin Türk Efsaneleri İçindeki Yeri", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Yıl 1988, S. 4, Ankara, 1989, s. 283-291.

15 "Çöğürçü" ve "tanburacı" sözcükleri "çöğür çalmada usta", "tanbura çalmada usta" anlamlarında kullanılmıştır.

16 Cahit Öztelli, *Uyan Padişahım*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1976, 688 s.

17 Ali Ufkî, *Mecmua-i Sâz u Söz* (tıpkıbasım), haz.: Sükrü Elçin, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976, XXVII, 328 s. (2. bs., Ankara, 2000); Ali Ufkî, *Mecmua-i Saz ü Söz (Murabbalların Nota Çevirileri)*, haz.: Muammer Uludemir, İzmir, 1991; Ali Ufkî, *Mecmua-i Saz ü Söz (Çalgısal Semâilerin Nota Çevirileri)*, haz.: Muammer Uludemir, İzmir, 1991; Ali Ufkî, *Mecmua-i Saz ü Söz (Türküler)*, haz.: Muammer Uludemir, İzmir, 1992; Ali Ufkî, *Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz (Çeviriyazım - İnceleme)*, Hazırlayan: M. Hakan Cevher, İzmir, 2003, [5], III, 1025 s. Ali Ufkî'nin, *Mecmûa-i Sâz u Söz*'üyle benzer yönleri bulunmakla birlikte çok farklı metinler de içeren ikinci bir *Mecmûa*'sı daha vardır. Uzun yıllar *Mecmua-i Sâz u Söz*'ün başka bir nüshası ya da müsveddesi olduğu sanılan ancak böyle olmadığı sonradan anlaşılan bu yazma, oldukça ayrıntılı bir biçimde tanıtılmıştır: Cem Behar, *Saklı Mecmua. Ali Ufkî'nin Bibliothèque Nationale de France'taki [Turc 292] Yazması*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008, 255 s.

18 İlk rakkam cildi, ikincisi YKY yayınındaki sayfayı, üçüncüsü ise sütunu göstermektedir.

ve şiirleriyle ün ve beğeni kazanmış bir sanatçıdır. Evliyâ, Kâtibî'nin I. ciltte Alayköşkü önünden geçerken beğenildiği için "hil'at-ı pâdişâhî" ile ödüllendirildiğini, V. ciltte ise çöğür şairi olduğunu açık açık yazar. Hakkında Saadettin Nüzhet Ergun tarafından bir kitap yayımlanmış¹⁹, sonraki yıllarda ise birçok araştırmacı yazılar yazarak hayatı üzerinde durmuş, birtakım yeni eserlerini gün ışığına çıkarmışlardır²⁰.

Celeb Gedâyî / Gedâi (çöğürücü, çöğür şairi): I/344-2; V/143-1

17. yüzyıl âşıkları içinde bir Gedâi bulunduğunu biliyoruz, ancak ona ait olduğu az çok kanıtlanmış şiirler ele geçirilmiş değildir. Gedâi de "Celeb" sıfatından dolayı Kâtibî gibi Yeniçerilerin Acemi Ocağı yazıcılarından biri olmalıdır. V. ciltte çöğür şairi olarak anılanlar arasında Gedâi de yer almaktadır.

Demiroğlu (çöğürücü, çöğür şairi): I/344-2, I/345-2; V/143-1

17. yüzyılda yaşamış Demiroğlu mahlaslı bir âşığın şiirleri yayımlanmıştır²¹. Ancak Demircioğlu adlı bir Yeniçeri âşığını da biliyoruz²² ve Demiroğlu ile Demircioğlu'nun aynı kişi olma ihtimalini de gözden uzak tutmuyoruz.

Evliyâ Çelebi, alay geçerken Demiroğlu'na bir "hil'at-ı pâdişâhî ihsân olduğunu" kaydeder (I/345-2). *Seyahatnâme'si'nin* V. cildinde ise Demiroğlu'nun çöğür şairi olduğu açıkça belirtilmektedir.

Gedâ Muslu Çelebi (tanburacı): I/343-2

Gedâ Muslu (çöğürücü): I/344-2

Gedâ Musli (çöğürücü, çöğür şairi): V/143-1

Fuat Köprülü, Ahmet Kutsi Tecer'in yayımladığı şiirlere dayanarak onu 16. yüzyıl âşıkları arasında anar. Bana göre, ya Garb Ocakları'yla ilgisi bulunan bir başka Gedâ Musli (Gedâ Muslu) vardır ya da aynı şair 17. yüzyılda da Evliyâ Çelebi'nin dönemine kadar yaşamıştır²³. Evliyâ onu V. ciltte bir çöğür şairi olarak anar.

Kayıkçı Mustafâ (çöğürücü, çöğür şairi): I/344-2, I/345-2

Kayıkçı Mustafâ V/143-1

Kayıkçılar Mustafâsı (çöğürücü, çöğür şairi): I/344-2

Kayıkçılar Mustafâsı V/143-1

19 Sadeddin Nüzhet [Ergun], *XVII'nci Asır Şazâirlerinden Kâtibî*, Semih Lutfi-Suhulet Kütüphanesi, İstanbul, [1933], XXXII, 95 s.

20 Namdar Rahmi Karatay, "Kâtibî", *Uludağ - Türkün* (Bursa Halkevi Dergisi), S. 3-14, 1933-1938; M. Fuad Köprülü, *Türk Şazâirleri II. Antoloji. XVI-XVIII. Asırlar*, Kanaat Kitabevi, İstanbul, 1940, s. 68, 70-71, 76, 83-97; yb. Millî Kültür Yayınları, Ankara, 1963, s. 120, 123-124, 130, 136-150.

21 Hasan Eren, *Türk Şazâirleri Hakkında Araştırmalar I*, Ankara Ün. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1952, VI, 107 s. (s. 19-23). Hammer, Rıza Nur ve S. N. Ergun'un verdiği bilgileri özetleyen şu kısa maddeye ve kaynaklarına da ayrıca bkz.: "Demiroğlu", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 2, Dergâh Yay., İstanbul, 1977, s. 238, 10.

22 Köprülü, *Age.*, 1940, s. 68; yb. 1963, s.120.

23 Ahmet Kutsi [Tecer], "'Cezair' Türk Halk Şairlerinin Şiirleri", *Halk Bilgisi Mecmuası*, C. 1, İstanbul, 1928, s. 124-131; Köprülü, *Age.*, 1940, s. 12-13, 60-61; *Age.*, yb., 1963, s. 64-65, 111-112.

Burada farklı ad ve yazım yüzünden dört kişi gibi görülmektedir²⁴. Bunlardan ilk iki ya da son iki kişinin 17. yüzyılın tanınmış âşıklarından ve Genç Osman Destanı'nı söyleyerek buna bağlı bir hikâyenin oluşmasına sebep olan ya da varolan hikâyeyi bir destanla yaşatan Kayıkçı Kul Mustafa olduğunu söyleyebiliriz. Kayıkçı Kul Mustafa'nın hayatı, şiirleri ve ünlü destanı ile buna bağlı olarak oluşan menkabevî hikâye üzerine Köprülü'nün hazırladığı monografi hâlâ geçerliğini koruyor²⁵. Hasan Eren'in yaptığı kimi yorumlar ve yayımladığı 43 şiir ise onun sanatı ve hayatıyla ilgili ayrıntılara ışık tutuyor²⁶.

Koroğlu (çöğürücü, çöğür şairi): I/344-2, I/345-2; V/143-1

Koroğlu, hayatı kısmen aydınlatılabilmiş Yeniçeri âşıklardandır. II. Osman'ın bir isyan sonucu tahttan indirilip işkence ile öldürülmesi olayına katıldığı, tutuklandıktan sonra idam edildiğine ilişkin birtakım iddialar Cahit Öztelli tarafından bir kaynağa ve şiirlerine dayanılarak ileri sürülmüştür²⁷. Bazı araştırmacılar onun değişik yerlerde şiirlerini bulmuştur. Mahlasını Kuroğlu olarak okuyanlar da vardır²⁸. Hattâ zaman zaman Koroğlu ile karıştırıldığı ya da ikisinin aynı kişi olabileceği yorumlarının yapıldığı da olmuştur. *Seyahatnâme*'nin I. cildinde alayköşkü önünden geçerken birkaç âşıkla birlikte çok beğenildiği ve "hil'at-ı pâdişâhî" ile ödüllendirildiği kaydedilir. Küçük bir kitap oluşturacak kadar şiiri ele geçmiştir.

Koroğlu (çöğürücü, çöğür şairi): V/ 12-2, V/143-1

Evliyâ Çelebi, Koroğlu'nu ilkinde eşkiyâ öbüründe çöğür şairi olarak iki kez anar. İlki ile ilgili görüş ve tespitler, 16. yüzyıldan bir hatıra ve bunun deyimleşmiş anlatımıyla dikkati çeker. İkincisi ise Itâkî mahlaslı bir derviş-âşıkın çöğür çalmadaki ustalığını ifade etmek için I. ciltte adlarını andığı çöğürçüler arasına Koroğlu'nun da katılmasıyla ortaya çıkar. Bu, yoruma açık bir durumdur. 16. yüzyıl sonlarında ün kazanıp 17. yüzyıl başlarına (belki de ortalarına) kadar yaşamış olan Koroğlu'nun şairlik ve çöğür çalmadaki ustalığına ilişkin anılar baskın çıkmış ve Evliyâ'nın bu şairi de anmasına sebep olmuştur. Çünkü, Koroğlu, bir Türk destanının çok daha eski yüzyıllara kadar uzanan kahramanı ise de âşık ve halk hikâyesi kahramanı olarak 17. yüzyılın izlerini de taşır. Bunu şöyle ve daha açık bir anla-

24 "Kayıkçı" ve "Kayıkçı" yazımları arasındaki küçük farkı hesaba katmamak ve Kayıkçı Mustafa ve Kayıkçılar Mustafası olarak anlamak gerektiğini düşünüyorum.

25 Köprülüzâde Mehmet Fuat, *XVII'nci Asır Sazşairlerinden Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi*, Türiyat Enstitüsü, İstanbul, 1930, 80 s.

26 *Türk Sazşairleri Hakkında Araştırmalar I*, s. 57-100.

27 Cahit Öztelli, "Osmanlı Tarihine Adı Karışan Sazşairi Koroğlu", *Türkoloji*, Ankara Ün. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, C. VI, S. 1, Ankara, 1974; Aynı yazar, *Uyan Padişahım*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1976. Ayrıca bkz.: M. Sabri Koz, "Koroğlu", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 5, Dergâh Yay., İstanbul, 1982, s. 398, 19.

28 Hasan Eren, *Türk Sazşairleri Hakkında Araştırmalar I*, s. 11-17.

tımla dile getirmek ve varlığı öteden beri bilinen Koroğlu mahlaslı 16. yüzyıl sonlarında adı duyulan bir âşık olduğunu, bunun 17. yüzyılda da yaşadığı kabul etmek daha doğru olur²⁹.

M. Fuad Köprülü başlangıçta *Seyahatnâme*'de "Koroğlu" yazımıyla verilen saz şairinin "Koroğlu" olması yolunda fikirler beyan etmişti³⁰. Ancak bu yıllarda Koroğlu hakkında yeteri kadar yayın olmadığı için üstadın küçük bir yanılması söz konusuydu. Esasen Köprülü³¹ de ve onun âşıklarla ilgili çalışmalarını devam ettiren öğrencisi Fevziye Abdullah Tansel de Koroğlu'nun varlığını kabul etmişlerdir³².

Kuloğlu (çöğürcü, çöğür şairi): I/344-2, I/345-2; V/143-1

Kuloğlu üzerinde oldukça çok durulmuş, kimliği ve özel olarak asıl adı ile ilgili olarak pek çok yorum yapılmıştır. Onun bir Yeniçeri âşık olduğu, birçok seferlere katıldığı biliniyor. Hakkında başta Köprülü olmak üzere birçok yazı yazılmış, Sadettin Nüzhet Ergun ve Cahit Öztelli tarafından iki kitap yayımlanmış³³, çok sayıda şiiri ele geçirilmiştir.

Cahit Öztelli'ye göre Kuloğlu da Koroğlu gibi II. Osman'la ilgili ihtilal olayına karışmış ve bir süre gözden uzak yerlerde ve özellikle Garb Ocakları'nda sürgün hayatı yaşamıştır.

Evliyâ onu I. ciltte geçit sırasında beğenildikleri için "hil'at-ı pâdişâhî" ile ödüllendirilen çöğürcüler arasında anar, V. ciltte ise çöğür şairi olduğunu açıkça dile getirir.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde çöğürcü ya da çöğür şairi olarak anılan aşağıdaki kişiler için fazla yapılacak bir şey yok. Yazma kaynaklarda adlarına kaydedilmiş eserleri çıkıncaya kadar bunları 17. yüzyıl âşıkları arasına "aday" olarak katabiliyoruz:

29 Ahmet Kutsi [Tecer], "Koroğlu'na Dair", *Halk Bilgisi Mecmuası*, C. 1, İstanbul, 1928, s. 110-116; Köprülü'zâde Mehmet Fuat, *XVİnci Asır Sonuna Kadar Türk Sazşairleri*, Türkiyat Enstitüsü Yay., İstanbul, 1930, s. 47-60.

30 *XVİnci Asır Sonuna Kadar Türk Sazşairleri*, s. 47.

31 *Türk Sazşairleri II. Antoloji. XVI-XVIII. Asırlar*, s. 68 (1940); yb. (1963), s. 120.

32 Bu yanlış yorumlamayı ilk olarak Köprülü, kendisi düzeltmiştir: *Türk Sazşairleri II. Antoloji. XVI-XVIII. Asırlar*, s. 68 (1940). Pertev Naili Boratav, kısaca bu fikre katılmadığını daha önce dile getirmişti: *Koroğlu Destanı*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Yayını, Türk Halk Hikâyelerine ve Sazşairlerine Ait Metinler ve Tedkikler: VI, İstanbul, 1931; x, 256 s. (s. 120-121). Fevziye Abdullah Tansel ise *Ülkü*'deki yazısında yanlışlığı bir kez daha düzeltmiş ve Koroğlu mahlaslı 9 şiiri yayımlamıştır ("XVII. Asır Sazşairlerinden Koroğlu", *Ülkü*, S. 95, İkincikânun 1941, s.441-444). Bu konuyla ilgili olarak *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nin "Koroğlu" maddesindeki kaynaklara bakılması yeterli bir fikir verecektir. Ayrıca basıma hazırlamakta olduğum ve özel kitaplığımında bulunan bir 18. yüzyıl mecmuasında da bilinen ve bilinmeyen birçok âşık yanında Koroğlu mahlaslı deyişler de bulunmaktadır.

33 Sadeddin Nüzhet [Ergun], *XVIInci Asır Sazşairlerinden Kuloğlu*, Semih Lutfi-Suhulet Kütüphanesi, İstanbul, [1933], 64 s.; Cahit Öztelli, *Üç Kahraman Şair. Koroğlu - Dadaloğlu - Kuloğlu*, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1974. Ayrıca bkz.: Cahit Öztelli, "Kuloğlu Mustafa", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, C. 5, Dergâh Yay., İst., 1982, s. 438, 21.

*Cülâ*³⁴ Hasan (I/344-2)³⁵, *Dişlen*³⁶ Süleyman (V/143-1), *Fartıloğlu* (V/143-1), *Gedik Süleyman* (I/344-2; V/143-1) (*Hâkî* (I/344-2), *İtâkî Çelebi*³⁷ (V/142-2-143-1), *Kara Fazlı* (I/344-2), *Kayıkcı Ramazan* (I/344-2), *Sarı Mukallid Celeb* (I/344-2), *Türâbî* (I/344-2; V/143-1)³⁸.

Seyahatnâme'deki çöğürden, çöğür çalan sâzendelerden (I/279-1, I/344-2, I/345-2, I/343-2, II/8-2, V/142-2-143-1, VI/152-1, VIII/350-1) sıklıkla söz edilmekte âşık edebiyatı için olduğu kadar çalgıbilimciler açısından da ilginç veriler ortaya konulmaktadır. *İtâkî Çelebi*'nin (V/142-2-143-1) "kılıç kesmez" bir Uşşâkî dervîşi olduğu, bu durumunun padişah huzurunda denendiği, affedildikten sonra çöğür çalarken mahlasının İtâkî olarak geçtiği ve adları anılan ünlü 13 çöğür şairinin ve sâzendenin onun kadar iyi olamayacağı dile getirilir.

IV. Murad, musahiblerinden Mûsâ Çelebi'nin hazin bir biçimde ölümüne çok üzülmüş ve 17. yüzyıl âşıklarından Âşık'ın bu hadise üzerine söylediği "Mûsâ'm eğlendi gelmedi" nakaratlı varsağıya bir de benzek söylemiştir. Padişah o yıllarda bestelenen bu varsağının okunmasını yasaklamıştır. Evliyâ'nın, yasaklanan bu ağıdı huzurda okuması üzerine Padişahın eserin güfte ve bes-tesinin kendisine ait olduğunu söylemesi ilginçtir.

Seyahatnâme'de ağıdın 1 dörtlüğüne yer verilmiştir (I/117-1). Bu ağıtla ilgili olarak Köprülü'nün ve S. N. Ergun'un görüşlerine³⁹ ben de katılıyor ve 17. yüzyıl âşıklarından Âşık tarafından söylendiğini, Evliyâ'nın ise IV. Murad'a ait benzeği okuduğunu düşünüyorum.

Kahvecizâde'nin Diyarbakır ağzıyla söylediği 11 heceli ve koşma tipindeki eğlenceli manzumesi de aşağıya aldığım üç dörtlükte görüleceği gibi âşık edebiyatının izlerini taşımaktadır (IV/38-1, 2):

Miğreb çağı kuş bağından gelmişdim
Şeyh Matar'dan men pürçihli almışdım
Kör Muharrem kimi müflis almışdım
"Monlâ Mahmûd kıçım" direm mahkûl mı

.....

Sekiz ngüg miskîneyi almışdım
Dam üstünde sittâreyi görmüşdüm

34 Hasan Eren, bu kelimeyi "Molla" olarak okumaktadır: *Türk Saz Şairleri Hakkında Araştırmalar I*, s. 23.

35 Evliyâ Çelebi, (I/344-2), (V/142-2-143-1) kodlarıyla ile gösterdiğimiz sanatçıların pâdişah huzurunda çalan sâzendelerden olduğunu kaydediyor.

36 Bu kelimenin "Dişlek" olarak okunması da denenebilir.

37 Hasan Eren, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin ilk baskısında İtâkî olarak okunan ve YKY baskısında da böyle yer alan bu kelimenin "Uşşâkî" olması gerektiği görüşündedir (*Türk Sazşairleri Hakkında Araştırmalar I*, s. 11). Bu yorum bana da uzak değil...

38 "(V/142-2 ve V/143-1)" kodlarıyla verilen sanatçıları andıktan sonra "ve gayrılar" demek gerektiğini duymuş, böylece başkalarının da varlığını ima etmiştir.

39 Köprülüzâde Mehmet Fuat, *XVIIinci Asır Sazşairlerinden Gevheri*, Türkiyat Enstitüsü Yay., İstanbul, 1929, s. 5-6; Saadettin Nüzhet [Ergun], *XVIIinci Asır Sazşairlerinden Âşık*, İstanbul, [1933], s. 10-13, 50.

Hazak ile hâtırına değmişdim
“Heze bildim sıçım” direm mahkul mı
.....
Diyârbekrûn bakla ile çakılı
Satar gezengevi butum tut balı
Zeyn’oglunun o mırçite sakalı
“Biter biter kırkım” direm mahkul mı
.....

Budin’den söz edilirken “... ammâ çöğür şâ’irleri gâyet çokdur” denilerek bu serhat şehrinde yaşayan Yeniçeri âşıklarına işaret edilmektedir (VI/152-1). “Levendâtlar içinde çöğür şâ’irleri vardır” sözü de benzer bir maksadın ifadesidir (VIII/350-1).

Mısır’daki Kasru’l-Ayn Bektaşî Dergâhı’ndan söz edilirken “... meydân-ı mahabbetde ma’reke-gîrlik edüp letâyife mütea’allık Kaygısız Abdal ve Murad Abdal güftelerinden ekl [ü] şürbe mütea’allık latife-âميز tekerlemeler okuyup gûnâ-gûn şakalar edüp müsâfirîne tâzeler cân verirler.” (X/137-1) biçiminde bir cümle bulunmaktadır. Evliyâ’nın betimlediği bu derviş toplantısında karşılıklı şiirler okunmuştur. Burada okunan şiirlerden Kaygusuz Abdal’ın yiyecek ve içeceklerden söz eden “sımatıye”lerini biliyoruz⁴⁰.

Bu örneklerden Evliyâ Çelebi’nin “tekerleme” sözünü rastgele kullanmadığı, her defasında kurallara uygun olsun ya da olmasın manzum parçaları sözkonusu ettiği ortaya çıkıyor. Bu da Pertev Naili Boratav’ın tekerleme için dile getirdiği şu yorumu haklı kılmaktadır: “Tekerlemede düşünceye sadece bu şiirlik ögeler kılavuzluk eder; içerik öteki halk edebiyatı türlerinde olduğundan daha kararsız, daha kaypaktır.”⁴¹

-III- Mânî / Ma’nî:

Türk halk şiirinin anonim türleri içinde eskiliği ve yaygınlığı, gösterdiği biçimsel istikrar bakımından dikkate değer geleneksel bir şiir türüdür. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*’nde bu şiir türünün tarihsel durumuna ilişkin bilgiler ve örnekler bulunmaktadır. Halk şiiri üzerinde çalışanlar mânîlerle ilgili tarihsel tespitlerden söz ederken *Seyahatnâme*’deki metinleri örnek göstermişlerdir⁴².

40 Kaygusuz Abdal’ın yiyecek ve içeceklerden söz eden şiirleri için bkz.: Orhan Şaik Gökyay, “Kaygusuz Abdal ve Sımâtiyeleri I-II”, *Türk Folkloru*, S. 13 ve 14, Ağustos ve Eylül 1980, s. 3-5, 3-6.

41 Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı (Türk Halkbilimi I)*, K Kitaplığı (Koç Kültür Sanat), 11. bs., İstanbul, 2003, s. 165.

42 Köprülüzâde Mehmed Fuad, “Kadın Edebiyatı”, *İnci*, S. 9, 1 Teşrîn-i evvel 1919, s. 17; Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı (Halkbilimi I)*, K Kitaplığı, 11. bs., İstanbul, 2003, s. 205; Hikmet İlaydın, “Acem Manisi”, *Folklor Araştırmaları Kurumu Yıllığı 1975*, Folklor Araştırmaları Kurumu Yay., Ankara,

Seyahatnâme'deki mânî ile ilgili kayıtlar şöyle: II/54-1, III/160-1-2, IV/230-1 ve V/124-1.

Evliyâ Çelebi, II. ciltte Trabzon'u anlatırken sözü hamsiye getirir ve şu metni “mânî” yerine “tekerleme” diyerek kaydeder ve böylece 400 yıldan beri yaşayan şu mânî metninin ilk derleyicisi olur:

Tarabozan'dır yerimiz
Akça tutmaz elimiz
Hapsi paluk olmasa
Niç'olurtı halümüz (II/54-1)

Bu mânînin yüzyıllarca yaşayıp bugüne gelmiş örnekleri de derlenmiş bulunmaktadır⁴³.

Seyahatnâme'nin III. cildinde “ma'nî” imlâsıyla yazılmış 3 metin yer almaktadır. Buradaki üç metinden birinin biraz daha farklı bir biçimi V. ciltte de ancak “mânî” imlâsıyla ve “mânî-i Acem” [Acem mânîsi] adıyla kaydedilmiştir. Bu, bir cinaslı mânîdir ve Azerbaycan'da bayatı olarak adlandırılan türün tanınmış örneklerinden biridir. Evliyâ'nın derlediği bu Acem mânîsinin iki varyantını da aşağıya alıyorum:

Baba kithâb ile sen
Ohı ki tâ bile sen
Bunda bir iş et galan
Sinde yatabilesen (III/160-1)

Baba kitâb ile sen
Oku ki tâ bile sen
Bunda bir iş işle kim
Sinde yatabilesen (V/124-1)

1975, s. 13-22; M. Sabri Koz, “Acem Mânîsi, Acem Koşması ve Acem Kalendirisı Deyimleri Üzerine Notlar ve Bunlarla İlgili Öneriler”. *V. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri ve Sergi Yılı Kongresi*, [Bildiri-ler], Haz.: Güven Tanyeri, Yunus Emre Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yayınları, Eskişehir 1995, s. 135-144; M. Sabri Koz, “Yazma Kaynaklardan Mânî Derlenebilir mi? (Birkaç Tespit-Birkaç Değınme-Birkaç Anı)”, *IV. Uluslararası Türk Medeniyetlerinde Sözlü Kültür Geleneği (Türk Dünyasında Maniler) Sempozyumu*, Fethiye 6-8 Kasım 2006, Egeli Araştırmacı ve Yazarlar Birliği ve Fethiye Belediyesi Yayını, İzmir, 2007, s. 279-287.

43 Bu mânîyi Evliyâ Çelebi'den sonra ilk derleyen I. Künos olmuş ve ondan da Mahmut Ragıp (Gazimi-hal) aktarmıştır: *Şarkî Anadolu Türkü ve Oyunları*, İstanbul, 1929, s. 57 (Gazimi-hal bu mânîyi daha önce *Seyahatnâme*'nin Arap harfli ilk baskısından da aktarmıştır: *Anadolu Türküleri ve Musiki İstikbâlimiz*, İstanbul, 1928, s. 95). Bu mânî, ayrıca L. Sami Akalın'dan başlayarak (*Türk Manilerinden Seçmeler I*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, İstanbul, 1972, s. 175, (no: 2069); Tuncer Gülensoy (*Trabzon Yöresi Türküleri -Türküler ve Atma Türküler-*, Anadolu Sanat Yayınları, İstanbul, 1985, s. 37) ve Ali Çelik'in (*Manilerimiz ve Trabzon Manileri*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2005, s. 234) kitaplarında da yer almıştır.

Seyhatnâme'nin III. Cildinde bulunan öbür mânîler şunlar:

Eyle mi hâlim felek
Dil bilmez zâlim felek
Kesipsen cân bâğ(çe)sinden
İki nihâlim felek (III/160-1)

Lele'nin dünyasına
Aldanmadın ya sına
Dünya benim diyenin
Gitmişdik dün yasına (III/160-2)

Evliyâ'nın bu mânîleri dinleyip yazdığı âna ilişkin anlattıkları da ayrı bir dikkat, ayrı bir incelik konusudur.

Seyahatnâme'deki mânî metinlerinden biri kendini IV. cilde gizlemiş bir haldedir. Bana göre bir Güney Azerbaycan bayatıdır ve Evliyâ'nın bunu ezgiyle söylenirken yazdığı, dize sonlarındaki “terennüm”lerden anlaşılmaktadır. Metni musiki ilgili bu eklerden arındırarak aşağıya alıyorum:

Tebriz'in bağı güzel
Bağçesi bağı güzel
İşittim rakîb ölüb
Daha hûb daha güzel (IV/230-1)

Seyahatnâme'de mânî kelimesinin bazen “ma'nî” bazen “mânî” biçiminde yazıldığını da bu notlar arasına eklemek gerekiyor.

-III- *Tekerleme:*

Tekerleme, Türk halk edebiyatında tek bir türün adı olmaktan çok türler arası geçişlerde çokça görülen ve “... masaldan halk hikâyesine, karagöz'den Ortaoyunu'na, çocukların geleneksel oyunlara başlamadan ebe çıkarma işlemi sırasında söyledikleri sayışmacalardan, oyun sırasında ya da oyun bitiminde söyledikleri ezgili sözlere, halk şairlerinin ve mutasavvıf şairlerin şiirlerinden manzum ve düzyazı şathiyelere varıncaya kadar çeşitli metinlere ad olan ya da bunlarla ilişkisi bulunan ilginç bir anlatı türü”dür⁴⁴. Pertev Naili Boratav, *Tekerleme...* adlı tasnif ve çözümleme kitabında bu türün masallarda bulunan

44 Pertev Naili Boratav, *Tekerleme. Türk Halk Masalının Tipolojik ve Stilistik İncelemesine Katkı*, Çev.: İsmail Yerguz, Eklerle Yayına Hazırlayan: M. Sabri Koz, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2000, s. 1 (“Yayıma Hazırlayanın Notu”ndan).

tipleri üzerinde dururken, onun türler arası geçişlere en müsait bir öge olduğunu “*Tekerleme*, halk anlatı türünde farklı biçimlere en iyi uyarlanan biçimsel süstür” diyerek belirtir⁴⁵.

Evliyâ Çelebi de bazı manzum parçalara “tekerleme” adını verirken onları bazen biraz hafife aldığı, ancak kafiye ya da ses tekrarlarını da görmezlikten gelemmediği izlenimi bırakır. Trabzon ve hamsi konusunu anlatırken aktardığı ve günümüzde de az çok değişikliklerle yaşayan ve yukarıda aktardığımız mânîyi derlemiştir. Burada Evliyâ’nın mânî türü hakkında bilgi sahibi olduğunu ve örnekler kaydettiğini tekrar etmeyeceğim, ancak bu mânîye içeriğinde derûnî bir anlam bulamadığı, yerel ağızla söylendiği ve zayıf da olsa bir ses tekrarı niteliğinde kafiye düzenine sahip olduğu için “tekerleme” dediğini bir yorum olarak ekleyeceğim.

Tekerlemenin geçtiği ikinci kayıt III. cilttedir (III/207-2 ve 208-1). Burada Babadağı’ndaki Sarı Saltık adına kurulmuş bir zâviyede Bektaşî dervişlerinin “letâ’ife müte’lîk” tekerlemeler okudukları kaydedilir.

Seyahatnâme’de tekerlemeyle ilgili üçüncü kayıt Kırım’da “kavm-i Badrak” denilen Tatar asıllı şehirlilerin lehçesiyle ve aruz ölçüsüyle söylenmiş şu manzume dolayısıyla yer almıştır:

A baba baba sakalı kaba,
Evine varaysa anı da kapa,

Kazganda börek kaynasa gerek,
Çartakda kızlar oynasa gerek. (VII/235-2 ve 236-1)

Kırım bahsi devam ederken Tatar kökenli Nogay toplumunun söylediği türkülerden ikisi için Evliyâ Çelebi, “Kavm-i Tatar-ı Noğay’ın türkü yırladıkları tekerlemeleridir.” der ve örnekleri peş peşe sıralar:

Usurganun urun bolsun,
Kul söylekde beran bolsun

Kodulağa bindirsin,
Kul möyke de sendirsin,

Çavur atga bindirsin,
Hân söylekde sendirsin,

Tamuk takış kan çatlasın,
Tava içki aylasın.

45 Boratav, *Age.*, s. 9.

Ay Noğaylı noğaylı,
Arpacığı toğaylı,

Götürüp sokmağa kolaylı
Valaylı vay valaylı (VII/271-2)

Bu manzumelere herhalde Kırım'da söylendiği muhit ve toplumlarda “tekerleme” denilmiyordu ve bunlar için en uygun söz “yır” olabilirdi. Tekerleme yakıştırmaları, bunların içerik ve söylenişine uygun düştüğü için Evliyâ Çelebi tarafından yapılmıştır.

Evliyâ Çelebi X. ciltte de tekerleme sözünü kullanır ve Mısır'daki Kasrû'l-Ayn Dergâhı'nda dervişlerin okuduğu (X/137-1) “tekerleme”lerden de söz eder. Buna daha önce ikinci bölümde değinmiştim.

-IV- *Türkî / Türkü:*

Türkü gibi beylik bir kavram için Boratav'ın el kitabına başvuruyorum, farklı bir değinme, aykırı bir söz bulabilir miyim diye; karşıma şöyle bir tespit çıkıyor: “Türkiye'nin sözlü geleneğinde, bir ezgi ile söylenen halk şiirlerinin her çeşidini göstermek için (âşık şiirleri için dahil) en çok kullanılan ad ‘türkü’dür.”⁴⁶ Türkü üzerine yerel ve genel monografiler kaleme alınsa azdır⁴⁷.

Bu konu üzerine çalışacaklar için eski kaynaklardan biri *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* ise öbürü de *Mecmua-i Sâz u Söz*'dür⁴⁸. Türkü, *Seyahatnâme*'de “türkî” ve “türkü” yazımlarıyla yer alıyor ve hemen hepsi “halk şarkısı” anlamındadır:

Türkî: I (115-2, 340-1, 340-2, 354-2, 355-2, 357-2); VII (141-1^{*49}, 284-2*, 286-2)

Türkü: I (280-1); V (142-2); VII (271-2); X (185-1)

IV. Murad'ın huzurunda kendini tanıtırken kullandığı “Türkî” sözü bir ara insanı şaşırtıyor ve bunu “Türkçe” anlamında mı yoksa onu izleyen kelimeler “Şarkî”, “Varsağı” gibi halk şarkısı anlamında mı kullandığı ilk anda belli olmuyor ve bana göre burada bildiğimiz anlamda “türkü” de okuyabileceğini ifade etmek istiyor (I/115-2).

46 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı (Halkbilimi I), K Kitaplığı, 11. bs., İstanbul, 2003, s. 165.

47 Kısa süre önce yayımlanan ve türkülerle ilgili geniş kaynakçalar da içeren iki kitabın künyesini vermekte yarar var: Ali Yakıcı, *Halk Şiirinde Türkü -Tanım-Tasnif-İnceleme-Metin-*, Akçağ Yay., Ankara, 2007, 472 s.; İlhan Başgöz, *Türkü*, Pan Yayıncılık, İstanbul, 2008, 191 s.

48 Ali Ufkî, *Mecmua-i Sâz u Söz* (tıpkıbasım), haz.: Şükrü Elçin, Ankara, 1976, XXVII, 328 s. (2. bs., 2000, XXXVI, 328 s.; Ali Ufkî, *Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz* (Çeviriyazım - İnceleme), Hazırlayan: M. Hakan Cevher, İzmir, 2003, [6], 1025 s.

49 Aynı sütunda iki kez geçtiğini gösterir.

Bunun dışındaki türkî ve türkû kayıtları halk şarkısı yerine kullanılmıştır. Burada dikkat çeken bir husus varsa o da başka millet ve halkların şarkıları için de⁵⁰ türkû ya da türkî demeyi tercih eden Evliyâ sık sık “söylemek” anlamındaki “yırlamak” ya da “ırlamak” sözünü ve bu kökten türemiş sözleri de dilinden eksik etmez.

-V-

Ölçülü Sözler, Satıcı-Esnafların Sözleri ve Hayvan Oynatıcılarının Şarkıları:

Bu uzun başlık altında ne yazık ki birçok şeye fazla örnek veremiyorum. Ancak bazı sözlerden birer örnek bulabilmiş olmamı bile Evliyâ'nın bir gezgin olarak gösterdiği dikkat ve ayrıntı düşkünlüğüne borçlu olduğumuzu unutmamak gerektiği düşüncesindeyim.

*Ölçülü Sözler:*⁵¹

Fursatında düşmene veren amân
Kaydefâ gibi olırsar bî-gümân (I/16-2)

Engürü'de er yatır
Rûm'da Sarı Saltık (II/227-1-2)

Varat'da var at tüfeği,
Koynuna ko ekmeği,
Kışa kalmakdan ise
Göre gör evvel gitmeği” (V/216-1)

Babası döğse oğlunu mahaldir
Oğul cândan durur derler mahaldir (VII/138-2)

Satıcı-Esnafların Sözleri:

Soğancı:

“Her ta'âma lezzet veren tuz soğandır soğan” (I/284-1)

50 Bunlar arasında Arnavut, Urum (Rum), “Sırp, Hırvat, Voynık, Latin, Bulgar ve Boşnak”, Çerkez, Ermeni, Nogay Tatarı, Mısır Fellahları dikkati çeker.

51 Ölçülü sözler üzerine iki çalışmaya dikkati çekmek isterim: Nail Tan, *Türkçe'nin Oyları. Dîvân ve Halk Edebiyatımızda Lâedri ve Ölçülü Sözler*, Folklor Araştırmaları Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, 80 s. (genişletilmiş 3. bs., ilk iki baskı “Folklorumuzda Ölçülü Sözler” adıyla); Ali Haydar Bayat, *Türk Kültüründe Üçlü Sözler (Üçlemeler)*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, 228 s.

Şerbetçi:

“Câna safâ, rûha gıdâ verir şerbetim cânım” (I/286-1)

Pâlûdeci:

“Bahârlı pâlûdem, kaynar kaynar pâlûdem var cânım” (I/286-1)

Sa'lebci:

Râhat-ı cân sıhhatü'l-ebdân sa'lebim nefîs” (I/286-2)

Südcü:

“Kuvâ-yı beden verir şekerli südüm, cânım südüm” (I/286-2)

Ağdacı esnâfı:

“..... kazan kazan ağda kaynadub müoevver tahta kepeçeler ile karışdırarak;
'İnebü'd-dibs ciğer tâzeler, câna safâ verir ağdam nefâyisdir' deyü ubûr ederler.”
(I/286-2-287-1)

Ağda tüccârı:

“Mahalle içlerinde tenhâca sokaklarda zengûle makâmından,
Ağdayı süzelim,
Ay gibi yüzelim,
Nâzlı güzelim,
Tatlıca tatlı
Ağda yeyelim,
Bâğa gidelim,
Safâ edelim,
Amma ne ağda,
Sevdiğim bâğda,
Üzümü bağda.” (I/287-1)

Tabla helvâcısı:

“Tatlı ye, tatlı söyle, cânım helvâ nefâyis” (I/289-1)

Yağcı:

“Çelebi seni yağlarım gerice dur, üstüne yağım bulaşmasın” (I/292-2)

Sabuncu:

“Ey rakı sabunu” ve
“Sabun alın pâk olun” (I/299-2)

Ta'limhâneci esnâfı:

Okçular ok atarken söylenir:

“Ok elinden bir,
Olasın kemâl pîr;
Ok elinden iki,
Sana lâzım yayın peki;
Ok elinden üç,
Görmesin bâzûların güç;
Ok elinden dörd,
Düşmenin bağına derd;
Ok elinden beş,
Olasın pîrlere eş.

Netîce oniki oka varınca,

On iki imâm-ı hüâm,
Aşkına okların oldu tamâm” (I/315-1)⁵²

Paşmakçı (Ayakkabıcı):

“Papucum rüzgâr ulusu⁵³, üç yüz kırk ve beş yüz elli ve bin beşyüz” (I/325-1)

Resimden fal bakanlar:

“Bu fâl issine geldi işte Ferhâd
Çalışmakla olursun sen de dil-şâd” (I/331-2)

Hayvan Oynatıcılarının Şarkıları:

Ayı oynatanların söylediği şu türkünün bugün de izleri var⁵⁴:

Kalk a beri yâ vasıl⁵⁵
Ye necisden bir fasıl
Seni dağda dutdular
Âdem deyü oynatdılar

Kur yayını dîvâne
Bahçada dolap döner
Sen de dön e görsünler (I/280-2)

52 Bu metni kafiyeli yerlerden ben ayırdım, aslında “Ok elinden bir, olası kemâl pîr...” biçiminde okunmuştu.

53 YKY basımında “ölüsü” okunmuştur. Doğrusu “ulusu” olmalıdır.

54 Çocukluğumdan beri tef çalarak ayı oynatan Çingenelerin şu türküsü kulağımdadır:

“Hasso’yu dağda tuttular,
Burnuna zinciri taktılar;
Hasso güzel oynarsan severim,
Kötü oynarsan döverim”

55 Evliyâ Çelebi “vasılcıyân”ı “ayıcıyân” yani ayıcılar, ayı oynatıcılar diye açıklıyor. Böylece 17. yüzyıl esnaf argosundan iki kelime öğreniyoruz: vasıl: ayı, vasılcıyân: ayıcılar, ayı oynatıcıları.

-VI-

Nasreddin Hoca:

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi ve Nasreddin Hoca meselesi birçok araştırmacı için üzerinde çok fazla durulduğu halde önemsenmeyen ve bir yanlışlığın başlangıç noktası olarak değerlendirilen husus olmuştur. O, yaradılıştan mizaha, nükteye eğilimi olan biridir. *Şakanâme* adlı kayıp kitabını bir gün hangi talihli bulacak diye hayal kurduğum zamanlar az değildir. Kitabının hemen her cildinde yeri düştükçe latifeler anlatan ve tanıttığı insanların nükteli ve latifeli hikâyelerini aktarmaktan hoşlanan büyük gezginin *Şakanâme* adıyla bir kitap telif etmesi hiç de şaşırtıcı değil⁵⁶. Esasen Evliyâ'nın çeşitli sebeplerle kaydettiği latîfeler, şakalar, nükteli hikâyeler derlenip toparlansa orta boy bir kitap bile olur.

Evliyâ Çelebi, Nasreddin Hoca'dan eserinin birçok yerinde değişik sebeplerle söz eder. Önce hangi ciltlerde değinildiğini bir küçük liste halinde vermek sonra da neler anlatıldığını ve bunlarla ilgili düşüncelerimi sıralamak istiyorum.

I. Cilt: I/190-2, I/352-1;

III. Cilt: III/1-1, III/14-1, III/14-2, III/14-2*, III/14-2*, III/120-2;

VII. Cilt: VII/317-2;

X. Cilt: X/295-2.

Yukarıda da görüldüğü gibi Evliyâ Çelebi, Nasreddin Hocamızı 4 ayrı ciltte 10 kez anmaktadır. Bu anışlar aslında Nasreddin Hoca Araştırmaları bakımından dikkate değer ipuçları sunmaktadır:

Dîvâne Burnaz Mehmed Çelebi (Sabah Delisi) kim olduğu ve bazı latîfeleri anlatıldıktan sonra “Bu gûne evsâfların tahrîr eylesek bir tomar-ı dîrâz olur. Nasreddîn latâyîfâtı gibi cümle şakaları mükallidîn ve mudhikîn mâbeyninde meşhûrdur kim a'yân [u] kibâr beyninde fasl olunur. Ammâ tehî dîvâne değildir.” denilerek Burnaz Mehmed Çelebi'nin, bir araya getirilse bir “tomar” yani geniş anlamıyla bir “kitap” olabilecek kadar sözleri bulunduğu dile getiriliyor. Ardından da Nasreddin Hoca hatırlatılıyor, ikisi arasında fıkralarının yaygınlığı bakımından benzerlik kuruluyor. Nasreddin Hoca latifelerinin bir kitap haline getirildiğini bilen Evliyâ Çelebi, belki de bunlardan birini gördü ve Burnaz Mehmed Çelebi'nin latiflerini de kitaplaşabilecek özellik ve çoklukta değerlendirdi (I/190-2).

İstanbul'un meşhur meddah ve mukallidlerden söz ederken Çöğürücü Sarı Celeb için “Hakkâ ki çöğürde külliyyât sâhibi olup ilm-i taklîd-i latâyîfde Nasreddîn Hoca kendi idi ve buna mahsûs Boğuk Kapudan ve Mustafâ Kor-sa taklîdi ve Rûmili Hisârî dizdârî taklîdi ve Tiryâki Ağazâde, tütün içerken Sultân Murâd Hân basdığı taklîdi, Hummûs-ı Nahşivânî misâl taklîdleridir kim âdem gülmeden gaş olur.” diyerek şakacılığını ve taklitçiliğini anlatmak ister (I/352-1). Sarı Celeb'le Nasreddin Hoca özdeşleştirmesi dikkat çekici.

56 Evliyâ Çelebi'nin *Şakanâme* dışında bir kitabı daha olduğunu kendi ifadesinden çıkarıyoruz: *Risâle-i Menâkib-ı Melek Ahmed Paşa*.

Evliyâ Çelebi, Nasreddin Hoca'ya en fazla III. ciltte yer ayırmıştır. Çünkü bu ciltte Hoca'nın yaşadığı ve gömülü olduğu yer yani Akşehir anlatılmakta, Timur'un Sivas'ı yakıp yıkarak katliam yapması söz konusu edilirken Nasreddin Hoca sayesinde Timur ağzından Akşehir'in bağışlandığından söz edilmektedir.

"Akşehir'in ziyâretgâhların beyân eder" başlıklı bölümde Nasreddin Hoca'nın kabrini anlatır Evliyâ ve bir ziyaret yeri olduğunu dile getirir. Akşehir'de doğduğunu, Murad-ı Hudâvendigâr'a (I. Murad) yetişip Yıldırım Bâyezîd devrinde yaşadığını, ilim ve şöhret sahibi olduğunu, Timur'un meclislerinde bulunup kendisini ona sevdirdiği için Akşehir'in yakılıp yıkılmadığını, yağma edilmediğini, halkın dilinde nasihat ve latifelerinin birer "darb-ı mesel" gibi kullanıldığını belirttikten sonra Timur ile aralarında geçtiği varsayılan ve birçok yerde öyle anlatılan "futa" (peştemal) latifesini anlatır. Daha sonra "nice yüz bin şütür gürbe [iyili kötülü]" latifeleri olup dillere destan olduğunu söyleyen Evliyâ, onun Çelebi Sultan Mehmed (I. Mehmed) zamanında vefat edip Akşehir haricinde ana yolun sol tarafındaki mezarlıkta dört yanı parmaklık ile çevrili bir kubbe ve türbenin altında gömülü olduğunu da ekler.

Gece yarısı Akşehir'den ayrılırken mezarlık yakınındayken Evliyâ'nın aklına halk arasında farklı biçimlerde yaygınlık kazanmış olan "Her kim Hoca Nasreddîn'i ziyâret ederse letâyifâtından ba'zı şeyleri hâtıra gelüp elbette güler" inancı aklına gelir, "Âyâ gerçek mi?" diyerek atını mezarlığa doğru sürer. Türbeye yaklaşınca eski bir âdet olduğundan "Es-selâmü aleyküm yâ ehle'l-kubûr!" diyerek ölüleri selâmlar. Bu arada türbe içinden "Ve aleykümü's-selâm ey cân-ı hüâm!" diye karşılık gelince at ürker ve şaha kalkarak bir ayağı bir kabir çukuruna girerek Evliyâ'ya güç anlar yaşatır ve ona "...az kalıp kabir azâbı çeke yazdım" dedirtir. Ses türbedâra aittir ve anlatım şöyle devam eder: "Ağa sadakanızı verin de güle güle gidin, beri gelin beri' deyü haykırdı. Meğer türbedâr imiş. 'Bre herîf ben ehl-i kubûra selâm verdim. Sen ehl-i dübüre iken niçün selâm aldın' deyü birkaç akçe sadaka verüp 'Var yarıcun Allah ola!' deyü du'â deyüp hakîkatü'l-hâl bu ahvâle güle güle..." (III/14-1-2)

Bu ciltte Timur ile Nasreddin Hoca arasında geçen şu konuşma da ilginçtir:

"Nasreddîn Hâce-i bî-bakâ Timur'un nedîm-i hâssı olmağıla esnâ-yı kelâmda Timur'a eydür: 'Sultânım, niçün Sivas'da kırk bin gulâmı kelâm-ı izzetleriyle pâyâm-ı esb-i Tatar edüp yetmiş bin mahlûk-ı Hudâ sulehâ-yı müttakî kimesneleri katl etdiniz?' dedikde 'Va'llahi efendi! Kavm-i Sivas bî-mezheb olup 'Kur'ân-ı azîm sümme hâşâ mahlûkdur' deyü âyet-i mensûhlara nazîre âyet etdiklerinden mâ'adâ yedi âyet şekilli dahi kelâm-ı muhdesler zamîme eyleyüp gılâmânlarının boğazındaki Kelâm, izzetlikden çıkmış idi. Ekseriyyâ ol sıbyânları veled-i harâmlar idi ve ihtiyârları cümle Şî'î ve Mu'tezilî ve Hurûfî ve Cebrî ve Kaderî-mezheb olmuşlardı. İslâh-ı âlem için ilhâm-ı Rabbânî ile Hazret-i Hızır'ın vesîleligiyle cümle hurde evlâdlarını ve sâhib-şeybelerin kırıp şehirlerin harâb etdim. Ammâ Nasreddîn Hâce senin şehrin sana bağışladım korkma harâb etmem.' der." (III/120-2).

Evliyâ Çelebi'nin yüzyıllar sonra Nasreddin Hoca araştırmacıları tarafından eleştirilmesine ve verdiği bilgi ile kendilerini yanılttığı yorumuna yol açan futa / peştemal fıkrası aslında Timur ile Ahmedî arasında geçmiş olarak eski yazmalarda yer almıştır. Sivas'tan sonra Akşehir'in de yakılıp yıkılacağı ve halkının kılıçtan geçirileceği korkusu vardır. Bugün de Hoca-Timur fıkraları arasında bunun izlerine rastlanılır. Sözlü gelenek Nasreddin Hoca'yı Timur'un nedimlerinden biri olarak anar.

Aynı zamanda iyi bir "aktarmacı"da olan Evliyâ'nın duyduğunu yazması kadar doğal bir şey olamaz. Bu tespit ve öbür ciltlerde yer alan kimi değinmeler, Timur-Nasreddin Hoca beraberliğine ilişkin sözlü geleneğin 17. yüzyılda kabul görmüş ve yaygınlık kazanmış olduğunu göstermektedir. Halkbilimci, artık halkbiliminin konusu olmuş bir kişi ya da olayı, bir sanatçıyı ya da sanat eserini bir biyografi yazarı olarak değil bir oluşum, bir metin değişmesi, bir sözel gerçeklik olarak değerlendirir ve kendi yöntemleriyle çözmeye çalışır. Burada "Nasreddin Hoca Timur ile aynı dönemde yaşamamıştır; arada uzun yıllar vardır." diyerek sözlü gelenekte anlatılan, yazmalara, basma eserlere geçen onca metni yok saymak doğru bir şey değildir. Araştırmacıların, hem de sözü ve görüşleri kabul gören araştırmacıların bir dönem Evliyâ Çelebi'ye "yanıltıcı" sıfatını layık görmeleri, bu satırların yazarı da dahil olmak üzere birçok kişiyi halkbilimci tavrının dışında kalmaya itmiş, Nasreddin Hoca'yı bir "ömür"lük insan olarak görmek yanılgısına düşürmüştür. Evet Nasreddin Hoca belki bir ömürlük insandır ama fıkraları ve fıkralarının "çekim gücü" yüzlerce binlerce yılla ölçülür.

Nasreddin Hoca'yı Timur'un nedimleri arasında gösteren ve onun "Mas-kov Kralı" üzerine sefer yapmaktan "Bu diyârda ne kârım vardır" diyerek vazgeçtiğini anlatan satırlar VII. cilttedir (VII/317-2)

Evliyâ'nın X. ciltte yer alan küçük fakat önemli bir kaydı daha vardır. Bu kayıt, Nasreddin Hoca araştırmacılarına 17. yüzyıldan bugüne uzanan ve halkbilimcilerin vardığı son çizgiyi gösteren bir işaret gibidir. Bu ciltte Evliyâ, Mekke'de bir kabristanda bulunan kabirleri sayarken "Ve kabr-i Şeyh Cuhâ ya'nî Nasreddîn Hoca misilli (...) nedîm-i hâs kimesne imiş. Ebûlmâl ile bir yerde medfûnlardır, kuddise sırruhu." diyerek Hoca ile Cuhâ arasındaki benzerliğe işaret eder. Arapların ve Batılı bilim adamlarının Nasreddin Hoca ve Cuhâ benzerliğini biraz da Nasreddin Hoca aleyhine ileri götürmelerine Evliyâ'nın dünden çektiği dikkat her halde bugün de "dikkat"e alınacaktır (X/295-2).

Cuhâ'nın Nasreddin Hoca'dan daha eski olduğu doğrudur. Bir Arap nüktedânı olarak latîfelerinin çok eski kaynaklarda yer aldığı, bunlardan bazılarının Hoca'ya mal edildiği de doğrudur. "Hoca" ve "Cuhâ" sözcüklerinin benzerliğinden (?) yola çıkarak iki ayrı tipten birini yok sayanlar eskide kalmış anlayışın temsilcileri olarak tarihe mal olmuşlardır. Bugün Nasreddin Hoca tipinin "Cuhâ" adıyla Arap dünyasındaki yaygınlığı, Nasreddin Hoca'nın yok sayılması için bir sebep olamaz ve bu benzerliği anlamak için daha başka ve akla yakın izahlar aramak gerekir.

-VII-

Atasözü ve Deyim:

Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*'nin bugün atasözü ve deyim olarak ikiye ayırdığımız, eski derlemelerde çoğu zaman “atalar sözü”, “darb-ı mesel” ya da “mesel” gibi adlandırmalarla geçen ve arada bir ayırım gözetilmeyen sözler bakımından da değerli bir kaynak olduğunu, tamamı derlense küçük bir kitap olabilecek kadar malzeme bulunduğunu ifade etmek isterim.

Bunlardan dikkatimi çekenleri gelişigüzel bir seçme ile dikkatlere arz ediyorum:

- “Kâsım günü şerbeti içmişe benzer” (I/286-1)
- “Sakın pamuktan arslan geliyor” (I/319-1)
- “Korkma pamukdan arslandır, kaba kaftan kalıbıdır, hâkim değildir (I/319-1)
- “Cesedin aşî, gâfilin başî” (IV/9-2)
- “Ba'de harâbi'l-Basra” (IV/148-2)
- “Öküz öldü, boyunduruk bozuldu” (IV/148-2)
- “Ahlâd kadîdi gibi ne durursun” (X/39-1)
- “Bana Mısır'ın parmak hisâbın verirsün” (X/174-2)
- “Saksağan tanayı sevmeye bitlemez” [“Arkasında kurdun ve okrayasın bulup yemek için bitler”] (X/187-1)
- “Mısır'da at çokdur, üstâd-ı kâmil na'lband yokdur” (X/206-2)
- “Gözleri Mısır kuloğlusu gözlerine benzemek” (X/207-1)
- “Arab'ın yağı çok olsa kimin yer, kimin hayâsına sürer” [“Darb-ı mesel-i Türkmânî”] (X/213-2)
- “Eğere vereceğin haşaya ver,
Beğe vereceğin paşaya ver” (X/219-2)

-VIII-

Sonuç:

Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*, birçok bilim ve bilgi dalında olduğu gibi halkbilimi ve halk edebiyatı bakımından da önemli bir kaynaktır. “Giriş”te örneklerini sergilemeden bir “önyargı” gibi ifade edilen bu düşüncenin, külliyyatın şurasından burasından seçilmiş birkaç örnek ve yorumla ve de birçok bilinen yeniden dile getirilerek az da olsa ortaya çıkmış oluyor.

Seyahatnâme'yi bu gözle incelemek, Evliyâsever halkbilimciler için meraklı bir konu olarak önemini koruyor.

Seyahatnâme'deki Gerçek ve Kurmaca Yolculuklar: 8. Kitaptan Bazı Örnekler

Pierre A. MacKay
Washington Üniversitesi (Washington)

Süreyya Faroqhi, Robert Dankoff'un *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi* başlıklı muhteşem çalışmasına yazdığı önsözün ikinci sayfasında, onyıllarca önce yazdığım ve Evliyâ Çelebi'nin kurmaca seyahatlerinin gerçek seyahatlerinden nasıl ayırdedileceğini gösteren bir bildirime atıfta bulunur.¹ Bu bildirimin hatırlanmış olması hem beni onurlandırdı hem de söz konusu bildiriye yayımlanmak üzere tamamlamadığım için bir tür suçluluk duygusuna kapılmama neden oldu. İşte bu sempozyum, bana bu konu üzerine yeniden eğilme olanağı verdi; ben de bu olanağı şükranla kabul ettim.

Bu çalışmanın kapsamı oldukça sınırlıdır. Evliyâ Çelebi'nin 27 Şubat 1668 (Miladî) (15 Ramazan 1078) Pazartesi günüyle (VIII 205a2-3) 22 Eylül 1668 Cumartesi (15 Rebi'ül âhir II 1079) (VIII 283a.17)² günü arasında gerçekleştirdiği Yunanistan seyahatini kapsar. Her iki tarih de *Seyahatnâme*'nin söz konusu cildinde açıkça belirtilmektedir. Bu iki tarih arasında yer alan başka iki tarih daha yine güvenilir biçimde verilmektedir: Şeker Bayramı, 1 Şevval= 14 Mart Çarşamba (VIII 221b1) ve Rum Paskalya Yortusu, 1 Nisan Miladî / 22 Mart Jülyen (VIII 234a21). Seyahatin 27 Şubat ile 1 Nisan arasındaki bölümü görece sıkışık bir programa sahiptir ve Evliyâ, bu sürede mümkün olabileceğinden çok daha fazla yer ziyaret etmiş olduğunu iddia eder. Yolculuğunun bazı bölümleri kurmaca olarak kabul edilmelidir ve bu kurmaca bölümleri tanılayabilmek için birkaç iyi ölçüt de ortaya konulabilmektedir. Bu ayırdetme çabası girilen zahmete değer; çünkü bu çaba sonunda gerçek olduğu ortaya konan yolculukların taşıdığı doğruluk değeri son derece olağandışıdır ve bu olağanüstü bireyin karmaşık resmine yeni bir cephe daha katmaktadır.

1 Dankoff (2006), s. 8.

2 Robert Dankoff tarafından önerilen alıntılama formatını kullanarak, Romen rakamlarıyla kitabı gösterdikten sonra folyoyu imleyen folyo numarasını (a ya da b ile) takiben satır numarasını belirttim. Transkripsiyon (Evliyâ Çelebi 2003) satır numaralarını belirtmiyor, ancak Evliyâ'nın yazmasının mıstarı düzenli olarak 34 satır olduğundan satır numarası belirtmek işaret edilen bölümün YKY metninde aşağı yukarı nerede yer aldığına işaret etmek mümkün.

Bu ayırdetme çalışmasının Evliyâ Çelebi'nin maddî dünyasına ilişkin anlayışımıza önemli katkılarda bulunacağı umudunu taşıyorum. Bu seyahat anlatımının görünen can sıkıcı ölçüde ayrıntılı doğasına karşın, Evliyâ kendisine ilişkin bilgi vermek konusunda pek cömert değildir. Kendisini, sıklıkla kaydetmeyi seçtiği tarihî olaylarda rol oynayan bir oyuncu gibi takdim eder. Ancak bu oyuncu, ister Bitlis'teki maceraları³ gibi ayrıntılı ve büyük ölçüde gerçek olsun, ister Modunuç'u (Boudonitza) bir korsan saldırısından kurtarışı (VIII 244a17--b5)⁴ ya da İnebahtılı Dorak Bey'in halefi Mısırlıoğlu'na Cephalonia adası yakınında korsanlık yaparken katılığı (VIII 264a17--b1) gibi kurmaca olsun tüm anlatımlarda hep aynı görünür. Benim burada yapmaya çalıştığım şey, Dankoff'un *An Ottoman Mentality*'de yaptığından çok daha sınırlıdır. Dankoff, Evliyâ'yı Osmanlı toplumunun geniş kültürel ve entellektüel bağlamına yerleştirirken, ben onu, fiziksel olarak, köleler ve yük hayvanlarından oluşan maiyetiyle, beklenmedik bu büyüklükte bir topluluk için yeterli konaklama hizmeti vermesi mümkün olmayan bir yerde geceyi geçirmek için yol alırken, bir belirsiz köyden bir diğerine giden yolda bir yere yerleştirmeye çalışıyorum.

Bu çeşit bir çalışma için *Seyahatnâme*'nin kullanışlı bir metnin yanı sıra bazı farklı araçlara daha ihtiyaç vardır. İlk olarak, Evliyâ Çelebi'nin el yazmasının tıpkıbasımı gereklidir. Yapı Kredi Yayınları tarafından son zamanda basılmış olan gibi transkripsiyonlar son derece yararlıdır, ancak bunlar içlerinde nelerin belirsiz kalması gerektiğine ilişkin sarsılmaz yargılar da barındırır. 1668 seyahatinde, Evliyâ, Arnavutça, Bulgarca, Yunanca, Sırpça, Türkçe ve Vlak dili [Ulahça] konuşanlar arasında paylaşılmış bir bölgede yolculuk ediyordu ve belirli bir konumda hangi topluluğun egemen olduğuna bağlı olarak kaydettiği yer adları bu dillerden herhangi birine dayanıyor olabilirdi. İyi bir kulağa sahipti, kayıtları, örneğin Gümölcine Çingeneleri tarafından konuşulan Romanca malzeme, bu dil üzerine yapılan modern çalışmalarla karşılaştırıldığında görülür ki oldukça olağanüstüdür. Ancak Bulgarca yer adlarının aceleyle yapılmış transkripsiyonu, Slav dillerinin morfolojik bilgisiyle hiçbir biçimde desteklenmeden bütünüyle fonetik özelliktedir ve yıllar sonra notlarını okurken bu adların gerçekte nasıl söylendiğini hatırlamak, özellikle de notlarının bazılarını muhtemelen *mühmel* yazısıyla yazdığı düşünülürse, onun için çok güç olmuş olsa gerek. Bu yüzden, Arap alfabesiyle yazılmış kelimeleri onun yazdığı biçimiyle görmemiz gerekiyor ki uygun olmayan noktalama ve harekelendirmeleri hesaba katabilelim.

Bir diğer ihtiyaç ise mümkün olduğunca büyük ölçekli bir haritalar setidir. Evliyâ bazen bir yere 5 km.'den daha yakın mesafedeki yerlerin adlarını kaydeder ve ancak büyük ölçekli bir harita bu türden ayrıntıları gösterir. 16.

3 R. Dankoff, 1991.

4 İngilizce çeviri: (MacKay 1995).

yüzyıldan 18. yüzyıla kadar olan sürenin iyi harita eserleri aslında bu anlamda yararsızdır ve 19. yüzyılın ilk yarısından kalan örnekler de ihtiyaç duyulan bu türden ayrıntılı bilgiyi pek nadir verir. 1920'den sonra bölgenin coğrafi tasviri daha doğru yapılmıştır. Ancak 20. yüzyıl militer ulusçuluğunun ateşi, her yerde özellikle de Balkan Yarımadası'nda işbaşına geçerek buradaki birkaç yüzyıllık tarihi silerken bunun yerini etnik temizliğin almasını sağlamıştır. Bu süreçte, teknik olarak son derece gelişmiş kartografinin, karmaşık beşeri yerleşmelerin hilesiz bir kaydını yapmaya yönelik taahhüdünü gerçekleştirdiği yalnızca otuz yıl kadar süren küçük bir aralık yaşanmıştır. 1887'de, Avusturya Askerî-Coğrafya Enstitüsü (Königlich und kaiserlich militär-geographisches Institut) *Genel Orta Avrupa Haritası*'nın 1:200,000'lik ölçekte geliştirilmesi için, Balkan Yarımadası'na özel bir dikkat gerektiren eksiksiz bir saha ölçüm çalışması gerçekleştirdi. Bu saha ölçüm çalışması o kadar ayrıntılı ve titiz bir biçimde gerçekleştirildi ki oluşturulan renk ayrımları, orijinal serilerin basımını yapmış olan 18. yüzyıl şirketi Artaria'nın halefi Freytag & Berndt tarafından satılan bazı haritalarda bugün hâlâ kullanılmaktadır⁵. Bu haritalar, koleksiyoncuların peşinde koştuğu sanat eserleri (*objets d'art*) değildir belki, ama tarihçiler için gerçekten çok güzeldir ve Evliyâ'nın bu bölgedeki seyahatleri için en iyi haritalar bunlardır.

Bu haritaların yanı sıra, iyi bir yer adları dizinine sıklıkla ihtiyaç duyulur. Yunanistan için, benim bildiğim birbirini tamamlayıcı iki yayım bulunmakta. Bunlardan biri, Max Vasmer'in, temel amacı dilbilim olan, ancak bunun yanı sıra bir yer adları dizini işlevi de gören *Die Slaven in Griechenland* adlı eseridir⁶. Vasmer'in belirttiği kaynaklar arasında Avusturya Genel Kurmay haritaları bulunmamaktadır ancak bu çalışması bu haritalar için çok yararlı bir tamamlayıcıdır, çünkü Slav dilindeki yer adlarının anlamlarını bildirmenin yanı sıra bazen *Seyahatnâme*'de geçen kimi yer adları için haritada yer almayan olumlu yorumlamalar da önermektedir. Örneğin, Evliyâ, Karaferye (Verria) yolu üzerinde Vodena'nın dışında yer alan Pokrevenik adlı, bu haritada gösterilmeyen bir köyden söz etmektedir. Belirttiğim kaynakta Kozani'nin yakınında "Pikrivenitsa" biçiminde bir yer adının geçmesi (Vasmer, 186) Pokrevenik'in bu ad için iyi bir sesli harf söyleyişi olduğu konusunda bizi ikna etmektedir. Bosna, Bulgaristan, Sırbistan ve Macaristan seyahatleri için de benzer kaynaklara ulaşmak elbette mümkündür.

5 Bu girişimin gelişimi ve 19. yüzyıl kartografisinin bu girişimi hazırlayan tarihi için bakınız: Haardt von Hartenthurn, 1901-1903 ve 1912. Bu serinin bilinen tüm sayfaları artık net imgelerle <http://lazarus.elte.hu/hun/digkonyv/topo/3felmeres.htm> (Macarca ve İngilizce) adresinde bulunan websitesinde erişime açıktır. Söz konusu 267 haritadan her biri, kapsamlı dizin sayfasında gösterilen sayfa adının üstüne basılarak seçilebilir. Burada ufak bir zorluk bulunmaktadır: anahtardaki sayfa isimleri Macarcadır ve bu da Venedik ya da Venice yerine Velence gibi beklenmedik yer adı biçimleriyle karşılaşılmasına yol açmaktadır, ancak yine de bu sayfanın altında yer alan Avrupa haritası şekli yeterli bir rehber görevi görmektedir.

6 Vasmer 1941.

Ancak Yunanistan'dan başka yerler için, söz edeceğim diğer kaynak olan Stephanos'nun *Geographical Lexicon* başlıklı çalışması gibi bir başka kaynak bulmak güçtür, çünkü bu kaynak 1920'lerde yaşanan büyük nüfus değişiminden sonra Kuzey Yunanistan'da ortaya çıkan özel koşullardan dolayı hazırlanmıştır⁷. Bu yer adları sözlüğü, tüm tarihsel yer adlarıyla buralara yeni verilen resmi adların karşılıklıklarını göstermenin yanı sıra, her bir mahallenin nüfusuna ve örgütlenmesine ilişkin istatistiksel veriler de sunmaktadır⁸. Bazı bölgelerde, bu ayrıntılar ancak yakın tarih için güvenilir, çünkü bunlar 20. yüzyılın yeni yerleşim yerlerinden geçen yol güzergâhından başka bir güzergâh izleyen Evliyâ'nın rotasının büyük bir kısmında yer alan ve orijinal nüfusları artık hicret ettirilmiş olan mülteci yerleşmelerine gönderme yapar. Böyle olsa da bu anakronik rakamlar bile Evliyâ'nın karşılaştığı eski ekonomik koşullar ile kaba bir karşılaştırma olanağı verir. Osmanlı arşivlerinden daha çok vergi kaydı gün ışığına çıktıkça böyle analogilere gittikçe daha az ihtiyaç duyulacaktır.

Arşiv verilerinin, kaynak olarak Evliyâ Çelebi'den daha özel bir dikkatle yararlanılması gereken kimi diğer yerler için de aydınlatıcı bilgi vermesi olası. Onun rotası üzerinde karşılaştığı kasabaların ekonomik ve örgütsel yapılarına ilişkin açıklamalarında yer alan ve iyi bilinen kimi boşluklar, onun böyle bilgileri göstermek için kalıplara dayanan standart bir dizi ya da kontrol listesi kullandığını gösterir⁹. Nadiren, boşlukları doldurmak için ziyareti sırasında not tutmuştur. Seyahat programı öyle sıkıştı ki uzun bir günün sonunda onun böyle işlere ayıracak vakit bulması pek olası değildi. Seyahatlerinden onyıllı aşkın bir süre sonra *Seyahatnâme*'nin şimdi elimizde bulunan yazmasını hazırlarken, bulabildiği her türlü malzemeden yararlanmış ve bunların hâlâ geçerlilik taşıyıp taşımadığına pek dikkat etmemiştir. Kimi zaman kendisi de kaydettiği örgütsel ayrıntılarla ideal ve zamanı geçmiş bir durumu anlattığını ve ziyareti sırasında karşılaştıklarıyla anlattıklarının hiçbir ilişkisi bulunmadığını kabul etmektedir. Ben, hâlâ sayfa kenarlarında Evliyâ'nın notları bulunan bir *Kânûnnâme* ya da *Menâzir ül-Evâlim* nüshasının günümüze ulaştığını ve günün birinde ortaya çıkacağını ümit ediyorum.

Stefanos'un çalışmasına kısmi bir ek olarak Yunan Askerî Coğrafya Kurumu tarafından 1930'ların ilk yarısında Kuzey Yunanistan için yapılan yeniden gözden geçirilmiş bir saha çalışması bulunmaktadır. Bu haritalar dizisi 1:100,000 ölçeğindedir ve *Epitelikos Khartis tis Ellados* adıyla tanınmaktadır. Bu haritalarda şehir, kabasa, köy ve hatta bazen su yollarının tarihî

7 Stephanos, 1937.

8 Stefanos *Yer Adları Sözlüğü*, Yunanistan'ın geri kalan bölümü için neredeyse hiç yanlışsız bir kaynak olsa da, Batı Trakya alanı konusunda oldukça ciddi yanlışlar içermektedir. Bu hataların bu bölgede 1930'lar boyunca süren tecrit, yetersiz bütçe tahsisi ve devlet görevlilerinin memnuniyetsizliğini yansıttığını düşünüyorum. 1960'ta bile, Batı Trakya'nın büyük bölümü bunalımlıydı ve insane bunalım veriyordu. 21. yy. Gümülcine'sinin (Komotini) etkileyici atmosferi ise kırk yıl öncesinin neredeyse korkutucu çöküntüsünden bütünüyle uzaktır.

9 Tezcan, 2002, s. 232.

adları küçük italik harflerle resmî adların hemen altında belirtilmiştir¹⁰. Tarihî adlarla resmî adların bir arada verilmesi Stephanos'un çalışmasına çok değerli bir ek oluşturulmasını sağlamıştır. Aşağıda anlatılan seyahat güzergâhının bazı bölümleri bu haritalarda ortaya çıkartılabilen yer adlarına dayanır¹¹.

Bazı güzergâhlardaki kasaba ve şehirlerin anlatımlarında ilgilendiği yerlerin nüfusları, konumları, hatta adları sıklıkla boş bırakılmış olsa da Evliyâ'nın gerçekten seyahat ettiği bir yol üzerinde bulunan köylerin adları genellikle tam olarak kaydedilmiştir. Bu da onun seyahatleri sırasında bir günlük tutmuş olduğunun kesin kanıtıdır. Evliyâ çoğu kez gidilen yol üzerindeki 5 km.'lik mesafelerde bulunan yerlerin adlarını vererek güzergâhını belirtir ve orada bulunduğu on yıl ya da daha uzun bir süre sonra anlatımının ana hatlarını oluşturmak üzere sonradan gözden geçirebileceği çok büyük bir defter ve dağınık kağıt yapraklarından oluşan bir not kaynağına sahip olmuş olması gerekir. 1668'e kadar, en azından bir yük hayvanına yüklenmiş sandık dolusu notla seyahat etmiş olmalıdır. Zaman zaman iddia ettiği gibi bir *hâfiz* olmuş olsa bile, *Seyahatnâme*'nin bugünkü biçimini aldığı 1670'lerin sonu 1680'lerin başındaki yıllara kadar yapılandırılmamış bir yer adları listesinin tümünü belleğinde *muhâfaza* etmiş olması mümkün değildir. Evliyâ'nın, birçok durumda, kayda geçirebileceği zamana kadar notlarını güvenli bir biçimde saklamayı başarmış olması bizim için büyük bir şanstır; ancak birkaç yerde notlarının ya kaybolmuş ya da okunamaz bir hal almış olduğunu görmemiz olası. Ağrıboz (Negropont) bu yerlerden biridir (VIII 247b21--26). Bu yere ilişkin anlatımının büyük kısmı onun gerçekten burada bir gün geçirmiş olduğunu gösteriyor; ancak bu anlatımda kasabanın adadaki konumu, anakaraya ve Euripus'a göre nerede bulunduğu ilişkin bir karışıklık bulunuyor olması, onun buraya ilişkin "saha notları"nın bir bölümünün ya da tamamının kaybolmuş olduğunu akla getirmektedir.)

Evliyâ'nın seyahat anlatımlarının gerçekliğini değerlendirmenin bir diğer yolu ise, bu seyahatlerin fiziksel olarak mümkün olup olmadığından emin olmaktır. Bu fazla aşikâr bir ölçüt olarak düşünülebilir, ancak 20. yüzyılda yapılmış ve bu ölçütü aşırı biçimde gözardı etmiş birkaç çalışma bulunmaktadır. Örneğin Ch. Schefer, *Bertrandon de la Broquiere*'ın 1892 tarihli basımında böyle yapmıştı¹². Bununla birlikte, bu ölçüt çoğu kez açık biçimde göz önüne alınmaz.

10 Sınırın Yunan tarafında bu adlar gözü son derece yorucu biçimde ayrıntılıdır, öyle ki bazen neredeyse okunamaz bir hal alırlar. Nehir, dere, bataklık ormanları ve köy adlarının 10 metrelik dış hattın üstünde sıklaşmasının yanında, boş metin bölümleri de aralıksız olarak büyüteçle güçlükle ancak okunabilen süslü sahte-italik harflerle kaplanmıştır.

11 Evliyâ'nın Makedonya'daki seyahatinin bir bölümü için ek bir yardımcı kaynak olarak bkz. Krüger 1984.

12 Schefer, 1892: 172-81. Burada Bertrandon'un Gümlüce (Komotini) ve Kavala arasında bir günde yolculuk yaptığı öne sürülür.

Evliyâ Çelebi'nin, seyyahlık hayatının ilk bölümünde, çoğu kez resmî bir Osmanlı heyetinin üyesi olduğu, dolayısıyla seyahat hızı ve konaklama yerleri seçimlerinin onun kararıyla verilmediği görülür. Ancak yıl 1668'e geldiğinde, oldukça varlıklı ve bağımsızdı; Yunanistan'da, en azından Girit'e doğru yola çıkıncaya kadar, birkaç yük hayvanı ve hepsi atlı olması gereken küçük bir köle topluluğuyla¹³ bütünüyle kendi hızına göre yolculuk ediyordu. Yanındakilerden çok sık söz etmez, ancak söz ettiği zaman, bu onun 21. yüzyıl okuyucularına bir hatırlatmadır çünkü aslında yanındakileri her zaman göz önünde bulundurmak gerekir. Evliyâ'nın takımıyla bulunan en az atlı sayısının beş olduğunu ve bu sayının ona kadar varabildiğini tahmin ediyorum. Bu büyüklükte bir takımın alabileceği hız kaçınılmaz olarak sınırlıdır ve Evliyâ hakkında bildiğimiz hiçbir şey onun hızlı ilerleme âdetine sahip olduğu izlenimi uyandırmaz.

Ben kendim ata binen bir insan değilim, ancak ailemde beş ile yirmi attan oluşan takımlarla her gün düzenli olarak günübirliğine geziler yapan biniciler bulunuyor. Onlar beni, saatte 8 kilometrelik bir hızın tutturulabileceğine, ancak daha yüksek bir hızın pek mümkün olmadığına ikna ettiler. Bir günlük bir yolda atların dinlenme molalarına ihtiyacı olacak, bu da saatte sekiz kilometrelik düzenli bir ortalama hızı korumayı güçleştirecektir. Günde 40 kilometrelik bir hız, ilk iki üç gün için tutturulabilir bir ortalama hızdır, ancak bu hızla gidildikten birkaç günden sonra atların dinlendirilmesi gerekecektir. Ciddî biçimde aşırı koşturulmuş atlar yalnızca bir ya da iki günlük bir dinlenmeyle kendilerine gelemesler. İyi belgelenmiş bir aşırı hızlı seyahat örneği vardır: 1470'te II. Mehmed'in Ağrıboz'daki (Negropont) zaferden sonra İstanbul'a dönüş seyahati¹⁴. 31 Temmuz 1470 (Jüliyen) = 9 Ağustos (Gregoriyen) Salı günü, Sultan ve maiyeti bir dağ geçidini aşarak Livadhia'dan Salona'ya 50 km. (38 mil) yol gitmiş ve ertesi gün iki dağ geçidi daha aşarak Salona'dan Boudonitza'ya 70 km. (45 mil) yol katetmiştir. Bu hız, sürdürülmesi zor bir ilerleyiş hızı demektir ve tüm maiyetin bir sonraki günü Boudonitza'da dinlenerek geçirmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Sultan ve maiyeti, bu dinlenmeden sonraki gün yalnızca 30 km., daha sonraki iki günün her birinde ise, Yunanistan'da at yetiştiriciliğiyle tanınan bir bölgeden geçerken, günde ancak 12 km. yol katetmiştir. Angiolello belirtmemiş olsa da, bu alışılmadık derecede yavaş ilerleyişin, birliklerdeki bütün atların yeni atlarla değiştirilmesi isteğinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

13 İstanbul'dan Edirne'ye doğru yola çıktığında yanında üç uşağı bulunuyordu ve Yunanistan'ın içine doğru yola saray ahırlarından kendisine sunulan 6 atla çıktı. Kaçan bir kölenin peşinden yaptığını söylediği kurmaca bir takipte yanına dört uşak aldığını söyler ki bununla kaçanın yanındaki beşinci uşak olduğunu ima eder. Bu epizotun sonunda, "ağır yükleri"nden (bâr-ı sakillerimiz) söz eder. Burada ayrıca "uşaklarının geri kalanı"ndan da söz eder, demek ki uşakların sayısı beşten fazlaydı.

14 Angiolello, *Relazione*, Yazma Vicenza, Biblioteca Bertoliana 413. folio 7r. Bu metnin transkripsiyonu için bkz. Angiolello 1982, s. 14-15. "Adi ultimo detto [luglio] il Gran Turco se levò da Livadia ed alloggiò a Salino Adi primo agosto il Gran Turco si levò da Salino ed alloggiò ad un altro castello chiamato Modinizza." Bu mesafe için ortaya konan 70 km.'lik tahmin muhafazakâr bir tahmindir, ancak rota Kephissos vadisindeki Palaiochora'dan Boudonitza'nın arkasındaki dağın doruğunda yer alan geniş havzaya çıkarken bile dikkate değer biçimde düzdür.

Evliyâ için günde 40 kilometrelik (25 mil) seyahat hızı zaten uzun bir mesafe katetmek demektir ve bundan daha hızlı görünen tüm seyahatlerin ayrıca açıklanması gereği ortaya çıkmaktadır. Edirne ile Siroz arasındaki güzergâhında böyle iki seyahatle karşılaşırız, her iki seyahatte de bu hızın üstüne çıkması için bir sebep bulunur. Ayrıca Evliyâ'nın programı Şubat ayının kısılan gündüz saatlerinden ve Ramazan'da seyahat etmenin güçlüklerinden de etkilenmiştir. Muhtemelen orucunu yolculuk sırasında açmak zorunda olan seyyahların yapması gerektiği gibi daha gün doğmadan yola çıkıyordu¹⁵.

1960'da Batı Makedonya'daki ilk yürüyüş turuma hazırlanırken, Atina Klasik Çalışmalar Amerikan Okulu'nda arkeoloji profesörü olan Eugene Vanderpool, bütün yazı yolculukla geçirirsem, bana üç ya da dört günlük seyahat evreleri içine düşeceğimin beklenebileceğini söylemişti. Yunanistan'ın kırsal kesimlerinde kendi yaptığı keşif seyahatleri sırasında gezilerin ilk üç gününde yavaş gitmeyi becerdiğini, araştırmalarını büyük bir dikkatle sürdürebildiğini gördüğünü anlatmıştı. Ancak ikinci üç günlük evrede en az ilgi çeken yerleri atlayarak geçmeye başladığını, üçüncü üç günlük evrede ise dikkatinin, gittikçe daha çok, banyo yapma, bir şehirde ya da büyük bir kasabada rahat bir yatak bulma fikrine yöneldiğini gördüğünü belirtmişti. Bilinçli olarak aynı izleneyi taklit etmeye çalışsam da, yaz sonunda gezi günlüğümü gözden geçirirken kendimin de yolculuk sırasında oldukça tutarlı biçimde aynı kalıbı takip ettiğimi fark ettim. Evliyâ'nın aşağıda görülen güzergâh incelemesinde, Edirne'den Selanik'e seyahati de benzer kalıplar izlemektedir; bunun Yunanistan'daki geriye kalan seyahatlerin, Nisan'da Karaferiye'den yola çıkılarak Eylül'de nihaî olarak Nauplia'daki gemiye binişe kadarki süreç için de yararlı bir bakış açısı sağlayacağını düşünüyorum.

Güzergâhların aşağıdaki özet çizelgesi, olası konaklama durakları (*menziller*) gösterilerek üç ya da dört günlük bölümlere ayrılmıştır.

Edirne'den Karaferiye'ye (Verria) giden yolun özet çizelgesi

Aşağıda belirtilen günün gündüz saatlerinde	Gregoryen takvime göre	Evliyâ aşağıda belirtilen yere doğru yoldaydı:
15 Ramazan	Pazartesi, 27 Şubat	Ece Sultân = Λεπτή
16 Ramazan	Salı, 28 Şubat	Dimoduka=Dimetoka = Διδυμότειχον
17 Ramazan	Çarşamba, 29 Şubat	Vukûf = Λυκοφίη
18 Ramazan	Perşembe, 1 Mart	Ferecik = Φέρραι

15 Evliyâ, Kadızâdeliler hareketinin aşırı fanatizminden çok uzaktı, hatta bu harekete açıkça düşmandı, ancak o da geleneksel biçimde dindardı ve Ramazan orucunun kurallarına elinden geldiğince uymuş olduğunu bekleyebiliriz.

Taıırı Verdi Dağ'ına uydurmaca yolculuk

19 Ramazan	Cuma, 2 Mart	Koru-i Padişah
20 Ramazan	Cumartesi, 3 Mart	Mekri = Μακρή
21 Ramazan	Pazar, 4 Mart	Gümülcine = Κομοτινή
22 Ramazan	Pazartesi, 5 Mart	(Gümülcine'de kalmıştır)

Doyran'daki (Doiran) 11 günlük kurmaca macera

23 Ramazan	Salı, 6 Mart	Kızılca (Karasu Yenicesi yakınında) = Πολύσιτος
24 Ramazan	Çarşamba, 7 Mart	Kavala (kar fırtınası)
25 Ramazan	Salı, 8 Mart	(Kavala'da kalmıştır)

Kar fırtınası altında Kavala'ya yaptığı uzun at yolculuğu

26 Ramazan	Cuma, 9 Mart	Praveşte = Ἐλευθερούπολις
27 Ramazan	Cumartesi, 10 Mart	Dirama
28 Ramazan	Pazar, 11 Mart	Zihne = Πάλαια Ζίχνη
29 Ramazan	Pazartesi, 12 Mart	Siroz (Serez=Serres) = Σέρραι
30 Ramazan	Salı, 13 Mart	Siroz (Serez=Serres) yaylası

Çarşamba, 1 Şevval (Şeker Bayram) Hristiyan Salısı 14 Mart (Gregoryen) akşamında başladı.

Eğer Evliyâ Siroz'ı (Serez) Şeker Bayramı'nı kutladıktan hemen sonra, 16 Mart'ta terk ettiyse, 1 Nisan'da Karaferye'den (Verria) yola çıkışına kadar 15 günü kalmıştı. Bu 15 günden 9'u yolda geçirilmişti; dolayısıyla Evliyâ'nın Selanik, Vardar Yenicesi, Vodena ve Karaferye'de (Verria) uzatılmış bir turistik gezi için ancak 6 günü bulunuyordu. Evliyâ, Demirhisâr'da 3 gün ve Vardar Yenicesi'nin kuzeyindeki dağlarda 7 gün geçirdiğini iddia ediyor, bu sahip olduğu zamanı zaten çoktan aşan bir süredir; dolayısıyla bu konaklamaların ikisi de, Selanik'in kuzeybatısındaki Yaylacılar = Ξυλοκεράτια ziyareti gibi uydurmacadır.

Bu seyahatin ilk bölümü, 8. kitabın Hans Joachim Kissling tarafından hazırlanan TTK basımından alınmıştır¹⁶, ancak Kissling, Trakya kıyısına ve

16 Kissling (1956), "Neunte Reise", s. 81-93. Kissling, bazen, özellikle de bundan hemen önce gelen Bulgaristan seyahatinde, Evliyâ'nın nesnel bilgi vermek konusundaki ilgisizliğinden ötürü kızgınlık taşıyan bir sabırsızlığa kapılır ve şöyle der: "... es ist nicht recht einzusehen, warum Evlijâ Çelebi ohne all Veranlassung ein solche Irrfahrt gemacht haben sollte." Bu seyahat, gerçekleştiği haliyle, hiçbir biçimde "ein Irrfahrt" değildir; Kırımlı Giray Han'ın ailesinin birçok üyesinin tutsak olarak tutulduğu bir vadiden geçen kesin bir yolculuk programı takip edilmiştir. Evliyâ açık bir biçimde bu seyahatinin amacının onlara mektup ve selâm ulaştırmak olduğunu söyler.

Makedonya'ya yapılan yolculuğun başında verilen alışılmadık biçimde net ve tam tarihten söz etmez bile ve bu yüzden Evliyâ'nın verdiği açık tarihlerin, yaptığını iddia ettiği seyahatlerin yarısına bile izin vermediğini görememiştir¹⁷.

Seyahatin Edirne ve Ferecik arasında geçen ilk dört günü (VIII 205a4--206a23) haritadan tam olarak takip edilebilmektedir. Büyük oranda Türkçe olan yer adları yazmada kolaylıkla okunur durumdadır, üçüncü günün güzergâhı verilen ayrıntılarında dikkate değer biçimde doğrudur. Adı verilen iki yer arasındaki en büyük uzaklık 9 km. iken, ikisi yani Hisarcılık ve Saltık arası yalnızca 2 kilometredir. Ferecik'e ulaşmak için yalnızca 30 km kalmış-ken, Evliyâ alışveriş yaptığı Vukûf'un yakınındaki birkaç dinî yerde bir süre vakit geçirmiştir (206a17--22). Bunlardan bir ya da daha çoğunun izini ortaya çıkarmak hâlâ mümkün olabilir.

Evliyâ Ferecik'te bir geceden fazla kalmamış gibi görünmektedir; ancak ya burayı ziyareti sırasında ya da on yıl sonra yaptığı okumalar sırasında Ferecik'ten Gümölcine'ye iki yol bulunduğunu öğrenmişti. Kıyının yakınından giden (bugün hemen hemen modern "Via Egnatia"nın geçtiği) daha hızlı yolu kullanmak için zamanı vardı, ancak buradaki yolculuğunu anlatırken en azından *Seyahatnâme*'nin bu bölümünde tutarlı biçimde izlediği bir uygulamayı kullanır. Eğer kaynakları onun izlemediği bir rotadan söz ederse bu rotayı tercih etmek için bir neden uydurur, öte yandan diğerini de kullanarak iki misli yol gitmiş gibi yapar. Uydurulmuş rotada ancak kaynakta bulunan yer adları belirtilebilmekte, kasabalar arasındaki köy adlarının eksikliği onun gerçekte yapmadığı bir yolculuğu anlattığının en iyi göstergesi olmaktadır. Güvercinlik = Derbend = Abas'a giden yoldaki dağlara doğru üç saat yol gittiğini ve tamamen Bulgarlarla meskûn bu kasabada bir Hristiyan misafir evinde konakladığını iddia eder (VIII 206b10--23)¹⁸. Diğer seyahat anlatımlarınca doğrulanan bu içbölge yolu, şimdi terk edilmiş olan eski Selanik-İstanbul tren yolu hattının geçtiği yola oldukça yakın bir yerden geçmektedir¹⁹. Eğer bu rotayı kullanmış

17 Benzer bir kızgınlık duygusu, F. Taeschner'in VII.-VIII. Ciltlerin TTK basımına ilişkin eleştirisinde de hissedilir: (Taeschner 1929, sf. 309), "manch grotesken Flunkereien und Übertriebungen." Taeschner ayrıca çalıntı içeren bölümler için de dikkatli bir araştırma yapılması gerektiğini vurgular: "Auch bei der Bewertung angeblicher Augenzeugenberichte wird man sic in einem jeden Falle erst fragen müssen, ob Evljâ wirklich als Augenzeuge spricht, oder ob er aus zweiter Hand berichtet."

18 Burada ve Ferecik'te Hristiyanların bile Türkçe konuştuğunu ancak konuştukları dilin Türkçe'nin çok garip bir diyalekti olduğunu söyler.

19 Boué 1854, 150, "La route ordinaire passe loin de la mer dans l'interieur des terres par Paristeria (Pigeon, t. Goeverdschinlik) et traverse successivement quatre torrents, en particulier l'Ilidja-Déré (Loutzon[sic? Loutron]-Keui-Déressi de Visquenel) et le Bodama-Tschai à Peristeria. Boué, bu bölgeye ilişkin olarak doğrudan bilgi sahibi olduğunu iddia etmez, jeolojist August Visquenel'in yayımlanmamış notlarının yanı sıra Kiepert'in hazırladığı bir haritadan yararlandığını belirtir: (Quoique je n'ai pas fait la traversée de Fered à Kavala, je crois devoir unir mes renseignements avec les indications de la carte de Mr. Kiepert, parce que ces dernières sont fondées en bonne partie sur un relevé encore inédit de Mr. Visquenel.) Boué'nın kaydettiği bağlantı taşımayan ayrıntılar oldukça yararlı olsa da, "güzergahları", ne yazık ki, çoğu zaman birkaç farklı güzergahın imkânsız birleşimlerinden oluşmaktadır.

olsaydı, saatte en az 8 km. hızla yol alıyor olurdu. Kaynağı hangi kaynak ise, iyi bir kaynak olmalı, çünkü bu kaynak ona Güvercinlik'in güney yönünde yarım saat uzaklıkta, demiryolunun batıdaki dağlardan aşağıya indiği noktada yıkık bir hisar bulunduğunu öğretmişti (Borikon, 1931 tarihli Yunanistan Genelkurmay Haritası, *Epitelikos Khartis*, 14 D nolu yaprak, Alexandroupolis). Bir sonraki gün Güvercinlik'in kuzeyindeki dar geçitten yukarı giderek 10 km. kuzeydeki Kara Kaya'da bulunan bir menzile vardığını iddia eder. Kendim bu yolculuğu yapma fırsatı bulamadım, ama bu ilerleyiş, haritada özellikle sarp bir arazi gibi görünmeyen böyle bir bölge için yadırganacak ölçüde kısa bir günlük ilerleyiş gibi görünüyor. Şapcılar'a giden bir sonraki aşama da 15 km.'lik mesafesiyle yine kısadır ve bu onu yalnızca 26 km. uzaklıkta olan ve dolayısıyla neredeyse gözle görülür bir mesafede yer alan Gümülcine ovasının kenarına kadar getirmiştir (VIII 206b24). Bu noktada Evliyâ Çelebi, kıyından giden diğer yola koyulabileceği Ferecik'e geri götürecek bir hikâye uydurmak zorundaydı kendisine. Burada kaçak bir köleye ilişkin iki hikâyeden ilkini gündeme getirir:

Hikmet-i Hudâ bu kasabada [Şapcılar'da] bir kölem firâr edüp yer yarıldı yere geç-di. Âhır-ı kâr hemân tarfetü'l-ayn içre cân başıma sıçrayup atlarımı süvâr olup tekrâr,

Menzil-i Ferecik'e gelüp kadıdan mürâsele ve mazharlar alup kâmil bir hafta Ferecik kazası ve kurâsında şimâle ve cenûba ve şarka ve garba gezüp tâ Sıcanlı dağların ve yolları ve bellerine varınca geşt [û] güzâr edüp hamd-i Hudâ mel'ûn köle destime girüp pây-beste ve dil-haste edüp yine tekrâr menzil-i Ferecik'de oğlana bir ey kırbaç-ı Evliyâ kerâmetin gösterüp anda atları ve esbâbları yine seyishânelere tahmîl edüp . . . VIII 206b26--31

Seyahatnâme'de başka kaç tane "kaçak köle" hikâyesi olduğunu bilmiyorum, ancak bu hikâyeler, başka türlü gerekçelendirilemeyecek geri dönüşler için o kadar iyi bir açıklama olanağı yaratırlar ki bunların tümüne kuşkuyla bakmaya başlayacağım. Bu durumda, tüm macera on günden daha uzun bir zaman almış olsa gerek, oysa Evliyâ'nın yolculuk planında buna bir tek gün bile ayıracak vakti yoktu. Gerçek seyahatlerinin büyük bölümü için koruduğu sıkışık programına hiç benzemez biçimde pek çok gün alan bu eylemlere yönelik dikkatsiz atıflar, dramatize edilmiş macera ve bu seyahatin onu temel güzergâhından alıkoyan bir kapalı döngü oluşturması - bunlar hep bu hikâyenin kurmaca olarak belirlenmesini haklı kılan işaretlerdir.

Evliyâ'nın gerçek yolculuğu onu Ege kıyısındaki Mekri'ye doğru güneybatı yönüne yöneltmiştir. Bunun ilk iki günü, daha önce gelen bölümden daha az kesinlikle anlatılmış görünür ve buranın onun günlük notlarının eksik ya da okunmaz olduğu yerlerden biri olması mümkündür. Evliyâ, Şahinli = Şahineler = Antheia üzerinden Nefes Sultân Bektaşî Tekkesi'ne gittiğini iddia eder, ancak

Şahineler Nefes Sultân'dan çok ötededir (VIII 206b31--207a27)²⁰. Evliyâ dışındaki başka seyyahlar tarafından da anlatılmış olan Nefes Sultân, Traianopolis antik ören yerine ve burada inşa edilmiş olan Evrenos Gazi Hanı'na yukarıdan bakan sarp bir tepe üzerindedir. Evliyâ'nın Nefes Sultân'a çıktığından kuşku yok, çünkü Bektaşî tekkelerine yaptığı ziyaretler onun en gözde güzergâh sapmaları arasında yer alır²¹. İlk başta gerçekten bulduğumdan şüphe etmiş olsam da ben kendim de bu tekkeyi ziyaret ettim. II. Mahmud, Bektaşîleri yasakladığında, onların tekkelerinin yerle bir edilmesini emretti ve bu iş oldukça esaslı biçimde gerçekleştirildi²². Şimdi burada, yatacın kutsal emanetlerinin muhafaza edilmiş olduğu yer olması muhtemel olan, kayalara oyulmuş uzunca dikdörtgen şeklinde bir alandan başka görülebilir hiçbir şey kalmamıştır. Ancak Trakya'nın Müslümanları hâlâ Nefes Sultân'ı ziyaret etmeyi, Hristiyan ve Müslüman cemaatlerince paylaşılan ve kible yönüne doğru bakan küçük St. George Kilisesi'nin yakınındaki birkaç ağaca küçük elbise parçaları ve çaputlar bağlayarak adak adamayı sürdürmektedir.

Evliyâ, Nefes Sultân Tepesi'nin altındaki şifalı ılıcalardan ayrıntılı olarak söz etmez; bu da o günün gezisi hakkındaki notlarının kaybolmuş olabileceğinin bir diğer belirtisidir. Zira genellikle en azından adını anmadan sıcak su kaynaklarını geçmemektedir. Ayrıca Evliyâ'nın bu sıcak su kaynaklarıyla ilgili suskunluğu, Kâtib Çelebi'nin *Cihân-nümâ* adlı eserinin onun ana kaynaklarından biri olmadığına işaretler, çünkü Kâtib Çelebi, bu sıcak su kaynaklarını Nefes Sultân'la çok yakından bağlantılandırır²³. Evliyâ Nefes Sultân'dan aşağıya Kuru-i Padişah'ın idarî karargâhına gelmiş ve burada bir gece geçirmiştir (VIII 207a27--29). Meriç nehrinin iki yanındaki Ege kıyısında bulunan yer adları böyle koruma bölgelerinin sayıca çok olduğunu gösterir ve 1931 tarihli haritada bunların en büyüğü olarak Nefes Sultân'ın güneybatısındaki gösterilmektedir.

Mekri, Evliyâ Çelebi'nin bir sonraki durağıydı, ancak buraya varmadan Marile'nin kısa ve eksik bir anlatımını araya sokar, burada anlatılan Marile,

20 Cf. Boué 1854, 149, "A 2 l(ieues) de là au S. O., à Ilidga (le Lydscha de Mr. Kiepert), il y a un bain thermal hydrosulfureux, auquel les gens du pays vont surtout en mai faire une cure de dix jours. A 1 l(ieue) à l'O. d'Ilidga est le village de Chainlar (Şahineler).

21 Evliyâ, Nefes Sultân'ı (idam edilen ve daha iyi tanınan diğerine karşı) "gerçek" Düzmece Mustafa Çelebi ile özdeşleştirir ve IV. Mehmed'in kamuya yönelik bir beyanı olduğu söylenen bir ifadeyi aktararak bu özdeşleştirmeye resmi bir destek sağlar.

22 Adolphus Slade burayı, 1830'da, yıkımından hemen sonra ziyaret etmiştir. Onun anlatımına göre, buranın binaları tümüyle yıkılmış ve yakılmıştı, ancak bir ya da iki bektâşî dervîşi bu yıkıntıları beklemek için burada kalmıştı (Slade, 1833, II. Cilt: 188-90). Bazılarınca Robert de Dreux'un da Evliye ile neredeyse aynı zamanda bu tekkeyi gördüğü iddia edilir, ancak onun anlattığı tapınak, denize yakın ve Mekri'ye komşudur (de Dreux, 1925, 87-88).

23 *Cihân-nümâ*'nın Topkapı Sarayı Revan Köşkü 1651 numarada kayıtlı nüshasını kullandım (31b17). Yazma, 37 varaktan oluşmakta ve birdenbire sona ermektedir. Metnin sonunda dikkatle oluşturulmuş üçgen biçimi bulunmakla birlikte bu küçük yazmanın Kâtib Çelebi'nin anılan eserinden bir bölüm olması gerekir.

olasılıkla Mekri'den 20 km. batı yönünde, sahilde bulunan Maroneia'dır (VIII 207a30--32). Haritaya bakınca Evliyâ'nın hiçbir zaman Maroneia'nın yakınına gitmediğini anlamak kolaydır, ancak bu yerin adı kullandığı kaynakta belirtilmiş ve o da burayı aklında Nefes Sultân tepesinin altında bulunan Traianopolis antik kalıntılarının bulanık hatırasıyla birleştirmiş olabilir; çünkü buraya ilişkin tek belirli gözlemi Hristiyan nüfusun Koru-i Padişah'ta çalışmakla görevli olduğudur; verdiği bu bilgi Maroneia için çok yadırgatıcı iken Traianopolis yakınındaki köyde yaşayanlar için çok doğal bir durumdur.

Mekri'den sonra (VIII 207a32--207b29), yine sağlam zemine kavuşuruz. Evliyâ modern "Via Egnatia" rotası üzerinde Karanlık Dere'ye kadar gitmiştir. (Avusturya Genelkurmay haritasının Yunanca bir baskısında açıkça işaretlenmiş olan) Karanlık Dere'de yol biraz güneye, Musa Çelebi'ye döner (VIII 207b29--208a6). Burada Musa Çelebi'nin ölümüyle ilgili uydurma bir yerel geleneği derlemek (ya da uydurmak) için durakladıktan sonra, Evliyâ havza seti üzerinden Köpekler'e (Köpekler = Köpek Köy = Mesti) doğru yola devam eder. Buradan kuzeybatıya dönerek 14 km. yol katederek Irça nehrine (Rizan çay = Filiouri) ve 3.5 km. yol giderek Karacaoğlan nehrine (Uzun Oluk = Makropotamos) gider (VIII 208a6--8)²⁴. Buradan Gümülcine yalnızca 14 km. uzaklıktadır. Bu gerçek güzergâhın aşamaları arasında, Feretik'ten Mekri'ye iki günde gidiş, neredeyse Feretik'ten Şabcılar'a doğru yapılan sapma kadar kötü belgelenmiştir, ancak bunların güvenilir olması gerekir, çünkü bu bölüm Edirne'den Gümülcine'ye yapılan seyahatin kaçınılmaz bir parçasıdır (VIII 208a9--210b19). Evliyâ bu iki günün ayrıntılarına ilişkin notlarını kaybetmiş, dolayısıyla bu bölümü belleğinden anlatmak zorunda kalmış olabilir. İnsan, Mekri'ye ilişkin anlatımının uydurma olmadığını umuyor:

Ammâ şehri [Mekri] cümle iki yüz aded kiremitli tahtânî ve fevkânî cümle kârgîr binâlu Urûm evleridir. Müselmânları Urûmlardan azdır. Ancak elli hâne Müselmânları var ve yüz elli hânesi kefere-i menhûs hâneleridir. Ve cümle kefere evlerinin kapuları pencere gibi küçücük küçücük kapuları gayet yüksektedir kim "Atlı müsâfirler gelüp konak etmeyeler" deyü kapuların küçük ve yüksek muhâlif neredübânlı kapular etmişler (VIII 207b6--9)

Seyahatin bütününe bu kısa bölümünden bile, Evliyâ'nın herhangi bir yerde geçirdiği süre yazdıklarının güvenilirmez olduğu ortaya çıkmaktadır. Genel olarak, en ilgi çekici yerlerde bile iddia ettiğinden çok daha kısa zaman kalmıştır.

24 Bu dereler üzerlerinde yer alan başlıca kasabalar adlarıyla belirlenebilir. 1934 tarihli Yunan Genelkurmay Haritası (*Epitlikos Khartes*) Irça = Arisvi (Αρίσβη) ve Karacaköy = Aratos (Αράτος) karşılıklarını da gösterir. Evliyâ burada kendi coğrafi bilgisini gösterme olanağını kullanmıştır: "bu nehreyn-i sağireyn Karıl (?) yaylalarından gelüp ikisi bir olup Gümülcine sahrâsında cereyân ederek bir sâ'at gidüp Akdeniz'e mahlût olur." Avusturya Genelkurmay haritası, 43-41 varaklarda, Xanthi, Kartal Dağ, Gümülcine'nin doğusunda değil, batısında yer alır, ancak nehir adları ve dağ sıralarının adları bu bölgede oldukça değişkendir.

Yalnızca, Çingenelerin kendi kökenlerine ilişkin bilinen izahın yanısıra kaydettiği “Çingâne latifeleri” örneklerini duymaya zaman bulmak için bile olsa, Gümülcine’de en azından bir gün geçirmiş olmalı (VIII 208a26 [sayfakenarında] --208b5 ve 209a27--210b14). 1668’deki seyahat programındaki en uzun kurmaca yolculuk için Çingeneleri bahâne olarak kullanır, bu kurmaca yolculuk da yine bir kaçak köle hikâyesiyle başlar.

Bu şehir-i Gümülcine’yi seyr [ü] temâşâ edüp zevk u safâda iken hânemiz sâhibinin bir oğlanlarından üç nefer çingâne oğlanı Amr-ı Ayyâr’dan ayyâr veled-i zinâları var idi. Bir gece bir pençe-i âfitâb-i cihân ve bir fitne-engîzi-i (...) zamân memlûkum bir çingâne ayyârıyla gâ’ib oldular. Hânemiz sâhibine sıklet edüp,

“Senin çingâne gulâmınla benim abd-i müşterâm gâ’ib oldu” deyü sâhib-hâneye sıklet etdikde ol dahi birkaç tevâbi’ ve hakîr dörd nefer gulâmlarımla salt ü sebûkbâr pür-silâh olup tağ u rağ u bağların ve yakîn u ırağları geşt [ü] güzâr etdiğimiz menâzilleri ve cümle kasabât u kılâ’ları ve,

Firâr eden köleleri bulmağa revâne olduğumuz beldeleri beyân eder . . .

(VIII 210b14--19)

Gerçekten yapmış olsaydı bu gerçekten ilginç bir seyahat olurdu, ancak bunun için tek kelimeyle hiç vakti yoktu. Hayalî güzergâhı, onu, gerçek güzergâhında²⁵ ziyaret ettiği Boru Kale, Kaval ve Vaşlak yoluyla, idareci-lere kaybını bildirmek için bir gün geçirdiğini söylediği Dırâma’ya götürdü. Dırâma’dan yine güneye dönmüş ve Orfano’ya (VIII 210b25--211a9) gitmiştir. Evliyâ burada Struma Nehri’ni geçerek Rendina Körfezi²⁶ kıyısı boyunca yol alıp Chalcidic Yarımadası’nın boyun kısmını oluşturan vadide bulunan Beşik ve Langaza göllerine gitmiştir (VIII 211a12--212b22). Burada Büyük ve Küçük Beşik kasabalarını ziyaret edip buraları anlatma olanağı bulmuş, daha sonra da Beşik Gölü’nün güney tarafında bulunan Pazargâh-i Cedid’e (Yenibazar = Apollonia) yönelmiştir. Bu yolculuk ona önemli bir câmi olan ve bugün hâlâ yolun kenarında bir yıkıntı olarak görülebilen Sokollu Mehmed Paşa Câmiî’ni ziyaret etme ve burada kölesinin kaçışını yöneticilere bildirme fırsatı verdi (VIII 211b15--22). Buradan güneye, Siderocapsa gümüş madenleri bölgesine (VIII 211b16--212a31)²⁷ ve oradan da tüm manastırlarını gezdiği Athos Dağı’nın iç kesimlerine gitti. Buradan güneye (metinde hata! - *cânib-i cenûba* . . . *gidüp*)²⁸

25 Bir kaç sayfa sonra ayrıntılı bir anlatımıyla karşılaşılacağını bilsek bile, Kavala gibi bir yerden geçip burası hakkında en ufak bir yorumda bulunmaması bu yolculuğun gerçekliğinden kuşku duymak için yeterli nedendir.

26 Evliyâ bir Venedik kadirgasının kıyıda hemen açıkta dolandığını gördüğünü söyler ki gerçek olsaydı çok ilgi çekici olurdu.

27 Evliyâ bu noktada ilginç bir biçimde 17. yüzyılda gümüş madenî paraların kullanımdan kalkmasına tepkisini ifade eder.

28 “*Gidüp*”ten sonra bir boşluk bulunmaktadır ve bu muhtemelen kaç saat yol alındığının kaydedilmesi için bırakılmış olsa gerek.

giderek aslında Athos Dağı'nın kuzeybatısında yer alan Lankada'ya vardı (VIII 212b30). Tersine çevrilmiş yön son derece önemlidir, çünkü bu kurmaca yolculukta anlatılan neredeyse tüm ayrıntıların asıl kaynağına işaret eder. Mehmed Âşık Çelebi de, *Menâzir ül-Evâlim*'de, aynı açıklanamaz hatayı yapmaktadır. Bu hata, bir Avrupa haritasını güney yukarı gelecek şekilde çevirmekten kaynaklanmıyor. Öyle olsaydı bu, doğu ve batı yönlerinin de yer değiştirmiş olmasına yol açardı ki bu yönler genellikle doğru belirtilmektedir. *Menâzir ül-Evâlim*'in gariplikleri burada ele alınabileceğinden çok daha karmaşıktır ve yalnızca bunlar üzerine bir çalışma yapmakta yarar vardır. Ancak bunlar, bu çalışmamız açısından önemlidir, çünkü bize Evliyâ'nın büyük oranda bu kitaptan kop-ya çektiğini gösteren kanıtlar sunmaktadır.²⁹

Köle ve çingenenin ardından yapılan kovalamacanın son aşaması (Evliyâ, okura –neredeyse saplantılı biçimde– sıklıkla ana rotadan bir sapma oluşturan bu kısa yolculuğun gerçek amacını hatırlatır), onu, önce Lankada'ya, sonra, okuyucuya böyle yaptığını özellikle belirterek Selanik'i atlamak suretiyle, Avret Hisar (VIII 213a21--213b3) yoluyla Doyran'a ulaştırır (VIII 213b12--214a-16). Burada biraz dramatik bir karşılaşmayla köle ve çingeneyi bulur (VIII 214a5--214a15), çingeneyi sahibi tarafından çarmıha gerileceği Gümülcine'ye geri götürür. Bu çarmıha germe cezası, Evliyâ'nın okurlarında bulunduğunu düşündüğü kana susamışlığın cezalandırma zevkinin tatmini içindir. (VIII 214b12). Bu uzun fantezide olasılıkla pek çok yararlı bilgi bulunmaktadır, ancak *Menâzir ül-Evâlim*'in ilgili bölümleri dikkatlice incelenmeden bu bölümün bir değerlendirmesini yapmak mümkün değildir. Evliyâ'nın Mehmed Âşık'tan ödünç aldıklarına ilişkin bu genel taslak sonucunda bile, ortaya çıkan gerçek, onun *Seyahatnâme*'ye ilişkin planının rekabetçi doğasıdır. Evliyâ, *Seyyâh-ı Âlem* unvanının bütünüyle ve yalnızca kendisine ait olmasını istemekte ve kendisinden önce herhangi bir yazarın kendisinin gitmeye zaman bulamadığı bir yere gitmiş olduğunu gördüğünde bu önceki yazarın anlatımını kendi eserine almak için kendini kurgusal bir yolculuk uydurmaya mecbur hissetmektedir. Yukarıda sözü edilen köle takiplerinin ikisinde de, Evliyâ'nın Mehmed Âşık'ın Trakya ve Makedonya'da kendisinin ziyaret etmeye fırsat bulamadığı bazı yerlere gittiğini keşfetmesinden esinlenilmiştir. Trakya ve Makedonya'da belirli ve çok sıkı bir zaman zarfında yolculuk ettiği bilgisini kazara vermemiş olsaydı, Beşik Gölü çevresindeki kasabalara ilişkin verdiği bilgilerin yanlış olduğunun farkına varmakta zorlanabilirdik, ancak *Menâzir ül-Evâlim*'dekileri andıran pusula yönü karışıklıkları yapması bizi, Evliyâ'nın kendinden önceki bu eserden alın yaptığına ikna etmektedir.

23 Ramazan (6 Mart) Salı günü, Evliyâ gerçek yolculuğuna yeniden başladı. Bu yolculuk onu antik Via Egnatia boyunca yer alan terk edilmiş IV. yüzyıl-

29 Kreutel (1972), Evliyâ'nın Meteora manastırlarına yaptığı ziyaretin Mehmed Âşık'tan çalıntıyla aktarıldığını belirtir. Gümülcine'den Doyran'a giden bu güzergâh ise çok daha geniş kapsamlı bir çalıntı örneğidir.

dan kalma hisarlı kasabaların ikisine, Messine Hisar (Mosynopolis, Maximinonoupolis) ve Boru Kale'ye (Peritheorion, Anastasioupolis), oradan da Karasu Yenicesi'ne (Genisaia) götürdü (VIII 214b13--215a3). Evliyâ, seyahatinin bu aşamasında, gerçek seyahatlerinde izlediği alışıldık kalıba geri dönerek, Avusturya Genelkurmay haritasından kolaylıkla takip edilebilen zengin bir yer adları listesi aktarır. Bu noktada, onun ertesi gün yapacağı yolculuğun ana hatları oldukça açık olmakla birlikte, ayrıntıları yine de biraz belirsizdir. Bir yandan Yenice'den 8 km. kadar uzakta bulunan Kızılca'da kaldığını söylerken (VIII 215a1), diğer yandan Yenice'yi ziyaret ederek orada bir süre kaldığını belirtir (VIII 215a3--26). Bu uzun bir ziyaret olamaz, çünkü buna ayıracak çok az zamanı bulunmaktaydı. Hava şartları olumsuzlaşmaktaydı ve Yenice'den Kavala'ya yapılan bir günlük yolculuk, bu yolculuk güzergâhının tümünün kayıtlı en uzun mesafelerinden birini oluşturmaktadır. Evliyâ ya Yenice'yi koşu koşu aceleyle gezdi ya da Kavala'da yalnızca bir gece kaldı. İkinci seçenek, kar fırtınası içinde yapılan uzun ve zorlu bir yolculuktan sonra pek olası görünmüyor. Bir olasılık, Kızılca'nın Yenice'ye çok yakın olması ve bundan istifadeyle, kendisinin konakladığı yerdeki ev sahibiyle birlikte Yenice'de hızlı bir akşam turu (Ramazan'da, kandiller, soğuk kış akşamlarında bile, her zamankinden daha uzun süre yakılı kalırdı) atabilmiş olması mümkündür. Biraz ikircikle de olsa, ben bu soruna ilişkin olarak ikinci açıklamayı yeğliyorum. Aksi takdirde, Evliyâ'nın Yenice anlatımının neredeyse tamamını bir diğer çalıntı parçası olarak görmemiz gerekecektir. Yaklaşan fırtınaya ilişkin herhangi bir uyarı yapılmışsa, Evliyâ muhtemelen ertesi gün sabah erkenden Kızılca'yı terk etmiştir. Ay sondördüne yaklaşırken, erkenden yola çıkabilmek için ona şafak öncesi aydınlığı sağlamış olabilir ve oruç kuralları onun güneşin doğuşundan önce yola çıkmasını gerektiriyordu. Bir şey kesindir: Eskice'ye (Xanthi) yaptığını iddia ettiği sapmayı yapmamıştı (VIII 215a27--31). Bu sapma, onun bu bir günlük yolculuğunu gerçekleştirmesi olanaksız biçimde uzatırdı.

Evliyâ, Vezir Fazıl Ahmed Köprülü'nün emriyle ordunun Girit seferinde kullanılmak üzere inşa edilen yeni yol ve köprüyü (VIII 215a33--215b3) kullanarak kar fırtınası altında batıya doğru gitti (VIII 215a32). Evliyâ burada, Köprü Başı'nda büyük bir emek gücünün toplanmasının yalnızca birkaç yıl içinde Karasu deltası bölgesinin ekonomik coğrafyasını nasıl hızla değiştirdiğini belirtir. Adını vezirden alan Ahmedabad, (Eski) Sarışaban'ın önüne geçerek –sonunda buranın adını da alır zaten– bu bölgenin batı yöresinin pazar merkezi olma yolundadır (VIII 215b3--7). Evliyâ, *menzil* sözcüğüyle burada durduğunu ima eder, ancak bir kez daha zaman çizelgesi buna izin vermez. Eski bir nehir yatağı üzerinde yer alan köprü, şimdi modern Karasu'nun epey batısında

yer alır.³⁰ Evliyâ buradan Ahmedâbâd (Sarışaban = Khristoupolis) üzerinden, aşağıya (Eski) Sarışaban'a ve daha sonra da (yeni yolu kullansaydı yolculuğun üç saat daha kısa süreceğini belirtse de) kıyıdan Kavala'ya gitti (VIII 215b7--216b23). Tüm bu yolculuk, onun gerçekten hızlı bir ilerleyiş gerçekleştirmesini olanaksız kılan koşullar altında, 60 km.'den uzun bir mesafe tutmuştur. 7 Mart günü, yaklaşık 11 saat kadar gün ışığı altında seyahat edip Kavala'ya günbatımı esnasında iftar topu atılırken varmış olabildi. Tüm topluluk, özellikle de atlar, bundan sonra bir günlük dinlenme süresine ihtiyaç duyacak bir halde olmuş olmalı. Evliyâ, Kavala'da yaptığı keşif gezisinin bir bölümü olarak Kavala'nın büyük Demâ hisarına (Demir Kapu girişini içeren hisar) 14 saat at sürdüğünü ve atının nallarının bu yolculuk sırasında aşındığını iddia eder (VIII 216b15--16).

26 Ramazan (9 Mart) Cuma günü, Evliyâ yine yola çıktı ve bu gün yalnızca kısa bir mesafe katedip Kavala'nın kuzeyindeki sarp dağ sırtından ilerleyerek Vaşlak'ı (Basilaki) geçip batıya doğru giderek kendisine özel bir davet veren dostları tarafından ağırlandığını söylediği Praveşte'ye (Eleutheroupolis) vardı (VIII 216b26--31). Bu ana rotasından bir sapma oluştursa ve gerçek yolculuklarında sıklıkla yaptığının tersine burada kendisini ağırlayan ev sahiplerinin adını vermese de ben onun bu yolculuğu gerçekten yaptığını inanma eğilimindeyim. Açık bir biçimde Praveşte'yi gündoğumunda terk ettiğini belirttiği ertesi gün, doğuya doğru giderek yine Vaşlak'ı geçti ve Bereketli (Daton) üzerinden ilerleyerek antik Philippi yıkıntılarını gözlemledi (VIII 217a1--24). Buradan ayrılınca, üç küçük kasabadan (Boyan, Doksat ve Çatalca) hızla geçerek sonunda Dırâma'ya vardı.

Andan yine cânib-i garba gidüp,

Karye-i Poyran: Bulgar köyüdür. Andan yine garba,

Menzil-i kasaba-i Doksad-ı bağ-ı İrem

Dırâma kazâsı ve Dırâma sahrâsında bâğ-ı Merâm misilli üç yüz hâneli bir câmi'li ve bir mescidli ve bir hammâmı ve bir hânlı ve birkaç dükkânlı kasaba-i iremdir. Ve gâyet hevâsı ve binâsı latîf mahsûllü niyâbet ve evkâf yerdir.

Hakîr-i pür-taksîr bu mahalleri aslâ görmemek ile kâh şimâle ve kâh cenûba ve kâh şarka ve garba kasaba kasaba gezüp³¹ andan yine cânib-i şimâle gidüp karye-i Çatalca'yı geçüp (VIII 217a25--29)

30 1979 Mart ayının sonunda, Köprü Başı'nın yerini bulmaya çalıştım. Nehir büyük taşkın halindeydi ve eski nehir yatağı sel taşıma kanalı gibi hizmet veriyordu. Çok sık bir genç kavak ağaçlığı arasından gidilen ve "eski köprü" diye anılan bir yere götürüldüm ve suyun epey içinde kalmış dik bir temel kazığı kümesi bana işaret edildi, ancak doğru yerde bulunmuş olduğumdan emin olamam. 1668'de orada bulunmuş olabilecek yol artık ortadan kaybolmuştur ve burada kazıklı yola benzer bir şey görünmüyordu. Karasu muhtemelen Trakya'daki nehirlerin en azgınıdır, bana kalırsa köprü ve yerleşmenin izlerini çok zaman önce alıp götürmüştür.

31 Bu şaşkıncı itiraf, hem buralardan geçerken not tutmadığını hem de başvuru kaynaklarından hiçbirinin kendisine gerekli bilgiyi vermediğini gösteriyor.

Özellikle de bol su kaynakları ve şehrin adıyla bütünleşmiş olan eğlence bahçesinde yer alan bir buçuk metreden derin yüzme havuzu üzerinde uzun uza-
dıya durarak, Dırama'nın şevk dolu bir anlatımını yapar. Bu anlatım son derece
çekici olabilir, ancak ne yazık ki bütünüyle fantezidir. Burada tozlu bir açık
alan meydanında dikdörtgen biçiminde iki sığ havuz bulunuyor ve daha önce
bunlardan daha fazlasının burada bulunduğu inanmak için herhangi bir
neden göremedim (VIII 217a34--218a32).

28 Ramazan (11 Mart) Pazar günü, Evliyâ, Gratsiani, Alistrati ve Sfelinos
yoluyla Zihne'ye gitmiştir (218a34--218b22) ve ertesi gün ise Siroz'a (Serez) var-
mıştır (VIII 218b26). Evliyâ, Siroz'da bir gece geçirdikten sonra, Siroz halkından
bir topluluk eşliğinde Şeker Bayramı'nı orada geçirmek üzere yaylaya çıktığı-
nı söyler (VIII 221b1). Evliyâ'nın rotası üzerindeki büyük şehirlerde geçirdiği
zamana ilişkin anlatımlarında yaptığı kurgusal ayrıntılandırmaların o kadar
çok örneği bulunmaktadır ki bu yayla gezisini gerçekten yaptığı hiçbir biçimde
kesin değildir. Ancak ben gerçekten yaptığını düşünme eğilimindeyim. Yayla,
Siroz'un tam kuzeyinde 27 kilometrelik bir yol uzaklığındadır ve hâlâ bur-
da yaz sıcaklığında gidilecek en iyi yerlerden biridir. Siroz sakinlerinden, aynen
Evliyâ'nın anlattığı gibi, üzerinde derin ve dar bir yarık bulunan bir kayanın
gerçekten hâlâ burada bulunduğunu öğrendim. Evliyâ'nın yayla hakkındaki
ayrıntıları (tıpkı benim yaptığım gibi) başkalarından öğrenmiş ve burada iyi
not tutmuş olma olasılığı da var, ancak ben, onun Şeker Bayramı'nda bu serü-
veni yaşamış olmasının olası olduğunu düşünüyorum.

Eğer Evliyâ Şeker Bayramı'nı (14 Mart) Yayla'da geçirdiyse, Siroz'a 15
Mart'tan önce dönmüş olamaz, bu durumda da Selanik'e doğru 16 Mart'tan
önce yola çıkamamıştır. Buna göre Karaferye'yi (Verria) Paskalya gününde terk
ettiği 1 Nisan'a kadar ancak 17 günü bulunmaktaydı (VIII 234a21). Bu sürenin
8 hatta belki 10 günü ister istemez yolda geçmiştir³². Kalan gün sayısı, Sela-
nik, Vardar Yenicesi, Vodena ve Karaferye gezileri için yeterli olmuş olmalı.
Evliyâ'nın, Selanik'i, buraya gereken dikkati göstermeden hızla geçmiş olması
elbette olası değildir ve son 3 yerin her birinde bir gün geçirse ona Selanik'i
gezme için yalnızca 3-5 gün kalıyordu.

Evliyâ'nın 22 Eylül'de Nauplia'yı terk edişine kadar üzerinden çalışma
yürütülecek başka belirli tarih bilgilerine sahip değiliz, ancak ben halihazır-
da gerçek seyahatin gerekli tarihlerinin tümünü hesaplama çabasıdayım;
böylece onun Atina, Korint (Corinth) ve Patras gibi yerlerde uzatılmış geziler
yapmak için kendisine kaç gün ayırmış olabileceğini ortaya çıkarabileceğim.

32 Bu sürenin 8 gün mü yoksa 10 gün mü olduğu, Demirhisâr'a yapılan yolculuğun (VIII 222a27--
222b14) gerçek olup olmadığına bağlıdır. Evliyâ kesinlikle Demirhisâr'da 4 gün geçirmiş olamaz. Ben
Demirhisâr gezisinin fantezi olduğu (ki burası için oluşturulmuş listenin neredeyse hiçbir bölümü
doldurulmamıştır) kuşkusunu taşıyorum ve Evliyâ'nın Selanik'te geçirmek üzere 5 gün ayırdığını
düşünme eğilimindeyim.

Bunun uzun bir süre olmayacağını tahmin ediyorum. Evliyâ'nın Yunanistan seyahatinin ilk aşaması, onun sürekli hareket halinde olma ve daha sonra bir hafta kaldığını iddia etmiş olsa da aslında kasabalardan bir gece konaklayarak geçme eğiliminde olduğu izlenimi yaratıyor. Evliyâ Çelebi, kelimenin en mutlak anlamında bir seyyahıtı, bir yerde belli bir süre kalabilmek onun için neredeyse olanaksızdı. 1670'te, görece kısa bir süre yerleşik hayat sürdürdükten sonra "Altı ay İstanbul'da kaldım ve mapushâne gibiydi" der³³. İnsan, 1674'ten sonra, Kahire'deki uzun ikâmeti boyunca, seyahat etmeden yaşamaya nasıl alışabildiğini merak ediyor.

Çeviren: R. Ashhan Aksoy-Sheridan

Kaynaklar

- Angiolello, Giovan-Maria. (ca. 1525). *Relazione*, MS Vicenza, Biblioteca Civica Bertoliana 413.
- (1982). *Viaggio di Negroponte*, a cura de Cristina Bazzolo. Vicenza: Nera Pozzi, Editore.
- Boué, Ami (1854). *Receuil d'Itinéraires dans la Turquie d'Europe*. Vienna: Librairie de l'Académie Impériale des Sciences: Vienna V. 1.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî. (2003). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Topkapı Sarayı Bağdad 308 Numaralı Yazmanın Transkripsyonu - Dizini 8. Kitap*. (haz.) Seyit Ali Kahraman –Yücel Dağlı – Robert Dankoff. İstanbul: YKY.
- Dankoff, Robert (1990). *Evliyâ Çelebi in Bitlis*. Leiden: Brill.
- (2006). *An Ottoman Mentality: The World of Evliyâ Çelebi*. Leiden: Brill.
- de Dreux, R. P. Robert (1925) *Voyage en Turquie et en Grèce*. Paris: Collection de l'institut néo hellénique, Fascicule 3.
- Haardt von Hartenthurn, Vincenz (1901–1903). "Die Kartographie der Balkan-Halbinsel im XIX. Jahrhunderte." published in three parts: in *Mittheilungen des k. und k. militär-geographischen Institutes* Vol.21: 136-300; Vol. 22: 155-489; Vol. 23: 213-317.
- (1912). "Die Kartographie der Balkan-Halbinsel im XX Jahrhunderte." *Mittheilungen* Vol. 32, sf. 153-161.
- Kâtib Çelebi. *Cihân-nümâ*. Yazma, İstanbul, TS. Revan 1651.
- Kissling, Hans Joachim (1956). *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens im 17. Jahrhunderte* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, xxxii, 3). Wiesbaden: F. Steiner.
- Kreutel, Richard (1972) "Neues zur Evliyâ Çelebi-Forschung," *Der Islam* 48: 269-79.
- Krüger, Eberhard. (1984). *Die Seidlungsnamen Griechisch-Makedoniens nach amtlichen Verzeichnissen und Kartenwerken*. (Islamkundliche Untersuchungen, Bd. 96) Berlin: Klaus Schwarz.
- MacKay, Pierre (1995). "The City of Boudonitza". *The Norton Anthology of World Masterpieces*, Vol. 2. 275-87: NewYork and London: Norton.

33 Dankoff, 2006, s. 6'da, IX. kitap'tan alıntılanmıştır.

- Schefer, Ch. (1892). *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière*. Paris: Ernst Leroux.
- Slade, Adolphus Slade (1833). *Records of Travels in Turkey, Greece, &c*. Philadelphia-Baltimore: Carey and Hart.
- Stephanos, Gregorios (1937). *Complete Geographical Lexicon of Greece* (Πλήρες Γεωγραφικὸν Λεχικὸν τῆς Ἑλλάδος). Athens: Saliverou.
- Taeschner, F. (1929). "Die neue Stambuler Ausgabe von Evlijâ Tschelebîs Reisewerk." *Der Islam*. XVIII, 309.
- Tezcan, Nuran (2002). "Bir Üslûp Ustası Olarak Evliyâ Çelebi", *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*. Yay. Nuran Tezcan ve Kadir Atlansoy. Gazimagusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Yayınları: 231-43.
- Vasmer, Max (1941). *Die Slaven in Griechenland*. (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften Jahrgang. Phil.-hist. Klasse. Nr. 12). Berlin: Walter de Gruyter.

Ayrıntılı Seyahat Programı

1

15 Ramazan (Pazartesi, 27 Şubat) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Edirne'den yola çıkıp
4 km. yol giderek Demirdeş'e
10 km. yol giderek Emirli'ye (Καβυλή)
8 km. yol giderek Ece Sultân'a (Λεπτή) ulaşmış,
Toplam 22 km.'lik güzergâhı ortalama saatte 4 km. hızla katetmiştir.

2

16 Ramazan (Salı, 28 Şubat) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Ece Sultân'dan yola çıkıp
12 km. yol giderek Kapıcı'ya (Θυρέα)
8 km. yol giderek Dimoduka'ya (Dimetoka) (Διδυμότειχον) ulaşmış,
Toplam 20 km.'lik güzergâhı ortalama saatte 4 km. hızla katetmiştir.

3

17 Ramazan (Çarşamba, 29 Şubat) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Dimoduka'dan (Dimetoka) yola çıkıp
8 km. yol giderek Kara Beyli'ye (Ἀμόριον)
6 km. yol giderek Hisarcılık'a (Κισσάριον)
2 km. yol giderek Saltık'a (Λάβαρον)
5 km. yol giderek Mandra'ya (Μάνδρα)
9 km. yol giderek Sofulu'ya (Σούφλιον)
5 km. yol giderek Kara Pınar'a (Κορνοφωλεά)
4 km. yol giderek Vukûf'a (Λυκοφίη) ulaşmış,
Toplam 39 km. lik güzergâhı ortalama saatte 5 km. hızla katetmiştir.

4

18 Ramazan (Çarşamba, 1 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Vukûf'tan yola çıkarak
6 km. yol giderek Yelkenci'ye (Λύρα)
6 km. yol giderek Koyun Eri'ye (Προβατών)
18 km. yol giderek Ferecik'e (Φέρετσι) ulaşmış,
Toplam 30 km. lik güzergâhı ortalama saatte 5 km. hızla katetmiştir.

1

19 Ramazan (Cuma, 2 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Ferecik'ten yola çıkıp
2 saatte 16 km. yol giderek Nefes Sultân'a (Şahineler üzerinden gittiğini
iddia eder) ulaşmış,
Burada uzun bir duraklamadan sonra, Nefes Sultân'dan yola devam et-
miş,
7 km. yol giderek Kuru-i Padişahî'ne ulaşmış
Toplam 23 km.lik güzergâhı ortalama saatte 8 km. hızla 3 saatte katet-
miştir.

2

20 Ramazan (Cumartesi, 3 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Kuru-i Padişah'dan yola çıkıp
6 saatte 30 km. yol giderek Mekri'ye (kurmaca bir sapmayla Marilia = Ma-
roneia? üzerinden) ulaşmış
Toplam 30 km.'lik güzergâhı ortalama saatte 5 km. hızla 6 saatte katet-
miştir.

3

21 Ramazan (Pazar, 4 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Mekri'den yola çıkıp
3 saatte 16 km. yol giderek Karanlık Dere'nin başlangıcına yakın olan Musa
Çelebi'ye (Μουσάκιον)
5 km. yol giderek Köpekler = Köpek köy'e
16 km. yol giderek Nehr-i Karacaoğlan = Uzun Oluk'a (Μακροπόταμος)
6 saatte 16 km. yol giderek Gümülcine'ye (Κομοτινή) (Musa Çelebi'den top-
lam 6 saatte) ulaşmış
Toplam 48 km.'lik güzergâhı ortalama saatte 5.5 km. hızla 9 saatte katet-
miştir.

4

22 Ramazan (Pazartesi, 5 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Gümülcine'de kalmıştır.

1

23 Ramazan (Salı, 6 Mart) gündüz saatlerinde,

Evliyâ, Gümülcine'den yola çıkıp

7 km. yol giderek to Messine Hisar'a (Ἐρείπια Μοσυνοπόλεως) ulaşmış

—bu yolun kuzeyinde kümelenen ve birbirinden 1-2 km.lik uzaklıkta bulunan

Ak Pınar, Eşekçili (Θάμνα),

Sendelli (Δύμη), Kebeciler (Πίζωμα), Çepelli (Μίσχος),

Ahıryanlı, Müsellimânlı (Μέγα Πίστον) köylerini geçip—

5 km. yol giderek Su Suğurlu'ya (Σωστής)

7 km. yol giderek Narlı Köy'e (Πολύανθος)

5 km. yol giderek Yassı Köy'e (Ἰασμος)

12 Km. yol giderek Boru Kale'ye (Ἐρείπια Περιθορίου , Ἀναστασιούπολις),

6 km. yol giderek Kızılca'ya (Πολύσιτος) ulaşmış

Toplam 42 km.'lik güzergâhı ortalama saatte 5 km. hızla katetmiştir.

2

24 Ramazan. (Çarşamba, 7 Mart) gündüz saatlerinde,

Evliyâ, Kızılca'dan yola çıkıp

8 km. yol giderek 2 saatte Kara Su Yenicesi'ne (Γενισαῖα),

24 km. yol giderek Köprü Başı'na (Kara Su'yun eski yataklarından biri)

1 km. yol giderek Ahmedâbâd'a (= Sarı Şaban / Χρυσούπολις) ulaşmıştır.

Görünüşe göre, Evliyâ bir kar fırtınasından kaçmak için olabildiğince hızlı at sürmüştü.

Eskice'ye (Ξάνθη) yapılan yan gezinin akla yatkın anlatımı aslında uydurmadır.

Evliyâ, Eskice'den (kendi yazmasında buranın adı boş bırakılmıştır) Kara Su'ya yaptığını ileri sürdüğü bu gezi için 1 saatlik zaman vermektedir, bu olanaksızdır.

6 km. yol giderek (Eski) Sarı Şaban'a,

12 km. yol giderek 3 saatte Kavala Girmesi'ne,

12 km. yol giderek 3 saatte Kavala'ya ulaşmıştır.

Toplam 63 km.lik güzergâhı ortalama saatte 6 km. hızla 11 saatte katetmiştir.

3

25 Ramazan (Perşembe, 8 Mart) gündüz saatlerinde,

Evliyâ, Kavala'da kalmıştır.

1

26 Ramazan (Cuma, 9 Mart) gündüz saatlerinde,

Evliyâ, Kavala'dan yola çıkıp

10 km. yol giderek 2 saatte Vaşlak'a (Βασιλάκιον),
10 km. yol giderek yarım saatte Praveşte'ye (Ἐλευθερούπολις) ulaşmıştır.
Toplam 20 km. lik güzergâhı saatte ortalama 8 km. hızla 2 buçuk saatte katetmiştir.

2

27 Ramazan (Cumartesi, 10 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Praveşte'den yola çıkıp
1 km. yol giderek Rahova'ya varmıştır.
Yolculuğun bu bölümü şafaktan önce gerçekleşmiş olmalıdır.
10 km. yol giderek Bereketli'ye (Δάτον),
5 km. yol giderek 1 saatte Filibecik'e (Ἑρείπια Φιλίππων),
10 km. yol giderek Boyran'a (Ἄγ. Ἀθανάσιος)
3 km. yol giderek Doksat'a (Δοξατόν)
5 km. yol giderek Çatalca'ya (Χωριστή)
6 km. yol giderek Dırama'ya ulaşmıştır.
Toplam 40 km.'lik güzergâhı saatte ortalama 5 km. hızla katetmiştir.

3

28 Ramazan (Pazar, 11 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Dırama'dan yola çıkıp
14 km. giderek Gratsiani'ye (Ἀγιοχώριον)
4 km. giderek Alistrati'ye (Ἀλιστράτη)
10 km. giderek Sfelinos'a (Σφελινός)
8 km. yol giderek Zihne'ye (Πάλαια Ζίχνη) ulaşmıştır.
Toplam 36 km.'lik güzergâhı saatte ortalama 4 km. hızla katetmiştir.

4

29 Ramazan (Pazartesi, 12 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Zihne'den yola çıkıp
8 km. giderek Porna'ya (Γάζωρος)
10 km. giderek Sarımsaklı'ya (Πεντάπολις)
4 km. giderek Topoliani'ye (Χρυσός)
10 km. giderek Siroz'a ulaşmıştır.
Toplam 32 km.'lik güzergâhı saatte ortalama 8 km. hızla 4 saatte katetmiştir.

30 Ramazan (Salı, 13 Mart) gündüz saatlerinde,
Evliyâ, Şeker Bayramı'nı kutlamak üzere Siroz Yaylası'na çıkmıştır.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'si'nde Bir Üslûp Özelliği Olarak Türler Arasılık

Mine Mengi
Çukurova Üniversitesi (Adana)

Çelebi hakîrdir; fakîrdir; pür-taksîrdir. Kendisini, Evliyâ-yı hakîr, Evliyâ-yı fakîr, hakîr-i pür-taksîr olarak tanıtır. Bunlar onun derviş kimliğinin olmazsa olmazlarıdır. Ama O, *Seyahatnâme*'nin başındaki sebab-i te'lif bölümünde ; seyyâh-ı âlem ve ferîd-i âdem olacağını da söyler. Seyyâh-ı âlem olma tutkusu ona *Seyahatnâme*'yi yazdırmıştır. Ferîd-i âdemliği ise zekâsı, çok yanlılığı, eşsiz kişiliğiyle yoğrulmuştur. Evliyâ'nın kendi dediğine göre “yetmiş iki ulûmda yed-i tûlâsı” vardır. Bunları Fârisî, Arabî, Rûmî, İbrânî, Süryânî, Yunânî, Türkî ve Şarkî dillerinde anlatır. Ayrıca, “ ..Kayser-zemîn ve İran ve Turân halkını mat-ı mütehayyir kılsa gerekdir. Zirâ gözleri sâ'at rakkâsı kimi ca'al-ı Belh oynar...” (SN. I.100). Musahibdir, nedîm-i şahânedir. Sözü'nün kısası Evliyâ'nın hünerleri sayılmakla bitmez. O, hünerlerini *Seyahatnâme*'de anlatır ve gösterir. Biz bu bildiride, onun *Seyahatnâme*'deki hünerleri arasında saydığımız bir üslûp özelliğinden; türler arasılıktan söz edeceğiz.

On yedinci yüzyıl, Osmanlı nesrinin önemli bir yüzyılıdır. Bu yüzyıl mensur türler ve bu türlerde verilen eser sayısı bakımından dikkat çekicidir. Yüzyılın uzun bir zaman parçasında (1611-1685) yaşamış olan Evliyâ Çelebi ise *Seyahatnâme*'de, yaşadığı dönemin hem tür hem de eser bakımından verimli olan ortamından olabildiğince yararlanmıştır. Çünkü *Seyahatnâme*, yalnızca *Seyahatnâme* türü örneği olarak değil; ama kendine özgü içeriği , yapısı ve hacmi bakımından da Osmanlı nesir geleneğinin on yedinci yüzyıldaki birikimini sergileyen türler arası eşsiz bir eserdir.

Evliyâ Çelebi, üç kıtada gezip gördüklerini, okuyup duyduklarını anlattığı ve adı *Seyahatnâme* olan bir eser yazmıştır. Eserin öncelikle, Osmanlı Türk nesrinin *Seyahatnâme* türü örneği olduğu doğrudur. Ancak, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* aynı zamanda; tarih, coğrafya, edebiyat, sosyoloji, antropoloji vb. sosyal bilimlerin hemen her dalı için önemli bir kaynaktır. Bu durumda, işlenen konulara ve onların biçimlendirilişine bakıldığında; eserde on yedinci

yüzyıl Türk nesrinin değişik mensur türlerinden bazılarını da görmek mümkündür (Dankoff, 2006, 345-356). Evliyâ, *Seyahatnâme*'nin akışı içinde değişik konulara yer vermiş ve ele alıp üzerinde durduğu konuya göre de anlatım tarzı kullanmıştır. Eserin bu özelliği bizi Evliyâ Çelebi'nin yaşadığı dönemin farklı mensur türlerine götürür. Bu mensur türlerin başlıcaları; tarih, şehir monografisi, biyografi, otobiyografi olmak üzere; tezkire, menâkıbnâme, letâifnâme, sergüzeştname, ta'rifât, hikâye vb. olarak sayılabilir. *Seyahatnâme*, uzun soluklu, kapsamlı bir eser olmasının gücünü ve başarısını da bir yönüyle bu özelliğinden almaktadır.

Bir edebî metnin, hele hacimli bir eserin kimliği, aslında bir çokluktur. Çünkü her metin kendi döneminin başka metinleriyle ya da daha önce yazılmış metinlerle yer yer biçim, içerik ve onların oluşturduğu tür ve anlatım özellikleri bakımından yakınlık, benzerlik hatta alıntı ilişkisi içinde bulunur. Bu durum metinlerin iç içe geçtikleri, bir edebî metnin aslında çok sesli olabileceği görüşünü beraberinde getirmektedir. Bu görüş bilindiği gibi 1960'lı yıllardan başlayarak Batıda edebiyat eleştirisi anlayışında “intertextuality” yani “metinler arası ilişkiler” adlı yeni bir görüşü ortaya çıkarmıştır. Söz konusu görüşe göre; bir metni içinde değişik biçim, içerik ve tür yönünden başka metinlerin varlığıyla birlikte düşünmek ve değerlendirmek olasıdır. Ancak her metin kendine göre yeni ve özgündür. Başka metinlerle olan benzerlikler ve aynılıklarla birlikte; yeni, özgün bir metin olarak var olur; benzerlikler ve aynılıklarla bir uyum ve benzeşim ilişkisi içine girer.

Nitekim *Seyahatnâme*'yi de söz konusu bu ortak birliktelik ilişkisi içinde düşünüp değerlendirebiliriz. Ötedenberi edebiyat araştırma ve incelemelerinde önem kazanmış olan bir metnin başka metinlerden, başka türlerden gelen kesitlerin iç içe geçişleriyle üretildiği tezinin bir örneği olarak Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi* de düşünülebilir. (Aktulum 2000. 7 vö; Mengi 2005. 593 vö.) *Seyahatnâme*'nin kaynakları arasında *Taberî Tarihi*, *İskendernâme*, *Künhü'l-ahbâr* vb. ile kendi yüzyılının eserlerinden *Hadikatü'l-hakâyık fî Tekmîleti's-sakâyık*, *Peçevî* ve *Na'imâ* tarihleri ile Kâtip Çelebi'nin *Türkçe Fezleke*'sinin vb. değişik türlerden eserlerin bulunduğu ve Evliyâ Çelebi'nin bunlardan yararlandığı bilinmektedir (Eren 1960; Horata 2002, 158-167). Dolayısıyla bu eserlerle *Seyahatnâme* arasında tür, içerik, plan, yapı açısından benzerlik bulunduğu da ortadadır. Kısacası çok kapsamlı olan ana metin içinde değişik türler ya da türleri anımsatan değişik bölüm ve pasajlar bulunmaktadır. Yukarıda sözü edilmiş olan farklı türleri çağrıştıran bölümlerin *Seyahatnâme*'deki ağırlıklarına gelince:

Öncelikle, *Seyahatnâme*'nin belirli bir tarihi sürece ve o sürecin yaşandığı coğrafyada olup bitenler, yaşananlar üzerine oturtulduğunu söylemek gerekir. Evliyâ Çelebi, eserinin sonlarına doğru, IX. ciltte , otuz üç yıldır seyahat ettiğini ve bu süre içinde yedi ayrı ülkenin toprağında on sekiz padişahlığı dolaştığını söyler “Hâsıl-ı merâm hakîr seyyâh-ı âlem Evliyâ otuz üç senedir ekâlîm-i

seb'ada on sekiz padişâhlık yeri geşt ü güzâr ederim" (SN.IX. 422). Eserin X. cildinin varlığını da dikkate aldığımızda bildirilen sürenin daha da fazla olduğu anlaşılmaktadır. Bu ifadeye bakarak, *Seyahatnâme*'de mensur türlerden öncelikle "tarihi" buluruz demek yanlış olmaz.

Eser aslında Osmanlı'nın yüzyılların akışı içinde gidip fethettiği ve üstünde yaşadığı toprakların tarihidir. Osmanlı gücünün on yedinci yüzyılda varlık gösterdiği coğrafyadaki görünümüdür. *Seyahatnâme* tarihle başlar. Birinci cilt ağırlıklı olarak fetih öncesi ve sonrası İstanbul tarihine ve o tarihi dönemde İstanbul'un tanıtımına ayrılmıştır. Ayrıca "Sebeb-i Te'lif" bölümünden öğrendiğimize göre; *Seyahatnâme*'yi yazmaya başlarken Evliyâ'nın önünde önce tarih kitapları vardır. Evliyâ'nın rüyasını yorumlatmak için gittiği Kasımpaşa Mevlevihânesi Şeyhi Abdullah Efendi, Evliyâ'ya İstanbul'u anlatırken yararlan- sını diye yedi ciltlik muteber tarih kitabı vermiştir (SN.I.13). Evliyâ Çelebi'nin seyahate çıkışının ya da başka bir ifadeyle gezi kitabının başlangıcının yer aldığı ikinci ciltten yani Bursa kitabından itibaren de tarihle birlikte eser; şehir monograficiliğine doğru açılım, gelişim gösterir. Bu bir bakıma eserin öncelikle bir gezi kitabı olmasının; Evliyâ'nın gezip gördüğü yerlerin anlatımının öne çıkmasının doğal sonucudur. Nitekim bölüm başlıklarında da artık birinci ciltte çok kullanılan "fasıl" başlığı; yerini "menzil"e, "evsâf"a, "vasf"a vb. bırakır. Ancak bizce bu özellik, *Seyahatnâme*'nin ana yapısı içinde tarihin; mensur tür olarak önemini azaltmaz. Tarih eserin başından sonuna kadar hep vardır.

Başka bir özellik de tarihin içinde, tarihle birlikte başka edebî türlerin karşımıza çıkışıdır. Tarihin öncelikli özelliği olayları anlatmasıdır; ama *Heredot Tarihi*'nden bu yana, tarihin içinde coğrafyayı, çevreyi, çevrenin insanı da vardır. Nitekim *Seyahatnâme*'de de tarihin yanı sıra tür olarak şehir monografisini andıran bölümler biraz önce de değinildiği gibi çoğunluktadır. Öte yandan coğrafyayla birlikte biyografi de tarihin ayrılmaz parçası olarak bulunur. Aslında biyografi tarihin içinde doğmuştur ya da tarih biyografiyle birlikte vardır. Doğuda biyografi başlangıçta tarih içinde yer alır. Künye yazıcılığı tarihçinin önemli uğraşısıdır. Batı Türkçesiyle yazılmış eserlere baktığımızda biyografiyi önce genel tarihler içinde buluruz. Nitekim bu yüzyılın, Batı kaynaklarından –Macar kaynaklarından– da yararlanılarak yazılmış ilk Osmanlı tarihi olması özelliği ile öne çıkan *Peçevî Tarihi* ve Osmanlı tarihlerinin önemlilerinden olan *Nâ'ima Tarihi* de biyografik bilgiler içermektedir. *Seyahatnâme*'ye baktığımızda, onda da tarihin akışı içinde olayların anlatımından çok; coğrafya ve insanın anlatıldığını görürüz. O coğrafyanın öne çıkan insanların biyografileri verilir. Çevre ve insanın tanıtımının yanı sıra ayrıca; orada insan eliyle yapılanlar hatta konuşulan dil, gelenek ve görenekler, yaşanan olaylar vardır.

Bu özelliği ile *Seyahatnâme*'de öncelikli olarak tarihin, onun içinde de bugün şehir monografisi ve biyografi dediğimiz türlerle kısmen geçmişin şehrengizinin, tezkiresinin, hikâyesinin, menakıbnâmesinin vb. varlıklarını buluruz. Kısacası, tarih, coğrafya ve biyografi; Evliyâ Çelebi'nin içinde değişik

türleri harmanladığı; iç içe geçirdiği esas hareket alanıdır. Evliyâ Çelebi bir tarihçi gibi üç kıtaya ait topladıklarını çeşitli konulara göre ayırıp tarih içinde harmanlayarak verirken yalnızca bir tarihçi kimliği ile değil aynı zamanda bir edebiyatçı kimliği ile de karşımıza çıkar. Çünkü o, bir taraftan kendi bakış açısından olaylara bakarken öte yandan da kullandığı dille, bilgiden tasvire, tasviriden tahkiyeye değişik anlatım teknikleri kullanarak bir edebî tarih metnini ortaya koymuştur. Örneğin Celâlî İsyanları, Evliyâ Çelebi için sadece bir tarihî isyan olayı değil; ama Celâlî'nin gittiği yerlerdeki kargaşa; askerî durumu ve o koşullarda yaşayan insanlardır (SN. III. 48vö.).

Tarih ve şehir monografilerinin temelini oluşturan coğrafyayla birlikte *Seyahatnâme*'deki yeri itibarıyla değinilmesi gereken başka bir tür de “biyografi” türüdür.. Biyografik bilgilerin verilişinde Evliyâ'nın önünde yüzyılın tarihleri *Peçevi* ve *Naîmâ* tarihleri ile biyografik eserlerden *Hadikatü'l-Hakayık*, *Fezleke* vb. olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Evliyâ Çelebi de yöntem olarak biyografilere örneğin *Peçevi*'de olduğu gibi ya bir padişah dönemini anlatırken doğrudan tarih içinde ve tabakat sistemine göre yer vermiştir ya da yerleşim yerlerini, şehir, kasaba vb. anlatırken yer verir.

Seyahatnâme'de “biyografik künye” bilgileri padişahlardan başlanarak, şehzâde, şeyhülislâm, sadrazam, vezir, defterdar, nişancı, ümerâ, bilgin, şeyh, değişik meslek grupları vb. tanıtımı olarak karşımıza çıkar. Verilen biyografik künyeler arasında gelenekteki gibi sosyal statüye ya da hiyerarşiye göre tanıtım yapılmasına dikkat edilmiştir. Bu bağlamda devlet adamlarının, din büyüklerinin, ulemanın tanıtımı öne çıkar ve farklı uzunluklarda anlatılır. Künye bilgisinin uzamasında ayrıca Evliyâ'nın o kişiye yakınlığı da önemlidir. Örneğin, Evliyâ'nın yaşamında önemli yeri olan IV. Murad ya da annesinin akrabası olan sadrazam Melek Ahmed Paşa hakkında, oldukça geniş bilgi verilmiştir.

Öte yandan “biyografi geleneği” içinde toplumdaki çeşitli meslek gruplarının tanıtımına yer veren tezkire türü mensur eserler de önemlidir. Nitekim Evliyâ Çelebi'de de belirli bir meslekten olan tanınmış kişilerin; örneğin şairlerin, musikişinasların ya da hattatların tanıtıldığı tezkire bölümleri bulunmaktadır. *Seyahatnâme*'de ayrıca geleneğe bağlı olarak din ulularının, velilerin biyografileri de yer alır. Bu bağlamda Evliyâ Çelebi'nin mutasavvıf biyografilerine geniş yer ayırdığını söyleyelim. Aslında, biyografi tarihimize baktığımızda mutasavvıf biyografilerinin türün ilk örnekleri olarak ortaya çıktıkları görülmektedir. Bunlardan veli menkabeleri menakıbnâme türünün örnekleridir. Bu biyografilerde “menakıbnâme” türünün önemli göstergesi olarak keramet motifi öne çıkar. Önemleri nedeniyle hakkında biyografik bilgi verilmiş ve sayıları oldukça kabarık olan evliyâ menkabelerine birkaç örnek vereyim: *Seyahatnâme*'nin II. cildinde “Emir Sultan Menâkıbı”na “Menâkıb” (SN. II. 32-34) başlığı altında yer verilmiştir. Bu başlık altında XV. yüzyıla ait Yahya bin Bahşî'nin yazmış olduğu ünlü Halvetî menâkıbnâmelerinden *Emir Sultan*

Menâkıbı'nı buluruz. Aynı ciltte ayrıca “*Evsâf-ı ziyâretgâh-ı şem'i âlem, çerâg-ı hurrem, mücerred-i bâtin u zâhir müsâfir-i gâib ü hâzır zübde-i evliyâ ve umde-i asfiyâ eş-Şeyh Hazret-i Koyun Baba*” (SN.II. 94) başlığı altında gene başka bir menkabe yer alır. “*Menâkıb-ı Pir Dede*” (SN.II. 206-207), “*Tetimme-i Menâkıb-ı eş-Şeyh Hazret-i Bardaklı Baba*” (SN.II. 215-216) ise *Seyahatnâme*'nin II. cildinde yer alan diğer örneklerdir

Eserin akışı içinde evliyâ biyografileriyle birlikte yukarıda değindiğimiz başka tür biyografiler de bulunmaktadır. Bu bağlamda mensur edebî türler içinde önemli yeri olan şuarâ tezkirelerini çağrıştıran biyografya bilgileri de karşımıza çıkar. Biyografik bilgilerin verildiği şuarâ tezkiresini anımsatan bölümler çoğu zaman şair hangi padişah döneminin şairi ise ya da ait olduğu yerin tanıtımının yapıldığı başlık altında verilmiştir. Şairler söz konusu padişah dönemi bildirilerek o dönem içinde kısa biyografilerinin verilmesiyle eserdeki yerlerini alırlar. Kimi zaman da şehir monografilerinin ayrılmaz parçası olan ziyaretgâh bölümlerinde karşımıza çıkar: “*Selîm Han'da olan fusahâ-yı bülegâ şuarâları bildirir*” (SN.I.144). Bazen de şair biyografileri değişik başlıklar altında özellikle bir yerin, şehrin tanıtımı yapılırken yer alır. Örneğin, “*Evsâf-ı Ziyâretgâh-ı Kibâr-ı Evliyâ-yı İlgin*” (SN.III.15) başlığı altında şair Fehîm-i Kadîm'in biyografisinin verilmesi gibi. Bu bölümlerde genel olarak şairlerin tanıtımına ilişkin kısa, sınırlı bilgi ve tezkire geleneğinde olduğu gibi şiir örnekleri verilir. Kısa biyografik bilgi verme özelliği aslında on yedinci yüzyılda şuarâ tezkireciliği geleneğinin vardığı noktayla ilgilidir. Çünkü bu yüzyılda şairler hakkında verilen bilgiler kısalmış; ancak şairlerin şiirlerinden verilen örnekler çoğalmıştır. On yedinci yüzyılda yazılmış olan şuarâ tezkirelerinin çoğunun antoloji niteliğinde oldukları görülür.

Seyahatnâme'de; Evliyâ Çelebi'nin kendisinden söz ettiği, yaşadıklarını anlattığı bugün otobiyografi ve anı dediğimiz mensur türlerle bağlantılı düşünebileceğimiz bölümler de vardır. Bu bölümler *Seyahatnâme*'nin en ilginç bölümlerindendir. Bir bakıma gelenekteki mensur “sergüzeşt-nâmeleri” andırırlar. Zaten Evliyâ Çelebi de kendisini anlatırken, anılarından bahsederken çoğu zaman başlık olarak “*Sergüzeşt*”i, bazen de “*Hikâye*”yi kullanmaktadır (Sergüzeşt-i Evliyâ, SN.IV. 210), (*Sergüzeşt-i Hakîr*, SN. III. 14) (*Hikâye-i Hakîr*, SN. IV. 871 vb. gibi). Ancak bu otobiyografi bölümlerinde Evliyâ'yı tanıırken, araya konulan örneğin latifelerle, veli biyografileri ya da başka konu sapmalarıyla farklı türleri iç içe geçmiş olarak buluruz. Bu duruma bakarak, Evliyâ'nın ustalığını daha çok kendini anlatırken göstermek istediğini düşünebiliriz (Sergüzeşt-i Evliyâ, SN. I, 99-103).

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu türlerin *Seyahatnâme* içinde nasıl yerleştirildiklerine gelince, bu amaçla önce eserdeki bölüm başlıklarına bakalım. Eserde uzun ya da kısa, çok sayıda değişik bölüm başlığı bulunmaktadır. Bunlar arasında kullanım sıklığı bakımından dikkat çeken bazı başlıklar: Birinci ciltte daha çok *fasl*, sonrakilerde *evsâf*, ya da *der-vasf*, *sitayiş*, *eşkâl*, *der-beyân*, *ta'rif*, *men-*

zil vb.dir. Bunlardan *evsâf* kelimesiyle başlayan kısa ya da uzun başlıklar yerine bazen de *tavsîf*, *eşkâl* ve aynı amaçla *sitâyîş* kelimeleri kullanıldığı görülmektedir. Bu başlıklar altında verilen bölümler; genelde yer ve yerle ilgili tasvir ya da bilgilendirme bölümleridir. *Evsâf* başlığı ilk cilt dışında, hemen bütün ciltlerde ana birim olarak dikkat çeker ve bunlar bir şehrin, bir yerleşim biriminin adının da birlikte kullanıldığı bölüm başlıklarıdır. Bu bölümlerde, şehrin tarihi ve yönetsel yapısıyla, çeşitli dillerdeki adları, bu adların kökenleri, şehrin coğrafi konumu, evlerin, câmilerin, medreselerin, hanların, hamamların vb. tanıtımı ile halkın görünüşü kılık kıyafeti, tavırları, âdetleri vb. anlatılır. Bu tasvirin içine pazar yerleri, dükkânlar, o yerin ermişlerinin, ileri gelen ölmüşlerinin yaşam öyküleri, mezarlıklar ve türbeler de girer. Kısacası yelpaze geniş tutularak yerleşim yerlerinin monografik yapıları tanıtılmıştır. Bu özellikle-riyle söz konusu bölümler şehir monografisine benzemektedir. Ancak bu bölümlerin içindeki bilgi akışı, konu değişimi, anlatımdaki çeşitlilik beraberinde değişik türleri de akla getirir.

Seyahatnâme'de, bize doğrudan bir türü hatırlatan bölüm başlıkları da vardır. Bunlar arasında *şehrengîz* ("şehrengîz-i zülâl-i âb-ı hayvân", SN. III. 20; "Şehrengîz-i reng-i rûy-ı pîr ü cüvân", SN.IV.30; "Şehrengîz-i hevâ-yı câvidân", SN. IV.124); *menâkıb* ("Menâkıb-ı Emir Sultân", SN.II. 32; "Menâkıb-ı Kırk Nisâ", SN.III.107) *sergüzeşt* ("Sergüzeşt-i Hakîr", SN. III.14; "Sergüzeşt-i hakîr Evliyâ-yı pür taksîr", SN.III.149), *ta'rîf* ("Ta'rîf-i kibâr u eşrâf u a'yân", (SN.III. 108) "Ta'rîf-i lubedebâz-ı Çevgân", SN. IV. 83) *hikâye* ("Hikâye-i Şerefnâme", SN. X. 20) sıkça geçenlerdir. Görüldüğü gibi bunlar eski Türk nesrinin bilinen mensur türleri olan *menâkıbnâmeleri*, *sergüzeşt-nâmeleri*, *ta'rîfâtı*, *hikâyeyi* ve daha çok manzum tür olarak görülen *şehrengîzleri* doğrudan çağrıştıran bölüm başlıklarıdır. Evliyâ Çelebi ayrıca, *letâifnâme* ile ilgili olarak "latîfe"(SN.I.104vö.) başlığını da kullanır. Başta *hikâye* olmak üzere söz konusu bu başlıklarla bağlantılı olarak düşüneceğimiz türler; çoğu zaman kısa ve birbirleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Bunların sınırlarını çizip türlerin birini ötekinden ayırmak zordur; hatta mümkün değildir.

Seyahatnâme'de, değişik türlerin varlığını çağrıştıran bölümlerin ana metin içine yerleştirilişlerine ilişkin değinilmesi gereken başka bir özellik de istitrad yani ara söz bölümleridir. *İstitrad*, Osmanlı nesrinin bir üslup özelliği olup metin içinde konuyla bağlantılı olmayan bir ara söze, başka bir konuya yer vermektir. Bu üslup özelliği yani metnin dokusuna ara söz katma Osmanlı nesrinde –örneğin şuara tezkîrelerinde– sık karşımıza çıkar. On yedinci yüzyıl nesrinin hemen bütün özelliklerine sahip olan *Seyahatnâme* için de bu üslup özelliği geçerlidir. Osmanlı dönemi nesrinin rastlanan üslup özelliklerinden olan istitrad *Seyahatnâme*'de sözünü ettiğimiz değişik türlerden birinin ya da bir başkasının içinde yer alır; bazen de türden türe geçişi sağlar. İstitraddan asıl amaç; anlatıma değişiklik katmak; anlatımı zenginleştirmektir. İstitradlar çoğunlukla anlatılan kişi, yer, tarihi olay vb.içine rivayet, kıssa, latife, mülata-

fa, fıkra, mutayebe vb. olarak ("Menâkıb" SN. II 33; "Rivâyet-i dîger" SN.IV.99; "Latife-i Tasavvufâne" SN. X. 42; "Hikâye-i garîbe" SN. X.43; "Hikmet-i garîbe" SN.IV.206, "îbret-nümâ" vb. gibi) başlıklar altında eserde yer alırlar. Sanatçının kendinden bahsettiği bölüm olarak bulunurlar ("Hikâye-i hakîr" SN. IV.871, "Sergüzeşt-i Hakîr Evliyâ" SN. IV.210, "Hakîr Evliyâ-yı Pür-Taksîr" SN. IV. 149 vb.). Özetleyecek olursak, ara sözdeki esas amaç, anlatıma canlılık katmak, dikkat çekmek, anlatımı zenginleştirmek olmakla birlikte *Seyahatnâme*'de bu amacın yanı sıra yeni bir türe özellikle sanatçının otobiyografisine ya da bir anısına geçiş amacıyla kullanıldıkları ya da sanatçının otobiyografisi içinde görülmektedir. Uzun soluklu bir eser olan *Seyahatnâme*'de aslında ara söze ihtiyaç vardır ve eser istitradlar bakımından tipik bir mensur örnektir. Bu yol- la konunun tek düze anlatımı kırılarak, konudan konuya geçiş, özellikle de Evliyâ'nın kendisini, anılarını anlattığı bölümlerin daha ilginç olmaları sağ- lanmıştır.

Türlerin ana metin içindeki düzenlenişlerine gelince: On kitaplık *Seyahatnâme*'nin türlerle doğrudan bağlantılı olmasa da kendine göre bir iç dü- zeninin, iç akışının olduğunu söyleyelim. Eserin ayrı ciltlerinde aynı sıkı yapıyı bulamayız ama; yazarın II. Kitap'la Bursa'da başlatıp X. Kitap'la Kahire'de bitir- diği yolculuk serüveninde her kitaba birbirine benzer biçimde tarih, coğrafya, biyografi vb. konularını koyması esere belirli bir biçim vermeyi amaçladığının göstergesi olmalıdır. Ayrıca eserin tamamına baktığımızda Evliyâ Çelebi'nin geçtiği yerleri anlatışında, gördüğü yerlerin ana metin içinde verilmiş sırasında belirli bir düzenlemeye gittiği de görülmektedir. Bu nedenle Evliyâ Çelebi'nin, her kitap içinde birbirine benzer bir plan kullanma ve bu planın uygulanı- şında tutarlı olma eğiliminde olduğu söylenebilir. Birinci ve onuncu kitaplar Dankof'un da belirttiği gibi "Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'a ve büyük kentlerinden olan Kahire'yi konu edinir. Yalnızca bu iki kitap belli bir düzene göre bölümlere ayrılmıştır ve bunlar çeşitli bakımlardan birbirini model alarak düzenlenmiş gibi görünmektedir"(Dankoff, 346). Bizi plan fikri- ne götüren bu düzenleme doğrudur. Ancak eserin hacmi dikkate alındığında, konuların çeşitliliği ve giriftliği nedeniyle türlerle bağlantılı olarak düşünebi- leceğimiz mekânlar, kişiler, olaylar, durumlar yer yer belirli bir plana, düzen sırasına göre sıralanmaktan çok tedai yoluyla yani çağrışıma bağlı olarak yeri geldikçe söz konusu edilmiştir, demek de yanlış olmaz. Bu noktadan hareketle değişik türleri bize hatırlatan bölümlerin ana metin içerisinde yer alışlarının çoğu zaman sözün gelişine yani çağrışım esasına göre olduğunu da söyleyebi- liriz. Söz konusu ikilik yani hem bir plan düşüncesinin hem de akla geldikçe söyleyeceğini söyleme mantığı bir üslûp özelliği olabilir. Ancak bu durumu, eserin hacmi nedeniyle ortaya çıkan bir karışıklık olarak da değerlendirmek mümkündür!

Edebî eserlerde üslûbu doğrudan etkileyen anlatım teknikleri tasvir, tahkiye, karşılaştırma, bilgilendirme. *Seyahatnâme*'de yukarıda söz konu-

su ettiğimiz türlerin anlatımında, olay, kişi, mekân, zaman vb. açısından ayrılan yerin uzunluğuna ve konuya göre birçok bölümde tasvir ön planda görülür. Bazen de tahkiye öne çıkar. Ancak çoğu zaman tasvir, tahkiye ve bilgilendirme iç içedir. Tasvirler çoğu zaman anlatım açısından birbirine benzer. Eserin uzunluğu nedeniyle bir konunun işlenişi, bir konudan başkasına ya da bir türden başkasına geçiş doğal olarak konudan sapmaları; basitten karmaşığa, sadeden süslüye ve kapalıya dil kullanmayı, birinci şahıs anlatımdan üçüncü şahıs anlatıma ya da karşılıklı konuşma üslûbuna geçişi vb. özellikleri de beraberinde getirir. Anlatımı zenginleştirmek, renklendirmek, değişiklik katmak amacıyla Evliyâ Çelebi benzetmelere, hayal zenginliğine, mübalağaya, olağanüstüye, şaka ve latîfeye sıkça yer verir. Böylece anlatıma canlılık kazandırılır. Olağanüstüye ve mübalağaya yer vererek okuyucuyu şaşırtmak, çarpıcı olmak Evliyâ Çelebi'nin oldukça sık baş vurduğu ustalıklarındandır. Eski Türk nesrinin hikâyeye türünde görülen olağanüstüye dayalı sürpriz mantığı değişik türlerin bölümlerinde görüldüğü gibi Evliyâ'nın özellikle kendi sergüzeştini, yaşadıklarını anlattığı bölümlerde karşımıza çıkmaktadır.

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'de basit cümlelerden secili cümlelerin yer aldığı süslü anlatıma kadar değişik nesir üslûplarını kullanmıştır. Sade dil kullandığı yerlerde tahkiye, "dedim-dedi" tarzında konuşmalar ağırlıktadır. Bu tür nesir tarzına *Seyahatnâme*'de fantastik hikâyelerde ve sıradan ve eğitimsiz kişilerin tanıtımlarının yer aldığı şehir monografileri içinde söz edilen pasajlarda yer verilir.

Bilindiği gibi Osmanlı nesir geleneği içinde usta bir nesir yazarı genellikle tasvir ettiği, anlattığı kişi ile kullandığı üslûp arasında bir uyum kurar. Dibacelerin yazımında ve söz konusu ettiği padişah, şeyhülislâm gibi yüksek rütbeli ya da önem verdiği kişileri, din büyüklerini vb. anlatırken daha özentili ya da süslü dil kullanır. Bu hususa Evliyâ Çelebi de dikkat etmiştir. Türlerle bağlantılı olarak, onun biyografi türüne dahil edebileceğimiz bölümlerde, örneğin padişah biyografileri ile, şeyhülislâm, sadrazam, bazı velileri anlatışı ve kendisini anlattığı bölümler bu bakımdan dikkate şayandır. Bu bölümlerde Evliyâ Çelebi'nin esas dikkat çeken nesir üslûbu olan orta nesir üslûbunu buluruz. Bu üslûp Arapça, Farsça kelimelerin, deyim ve özdeyişler ile kültür kelimelerinin yer aldığı üslûptur. Biyografilerde ayrıca Arapça, Farsça kelimelerle, zincirleme tamlamaların yanı sıra bazen yoğun secilerle uzun karma cümlelerin yer aldığı süslü nesir üslûbu da görülür. Bu bağlamda örnek olarak seçtiğimiz Mevlânâ ile IV. Murad'ın anlatımları dikkate şâyandır. Mevlânâ'nın anlatımında Evliyâ Çelebi, onun pâyesine yakışır bir üslûp kullanmıştır. Uzun bir başlıkla söze başlar. Secili uzun cümleler kullanarak, bol terkipli, ağdalı bir üslûpla münşiyâne anlatıma geçer:

Celâleddin-i Rumî ki Hazret-i Monla Hünkâr'dır; ibn Hazret-i Sultânü'l-ulemâ'dır.....

Bir tâlibân-ı .. tarîk-i ikân u sarbân-ı rahîk-i irfân, ya'kûbu'l-vâsılın, matlabü't-

tâlibîn hurşîd-i sipîhr-i imâmet, cemşîd-i şerîr-i kerâmet bahr-ı vefâ, kân-ı şîfâ, münferîd-i asfiyâ, müctehid-i evliyâ eş-Şeyh Hazret-i Monla Hudâvendigâr Celâleddîn-i Rûmî, (SN. III.21vö.)

Görüldüğü gibi Evliyâ Çelebi’nin buradaki tasviri, övgüsü tafsilatlı ve abartılı olup Mevlânâ’nın saygınlığına yakışır bir anlatımla dikkat çeker. Buna karşın Nasreddin Hoca’dan söz ederken verdiği “el-Mevlâ Hazret-i eş-Şeyh Hoca Nasreddin” (SN.III.14) kısa başlığının altında halk tipini sembolize eden Nasreddin Hoca’yla ilgili bir fıkraya ve bir anısına latîfe, fıkra üslûbuyla yer verir.

Nasihatlerin ve letâyîfâtların darb-ı mesel idüp isti’mâl ederler. Cümleden biri; bir gün Timur Hâce ile hammama girip birer futa ile gusl ederlerken esnâ-yı kelâmda Timur eydür. Hâce şimdi bencileyin cihângîr pâdişâh-ı zîşânıma satılmak iktiza etse, beni niçeye alırdın? “Kırk akçeye ancak alırdum” der. Timur eydür “Be hey Hâce! Benüm futam kırk akçe eder” der. Hâce eydür “Ya ben de kırk akçeye futayı alırdum, yohsa sen bir Moğolî ta’ifesinden bir mecrûh topal herifsin, hulle mankıryla bir mankır etmezsin” dedikde hazır-cevap olduğundan Timur-ı bî-nûr hazz edüp vâfir ihsânlar eder.

Padişah IV. Murad’a ilişkin bilgilerin verilişi ise ayrı bir özellik taşır. IV. Murad’ın nitelikleri “evsâf-ı cemîle-i Murâd Han-ı Gâzi” başlığı altında ve ayrı ayrı alt bölümler halinde verilir. “Evsâf-ı Murâd Han, Menâkıb-ı Gayr, Evsâf-ı diğer, Ve evsâf-ı diğer, Diğer alâmet-i Murâd Han , Alâmet-i Gayr, Alâmet-i Diğer, Fenn-i Diğer” vb. (SN.I.103 vö.) Evliyâ Çelebi’nin IV. Murad’ın anlatımı sırasında sözün akışı içinde yer yer kendisiyle ilgili bilgiler verdiği istitrad bölümü de üslûp açısından ilginçtir. Bu bölümün başlığı şöyledir: “Sergüzeşt-i Evliyâ gibi; Bu hakîrin harem-i hassa girüp Gazi Murâd Han’a intisâb itdiğimizi ve huzûr-ı şerîfinde olan bazı letâyîfâta müte’allik kelimâtlarımız beyân olunur”. *Seyahatnâme*’nin anlatım açısından çok renkli olduğu ve Sergüzeşt-nâme türünde görebileceğimiz sanatçının kendinden söz ettiği bu bölümde cümleler uzun, dil ağdalı, kişiliğine ve meddahlığına yakışır biçimdedir. Kendini övmekte aşırı mübalağaya kaçan Çelebi, latîfe yollu renkli anlatımıyla dikkat çeker. “yed-i beyzâ gibi yed-i tûlâsın ayân idüp musâhibim olur buyurduklarında iki avuç altın ihsân itdiler kim cümle altı yüz yigirmi üç sikke-i hasene idi. Hakîr bu mahalde gerçi za’îf ve nahîf ve tıfl-ı mürekkeb-eşkâl idim. Amma sinn-i sâlimin yigirmisine bâliğ gâyet necîb ü reşîd idim” (SN. I. 99 vö.)

Evliyâ Çelebi’nin anlatımında olağanüstünün, fantastik olanın, mübalağanın ağırlıklı olduğu bu bölümde Evliyâ Çelebi IV. Murad’ın “nedîm-i haslık” görevini nasıl aldığını hikâye etmektedir. Otobiyografi ya da Evliyâ’nın kendi anılarını anlattığı bölümlerde yer yer karşılıklı konuşma üslûbunu kullandığı da görülür. Evliyâ menkabeleri de benzer üslûp özellikleri gösterir ve Evliyâ’nın üslûbu açısından önemlidir.

Az ya da çok, olağanüstüye, mübalağaya dayalı tasvir ve tahkiye *Seyahatnâme*'deki türlerin hemen hepsinde kullanılmıştır. Anıların anlatımına, sohbet, latîfeye, fıkra ya da şaka yollu mizah, hemen her türün içinde bulunmaktadır. Evliyâ Çelebi'nin konuları ele alırken özellikle olayların anlatımında ve kişilerin tasvirlerinde ciddî ya da mizahî, külfetli, sade, tekdüze, alaycı, ironik vb. anlatım olmak üzere hemen bütün anlatım yollarını denediği görülür. Bu özellikleri nedeniyle Evliyâ Çelebi bir nesir ustasıdır. Zekâsı, aldığı eğitim ve saraydaki görevi zengin bir bilgi birikiminin yanı sıra ona eğlendirme yeteneğini de kazandırmış ve sayıları şişirmekten, mizahî fıkralara, uydurma masallara vb. kadar anlattıklarıyla üslûbunu renklendirmekte onu başarılı kılmıştır.

Sonuç

I. Bu bildiride tarih, şehir monografisi, biyografi, otobiyografi vb. on yedinci yüzyıl Osmanlı nesir türlerinin *Seyahatnâme*'deki varlığına ve iç içe bulunuşuna dikkat çekilerek bu durumun eserin bir üslûp özelliği olduğu görüşü üzerinde durulmuştur. Bu amaçla seçilen örnekler değişik ciltlere de bakılmakla birlikte; *Seyahatnâme*'nin başlıca ilk dört kitabından alınmıştır.

II. On yedinci yüzyıl Osmanlı nesri, tür çeşitliliği ve eser çokluğu ile dikkat çeker. Evliyâ Çelebi, bu verimli ortamda; değişik, kendine özgü özellikleri olan eşsiz eseri *Seyahatnâme*'yi yazmıştır. *Seyahatnâme*'yi eşsiz kılan önemli özelliklerden biri, onun tek bir türün örneği değil, değişik türleri bünyesinde bulunduran türler arası bir eser olmasıdır.

III. Evliyâ Çelebi, Osmanlı'nın on yedinci yüzyıla gelinceye kadarki tarihi serüvenini; üç kıt'ada sahip olduğu coğrafyayı; bu coğrafyanın insanlarını, kültür birikimini anlatmayı amaçlamıştır. Bu nedenle de *Seyahatnâme*, içerdiği konu çeşitliliği ve bunların yapı özellikleri bakımından tarih, şehir monografisi, biyografi, otobiyografi, menakıbnâme, letâifnâme vb. türlerin karışarak, iç içe geçtiği, alışılmışın dışında bir eser olmuştur.

IV. Farklı türlerin eserde iç içe bulunması; Evliyâ'nın dönemin nesir geleneğini iyi tanıyıp onu başarıyla sergileme isteğinin bir tezahürü olabileceği gibi; daha çok eserine farklılık, zenginlik dolayısıyla seçkinlik kazandırma isteğinin de bir tezahürü olmalıdır. Bu bakımdan *Seyahatnâme* on yedinci yüzyıl Osmanlı nesrinin gerek türlerin varlığı; gerekse yüzyılın nesir diliyle bu türlerin işleniş açısından güzel bir örnektir.

V. Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*, değişik mensur türlerin metinleriyle, daha doğrusu yüzyılın ve öncesinin başka nesir örnekleriyle ilişkilendirilerek okunması gereken bir eserdir. Bu sayede ana metnin zenginliğini ve ilginç yanlarını yakalama; onda yeni bir tat bulma fırsatı elde edilecektir.

Kaynaklar

- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. Ankara: Öteki Yayınevi, 2000.
- Dankoff, Robert: “Bir Edebiyat Anıtı: Evliyâ Çelebi Seyahat-nâmesi” *Türk Edebiyatı Tarihi* 2. 345-356. Ankara 2006.
- Eren, Meşkûre. *Evliyâ çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*. İstanbul 1960.
- Evliyâ Çelebi. *Seyahatnâme* 1-10. Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı ve diğerleri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Horata, Osman. “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’ndeki Manzum Kısımlar”, *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*. Yay.haz. Nuran Tezcan-Kadir Atlansoy. Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniv. Yayınları, 2002.
- İsen, Mustafa. “Şair Biyografileri Tezkireler”. *Türk Edebiyatı Tarihi* 2.107-116 Ankara 2006.
- Mengi, Mine. “Divan Şiirinde Metinlerarası İlişkiler”. *Şinasi Tekin’in Anısına “Uygurlardan Osmanlıya”*. İstanbul: Simurg Kitapçılık, 2006.
- Ortaylı, İlber. *Son İmparatorluk Osmanlı*. İstanbul 2006.
- Şentürk, Ahmet Atillâ- Ahmet Kartal. *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Turan Fikret. “Seyahatnâme’de Sentaks, Kelime Seçimi ve Ton”. *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme*. Yay. haz. Nuran Tezcan-Kadir Atlansoy. Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniv.Yayınları, 2002.

Evliyâ Çelebi'nin Viyana'dan Aktardığı Cerrahiye İlişkin Üç Gözlem

Zafer Önler
Çanakkale Üniversitesi (Çanakkale)

Evliyâ Çelebi gezip gördüğü çok geniş coğrafyada, görüp işittiklerini inceden inceye irdelemesi ve ayrıntıları gözden kaçırmayan keskin gözlem gücüne sahip oluşuyla da dikkati çeker. Bu özelliğiyle, gezip gördüğü yerler üzerine yaşamın her alanına ilişkin bilgilere yer vermesinden ötürü birçok alanda yapılan bilimsel araştırmalara zengin malzemeler sunmasıyla da vazgeçilmez bir kaynak niteliğindedir.

Seyahatnâme'nin 7. cildinde (62a) Viyana'daki hastanelerden söz ederken buradaki ilginç üç gözlemini aktarmaktadır¹: Bunlardan birinde, savaşta bir askerî kafatasının içine giren kurşunu çıkarmak için, kafatasının açılması yoluyla yapılan bir ameliyat anlatılmaktadır. İkincisi, siroz sonucu tüm gövdesi şişmiş bir hastanın sağaltımına ilişkin gözlemdir. Üçüncüsü ise diş sağaltımı ile ilgilidir.

Kafatasındaki Kurşunu Çıkarma İşlemi

Evliyâ Çelebi Raba Suyu Savaşı'nda kralın akrabalarından birinin kulağının yanından kafatasına giren bir kurşunun ameliyatla çıkarılmasını günümüz diliyle şöyle aktarmaktadır:

„Raba suyu savaşında kralın bir akrabasının kafasına kulağının yanından bir kurşun girip kafasının içinde kalmış.

Bu yaralı kefare ne ölür ne de ilâçla iyileşir. Sonunda kral:

“Benim atalarımın hastanelerinde görevli yetkin cerrahlar ve fassadlar var.

Benim bu akrabamı mutlaka iyileştirsinler. Yoksa hepsinin erzâkını keserim” de-

1 Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*, Hazırlayanlar: Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, 7. Kitap, Yapı Kredi yayınları, 2003, 108-110.

yince, Stefan Kilisesi'nin baş cerrahının tedaviyi yapacağını duyduğumda, baş cerraha gidip ahablık ederken o sırada yaralı kefereyi getirip dört ayaklı ipek örtülü bir sedye üzerine kör gibi yatırdılar. Ama kafası Adana kabağı, gözleri Mardin eriği, burnu Mora patlıcanı gibi tümünden şişmiş.

Hekimbaşı bütün kâfirleri hemen dışarı kovdu, bir hizmetçi ve ben, sıcak cam bir odada kaldık. O sırada yaralıya bir fincan safran gibi bir su içirerek kefare kendinden geçip bayılınca, oda içinde bir mangal ateş yakıp bir köşeye bıraktı ve o an yaralının gövdesini hekimin yardımcısı kucaklayıp, cerrah yaralının başına kafasını örten yerin etrafına diz bağı gibi bir tasma kayış bağladı. Cerrah başı eline keskin bir ustura alarak yaralının önüne oturup adamın alnının derisini çizip sağ kulağının yanından deriyi yavaşça yüzüp kafa kemiği bembeyaz görünerek zerre kadar bir damla kan akıtmadı.

Cerrah o an yaralının kulağından ileriye şakak denen yerden kafanın eninden, kafayı yavaşça delip bir demir mengene sokup mengenenin burmasını burdukça adamın kafa derisi çizilen yerden kafanın örtüsüne kadar kafatası kalkmaya başlayıp yaralı hafifçe kımıldadı.

Sonra yine mengeneyi burdukça adamın kafatası Allah'ın izniyle eklentili yerlerinden dış dış açılıp kafatası içinde beyni ense tarafından görünerek, kellenin içi kulaklar arasına kadar sulu kan ve sümük gibi bazı karışımlarla dopdolu durumda tüfek kurşunu, beynin yanında kâğıdıyla duruyor. Meğer beş dirhem çakmaklı tüfek kurşunuymuş. Beyin zarı yanında kırmızı kan ile dolu durmakta.

O zaman yetkin usta cerrah bana dedi:

“Gel bak, bu insanoğlunun bir parça ekmek için düştüğü hali gör” deyince ben de ileri varıp ağzımı burnumu koyun makromesiyle kapatıp yaralı adamın kellesinin içine baktım.

Tanrı'nın büyüklüğü, garip insanın beyni kafatası içinde sanki tavuk yumurtasından henüz çıkmış yavrusu gibi kıvrılmış başı, gözleri, burnu, kanatları ile büzülmüş duruyor. Amma üzerinde bir kalın deriden zarfı yani bir beyaz zarı var. Cerrah başı benim ağzıma makromeyi koyup kafa içine öyle baktığımdan dedi:

“Niçin ağzını ve burnunu makromeyle kapatıp bakıyorsun?” deyince:

“Belki bakarken ya aksırırım ya öksürüp nefes alıp verirken adamın kafatası içine hava girmesin diye ağzımı burnumu kapadım” deyince cerrah dedi:

“Aferin, yüzlerce mübareklik işte sen bu bilime yönelsen yetkin bir üstat olurdun, bu meraklı bakış ile dikkatli davranışından anladım ki dünyada çok şey görmüşsün” dedi. O sırada acele ile yaralı adamın beyni yanından bir çifte ile kurşunu alıp sarı, sünger gibi bir şeyle kurşunun bu kadar zamandan beri durduğu yerdeki pıhtılaşmış kanları ve sarı sulu karışımların hepsini sünger ile alarak süngeri şarap ile yıkayıp yine kafa içini ve beyin çevresini tertemiz silip hemen yine çabucak kafatasını yerine koyup tepesinden ve çenesi altından yassı kayışlarla sıkıca sarıp bir kutu getirip ortaya bıraktı.

Adamın daha önce başının derisi iki kulağına varıncaya dek çizilmişti. Hemen o derileri bir birlerine yakın getirip zikredilen kutu içinde iri, atlıkarınca dediklerin-

den birini demir “hokkaya” ile kutudan alıp, adamın kafası derisinin kesilen yerlerine karıncanın başını koyunca, aç karınca hemen iki deriyi bir yerden ısırınca, cerrah karıncayı belinden makas ile kesip karıncanın kafası iki deriyi kenarından ısırmış olarak kaldı. Onun yanında bir karıncayı daha öyle yapıp kısaca bir kulaktan diğer kulağa varıncaya dek seksen karıncaya yaralının kafasının derisini ısırtıp merhemler sürüp sarmalayarak adamı kuş tüyü döşek üzerinde bir köşeye dayayıp iki yanlarına yastıklar koyarak, adamın kafasında olan kurşun deliğine bir fitil sokup onun da üzerine merhem sürüp sardı.

Sonra oda içinde kötü kokulu bir buhur yakıp, yaralının burun deliklerine kırk elli yıllık şarap sürüp, ellerine, kollarına, göğsüne ve gerdanına kısaca mümkün olan yerlerine Çin amberi kilini sürerek sonra yine oda içinde “mumyâ-yı kânî” yaktı. Sonra ortaya yiyecek gelip yemek yediğimizde tam bir saat olunca adam gözlerini açıp yiyecek isteyince badem ezmesi ve tavuk suyu çorbası içirip sonra beş dirhem kadar şarap verip başka şey vermedi.

Hakir bunu izlemeye yedi gün devam ettim. Sekizinci gün adam sağlığına kavuşup yavaşça hastane içinde hareket etmeye başladı. On beşinci gün kral huzuruna çıktı Yani bu Viyana Kalesi içinde böyle yetkin usta cerrahlar, fassadlar ve hikmet sahibi bilginler var ki sanki İbni Sina ve Pisagor’durlar.

Aktarılan bu olayın hayal ürünü olmadığı gözlemin oldukça ayrıntılı aktarılışından anlaşılmaktadır. Kurşunun beynin içine girmediği, beyin zarının yanında irinlenmiş bir durumda kaldığı, dolayısıyla yapılan ameliyatın da beyne doğrudan bir müdahale olmadığı aktarılmaktadır. Ameliyattan önce, hastayı uzun süre baygın tutmak için yaralıya sıvı bir ilâç içirildiği aktarılmakta, ancak verilen sıvı ilâcın niteliği, nasıl bir karışım olduğu, hangi otlardan ya da maddelerden oluştuğu konusunda bilgi verilmemektedir. Yaralının kafatasının tamamen açılması, kurşunun çıkarılmasından sonra tekrar kapatılıp derisinin dikilmesi oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatılmaktadır.

Evliyâ Çelebi'nin on altıncı yüzyıl Viyana'sından aktardığı bu gözlem, o günkü koşullarda şaşırtıcıdır. Bu ilginç gözlem, bu tür ameliyatların Osmanlı döneminde yapılıp yapılmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Kafatasının içine müdahale biçimindeki bir işlem Cerrah Mesud adlı bir hekimin *Teşrih (Kitâb-ı Tıbb-ı Hulâsa Ma'a't-Teşrih)* adlı eserinde anlatılmaktadır. Cerrah Mesud'un eserinin bilinen üç nüshasından biri Fatih Kütüphanesi (No: 3350); ikincisi, Süleymaniye, İsmihan Sultan Kütüphanesi (No: 332); diğeri Kütahya, Vahit Paşa Kütüphanesinde (No: 805) bulunmaktadır. İsmihan Sultan nüshası 972 (1564) tarihini taşımakta, diğer iki nüshada istinsah kaydı yer almamaktadır.

Başlıca kaynaklarda Cerrah Mesud hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmıyor. Ancak yazma nüshalardan birinin 1564 tarihini taşıması, Cerrah Mesud'un en azından on altıncı yüzyılın birinci yarısında ya da daha eski bir tarihte yaşadığını göstermektedir. Kitabının girişinde, bu eseri Muhammed

Garbî adlı bir hekimin halife Memun'un isteği üzerine yazdığını belirterek şu bilgileri aktarmaktadır:

halifenün sözini kabûl kılup bu kitâbı te'lif édüp “Hulâşa” dëyü ad vërdiler. Velî bu fakîr-i haķîr Cerrâh Mes'ûduñ bu nüshâ eline düşüp gördüm kim Parsice ve Pehlevîce qarışuķ düzülmüş ve hem perâkende olmış. Diledüm kim gücüm yetdükce düzem, Türkiye döndürem ve her mübtedilere âsân eyleyem...

Yazmanın girişindeki eserin Halife Memun'un emriyle Muhammed Garbî adlı biri tarafından yazılmış olduğu açıklaması inandırıcı değildir. Memun zamanında ve onun isteğiyle yazılan bir eser her şeyden önce Arapça olmalıdır. Ancak Arapça yazılmış bir eserin daha sonraları Farsçaya çevrildiği, Cerrah Mesud'un da bu çeviriyi Türkçeye aktardığı düşünülebilir.

Cerrah Mesud'un eserinde yaralanma sonucu kafatasında meydana gelen kırık ameliyatı ile ilgili şu bilgilere yer verilmektedir:

Eger başa çomak ya daş dokunsa kafa yarılса otursa 'alâmet budur kim nesne çeyneyimez, gözleri şişer, tedbîr budur kim ol başluya gül şuyı ile süker şerbetin yâhûd alma şarâbın içüreler andan şoñra destkârı ol arayı hâc gibi yaralar ammâ şiryândan ve şu'beden ihtiyât édeler. Eger tamar kesilüp kan atılursa ol hâmarı demürle maştakî ile tağlayalar. Ol derinün uclarına ebrîşüm geçüreler, boğazı altında bağlayalar. Kafa açuķ kalandan kemügi kazıyalar, çıkan kanı panbuğıla ya süngerle alalar (10a) ol sinan kemügi onatlıgıla ihtiyât birle kâlduralar, dutar yeri varısa destereyle ya kelbetün ile alalar, korkmayalar eger beyni sağısa, eger beyniye kan indiyise şeker ekeler ol kanı keser, su gibi éder. Andan şoñra panbuķ ile alalar tâ kim beyni hücrelerinde kan kalmaya andan şoñra 'anzurût, maştakî râtenç dökeler, gubâr ola, andan ol derileri bir iri böz ile süreler tâ kim kanı çıķa bu otları ol derilere ekeler, yerlü yerince koyalar, ebruşümıla dikeler yâhûz igne koyalar alçaķ yerine birez açuķ yer koyalar tâ kim irin ve şu irkilip beyniye inmeye, gey saķınalar, günde iki üç gez merhem-i mışrî ile fetil uralar üzerine kuyruk kapağın koyalar, hammâmdan saķınalar, şovuk şu vërmeyeler, şu yerine sükker şerbetin ve yâ bal şerbetin vëreler. gızâ herîre ve yâ tavuķ şuyıla eşişte yëdüreler, ekşi ta'âmdan saķınalar tâ hûş olunca. Ammâ vurulan kişiyi göreler, eger burnı ve kulağı ve dudağı gögerüp geleni gideni bilmezse el urmayalar.²

Cerrah Mesud'un eserinde anlatılan ameliyatta kafatası tamamen açılmamakta, yalnızca kırılan kemiğe müdahale edilmektedir.

Cerrah Mesud'un döneminden, on yedinci yüzyılda Evliyâ Çelebi'nin aktardığı ameliyata değin geçen sürede, her alanda olduğu gibi tıpta da önemli gelişmelerin olması doğaldır. Evliyâ Çelebi'nin aktardığı olayda, oldukça gelişkin bir

2 Kütahya, Vahit Paşa Kütüphânesi No: 805.

anatomi bilgisi dikkati çekmektedir. Kafatası derisinin dikilişi konusunda, eski bir yöntem olan karıncalara ısırtılıp dikme yöntemine, bu dönemde yazılmış Türkçe tıp kitaplarında rastlanılmamaktadır. Richard F. Kreutel³, deriyi karıncalara ısırtarak dikme yönteminin, 1013 tarihinde ölen ünlü Arap hekim Ebu'l-Kasım Ez-Zahravî'nin eserinde yer aldığını ve geçmiş yüzyıla dek gerek Doğu'da gerekse Balkanlarda geleneksel halk hekimliğinde görüldüğünü söylemektedir.

Evliyâ Çelebi'nin aktardığı bu ameliyatlar üzerine ayrıntılı bir biçimde duran John W. Livingston⁴, bunların hayal ürünü olmadığını, Antik Yunan'dan beri kafatasına yapılan bu tür müdahalelerin İslâm tıbbında da yaygın olmakla birlikte, Ez-Zahravî'nin eserinde yer aldığını belirtmektedir. Livingston, Avrupa'da on yedinci yüzyılın tıp alanında büyük gelişmelerin yaşandığı bir dönem olduğunu, çeşitli ameliyatların yanı sıra kafatası ameliyatlarının da yaygın olarak gerçekleştirildiğini, bu tür ameliyatların kafatası yaralanmaları ve şiddetli baş ağrıları durumunda yapıldığını, kafatasının daire, kare, ya da dikdörtgen biçiminde burgu türü bir aletle açıldığını söylemekte, zamanla tekniğin basitleştiğini, on yedinci yüzyılda kafatasını kaldırmaya yarayan bir manivelenin kullanıldığını, bu tekniğin beyne zarar verilmesini önlediğini belirtmektedir. Evliyâ'nın anlattığı, hastayı bayıltmak için içirilen sıvının da kenevir tohumu, afyon, haşhaş ve mandrakeden yapıldığını ve bu ilâcın o tarihlerde Avrupa'da anestezielerde yaygın olarak kullanıldığını belirtmektedir.

Evliyâ'nın anlattığı karıncalara ısırtılarak yarayı dikme yöntemi üzerine de bilgi veren Livingston, bu yöntemin tıpta çok eskiden beri yaygın olarak kullanıldığını Ez-Zahravî'nin eserinde bu yöntemden söz edildiğini ve günümüzde de hâlâ halk hekimliğinde kullanıldığını söylemektedir.

Livingston, Evliyâ'nın yazdığı gibi o tarihlerde Viyana'da yedi hastane olduğunu ancak ameliyatın yapıldığı St. Stephan Kilisesi hastanesinin varlığına ilişkin kanıt bulamadığını belirtmekte, söz konusu Hastane'nin bilinmiyor olmasını, imparator ailesine hizmet veren küçük bir hastane olma olasılığına bağlamaktadır.

Kısacası, Evliyâ'nın aktardığı bu ameliyatların gözleme dayandığı, hayal ürünü olmadıkları anlaşılmaktadır.

Bilindiği gibi, modern dönem öncesi eski tıp, büyük ölçüde Antik Yunan tıbbından kaynaklanmıştır. Özellikle Abbasî Halifesi Memun (813-833) zamanında, Antik Yunan eserlerinin Arapçaya tercüme edilmeleri sonucu, Antik dönemin birikimi İslâm dünyasına aktarılmış, çeşitli bilim dalları ve felsefede olduğu gibi tıp alanında da bu birikimden kaynaklanan büyük bir gelişme ortaya çıkmıştır. Böylelikle birçok alanda olduğu gibi tıp alanında da İbni Sina, Muhammed Zekerîya, İbni Baytar gibi, etkileri yüzyıllar süren büyük hekimler yetişmiştir. İslâm Rönesans'ı olarak da adlandırılan bu dönem, ancak on üçün-

3 Richard F. Kreutel. *Im Reiche des Goldenen Apfels, Des türkischen Weltenbummlers Evliyâ Çelebi, denkwürdige Reise in das Giaurenland und die Stadt und Festung Wien anno 1665*. Graz 1987.299, 236. dipnot.

4 John W. Livingston: "Evliyâ Çelebi On Surgical Operations in Vienna" *Al-Abaht* 23. 1970.223-245.

cü yüzyılın sonlarına dek devam edebilmiştir. Rönesans'la birlikte değişik bilim alanlarında İslâm dünyasının sağlamış olduğu gelişme ve birikim bu kez tercümeler yoluyla Avrupa'ya aktarılmış ve böylece yeni bir süreç başlamıştır.

Anadolu'da on dördüncü yüzyıldan başlamak üzere, çok sayıda tıp kitabı yazıl原因lmıştır. Bu eserlerin büyük çoğunluğu on birinci yüzyıldan başlamak üzere İslâm dünyasında yetişmiş ünlü hekimlerin eserlerinin olduğu gibi ya da kısmen çevirileri niteliğindedir. Ancak az sayıda da olsa, telif eserler de yazılmıştır. Osmanlı dönemi hekimleri Antik dönem tıbbından yararlanmamışlardır. Türkçe tıp kitaplarında yapılan Calinus (Galenos), Bukrat (Hipokrates) vb. atıflar, Arapça eserlerde bu bilginlere yapılan atıflara dayanmaktadır. Anadolu'da yazılmış bu eserler nitelik olarak tıp alanına bir gelişme, yeni bir katkı sağlamış değillerdir. Klasik İslam tıbbındaki bilgi ve teknikleri tekrarlamakla yetinmişlerdir.

Bu kitapların büyük çoğunluğunda çeşitli hastalıkların nedenleri, belirtileri ve sağaltımı konularındaki bilgilere yer verilmektedir. Cerrahî alana ilişkin eserler oldukça azdır. Cerrahî konusunda en ünlü eser on beşinci yüzyılın sonunda, Amasya Dârü'ş-şifası Başhekimî Sabuncuoğlu Şerefeddîn tarafından yazılan *Cerrahiyetü'l-Haniye*⁵ adlı eserdir. Oldukça hacimli ve çeşitli ameliyatlar ile bu ameliyatlarda kullanılan araç gereçlerin resimlendiği bu eser, üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölüm dağlama yoluyla yapılan tedavileri, ikinci bölüm yaraların açılması ve tedavileri konusundaki bilgileri, üçüncü bölüm ise çeşitli kırık ve çıkıkların tedavisi konusundadır. Eserin çeşitli bölümlerinde, göz, kulak gibi son derece duyarlı organlara ilişkin cerrahî müdahaleler söz konusu edilmekte ve bu cerrahî işlemlere ilişkin ayrıntılı bilgiler verilmektedir.

Eserin, çeşitli kırıkların sağaltımını konu edinen üçüncü bölümünde, kafatası kemiği kırıkları üzerine bilgiler verilmektedir⁶. Kafatası kırıklarında, kırık kemik parçalarının çıkarılma yöntemleri, beyne zarar vermemek için nelere dikkat edilmesi gerektiği, kullanılacak ilaçlar ayrıntılarıyla anlatılmaktadır.

Siroz Tedavisine İlişkin Gözlem

Evliyâ Çelebi'nin Viyana'daki diğer bir gözlemi de *istiskā* denen siroz hastalığı üzerinedir. Bir siroz hastasının sağaltımı üzerine, günümüz diliyle, şu gözlemler aktarılmaktadır:

Bir gün yine Laslo Kral Manastırının hastanesini gezerken Könlü (Kallavineli), biraz Türkçe bilen, bir usta cerrah ile aşına olup ondan İtalyanca ve Almancadan bazı sözcükler yazarken, İstirinye şehrinden bir araba içinde tulum gibi şişmiş sarı bir

5 İlter Uzel. Şerefeddin Sabuncuoğlu - *Cerrahiyetü'l-Haniye*. I-II. Türk Tarih Kurumu. Ankara, 1992.

6 Bkz. Age., C. I, 375-379.

adam getirdiler; gözleri, kulak ve burun deliklerinden yalnızca sarı sular ve iltihaplar akan bir adam ki kötü kokudan yanına varılmaz. Cerrah bu sirozlu adamı görürünce, “bu kırk gündür böyle olalı, niçin bunu yirmi otuz gün önce getirmediğiniz?” deyince sirozlu adamın hizmetçileri:

“Biz Flemek vilayetinin Amsterdam şehrindeniz. Araba ile size gelirken yirmi gündür kaptanımızın hastalığı şiddetlenip böyle tulum gibi şişti” dediler. Hemen o an adamı yağ tulumu gibi arabadan indirip baş tarafı yüksek, ayak tarafı alçak, ortasında idrar ve dışkısını yapacak lazımlık deliği olan dört ayaklı bir sedye üzerine yatırdılar.

Koca üstat sıkı herifi soyup bir çömlek içine bir sarı çamuru adamın bütün vücuduna sürdü. Çamur kükürt gibi kokuyordu. Adamın ağzına ve burnuna sabırlık otu suyu sürüp makatına bir kalb sabunu sivriltilip soktu.

Sonra adamın iki ayaklarının topuklarının iç yüzlerinden ‘nebz’ yerlerinden ve makatının ardından kuyruk sokumu denen yerlerden kısacası iki el ve iki ayaktan, bu beş yerden adamın tulum gibi derisini delip birer karış uzunluğunda yağlı çıra ağaçlarına bir kırmızı merhem sürüp herifin kolları ve ayaklarında yardığı yerlere sokup durdu.

Ve herife bir kâse şerbet verip üstünü örterek üstat başka işle meşgul olup üçüncü saatte Tanrı'nın azametiyle adamın ellerinden ve ayaklarından ve kuyruk sokumu bölgesinde çıra soktuğı deliklerden o kadar kırmızı ve sarı, balgam gibi koyu koyu tutkal gibi şeyler aktı ki anlatılamaz.

Dördüncü saatte adamın aşağısına sokulan sabun çıkıp ardına yirmi vakiyye kara ve sarı katran gibi o kadar çok pislik, karışımlar, safra, kara safra, birbirine bağlanmış top top balgamlar ve yumruk kadar yedi adet solucan yuvaları çıkıp adamın feryadı göğşe çıkarken, yemek istemeğe başladığında bir kâse mavi şerbet verip başka şey vermedi. Hakir o gün Viyana kapıları kapanıncaya kadar paşaya gitmeyip bu olayı izledim.

Adama, ikinci oluncaya dek alttan ve üstten o kadar işlemler yapıp kötü kokulu kara katranlar ve nice bin solucanlar çıkarken, makatından üç karış uzunluğunda yılan gibi beyaz alaca ve üstü sümüklü, iki ucunda gelincik başı gibi başları var, dişleri yok fakat iki kafasında dilleri kertenkele gibi, gözleri yok, karnı iki büyük elma kadar, karnını yarıp, ağzına dek kırmızı kırmızı küçük solucanlar çıktı. Onlar da kendi gibi ayaksız ve gözleri kör solucanlar idi.

Adamın ellerinden ve ayaklarından ve makatı ardından henüz irinler ve sarı tutkallar akarken gün batımına yakın adama sirkeli kebab ve bir kâse şarap verip sonra hakir akşama yakın konağımıza gidip bütün izlediklerimizi paşaya bir bir anlattığımızda paşa ve dinleyenler hepsi hayrette kaldılar.

Sonra üçüncü gün hastaneye gidip adama baktım. Tanrının azameti, herif tulum gibi bir Batlimus kefere iken sanki nesh olup öyle tam bir iskelet olmuş fakat yüzünde gözünde nur kalmayıp sesi bal arısı gibi vızıldıyordu. Yüzü, gözü, vücudu tümünden öyle buruşmuş ki sanki yüz yaşındaki adam gibi, elleri ve ayaklarından hala sarı sular akmaktaydı.

Sözün kisası sirozlu kefare onuncu gün her türlü hastalıktan kurtulup gündün güne sağlığına kavuşup yirminci günde ayağında ve kollarında delinen yerleri iyileşip beti benzine renk geldi. Cerraha bir kese kuruş vererek, hastaneye İsa aşkına beş kese bağışlayıp memleketine döndü.

“İstisķā ” adıyla anılan siroz, Türkçe tıp kitaplarının hemen hepsinde çok geniş yer alan bir hastalıktır. Bu eserlerde hastalığın nedenleri, türleri ve sağaltımı konularında uzun uzadıya bilgilere yer verilmiştir. Hacı Paşa tarafından on beşinci yüzyılın başında yazılmış olan *Müntahab-ı Şıfa* adlı eserde de bu hastalık geniş bir yer tutar. Bu eserde, hastalığın belirtileri, nedenleri, türleri ve sağaltımı konusunda ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Ancak gerek Hacı Paşa’da gerek başka Türkçe tıp kitaplarında, hastalığın sağaltımı, Evliyâ Çelebi’nin aktardığı tarzda cerrahî bir müdahaleden söz edilmemekte, karında ve vücudun çeşitli yerlerinde birikmiş sıvıyı almak için fitil, lavman vb yöntemlerden söz edilmemektedir⁷.

Evliyâ Çelebi’nin aktardığı olayda ise karında toplanan suyu almak için uygulanan fitil ve lavmanların etkisiyle şerit, tenya gibi parazitlerin de bu arada düşürülmüş olması söz konusudur. Karın boşluğunda biriken suyun alınması için yapılan işlemler çeşitli bağırsak parazitlerinin dökülmesine de yol açmış olmalıdır.

Diş Çekimi İle İlgili Gözlem

Evliyâ Çelebi’nin diş sağaltımıyla ilgili olarak aktardığı gözlem, günümüz diliyle şudur:

Bir gün bir cerrah dükkânında otururken bir kefare gelip cerraha bir Üngürus altını verip: ‘Dişim ağrıyor, çıkar’ diye iskemleye oturunca cerrah hemen eline milini alıp adamın dişlerine mille vurunca ”işte ağrıyan dişim odur” dedi. Üstat cerrah meydana bir mangal ile ateş getirip içine sarı pirinçten tambur telleri koyup, bir mavi ve biri kırmızı iki şişe suyu ortaya koydu. Ve bir ağaçtan küçük maşa gibi cimbız biçiminde bisatı eline alıp keferenin ağzını açıp ağrıyan dişe yapışp kolaylıkla ve asla kan akmaksızın bir beyaz üç çatal köklü şahâne dişi çıkarıp hemen ateşin yanına gelip tambur tellerinin birini ateşten çıkarıp dişin köküne kızgın teli sokunca tel o an dişin iliği içinde cız cız ederek dişin çürüğü içinden kızmış telin ucu çıkıp bir karaca başlı ince, berrak kurtçuk dışarı çıktı. Kızmış bir teli daha yine o köke sokup tekrar dişin çürüğünden bir kurtçuk çıkarak hemen o an dişe el değdirmeden dişi çıkardığı gibi diş kökünü deliğine koyup bu defa şişedeki kırmızı sudan su ve tuz sürüp keferenin çıkan dişi üzerine bir küçücük tahta parçasını dişin üstüne koyup ‘ısır şu tahtayı’ diyerek tahtayı ısırtıp çıkan diş kökün yuvasına yapışp kaldı.

7 Zafer Önler. *Müntahab-ı Şıfa I - Metin*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1990. 93-97.

“Bir daha ağrımadan, öncekinden daha sağlam olur” dedi. Amma el ile yapışmıyor. Hakir bu mükemmel olayı görünce canım yerine geldi. Çünkü Uyvar Kalesi altında cirit oynarken Kibleli Mustafa Paşa dişlerime bir cirit vurup üç dişimi yerinden oynatmıştı.

Hemen cerraha dişlerimi gösterip o an kırmızı sudan dişlerimin etlerine sürüp anıldığı gibi bir tahta parçasını ısırtıp sabaha dek dişlerim Nahşevanî çeliğine dönüp fındık ve ceviz kırmaya yarar dişler olup dünya kadar hazzedip cerraha bir Kaya Sultan⁸ mendili verdim. Hoşluk edip bir küçücük şişe içinde kırmızı sudan yarım dirhem kadar su verdi. Ve cerrah dedi ki:

‘Eğer yüz altın verirsen sana suları kezzap gibi kaynatmanın yolunu öğreteyim. Nerde gezersen dişleri ağrıyan adamın dişini mavi su ile çıkarıp içinde iliğini dağlayıp dişi yine aldığın gibi yerine koyup kırmızı sudan sürerek, bu dünyada durmadan mal kazan’ deyince ben, ‘Elli altın vereyim’ dedim.

‘No, no yüz altın vermeyince öğretmem’ deyince hakir hasislik edip vermedim, meğer bin altın verip öğrenilmesi gereken bir marifetmiş.

Yine bir gün bir keferenin üç kralıca, yani üç para akçasını alıp mavi sudan sürüp dişini eline verip kefere gitti. Meğer dişi yerine koymak için bir altın almış.

Burada aktarılan gözlemde ilginç olan bir azı dişinin çıkarıldıktan sonra yerinin temizlenmesi ve kırmızı su görünümünde sıvı bir ilâç konulduktan sonra dişin tekrar yerine yerleştirilmesi ve bu işlemler sonucunda dişin sapasağlam duruma gelmesidir. Olay inanılır görünmemektedir. Günümüz tıbbının bunca gelişmişliğine karşın, ağrıyan bir dişi çıkarıp yerini iltihaptan arıttıktan sonra tekrar yerine yapıştırmak olanaksızdır. Kreutel, Avrupa’da on altıncı yüzyıl tıp metinlerinde, başarılı diş transplantasyonlarından söz edildiğini belirtmektedir⁹.

Diş ağrısının ve diş çürümelerinin dişin dibine yerleşmiş kurtçuklardan kaynaklandığı inancı Osmanlı dönemi tıp kitaplarında yer almaktadır.¹⁰ Bu inanış halk arasında da yaygındır.

Evliyâ Çelebi’nin, hekimin dişi çıkardıktan sonra aletle diş yerinden kurtçuk çıkarması gözlemi, katılaştırmış iltihabın kurtçuğa benzemesi yanılığısından kaynaklanıyor olmalıdır. Ağrıyan dişin dağlama yöntemiyle tedavisi ve sallanan dişin berkitilmesine ilişkin işlemler *Cerrahiyyetü’l-Haniyye*’de de anlatılmaktadır.¹¹

Sonuç olarak Evliyâ Çelebi’nin Viyana’dan aktardığı bu üç sağaltım yöntemi de Osmanlı tıbbında kullanılan yöntemlerden daha gelişkindir. Evliyâ Çelebi’nin gözlemleri de, o dönemde Avrupa tıbbının on yedinci yüzyıl Osmanlı tıbbına göre daha gelişkin bir düzeyde olduğunu göstermektedir.

8 Kreutel, Kaya Sultan’ın IV. Murad’ın Kaya Esmihan adlı kızı olduğunu, 1646’da Melek Ahmed Paşa ile evlendiğini ve 1659’da doğum esnasında öldüğünü belirtmektedir. *Age.*, 300, dipnot 242.

9 Kreutel, *Age.*, 300, dipnot No: 241.

10 Bkz. Önler, *Age.*, 64-69.

11 Bkz. Uzel a.g.e. 164.

EK

(Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, 7. Kitap, Hazırlayanlar: Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 108-110)

Der-beyân-ı kemâl-i cerâhat-ı üstâdân

Bu mecrûh keferene ne ölür ve ne ilâc pezîr olur. Âhır-ı kâr kral eydir:

“Benim ecdâdlarımın dâr-ı şifâlarında bu kadar vazîfe-i mu’ayyene yer cerrâh-ı kâmiller ve fassâd-ı âmiller var. Elbette benim bu akrabâma bir dâ-i devâ etsinler, yohsa cümlesini kat’-ı erzâk ederim”, dedikde istifani deyrinin cerrâhbaşısı ilâc edecek olduğun hakîr istima’ edüp cerrâhbaşına varup hüsn-i ülfet etdikde ol ân mecrûh kefereyi getirüp bir çârpâlî serîr-i harîr üzre darîr-misâl a’mâ gibi yatırdılar, ammâ başı Adana kabağı gibi gözleri Mardin encâsı gibi burnu Mora patlıcanı gibi cümle şişmiş.

Hemân hekîmbaşısı cümle kefereleri taşra kovup bir hüddâmı ve hakîr ile bir ıssı câmlı odada kalup hemân mecrûha bir filcân za’ferân gibi bir su içirüp keferene kendüden geçüp mest-i medhûş olunca oda içre bir mankal âteş yakup bir köşede kodu ve hemân ol ân mecrûhun vücûdun hekîmin hüddâmı kucağına alup cerrâh mecrûhun başına kelle-pûş kenârı olan yerin etrâfına bir dizge bağı gibi bir tasma kayış bağlayup bir keskin usturayı eline alup herîf-i mecrûhun önüne cerrâhbaşısı oturup herîfin alınının derisin iki kulaklarına varınca başının derisin çizüp sağ kulağı yanından deriyi sehel yüzüp kafâ kemiği bembeyâz nümâyân olup zerre kadar bir katre kan akıtmadı.

Hemân cerrâh mecrûhun kulağından ileri şakak ta’bîr etdikleri yerden kafânın en yerinden kafâyı sehel delüp bir demir mengane sokup menganenin burmasın burdukça herîfin kellesi tâ şu derisi çizilen yerden kelle-pûş kadar kafâsı kalkmağa başlayup herîf-i mecrûh sehel hareket etdi.

Andan yine menganeyi burdukça herîfin kellesi kabağı bi-emrillâhi te’âlâ kellenin dış dış kined yerlerinden açılıp kelle içinde beyni enseden tarafa nümâyân olup kellenin içi kulaklar mâbeynine dek sulu kan ve sümük gibi ba’zı ahlât ile memlû olup beyni yanında tûfeng kurşumu kâğızıyla durur. Meğer beş dirhem çakmaklı tûfeng kurşumu imiş, beyninin zarı yanında durup kırmızı kan ile mülemma’ olup durur.

Hemân üstâd-ı kâmil cerrâh hakîre eydir:

“Gel bak gör bu benî âdemün bir nân-pâre için [62b] hâl-i diyergûnunu”, dedikde hakîr dahi ilerice vardıkda ağzıma ve burnuma koyun makremesin koyup mecrûh herîfin kellesi içine nazar etdim.

Azamet-i Hudâ garîb insânın beynisi kafâ içinde gûyâ tavuk yumurtasından yavrusu henüz çıkmış gibi bir kuş yavrusu gibi büzülmüş başı ve gözleri ve burnu ve kanatları ile büzülmüş durur, ammâ üzerinde bir kalın deriden zarfı, ya’nî bir beyaz zarı var. Cerrâhbaşısı hakîrin ağzına makrameyi koyup kafâ içine bakdığımından eyitdi:

“Niçün ağzımı ve burnunu makrame ile kapayup bakarsın”, dedikde hakîr eyitdim:

“Belki bakarken yâ aksıram yâ öksürüp nefes alup verirken herîfin kellesi içre rûzgâr girmesin deyü ağzım ve burnum kapadım”, dedikde cerrâh eydir:

“Âferîm sad bârekallâh işte sen bu ilme mukayyed olsan üstâd-ı kâmil cerrâh olurdun ve imâ'n-ı nazar ile takayyüd edüp baktığından bildim ki bu dünyâda çok şey görmüşsün”, deyüp hemân acele ile mecrûh herîfin beynisi yanından bir çifte ile kurşumu alup bir sarı sünger gibi şey ile kurşumun bu kadar zamândan berü durduğu yerdeki uyuşuk kanları ve sarı sulu ahlâtları cümle sünger ile alup süngeri şarâb ile yaykayup yine kafâ içini ve beyni etrâfların pâk ü pâkîze silüp hemân yine acele ile kafâyı yerine koyup depesinden ve çenesi altından yassı kayışlarla muhkem sarup meydân-ı mahabbete bir kutu getirüp kodu.

Temâşâ-yı hikmet-i cerrâhân: Hemân herîfin mukaddemâ başının derisi iki kulaklarına varınca çizilmiş idi. Hemân ol derileri birbirlerine yakın getirüp mezkûr kutu içre iri atlı karınca dediklerinin birini demir hokkaya ile kutudan alup herîfin kafâsı derisinin kesilen yerlerine karıncanın başın koyunca hemân aç karınca iki deriyi bir yerden ısırınca cerrâh karıncanın belinden makâs ile kesüp karıncanın başı iki deri kenârlarını sıra kaldı. Anın yanına bir karınca dahi eyle edüp hâsıl-ı kelâm bir kulakdan bir kulağa varınca seksen aded karıncaların başlarına mecrûh başın derilerini ısırıp merhemler sürüp sarup sarmalayup herîf-i mezbûru pupula döşek üzre bir bucağa dayayup iki yanlarına yasdıklar koyup herîfin kellesinde olan kurşum deliğine bir fetîle sokup üzerine anın dahi merhem sürüp sardı.

Ba'dehu oda içre bir bed râyihalı buhûr yakup herîf-i mecrûhun burnu deliklerine kırk elli yıllık şarâb sürüp ellerine ve kollarına ve göğsüne ve gerdânına el-hâsıl mümkün olan yerlerine tîn-i amber-i çîn sürüp andan yine oda içre mûmyâ-yı kânî yakup andan ortaya ta'âm gelüp tenâvül ettiğimizde kâmil bir sâ'at olunca herîf gözlerin açup ta'âm istedikde bâdem harîresi ve tavuk maslûkası içirüp andan beş dirhem kadar şarâb verüp gayri şey vermedi.

Bu hakîr bu temâşâyı yedi gün kâmil müdâvemet edüp temâşâ ederdim. Sekizinci gün herîf-i zarîf ifâkat bulup sehel bîmârhâne içre hareket etmeğe başlayup on beşinci gün kral huzûruna gitdi. Ya'nî bu Beç kal'ası içre böyle üstâd-ı kâmil cerrâhlar ve fassâd-ı kâmiller ve hukemâ-yı âlimler var kim güyâ her biri Bû Alî Sînâ ve Fisâgores-i tevhidîlerdir.

Fasl-ı diğeri kâr-ı acîb-i cerrâhân: Bir gün yine Laslo Kral nâm manastırın dâr-ı şifâsını seyr-i temâşâ ederken vilâyet-i Kallevineli bir üstâd cerrâh ile âşînâ olup sehel Türkçe dahi bilüp andan lisân-ı Talyan'dan ve lisân-ı Nemse'den ba'zı lugatlar yazarken İstirinye şehrinden bir araba içre tulum gibi şişmiş sarı bir âdem getirüp gözlerinden ve kulakları ve burnu deliklerinden sâfî sarı sarı sular ve cerâhatler cereyân eder bir âdem kim bed râyihadan yanına varılmaz. Hemân cerrâh bu herîf-i istiskâyı görünce,

“Bu kırk gündür böyle olalı niçün bunu yigirmi otuz gün evvel getirmediniz?” dedikde müsteskî âdemin hüddâmları eyitdiler:

“Biz Filimenk vilâyetinde Amıstırdam şehrinden oluruz. Yigirmi gündür kim araba ile size gelirken gündün güne bu kapudanımızın marazı müşted olup böyle tulum gibi şişdi”, dediklerinde hemân ol ân herîfi arabadan yağ tulumu gibi endirüp bir çârpâyılı serîr üzre yatırıp, ammâ serîrin başı tarafı yüksek ve ayakları tarafı alçak ve ortası tebevûl ve tegayyuz edecek havruz deliği var.

Hemân koca üstâd sıska herîfi uryân edüp bir çömlek içre bir sarı çamuru herîfin cümle vücûduna sürdü, ammâ çamur kibrît gibi kokardı ve herîfin ağzına ve burnuna sabr-ı sukutru suyu sürüp dübüüne bir kâlib sâbûnu sivri edüp sokdu.

Ba'dehu herîfin iki ayaklarının topuklarının iç yüzlerinden ve iki ellerinin nebz yerlerinden ve dübürünün ardında kuyruk sokumu ta'bîr etdikleri mezkûr yerden el-hâsıl iki el ve iki ayakdan bu beş yerden herîfin tulum gibi derisin delüp birer karış tûlî yağlı [63a] çıra ağaçlarına bir kırmızı merhem sürüp herîfin kolları ve ayaklarının ve kuyruk sokumunun yardığı yerlere sokup durdu.

Ve herîfe bir kâse beyâz şerbet verüp üstünü örtüp üstâd gayri işe meşgûl olup üçüncü sâ'atde azamet-i Hudâ herîfin ellerinden ve ayaklarından ve kuyruk sokumu mahalle çıra ağaçları sokduğı deliklerden ol kadar kırmızı ve sarı balgam gibi koyu koyu dutkal gibi şeyler akdı kim ta'bîr olunmaz.

Hemân dördüncü sâ'atde herîfin aşığısına sokulan sâbûn çıkup akîbince yigirmi vukiyye var kara ve sarı katrân gibi ol kadar muzahrafât ve ahlâtlar ve safrâ vu sevdâ ve birbirine bağlanmış top top balgamlar ve yumruk kadar yedi aded sovolcan yuvaları çıkup herîfin feryâdı evce peyveste olurken ta'âm istemeğe başladıkda bir kâse mâvî şerbet verüp gayri şey vermedi. Hakîr ol gün tâ Beç kapuları kapanma mahalli olunca paşaya gitmeyüp bu temâşâyı etdim.

Herîf-i mezbûrdan tâ vakt-i asr olunca tahtânî ve fevkânî ol kadar ameller edüp bed râyihalı kara katrânlar ve niçe bin sovolcanlar çıkarken {dübüründen} üç karış kadar tûlî yılan gibi beyâz alaca ve üstü sümüklü iki ucunda gelincik başı gibi başları var, ammâ dişleri yok. Lâkin iki başında dilleri keler dili gibi, ammâ gözleri yok, karnı bir büyük elma kadar karnını yarup içi leb ber-leb kırmızı kırmızı hurda sovolcanlar {çıkdı}. Anlar dahi kendi gibi ayaksız ve gözleri kör sovolcanlar idi.

Ve herîfin ellerinden ve ayaklarından ve mezkûr dübür ardından henüz cerâhatlar ve sarı dutkallar akup vakt-i gurûba yakın herîfe sirkeli kebâb ve bir kâse şarâb verüp ba'dehu hakîr ahşam karîb olup konağıma varup cümle temâşâ ettiğimiz paşaya bir bir nakl etdikde paşa ve sâmi'inden olanlar cümle âlem-i hayrette kaldılar.

Ba'dehu üçüncü gün yine dâr-ı şifâya varup herîfi seyr-i temâşâ etdim. *El-azametullâh* herîf tulum gibi bir Batlîmûs keferi iken gûyâ nesh olup eyle kadîd-i mahz olmuş, ammâ yüzünde gözünde nûr kalmayup sadâsı zenbûr-ı asel gibi vızlardı ve yüzü ve gözü ve vücûdu cümle eyle buruşmuş kim gûyâ yüz yaşında âdem gibi buruşmuş ve henüz ellerinden ve ayaklarındaki deliklerden sarı sular akmada idi.

Netîce-i kelâm keferi-i müsteski onuncu gün cümle emrâz-ı muhtelifeden halâs olup günden güne ifâkat bulup yigirminci günde ayağında ve kollarında delinen yerleri eyi olup reng-i rûyi hamret üzre olup cerrâha bir kîse gurus verüp dâr-uş-şifâya beş kîse îsâ aşkına vakf edüp vilâyetine gitdi.

Diğer san'at-ı ibret-nümâ-yı üstâd-i cerrâhân: Bir gün bir cerrâh dükkânında otururken bir keferi gelüp cerrâha bir Ungurus altını verüp,

“Dişim ağrıyor çıkar” deyü iskemle üzre oturdukda hemân cerrâh eline mîlin alup herîfin dişine mîl ile urunca herîf feryâd edüp,

“İşte ağrıyan dişim odur” dedikde üstâd cerrâh meydâna bir mankal ile âteş getirüp içine sarı pirinçden tanbûra telleri koyup iki şişe suyu meydâna koyup biri mâvî ve biri kırmızı sular idi. Ve bir ağaçdan küçücük maşa gibi cimbistıra şekilli bisâtî eline alup keferenin ağzın açup ağrıyan dişin etlerine şişedeki mâvî sudan sürüp hemân elindeki ağaç maşa ile dişe yapışup bilâ usret zor etmeden ve kanı aslâ akmadan bir dâne beyâz üç çatal köklü şâhâne dişî çıkı-

rup hemân mezkûr âteş kenârına gelüp mezkûr tanbûra tellerinin birin âteşden çıkarup dişin köküne kızmış teli sokunca hemân tel dişin iliği içinden cız cız deyerek dişin çürüğü içinden kızmış telin ucu çıkup bir karaca başlı nahîf ü rakîk kurdcığaz taşra çıkup bir tel dahi kızmış {iken} yine bir köke dahi sokup yine dişin çürüğünden bir kurdcığaz eyle çıkup hemân ol ân dişe el yapışmadan yine dişi çıkardığı gibice sünbüle deliğine koyup bu kerre şîşedeki kırmızı sudan su ve tuz sürüp keferenin çıkan dişi üzre bir küçücük tahta pâreciğini dişin üstüne koyup “Isır şu tahtayı” deyüp kefere tahtayı ısırup çıkan diş sünbülesine yerleşüp kaldı.

“Bir dahi ağrımadan halâs olup evvelkiden metîn olur” {dedi}, ammâ el ile yapışmıyor. Hemân hakîr bu hâl-i ber-kemâl-i pür-savâbı görüp cânım yerine geldi, zîrâ Uyvar kal'ası altında cirid oynarken Kibleli Mustafa Paşa dişlerime bir cirid urup üç dâne dişlerim yerlerinden mütezil olmuşdu.

Hemân cerrâha {dişlerim} gösterüp ol ân kırmızı sudan dişlerimin etlerine sürüp mezkûr gibi bir pâre tahtacığı ısırup sabâha dak dişlerim polad-ı Nahşevânîye dönüp fındık ve ceviz kırmağa liyâkatlı dişler olup cihân kadar hazz edüp cerrâha bir Kaya Sultân yağlığı verdim. Safâ edüp bir küçücük şîşecik içinde kırmızı sudan nîm dirhem kadarca su verdi. [63b] Ve cerrâh eyitdi kim,

“Eğer yüz altun verirsen sana suları tîzâb gibi kaynatmanın yolun öğrederim. Her kankı diyârda gezersen dişleri ağrıyan âdemin dişin mâvî su ile çıkarup içinde iliğin dağlayup dişi yine aldığı gibi yerine koyup kırmızı sudan sürüp hemân bu dünyâda durma mâl kazan” dedikde hakîr “Elli altun ver[eyim]” der.

“No, no yüz altun vermeyince öğretmem” dedikde hakîr hisset edüp vermedim, ammâ meğer bin altun verüp öğrenmeli bir ma'rîfet-i ibret imiş.

Yine bir gün bir keferenin üç kralıçka, ya'nî üç pare akçasın alup mâvî sudan sürüp dişin eline verüp kefere gitdi. Meğer yerine dişi komağa birer altun almış.

Evliyâ Çelebi Müzik Değişiminin Neresinde?

Ersu Pekin
İstanbul

1. Başlarken

Bu çalışma, kimi araştırmacıların bulguları sonucu ortaya çıkan, 17. yüzyılda İstanbul'da müziğin değişime uğradığı önermesiyle ilgilidir¹. İranî gelenek 17. yüzyılın ortalarından bir yerden itibaren yerini, deyim yerindeyse, Osmanlılaşan bir müzik üslûbuna/tarzına bırakır. Bu değişimin mekânı, kültürleşmenin ortaya çıkabileceği başka başka demografik öğelerin bir arada yaşadığı bir metropol olan İstanbul'dur. İstanbul, farklı dinlere mensup, değişik diller konuşan bir sanatçı topluluğunun oluşturduğu müzik çevrelerine sahip bir mekândı². Bu dönemdeki İstanbul nüfusuyla ilgili herhangi bir resmî veri bulunmamasına karşın, yapılan çalışmalar bu kentte yaşayanların yaklaşık %60'ının Müslüman, %40'ının Hristiyan ve Yahudi olduğunu gösteriyor; İstanbul'un nüfusunun 750.000 kişiyi aşmadığı kabul ediliyor³. Müzik gibi, ortak dil oluşturmakta özgün parametrelere sahip bir sanatta katkının çeşitlenmesi, böyle bir nüfus yapısıyla mümkün olur zaten; ve böylelikle özgün bir sanat ortamı oluşabilir.

- 1 Bu konuda bazı çalışmalara örnek için bkz. Owen Wright, "Aspects of historical change in the Turkish classical repertoire", *Musica Asiatica*, ed. Richard Widdess, Cambridge University Press, 1988, sayı 5, s. 1-108; Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezgincilerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, 2. baskı, Pan Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 87; Walter Feldman, *Music of the Ottoman Court. Makam, Composition and the Early Ottoman Instrumental Repertoire*, VWB, Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin 1996, s. 494 vd.; Eugenia Popescu-Judet, *Türk Musiki Kültürünün Anlamları*, Pan Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 81-2; Cem Behar, *Saklı Mecmua. Ali Ufkî'nin Bibliothèque Nationale de France'taki [Turc 292] Yazması*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s. 99, 103-104, 105, 106 ve başka yerlerde; Ersu Pekin, "Surname'nin müziği: 16. yüzyılda İstanbul'da çalgılar", *Dipnot*, Yaz 2003, sayı: 1, s. 52-90.
- 2 İstanbul'daki farklı dil, din ve etnisiteye sahip müzisyenlerle ilgili bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar zamanında saraylarda musiki hayatı", *Belleten*, Ocak 1977, c. XLI, sayı 161, s. 79-114; Demetrius Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*, yazarın elyazmasından İngilizce'ye çeviren N. Tindal, London MDCCXXXIV [1734], s. 151, dn.14 (Bu yapıtın Türkçe baskısı için bkz. Dimitri Kantemir, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*, Cumhuriyet Kitapları, 2 cilt, İstanbul 1998).
- 3 Robert Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Enver Özcan, V Yayınları, Ankara 1986, s. 48, 50.

Çalgının kıt kaynakları

Osmanlı kültüründe çalgıları arayıp bulabileceğimiz, özelliklerini, morfolojisini, gelişimlerini izleyebileceğimiz doğrudan saz bilgisi içeren yazılı yapıtların sayısı, ne yazık ki çok az. Maragalı Abdülkadir'in,⁴ Seydî'nin,⁵ Ahmedoğlu Şükrullah'ın⁶ kitapları 18. yüzyıla gelinceye kadar kısmen çalgıları da konu alan belli başlı yapıtlar. Maragalı Abdülkadir Osmanlı kültüründeki müziği anlatmıyordu. Şükrullah da çalgıları bir İran yazması olan *Kenzü't-tuhaf*'tan aktarmıştı. Evliyâ Çelebi'nin, kaynağı olarak söz ettiği Nihânî Çelebi'nin *Sâznâme-i Dilnüvâznâme* adlı yapıtı ise ne yazık ki bugüne ulaşamamış; ama anlaşıyor ki bu yapıt da Osmanlı kültürünün ürünü değil. Ancak, Evliyâ'nın "Ve bâlâda tahrîr olunan sâzları ve sâzendegânları ve mü'elliflerini sultân-ı şu'arâ Nihânî Çelebi *Sâznâme-i Dilnüvâznâme* nâmında risâlesine nazar olunup sâ'ile cevâb-ı şâfi andadır. Göreler kim bu dünyâda ne kadar bin sâz var imiş."⁷ demesi, *Sâznâme*'nin büyük ölçüde *Seyahatnâme* kanalıyla günümüze ulaştığını düşünmemize yol açıyor. Evliyâ'nın çalgıları anlatırken kullandığı sınıflamaya bakarak *Sâznâme*'yi kısmen kullandığını düşünen başka araştırmacılar da var⁸.

Çalgıyla ilgili bu kadar kıt kaynak varken müziği tanımlayan parametrelerden birinin, tınının, *sada*'nın izini aramak için müzik dışı kaynakları gözden geçirmek yararlı olabilir.

16, 17 ve 18. yüzyılların üç büyük tören alayı

Bu çalışmada müziğin yoğun ve etkin bir biçimde yer aldığı, eğlencenin bol olduğu üç büyük törensel geçiti/tören alayını, ama yalnızca buralardaki çalgıların bir bölümünü ele alıp karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışacağız.

4 Abdülkadir Meragî, *Câmiü'l-elhân*, Nuruosmaniye Kütüphanesi 3137/3644, y. 47b vd.; Abdülkadir Meragî, *Fevâid-i Âşere*, Nuruosmaniye Kütüphanesi 3651, y. 101b vd.

5 Seydî, *Hâzâ el-matla' fi beyânü'l-edvâr ve'l-makâmât ve fi ilmü'l-esrâr ve'l-riyâzât*, istinsah 910/1504, Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı A3459, y. 34b vd. Bu yapıtı Kemal Özergin yayımlamıştır: Dr. M. K. Özergin, "XV. yüzyıla âit bir edvar kitabı: Seydî'nin El-Matla'", *Musiki Mecmuası*, yıl 16, 1964-1966, sayı 196-218; ayrıca bu konudaki bir tez için bkz. Mithat Arısoy, *Seydî'nin el-Matla' Adlı Eseri Üzerine Bir Çalışma*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ekim 1988.

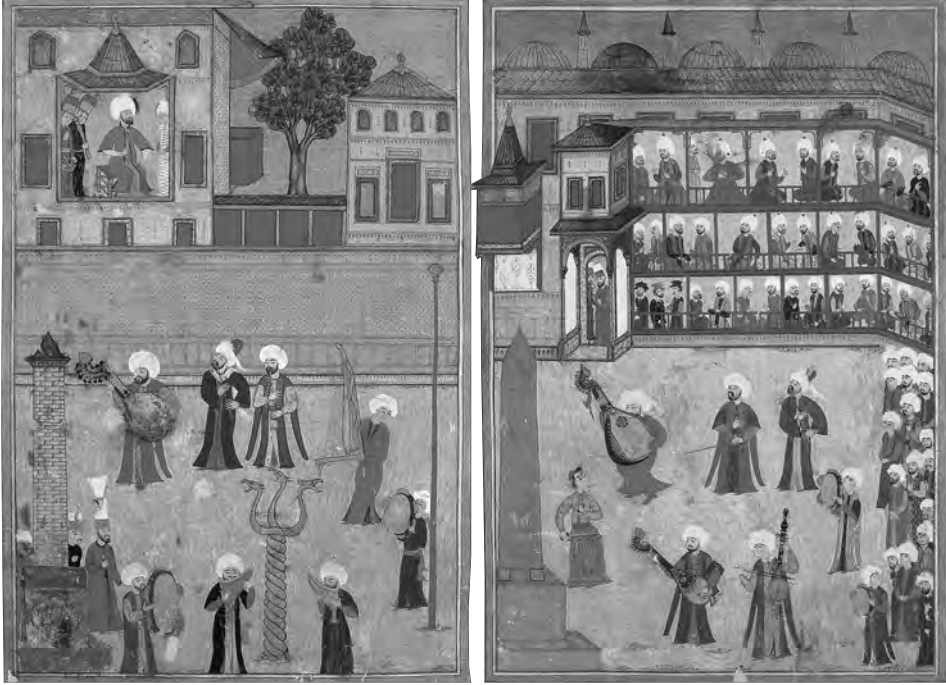
6 Ahmedoğlu Şükrullah, *Risale-min ilmü'l-edvâr*'da, *Kenzü't-tuhaf*'tan naklen, 16. fasılda ud, 17. fasılda ıklığ, 18. fasılda rebâb, 19. fasılda mizmâr, 20. fasılda pîşe, 21. fasılda çeng, 22. fasılda nüzhe, 23. fasılda kânûn, 24. fasılda muğnîyi anlatır. y. 93b vd. Orijinalinin nerede olduğu bilinmeyen elyazması yapıtın, Milli Kütüphane'nin aldığı mikrofilminin özel kitaplığımızdaki kopyası. Yaprak numaralarını biz verdik.

7 Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi*, C. 1, hazırlayanlar: Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı YKY, İstanbul 2006, s. 347; Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı B304, y. 208b.

8 M. Kemal Özergin, "Evliyâ Çelebi'ye göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Ülkesinde Çalgılar", *Türk Folklor Araştırmaları*, C. 13, Mayıs 1971, sayı 262, s. 5955-9; Haziran 1971, sayı 263, s. 6006-9; Temmuz 1971, sayı 264, s. 6031-6; Ağustos 1971, sayı 265, s. 6049-55.

1. tören alayı: III. Murad. 1582.

İstanbul'da At Meydanı'ndaki şenlik, sonradan III. Mehmed (sal.1595-1603) adıyla saltanat sürecekte olan 17. yaşındaki şehzadenin sünnet düğünü için, babası Sultan III. Murad (sal.1574-95) tarafından düzenlendi. 1582 yılı haziranında başladı ve 52 gün, 52 gece sürdü. Mehterhâne gündüz-gece sürekli çaldı.



Surnâme-i Hümayûn'da sazandelerin geçişi. Nakkaş Üstad Osman'ın veya ekibinden birinin minyatürü. TSMK H1344, y. 18b-19a.

Sazandeler ve hânendeler kâh hünerlerini sunan esnafa eşlik etti, kâh kendileri gelip “konser” verdi. Sultan ve şehzade töreni hep İbrahim Paşa Sarayı'nın şahnişininden izledikleri için bir meclis oluşmadı, müzisyenler hep gösteri yapan sanatçılar durumunda oldular⁹. Bu düğünü İntizâmî adlı bir şair surname formunda düzyazı (mensur) ve şiir (manzum) olarak yazdı. Bu kitap bugün *Sûrnâme-i Hümayûn* adıyla tanınıyor. *Sûrnâme-i Hümayûn*'un bilinen beş nüshası var. Yalnızca Topkapı Sarayı'ndakini nüsha (H1344) resimlidir ve dönemin usta nakkaşı Üstad Osman ve saray nakkaşhânesindeki ressamlar tarafından resimlenmiştir¹⁰. Bu düğüne ait bir grup resim, gene aynı ressam ekibi tarafın-

⁹ Ersu Pekin, “Surname'nin Müziği:...”, s. 52-90.

¹⁰ İntizâmî, *Surnâme-i Hümayûn*, resimleyen Üstad Osman ve ekibi, Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı, H1344; Nurhan Atasoy, 1582: *Surname-i Hümayun, Düğün Kitabı*, Koçbank yayını, [İstanbul] 1997.

dan yapılmış ve *Şehinşehnâme-i Murâd-ı Sâlis* diye bilinen elyazmasında yerini almıştır¹¹.

Bu düğünü anlatan bir başka yapıt da Gelibolulu Mustafa Âlî'nin surnamesi *Câmiü'l-buhûr der-mecâlis-i sûr'dur*¹². Düğüne, davetiyesinden başlayarak pek çok eleştiri getiren Âlî, metnini şiir halinde yazmıştır. III. Murad'ın düzenlediği düğünü izleyen yabancı gözlemciler de bu törenlerde gördüklerini aktarmışlardır: Reinhold Lubenau, Nicholas von Haunolth, George Lebeliski bunlardan birkaçıdır¹³.

2. tören alayı: IV. Murad. 1638.

Bu çalışmanın konusu olan ikinci tören, Sultan IV. Murad'ın Bağdat üzerine sefere çıkmadan önce huzurunda, Topkapı Sarayı Alay Köşkü dibinde yapılmasını buyurduğu tören alayıdır. Bu töreni, kendisi de bir müzisyen olan Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâmesi*'nde ayrıntılı bir biçimde anlatır. On ciltlik bu dev yapıtın pek çok yerinde müzikle ilgili bilgiler bulunuyor. Bunların tamamını konu alacak bir çalışma, bir makale sınırlarını çok aşar. Bu bakımdan, Dankoff'un "... I. kitabın 270. bölümü dışında hiç bir şey bırakmamış olsaydı dahi, yine de en büyük Osmanlı yazarlarından biri olarak tanınmaya devam edecekti." dediği¹⁴ olağanüstü esnaf alayında yer alan müzisyenlerin bir bölümünü konu edinmekle yetineceğiz.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde anlatılan çalgıları incelerken çağdaşı Fransız asıllı sözlük yazarı Franciscus à Mesgnien Meninski'nin önemli yapıtından da yararlanmak kaçınılmazdır¹⁵. 17. yüzyıl Osmanlı çalgıları hakkında bir ri-

11 *Şehinşehnâme-i Murâd-ı Sâlis*, resimleyen Üstad Osman ve ekibi, Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı, B200. Düğüne ilgili resimler y. 41b'den başlayarak 88b'ye kadar sürer. Özellikle çalgıların da yer aldığı resimler için bkz. y. 42a, 44b-45a, 47b, 50b-51a, 54a, 55b-56a.

12 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Câmiü'l-buhûr der-mecâlis-i sûr*, eleştirmeli metin ve incelemeyle yay. haz. Ali Öztekin, Ankara 1996.

13 Reinhold Lubenau, *Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau*, herausgegeben von W. Sahn, Tönigsberg 1912; Haunolt, Nicholas von, "Particular Verzeichnuz mit was Ceremonien Geprang unnd Pracht das Fest der Beschneidung dezs jetzt regierenden Türkischen Keysers Sultan Murath ditz Namens dezs dritten u Sohns Sultan Mehemet Genannt Welches von andern Junii bizs auf den 21. Julii dezs 1582 Jahrs gewehret unnd coninuiert hat zu Constantinopel celebriert unnd gehalten worden", Jaohannes Lewenklaw, *Neuwe Cronica Türkischer Nation*, Frankfurt am Mayn 1590, s. 468-515; George Lebeliski, "The true discription of the magnificall Tryumphes and Pastimes, represented at Constantinople, at the solemnizing of the Circumcision of the Soldan Mauhmet, the sonne of Amurath, the thyrd of that nami, in the yeare of our Lorde God 1582, in the Monethes of Maie and Iune. T.H.", şurada yayımlandı: François de Billenberg, *Most Rare and Strange Discourses of Amurathe, the Turkish Emperor that now is*, Londra 1585.

14 Robert Dankoff, "Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâmesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı", *Türkler*, C. 10, s. 268-91, İstanbul 2002.

15 Biz bu çalışmada, aralarında konumuzu ilgilendiren bazı farklılıklar saptamış olduğumuz için, Meninski sözlüğünün yüz yıl arayla yapılmış iki farklı baskısını kullandık: Franciscus à Mesgnien Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalum Turcicae-Arabicae-Persicae. Lexicon Turcico-Arabico-Persicum*, Viyana MDCLXXX (1680) ve Francisci a Mesgnien Meninski, *Lexicon Arabico, Persico, Turcicum*, Vienna MDCLXXX [1780].

sale yazan Farmer, Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme'si*, Meninski'nin *Thesaurus'u* ve bir de Lavignac'ın *Encyclopédie de la musique'ine* Rauf Yekta Bey'in yazdığı "Türk Müziği" maddesini karşılaştırır¹⁶.

Seyahatnâme, resimsizdir. Ancak 17. yüzyıl, Avrupa'nın Osmanlı'yı tanımak için "Kostüm Albümü" denen ve Osmanlı ülkesinde, daha çok da İstanbul'da yaşayan yöneticileri, halkı tanıtan resimlerin yapılp, kitap halinde ciltlenerek Avrupa ülkelerine taşındığı bir dönem¹⁷. "Çarşı ressamı"nın¹⁸ elinden çıkan bu sazende resimlerinin İstanbul'daki belli atölyelerde yapıldığı, belli kalıplara uyularak çoğaltıldığı anlaşıyor. Biz bu çalışmada İstanbul Deniz Müzesi (env.no. 2380) ile Berlin Staatliche Museen kitaplığındaki albümler (Lipp.Lb 17, B1 116), Venedik Correr Müzesi'ndeki *Cicogna Albümü* ve Stockholm Ulusal Kitaplığı'ndaki *Rålamb Kıyafetnâmesi*'ni (*Turkiska klädedräger*, Cod. Rål. 8.0 no. 10) kullandık. Bu albümlerdeki resimler Evliyâ Çelebi'nin çağdaşı İstanbullu çarşı ressamlarınca yapıldığından, Evliyâ'nın çalgı anlatımlarıyla karşılaştırılabilircek görsel belgelerdir.

3. tören alayı: III. Ahmed. 1720.

Diğer ikisiyle karşılaştırarak inceleyeceğimiz üçüncü tören Sultan III. Ahmed'in (sal.1703–30) dört şehzadesinin, Süleyman, Mustafa, Mehmed ve Bayezid'in sünnet düğünü için düzenlediği ve Ok Meydanı ile Haliç'te Aynalıkavak Sarayı (Tersane Sarayı) önünde mekânlarını bulan şenliklerdir. Düğün, 1720 yılının 18 Eylülüyle 10 Ekimi arasında 23 gün sürmüş, bunun 15 gün ve 15 gecesi tam bir şenlik olmuş, gündüzleri Ok Meydanı'nda kurulan otağ-ı hümayun ve hizmet çadırlarının arasında/önünde esnaf alayla geçmiş, eğlenceler düzenlenmiş, mehter çalınmış, sazendeler ve hânendeler fasıl yapmışlar. Gece-leri Haliç'te ışıklı, havayı fişekli gösteriler düzenlenmiş, ortaoyunları oynanmış, müzik çalınmış.

Bu düğün, Seyyid Hüseyin Vehbî'nin (ö.1736) yazdığı surnamede, arasındada zaman zaman şiirlerin yer aldığı düzyazı bir metinle anlatılmıştır. Bu yapıt *Surnâme-i Vehbî* adıyla biliniyor. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Fatih Millet Kütüphanesi, İstanbul Atatürk Kitaplığı ve özel koleksiyonlarda 20 kadar nüshası var. Bunlardan Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki iki nüsha resimlidir; A3593 numarada kayıtlı olanı Levnî, A3594'te kayıtlı olanıysa nakkaş İbrahim tarafından resimlenmiştir.

Sultan III. Ahmed, düğüne katılan davetlilerle birlikte oturmuş, yemek yemiş, müzik dinlemiştir. Böylece meclis kurulmuş, müzik de meclisteki yerini

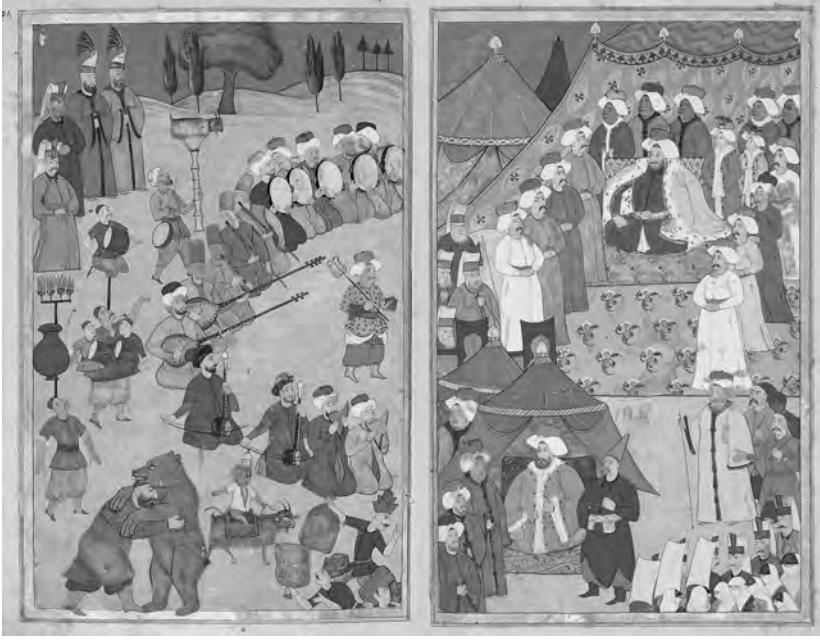
16 Henry George Farmer, *Turkish Instrumens of Music in the Seventeenth Century. As described in the Siyâhat nâma of Ewliyâ Çelebi*, The Civic Press, Glasgow 1937.

17 Bkz. Günsel Renda, "17. Yüzyıldan Bir Grup Kıyafet Albümü", *17. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Sanatı. 19-20 Mart 1998, Sempozyum Bildirileri*, Sanat Tarihi Derneği Yayını, İstanbul 1998, s. 153-77.

18 Saray dışında resim yapanlara "çarşı ressamı" adını Metin And vermiştir. Bkz. Metin And, "17. Yüzyıl Türk Çarşı Ressamları", *Tarih ve Toplum*, Nisan 1985, C. 3, s. 16, S. 40-5.

almıştır. Düğünün müzik işlerini yürütmekle Burnaz Hasan Çelebi (Enfî Hasan Ağa, 1670?-1724) görevlendirilmişti¹⁹.

1720 şenliğini anlatan bir başka yazar Hafız Mehmed Efendi'dir. Mehmed Efendi, Sur Emîni Hacı Halil Efendi'nin (1657-1754) imamıdır ve düğünü anla-



Sûrnâme-i Vehbî'de sazende "konseri". Levnî'nin minyatürü. TSMK A3593, y. 57b-58a.

tan bir kitap yazmasını kendisinden Hacı Halil Efendi istemiştir. Sözünü ettiğimiz yapıt bugüne kadar "*Hazîn Sûrnâmesi*" adıyla tanınmıştır. Mehmed Efendi, 1722 Kasımında tamamladığı kitabında, sur eminine hesap vermek niyetiyle olsa gerek, harcanan paraları, yenilen yemekleri, tersaneden getirilen havayı fişekleri, alınan hediyeleri miktarları ve bedelleriyle birlikte oldukça ayrıntılı olarak yazmıştır²⁰.

19 Seyyid Vehbî, *Sûrnâme-i Vehbî*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, A3593, y. 5b: "Hânende Başî Burnaz Hasan Çelebî ma'rifetiyle cem' olunan hoş-terâne mugannî vü hânende ve müntehâb mutrib ü sâzendelerden seksen mikdârı birbirine dem-sâz râmişgerân-ı dil-keş-âvâz tâze şarkı ve nev-icâd besteler ile meşk-ı söz ü sâz etmek için Hâs Bağçe'de Yalı Köşkü dervâzesi dâhilinde" her gün toplanıp çalışmışlar, provalar yapmışlardır. Bu elyazması yapıtın, Mertol Tulum'un metni yayına hazırlaması ve kimi notlarla tıpkıbasımı yapılmıştır. Bkz. *Sûrnâme: Sultan Ahmed'in Düğün Kitabı*, Ertuğ&Kocabıyık yayını, Bern 2000. Biz, Mertol Tulum'un bu yayındaki transkripsiyonunu kullandık. Ayrıca metin daha sonra, transkripsiyondaki bazı değişikliklerle Türkiye'de bir kez daha yayımlandı: Vehbî, *Sûrnâme. Sultan Ahmet'in Düğün Kitabı*, çeviriyazılı ve günümüz diline aktarılmış metni açıklamalarla birlikte hazırlayan: Prof. Dr. Mertol Tulum, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.

20 Hâfız Mehmed Efendi, *Sûrnâme*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nureddin Paşa No. 10267. Bu metin yayımlanmıştır: Hâfız Mehmed Efendi, 1720. *Şehzâdelerin Sünnet Düğünü: Sûr-ı Hümayûn*, yay. haz. Seyit Ali Kahraman, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008.

Bir başka düğün: IV. Mehmed. 1675.

Bu bildiride birbiriyle müzik ve özellikle çalgılar bakımından karşılaştırmaya çalışacağımız üç büyük törenden başka, az da olsa baş vuracağımız bir diğer düğün de Sultan IV. Mehmed'in (sal.1648-87) Edirne'de düzenlediği şenliktir. (Bu düğünü anlatan surnamelerde çalgılarla ilgili çok geniş bilgi bulunmadığından bu üçlü karşılaştırmanın arasına katmamayı yeğledik.) Sultan IV. Mehmed bu düğünü, şehzadeleri Mustafa²¹ ve Ahmed'in²² sünnetleriyle kızı Hatice Sultan'ın Musahib Mustafa Paşa'yla evlenmesi nedeniyle düzenlemiştir.

Bu şenliği konu olan iki surnameden ilki Nabi'ninkidir ve tamamen şiir olarak yazılmıştır: *Vakâyi'-i Hıtân-ı Şehzâdegân-ı Hazret-i Sultân Muhammed-i Gâzî li Nâbi Efendi* adıyla İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi'nde 1774 numarada kayıtlı bir mecmuada²³. Diğer surnameyse *Abdi Sûrnâmesi* diye bilinen *Sûr-ı Pürsürûr-ı Hümâyûn-ı Abdî*'dir²⁴. John Covel'in günlüğünde de (*Diary, British Museum, Ms. Add. 22,912*) bu düğünle ilgili geniş bilgi bulunduğu biliniyor²⁵.

2. Evliyâ Çelebi'nin çalgıları, çalgıcıları

“Eğer bu abd-i hakîr-i pür-taksîr Evliyâ-yı bî-riyâ'dan su'âl olunursa bu kadar sâzları ve mü'elliflerini neden bilirsiz denirse ...” diyor Evliyâ. Yanıt olarak da “Arap, Acem, Avrupa'da şu kadar ülke gezip görmüşüm, o diyarlarda çeşitli çalgılarla karşılaşmışım –yeri gelince anlatırım. Bir ara aşk deryasına dalmış olduğumuz yerlerde âşıklığımız²⁶ nedeniyle ‘hânende ve sâzende ve mutribân ve kaşmerân ve meddâhânlar’la görüştüğümüz için tüm çalgıları biliriz.” diyerek kendi gözlemlerini, edindiği bilgileri gösterir referans olarak. Bir diğer önemli referansı da, yukarıda da belirttiğimiz Nihânî Çelebi'nin *Sâznâme* adlı yapıtıdır. Sazları, sazendeleri, saztıraşları²⁷ bu kitapta bulacağımızı, orada yeterli yanıtın olduğunu belirtip “görün bakalım bu dünyada ne kadar çok çalgı varmış” diye bitiriyor, çalgılarla ilgili kaynaklarını.

21 Daha sonra Sultan II. Mustafa (sal.1695-1703).

22 Sultan III. Ahmed (sal.1703-30).

23 Bkz. Ağâh Sırrı Levend, *Nabi'nin Surnâmesi: Vakaayi'-i Hıtân-ı Şehzadegân-ı Hazret-i Sultân Muhammed-i Gaazi li Nabi Efendi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1944.

24 Millet Kütüphânesi, Ali Emiri Tarih 343.

25 Bkz. Özdemir Nutku, *IV. Mehmed'in Edirne Şenliği (1675)*, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1972.

26 “Âlüfte ve âşüftelikle” diyor Evliyâ. Dankoff, Evliyâ'nın cana yakın kişiliğini ve girişkenliğini anlatan (!) bu sözcüklere “uysal, hoşgörülü; yüzüz” karşılıklarını vermiştir. Bkz. Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, katkılarla İngilizceden çeviren Semih Tezcan, 2. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2008, s. 61; İngilizce yayın için bkz. Robert Dankoff, *An Evliyâ Çelebi Glossary. Unusual, Dialect and Foreign Words in the Seyahat-name, Sources of Oriental Languages and Literatures*: 14, yayımlandığı yer: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1991, s. 11.

27 “Sâztıraş” terimi Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki “Defter-i mevâcib-i cemâ'at-i ehl-i hîref” başlıklı bir defterde (D.9613-2) “Cemâ'at-i sâztıraşân” diye geçmektedir. Saz yapımcısı anlamındaki Fransızca *luthier* sözcüğünden Türkçe'ye girmiş *lutiye* yerine “saztırâş”ı kullanmayı tercih ediyoruz.

Evliyâ Çelebi Nihânî'ye bu denli önem atfettiğine, orada olmayan çalgıyı da ayrıca belirttiğine göre²⁸ buradan pek çok alıntı yapmış, yukarda belirttiğimiz gibi, belki de bu yitik kitabı günümüze ulaştıran kişi olmuştur²⁹.

Şair Nihânî.

Nihânî Çelebi kimdir? Şair tezkirelerinde Nihânî mahlaslı birkaç şair kayda geçirilmiş³⁰. Bunlardan ikisinin müzikle ilişkili olduğu anlaşılıyor; biri Âşık Çelebi'nin "Nihânî-i Sâni" diye söz ettiği Edirneli ve adı İbrahim olan, şair ve müzikle meşgul olmuş, şair Ubeydi hatırına gazeller yazmış şairdir. Âşık Çelebi'ye göre, yaptığı besteler, Evliyâ Çelebi'nin de yer yer adını andığı (I/184, 336, 342, 343, 351 vdiğ.) Farabî'nin (871?-950)³¹ doğduğu kent olan Fârâyâb'da (!)³² duyulsa düğün borusu çaldığı sanılıp dansedilirmiş³³.

Müzikle ilgili diğer Nihânî'ye ise Ahdî, Beyânî, Kınalızâde Hasan Çelebi ve Gelibolulu Âlî değinmiş. Kınalızade ve Beyânî'ye göre Edirneli, Ahdî'ye göre İstanbullu, Âlî'ye göre ise "Acemzade"/Azeri olan şairin adının Turak Çelebi olduğunda dört tezkire yazarı da hemfikir³⁴. Sultan II. Selim zamanında defterdarlık yapmış. Âlî, "kemânçe-nevâzlıkta üstâd" olduğunu ve başka bir çalgı çalan kardeşi Kaya Bey'le birlikte çaldıklarını, her ikisinin de Dukâkinoğlu Mehmed Paşa'nın "mahrem"lerinden olduğunu yazıyor. "Kendinden duymuşuzdur ki" diyor Âlî: "... mezkûr Paşa Haleb beylerbeyisi iken vakt-i 'asrda Turak Çelebi bâğ-ı sultânîye varmış. Nim-mest bulunmağla kemânçesin ele alup bir mikdâr firudâşt kılmış. Meger ki meczûbından bir merd-i vâsil kenâr-ı bâğda hâzır

28 "Sâzendegân-ı muğnicıyân: Neferât 55, Ma'nisa'da peydâ olmuştur ammâ Nihânî Çelebi Sâznâme'sinde yazmamış" (I/344).

29 Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, C. II, s. 611.

30 Günay Kut (haz.) *Heşt Bihişt: The Tezkire by Şehî Beg*, Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları: 5, Harvard Üniversitesi Basımevi, 1978, s. 218, 258; Rıdvan Canım, *Latîfî: Tezkiretü's-şuarâ ve Tabsiratü'n-nuzamâ (İnceleme-Metin)*, Atatürk Kültür Merkezi yayını: 225, Ankara 2000, s. 541-2; Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şuarâsı (İnceleme-Metin)*, Atatürk Kültür Merkezi yayını: 330, Ankara 2005, s. 177-8, 559-61; Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-şuarâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih 772, y. 195b-196a; Kınalı-zade Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-şuarâ*, eleştirmeli baskıya hazırlayan İbrahim Kutluk, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1989, c. II, s. 1017-22; Beyânî Mustafa bin Carullah, *Tezkiretü's-şuarâ*, eleştirmeli baskıya hazırlayan İbrahim Kutluk, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1997, s. 86; Mustafa İsen (haz.), *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısım*, Atatürk Kültür Merkezi yayını, Ankara 1994, s. 183, 283, 329. Ayrıca bkz. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn*, çev. Rüstü Balcı, c. 4, s. 1501, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2007.

31 İslâm müzik dünyasında "hâce-i evvel" diye tanınan Fârâbî, Eski Yunan müzik kuramını şerh etmiştir. Bkz. Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan al-Fârâbî, *Kitâb-ı mûsikîü'l-kebîr*, yay. Gattâs Abdülmelik Haşebe, Kahire (tarihsiz). Ayrıca bkz. Henry George Farmer, *Al-Fârâbî's Arabic-Latin Writings on Music*, Collection of Oriental Writers on Music-II, Hinrichsen Edition, Londra 1965.

32 Fârâb-Fârâyâb karışıklığı için bkz. "Fârâbî" maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, s. 145, Türkiye Diyanet Vakfı yayını, İstanbul 1995.

33 Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-şuarâ*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Tarih 772, y. 195b-196a: "... nice amel-ler tasnîf itmışdür ki Fârâyâb'da işidilse nefh-i sür oldı sanup cân-ı Nasır dest-efşân ve pây-kûpân terânesine raks itmegi kâr eyler".

34 Süleyman Solmaz, *Ahdî ...*, s. 177; Kınalızâde, c. II, s. 1019; Beyânî, s. 309; İsen, *Künhü'l-ahbâr ...*, 329.

imiş. İstimâ-ı neğamâtdan temâm mütelezziz olup Turak hakkında ‘uluvv-i himmeti mütebâdir olmuş. Fî nefsi’l-emr eyâletle Mısra varılmış. Şehzâdeler cenâbına pîşkeşler irsâlinde mezbûr Turak Çelebi Sultân Selîm-i pesendîde-ahlâk cenâbına gönderilmiş. Bir iki def’a sâzını ki dinlemiş kemâl-i vicâheti, hüsn-i adâb-ı musâhabeti ve silâh-şorlîğa müte‘allik mahâreti ma’lûm-ı âlîleri olmağın min ba’d sâz çalmağa tevbe virilmiş.”³⁵ Turak Çelebi, Kanuni’yle ilgili karalamalar sonucunda 1563 yılında öldürülmüştür.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı Âlî’ye dayanarak, Evliyâ Çelebi’nin adını verdiği *Sâznâme* yazarı Nihânî’nin bu Turak Çelebi olduğunu düşünür³⁶. Gerçekten de aradığımız yazar bu kişiye, Evliyâ Çelebi’nin çalgılarla ilgili önemli kaynağının II. Selim’e (sal.1566-74), 60-70 yıl kadar geriye gittiğini; “Acem’den gelen” bir Azerî olduğu için de Evliyâ’nın bu önemli kaynağının Safevi kültür alanına uzandığını kabul etmemiz gerekir.

Evliyâ Çelebi’nin çalgılarını incelerken kaynağının bu niteliğini hatırlamamız, gereğinde sorgulamamız, galiba yerinde olacaktır.

Sâzendegân.

Seyahatnâme’nin 270. bölümünün 44. faslı sâzendelere ayrılmıştır. O da, kendi içinde altıya ayrılır. Onlardan sonra gelen oyuncu kolları, mukallitler, bozacılar ve meyhânecilerle IV. Murad’ın huzurunda, Alay Köşkü önünde yapılan geçit töreni tamamlanmış olur.

Sâzendeleri, Evliyâ, “Fisagores-i Tevhîdî” yolundan gidenler olarak belirlemiştir; 44. faslın başlığı “esnâf-ı sâzendegân-ı Fisagores-i Tevhîdî”dir. *Seyahatnâme*’de müzikle ilgili konuların yeri geldiğinde, zaman zaman Farabî’ye de göndermeler olduğunu hatırlayalım. Böylece Evliyâ bize, müzik kuramının tercümeler yoluyla Eski Yunan filozoflarından Arap kültür dünyasına geçtiğini hatırlatmaktadır. Müzik kuramının kurucusu olduğu kabul edildiğinden Phytagoras’a Arap kuramcılar tarafından saygı beslenmekteydi. Farabî Yunan müzik kuramlarının kendinden öncekiler tarafından Arapçaya aktarılmasını yeterli bulmamış, çevirilerde/aktarımlarda bazı aydınlanmamış yerler bulunduğunu düşünmüştü. *Kitab-ı mûsikî’l-kebîr*, Farabî’nin Yunan yazarlarının müzik kuramlarını şerh ettiği kitabıdır. *İhsâü’l-ulûm*’da ise müziğin derinlemesine tanımını yapmıştı³⁷. Osmanlı müzisyenleri de

35 İsen, *Künhü’l-ahbâr* ..., s. 329.

36 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1964, c. II, s. 611; 1977, c. III/2, s. 562; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Osmanlılar zamanında Saraylarda musiki hayatı”, *Belleten*, c. XLI, sayı: 161, s. 88.

37 Bu konular için bkz. Fârâbî, *Kitâb-ı mûsikî’l-kebîr*, yay. Gattâs Abdülmelik Hâşebe, Kahire (tarihsiz); Farabî, *İhsâ’ül-ulûm. İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı yayını, İstanbul 1990, s. 104-6; Henry George Farmer, “Greek theorists of Music in Arabic translation”, *Isis* 36. 1945-46, s. 123-30, *Studies in Oriental Music*, yay. Eckhard Neubauer, Frankfurt am Main 1986, c. I, s. 411-9; Henry George Farmer, *Al-Fârâbî’s Arabic-Latin Writings on Music*, Hinrichsen Edition, Londra 1965, s. 4-7; “Fârâbî” maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, s. 145, Türkiye Diyanet Vakfı yayını, İstanbul 1995; Amnon Shiloah,

Phytagoras'tan Farabî kanalıyla İslâm dünyasına gelen müziğin yolunda gitmişlerdir. Nitekim 15. yüzyılda kitabını II. Bayezid'e ithaf etmiş olan Ladikli Mehmed Çelebi müziğin Phytagoras tarafından bulunduğu konusunda herkesin fikir birliği içinde olduğunu belirtmiştir³⁸. Ahmedoğlu Şükrullah da "bu ilmi evvel tasnif eden hekîm-i Fisagorat'tır" der ve ardından Platon, Aristoteles ve Ptolemeus'un adlarını zikreder³⁹. Kemaleddin Mehmed Efendi (1552-1621), babası Taşköprizâde Ahmed Efendi'den çevirdiği kitabında göklerin hareketinden doğan müzik konusunda en yetkin kişinin Farabî olduğunu söylemektedir⁴⁰. Anlaşıyor ki kendisi de müzisyen olan Evliyâ müziğin kuramıyla ilgili kitapları okumuştur, en azından dönemin müzik dünyasındaki genel görüşleri, algılayışı biliyordu. Abdülkadir Meragî'nin de naklettiği⁴¹ söylenceye uygun bir anlatımla ruhun, ancak tanrısal bir "der der ten" sadâsı gelince Âdem'in bedenine girmesi üzerine "ruha gıda, cana safa" olması için bilginlerin türlü türlü çalgı icad ettiğini anlatıyor Evliyâ (I/343).

Çalgılar, *Seyahatnâme*'de, altı fasılda anlatılır. Evliyâ'nın bu tasnifi Nihânî'den aldığını düşünebiliriz; ama Osmanlı yazarları tarafından çoğu zaman kaynak olarak kullanılmış olan Abdülkadir Meragî'deki tasnife tam olarak uyduğu da söylenemez. Belki de Evliyâ sıralamasını Alay Köşkü dibindeki geçide göre yapmıştır.

Önce geçen çalgıcıları bir grupta toplayan Evliyâ bunlar için şu tanımlamayı yapmıştır: "Bu bâlâda tahrîr olunan on dörd adet neferât-ı sâzendeler kim kopuzcu ve şeşhânece ve şeştârî ve ravzacı ve çârtâyî ve avvâd ve kânûnî ve tanbûrî ve kudümzen ve çengî ve miskâlî ve nây-zenân ve kemânî ve usûl-bend dâ'irezân cümle bu üstâd-ı kâmiller bir remmâ-yı cavk-ı azîm olup cümlesi sâzlarını bir şedde edüp bu zikr olunan cümle on dörd esnâf sâzendegân ..." (I/344).

140 yılın çalgıları: 1582–1720

1. Daire:

1582:

İntizamî, bu çalgıya "def" demeyi tercih etmiş, "deffâflar sinelerin gerüp daireden çıkmak gayr-ı âdetleri ve birbirine göğüs kakup kendülere uymayanı fercesîn bulup sille ile urmak sanatları" diyerek yaptığı söz oyunları ile def ve

Music in the World of Islam: a socio-cultural study, Scolar Press, 1995, s. 110.

38 Hakkı Tekin (haz.), *Ladikli Mehmed Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si*, yayımlanmamış doktora tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 66.

39 Ahmedoğlu Şükrullah, *Risale-min ilmi'l-edvâr*, y. 9a-9b.

40 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mevzû'âtü'l-ulûm*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, Ahmed Cevdet yayını, Dersaadet 1313, s. 406.

41 Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, Pan Yayınları, İstanbul 1986, s. 116.



1582: Deffaf. *Surnâme-i Hümayûn*. Nakkaş Üstad Osman'ın veya ekibinden birinin minyatürü. TSMK H1344, y. 18b, ayrıntı.



1638: Dairezen kadın. Albüm resmî. Deniz Müzesi 2380, y. 116.



1720: Deffâflar. *Surnâme-i Vehbî*. Nakkaş İbrahim'in resmî. TSMK A3594, y. 72a, ayrıntı.

daire sözcüğü arasında kinaye yoluyla ilişki kurmuştur (H1344/17b). Def, etrafındaki yıldızlarla birlikte döner: “Def felekdir, celâcîl ana nücûm” (H1344/18a).

1638:

Evliyâ Çelebi'nin kendisi hânende ve doğal olarak dairezendir. IV. Murad'ın meclisine ilk girdiğinde huzurdaki sohbetinden ve elinde daireyle okuduğu müzik parçalarından memnun olan sultan bu süslü daireyi Evliyâ'ya ihsan etmişti (I/117). Aslında Evliyâ'nın evinde dairesi eksik olmazdı (III/83). Yuvarlak bir kasnak üzerine gerilmiş deriye vurularak çalınan çalgının kasnağında “celâcîl” denen ziller bulunur. Bir saz ve ses topluluğunda usul vurarak topluluğu yöneten, def/daire çalan hânendedir. Bunu destekleyen bir örneği 1675 Edirne şenliğini anlatan Nabi'de buluruz: “Bir nice dâirezen hânende”.⁴² Eğer bu dairezenler olmasa sazandelerin fasılları sarkacı bozulmuş saat gibi darmadağın olur; fasla düzen veren bu “usulbend” dairezenlerdir (I/343). “Usul dairesinden çıkmak”la ilgili sayısız kinaye bulunur Osmanlı edebiyat metinlerinde. IV. Murad'la Evliyâ arasında da dairenin ihsanı hakkında şöyle bir konuşma geçmiştir: “‘Ne acâyib musanna‘ dâ'ire olur, al imdi sana destûr, bu dâ'ireyi sana ihsân etdim, ammâ zinhâr bu dâ'ireden çıkma’ buyurduklarında levendâne cüst [ü] çâpüklük edüp seğirderek pâ-yı tahtı bûs edüp andan

42 Agâh Sırrı Levend, *Nabi'nin Surnâmesi*, s. 52.

Dervîş Ömer'e temennâ edüp, 'İnşâ'allâh bu dâ'ire-i Âl-i Osmân'dan mahrûm çıkmam, haddim bilürüm."

Meninski daireden "Cymbalum, tympanum manuale una tantum parte tectum cum tintinnabulis. *Zimbel. Cembalo, tamburello con sonagli. Cymbales, tambour de baskque*" diye bahseder⁴³.

1720:

Seyyid Vehbî'nin, çoğunlukla def sözcüğünü kullanmasına karşın, bazen daire dediği de olmuştur: "... tabanca-i mutribân-ı sûr-ı hâkânî Zühre-i zehrânın def gibi kulagını çınlattığı ..." (A3593/51b), "... çengîler dâ'ireler ve rakkâslar çâr-pâreler ile âheng-i sâz ..." (A3593/95b).

Surname yazarı Mehmed Efendi, daire yerine def demeği yeğlemiş görünüyor: "Mezbûrlar [tulumcular] ise âmâde, hemân kendülere mahsûs olan kisvelerin geyüp dört davul ve sûrnâ ve iki nağra ve bir kaç def ..." ⁴⁴

2. Kemânçe:

1582:

Hem kemânçe, hem de rebab sözcükleri aynı çalgı için kullanılmıştır: "... kemânçeye ok gibi doğrulup pîşreve başladıkda ..." (H1344/184), "...bölük bölük sâzendeler ve ûd u çeng u rebâb u kanûn u tanbûr ..." (H1344/37b).

Merâgî'nin yayla çalınan çalgıları tanbûr-ı kemâne (nây-ı tanbûr: yaylı tanbur), kemânçe ve gıcektir⁴⁵. Rebâb, Şükrullah'ta olduğu gibi mızraplı bir çalgıdır⁴⁶.

1638:

Evliyâ'nın, "*Kâbil-i şâkird olan üstâd olur üstâddan mazmûnunca bu Ahmed Çelebi eyle kemânîdir kim istimâ'a eden âdem hayrân kalur.*" dediği Kemânî Ahmed acaba Kantemiroğlu'nun hocası olan sazende miydi?⁴⁷ Cevrî'nin kasideinde adı geçen kemani Hüseyin, Kemanî Mustafa'nın öğrencisidir⁴⁸. Kemanî

43 Franciscus à Mesgnien Meninski, *Thesaurus* (1680), c. II, st. 2017-8; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 12-3.

44 Mehmed Efendi, *Surnâme*, elyazması, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Nureddin Paşa no. 10267, y. 32a.

45 Abdülkadir Merâgî, *Fevâid-i Âşere*, y. 104b-105a.

46 Abdülkadir Merâgî, age, y. 104b; Ahmedoğlu Şükrullah, *Risale-min ilmü'l-edvâr*, y. 97a-98b.

47 Demetrius Cantemir, *The History of the Growth ...*, s. 151, dn. 14: "He [Osman Effendi a noble Constantinopolitan] left many Scholars, among whom for the voice were famous, Chafiz sirnam'd Kiomar (Coal,) Buhiurji ogli, Memish Aga, Kiuchuk Muezin, and Despilhchi Emir, but for Instruments two Greeks excell'd, Kiemani Ahmed, a Renegade, and Angeli Orthodox, (both my Teachers for fifteen years,) and also Chelebico a Jew, with the Turks, Dervish Othman, Curshungi ogli, his Scholar, Taschi ogli Sinek Mehemed, and Bardakchi Mehemed Chelebi, which two last, when they had been taught by one Camboşo Mehemed Aga, were afterwards with Ralaki Eupragiote a noble Greek of Constantinople, instructed by me in some parts of Musick, particularly in the Theory, and a new method of my own invention of expressing the Songs by Notes, unknown before to the Turks."

48 Hüseyin Ayan, *Cevrî. Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Atatürk Üniversitesi yayınları, Erzurum 1981, s. 112.



1582: Kemançenevaz. *Surnâme-i Hümayûn*. Nakkaş Üstad Osman'ın veya ekibinden birinin minyatürü. TSMK H1344, y. 18b, ayrıntı.



1638: Kemanî kadın. Albüm resmi. 1640-60 civarı. Berlin Staatliche Museen Kunst Bibliothek, Lipp 17, BL.116.



1720: Kemançenevaz. *Surnâme-i Vehbî*. Levnî'nin minyatürü. TSMK A3593, y. 58a, ayrıntı.

Ahmed'in de hocası olan Kemanî Mustafa'nın bu müzisyen olması ihtimal dışında değildir.

Ali Ufkî Bey zarif halk şarkılarına eşlik eden çalgılar arasında kemançıyı de sayar “bir tür küçük keman” diyerek⁴⁹.

Sultanahmet Câmisi'nin mimarı olan Sedefkâr Mehmed Ağa'nın anılarını yazan Cafer Efendi, çalgıların Arapça, Farsça, Türkçe karşılıklarını verdiği listesinde Arapça *rebâbe* için Farsça *kemânçe*, Türkçede de *kemânçe* ve *rebâb* denildiğini bildiriyor⁵⁰.

“Violin” anlamında *kemânçe*, *kemânçeci*, *kemânçe çalmak* ve *kemâne* sözcükleri Meninski'de yer almıştır: “Pandura, lyra, tetrachordum, fides, chelys. *Geige, Fiedel, Violino, Violon*”, *kemânçe çalmak için “Fidibus canere. Suonar il violino. Joüer du violon”*⁵¹. Keman ve rebab sözcüklerinin aynı adlı çalgı için kullanıldığını Cevrî'de de görüyoruz saray müzisyenlerinden bahsettiği kasidesinde:

49 Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Bey'in Anıları, *Topkapı Sarayı'nda Yaşam*, sunan ve notlayanlar Stephanos Yerasimos ve Annie Berthier, çev. Ali Berktaş, Kitap Yayınevi, İstanbul 2002, s. 79. Fransızca yayını için bkz. Albertus Bobovius, *Topkapı: Relation du Sérail du Grand Seigneur*, édition présentée et annotée par Annie Berthier et Stéphane Yerasimos, Sindbad Actes Sud, [Paris] 1999.

50 Orhan Şaik Gökyay, “Risâle-i Mimariyye –Mimar Mehmet Ağa- Eserleri”, *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Türk Tarih Kurumu yayını, Ankara 1976, s. 214.

51 Meninski, *Thesaurus*, c. II, st. 4014-5; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 43-44.

Birisi dahî kemânî ki dinür ana Hüseyin
Eylemiş nahl-i hünerden anı Hak ber-hordâr
İdüp âheng-i nevâ alsa rebâbın eline
Muttasıl nâle-i ‘uşşâka olur meddi medâr⁵²

1720:

Kemançe sözcüğü kullanılmakla birlikte rebab denildiği de olmuştur: “... benân-ı sâz-nevâzların tîr-i kemân-ı kemânçe vü çeng ü ‘ûd ettikçe hânendeler dahî ...” (A3593/113b)

Tâ key suhân ez suhan-ı rebâbîm
Mâ ber-ser-i kîssa-i hod âyîm” (A3593/51b).

3. Ney:

1582:

Bu düğün töreninde, sazende zümresinin At Meydanı’na gelip çaldığı her durumda ney vardır. Neyzenler küçücük bir deliği parmaklarıyla açıp kapatarak herşeyi ifade edebilirler İntizamî’ye göre: “Sâz u söze başlayup neyzenler cihânı delikten deliğe ve bütün ‘âlemi barmak kadar gedüğe koydılar” (H1344/61a). Müzisyenlerin, oyuncuların yıldızı Zühre, Şehzade Mehmed’in sünnet düğünündeki neyzenler gibi ney üfleyen başka kimseye rastlamamıştır: “Heft iklimde âvâzesin çıkarup nâhid-i felek-nâzîrin bulmamış şu mertebede nâyzen ki ergec erenler meydanında müşârünbilbenân olup safha-i meharetime kimesne barmak komamış” (H1344/18a).

Kenzü’t-tuhaf’ta ve ordan aktaran Ahmedoğlu Şükrullah’ta kamıştan yapılan neyin adı pîşedir⁵³.

1638:

Neyin çobanların çaldığı kavalla aynı çalgı, hatta kavalın gelişerek (!) sanat müziğinde çalınan bir çeşitlemesi olduğu izlenimini edinmek mümkün Evliyâ’nın söylediklerinden: “Hazret-i Mûsâ çoban iken ibtidâ kaval çaldı derler” (I/337, 344). Her iki çalgıdan üzerinde belli sayıda delikler olan bir boru olduğu için bu ilişkinin kurulduğu düşünülebilir. Ney-kaval ilişkisini Cevrî de kurmuştur: “Dinlenüz nâyını kavvâl Süleymân’un da”⁵⁴. Bu kavvâl Süleyman, Evliyâ’nın adını verdiği Kasımpaşa Mevlevihânesi neyzenbaşı Derviş Süleyman olmalıdır (I/343). Cevrî’nin,

52 Hüseyin Ayan, *Cevrî*, s. 111.

53 *Kenzü’t-tuhaf*, şurada yayımlandı: Taghi Binesh (yay. haz.), *Three Persian Treatise on Music*, Iran University Press, Tehran 1992, s. 78-79; Ahmedoğlu Şükrullah, *Risale-min ilmi’l-edvâr*, y. 100a-100b.

54 Hüseyin Ayan, *Cevrî* ..., s. 112.



1582: Neyzen. *Surnâme-i Hümayûn*. Nakkaş Üstad Osman'ın veya ekibinden birinin minyatürü. TSMK H1344, y. 18b, ayrıntı.



1638: Neyzen kadın. Albüm resmi. Deniz Müzesi 2380, y. 107.



1720: Neyzenler. *Surnâme-i Vehbî*. Levni'nin minyatürü. TSMK A3593, y. 79b, ayrıntı.

*Biri de Yûsuf-ı Dervîş ki Mevlânâ'nun
Rûhını zinde ider nağme-i nâyı her bâr⁵⁵*

diye söz ettiği neyzen de Evliyâ'nın neyini dinleyenlerde bir “rikkat-i kalb hâsıl olur” dediği Beşiktaş Mevlevihânesi şeyhi Dervîş Yusuf'tur (I/343). Beşiktaş Mevlevihânesi şeyhleri arasında bu tarihlerde yaşadığı belirtilen bir Yusuf Dede vardır ki çengî olduğu kayıtlıdır⁵⁶. Evliyâ Çelebi, Beşiktaş Mevlevihânesi hakkında bilgi verirken Şeyh Hasan Dede'nin yerine Neyzen Dervîş Yusuf Celâlî'nin şeyh olduğunu, sema ederken tanrısal aşkla öyle kahredici dans eden “âteş-pâre sâhib-i celâl” bir kimse olduğu için Şeyh Yûsuf Celâlî diye anılmış olduğunu, bazı yerlerde de çeng çaldığını anlatır (I/222).

Ney tüm makamları icra edebilen “kâmil saz”lardandır. Değişik uzunluk-taki kamışlardan yapılarak farklı seslere akort edilmiş çeşitli neyler vardır. Evliyâ bunları “battâl düheng ve nây ve girift ve mansûrşâh ve bolâheng ve dahi battâl ve dâvûd ve serheng ve süpürge, hâsıl-ı kelâm on iki gûne ney vardır” diye sıralar. Gerçi 12 çeşit ney vardır der, ama adlarını saydığı neylerin sayısı on ikiden azdır⁵⁷.

⁵⁵ age, aynı yer.

⁵⁶ Turgut Kut (yay. haz.), *Tabibzâde Dervîş Mehmed Şükri ibn İsmâil, İstanbul Hânkâhları Meşâyihî. Metin, Dizin ve Tıpkıbasım*, Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları: 30, Harvard Üniversitesi basımı, 1995, s. 69: “eş-Şeyh Çengî Yûsuf Dede Efendi. Rihlet: (sene) 1080.”

⁵⁷ Bugün kullanılan ney çeşitleri şunlar: Bolahenk, süpürde, müstahsen, yıldız, kız neyi, mansur, şah, davud.

Şeriatın savunuculuğunu yapan Kadızadelilerin kısmen etkili olduğu bir dönemde müziğin toplum içindeki etkinliği hiç de az değil aslında. Ancak gene de müziğin tanrısallıkla ilişkisinin kurulması, dünyeviliğini meşrulaştırmak için sık sık başvurulan bir yol olmuştur. Bir örneği 1582 surnamesinde buluyoruz: Mısır'dan gelmiş afet bir “eşcinsel” rakkasın resmini yapmış olan Nakkaş Osman'ın (veya ekibinden birinin) aynı resmin içine neylerin eşliğinde sema eden bir mevleviyi de yerleştirmiş olması (H1344/389b-390a), bize göre panteist bir dünya görüşünün yansımasıdır⁵⁸. Evliyâ'ya göre, Mevlana'nın huzurunda çalındığı, Evliyâ'nın döneminde mevlevihânelerde de çalınmakta olduğu için Anadolu bilginleri neye kısmen rıza göstermişlerdir (I/337, 343). Etkili sadasıyla “Âdem'in cânına safâ veren” ney, rebab, def ve kudümle birlikte peygamberin nikahında çalındığı için, dervişlerin semahânelerde çalması mümkün olabilmiştir (I/337). Hz. Muhammed zamanında ney üflenmesini gösteren bir resmi Darîr'in *Siyer-i Nebî*'sinde görürüz; Ebubekir'le birlikte Mekke'den Medine'ye gelen peygamberi Medineli hanımlar kasideler söyleyerek karşılamışlardı. Üstünde “... hâtûnlarından bir niçe hâtûn nâylar çalûb resûli medh ederlerdi” yazılı resimde gelenleri karşılayan bir grup Medineli kadının önünde ikisinin ney üflediği görülür⁵⁹.

Meninski'nin nây imlâsıyla verdiği uzun maddenin bir bölümü şöyle: “dü-
dük, mizmâr. Arundo, fistula & gula ... Canne, flute, flageolet, fifre”⁶⁰

Cafer Efendi, çalgılar listesinde Farsça nây ya da ney'in, Arapça mizmâr ve kussâba karşılığı olduğunu, Arapça zemmâr ve kassâb'ın Farsça neyzen ve Farsçadan da Türkçe'ye nây, ney ve neyzen olarak geçtiğini belirtir⁶¹.

1720:

Seyyid Vehbî, neyzenlerin üflerken başlarını bir yana eymelerine gönderme yapıp ardından neyin yakıcı sadasından söz açtığı gibi, dünyevi eğlencenin de bir parçası olduğundan dem vurmaktadır:

Ney sûz-ı dilinden âh ederdi
Neyzen ana kec nigâh ederdi
Nây eyledi âh-ı âteş-âlûd
'Anber gibi yandı reşk ile 'ûd (A3593/114b)

Halk edip zevk u sürûra âheng
Şevk ile göklere atıldı fişeng
Demidir 'ayş ü dem etsin neyler
Çıksın eflâke yine hey heyler (A3593/127a)

58 Bkz. Ersu Pekin, “Surname'nin Müziği: ...”, s. 62-3.

59 Darîr, *Siyer-i Nebî*, C. III, New York Public Library, Spencer Koleksiyonu, y. 346b.

60 Meninski, *Thesaurus*, C. III, st. 5123; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instrumts of ...*, s. 18-20.

61 Orhan Şaik Gökyay, “Risale-i Mimariyye ...”, s. 213-4.

4. Musikar / miskal:

1582:

Baçımından dolayı hilalle söz oyunu yapılır: “musikâr-nevâzlar ağız ağıza gelüp müşâfeheten hilâlî hevâdarlığa kabul eylemediler” (H1344/312a). Musikar, “musikar” adındaki kuşun gagasındaki deliklerden, rüzgar vurdukça ses çıktığı için bu adı almıştır ve “musikî” sözcüğü de buradan gelmiştir, Mütercim Âsım Efendi’ye göre⁶². Bir diğer adı da miskaldır. Sazende konseri verenlerin arasında çalındığı gibi (H1344/17b, 18b vb.), danslara eşlik ederken de kullanılmıştır (H1344/89b, 312a vb.). İntizâmî’nin surnamesinde bir sapı olduğu, bu saptan tutularak çalındığı ve üzerinin işlemeli bir kumaş veya deriyle kaplandığı görülüyor.

1638:

Evliyâ Çelebi “Hazret-i Süleymân asrında Fisagores-i Tevhîdî halîfesi Mûsâ, mûsikâr, ya’nî miskâlî te’lîf edüp ...” (I/337) veya bir başka yerde “Andan Mûsâ mûsikârî, miskâlî te’lîf etti” (I/343) diyerek çalgının adının “Mûsâ”dan geldiğini de söylemiş oluyor bir yandan. Musikar eski bir çalgıdır ve battal ve girift türleri vardır. Musikara miskal da denir.

Ali Ufkî Bey’in zarif şarkılara eşlik eden çalgıları arasında miskal adıyla geçer⁶³.



1582: Miskali. *Surnâme-i Hümayûn*. Nakkaş Üstad Osman’ın veya ekibinden birinin minyatürü. TSMK H1344, y. 19a, ayrıntı.



1638: Miskali kadın. Albüm resmi. 1640-60 civarı. Berlin Staatliche Museen Kunst Bibliothek, Lipp 17, BL.116.



1720: Miskali. *Surnâme-i Vehbî*. Levni’nin minyatürü. TSMK A3593, y. 115b, ayrıntı.

62 Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk, Derya Örs, Türk Dil Kurumu yayını, Ankara 2000, s. 533.

63 Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Bey’in Anıları ..., s. 79.

Meninski “*organum orale, seu aliquot fistulæ simul juntæ, quæ flatu oris inflantur*” diye vermiştir⁶⁴.

Cafer Efendi, musikaın Yunancadan Arapçaya geçmiş bir sözcük olduğunu belirtir, oradan Farsçaya ve Türkçeye aktarıldığını, Türkçede *mûsikâl* da denildiğini, halkın yanlış olarak *miskal* dediğini anlatır çalgılar listesinde⁶⁵.

1720:

“Hânende ve sâzendeler bu vech üzere pîşgâh-ı sâyebân-ı temâşâda tertîb-i dâ’ire-i cem’iyyet edib gâh bahs-i tercîh-i ney ü mûsikâr ve gâh nizâ’-ı ihtiyâr-ı nakş u kârda nigâh-ı neyzenâne ve nağme-i şûr-efken-i mu’âraza-i muhâlifâne ile mûsikâr gibi her ağızda bir sadâ peydâ olup birbirinin teline dokundular...” (A3593/113b).

1675 yılında Edirne’de yapılan düğünde de çengi kolları düğün meydanına gelip “zevk u neşâta” kalkıştıklarında Ahmed Kolu gösterilerini yaptı:

“Nây u tanbur u def ü mûsikâr
Gâret eyler komaz insanda karar”⁶⁶

5. Çeng:

1582:

“... ve bilcümle bu bir çengnevâz ki mâh-ı nev kulağın dutup yüksekten dinlemekle kâmetin düta eylese revâ ve kanun-ı edvârda her makâmı aslından şu’belendirse sezâ ...” (H1344/18a). İntizâmî, “edvâr yasalarına göre her makamı aslından seslendirmesinin yakışık aldığı” ibaresiyle, Şükrullah’ın eksik sazlardan saydığı, Abdülkadir Merâgî’nin “mutlakat”, yani kendinden sesliler arasında gösterdiği⁶⁷ çengin makam geçkileri (*transposition*) yapamadığını belirtiyor besbelli.

1638:

Evliyâ güç bir saz olduğu için çeng çalanların da az olduğunu söylüyor (I/343). Belki gerçekten de çalması güç olduğundan çalanların sayısında azalma olmuştur; gerçi 1582’de çeng çalanların bolluğu dikkat çekiyor. Belki de “eksik saz”lardan olduğu için gözden düşmektedir.

Meninski, çeng için “trigonum nablium, cithara, sambuca, psalterium. Arpa” karşılıklarını vermekte⁶⁸ ve sözlüğün ikinci baskısında *çeng-i rûmî* diye “cithara græca”yı belirtmektedir⁶⁹.

64 Meninski, *Thesaurus*, C. III, st. 4377; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 22-3.

65 Orhan Şaik Gökyay, “Risale-i mimariyye ...”, s. 214.

66 Agâh Sırrı Levend, *Nâbî’nin Surnâmesi ...*, s. 47.

67 Abdülkadir Merâgî, *Fevâid-i Âşere*, y. 104b. 1582 şenliğinde çengle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Ersu Pekin, “Surname’nin müziği: ...”, s. 77-79.

68 Meninski, *Thesaurus*, C. I, st. 1663.

69 Meninski, *Lexicon*, C. II, s. 401; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 32-3.



1582: Çengi. *Surnâme-i Hümayûn*. Nakkaş Üstad Osman'ın veya ekibinden birinin minyatürü. TSMK H1344, y. 19a, ayrıntı.



1638: Çengi kadın. Albüm resmi. 1640-60 civarı. Berlin Staatliche Museen Kunst Bibliothek, Lipp 17, BL.116.

Cevrî, çeng-nevâz İbrahim'i anar ve üstadının Mustafa olduğunu söyler:

“Biri sâzendelerin çeng-nevâz İbrâhîm
Ki bu sâ’atda anun hüsnî olunmaz inkâr
Mustafâ’dur anun üstâdı olursa ne ‘aceb
Lâyik-ı meclis-i şâhenşâh-ı ‘âlî mikdâr”⁷⁰

Bu üstâd, Mustafa Evliyâ'nın adını zikrettiği, çeng çalmada üstünlüğünü herkese kabul ettiren Çengî Celeb Mustafa Ağa mıdır, acaba? Bir de, yukarda adı geçen Neyzen Derviş Yusuf'un çeng çaldığını da burada bir kez daha söylemeliyiz.

Cafer Efendi, Farsçadan Türkçeye geçen çeng sözcüğünün Arapça karşılığının *nâkır* olduğunu yazmıştır⁷¹.

1720:

Seyyid Vehbî, surnamenin bir çok yerinde çengden söz eder: “... pîş-i otag-ı Âsâfî’de çeng ü çegâne safâsı mütemâdî ...” (A3593/30b); “... Ba’dehû Edirne Kolu’na fermân buyurulmagın anlar dahı çegâne vü çeng ile nev-icâd oyunlara âheng edip ...” (A3593/46b); “... hânendeler sâzende-i âheng-i meserret, her semtinde sadâ-yı tanbûr u çeng ve her tarafında bir gûne âheng olarak ...” (A3593/62a) ve bunun gibi birkaç yerde daha. Ancak ne Levnî’nin ne de Nak-

70 Hüseyin Ayan, *Cevrî ...*, s. 111.

71 Orhan Şaik Gökyay, “Risale-i Mimariyye ...”, s. 214.

kaş İbrahim'in resimlerinde çeng yoktur. Bu eksikliğe dikkat çekmek istiyoruz. Osmanlı metinlerinde sık sık karşılaştığımız söz kalıplarından biridir “çeng ü çegâne” ve Seyyid Vehbî'nin metninde de yerini almıştır bu kalıp.

Ahmed Refik, bir teşrifat defterine dayanarak Lâle Devri'ndeki ziyafetlerde “aheng”in devam ettiğini bildirirken, bazen hânende ve sazendelerden meydana gelen takımın 60 kişiyi bulduğunu belirtmiştir. Sazendeler arasında çeng çalan bir kişi bulunmaktaydı⁷².

1537 yılında İstanbul'da bulunan Guillaume Postel'in (1510-81) gözlemleri arasında çeng ile çingene arasında ilişki kurulduğunu görüyoruz; “Çeng, *singuin* denilen kızlarca, gündelik ücret karşılığı çalınır ...”⁷³ Bu benzerliği çağrıştıracak ibareleri Vehbî'de de bulabiliriz: “... ve rakkâsân-ı gazâlâne-hırâm ve sâzendegân-ı Zühre-endâm ve mutribân-ı dilkeş-terâne ve çengiyân-ı müşâşa'-çegâne ile ...” (A3593/88a); “... Halil Kolu dürlü dürlü bâziçe-i hande-fermâya germ-âgâz ve mendîl-i 'Acemâne ile kol başıları sâ'ir çengilerden serfirâz-ı imtiyâz oldu. Ve ol ferzend-i şeytân-pesend niçe püser-i Şirâzî kıyâfet ve dil-ber-i Kışmîrî-likâ-yı Kande-hârî-sûreti der-pey-i yek-dîger tertîb ü tasfîf ve her birini şikâr-ı fîrât-beste gibi kendiye redîf edip 'Acem oyunu ile çegâne-nevâz u na'ra-sâz olarak ve her raks oğlanı âhû-yı deşt-i Kıpçak gibi ...” (A3593/89a). Etimoloji konularına girmek istemeyiz, ama onun dışında müzik, dans ve gösteri bağlamında çengin sanat müziğinden çok eğlenceye yönelik, deyim yerindeyse, daha basit nağmelerin çalınmasıyla tamamlanabilecek müzik parçalarının icrasıyla sınırlı kalmış olduğunu söyleyebiliriz.

6. Kudüm:

1582:

“... envâ'-ı söz ü sâz ve ney-i hoş-âvâzile ve kudüm-ül-hayr diyü nagâra ve tabl-bâz-ı cangüdâzla sahib-i post baba uşakları i'tizar u iltiyam u niyazla gelüp ...” (H1344/229a). İntizâmî'nin metninde bundan başka kudümden söz geçmez ve resmi de yapılmamıştır. Birkaç kez nağara ya da nakkareye rastlanır. Ama kudümün resmine Serdar Lala Mustafa Paşa'nın 1582 yılında çıktığı İran seferinde Konya'da Mevlana dergahını ziyareti sırasında sema eden mevleviler gösteren bir resimde rastlarız⁷⁴.

1638:

Kâsenin üzerine deve derisi geçirip doğru ince ve kalın sesin, “zîl ü bemm” diyor Evliyâ, -zîr ü bemm yerine- bulunması güçlüğü nedeniyle “müşkil ma'rifet” olarak görüyor (I/337). *Seyahatnâme*'nin pek çok yerinde kudümün adı geçer, kimi zaman mehterin bir parçası, kimi zaman sazende topluluğunun bir elemanı olarak.

72 Ahmed Refik, *Lâle Devri*, 4. baskı, Kitabhâne-i Askerî-İbrahim Hilmi, İstanbul 1331, s. 55.

73 Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle ...*, s. 35; Ersu Pekin, “Surname'nin Müziği: ...”, s. 77-8.

74 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nusretname*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, H1365, y. 36a.



1582: Kudümzen derviş. Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nusretnâme*. TSMK H1365, y. 36a, ayrıntı.



1638: Kudümzen derviş. Albüm resmi. Türkiska kâdedrâgter, Cod.Râl.8:0 no 10.



1720: Nakkarezenler. *Surnâme-i Vehbî*. Levni'nin minyatürü. TSMK A3593, y. 116a, ayrıntı.

Meninski “*tympalum exiguum geminum, quod alternatim pulsatur*” anlamını beşinci sırada verir⁷⁵.

Hotin Savaşı ganimeti olarak kayda geçirilmiş 17. yüzyıla ait bir nakkare, bugün Polonya’da Tarnów Bölge Müzesi’nde korunmaktadır (env.no. MT-A-Sz 496, 497)⁷⁶.

Cafer Efendi Arapça *nakkare*’nin Farsça *tablek* olduğunu ve Türkçede halkın yanlış söyleyip *nakare* ve *deblek* dediğini yazar⁷⁷.

1720:

Vehbî’nin surnamesinde kudüm, değil de nakkareye rastlanır. Kimi yerde, “*Nakâre sanma “düm düm” deyî bî-hûde sadâ eyler*

Devâm-ı devletin ister Şehenşâh’a du’â eyler” (A3593/71a)

diye sultanı alkışladığı söylenirken, kimi yerde de, “... huzûr-ı hümayûnda rakkâslar gûn-â-gûn bâzîler ile feyz-i neşât ve mehterhâne-i âsâfî bu fakîrin bâ fermâ-i ‘âlî sûr-ı hümayûn için inşâd ettiği şarkî ile sâde nakkâreler çalıp ...” denilir. Seyyid Vehbî’nin, sultanın emriyle yazdığı şiirin bestesini, sadrazam

75 Meninski, *Thesaurus*, C. II, st. 3647; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 14-5.

76 Nakkarenin derisinin üzerinde “Po Baszy Chocimskim s. Sklazeuicz (Hotin Paşası olarak anılan Sklazeuicz)” yazılıdır. *Savaş ve Barış. 15-19. Yüzyıl Osmanlı-Polonya İlişkileri*, sergi kataloğu, İstanbul 1999, kat.no. 69, s. 172.

77 Orhan Şaik Gökyay, “Risale-i Mimariyye ...”, s. 214.

mehterleri, düğünün sekizinci günü (25 Eylül 1720) yalnızca nakkarelerle çalıp söylemişler; böylelikle ortalığa neşe saçıldığı anlatılır surnamede (A3593/112a). Osmanlı kültüründe kudüme çifte nağra, nakkare de denildiğini, Yenikapı Mevlevihânesi şeyhi Osman Selahaddin Efendi'nin (1820-1886), "o, çingene eline düşerse çifte nâra, tekkeye gelirse yine kudüm-i şerîf olur" ifadesi pek açık olarak anlatmaktadır⁷⁸.

7. Tanbur:

1582:

Tanbur konusunun, üzerinde biraz daha fazla durulmaya değer bir önemi vardır bize göre. 1582 surnamesini yazan İntizâmî'nin metninde yer yer tanburdan söz edildiği görülüyor. Ama her seferinde aynı anlamda ve aynı çalgıyı işaret etmez bu sözler. Kimi zaman tellerin üzerine bir tezeneyle çırpma yoluyla çalınan bağlama türünde tanburadan söz edilirken, kimi zaman da sazende topluluğunun bir üyesi kastedilmektedir.

16. yüzyılın sonları, sanat müzikleri için Osmanlı kültüründe de, Batı Avrupa kültüründe de erken bir dönemdir. Doğu dünyasında, Safevi ve Osmanlı kültürlerinde bir geçiş dönemi yaşanıyordu. Kuram kitaplarına göre Eski Yunan dünyasından Arap ve İran coğrafyasına aktarılan müzik, çok dinli, çok dilli Osmanlı İstanbul ortamında yeniden biçimlenme arifesindeydi. Bu durumda büyük yuvarlak gövdeli, dört çift telli Osmanlı tanburunun henüz oluştuğunu söyleyemeyiz. Tanbur sözcüğü uzun saplı çırpma çalgıların jenerik adı olan "tanbura yerine de kullanılmıştır" çoğu zaman. İntizâmî surnamesinde katırcıların geçişini anlatan bölümdeki "... Karacaoğlan varsağıkların tanburnevâzlara uydurup karargâhların makam-ı tize çıkardılar ..." anlatımı bunun bir örneği (H1344/210b).

Sert mızrapla çalınan bir tanburu, "Behzad" diye imzalanarak bu ünlü ressama gönderme yapılmış bir 16. yüzyıl Safevi resminde görüyoruz (albüm: TSMK H2162/6a). Ama 1582 surnamesinde böyle uzun saplı bir tanburun resmi yok; buna karşılık sert mızrapla çalınan ve adına *şeshâne* diyeceğimiz bir çalgının resmine dikkat çekebiliriz (H1344/18b). 18a sayfasındaki şu ibareyi de alalım buraya: "... kol kol eshâb-ı maharât tanbûr ve şeshâne ve ûd-ı mütegayirü'l-evtâra ...". Sert mızrapla çalmak ayrı bir tını oluşturur. Bu, tellerin üzerine santur gibi tokmaklarla çalınan piyano ile, sesin, kanundaki gibi tellerin çekilmesiyle elde edildiği klavsen arasındaki renk farkı gibidir. Böyle sert mızrapla çalınan çok çalgı tanımıyoruz. Bildiklerimiz, bir tanbur ve bir de surnamede resmini gördüğümüz *şeshâne*dir. Bu tını benzeşmesinden dolayı bu iki sazı türdeş kabul edebiliriz⁷⁹.

78 Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. II, Milli Eğitim Bakanlığı yayını, İstanbul 1971, s. 309-310.

79 Tanburun Osmanlı sanat müziğindeki yeriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Walter Feldman, *Music of the Ottoman ...*, s. 142 vd.



Üstte ve altta solda: Şeşhâne ve mızrabı. *Surnâme-i Hümayûn*, TSMK H1344, y. 18b ve ayrıntı. Sağda: Şeştar (?) ve mızrabı. Albüm. TSMK H2162, y. 6a ve ayrıntı.

Abdülkadir Merâgî'nin tanıttığı tanbûr-ı Şîrvânîyân-ı Tebrizî, armut biçiminde gövdesi olan, tanbûre-i türkî teknesi ve göğsü öncekinden daha küçük olan, galiba, çırpma telli çalgılardır⁸⁰. Şükrullah'ın konuları arasında bile değildi tanbur. Walter Feldman, Abdülkadir'in çalgılarından *rûh-efzâ*'nın, turunc biçimli gövdesine ve çift bağlanan altı teline ve tanbûre-i türkî gibi akort edilmesine bakarak Osmanlı tanburuyla ilişkisini kurar⁸¹.

1638:

Arnavutköy kasabasını anlatırken "... Yahûdîleri ehl-i zevk ve ehl-i sâzdır. Husûsân Benli Yahûdî sâz u tanbûr çalmada cümleden mümtâzdır" (I/223) dediği sazende bir yanda, Süleymaniye Câmisi müezzini bir yanda (Şehlâ Hasan), bir Rum (Urum Angeli), bir Ermeni (Ermenî Avınç) tanburî öte yanda (I/344) İstanbul'da yüzlerce tanburi arasında üstad kabul ettikleridir Evliyâ'nın. Anlaşıyor ki tanbur farklı dinlerden olanlar, başka başka diller konuşanlar arasında ortak kullanılan çalgılardan biri, belki de önde geleniydi.

Ali Ufkî Bey'in Topkapı Sarayı'nı anlatırken, "Türk Musikisi" başlığı altında halk şarkılarına eşlik eden çalgılardan bahseden bölümünde tanbur konu-

80 Abdülkadir Merâgî, *Fevâid-i Âşere*, y. 104a.

81 Walter Feldman, *Age*, s. 144-5.



Sultan IV. Murad'ın meclisinde şeştar/
tanbura çalan sazende. 17. yüzyılın
ortaları. TSMK H2148, y. 11b ve ayrıntı.

sunda söylediklerine de bir göz atalım: “Keman kirişinden yapılmış üç telli bir tür küçük gitar olan tanbur veya şeştar (sapı çok uzundur ve tonlarla yarım tonları çıkartmak için çok sayıda perdesi vardır); bu çalgı parmakla çalınmaz, kaplumbağa kabuğundan bir tezene veya bir kuş tüyü kullanılır.”⁸² Santur çalmayı öğrenmiş, yüzlerce parçanın notasını yazmış bir müzisyen olan Ali Ufkî Bey'in “tanbur veya şeştar” demesinden her iki sözcüğün de aynı çalgı için kullanıldığını düşünüyoruz. Böyleyse “üç telli” diye belirttiği tanburla –adı üstünde– altı teli olan şeştarın niteliklerini araştırmamız gerekir. Tellerin çiftler bağlandığını düşünerek Ali Ufkî'nin üç telliden kasdinin üç “çift” telli, yani altı telli olduğunu kabul edebiliriz. Evliyâ Çelebi Alay Köşkü önündeki sazendelerin geçişinde tanburcularla şeştarıcıları ayrı ayrı saydığına göre, bu iki sözcüğün ayrı çalgıları göstermesi gerekir⁸³. 1639'da İstanbul'da bulunan Fransız tüccar du Loir tanburun kuş tüyüyle çalınan altı telli bir saz olduğunu belirtir⁸⁴.

Meninski, sözlüğünde tanbura epeyce yer ayırmıştır ve tanburu Latin alfabesinde ‘n’ yerine *tambur* diye ‘m’ ile yazan –belki de– ilk yazardır. “Cithara turcica, longo collo, & rotundo ventre, sex fidium ænearum. Cetra turchesca” diyerek Türk kitarası(!), uzun kollu ve yuvarlak gövdeli olduğuna işaret etmiştir⁸⁵.

82 Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Bey'in Anıları ..., s. 79.

83 Ayrıca bkz. Walter Feldman, *Age*, s. 146-7.

84 Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezinlerin Gözüyle ...*, s. 63.

85 Meninski, *Thesaurus*, C. II, st. 3129; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 35-6.

Cevrî, divanında iki tanburîyi anar:

Yâd olunsa n'ola Seyyid Hasan-ı tanbûrî
Ki ider lutfına anun dahı her kes ikrâr
Zahm-ı mızrâbı ile perde-küşâ-yı esrâr
Nağme bir zevk bulur çâşnî-i destinden
Biri tanbûrî 'Acem kim Ramazân'dur nâmu
N'ola medh eyler isem anda da bir lezzet var⁸⁶

Cafer Efendi Arapçaya Farsça *tanbûr*'dan geçen *tunbûr* sözcüğünü vermiş, Türkçe karşılığını ise boş bırakmıştır⁸⁷.

1720:

Seyyid Vehbî, düğünün dördüncü günü (21 Eylül 1720) hânendelere müzik faslına başlamaları için ferman olunması üzerine Hânende Başî Hasan Çelebi (Burnaz; Enfî Hasan Ağa) yönetiminde bir-iki saat sürekli ve değişik fasıllar geçildiğini anlatır "... bu eyyâmda dehân-ı enâmı kâse-i tanbûr gibi leb-rîz-i sahbâ-yı nagam eyleyen bir şarkı ile karar verdi ki ..." diyerek tanburun geniş teknesini vurgulamaktadır (A3593/52a). Bu düğünü anlatan surname nüshalarını resimleyen Levnî ve Nakkaş İbrahim'in resmini yaptığı tanburlar büyük yuvarlak gövdeli çalgılardır.



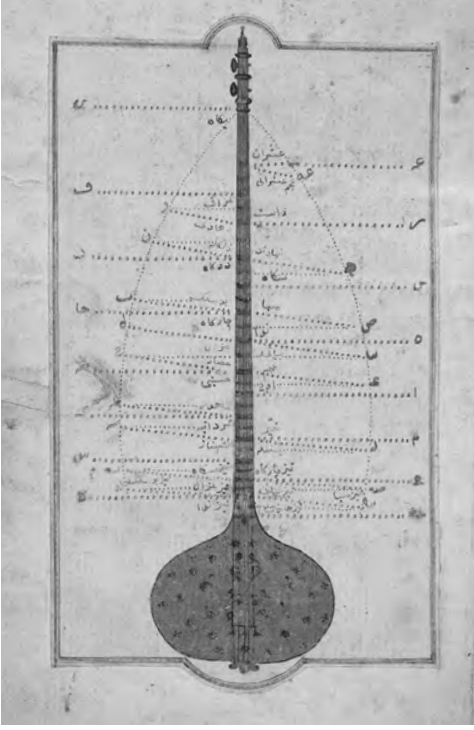
1720: Tanburi kadın. *Costumes turcs de la Cour et de la ville de Constantinople en 1720*. Paris Bibliothèque Nationale de France, département des estampes et de la photographie, Od.6(4°).



1720: Tanburiler. *Surnâme-i Vehbî*. Levnî'nin minyatürü. TSMK A3593, y. 58a, ayrıntı.

86 Hüseyin Ayan, *Cevrî ...*, s. 111-112.

87 Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i Mimariyye ...", s. 214.



Kantemiroğlu'nun ses sistemini anlattığı tanbur. *Kitâbu 'İlmü'l-Musıkî 'alâ Vechi'l-Hurûfât*, İÜ Türkiyat Enstitüsü Kitaplığı, Arel Armağanı 2768, y. 131a.

Bu konuyu kapatmadan önce, Evliyâ'nın ölümünden belki biraz sonra, ama 1720 düğününden epeyce önce, Kantemiroğlu'nun gençliğinde yazdığı *Kitâbu 'İlmü'l-Musıkî 'alâ Vechi'l-Hurûfât* başlıklı kitabındaki tanbur resminden söz etmeliyiz. Kantemiroğlu müzik kuramını, kendinden önceki bütün kuram yazarlarının aksine ud değil de, tanbur üzerinde anlatmıştı. Bu kitap müzik dışında bir yapıt değil, tam tersine müzik kuramını anlatan, yüzlerce saz eserinin notasını veren bir müzik kitabıdır. Burada ki tanbur basık yuvarlak gövdeli, uzun saplı ve beş tellidir⁸⁸. Kantemiroğlu, Evliyâ'nın da adını zikrettiği (I/344) tanbur hocası Rum Angeli'den bahsettiğine göre bu tanbur olasılıkla Angeli'nin de kullandığı tanburdu. Angeli (ö.1690), IV. Mehmed zamanında, 1678 yılında sarayda Enderûn-ı Hümâyûn'da tanbur hocasıydı ve kendisine 7080 akçe ödenmişti⁸⁹. Demek oluyor ki

Evliyâ Çelebi'nin gerek İstanbul'da olduğu yıllarda, gerekse İstanbul dışında geçirdiği zamanlardaki tanbur, gelişmekte olan Osmanlı tanburuydu.

8. Kanun:

1582:

Metnin birkaç yerinde kanunun adı geçer: "...kânûn-nevâzlar âyin-i nagâmatda pîşrev olan üstad-ı makam-şinâslara sebkât için guşmâl ile piş-nihâd idünüp üzerine çökdiler ..." (H1344/379a). Ama bu surnâmede resmini görmeyiz. Kanun, Abdülkadir'in mutlakat, Şükrullah'ın eksik saz dediği çalgılardandır, aynı anda bütün makamları icra edemez⁹⁰.

88 Kantemiroğlu, *Kitâbu 'İlmü'l-Musıkî 'alâ Vechi'l-Hurûfât*, İÜ Türkiyat Enstitüsü Kitaplığı, Arel Armağanı 2768, y. 131a.

89 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında ..." s. 91.

90 Abdülkadir Merâgî, *Fevâid-i Âşere*, y. 104b; Ahmedoğlu Şükrullah, *Risale-min ilmi'l-edvâr*, y. 105b-106b.

1638:

Evliyâ, kanunu çalgılar arasında saymış, ama çok üzerinde durmamıştır. Kâğıthâne’de yapılan bir işretteki “... mezkûr çengiler çeng u rebâb ve santur ve tanbûr ve ud ve çertây ve kânûnları üzre her şeb gûnâgûn fasl-ı Faryâbî edüp tâ sabâha dek bir hây hu olurdu ...” (III/275) veya Diyarbakır mesirelerini anlatırken “... hânende ve sâzende vü kaşmerân [u] mutribân [u] meddâhân ve avvâd u çârtâyî ve şeştârî vü berbûtî ve kânûnî vü çengî ve rebâbî vü mûsikârî ve tanbûrî ve santûrî ve nefirî vü belebânî ve neyzen ü dehenkzen; hulâsa-ı kelâm cemî’i sâzendegân u mizmeregân, cümlesi tâ vakt-ı Şâfi’îye dek fasl-ı Baykara edüp ...” (IV/39) gibi ifadelerle diğer sazlarla birlikte sayar. Kendisinin de üstad bir sazende olduğunu söylediği Bitlis Hanı Abdal Han’da bulunan 160 çalgıdan biri de kanundur (IV/72).

Meninski “psalterium, sambuca, decachordum, instrumentum musicum, fidibus jacentibus instructum triquetra forma.” diye üçgen biçiminden 50-60 telli olmasına kadar ayrıntılı bir açıklamasını veriyor birinci sırada⁹¹.

Santurî Ali Ufkî Bey, kanunu değil de santuru yazmıştır zarif halk şarkılarına eşlik eden çalgılar arasında⁹². Cevrî’nin saray sazandelerin arasında da bir kanunî bulunmaz.

Cafer Efendi kanun sözcüğünün Süryaniceden Arapçaya geçtiğini, Farsça da da kanunun kullanıldığını, Türkçeye Arapçadan geldiğini söylemektedir⁹³.

1720:

Seyyid Vehbî’nin metninde de kanun pek öyle vurgulanarak geçmez, resimler arasında da kanun değil de, santur bulunur:

Kânûnunu uydurup usûle

Pey-rev işi sünnet-i Rasûl’e (A3593/1b)



1638: Kanunî kadın. Albümin. Deniz Müzesi, 2380, y. 108.

91 Meninski, *Thesaurus*, C. II, st. 3601; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 33-4.

92 Albertus Bobovius ya da Santurî Ali Bey’in Anıları ..., s. 79.

93 Orhan Şaik Gökyay, “Risale-i Mimariyye ...”, s. 214.

9. Ud:

1582:

Bu şenlik udlar bakımından oldukça zengindir. Kısa saplı ve armut biçiminde tombul gövdeli irili ufaklı pekçok sazdan bahsedilmektedir metinde ve birçok yerde de resmi vardır udların⁹⁴. Ud, “kadim” müziğin temel çalgısıdır; Kantemiroğlu ve onu izleyenler dışında Osmanlı müzik yazarları da bunu böylece kabul etmişlerdir. Bir örnek: Galata Mevlevihânesi şeyhi, neyzenlerin kutbu Nâyî Osman Dede (1652-1729), Abdülkadir Merâgî’ye göndermede bulunarak ana çalgının ud olduğunu vurgulamıştır⁹⁵.

İntizâmî’den bir örnek vermemiz gerekirse, ud çalar çalmaz Zühre şarkı söylemeye başlar:

Şu sâat kim ururdu zahme ûda
Felekde Zühre başlardı sürûda (H1344/407a)

Ud yumuşak mızrap veya parmakla çalınan bir çalgı; böylece kıvrak bir çalma tekniğine, dolayısıyla icra sırasında ritmi gösterebilme özelliğine sahip. Udun ritimle ilgili bu icra özelliğine Gelibolulu Mustafa Âlî de vurgu yapmıştır, “Hadd-i zâtında usûl kitâbını okumuştur” diyerek⁹⁶.

Abdülkadir Merâgî kuramını, diğer kuramcılar gibi ud sapı üzerinde anlattığı gibi, ud ve türdeşlerini de sıralamıştır. Biz adında ud sözcüğü bulunanları gösterelim: Ud-ı kadîm, ud-ı kâmil, tuhfetu’l-ud. Bir de biçimi uda benzeyen başka çalgılar vardır: Şeştay, tarab-rûd, kopuz-ı rûmî, şahrûd⁹⁷.

Udu ayrıntılı olarak anlatan Şükrullah’tır⁹⁸.

1638:

Evliyâ uddan çok bahsetmez; yalnızca tören alayındaki birkaç udinin adını verir ve bir iki söz... Udun burgu yerlerinin eğri, sapının da görece kısa olduğunu şeşhâneyi anlatırken söyler (I/344). Ali Ufkî Bey bu dönemde udun kullanıldığını söylüyor⁹⁹.

Meninski sözlüğünde ud için şunları yazmıştır: “chelys, testudo. Laute, leuto, lut”¹⁰⁰.

Sarayda sultanın huzurundaki sazandelerden Acem asıllı udi Muhammed’den Cevrî bahseder divanında:

94 Ersu Pekin, “Surname’nin Müziği: ...”, s. 67-70.

95 Onur Akdoğan (yay. haz.), *Nâyî Osman Dede ve Rabt-ı Tâbirât-ı Mûsîkî*, İzmir 1991, s. 35-6.

96 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mevâ’idü’n-nefâ’is fî kavâ’idi’l-mecâlis*, İÜ Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul 1956, s. 75.

97 Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, s. 101-5.

98 Ahmetoğlu Şükrullah, *Risâle min ilmü’l edvâr*, y. 93a-94b.

99 Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Bey’in Anıları ..., s. 79.

100 Meninski, *Thesaurus*, C. II, st. 3349; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 41-2.



1582: Udî. *Surnâme-i Hümayûn*. Nakkaş Üstad Osman'ın veya ekibinden birinin minyatürü. TSMK H1344, y. 38b, ayrıntı.



1582: Şahrud. *Surnâme-i Hümayûn*. Nakkaş Üstad Osman'ın veya ekibinden birinin minyatürü. TSMK H1344, y. 18b, ayrıntı.



1638: Kanunî kadın. Albüm. Deniz Müzesi, 2380, y. 108.

*Biri 'avvâd Mustafâ ki 'Acemdür aslı
Rûmda yok bin sencileyin nâdire-kâr¹⁰¹*

Cafer Efendi, Arapça *mizher* ve *ûd* için Farsça *barbut* ve Türkçe *kopuz*; Arapça *avvâd* için ise Farsça *barbutzen*, Türkçe *kopuz çalıcı* karşılıklarını vermiştir¹⁰².

1720:

Ud bakımından fakir bir düğün; hiçbir ud resmi yapılmamış. Metne gelince, ancak iki yerde geçer: "... benân-ı sâz-nevâzların tîr-i kemân-ı kemânçe vü çeng ü 'ûd ettikçe hânendeler dahı bir cânibde ..." (A3593/113b). Ahmed Refik, ziyafetlerdeki ahenge katılan sazendeler arasında udileri saymaz¹⁰³.

10. Çarta:

1582:

İntizâmî'nin metninde çarta yoktur. Resimler arasında olup olmadığını da, çalgıyı teşhis edemediğimiz için bilemiyoruz. Abdülkadir ve Şükrullah'ta da yok. Gelibolulu Âlî'nin adını verdiği *çârhâne* kopuzun küçüğü olarak gösterilmiştir¹⁰⁴.

101 Hüseyin Ayan, *Cevrî ...*, s. 111.

102 Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i Mimariyye ...", s. 214.

103 Ahmed Refik, *Lâle Devri*, s. 55.

104 Gelibolulu, *Mevâidü'n-nefâis ...*, s. 76.

1638:

Evliyâ Çelebi, Şeyh Safî'nin eğitimi sonucu Kemal Ahî'nin Acem'de icat ettiğini yazıyor. Bu çalgıyı İstanbul'a getirip ünlendiren üstad Nahcivanlı Acem Murad Ağa'dır. Murad Ağa'yı IV. Murad Revan'dan Emirgüne Hân'la birlikte İstanbul'a getirtmiştir (I/344). Şeştar gibi perdeli bir çalgıdır. Adından dört telli olduğunu çıkartabiliriz. Bir Safevi sazı olduğunu düşünebiliriz.

Meninski'de yok; Farmer "çârtâr" imlasıyla yazmış¹⁰⁵. Cafer Efendi sözünü etmiyor.

1720:

Vehbî surnamesinde metinde ve resimler arasında yok.

11. Ravza:

1582:

İntizâmî bahsetmiyor, resmi de yok.

1638:

Arapgirli Şükrullah Bey'in icat ettiği bu beş telli çalgı çarta gibi perdeli bir sazdır. Farmer *rûda* diye okumuş, bunun için de Abdülkadir'deki -rûd'larla, şâhrûd ve rûd-ı hânî'yle ilişkilendirmiştir. Bir de tarab-rûd'dan bahseder Abdülkadir¹⁰⁶. Mahmut Ragıp buna şiddetle karşı çıkar ve bu çalgının Anadolu'da yaşamakta olan *rızva*, *ırızva* olduğunu savunur¹⁰⁷. Evliyâ hem Anadolu'daki hem de Rumeli'deki seyahatlerinde karşılaştığı müzik toplulukları arasında ravzadan söz eder. Merzifon'dan Köprü şehrine giderken Kocakaya diye ünlenmiş "kal'a-i Koca" ahalisi için "... çöğür ve tanbûr ve tanbûra ve ravza ve karadüzen ve şarkî ve yonkâr nâm sâzları yapup kâr edüp ehl-i hevâ, ehl-i saz çoğu bî-namâz Etrâk halkıdır ..." der (II/209). Dobruca civarındaki Karasu'daki guyendelerin "... çöğür ve çeşde ve ravza ve karadüzen ve ıklık çalup ..." gezdiklerini anlatır (III/209).

Evliyâ "levendâne sâzdır" diyor. Osmanlı kültüründe çalgı için "erkek/dişi" ayrımı yapıldığına zaman zaman rastlıyoruz. Bu antik Roma dünyasında da bulunan bir kültürel öğedir¹⁰⁸. Gelibolulu Âlî de levend nitelemesini tanbur için yapmıştır. Çarhâne ve şeşhânenin de levendmeşrep bir çalgı olduğunu söyler. Kesin olarak hangi çalgıları kastettiği tam olarak anlaşılamasa da davul ve zurnanın da erkeklikleriyle öne çıktıklarından dem vurmaktadır Âlî. "Bunların kadın olanları da vardır" der ve bunlara rağbet edenlerin zenperest, kadın düşkünü ol-

105 Farmer, *Turkish Instrumens of ...*, s. 38.

106 Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 40-1; Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, s. 103-104.

107 Mahmut R. Gazimihal, "Musiki Tarihimiz ve Folklor Malzemesi", *Türk Folklor Araştırmaları*, S. 44, Mart 1953.

108 Müzikte ve çalgılarda dişi ve eril konusu için bkz. Christophe Vendries, "Masculin et féminin dans la musique de la Rome antique", *Clio*, Sayı 25 (Musiciennes sayısı), 2007.

duğunu ekler¹⁰⁹. Evliyâ Çelebi de tel-tanburayı “zenpâre sâz” olarak nitelemiştir; “... lâkin zâlim gâyet sûznâk sâzdır. Mahalleler arasında çalınsa vâlide ve hemşire ve hala ve deyzemiz pençerelere cem’ olup bakmaları mukarrerdir” der (I/344).

1720:

Vehbî surnamesinde metinde ve resimler arasında yok.

12. Şeştâr:

1582:

İntizâmî’nin metninde şeştardan ve şeştarcılardan bahsedilmez. Fakat bu düğünde “şeştâ” çalındığını bir belgeden çıkartabiliriz. III. Mehmed’in sünnet düğününe (1582) Mısır’dan gelen “gösteri dünyasının” oyuncularını, sanatçı-larını gösteren Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’ndeki bu belgede gösterilere katılmak için İstanbul’a gelen müzisyenler arasında 49 şeştacının adı verilir. Belgenin başlığı Mısır’dan geldiklerini söylüyorsa da Anadolu’dan ve Rumeli’den gelenlere de yer verilmiştir. Ankara’dan üç, Akşehir, Preveze, Kankiri ve Kastamonu’dan ikişer, Amasya, Karaman, Hamid, Karahisar, Kayseriyye, Lefke, Bolu, Niğde ve Gebze’den birer şeştacı gelmiş; kalan 29’unun ise, başlığa göre, Mısır’dan geldiklerini kabul ediyoruz¹¹⁰. Abdülkadir Merâgî “şeştây”ı anlatıyor. Şeştâyın üç türü vardır ve bunlardan birinin özellikle Anadolu’da kullanıldığı belirtilmiştir¹¹¹. Gelibolulu Âlî de şešta için Türklerin yakını olduğunu ve köylülerin kullandığını söylüyor: “Şeştâ gibi bu etrâkın karîn ü rüstâîlerin hem-nîşîn, diline her ne gelse söyler.”¹¹² Âlî’nin bu ifadelerini Topkapı belgesindeki Anadolu’dan gelen 49 şeştacıyla birleştirirsek şeştarın “tanbura”larla ilişkisini kurabilir, hatta Anadolu’da halkın çaldığı bu sazın giderek Osmanlı tanburunun gelişiminde önemli katkısı olduğunu düşünebiliriz.

1638:

Evliyâ ise kaç kişinin çaldığını bilmediği bu çalgıyı Alî Hân-ı Tebrîzî’nin icat ettiğini söylüyor. Çarta gibi perdeliymiş, ama altı teli olduğu için şeştâr denilmiş. Yakıcı, etkili bir sadası varmış (I/344). Diyarbakır mesirelerinde de diğer sazlarla birlikte şeştâr da çalınır, Hüseyin Baykara fasılları yapılmış (IV/39). Bitlis hanı Abdal Han’ın da şeştarı vardı (IV/72).

Meninski şešta ve şeştara sözlüğünde yer vermiştir. Ancak ilginçtir Thesaurus’un 1680’deki birinci basımında “şeştâ p. tambur” diye gösterilmiş-

109 Gelibolulu, *Mevâidü’n-nefâis* ..., s. 75.

110 “Defter-i nedimân ve canbâzân ve hokkabâzân ve kemânkeşân ve gayrihu cemaat-i nedimler ki Mısır’dan geldiler”, TSMA D10104; bkz. Rifkî Melûl Meriç, “Osmanlılar devri Türk musikisi tarihi vesikaları”, *Musiki Mecmuası*, Eylül 1952, sayı 55, s. 215-6; Ersu Pekin, “Surname’nin Müziği: ...”, s. 55dn.

111 Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, s. 103.

112 Gelibolulu, *Mevâidü’n-nefâis* ..., s. 75.

tir ("p." Vox Persica)¹¹³. Bernard de Jenisch'in 1780'de kraliçeye sunduğu ikinci baskıda ise "p. tambur" açıklaması çıkarılmış, "şeştâr" maddesi eklenmiştir. "Testudo magno ventre; instrumentum musicum sex fidium. Mandora alla turchesca." diye açıklamıştır Meninski şeştayı¹¹⁴.

Cafer Efendi'de şešta veya şeştara rastlanmaz.

1720:

Surnâme-i Vehbî'de ne metinde adı geçer, ne de resmi vardır.

13. Şeşhâne:

1582:

Müzisyenlerin, çalgıcıların yıldızı olan Zühre (Nahid) yedi iklimde ve dünyanın dört bir yerinde şeşhânenin bir benzerini görmemiştir diyor İntizâmî: "... şeşhâne çalmakda rûb-î meskûnda ve heft iklimde âvâzesin çıkarup nahid-i felek-nazîrin bulmamış ..." (H1344/18a). Şeşhânenin kopuzla ilişkisini, bu aile ilişkisini bu metinde buluruz (H1344/191b; bkz aşağıda kopuz maddesi).

1638:

Şeşhânenin tanımını Evliyâ Çelebi yapar: "Bu dahi tel sâzıdır ve ûd gibi burku yerleri eğridir ve kolu ûddan uzuncadır ve gevdesinde balık kursağı çekilmişdir, ammâ perdeleri yoktur. Altı kılıklı olduğundan şeşhâne derler. Müşkil sâzıdır, ammâ cümle makâmât icrâ olunur." (I/344). Abdülkadir Merâgî'de bu tanıma uyan çalgının adı rûd-ı hânî'dir¹¹⁵.



1582: Şeşhâneci. *Surnâme-i Hümayûn*, TSMK H1344, y. 18b, ayrıntı.

Meninski sözlüğünün ikinci baskısında kaynak olarak *Ferheng-i Şu'urî*'yi göstererek şeşhâneye yer vermiştir: "instrumenti musici"¹¹⁶. Birinci baskıda yoktur. Farmer birinci baskıya bakmış olmalı ki şeşhânenin bir müzik enstrümanı olarak Meninski'de bulunmadığını yazmıştır¹¹⁷. Cafer Efendi şeşhânedan bahsetmez.

1720:

Surnâme-i Vehbî'de ne metinde adı geçer, ne de resmi vardır.

113 Meninski, *Thesaurus*, C. II, st. 2812.

114 Meninski, *Lexicon*, c. III, s. 416; ayrıca bkz. Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 42-3.

115 Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, s. 104.

116 Meninski, *Lexicon*, C. III, s. 416.

117 Farmer, *Turkish Instruments of ...*, s. 34.

14. Kopuz:

1582:

Kopuz, 1582 surnamesinde sıkça adı geçen ve epeyce resmi yapılmış bir çalgı. Hatta İntizâmî kopuz kafiyeli bir de şiir yazmış. Kopuzun şeşhâneyle ilişkisi olduğu anlaşılıyor. Bunun için bir örneği İntizâmî'nin bu şiirinde bulabiliriz. “Baz âmeden-i sâlifü’z-zikr üstâd-ı şeşhâne-nevâz” başlığı altında daha önce adı geçen üstad şeşhânecinin gelişini bildirip şu şiiri yazmış:

nazm li-müellifihi

Daima olsa musahib nola dildâre

Her ne kıldan çalar ise uyar ol yâre kopuz

Ey tabîb-i dil ü cân nabzını tut halini sor

İniler hasta olup derdile bîçâre kopuz

Âşıkun gibi döger daireden göğsini def

Her ne dem cevvrün elinden gele gülzâre kopuz

Düşürüp kendü hevasına iğen yülütmesin

Kıldı ol yâr-ı kamer-çihrei âvâre kopuz

Yalvarup kâh dizin, kâh elin öpmezidi

Âşık olmasa Revânî¹¹⁸ o cefâkâre kopuz (H1344/191b)

Abdülkadir’de kopuz-ı ozan ve kopuz-ı rûmî’den söz edilir¹¹⁹. Kopuz-ı rûmî küçük bir uda benzeyen, göğsünün yarısına deri geçirilmiş, beş çift teli bulunan bir sazdır. Kopuz-ı ozanın teknesi ise bütün telli sazlardan uzundur. Bu çalgının da göğsünün bir bölümüne deri kaplanmıştı. Üç teli vardır¹²⁰.

Gelibolulu Mustafa Âlî kopuz ve şeşhâneyi bir arada anar ve bunların birer Rumeli divanesi olduğunu söyler. Çarhâne de şeşhâne kopuzun taklidi gibidir derken şeşhâne ve kopuzu tek bir çalgıymış gibi gösterir¹²¹.

1638:

Evliyâ Çelebi kopuzu Hersekoğlu Ahmed Paşa’nın icat ettiğini söyleyerek Asya coğrafyasından uzaklaştırır; ayrıca Bosna, Budin, Kanlıca, Eğri ve Temeşvar’a mahsus olduğundan söz edip pekiştirir bu bilgiyi ve “Anadolu’da asla görmedik” diyerek Doğuyla ilişkisini tamamen keser. Oysa kopuz, Dede Korkut oğuznamelerinin bilinen çalgısı, Kaşgarlı Mahmud’un Arapça ud, mizher, barbut karşılığını verdiği saz değil midir?¹²²

118 İntizâmî’nin şiirin başında *li-müellifihi* diyerek şiirini kendisine ait olduğunu söylemesine rağmen son dizede Revânî mahlasını kullanmış olması bizim konumuz değil.

119 Abdülkadir Merâî, *Fevâid-i Âşere*, y. 104b.

120 Murat Bardakçı, *Maragalı Abdülkadir*, s. 104.

121 Gelibolulu, *Mevâidü’n-nefâis* ..., s. 76.

122 Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, Milli Eğitim Bakanlığı yayını, İstanbul 2000, çeşitli yerlerde;

Bu da ravza gibi, çöğür gibi, muğni gibi erkek bir çalgıdır. Evliyâ'nın buradaki ifadesi gayet açık; levendane Evliyâ'nın dilinde "erkek" demektir. Üç telli olmasına karşın aygır gibi kişner. Şeşhânenen küçüktür; onun yavrusu gibidir (I/344).

Meninski قیوز ve قویوز imlalarıyla iki kere vermiştir: قیوز. Instrumentum musicum, قویوز Species citharæ vilioris. Colascione.¹²³

Cafer Efendi Türkçe kopuzu, Arapça mizher ve ûd, Farsça barbut karşılığı olarak vermiştir¹²⁴.

1720:

Surnâme metninde adı geçmez, resmi yoktur.

3. Bitirirken

Sazendelerin ilk grubundaki bizim "fasıl çalgıları" demeyi uygun gördüğümüz 14 çalgıyı çalanlar altı alt grupta toplanarak Alay Köşkü'nün dibinde IV. Murad'ın huzurunda geçmişlerdir. Bunların ilki daire çalanlardır ve hânendelerle birlikte geçmişlerdi. Evliyâ'nın dairezenleri grubun en başında saymasının nedeni dairezenlerin aynı zamanda hânende de olmalarıdır. Ağırlıkla insan sesine dayalı bir müziktir Osmanlı müziği ve faslı yöneten de elindeki dairesi veya defiyle serhânendedir. Bunun canlı bir örneği 1720 düğününün hânende başı Burnaz Hasan Çelebi'nin (Enfî Hasan Ağa) elinde defiyle faslı yönettiği resimlerdir (Levnî: A3593, y. 115b; A3594, Y. BOA). Tüm topluluğu usul vurarak dairezenler yönettiği için diğerlerinden ayırarak en öne koymuştur Evliyâ.

1. Nefesli ve yaylı çalgılar: Hânende ve dairezenlerin bir bölümü neyzenler, kemaniler (kemançeciler) ve miskalilerle (musikariler) rast makamında;

2. Telli çalgılar ve vurmali çalgılar: Gene hânendelerle çengiler, tanburiler ve kudümzenler ısfahan makamında;

3. Telli çalgılar: Kanuniler ve udiler nişaburek makamında;

4. Telli çalgılar: Çartayı ve ravzaciyan nikriz makamında;

5. Telli çalgılar: Şeştari ve şeşhâneçiler pençgah makamında;

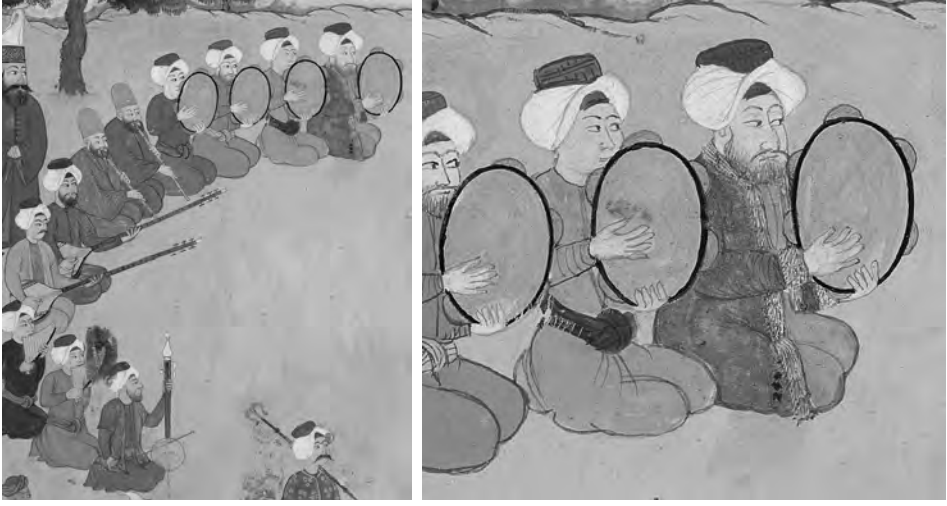
6. Telli çalgılar: Kopuzcular, hânende ve dairezenlerle birlikte rast ailesinden mahur makamında faslederek geçmişlerdir.

1582 düğününde, bir başka olaya eşlik etmek için değil de yalnızca fasıl

Semih Tezcan- Hendrik Boeschoten, *Dede Korkut Oğuznameleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, çeşitli yerlerde. Dede Korkut oğuznamelerinin Eski Anadolu Türkçesiyle okunduğu bu yayında da yer yer adı geçen kopuzun Anadolu ozanlarının da çalgısı olduğu ortadadır. Mahmud el-Kaşgârî, *Kitâbu Dîvân-ı lûgâti't-Türk*, Darü'l-hilâfetü'l-'Alîye, 1333, C. I, s. 410; C. III, s. 129.

123 Meninski, *Thesaurus ...*, C. III, st. 3622 ve 3779.

124 Orhan Şaik Gökyay, "Risale-i mimariyye ...", s. 214.



1720 şenliğinde fasıl. Elinde daireyle faslı yöneten, Nakkaş İbrahim'in özellikle burnunun iriliğini vurgulayarak resmettiği Burnaz Hasan Çelebi. Sirtına giymiş olduğu yakası kürklü hilat ve fasıl topluluğu içinde oturduğu yer de bunu belirtiyor. *Surnâme-i Vehbî*. Nakkaş İbrahim'in minyatürü. TSMK A3594, y. 80a, ayrıntı.

yapmak için gelen müzisyenlere, bunların resimlerine bakarsak benzer bir ekibi bulabiliriz: Daire, ney, miskal (musikar), kemañçe, çeng, ud ve şahrud, kopuz ve şeşhâne.

III. Murad dönemiyle, IV. Murad dönemi arasındaki yaklaşık 60-70 yıllık bir süre içinde çalgılarda, bu incelediğimiz kaynaklar sınırları içinde, bir farklılık olmadığı görülüyor.

Evliyâ Çelebi iyi bir müzik eğitimi almıştı; hocası Tokatlı hânende Ömer Gülşenî'ydi; birçok değerli müzisyen arkadaşı olduğu tahmin edilebilir; en azından tanıdığı. Saraya, IV. Murad'ın meclisine de müzisyenliğiyle dikkat çekerek girmişti. Katıldığı ilk mecliste müzik konusundaki bilgisini, hünerini göstererek sultanın iltifatlarını kazanmıştı. 30 yaşında İstanbul'dan ayrıldı. Ondan sonra türlü seyahatlerinin arasında İstanbul'da geçirdiği zaman parça parça 6-7 yıl kadar gibi görünüyor. İstanbul'da kaldığı son dönemi bir hapis hâne hayatına benzetir. 1671 yılında Kahire'ye gitti ve ömrünün son yıllarını burada geçirdi. Evliyâ 1640'tan sonra İstanbul kültür hayatında olan bitene ne kadar yakındı veya içindeydi; bunu bilmek zor. Kantemiroğlu Evliyâ'nın ölümünden sonra geldi İstanbul'a ilk defa (1687), Nâyî Osman Dede 19 yaşındayken Evliyâ Kahire'ye gidiyordu ve Enfî Hasan Ağa (Burnaz Hasan Çelebi) bu yıllarda doğuyordu.

Evliyâ'nın referansları Hüseyin Baykara'dır, Farabî'dir, Nihânî Çelebi'dir; 1582 düğününün referansları da bunun gibi İran, Safevi kültür dünyasıdır. Nakkaş Osman'ın resimde kullandığı ikonografik parametreler Timurlu resim gele-

DEF

KEMANÇE

NEY

MİSKAL

ÇENG

KUD

1582



1638



1720



ÖM

TANBUR

KANUN

UD

ŞEŞHÂNE

KOPUZ





37. 1720 şenliğinde fasıl. Saz topluluğu: (resimdeki sıraya göre) miskal, kemançe, tanbur, ney ve daire. Surnâme-i Vehbî, TSMK A3593, y. 58a, ayrıntı.

neğinden çok bir “Osmanlılaşma”nın izlerini gösteriyorsa da¹²⁵ resmini yaptığı çalgılar Timur’un ve oğlu Şahruh’un himayesinde müzik yapan Abdülkadir Merâgî’nin anlattığı çalgılardır. Resimleri yapılan bu çalgıların 16. yüzyılın sonlarında İstanbul’da çalandığı anlaşıyor.

1720 düğününde metni yazan Seyyid Vehbî’nin söz kalıbı olarak tekrarladıklarının dışında gözlemlerine dayanarak anlattıkları ve Levnî ile İbrahim’in resimlerinin referansı ise İstanbul’dur. Vehbî’nin “Hânende Bâşı Burnâz Hasan Çelebî ma’rifetiyle cem’ olunan hoş-terâne mugannî vü hânende ve müntahab mutrib ü sâzendelerden seksen mikdârı birbirine dem-sâz râmiş-gerân-ı dilkeş-âvâz tâze şarkı ve nev-icâd bes-teler ile meşk-ı söz ü sâz etmek için Hâs Bağçe’de Yalı Köşkü dervâzesi dâhilinde bir mahall-i mu’ayyende her gün bast-ı dâ’ire-i encümen ve tarh-ı nişîmen kılındı” derken “taze” ve “yeni” sözcükleriyle nitelendirdi-

ği eserler İstanbul’da bestelenmişti. Resmi yapılmış fasıl topluluğunun çalgılarını sıralayalım: Hânende dairezenler, neyzenler, kemançeciler, miskaliler (musikariler), tanburiler.

Görüyoruz ki burada çeng, ud, çarta, şeşta, şeşhâne, kopuz gibi çalgılar yer almıyor. Bu topluluk ilerde, 18. yüzyılda Charles Fonton’un anlatacağı oda müziği topluluğuna veya 22 Şubat 1779’da İstanbul’da İngiliz Sarayı’nda verilmiş konserdeki fasıl heyetine benziyor. Fonton, ney, miskal, kemançe ve tanburu anlatır ve bunlara nakkare veya kudümü de ekleyerek bir “oda müziği” topluluğu resmini verir¹²⁶. İngiliz Sarayı’ndaki konserde ise üç dairezen hânende, üç neyzen, bir miskalî, bir kemançeci, bir kemancı (İstanbul’a muhtemelen yeni gelmiş olan Avrupa kemani), bir santuri ve iki tanburi 12 müzisyen bir araya gelerek çalmışlardır¹²⁷.

125 Gülru Necipoğlu, “Osmanlı Sultanlarının Portre Dizilerine Karşılaştırmalı Bir Bakış”, *Padişahın Portresi: Tesavir-i Âl-i Osman*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayını, İstanbul 2000, s. 22-61.

126 Cem Behar, *18. Yüzyılda Türk Müziği*, Pan Yayınları: 5, İstanbul 1987, s. 77 vd.

127 Varşova Üniversitesi Kitaplığı Baskı Bölümü Kraliyet Koleksiyonu’nda korunmakta olan (T.171, env.no.



Fonton'un resmini verdiği "oda müziği" topluluğu: Kemançe, tanbur, ney, miskal, nakkare. Charles Fonton, *Essai sur la musique orientale comparée à la musique européenne* (18. Yüzyılda Türk Müziği), yay. haz. Cem Behar, İstanbul 1987.



22 Şubat 1779. İstanbul, İngiliz Sarayı'nda konser: Santur, kemançe, tanbur, ney, keman (Batı kemani), daire. İstanbullu bir ressamın yaptığı resimden kopya eden Major d'Otée. Varşova Üniversitesi Kitaplığı, T.171, 647.

Artık çalgı topluluğu, sazende heyeti –herhalde müziğin kendisi de– değişmiştir ve bu değişim 17. yüzyılın ortalarından itibaren başlamıştır. Kadı-zadelilerin muhafazakâr görüşlerinin çok etkili olmadığı, Evliyâ'nın anlattığı binlerce kişilik "müzişyen ordusunun" varlığından anlaşıyor.

Müzik, İstanbul meclislerinde tüm canlılığıyla yerini koruyor ve kendini yeniliyordu. Evliyâ o sıralarda çoğunlukla İstanbul'da değildi ve Kafkaslarda, Balkanlarda, Anadolu'da, Kahire'de toplanan meclislere katılıyordu. Bize anlattığı, İstanbul'da kendisinin gördüğü, bildiği "eski" bir müziktir ve bu müzik tam da bu sıralarda yenilenme, "Osmanlılaşma" dönemine girmiştir.

647) ve İngiliz Elçisi Robert Ainslie için yaveri Major d'Otée tarafından yapılmış resmin İstanbullu bir Rum ressamın yaptığı kopyası.

Evliyâ Çelebi ve Kudüs'teki Kutsal Yerler¹

Gisela Procházka-Eisl
Viyana Üniversitesi (Viyana)

Üç büyük din için kutsal sayılan Kudüs, kaynak ve belge bakımından zengin ve kendini iyi tanıtan bir hac tarihine sahiptir. Dördüncü yüzyıldan itibaren hac nedeniyle Avrupa'dan Kudüs'e gitmeye başlayan ilk Hristiyanlar² için bu şehir, Roma, Santiago ve Compostella'dan sonra en kutsal ziyaretgâhtır. Kudüs'e yapılan hac ziyaretlerinin 16. yüzyılın ikinci yarısına kadar sürekli bir artış gösterdiği görülmektedir³. Hristiyan seyyâhların yanı sıra özellikle 12. yüzyıldan itibaren Müslüman hacılar da Kudüs'e gelmeye başlamış ve burada başta el-Aksa Mescidi olmak üzere çok sayıdaki evliyâ kabirlerini de ziyaret etmişlerdir⁴.

Müslümanlar için de Kudüs'ün İslâm'ın erken dönemlerinden beri özel ve kutsal bir yeri vardır. Şehrin, bir ziyaretgâh olarak gerçek anlamda önem kazanması ise Haçlı Seferleri esnasında başlamıştır. Ancak bu seferlerden önce Kudüs'ün kutsallığının hadisler ve yerel geleneklerle şekillenmiş bulunduğunu belirtmek gerekir⁵. Eski tarihlerden günümüze kadar Kudüs, Haremeyn'den sonra Müslümanlar için üçüncü önemli kutsal yer olup meşhur bir söze göre: “*Ülâ l-qiblatain, tânî l-masğidain, tâlit' al-haramain*“ dir⁶. Dolayısıyla orayı ziyarette gitmek Mekke'ye hacca gitmek gibi sayılabilir⁷ ya da Evliyâ Çelebi'nin sö-

1 Fatma S. Kutlar'a, makaleyi gözden geçirdiği için candan teşekkürü bir borç bilirim.

2 Buchberger 2001:13.

3 Bundan dolayı Avrupa kütüphânelerinde çok sayıda eski Seyahatnâme ve ziyaretname bulunmaktadır. Hem tarih hem de germanistik bilimi, 19. yüzyıldan beri bu belgelerin bilimsel tetkikine önemli katkıda bulunmuştur.

4 Evliyâ Çelebi'ye göre Kudüs'te 124.000 peygamberin kabri vardır. *Seyâhatnâme* (bundan sonra SN) IX:230. Bu makale için SN'nin yeni baskısından faydalanıldı.

5 Bobzin 2001:216-17: Kudüs'ün faziiletlerini anlatan en eski özgün dinî eser 11. yüzyılda al-Wâsiṭ tarafından yazılmıştır.

6 Bobzin 2001:205, not 11.

7 Kudüs'ü H.439/M.1047 yılında ziyaret eden İranlı seyyâh Nâşir-i Hüsraw şöyle anlatıyor: “Hacca gidemeyen Filistinliler, Kudüs'te toplanıp orada menasikülhacın bir kısmı olan *vukûf*'u yapmışlar“. Bk. Goitein & Grabar, *Encyclopaedia of Islam*, “al- Quds“.

züyle söylersek Kudüs, “kıblegâh-ı fukarâ imiş”.⁸ Türkiye’den Mekke’ye giden güzergâha yakın olduğu için⁹ Osmanlı hacıları, hacca giderken Kudüs’ü de sık sık ziyaret etmişlerdir.

Evliyâ Çelebi’ye göre Kuds-i Şerîf, Kur’ân’ın kırk iki yerinde medhedilir¹⁰. Bilindiği gibi, Kudüs, Kur’ân’da ismiyle hiç geçmemesine rağmen dolaylı olarak kesinlikle mevcuttur. Birçok âyette Kudüs’le ilgili işaretler varsa da özellikle iki âyet önem taşır: 17. sûrenin birinci âyetinde Muhammed’in gece seyahatinin konusu *al-isrâ*’dır. İslâm geleneğinde *al-isrâ*’ ve *mi’râc* bir hikâyede birleştirilmiştir. Halk tarafından çok sevilen bu hikâyeye, Muhammed’le ilgili bir efsane olmuştur¹¹.

Konuyla ilgili ikinci âyet ise, Bakara sûresinin 144. ayetidir. Bu ayet, kible-nin Kudüs’ten Mekke’ye çevrilmesi ile ilgilidir: “Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir!”. Evliyâ Çelebi’nin *Seyahatnâme*’de birçok defa – toplam olarak 11 defa!– işaret ettiği bu ayeti, yalnız Kudüs’ün tasvirinde onu üç kez zikrettiği görülür.¹²

Artık Evliyâ Çelebi’ye dönelim:

İlk soracağım soru, genel anlamda Kudüs’ün *Seyahatnâme*’deki yeri ve önemi nedir? Bunun dışında, Evliyâ’nın Kudüs evsaf ve eşkalini tanımlaması hakkında şu iki soru da ilginç olabilir:

– Bir hacının ziyaret etmesi gereken ziyaretgâh, makam ve kabirler Evliyâ’nın notlarında eksiksiz midir?

– Evliyâ’nın Kudüs’teki Hristiyan ziyaretgâhlarına yaklaşımı ve bunlara ilişkin değerlendirmeleri nasıldır? Ayrıca kaynak bolluğundan dolayı, Hristiyanların Müslüman ziyaretgâhlarına yaklaşımları konusuna da bakılabilir.

Burada önce iki örnek aracılığıyla iki kutsal yeri Evliyâ’nın gözüyle göstermek, daha sonra buraların bugünkü durumunu gözler önüne sermek istiyorum.

Seyahatnâme’de genel olarak Kudüs’ün yeri nedir?

Evliyâ, *Seyahatnâme*’nin birçok yerinde Kudüs’ü iyi tanıdığını işaret etmesine rağmen ancak dokuzuncu ciltte anlatmıştır. Bu esnada şehri ne kadar iyi bildiğini ve oraya ne kadar çok gittiğini özellikle belirtmiştir. Kudüs, ya da Kuds-i

8 SN IX:230; 233, el-Aksa Mescidi için: *hâlâ fukarâların Kâbesidür*; Stephan’ın (1942:82) tercümesine göre bu cümle “At present this mosque is the Ka’aba of the mystics” demektir, ama Evliyâ *fukarâ* kelimesiyle kesinlikle sufileri değil, fakirleri işaret etmiştir. Evliyâ’dan 300 yıl önce Ahmed Fakih’in de aynı anlamda bir beyti var: „Kudsür miskinler hâcî, Muştafâ mi’râcî“ (Bkz. Mazioğlu 1974:43).

9 Mekke’ye ana güzergâhtan Şam’da ayrılan, Kudüs ve Hebron (Halîl ar-Rahmân’a giden bir bağlantı vardı. Faroqi 1990:56.

10 SN IX:231.

11 Bobzin 2001:209.

12 SN I:19b; SN VI:160; SN VIII:145; SN IX:35, 230, 232, 233, 256, 308, 319, SN X (Prokosch 1994:158).

Şerîf, özellikle 7. ciltte yüz defadan fazla geçmektedir. Bu anlatıların bir kısmı tarihî konularla ilgilidir. Örneğin Hazret-i Ömer'in Kudüs'ü fethi ve Kumâme'nin binası. Ayrıca gururlu bir Osmanlı vatandaşı olarak Kudüs'ün Kanunî Süleyman tarafından tamiri ve güzelleştirilmesi de tabîî ki Evliyâ için konu olmuştur.

Evliyâ, eserinin birçok yerinde ya kutsal bir şehir olması nedeniyle doğrudan Kudüs'ü ya da şehrin özel binalarını benzetme yapmak için kullanmaktadır¹³. Böylelikle Evliyâ, görmüş geçirmiş bir seyyah olarak, Kudüs'ü ve Kudüs'teki binaları diğer şehirlere bakarken bir ölçü olarak gördüğünü de ifade etmektedir.

Aşağıdaki listede *Seyahatnâme*'de Kudüs'le ilgili olarak yapılan bütün benzetmeler görülebilir. Bu benzetmeleri tabîî ki hep tekrarlanan stereotip olarak görmemiz gerekir. Yani bunlar, belirli bir dereceye kadar kalıplaşmış toposlardır ve bu durumda gerçek bir benzerlik şart değildir¹⁴. Evliyâ'nın, tasvir kalıpları için sadece Kudüs'ü ve binalarını kullanmadığı, vatanı İstanbul'dan başlamak üzere başka şehirleri ve binaları da bu amaçla kullandığı yaptığı karşılaştırmalarda açıkça görülmektedir¹⁵.

Kudüs'le ilgili benzetmeler:

Kudüs genel olarak:

Urfa, Mağara Kiliseleri: “Hâlâ Kudüs'den sonra cemî'i millet-i Mesîhiyye bu Urfa'yı ziyaret ederler” (SN III:95)

Gürcistan, Gürlev Kalesi: “...bu qal'a-i qadîm Leh'in ve Moskov'un bilâ-teşbih Kuds-i Şerîfleridir...” (SN V:80)

Macaristan, Üstürgon: “her sene niçe yüz bin küffâr gelüp Kudüs-i Şerîf gibi bu Üstürgon'u ziyaret edüp...” (SN VI:159)

Bulgaristan, Köstence: Bulgar ve Sırplar bunu Kudüs gibi ziyaret ediyorlar (SN III: 234)

Macaristan, İstolni Belgrad: “küffârın ... kâ'beleridir, Kuds-i şerîfden ziyâde i'tibârları var” (SN VII: 21)

Macaristan, Pojon: “...bu şehri kavm-i Nemse Kuds-i Şerîf kadar i'tibâr ederlerdi” (SN VII:131)

Yunanistan, Atina: Evleri Şam, Kudüs, Kahire ve Halep'teki binaları gibi. (SN VIII:122)

Makedoya, Ohri: Kafirlerin Kudüs'üydü (SN VIII:328)

Kumâme:

Muş, Çanlı Kenise: “acîb ü garîb deyr-i kebîr-i musanna” (SN III:142)¹⁶

13 Sadece binaları değil, zeytin, limon ve sabunu da lezzet ve kalite simgesi olarak zikrediyor.

14 Evliyâ'nın kullandığı tasvir kalıpları (“Bildmuster”) hakkında bk. Köchbach 1979:214.

15 Bkz. Dankoff 2004:1-2.

16 Bu kilise, sadece Kumâme'yle değil, ayrıca Viyana, Revan, Nahşevan, Faşa, Beytü'l İlahm ve Van kiliseleri ile de karşılaştırılıyor.

İran, Erdebil’de bir manastır: “...gûyâ Kuds-i Şerîf’de deyr-i Kumâmedir” (SN IV:201)

Macaristan, Kaşşa Bân: Kumâme gibi (kandiller, avizeler) (SN VI: 23)

Aktamar: “Ammâ Revân yanında üç kenîse ve Nahşevân yanında yedi Kenîse ve Kudüs-i şerîfde Kumâme kiliseleri yanında ne şeydir” (SN VI:163)

Ermenistan, Vereke Kilisesi: “...millet-i mesîhiyye beyninde Kudüs’deki Kımâme’den sonra be Venk-i Vereke’e i’tibâr edüp..” (SN VI:170)

Sina Yarımadası’nda bir manastır:¹⁷ “...eyle müzeyyen kim Kudüs-i şerîfde KumâmeBeytü’l-lahm bunun zîb ü ziyvneti yanında güneşde zerredir.” (SN IX:423)

el-Aksa Mescidi:

Aya Sofya: “ve anda olan rûhâniyyet meğer Kudüs’de Câmî’-i Aksâ’a yâhûd Şâm-i şerîf...” (SN I:36)

Edirne, Üç Şerefeli Câmî: Süleymaniye ve el-Aksa Mescidi gibi (“âmûd-ı gûnâ-gûn” SN III:243)

Edirne, Selimiye: İstanbul’daki Sultanahmet Câmii ve Kudüs’deki el-Aksa Mescidi gibi (“zîb ü ziyet”, “kandîller”) (SN III:247)

Diyarbakır, Ulucâmi (Câmî’-i Kebîr): Aya Sofya, el-Aksa Mescidi ve el-Azhar gibi (“rûhâniyyet”) (SN IV:25)

Macaristan, Peçuy’deki Süleyman Camii: “meğer Kudüs-i şerîfde câmî’-i Aksâ’da ola” (sütunlar, kubbeler, taklar) (SN VI:116)

Estergon Kalesi’ndeki Cami’: “...gûyâ Kudüs-i Şerîf’de câmî’-i Aksâ haremi-dir..” (renkli mermer, sütunlar) (SN VI:165)

Kubbetussahra:

Foça, Alaca Câmî’: “Diyâr-i Rûmda misli yok. Meğer Kuds-i Şerîf’de Mescid-i Sahratullâh ola.” (kubbe-i mînâ, nakş-i bûkalemûn, demir kafesler) (SN VI: 265)

Atina Kalesi’ndeki cami: “...hürde zî-kıymet taşlar ile nakş-i bûkalemûn olmuş câmî’dirki gûyâ Kuds-i Şerîf’de câmî’ ve Mescid-i Sahratullâh’dır.” (SN VIII:116)

Şam, Emevi Cami: “Ve mihrâb-i Hânefisnin sihr-i i’câz san’atı meğer Kudüs-i şerîfde Sahratullâh ola.” (SN IX:270)

Ayn-ı Silvân

İsrail, Akko’da bir pınar: “...ta’amda Kuds-i Şerîf’de Âb-ı Selvân’ın lezzetindedir.” (SN III:71)

Ermenistan, Rûbâcık: “Kuds-i Şerîf’in âb-ı Selvânından lezzet verir” (SN IV:173)

Tokat, Kereviç: “Kuds-i Şerîf’deki âb-ı Selvân gibi bir âb-i hayât” (SN V:40)

17 Tasvire göre bu manastırın, Aya Katarina Manastırı olması lazım.

Bulgaristan, Vlandova Manastırı: suyu Selvân ve Zemzem gibidir (SN VIII:334)

Bu listeye dayanarak Evliyâ'nın Kudüs'le ilgili benzetmelerini beş kategoriye ayırabiliriz:

- 1) Kudüs şehrinin Hristiyanlar için kutsallık simgesi olması,
- 2) Kilise değerlendirmelerinde Kumâme'nin ölçü kabul edilmesi,

(Evliyâ büyük, önemliyada çokkandillikiseleri anlatırken bunların hemen hemen Kumâme kadar olduğunu belirtmiş, sadece bir manastırı Kumâme'den daha görkemli bulunduğunu vurgulamıştır. Bu, Sina Yarımadası'ndaki Aya Katarina Manastırı'dır. Evliyâ'nın, Aya Katarina Manastırı'nı böyle bir övgüye layık görmesi ise oldukça ilginçtir. Çünkü sanat tarihi açısından Aya Katarina, ne Evliyâ'nın anlattığı kadar önemli ne de görkemlidir. Ama Evliyâ'ya göre bu manastırın yanında Kumâme sadece güneşte bir zerredir.)¹⁸

3) el-Aksa Mescidi'nin, özel ve renkli mermerli, sütunlu, kemerli câmileri tanımlamak için ölçü alınması,

4) “Zîb ü zîver” (süs, dekor, renklilik) ve mozaikler için Mescid-i Kubbetussahra'nın ölçü olması,

5) Özel lezzetli ya da şifalı suların anlatımında Ayn-ı Silvân'dan yararlanılması,

Benzetmeler dışında Evliyâ, kısa hikâyelerle de Kudüs'ü ne kadar iyi tanıdığını belirtir. Bu konudaki hikâyelerin en meşhuru Viyana'da geçer: Evliyâ, Avusturya imparatoruna Kudüs'ü kendi papazlarından çok daha ayrıntılı ve uzmanca tasvir etmiş olmalı ki, imparator ona inanılmaz zenginlikte hediyeler verir. Böylece Evliyâ, bu hikâye aracılığıyla Kudüs hakkında bütün seyyahlardan daha fazla bilgisi olduğunu da işaret eder¹⁹.

Seyahatnâme'nin üçüncü cildi de Kudüs anlatımı bakımından ilginçtir: Burada, Evliyâ'nın eseri için kullandığı strateji anlaşılmaktadır. Üçüncü ciltteki seyahat onu 1058 yılında İran, Irak ve –Kudüs dahil– Filistine getirir. Hayfe, Yafe, Ramle gibi Kudüs'e yakın yerleri tarif etmesine rağmen, Kudüs için iki kere “Kuds-i Şerîf ziyâretine gitdiğimizde cild-i --- mizde mufassal tahrîr olunmuşdur”²⁰ der. Kudüs'e yakın başka bir yer için, bunu hacda anlatacağını yazıp “tekrâra hâcet yoktur” diyerek geçiştirir²¹. Evliyâ, bu ilk Kudüs gezisine 24 yıl sonra, 1082 yılındaki Kudüs gezisinde, geri döner ve Kumâme'nin tasvirinde, onu bu defa değil, 1058 yılında giriş için izin alarak ziyâret ettiğini

18 Parantez içinde şunu da söylemek gerekli: Kumâme'nin tasvirinde Evliyâ ölçü olarak Viyana'daki Stephan Kilisesini kullanıyor (“sâdece Alman diyârında Beç şehrinde İstifân manastırı o kadar vâcibü s-seyr, 'ibret-nümâ ve deyr-i kübrâ...” SN 1X:246). Bu cümle, daha önce sözünü ettiğim “kalıplaşma” için güzel bir örnek, çünkü aslında bunların benzerlikleri pek sınırlı.

19 Kreutel & Prokosch 1987:247.

20 SN III:74 ve 81.

21 “Kal'a-i Sadr-ı Bâz” SN IX:102.

yazar²². Görülüyor ki Evliyâ, Kudüs tasvirini çok bilinçli bir şekilde dokuzuncu cilt için saklamış ve böylece hacla beraber en kutsal üç şehri bir kitapta birleştirmişti.

Şimdi Evliyâ'nın Kudüs tasvirine dönelim. Bu metnin herkes tarafından bilinen hem edisyonu hem de 1930'lu yıllarda yapılmış İngilizce bir çevirisi bulunmaktadır²³. Bunun için bu sunumda tasvirin kendisine ya da tasvirin anlattığı kitabelerin vs. hakikate uygun olup olmadıklarına bakmayacağım. Evliyâ'nın dediği gibi "tekrâra hacet yoktur".

Evliyâ, her zamanki gibi önce şehrin tarihinden bahseder ve şehir hakkında genel bilgiler verir. Daha sonra yaptığı el-Aksa Mescidi'nin çok ayrıntılı tasviri metnin hemen hemen yarısını kapsar. Ondan sonra Zeytin Dağı'nı, Meryem Ana'nın kabrinden başlayarak zirvesindeki bütün kutsal yerler de dahil olmak üzere anlatır. Takiben Silvân Deresi ve Kudüs'ün duvarları içindeki birkaç önemli binanın tasvirine yer verir: kiliseler, hanlar, manastırlar, Davud'un kabri, mescid-i Ömer ve tabîi ki Kumâme.

Kudüs ziyaretçileri için belirli bir "kutsal yer kanonu" var ve bu hep vardı. Bu konuda karşılaştırma yapmak için yeterli sayıda kaynak bulunmaktadır. Evliyâ'nın yaptığı bütün kutsal yer tasvirleri, hem tam olup olmama hem de içerik bakımından bunlarla karşılaştırılabilir.

Elimizin altında Kudüs için Müslümanlar tarafından kaleme alınmış çok sayıda kaynak bulunmaktadır. Özellikle 11. yüzyıldan itibaren yazılmış *fazâ'il bayt al-maqdis* ya da *fazâ'il al-Quds* adındaki eserlerden birçok yazar ziyaret rehberleri yazmak için faydalanmıştır²⁴. Aşağıdaki listede böyle bir ziyaret rehberi gösteriyorum. Çok net bir şekilde, birkaç satırlık bir tarif, mutlaka ziyaret edilmesi gereken kutsal yerler sayılıyor:²⁵

<i>Naşir ad-Dîn Muḥammad b. Ḥıdır ar-Rûmî 16. yy.</i>	<i>Evliyâ Çelebi</i>
<i>Harem-i Şerif:</i>	
bâb Ḥiṭṭâ	✓
qubbat/kursî Sulaymân	✓
mağârat al-arwâḥ	kubbetü l-ervâḥ
qubbat al-mi'râğ	✓
al-mihrâb al-aḥmar	kızılmihrab
qubbat aş-şahra	✓
içerisinde:	

22 SN IX:246.

23 Stephan 1935-1942.

24 Bir tür hadis olan *fazâ'il bayt al-maqdis* kitapları özgün bir edebiyat türü oluşturmaktadır. Bkz. Livne-Kafri 2004:348-49.

25 Naşir ad-Dîn Muḥammad b. Ḥıdır ar-Rûmî, *al-Mustaşşâ fî Faḍâ'il al-Masğid al-Aşşâ* eserinden bir kısım, 16. yy. ortası. Bkz. Elad 1995:164-173.

al-balāṭa as-sawdā'	-
'aṣābi' malā'ika	-
Qadam an-nabī	✓
lisān aṣ-ṣaḥra	-
maqām Sulaymān	✓
šāš an-nabī	✓
maqām Isaiah (?)	--
maqām Ğibrīl	✓
maqām Dāwūd	✓
mağaranın ortasındaki delik	✓
qadam as-sayyid Idrīs	--
dışarıda:	
maqām 'Alī	✓
qubbat as-silsila ²⁶	v
al-mīzān	✓
Ğāmi' al-Aqṣā	✓
al-'Amūd	--
miḥrāb Mu'āwiya	--
al-miḥrāb al-kabīr	--
miḥrāb 'Umar	✓
miḥrāb Yaḥyā b. Zakariyyā	--
Ğubb Sulaymān (=bi'r al-waraqa)	✓
miḥrāb Dāwūd	✓
ma'bad Maryam = mahd 'İsā	✓
aṣ-ṣuffa	✓
maqām al-ḥawāriyyīn	✓
aṣ-ṣirāṭ	✓
miḥrāb al-Ḥiḍr	✓
bāb at-tawba	✓
bāb ar-raḥma	✓
Ṭūr-i Zeytā (Zeytin Dağı):	✓
qabr Maryam	✓
maqām 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb	✓
Rābi'a al-'Adawiyya	✓
maṣ'ad 'İsā b. Maryam	✓
al-qadam 'İsā	✓

26 Evliyâ ona „mahkeme Davud“ diyor; Stephan'a göre, mahkeme Davud ve Kubbat as-Silsila özdeştir. Bkz. Stephan 1942:97.

Salmān al-Fārisī	✓
Ḥarrūb al-'Ašara	--
'Ayn Silwān	✓
turbat Abū l-'Abbās Aḥmad at-Tawrī	--
Qabr Dāwūd (Zion)	✓

Evliyâ'nın, ziyaret edilmesi gereken yerlerin neredeyse hepsine hem de aynı sırayı takip ederek gitmesi çok ilginç:

"Harem-i Şerif – Zeytin Dağı – Ayn-ı Silvân – sonra Davud'un kabri". Çünkü bu ziyaretlerin sırası önemli ve ziyaret rehberlerinde mutlaka uyulması gereken belirli bir sıra var. Gösterdiğim liste eksiksiz bir ziyaret rehberi olurken, Evliyâ çok daha fazla kutsal yer saymaktadır. Tabii ki Evliyâ'nın aşağı yukarı yüz yıl sonra Kudüs'e gitmesi ve kutsal yerlerin sayısının bu süre içerisinde artmış olması bunun bir nedeni olabilir. Ancak Evliyâ'ya çağdaş bir seyyah olan 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī'yle karşılaştırsak Evliyâ'nın çok daha fazla yer gördüğünü tespit edebiliriz. Künyesine karşın Şamlı olan din adamı, şair ve seyyah an-Nābulusī, 1690 senesinde, yani Evliyâ'dan 18 yıl sonra, Kudüs'ü ziyaret edip *al-ḥaḍra al-unsıyya fī r-riḥla al-qudsıyya* adlı eseri yazmıştır. Eserinde geniş ölçüde *faẓāil* kitapları, hadisler ve eski tasvirlerden faydalanmıştır.²⁷ Üç yüz sayfa boyunca Kudüs'ün ve kutsal yerlerin anlatıldığı bu metindeki tasvirlerin, hacim bakımından kendisinden çok zayıf olan *Seyahatnâme*'den daha ayrıntılı ve zengin olmasını bekleyebiliriz. Ama bunu söyleyemiyoruz. İki tasvir karşılaştırıldığında şunları farkedebiliriz: Yapı ve sıra bakımından an-Nābulusī'nin kitabı Evliyâ'ninkine benzer bir şekilde düzenlenmiştir. Onun da mutlak ağırlığı önce Harem-i Şerif, sonra sırasıyla pınarlar, Zeytin Dağı, Kudüs duvarlarının içindedeki medrese, tekke, ve Evliyâ'nın görmediği Mamilla mezarlığındaki sayısız şeyh kabirleridir. En sonunda da an-Nābulusī Davud'un kabrine gider.

Bu iki kişinin ziyaret ettikleri yerleri karşılaştırsak ilginç bir sonuç alabiliriz. Her ikisinin de en önemli üç durağı "Harem-i Şerif, Zeytin Dağı ve pınarlar"dır. Bu karşılaştırmayı yapmak için iki eserden öncelikle Harem-i Şerif'deki kutsal yerlerin anlatımından çıkararak oluşturduğum aşağıdaki listeye bakabiliriz:

AN-NĀBULUSĪ 1690	EVLİYÂ ÇELEBİ 1672
el-Aksa Mescidi	el-Aksa Mescidi
	ḥazret-i 'Ömer miḥrābı
miḥrāb Dāwūd	ḥazret-i Dāwūd miḥrābı
miḥrāb Zakariyya	Malikī miḥrābı

27 'Abd al-Ġanī an-Nābulusī: *al-Ḥaḍra al-unsıyya fī r-riḥla al-qudsıyya*. Akram Ḥasan al-'Ulḫī (haz.) Beirut 1990. An-Nābulusī için bkz. Khalidi, *Encyclopaedia of Islam*, "'Abd al-Ġhanī b. Ismā'īl al-Nābulusī."

	hazret-i Hızır maqâmı
	hazret-i 'İsâ maqâmı
<i>Kubbetussahra</i>	<i>Kubbetussahra</i>
qadam aş-şarîf	qadem-i şerîf
qadam İdrîs	hazret-i Hamza kalkanı
	maqâm-i Çaryâr-i güzîn
	fânûs-i nûr
<i>Kubbetussahra'daki mağara</i>	<i>Kubbetussahra'daki mağara</i>
hağar mu'allaq	mu'allaq taş
maqâm al-Hıdr	maqâm-i soffâ-ı hazret-i Hızır
maqâm İbrâhîm	hazret-i Dâvûd maqâmı
qabr Sulaymân	hücre-i hazret-i Süleymân
maqâm Ğibrîl	hazret-i Cibrîl maqâmı
Harem-i Şerif genel	Harem-i Şerif genel
mihrâb al-Hıdr	hazret-i Hızır maqâmı
kursî Sulaymân	hazret-i Dâvûd Nebî kubbesi
qubbat mi'râğ	maqâm-i hazret-i Kaffâh Nebî
qubbat aç-Ôümâr	maqâm-i kubbetü'r-rûh
maḥall al-Burâq	kubbe-i Süleymân Nebîyullâh
qubbat Mûsâ	kubbe-i hazret-i Mûsâ
	maqâm-i hazret-i 'Üzeyir Nebiyullâh
qubbat Silsila	maḥkeme Dâvûd
	maqâm-i ricâlü'l-ğayb
	maqâm-i ümenâ, evtâd, nuḳabâ, nücebâ, budalâ
<i>Meryem Ana gârı</i>	<i>Meryem Ana gârı</i>
maḥall ta'abbid Maryam	maqâm-i Meryem ana
mahd 'İsâ	hazret-i 'İsâ beşiği
maḥall ta'abbid ḥawâriyyî 'İsâ	maqâm-i ḥavâriyyûn
maḥall sayyidnâ Ğibrîl	hazret-i Cibrîl maqâmı

Görüldüğü gibi, Evliyâ'nın anlatımı çok daha kısa olmasına rağmen an-Nâbulusî'den daha fazla yere gitmiştir.

Pınarlar ve Ceviz Deresi için yaptığım şu listeye bakınca da aynı sonuca ulaşabiliriz:

AN-NÂBULUSÎ 1690		EVLİYÂ ÇELEBÎ 1672
	kutsal sular	
'Ayn Silvân		'Ayn-ı Silvân
Bi'r Ayyüb		
....		Bi'r-i Һazret-i Yünus
	Ceviz Deresi'ndeki eski türbeler	
Тartür Fir'awn		Fir'avn kubbesi
qubbat zawğat Fir'awn		Kârün kubbesi
.....		Buhtu'n-naşır kubbesi
.....		Bel'am ibn Bâ'ür kubbesi
.....		Şeddâd kubbesi

Her iki seyyah da Ayn-ı Silvân'ı ve buradaki pınarları ziyaret etmiştir. Daha önce söz ettiğimiz Nasreddin'in ziyaret rehberinde sadece Ayn-ı Silvân vardı. Ama hem Evliyâ hem an-Nâbulusî oradaki üç pınarın sadece ikisine, büyük bir ihtimalle aynı iki pınara gitmişler. Çünkü tasvirlerine göre hem Bi'r Ayyüb hem de Bi'r Yünus Ayn-ı Silvân'a aynı uzaklıktadadır. Ancak Evliyâ'nın bahsettiği Bi'r Yünus'un bir yanlış anlama olması lazım, çünkü kaynaklarda bu adda bir pınardan bahsedilmemektedir. Oysa Evliyâ, çok inandırıcı bir şekilde pınarın yanında bir Qarye-i Yünus olduğunu söylüyor. Bugün Filistin'de iki Bi'r Yünus var, ama ikisi de Kudüs'e pek yakın değil. Evliyâ'ya göre bu Bi'r Yünus'dan sa-bahları tatlı ve akşamları ekşi su fışkırıyor. Ancak Silvân Deresi'nin hiç bir pı-narı için böyle bir rivayet yok. Sadece halk, biraz ilerideki 'Ayn 'Öna'nın suyu-nun belirli günlerde kızıl renkte çıktığını söylemektedir²⁸.

Ceviz Deresi'ndeki eski ve sahibi kesin belli olmayan türbeler her iki sey-yah tarafından kısaca anlatılıyor. An-Nâbulusî sadece iki, Evliyâ ise –bugün de hâlâ mevcut olduğu gibi– beş türbeden söz ediyor.

Üçüncü önemli ziyaret yeri Zeytin Dağı'dır:

AN-NÂBULUSÎ 1690		EVLİYÂ ÇELEBÎ 1672
	Тür-i Zeytâ (Zeytin Dağı)	
qabr Maryam		qabr-i Meryem
.....		Cibrîl'in girdiği kaya
.....		Ziyâret-i Melik Ğâdir

28 Kriss & Kriss-Heinrich 1960: 172.

29 Naşîreddîn ve an-Nâbulusî'nin kitaplarında bu yer yok – 14. yüzyılda Kudüs'ü gezip medh eden Ahmed Fakih şöyle yazıyor: “Müşâ çun Тūra çıkar baқar Қudsını görür, 'aşâsınuñ nişânı Қuds-i mübârekdedür” (bkz. Mazıoğlu 1974:44).

.....		Maḳām-ı 'aşā-yı ḥazret-i Mūsā ²⁹
qabr Rābi'a al-'Adawiyya		Mağara-i Rābi'a-i Adeviyye
.....		ḥazret-i Mūsā mescidi ³⁰
Muḥammad al-'İlmī		eş-Şeyh Muḥammedü'l-'İlmī
zawiyat al-As'adiyya		
.....		ḳubbe-i ḳadem-i ḥazret-i İsā
qabr Salmān al-Fārisī		Ziyāret-i ḥazret-i Selmān-i Fāris
ḥarnūbat al-'aşara		
.....		
		ziyāret-i ḥazret-i Hārūn ibn
		ziyāret-i Rabiḳa Hātūn
		Liḳā Hātūn türbesi
		ḥazret-i Yūnus maḳāmı
		ḥazret-i İshāk maḳāmı
		ḥazret-i Dāvūd maḳāmı
		ḥazret-i Ya'kūb maḳāmı
		ḥazret-i Mūsā maḳāmı
		ḥazret-i 'Üzeyir maḳāmı
		ḥazret-i Ādem ḳademi
		ḥazret-i İmām Mālik mescidi
		ḥazret-i Dede Davde Çoban Dede türbesi

Listenin, çizgi'nin üstündeki kısmına baktığımızda ikisinin de en önemli yerleri ziyaret ettiklerini, ama Evliyâ Çelebi'nin daha çok yere gittiğini görüyoruz. İkisi de yakın geçmişe kadar çok önemli olan bu makamlara, yani Meryem Ana'nın, Rābi'a'nın ve Selmān el-Fārisī'nin makamlarına gitmiştir. Yalnız an-Nābulusī qadem 'İsā'yı, Evliyâ Harnuba'yı ziyaret etmemiştir. Kharnūba al-'aşara, Selmān'ın mescidinin yanında bulunan çok meşhur kutsal bir ağaçtır. Geçen yüzyılda kesilen bu ağaçtan³¹ Evliyâ'nın bahsetmemesi ise oldukça ilginç; çünkü aslında bu, tam ona göre bir şeydir.

Evliyâ, çizginin altındaki mezarların hepsinin ismini sadece iki satırda ve hiçbir bilgi vermeden anar. Bir dünya gezgininin ve bir teoloğun seyahat kitaplarında hem yapı hem de ek bilgileri bakımından bu kadar hemfikir olmaları dik-kate değer. Tabii ki iki yazar da kutsal yerleri başka üslûpla anlatıyorlar. Yoksa an-Nābulusī'nin kitabı Evliyâ'ninkinden birkaç kat daha kalın olamazdı. Daha

30 Evliyâ, yanılarak al-As'adiyya'yı, ḥazret-i Mūsā mescidi diye adlandırmıştır; ancak mescidin kapısının üzerindeki kitabeyi naklettiği için yanlışlığını farkedebiliriz: "Kāle'ebnū Es'ad sa'dun ve müverrihun, fī Tūri Zeytā mescidūn ebnāhu Es'adā". SN IX:242. Bu işareti için sayın Mehmet Tütüncü'ye teşekkür ederim.

31 Kahle 1910:79 bu büyük harnup ağacını tasvir ediyor; Alman halkbilimcileri Kriss & Kriss-Heinrich 1960 yılında bu yeri ziyaret ettikleri zaman ağaç kesilmişti. Kriss & Kriss-Heinrich 1960:166-67.

önce de belirttiğim gibi an-Nābulusī büyük ölçüde mevcut olan Kudüs literatüründen faydalıyor ve ayrıca yazdığı kasideleri sayfalar boyunca metne sokuyor. Buna karşı Evliyâ kısa ve net bilgi veriyor. Gayet makul ve çoğu zaman gerçeğe dayanarak yazıyor. Genelde çok sevdiği mucize ve garayib hikâyeleri burada hemen hemen yok gibidir. Olanlar da sadece Sünnî-Müslüman geleneğinde zaten bilinen rivayet ve geleneklerin anlatımı ile sınırlıdır. Örneğin Kudüs'ün altındaki mağaralarda Süleyman'ın devleri olduğu ya da Miraç gecesinde³² Kubbetussahra taşının göğe yükselme isteği ve şimdiye kadar da eğri durması gibi.

Evliyâ, yukarıda gösterdiğim görülecek yerlerin yanı sıra Hristiyanlara ait binaları da tasvir ediyor. Aslında o, Kudüs'ü anlatırken hemen hemen sadece İslam ve Hristiyan dinleriyle ilgili yerleri gösteriyor. Dini olmayan, yani profan öğeler Evliyâ'nın bu kutsal şehre ilişkin tasvirinde arka planda kalıyor.

Bu durum bizi ikinci sorumuza götürüyor: Evliyâ, Kudüs'teki Hristiyanlara ait yerlere nasıl yaklaşmıştır? Bu konuda hoşgörülü olup olmadığını tespit edebilir miyiz? Daha önce Robert Dankoff'un farkettiği gibi Evliyâ, başka dine mensup insanlara oldukça tarafsız ve tabî bir şekilde yaklaşmıştır. Örneğin Avrupa'ya geldiğinde birkaç Hristiyanla arkadaş olmuştur. Diğer taraftan –bunu da Dankoff'un kitabından öğreniyoruz– Evliyâ, kilise ve Antik çağ kalıntılarını ya çok az anlatmış ya da çok klişe bir şekilde yazmıştır³³.

Evliyâ, Kudüs'te Hristiyan diniyle ilgili yerlere de yoğun bir ilgi göstermektedir. Onun, sadece Müslümanlar tarafından da ziyaret edilen Meryem Ana mezarı gibi tanınmış yerlere değil, Müslümanlar tarafından ziyaret edilmeyen, az bilinen yerlere de ilgisi büyüktür. Evliyâ, Kudüs'te toplam altı manastır bulunduğunu belirtir ve bunlardan ikisini –biri Ermeni avretlerinin, biri Ermeni erkeklerinin manastırı– ayrıntılı bir şekilde tasvir eder. Kudüs'teki yedi kiliseden ikisinin Yahudilerin, beşinin de Hristiyanların olduğunu yazdıktan sonra uzun uzadıya Kumâme'yi anlatır. Bu kilisenin tasvirinde sanki Evliyâ'da hem meraklılık, hem hayret, hem de şüphe karışımı bir şeyler var. Özellikle oradaki “ezel kandil”inin bir hile olduğunu anlattıktan sonra İsa heykeline döner. Bu heykel, gözleriyle sanki insanı takip eder ya da bazen gülümser gibi görünmesi nedeniyle onu biraz rahatsız etmiş gibidir. Oradaki papazlarla tartışıp kritik sorular da soran Evliyâ, Kumâme'den sonra Kızılyumurta bayramındaki ziyaretçiler kalabalığından bahseder. Hristiyanlara *küffâr-i feccâr* ya da *freng-i bedreng* diyorsa da bunu ciddî bir küfür olarak değerlendirmemek gerekir³⁴. Çünkü söylediklerine rağmen kendi dinine ait olmayan kutsal yerlere ilgi göstermesi onu çağının seyyahlarından ayırır³⁵.

32 Evliyâ'nın, Burak'ın miraç gecesinde bağlanmış olduğu halkayı görmemiş olması ya da gördüyse yazmaması oldukça ilginç. Oysa an-Nābulusī, bundan söz ediyor.

33 Dankoff 2004: 52, 65-66.

34 Dankoff 2004:64 bu gibi tabirleri listeliyor ve sonuç olarak diyor ki “These are not to be taken very seriously.”

35 Biliyoruz ki her yerde aynı ilgiyi göstermiyor, örneğin İstanbul'da kiliseler yokmuş gibi davranıyor (bkz. Dankoff 2004).

En başta rehberini gösterdiğim Naşîr ad-Dîn'in Hristiyanların kutsal yerleriyle ilgilenmemesi tabii bir şeydir. Çünkü yazdığı kitap türünde (ziyaret rehberi) bu tür yerleri anlatmasına gerek yoktur. Ama an-Nâbulusî'nin, sadece ziyaret kitabı değil, aynı zamanda bir seyahat kitabı olması amacıyla yazdığı eserinde Müslümanlara ait olmayan binalara hiç ilgi gösterilmemiştir. Mescid-i Kubbetussahra'nın tarihinde sadece Kumâme hakkında birkaç satır bulunmaktadır. An-Nâbulusî, Kudüs'te zamanın ya ölmüş olan ya da hayatta olan şeyhlere adanmış veya tekkelerle hamamlara gitmiştir. Aslında bu ilgisizlikte an-Nâbulusî yalnız değildir. Örneğin Evliyâ'dan 13 yıl sonra Kudüs'ü ziyaret eden Yûsuf Nabî'nin *Tuhfet ül-harameyn*'ine bakınca da aynı şeyi tespit edebiliriz.

Karşı tarafın yani Avrupalıların Kudüs Seyahatnâmelerini de incelersek durumun pek farklı olmadığını görürüz. Onlar da, kutsal yerlerinin bir kısmını Müslümanlarla paylaşmalarına rağmen, ötekilere hiç ilgi göstemezler. Tam tersine ret, nefret ve korku vardır. *Kur'ân* ve Muhammed'e karşı horgörülerini o kadar belli ederler ki Evliyâ'nın rutin olarak kullandığı *kefere-i fecere* ve benzeri tabirler bunların yanında pek masum kalır³⁶. Hristiyan ziyaretçilerin ilgi ufku genelde Müslümanlara ait kutsal yerlerin ziyaretini içermez. Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yazılmış hepsi toplam on dört Kudüs Seyahatnâmesini karşılaştıran Claudia Zrenner, kitabının bir bölümünde bu yazarların İslama ve Müslümanlara yaklaşımlarını araştırmıştır. Sonuçta büyük çoğunluk olan asilzâde ve papazların çok açık bir şekilde kendilerini tutamayıp bu yabancı dine karşı nefretlerini ifade ettiklerini, sadece küçük bir azınlığın ve çoğu tüccar olan burjuva ziyaretçilerin İslama karşı tamamen tarafsız bir tutum aldıklarını belirtir.³⁷ Bu örnekler, o zamanlarda seyahate çıkarak korku ve önyargıları yıkmamanın ya da ötekine karşı ilgi ve anlayış göstermeyi öğrenmenin doğal bir süreç olmadığını göstermektedir. Evliyâ'nın bu konuda ne kadar değişik ve –bunlara göre– açık olduğunu özellikle vurgulamak gerekir. Çünkü bilmediği şeylere ilişkin merakı her zaman şüphesinden daha kuvvetlidir³⁸.

Sunumun sonunda Evliyâ'nın tasvir ettiği iki kutsal yeri göstermek istiyorum. Bu iki yer, Evliyâ'nın zamanında en az iki din tarafından kutsal sayılan Davud'un kabri ve Ayn-ı Silvân'dır.

Birinci örnek, 15. yüzyıldan itibaren Müslümanlar için çok çok önemli olan Ziyon Dağı'nda bulunan Davud'un kabri'dir. 1452 yılında Fransisken tarikatından alınıp Müslümanlara teslim edildikten kısa bir zaman sonra her Müslüman ziyaretçinin bu kabri ziyaret etmesi gerekli sayılmıştır³⁹. Nasîreddîn'den an-Nâbulusî'ye, Evliyâ'dan Yûsuf Nâbî'ye kadar herkes oraya gidip rek'ateynini kılmıştır. Evliyâ onu şöyle tarif ediyor:

36 Örneğin Breydenbach 1488 Kuran için „melun bir kanun“ diyor; cf. Zrenner 1981:62.

37 Zrenner 1981:122.

38 Dinsel fanatizmin Evliyâ'nın reddettiği bir şey olduğunu Dankoff 2004:69-76 Kadızadeliler örneğinde göstermektedir.

39 Elad 1995:171. Tabii ki daha önce yazılan ziyaretrehberlerinde kabri-i Dâvûd anılmıyor.



Bu iki resûl-i Hudâ bu mahalde bir kubbe-i âlî içinde âsûdedir. Sandûkaları dîbâ ve zîbâ ve şîb ü zerbâf ve kâmâ ve atlâs-ı münakkaş ile pûşîdedir. Ve etrâflarında şebekeler vardır ammâ ahşâbdandır ve gâyet musanna'dır. Ve kabir-i şerîflerinin cânib-i erba'asında hatt-ı Yâkût-ı Musta'sımî ve hatt-ı Karahisârî ile ve gayri gûnâ-gûn hüsn-i hat ile yigirmi kıt'a Kelâm-ı izzet vardır. Ve haremin cânib-i etrâfında yigirmi medrese hücreleri vardır.[...] (SN VIII:244)

Âsitâne-i Hazret-i Dâvûd ve Hazret-i Süleymân⁴⁰

Davud'un kabrinin bugünkü haline bakınca Evliyâ'nın sözlerinden hareketle burayı kolayca tanıyabiliriz: Davud'un kabri, kubbeli olan bir Hristiyan binasının altındadır. Mezar hâlâ güzel ve işlenmiş kumaşlarla örtülü olup ziyaretçiler kısmından bir şebeke ile ayrılmaktadır. Yalnız, burası 1948 harbinde kısmen zarar görmüş ve renove edilmiş olduğu için metinde anlatılan duvar süslemeleri artık yoktur. Tek şaşılacak şey, başka hiç bir eser Süleyman'ın kabrinin orada olduğundan bahsetmezken Evliyâ'nın burada *iki* mezar görmesidir. Hemen hemen aynı zamanda Kudüs'ü ziyaret eden Yûsuf Nâbî de sadece *bir* mezardan söz eder. Belli ki Evliyâ burada gerçekten ikinci bir mezar uydurmuştur, ama neden? Aslında Davud'un kabri o kadar meşhurdur ki başka bir yerle karıştırılması imkansızdır. Bana göre, bu konuda Evliyâ'nın başka bir seçeneği yoktu, yoksa daha önce yazdıklarıyla ters düşerdi. Çünkü Evliyâ, daha birkaç sayfa önce, Kubbetussahra'nın tarihinde, Süleyman'ın ölümünü ve babası Davud'un yanına defnolduğunu anlatmıştır. Dolayısıyla Evliyâ'nın, Süleyman'ın mezarının Davud'un kabrinin yanında olduğunu yazması sadece kendi hikâyesinin doğruluğunu ispatlama çabasından başka birşey değildir.

40 Resim: www.centuryone.org/davtomb.html

Ziyâret-i Bi'r-i Ayn-ı Zemzem-i Selvân

Bu Selvân önünde kubbesiz bir çemenzâr soffâ üzere bir musallâ vardır. Mihrâbı üzere bir beyâz mermerde celî kalem ile böyle tahrîr olunmuşdur: [...] Âb-ı Selvân bu namazgâh dibinde otuz kademe taş nerdübân ile nüzûl olunur bir gârdan çıkar âb-ı Zemzem lezzetinde bir mâ-i hayâtdır.

Serî'u'l-hazm ve tabî'ate mülâyim ve mukavvî ve def-i cû'a fâ'ide, nûş eden ta'âm tenâvül etmiş gibi def-i cû' eder. Hikmet-i Hudâ altı sâ'at med ve altı sâ'at cezm bir ayn-ı hayâtdır. Gerçi lezzetde sehel şorcadır. Ammâ nûş edenin demâğını müşk [û] amber-i hâm râyihası mu'attar eder. Ve cemî'i dünyâdan milel-i muhtelif gelüb bu âb-ı rahmetde yedi gün yâhûd kırk gün gasl edüb cümle emrâz-ı muhtelifeden halâs olup bir dahî hukemâ dükkânına varmaz. İllâ Hakîmü lem-yezelü'l-ezel kapusuna varır. (SN IX:244)



Bugün Davud'un kabrine Müslümanlar gitmiyor, mezar tamamen Yahudilerin ziyaretgâhı haline gelmiştir. Ayrıca onlar bu yeri oldukça önemli görüyorlar. Evliyâ'nın tarif ettiği medrese ise bugün bir Yeşiva, yani Tevrat okuludur.

İkinci örneğimiz, Evliyâ Çelebi tarafından çok sık zikredilen ve benzetmeler için kullanılan Ayn-ı Silvân. Ayn-ı Silvân, hem Yahudi hem Roma hem de Hristiyan ananelerine göre kutsal sayılan ve erken Abbasî zamanından beri Müslümanlar için de ziyaret edilmesi gereken bir yerdir⁴¹. Evliyâ Ayn-ı Silvân'ı şöyle tarif ediyor:

Evliyâ'nın tasviri oldukça kısa ve öz. Ayn-ı Silvân, çağdaş bir fotoğrafta bile bu tarife göre hâlâ kolaylıkla tanınabiliyor. Burada altı saatlik ritimde meddücezir olduğuna dair rivayet başka kaynaklarda yoksa da bu, Evliyâ'nın yüzde yüz bir fantezisi değildir. Çünkü Ayn-ı Silvân ve ona yakın pınarlar için anlatılan hikâyelerde suların belirli zamanlarda taştığı ya da çekildiği söyleniyor. Örneğin hac zamanında, Zemzem suyu buraya akıp taşıyor ya da hacca gidemeyenler Ayn-ı Silvân vasıtasıyla Zemzem suyu içebiliyor. Yine başka rivayetlerde oradaki pınarlar ya Hüseyin'in ölüm günü olan 10 Muharrem'de, ya da Meryem Bayramlarında suların kızıl aktığı belirtiliyor. Ayrıca Ayn-ı Silvân'daki mağarada kocaman canavar bir devenin oturduğu, deve su içtiğinde suların çekildiği de 1960'lı yıllara kadar buradaki yerliler arasında anlatılıyordu.

Yedi günlük yıkama ritüeli bugün yapılmıyor, ama Evliyâ'nın bu konuda yazdığının da doğru olma ihtimali oldukça kuvvetlidir. Çünkü halk inanışında yedi sayısı ile ilgili törenler çok yaygındır. Örneğin 1927 senesinde bir etnolog Ayn-ı Silvân için buna benzer yedili bir tören gözlemlemiştir⁴². Yedi günlük yı-

41 Elad 1994:81.

kama değil, ama kadınlar, belirli bir sıra ile Cuma günleri yedi sikke, yedi kâse, yedi anahtar ve yedi fincan suyla dua edip şifa istemişlerdir.

Bugün Kudüs'ün Vakıflar Bakanlığının idaresinde bulunan Ayn-ı Silvân'da suya girmek yasaklanmıştır. Bekçinin anlattığına göre buraya artık çok az ziyaretçi gelmektedir ve bunların çoğunluğunu da Müslümanlar oluşturmaktadır.

Sunumun bitiş sözlerini Evliyâ'ya bırakıyorum:

“Ve dahi bu Kudüs-i şerîfi ziyâret eylediğimiz enbiyâların cümlesini tahrîr eylesek bir mücelled kitâb olup [...] bu mertebe ta'rîf ü tavsîf ile iktifâ olundu.”

Kaynaklar

- 'Abd al-Ġanî an-Nâbulusî: *al-Ḥaḍra al-unsıyya fî r-riḥla al-qudsıyya*. Akram Ḥasan al-'Ulî (haz.) Beirut 1990.
- Bobzin, Hartmut: „Jerusalem aus muslimischer Perspektive während der Kreuzfahrerzeit“. Dieter Bauer, Klaus Herbers, Nikolas Jaspert (haz.): *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*. Frankfurt/New York 2001, 203-217.
- Buchberger, Reinhard: *Touristische Aspekte der Jerusalem-Pilgerfahrt im 15. Jh.* Wien (mez. tezi) 2001.
- Canaan, Tawfiq: *Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine*. London 1927.
- Dankoff, Robert, Klaus Kreiser: *A guide to the Seyâhat-nâme of Evliyâ Çelebi. bibliographie raisonnée. Materialien zu Evliyâ Çelebi* 1992.
- Dankoff, Robert: *An Ottoman Mentality. The World of Evliyâ Çelebi*. Leiden / Boston 2004.
- Elad, Amikam: *Medieval Jerusalem and Islamic Worship: Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage*. Leiden 1995.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemed Zillî: *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 10 cilt, İstanbul 1996-2007.
- Faroqhi, Suraiya: *Herrscher über Mekka. Die Geschichte der Pilgerfahrt*. Düsseldorf / Zürich 1990.
- Fricke, Wilhelm: *Die Itinerarien des Konrad von Parsberg, des Reinhard von Bemelerg und ihrer Mitreisenden über eine Pilgerreise nach Jerusalem im Jahre 1494*. Zugleich ein Beitrag zur Erforschung von Fremdenfurcht und Fremdenfeindschaft im Spätmittelalter. Bochum 2000.
- Goitein, S.D.; Grabar, O.: „al-Ḳuds.“ *Encyclopaedia of Islam*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2008. Brill Online. Universitaet Wien. 06 March 2008.
- Haarmann, Ulrich: “Evliyâ Çelebîs Bericht über die Altertümer von Gize”. *Turcica* 8.1 (1976), 157-230.
- Kahle, Paul: “Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem” *Palaestina-jahrbuch* 6 (1910), 63-101.

42 Canaan 1927: 110f.

- Kaplony, Andreas: *The Haram of Jerusalem 324-1099. Temple, Friday mosque, area of spiritual power.* Stuttgart 2002.
- Khalidi, W.A.S.: "Abd al-Ghanī b. Ismā'īl al-Nābulusī." *Encyclopaedia of Islam*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2008. Brill Online. Universitaet Wien. 05 March 2008.
- Köhbach, Markus: "Die Beschreibung der Kathedralen von Iași, Kaschau und Wien bei Evliyâ Çelebi. Klischee und Wirklichkeit". *Südost-Forschungen* XXXVIII (1979), 213-222.
- Kreutel, Richard, Erich Prokosch: *Im Reiche des Goldenen Apfels. Des türkischen Weltenbummlers denkwürdige Reise in das Giaurenland und in die Statd un Festung Wien anno 1665.* Graz, Wien, Köln 1987.
- Kriss, R. & H. Kriss-Heinrich: *Volks Glaube im Bereich des Islam*. 2 vols. Wiesbaden 1960-62.
- Livne-Kafri, Ofer: "Christian attitudes Reflected in the Muslim Literature in Praise of Jerusalem", *Proche-Orient Chrétien* 54/3-4 (2004), 347-375.
- Mazıoğlu, Hasibe (haz.): *Ahmet Fakih: Kitābu Evsāfı Mesācidi's-Şerīfe*. Ankara 1974.
- Prag, Kay: *Israel and the Palestinian Territories*. London 2002.
- Procházka, Stephan, Gisela Procházka-Eisl: "Muslim Sanctuaries in and around Jerusalem Revisited." *WZKM* 95 (2005), 163-194.
- Prokosch, Erich: *Kairo in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beschrieben von Evliyâ Çelebi*. İstanbul 2000.
- Prokosch, Erich: *Ins Land der geheimnisvollen Func. Des türkischen Weltenbummles Evliyâ Çelebi Reise durch Oberägypten und den Sudan nebst der osmanischen Provinz Habeş in den Jahren 1672/73.* Graz 1994.
- Schneider, Cornelia: *Die Reise nach Jerusalem. Bernhard von Breydenbachs Wallfahrt ins Heilige Land*. Mainz 1992.
- Stephan, St. H.: "Evliyâ Tshelebi's Travels in Palestine" *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 4 (1935, 103-108, 154-164), 5 (1936, 69-73), 7 (1938, 84-97), 8 (1939, 137-156), 11 (1942, 81-104).
- Yūsuf Nabī: *Tuḥfetü l-Ḥameyn*. (yay. Menderes Coşkun) Ankara 2002.
- Zrenner, Claudia: *Die Berichte der europäischen Jerusalem-pilger (1475-1500); ein literarischer Vergleich im historischen Kontext*. Frankfurt a.M. 1981.

16. yy'da Arap Harfleriyle Yazılmış Almanca Dinî ve Dünyevî Metinler ile Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâmesi*'ndeki Almanca Örnekler - Bir Karşılaştırma

Claudia Römer
Viyana Üniversitesi (Viyana)

Evliyâ Çelebi'nin dillerle ilgilendiği, hatta çağdaşlarına nispeten olağanüstü bir dilci olduğu genel olarak bilinmektedir¹. *Seyahatnâme*'sinde, gittiği yerleri anlatırken, orada konuşulan ağız veya diller hakkında kısaca birer paragraf yazmıştır. Bu paragrafları, başında genellikle sayılar, sonra da kendisine mühim görünen birkaç sözcük ve kısa cümle ihtiva eden sistematik bir tertiple düzenlemiştir². Otuz kadar dil ve en az aynı oranda Türk dilleri ve Anadolu ile Rumeli ağızlarını örneklemiştir³. İbranice olmadıkları halde Evliyâ Çelebi'nin İbranice olarak adlandırdığı dillerin örneklerinin bir parçasını büyük olasılıkla kendisi uydurmuştur⁴. Bu ciddî olmayan tek örnek ve Evliyâ'nın şakacı eğilimini ortaya koyan sayı ve şiirler hariç, onun yazılış güvenilirliği ispat edilmiş gibi sayılır⁵.

Burada bizi ilgilendiren Evliyâ'nın örneklediği Almanca metin ve sözcükler iki çeşittir: Bir yandan her dil için yaptığı gibi ilk olarak Almanca sayıları, sonra birkaç sözcük ile cümle örneğini Viyana ağızıyla vermektedir⁶.

Öte yandan, Meryem Ana için katolik bir dua aktarmıştır. Aslında Almanya

- 1 Bkz. örneğin: Robert Dankoff, Katkılarla İngilizceden Çeviren Semih Tezcan, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*. Türk Dilleri Arştırmaları Dizisi: 37, İstanbul 2004, s. 47.
- 2 Robert Dankoff, "The Languages of the World according to Evliyâ Çelebi", *Journal of Turkish Studies* 13 (Gerhard Doerfer Festschrift, 1989), s. 25.
- 3 Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, s. 53, 55-56.
- 4 Age., s. 327-329, Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality. The World of Evliyâ Çelebi*. With an afterword by Gottfried Hagen. Brill. Leiden 2006, 176-184.
- 5 Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, s. 57.
- 6 Age., s. 302, Richard F. Kreutel – Erich Prokosch – Karl Teplý, *Im Reiche des Goldenen Apfels. Des türkischen Weltenbummlers Evliyâ Çelebi denkwürdige Reise in das Giaurenland und in die Stadt und Festung Wien anno 1665*. Osmanische Geschichtsschreiber, N. F. 2, Styria, Graz-Wien-Köln 1987, s. 244, 313, not 364.

Passau şehrindeki Meryem Ana'nın bir resmiyle bağlantılı olan bu dua, 1660 yıllarında Reformasyon'dan sonraki dönemde Katolikler tarafından Türklere karşı okunurdu⁷.

Evliyâ'nın bu Almanca örneklerinin, şimdiye kadar Arap harfleriyle yazılan tek bilinen Almanca metinler, yani tek Almanca yazı aktarımlı metinler (*Transkriptionstexte*) olduğu düşünülmüştü. Halbuki, Avusturya Millî Kütüphanesi A.F. 437 nolu, birkaç parçadan ibaret ilginç bir mecmua sayılabilir elyazması, bu tür metinlerin sayısını birdenbire büyük ölçüde çoğaltmaktadır⁸.

III. Murad zamanında istinsah edilmiş elyazmasının büyük kısmı baştan başa harekeli olduğundan Orta Osmanlıca konuşma dilinin ünlü ve dudak uyumunun da önemli bir kaynağı olarak değerlendirilebilir. Birçok yerinde Arapça imlâsı yanlış olan⁹ nüshanın, bir Avrupa'lının eliyle yazılmış olduğunu yazısının beceriksizliğinden de tahmin edebiliriz¹⁰.

Nüshanın 2a yaprağında iki beyitten başka,¹¹ Avusturya Millî Kütüphanesi'nin ikinci müdürü ve elyazmasının sahibi olan Sebastian Tengenagel'in eliyle yazılmış içindekileri anlatan Latince bir not görülmektedir¹²:

7 Robert Dankoff, Evliyâ Çelebi *Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, s. 302, Richard F. Kreutel – Erich Prokosch – Karl Teply, *Im Reiche des Goldenen Apfels*, s. 242-243, 313, not 362-363. Kreutel, bu „Maria Hilf“ (Meryem Ana, yardım et) duası hakkında bilgi vermektedir.

8 Gustav Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien III*, Wien 1867, s. 535-537. Flügel, nüshanın tüm içindekilerini ayrıntılı şekilde verdiği için biz ancak bu makalemizde tartışılan noktaların üzerinde duracağız. Flügel, hiçbir nedene dayanmaksızın yazılış tarihini „1588 senelerinde“ olarak vermektedir. Halbuki, 69b ile 70a yapraklarında, *tevârîh-i selâsin* başlığı altında yazılış tarihine tek delil bulunmaktadır: *Murâd-i üçüncü (!) sene 982 (1574-1575)*, yani III. Murad'ın tahta çıkış tarihinden sonra bu padişahın hükümet zamanında yazılmış olmalı.

9 Örneğin 3b *مع من مصطفى*.

10 Bu durumu Flügel de tarketmişti, bkz. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften III*, s. 537.

11 Yazı aktarımı için İslam Ansiklopedisi sistemini uygulayacağız. Tek istisna, *qâf* harfi için *q* ve *ayn* harfi için ' kullanacağımızdır. *haqq ta'âlâ rahmet itsün oquyanlar cânına * fâtiha ihsân idüp bunı yazan cânına (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)* beyt *Bunı yazdum kim geçicek rûzigâr * ben ölem qala benden yâdigâr (fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün)*. Her iki beytin de çok yanlış var.

12 Sebastian Tengenagel ve ilmî faaliyetleri hakkında bkz. Claudia Römer, „An Ottoman Copyist Working for Sebastian Tengenagel, Librarian at the Vienna Hofbibliothek, 1608-1636“, in: *Essays on Ottoman civilization. Proceedings of the XIIth congress of the Comité International d'Études Pré-Ottomanes et Ottomanes*, Praha 1996. *Archív orientální*: Supplementa 8. Praha 1998, 330-349, Prague 1998. – Nüshanımızın 72a yaprağında, Avusturya Millî Kütüphanesi A.F. elyazmalarında sık rastlayabildiğimiz Tengenagel'in ince elyazısıyla Latin alfabesiyle notlar görülmektedir. Aynı zamanda, müellifin kaba eliyle kenarda yazılmış notlardan başka, bir de 71b yaprağında „keferenin gizli haberleri nasıl yazdıklarına dair“ diye daha ince bir elyazısıyla yazılmış bir not daha dikkatimizi çekiyor. Adı geçen makalemizde gösterebildiğimize göre, Tengenagel'in Macaristan savaşları sırasında Habsburg'luların esiri olan İbrahim adında bir Türk çırağı olmuş. Tengenagel için elisine-i selasenin kaynak kişisi olarak çalışıp kendisiyle dil sorunlarını tartışmıştır. Rönesans devri Avrupa bilginleri tarafından mühim sayılan bazı Arapça, Farsça ve Osmanlıca eserleri kendisine kopya ettirmiştir. Elyazmamızın 71b yaprağındaki bu not, İbrahim'in eline yakın olup onun yazısını gösteriyor olabilir.

Miscellanea varia “karışık konular”

Colloquium Persico Turcicum “Farsça-Türkçe konuşmalar”

Profeßio fidei Turcicae “Türk (yani İslam) imanı hakkında”

Hakikaten *hāz[a] kitāb-i fārsī* başlığı altında 3b ile 22a yaprakları arasında Türkçeye tercümeleriyle kısa Farsça cümleler yer almakta ve hemen sonra Tengnagel'in yazdığı gibi İslâm dininin esasları soru-cevap şeklinde izah edilmektedir¹³. Ancak Tengnagel'in bu notu, nüshanın tüm içindekilerini açıklamamaktadır. 29a ile 53a yaprakları arasında bulunan bundan sonraki bapta, adı bilinmeyen müellifimiz, Evliyâ Çelebi kadar teoretik seviyede dilci olmayıp eserini başka maksat ile yazmış olsa bile, yine de aktardığı Protestanlığın ana metinlerinin Türkçeye tercümeleriyle beraber beş tane ayrı dilden örnekler vermektedir. Bu metinleri nasıl düzenlediğini şöyle anlatıyor:

bu faşl 'İsâyiler ve Mûsâyiler erkânın bildürir 'İsâ'îlere ve Mûsâ'yîlere¹⁴ gökden inen farz ve emr böyledir ki zîkr olunur ve i'tiqâdları bunuñ üzerinedür ki Mûsâya 'aleyhi s-selâm iki daş şaḥîfe üzerinde bu zîkr olunan emirler buyurulduğine¹⁵ ve Mûsâ 'aleyhi' s-selâm ile Tūr dağında qavmına irsâl olundüğüne ve i'tiqâdları böyledür ki ve incilde böyle yazılmışdır evvelki emir böyledir ki yazubduram her bir müsülmân bilsün ve dîn qarandaşlarum (!) aňlaya 'İsâ'îlere ve Mûsâ'îlere farz olan nedir ve ol emirler nicedir¹⁶ beş 29b dil üzerine şerḥ eyledüm bu uslûb üzre ki zîkr olunur evvel türķî dilince 2 ikincisi ḥırvât dilince 3 üçüncisi macâr dilince 4 ve dördüncisin âlâmân dilince 5 beşincisin talyân¹⁷ dilince türķî dilince böyledir ev-

13 Bu bap, şöyle başlayıp *bismi llâhi r-raḥmâni r-raḥîm eger şorsalar saña müsülmân mısın eyit el-ḥamdü li-llâh müsülmânem şorsalar el-ḥamdü li-llâhiniñ ma'nâsi nedir eyit* 28b yaprağında şu cümlelerle sona ermektedir: *eger bu zîkr olunan su'âlleri bilüp dîninde dūrûst (!) olursa ol Allâh ḥaqqıyçünkim ḥazret-i Muḥammed 'm câni anıñ elindedir ve maqâmu ol kişiniñ uçmaq ola*

14 Müellif, burada Yahudilerin inançları hakkında konuştuğunu söylüyorsa da, aşağıda göreceğimiz gibi bütün Tevrat'tan alınmış metinleri, Hristiyanların ve bilhassa Protestanların yazılış tarzına göre aktarmaktadır.

15 -e halinin bazı seyrek kullanılışları hakkında „On some peculiar datives in colloquial Middle Ottoman texts” başlığıyla Side'de 6-8 Ağustos 2008'de düzenlenecek 14. ICTL (International Conference on Turkish Linguistics) kongresine bir bildiri sunacağım.

16 Bu son cümleden anlaşılan, müellifin aslında Hristiyan, büyük olasılıkla Protestan olup sonradan Müslüman olmuş olduğudur. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften* III, s. 537, mecmuanın Türkçe şiir seksiyonunda (yaprak 108a-141b) geçen bir kaç şiire dayanarak müellifin Hristiyan olduğunu öne sürmektedir. Maalesef bu şiirlerin hangileri olduğunu belirtmemektedir. Belki Flügel, 140a ile 141b arasında bulunan *varsağı* ve *ḥaqqa tazarru'* başlıklarıyla geçen bir Hristiyan arafından seçilebilecek, İslâmî konulu olan şiirleri düşünmüştür.

17 Örneklerden belli olduğu gibi burada ve bütün elyazmasında *talyân* sözcüğü, İtalyanca manasına değil, Latince manasına gelmektedir. Evliyâ ise, “*lisân-i Fireng-i pür-ceng*” hakkında şu açıklamayı yapar: “Bunların diline Talyan dili derler ama İspanya ve Fransa ve Cenova ve Livorno ... ve Portekiz ve Dunkerque ... ve Danimarka ve Hollanda ve İngiliz bu krallıkların bütün kavimleri hepsi Fireng'dir ... dilleri İtalyan dilidir, *ammâ her biriniñ birer güne lehce-i maḥşûşaları olup bir güne ıslâḥât u 'ibârât vardır*” (bkz. Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, s. 63; Robert Dankoff, “The Languages of the World according to Evliyâ Çelebi”, s.29). Evliyâ'nın bu açıklaması, hakiki İtalyanca seksiyonunda geçerse de ve “Roman dillerini ise 'İtalyan' başlığı altında bir araya toplamasına” rağmen belki şöyle

velki emir ve bu emirler cümleten¹⁸ ondır haqq ta'ālā¹⁹ Mūsā 'aleyhi s-selāma buyurup didi seniñ benden ğayru secde idecek ve tabacaq Allāhın ve şānı'ıñ olmasun ve hırvāt dilince yā sām tvoy Boğ datı (?) nebüde (?) dergeh bozı'ı üdmene²⁰ ve macārça en vāloq āz te ūrād ištened ne legeneq en qıvülem ideğen ištenid²¹ ve ālāmān dilince du solt nit andere ğetter neben mır hāben²² ve tālyān dilince non hābebiş deos ālye-noş qorām me²³.

On Emir'den sonra *Paternoster* (32b-35a; bizüm atamız ki göklerde Allāhsıñ – fāter ünzer der dū pīst im hīmel) ve İman²⁴ (35b-40a; ben imān u iqrār getürürem ol bir qudret issi yiri göği yaradan Allāh ataya – ih ğelāub in ğot fāter şepfer hīmels ünd der erden) duaları Protestan versiyonlarıyla yine Türkçe dahil beş dil ile gösterilmektedir. Nüşanın bu kısmı bir kolofon ile sona ermektedir: *ve ba'zı imān ehli dīn qarandaşlarum bilsün ve añlasun diyü bu 'isā'iler mezhebin ve farzların ve dīn u imānların bu kitāba derc itdüm beş lisān u zebān üzere ümizdür (!) ki ba'zı yerlerinde sehvā var-ise 'afv nazarıyla setr oluna ve 'aybımız 'ayb olmayub külli okuyanlara fāyide ve menfa'at ola in şā'a llāhu ta'ālā*²⁵

Bundan sonraki bölümde, *Alāmān türkisi* veya *diğer almānca* başlığı altında dili tek Almanca, tercümesiz Protestan ilâhîleri yer almaktadır. Bunların ekserisi günümüze kadar bilinen ve Protestan kiliselerinde okunan ilâhîler hazinesine aittir. Bazıları Johann Sebastian Bach veya başka barok kompozitörleri tarafından bestelenmiştir. Elyazmasında sıralandığı üzere ilk satırlarını bugünkü Almanca imlasi ile aşağıda, müellifimizin yazı aktarımını ise dipnotlarda vereceğiz:

anlayabiliriz: Bütün Avrupa'lıların ortak dili Talyan, yani Latince'dir, üstelik her ülkenin ise kendi dili vardır. – Buna benzer açıklamalar İslav dilleri hakkında da geçmektedir: Lehçe hakkında şunları söylüyor: "Their language is the ancient tongue of Latin (Latince). There are twenty different people that speak Latin, including those of Dubrovnik, Bosnia, Herzegovina, the Bulgars, the Serbs, the Voyniks, ...all these peoples speak Latin ... but each has its own peculiar expressions and dialect....." (Evliyâ Çelebi, "The Languages of the World according to Evliyâ Çelebi", s. 29).

- 18 
- 19 Burada Hristiyan ve Müslümanların Tanrı kavramlarının birbiriyle karıştırılması, müellifimizin aslında Hristiyan olup sonradan Müslüman olduğuna yine bir delil oluşturmaktadır.
- 20 *Ja sam tvoy Bog i ne imaj drugih bogova uz mene.*
- 21 *Ėn vacyok az Ūr, a te Istened, ne legyen idegen istened rajtam kıvül.*
- 22 *Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.* Luther'in 1529 senesinde yazdığı „Kleiner Katechismus“ adlı Augsburg protestanlığının özet temel kitabında şöyle geçmektedir: *Du sollst nicht andere Götter haben neben mir*, bkz. http://www.ekd.de/bekanntnisse/kleiner_katechismus_1.html (24 Mart 2008).
- 23 *Non habebis deos alienos coram me.* Bundan sonra ancak Osmanlıca ve Almanca örneklendirmelerini aktaracağız.
- 24 Müellif, metni vermeden önce bu dua hakkında halk dininden aktardığı anlaşılan bazı bilgiler vermektedir. Örneğin, oniki havarinin her biri, duanın birer cümlesini söylediğinden bu duanın oniki paragraf olduğu iddiasında bulunup, kenarda her paragrafin başladığı yere birer havarinin ismini yazmıştır. Bunu böyle yaptığını da ayrıca açıklamıştır.
- 25 Müellifin son bu cümlede 'ayb sözcüğünü kullandığı, Hristiyanlığı terk edip Müslüman olduğunu bir daha göstermektedir. Verdiği bilgiler okuyanlara faydalı olmasaydı bu konuyu ele aldığından sanki utanç duyması gerekmiş gibi konuşuyor.

- 1) 40a Vater unser im Himmelreich²⁶
- 2) 41b Wir glauben all an einen Gott²⁷
- 3) 42b Nun lob mein Seel den Herrn²⁸
- 4) 44a Herre Gott mich treibt die Not²⁹
- 5) 45b Dies sind die heiligen zehn Gebot³⁰
- 6) 46a Allein Gott in der Höh sei Ehr³¹
- 7) 47a Herre Gott nun sei gepreiset³²
- 8) 47b O Herre Gott du wohnst im Himmelreich³³
- 9) 49a In dich hab ich gehofft Herr³⁴
- 10) 49b Da Jesus an dem Kreuze stand³⁵
- 11) 51a Es ist das Heil uns kommen her³⁶
- 12) 52a Lobet den Herrn denn er ist sehr freundlich³⁷

Nüshanın 53a yaprağında, hiç izah etmeden *ālāmānca* 'avretten şekvâ başlığı altın-
da dünyevî şarkıların seksiyonuna girilir. Müellif, 15. ile 16. yüzyılların Almanca
halk şarkılar hazinesinden şunları yine tercümesiz bir araya getirmiştir³⁸:

- 1) 53a O Weib, o Weib, daß Gott sei klagt³⁹
- 2) 54a Es hat ein Bauer sein Weib verloren⁴⁰

26 *fäter ünzer im hîmelrâyh* – *Evangelisches Gesangbuch* (EG) no. 344 – bkz. Ernst Lippold – Günter Vogelsang *Konkordanz zum evangelischen Gesangbuch: Mit Verzeichnis der Strophenanfänge ...* Evangelisches Gesangbuch – 1998. (28 Mart 2008).

27 *bîr glâuben âllan aynen göt şepfer hîmels ünd der erden* – EG no. 183.

28 *nûn lob mâynsel den heren* – EG 289.

29 *here göt trâybet dîye not* – Hans-Christian Drömann – Gerhard Hahn – Jürgen Henkys, *Liederkunde zum evangelischen Gesangbuch*, Heft 9, Vandenhoeck & Ruprecht 2004, s. 9 (<http://books.google.at/books>, 29 Mart 2008).

30 *dî sind nûn hâyliĝen çeĝen gebot* – EG 231.

31 *alâyın göt inder heĝ sây er* – EG 179.

32 *here göt nûn sây ĝeprâyst* (Protestanların yemekten sonra okudukları dua, J.S. Bach, *Orgelbüchlein* no. 3, BWV 601 (<http://www.bach-cantatas.com/CM/Herr-Christ-einge.htm>, 29 mart 2008)

33 *o here göt dū bonst im hîmelrâyh* (Böhmische Brüder'ler tarafından 1566 senesinde Almancaya tercüme edilen bir ilâhî (Vladimir Karbusicky, *Anfänge der historischen Überlieferung in Böhmen. Ein Beitrag zum vergleichenden Studium der mittelalterlichen Sängerepen*, Böhlau, Wien – Köln 1980, Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, herausgegeben von Roderich Schmidt und Hugo Weczerka, 18, s. 289. (<http://books.google.at/books>, 29 Mart 2008).

34 *în dîh hâb îh ĝehoft her* – 31. mezmur, <http://colmarisches.free.fr/colmar.html> Colmarisches Gesangbuch 209, 29 Mart 2008.

35 *dā yezüz anden qrâyç ĝeşand* – J. S. Bach, *Orgelbüchlein*, BWV 621 – www.jsbach.org/bwv621.html, 14 Mart 2008.

36 *es îst dās hâył üns qomen her* – EG 342.

37 *lobet den heren den er îst ser frâyndliĝ*

38 Yine bugünkü Almanca imla ile ilk satırlarını müellifin düzenlediği sırasıyla veriyoruz.

39 *o bâyb o bâyb dās göt sây qlâĝet* – *Annalen der Poetischen National-Literatur der Deutschen im XVI. und XVII. Jahrhundert. Nach den Quellen bearbeitet* von Emil Weller, I., Freiburg/Breisgau 1862, s. 285 (<http://books.google.at/books>, 29 Mart 2008).

40 *es ĥot ayn pāur sayn frāu ferlören* – Hermann Strobach, *Deutsches Volkslied in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1980, s. 80 (Es hat ein Bauer sein Weib verloren; <http://books.google.at/books>, 29 Mart 2008).

3)	55a	Wart nicht so hart du herzallerliebste mein ⁴¹
4)	56a	ruhîyle cesed da'vâsı başlığı altında Nun höret zu ihr lieben Leut, wie Leib und Seel gen einander streit ⁴²
5)	57a	Es wollt ein Mädl ein Schreiber haben ⁴³
6)	58a	Wo soll ich mich hinkehren ich armes Brüderlein ⁴⁴
7)	59a	Drei hübsche Fräulein zarte ⁴⁵

Yine hiç bir açıklama yapılmadan *tazarru'-nâme-i mâcârî* başlığı ile 59b yaprağında Macarca bir parça, sonradan 61a yaprağında *dîger âlmânî* başlığı ile bir daha bir Protestan ilahisi eklenmektedir: “Singen wir aus Herzen Grund”⁴⁶.

Nüshanın yabancı dil fasılları yine Macarca, Macarca ile Türkçe *alhamia-do* tarzındaki ve Hırvatça şiirlerle sona ermektedir (62a-68b). Bundan sonra, Flügel'in detaylı yazdığı gibi ancak normal mecmualarda rastlanan “karışık konularda”, bazıları nesir, bazıları nazım Osmanlıca ile Arapça küçük fasıllar bulunmaktadır.

Bununla beraber, 91b yaprağında, birdenbire *beyt* başlığıyla ilginç ve şakacı bilmece tarzında bir Almanca şiir verilmektedir:

*bân çebâ herçen fir âugen sehen şâ[y]den
so sehen çebâ herçen fir âugen bânen
qaçan göre ayruleceğine
hemân baq ... için ... ağıladüğine*

Bu şiir ile yazılış tarzı yaygın bir gelenektir:

als zum Exempel / wann die Teutschen Brüder ihren Buhlschaften folgende Wort zu verstehen geben wollten – Wann sich zwey hertzen scheiden – müssen vier Augen darob weinen – schrieben sie erstlich / wann sich, nach diesem mahlen sie zwey Hertzen / und darauf eine Scheiden und schrieben müssen / nach diesem mahlten sie vier Augen / und schrieben letztlich darob weinen⁴⁷

41 *bort niht zo hârt dû herçallerlibste mây*n (Karl Goedeke et al., *Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen*, II, Dresden 1886, s. 50; <http://books.google.at/books>, 29 Mart 2008).

42 *ruhîyle cesed da'vâsı nû heret çû ır liben lâyt biye lâyb ünd sel gân under ştrây*t (Erdel'den bir Saz şarkısı, bkz. Friedrich Wilhelm Schuster, *Siebenbürgisch-sächsische Volkslieder, Sprichwörter, Räthsel, Zauberformeln und Kinder-Dichtungen*, Hermannstadt 1865, s. 426 (<http://books.google.at/books>, 29 Mart 2008)).

43 *es bolt ayn mädl äyn şräyber häben* – Franz Ludwig Mittler, *Deutsche Volkslieder: Sammlung*, Frankfurt/Main 1865, s. 975 (<http://books.google.at/books>, 29 Mart 2008).

44 *bo sol ih mih hünteren ih ârmes prüderläyn* – Wolfgang Schmieder – Gisela Hartwieg von Klostermann, *Musik, alte Drucke bis etwa 1750*, Klostermann Verlag, 1967, s. 351. (<http://books.google.at/books>, 29 Mart 2008).

45 *drây hipşe fräuläyn çârte eyn*. Bu şarkı için maalesef belge bulamadık.

46 *zîngen bîr âus herçen gründ* – Heinz Dietrich Metzger: *Synopse: Lieder der Straßburger Gesangsbücher 1541-1616*, http://www.iah.unibe.ch/JLH_Metzger_Tabelle.pdf, 28 Mart 2008.

47 Eva-Maria Schenck, *Das Bilderrätsel*, Hildesheim 1973, s. 43-44 (<http://books.google.at/books>, 27 Mart 2008).

Deutsche Brüder yani sonraki Herrenhuter cemiyeti, sevgililerine *iki dil birbirinden ayrılmalı olursa, dört göz bunun için ağlayacak* sözlerini anlatmak isteyince, ilkin *iki dil ...* yazıp iki kalp ile bir kın⁴⁸ resmini çizdiler, bundan sonra dört tane göz resmi çizip üzerine ağlamak sözcüğünü yazdılar.

Müellifimizin, Almancayı nasıl yazdığı yukarıda verilen örneklerden belli olmuştur. Genellikle hangi kurallara göre Arap harflerini kullandığını şimdi analiz edeceğiz. Bazı sözcüklerin yazı aktarımından Almancanın Avusturya ağzı ya da Güney Almanca ağızlarından birini tanıdığını anlaşıyor, örneğin:

a yerinde o: *bos*⁴⁹ (was, ne), *hot* (hat, var)

ā kullanışı: *mād̄l* (Madl ile Mäd̄l, Mäd̄chen sözcüğünün Güney Almanca şeklidir), *qlān*⁵⁰ (klein), *çebā* (zwei, iki)

eu yerine ey: *leyt* (Leut, insanlar)

b- yerinde p-: *p̄ist* (bist, sensin)⁵¹

iki s çeşidi: sözcüğün başında sık sık s olarak, sözcüğün içinde z olarak yazılır: *sūhen* (suchen, aramak), *sāy* (sei, ol)/ *ūnzer*, *unser*, *bizim*), yine de bir kaç defa zo (so, öyle), *zīngen* (singen, şarkı söylemek) rastlanmaktadır.

ü yerinde i veya ī: *īber* (über, üzerinde), *hip̄še* (hübsche, güzeller)

kommt yerine *qumbt* (geliyor)

erst yerine *er̄st* (yalnız)

*māyn her̄ç bās nīq̄s*⁵² *darumb* (wāß=weiß, nix=nichts: mein Herz weiß nichts davon/ kalbim bunun hakkında hiç bir şey bilmiyor)

ūnd ob dīye rosen ābarāyst so plāybt der şten̄gel alāyne (*rosen*=Rose, *gül/ āba*=herunter/ aşağıya, *alāyne*=allein, yalnız, tek başına: und wenn die Rose herunterreißt, so bleibt der Stengel allein/gül koparsa sapı tek başına kalıyor).

Bu araştırmamızın sonunda müellifimizin yazı aktarımından seçeceğimiz göze çarpan örnekleri Evliyâ Çelebi'nin yazı aktarımıyla⁵³ karşılaştıracğız. Karşılaştırmamızı aşağıdaki cetvel şeklinde sunacağız.

48 Ya da hazne olabilir. Almanca "Scheide" sözcüğü iki manaya gelebilir. "Scheiden" fiili ise ayrılmak demektir. Müellifimiz maalesef "Scheide" tasvirini vermemiştir. Bu yüzden hangi sözcüğü kastettiği tespit edilememektedir.

49 Kreutel, *Im Reiche des goldenen Apfels*, s. 313, not 366.

50 A.g.e, s. 313-314, not 366.

51 Bunun sebebi, Güney Almancada ve bilhassa Avusturya'nın doğusunda sözcüğün başında b ile p'nin telaffuzunun birbirinden hiç farklı olmaması olmalıdır.

52 Kreutel, *Im Reiche des goldenen Apfels*, s. 314, not 372: *niksi*.

53 Helena Turková, "Sprachproben aus Nieder-Österreich in Evlijā Čelebi's Sejāhatnāme", *Archiv orientální* 20, 1952, s. 392-396. Kissling'in "Einige Deutsche Sprachproben bei Evlijā Čelebi". *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 12.3 (1935), s. 212-220 makalesini maalesef elde edemedik.

Cetvel:

Almanca	Evliyâ	Müellifimiz
a/e – sözcüğün ortasında	--- ⁵⁴	elif/he
g	q, ğ, g	ğ ⁵⁵
h	h	h/(h)
k	k, q	q
ch	õ	õ
w	b	b
z	ç	ç
u	v	v ⁵⁶
o	v	v

Sonuç:

Yukarıdaki cetvelden belli olduğu gibi, müellifimizin yazı aktarımı ile Evliyâ'nın kısmen aynı özellikleri göstermektedir. Her ikisi de hem yazılı hem Avusturya konuşma dilinin ve telaffuzunun örneklerini vermektedirler. Ancak Evliyâ'ya nispeten, müellifimizin yazış tarzının daha sistemli olduğu görülmektedir. Evliyâ'nın Almanca örneklendirmeleri çok kısa olmalarına karşın, bu elyazmamızda bir dilde yazılmış çok sayıda metnin elimize geçtiğini düşünürsek, hem Evliyâ'nın hem müellifin mükemmel dilci olduklarına şüphe yoktur. İlahi ve şarkıların ekserisini Almanca olarak aktardığı için, aslında Hristiyan olan müellifimizin ana dili Almanca olduğunu tahmin edebiliriz. Buna göre, Almanca seslerin arasındaki farkları titizlikle göstermeye çalışmıştır. Evliyâ ise, işittiği sesleri Arap alfabesine aktarmaya çalışmıştır.

Müellifimiz, Reformasyon döneminde yaşadığı için Protestanlığın metinlerini tanımıştır. Buna karşın, Evliyâ bundan sonraki karşı reformasyon döneminde Viyana'yı gezerken dinî bir metin elde ettiyse bu Katolik bir metin olmuştur. Araştırmamız, 16. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış dindar bir Hristiyan dönmesinin yeni din kardeşlerine Hristiyanlığın temellerine dair bir yaklaşım sunmak istediği tezini desteklemektedir. Öte yandan yeni girdiği kültürün ve dinin esas noktalarını belki de kendisi için toplamıştır, ayrıca Evliyâ kadar çevresini gözlemlediği, hem de mizahî bir anlatımı olduğunu görebiliyoruz.

54 a ile e'nin arasındaki farkı göstermek için müellifimiz a'yı *elif* ile e'yi *he* ile aktarmaktadır.

55 Buna karşın Latince metinlerde daima *g* geçmektedir: *vîrgine* kızıdan.

56 Müellif, u sesini göstermek isterse *vāv*'ın üzerine bir *hemze* koyup da o sesini göstermek isterse yalın *vāv* yazmaktadır.

Evliyâ Çelebi’de Moğolca’dan Alınmış Sözcükler

Claus Schönig
Freie Universität (Berlin)

1234/35 yıllarında Moğol ordusu Gürcistan’a girdi, 1240lı yıllarda Konya Selçuklarını basıp devletini vassal yaptı. 1250’lerde merkezi Tebriz olan İlhanîler’in devleti kuruldu. Bu devletin çerçevesinde aşağı yukarı bir yüz-yıl boyunca Moğolca’dan bayağı büyük oranda bir takım sözcükler, Rumeli, Anadolu, Yakındoğu ve İran’da yaşayan Batı Oğuzların şivelerine geçti (bkz. Schönig 2000). Bazısı, Moğolca narin, jegeren → (Farsça jeyrān → Türkçe ceylan), kökül (Türkçe kâkül), maral (Türkçe meral) gibi direkt değil, İlhanî devletin de edebiyat ve idarenin dili olan Farsça yoluyla Moğolca’dan Türkçe’ye geçti. Semantik açıdan Türkçe’ye alınan sözcükler askerlik, idare, sosyal grup ve örgütler, hayvancılık (özellikle atçılık, avcılık ve kuşçuluk), büyücülük vs. alanlarından geliyor.

Moğolca’dan Batı Oğuzca’nın Anadolu koluna ait olan şivelerine sözcüklerin akışı 13. yüzyılda başlayıp 14. yüzyıla kadar çoğaldı. En çok Moğolca alıntıları 14. ve 15. yüzyılların kaynaklarında bulabiliriz. Topladığım bilgilere göre en çok alıntılar gösteren kaynak *Kitab-ı Dedem Korkut*’tur. 16. yüzyıldan itibaren Osmanlıca’da kullanılan alıntıların miktarı azalmağa başladı. 17. yüzyılda onların miktarı ve varlığı, çağdaş Türkiye Türkçesi’ndeki miktarı ve varlığına çok benzerdir. kecim ‘at için bir zırh’ sözcüğü gibi bazıları ifade edilen şeylerle beraber kullanımdan düştü. Bazıları, dil modaları ya da dil kültürünün başka değişimlerinden dolayı kayboldu. Bazıları, Eski Batı Oğuzca’da kullanılan Moğolca alıntılar ise bugünkü standard Türkiye Türkçesi’nde kullanılmaz, ama başka Batı Oğuzca dil ve şivelerinde, mesela Azerîce, Aynalluca, Irak Türkçesi ya da Anadolu ve Rumeli şivelerinde bugüne kadar kullanılmıştır. Bugüne kadar kullanılan Moğolca sözcüklerin miktarı Anadolu’da batıdan doğuya yükselir. Standard Türkiye Türkçesi’ndeki Moğolca sözcüklerin miktarı Eski Batı Oğuzca’nın Anadolu kolunda bulunan Moğolca sözcüklerin miktarına göre oldukça düşük. Bundan farklı olarak özellikle Azerîce bugüne kadar birçok Moğolca alıntıları korudu.

Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde hangi Moğolca alıntılar bulabiliriz? Bazıları gerçek alıntılar değil, demek Moğolca'dan Eski Batı Oğuzca'nın Anadolu kolunun sözvarlığına alınmış sözcükler değil. Onlar sadece başka bir dilden iktibas edilmiştir (Almanca Zitat, İngilizce citation gibi). Bundan biri Moğolca tapkur'dur. Evliyâ Çelebi, Cengiz Han'ın geleneğine göre ordunun tertibini anlatarak bu sözcüğü 'tabur, katar, sıra, dizi' anlamında kullanılır:

"Asker-i Tatar içre Âl-i Cengiz'den beri bir kanun var kim bunlar bir sefere gitseler on iki ot ağaları ileriye kılâguz tayin olunup. On iki adet tapkur olup yani asker on iki katar yol olup dere ve depe ve geçitler gelse on iki katar asker birbirlerinin artlarından asla münfek olmazlar. Amma Kalga Sultan sefere atlansa elli bin asker olup cümle sekiz adet tapkur asker olur". (TS V 3741).

Buna benzer olarak 'kere' anlamında birkaç Kıpçak, Güneydoğu Türk ve Kuzeydoğu Türk dillerinde kullanılır (Tatarca, Başkortça tapqır, Özbekçe tâpqır, Tıvaca dapqır ~ daqpır). Bu anlamda zaten Moğolca *Muqaddimatu'l Adab*'da dabqur şeklinde bulunur; Orta Moğolca'da (*Gizli Tarihi*, GG 30) dabxur 'doppelt, Schicht', Yazılı Moğolca dabxur 'row, tier, layer, stratum; story of a building; double, consisting of several rows or layers (with a preceding numeral); two-fold; pregnant, twice, in pairs' (Lessing 214a) gösteriyor. Çağatayca'da iki farklı fonetik ve semantik gelişme dolayısıyla dapqur 'Schar, Schlachtordnung, Heeresabteilung' (Zenker 418a-b) ve tapqur 'Schar, Belastung, außerordentliche Auflage oder Steuer; Trägheit' (Zenker 243b) kullanılır; Türkmence'de tapgır 'grup, parti' anlamını buluruz. Bugünkü Oğuzca yazılı dillerde (Batı Oğuzca: Azerice, Gagavuzca, Türkiye Türkçesi; Doğu Oğuzca: Türkmence) tapqır şeklinde 'eyer kolanı, tepengi' anlamlı alıntı üçüncü semantik bir gelişmeye aittir. Aynı anlamda Karaimce'de kullanılır; büyük bir ihtimal ile Osmanlıca'dan alındı. Karaçayca-Balkarca tapxır 'Terasse (am Bergsaum)' da bu semantik gruba ait olabilir. Osmanlıca'da farklı şekil ve anlamlarda bulabiliriz: dapkur (kolanı) (TS II 1010), tapkur (kolanı) 'eğer üstünden aşırılarak bağlanan kolan, aşırma kolan' (TS V 3742), tapqur 'Gürtel; Pallisaden-Einzäunung, Reihe, Linie, besonders Pferde oder anderes Vieh in Reihe aufgestellt; Wagenburg' (Radloff III 953) ve Redhouse 1218a-b 'camp surrounded with carts chained together for defence; line or circle of horses tethered; girth or surcingle'. Görüldüğü gibi Osmanlıca, Türkiye Türkçesi'nden Çağatayca ve Orta Moğolca'ya daha yakın bir anlamda kullanılmıştır. Bazı Doğu Anadolu şivelerinde kendi anlamlarına göre Osmanlıca'ya daha benzeyen şekiller hâlâ yaşıyor, mesela tapkır 'bölge, semt' (Gaz.), 'bölük, manga, dizi, kafiye' (Vn.), tapkur 'id.' (Vn.) (DS X 3827a).

Evliyâ Çelebi'de bulunan alıntılar arasında bir qaytavul sözcüğü bulunur; qayt- (Eski Türkçe qadit-) 'dönmek' fiilinden türetilmiştir. Evliyâ Çelebi'de, "derhal asâkir-i islâm bir qaytavul ya'ni dönek edip" (TS IV 2388) çerçevesinde kullanılır; görüldüğü gibi qaytavul kavramı Osmanlıcada dönek yardımıyla anlatılır. Popp'e göre Moğolca -gül/-gül eki meslek adlarını yapar. Çağatayca'da -(A)vUl şeklinde memur ünvanları ya da askerî bölüklerin te-

rimlerini türetmek için kullanılır; bu terimlerin bazıları Çağatayca, Farsça ve belki de direkt Moğolca'dan Osmanlıca'ya geçti, mesela çağdağul (Osmanlıca çandavul 'artçı', TS II 821), hire'ül (mesela Osmanlıca hâravul 'eine vorgeschobene Wache, die Patrouille', Radloff II 1784), jasa'ul (Osmanlıca yasavul 'yasakçı, muhafız', TS VI 4367f.; yasaul 'die Wache zu Pferde, die sich im Gefolge eines hohen Würdenträgers befindet; ein niedriger Offizier, der auf den Weg aufzupassen hat, den der offizielle Zug passieren muß', Radloff III 215), kehte'ül (Osmanlıca kütüval [?] 'muhafız, kale dizdarı', TS IV 2779; Tuna 1972, 230f., Nr. 28); KWTWAL = kevteval) ve qara'ul.

Bazı Moğolca alıntılar çağdaş standard Türkiye Türkçesi'nde yoktur, ama Anadolu şivelerinde ve Batı Oğuzca'nın koluna ait olan şivelerde bugüne kadar yaşıyor. Bu sözcüklerden Evliyâ'da kullanılan birisi de jida'dır, anlamı 'mızrak'. Sonra Osmanlıca ve standard Türkiye Türkçesi'nde kullanıştan düşmüştür, ama bazı Güney ve Doğu Anadolu şiveleri ve Azerice'de bugüne kadar yaşıyor.

Orta Asya ve bazı Kuzeydoğu Türk dillerinde Moğolca'dan qoşun (< qoşıgun) 'ordu, askerî takım' alındı. Türkmence, Azerice ve Kars şivesinde (demek Batı Azerice'de) goşun şeklinde bulunur; Kürtçe'ye de girdi. 18. yüzyıla kadar Osmanlıca metinlerde kullanıldı; Evliyâ'da koşundaş 'askerlik arkadaşı, saf arkadaşı' türetmesinde bulabiliriz. Steuerwald'in *Türkçe-Almanca* sözlüğü koşun sözcüğünü şivesel bir kavram olarak veriyor. Steuerwald'a göre manâsı 'asker', 'saf ve 'sıra'dır. Bunun yanı sıra "bir saf koşun bağlamak" yani "saf tutmak" deyimini veriyor. Osmanlıca'da bir koşun koşmak 'saf, dizi haline girmek' vardı.

Moğolca'dan alınan başka sözcükler ise, çağdaş standard Türkiye Türkçesi'nde Osmanlıca'dan farklı bir şekilde kullanılır. Evliyâ Çelebi'de onları daha eski, Farsça'da da olan şekilleri bulabiliriz. Bunlardan biri 'dogulga' yani 'miğfer'dir. Bu Moğolca alıntının çağdaş şekli tolga 16. yüzyıldan beri görülür. En geç Osmanlıca metinlerde bazen çok arkaik şekiller (tugulga, tuğulga) bulabiliriz; Komanca'nın varyantlarına benzeyen tovulga, tuvulga, tuvulka, tuğlıga gibi şekiller bile var. Evliyâ Çelebi tuğulka kullanıyor. Moğolca qara'ul (*qarahul) sözcüğünde yaptığı gibi aynı şekilde kullanıyor. Bu sözcük farklı yollardan birkaç dil ailesine girmiştir. Türk dillerinin çoğunluğunda, belki hepsinde, var. Osmanlıca'da eskiden karavul şeklinde kullanıldı. Türkmence, Azerice, Aynalluca ve bazı Rumeli ve Anadolu'daki şivelerinde bu ya da ona benzeyen şekillerde kaldı (ve mesela Balkanlar'da konuşulan diller, Kürtçe ve Gürcüce'ye girdi). Türkiye Türkçesi ve Gagavuzca'da karakol şeklinde kullanılır.

Alıntıların dördüncü grubu, Evliyâ Çelebi'de çağdaş Türkiye Türkçesi'nin kullandığı şekilde kullanılır, mesela Moğolca 'jebe' yani 'silâh'. Batı Oğuzca'da (örneğin Türkiye Türkçesi), eskiden bugüne kadar 'zirh' anlamında kullanılmıştır; başka Türk dillerinde (örneğin Çağatayca, Koybalca, Şorca, (Yeni) Uyğurca, Kırgızca, Teleutça, Karakalpakça, Yakutça), Moğolca'da, 'silâh' anlamında bulunur. Moğolca jasa- 'yapmak, düzeltmek v.s.' bütün (?) Türk dillerine

girdi; Türkiye Türkçesi'nde yasa- şeklinde kullanılır. Evliyâ Çelebi'de bu fiili ettirgen çatılı biçimiyle, yasatmak "yaptırmak, kurdurmak, tertip, tanzim ettirmek" bulabiliriz.

Moğolca dalda 'dulda; gizli, kapalı, saklanmış' sözcüğünü Evliyâ Çelebi'de "iltica etmek, sığınmak, siper almak" anlamında duldalan- türetmesinde kullanılır. Çağdaş standard Türkiye Türkçesi'nde dulda "Deckung, Schutz(-vorrichtung)" var, ama bazı sözlüklerde bir "dalda" sözcüğü ikinci form olarak verilir. Bu Moğolca'ya benzeyen "dalda" şekli Türk dilleri arasında çok yaygındır; Doğu Anadolu şivelerinde de çok var. Bu alıntının dulda şekli Batı Anadolu'da gelişmiştir.

Evliyâ Çelebi'de var olan Moğolca alıntılardan Evliyâ Çelebi'nin dili üzere ne öğrenebiliriz? Evliyâ Çelebi'nin dili, öğrenmiş ve gezmiş bir kişinin dilidir. Çağdaş açıdan Evliyâ Çelebi'nin Moğolca alıntı varlığı bir az arkaik görünüyor: Bazı kullanıştan düşmüş sözcükler ya da eski sözcük şekillerini gösteriyor. Buna rağmen oldukça çağdaş görünüyor. Evliyâ Çelebi'nin dili Eski Anadolu Batı Oğuzca'dan çağdaş standard Türkiye Türkçesi'ne giden yolun kenarında narin (↪ Farsça ↪ Moğolca) ve nadir bir bitkidir.

Kaynaklar

DS = *Derleme Sözlüğü*. I-XII. Ankara 1963-82.

GG = Haenisch, E., *Wörterbuch zu Manghol un niuca tobca'an*. Wiesbaden 1962.

Lessing, F.D., *Mongolian-English dictionary*. Compiled by M. Haltod, J.G. Hangin, S. Kassatkin and F.D. Lessing. Berkeley and Los Angeles. 1960.

Radloff, W., *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte*. Bd. I-IV. St. Petersburg 1893-1911.

Schönig, C., 2000, "Mongolische Lehnwörter im Westoghusischen". *Turkologica*, Bd. 47. Wiesbaden: Harrassowitz, 210 p.

Steuerwald, K., *Türkisch-deutsches Wörterbuch*. Wiesbaden 1972.

TS = *Tarama sözlüğü*. I-VIII. Türk Dil Kurumu Yayınları. Ankara 1963-77.

Tuna, O. N., 1972, "Osmanlıcada Moğolca Ödünç Kelimeler". *Türkiyat Mecmuası* XVII (1972), 209-250.

Zenker, J.Th., 1866, *Türkisch-arabisch-persisches Handwörterbuch*. I-II. Leipzig.

Evliyâ Çelebi'nin Gelibolu Üzerine Verdiği Bilgilerin Arşiv Belgeleri ile Karşılaştırılması

İbrahim Sezgin
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (İstanbul)

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi şehir tarihi araştırmalarının vazgeçilmez kaynakları arasındadır. XVII. yüzyılda yaşayan ve yaklaşık 50 yıl boyunca Anadolu ve Rumeli başta olmak üzere gerek Osmanlı coğrafyasında ve gerekse yabancı ülkelerde pek çok şehri gezen Evliyâ Çelebi'nin, gezdiği ve *Seyahatnâme*'sinde kaydettiği yerler arasında Gelibolu da bulunmaktadır. Bu bildiride, Osmanlıların Rumeli'ye geçişlerinde bir köprübaşı olan ve XVI. yüzyılın ortalarına kadar önemli bir ticaret ve liman şehri özelliği bulunan Gelibolu hakkında, *Seyahatnâme*'de mevcut bilgilerin arşiv belgeleri ve diğer kaynaklarla mukayesesi yapılarak değerlendirilecektir.

Gelibolu hakkındaki bilgiler, *Seyahatnâme*'nin V. cildinde yer almaktadır. 1315 yılında neşredilen metinde okuma hataları, yanlış anlamalar ve önemli oranda atlamalar bulunmaktadır¹. Bu yüzden bu çalışmada Topkapı Sarayı Müzesi Bağdat 307 numaralı yazma esas alınarak 2001 yılında yayınlanan metin esas alınmıştır².

Evliyâ Çelebi Gelibolu'yu, Padişah IV. Mehmed'in Celâlîler üzerine yaptığı sefer münasebetiyle ziyaret etmiştir. Bu bölümün başlık kısmında "İşbu sene bin altmış dokuz târihi mâh-ı Receb'inde sa'âdetlü pâdişâh-ı âlem-penâh Sultân Mehemmed Hân-ı Gâzî ile Anadolu vilâyetlerinde celâlîler üzre sefer-i

1 Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, Cilt V, İstanbul, 1315, s. 315-321. Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse; Gelibolu isminin nereden geldiğine dair ileri sürülen görüşlerden sadece biri matbu metne alınmıştır. Kaleyi tarif ederken kullandığı sıfatların bir kısmı metne dahil edilmemiştir. Mahbûb [u] mahbûbân başlığı ve altında kaydedilen bilgiler ve şa'irlerden bahseden kısım atlanmıştır. Aynı şekilde menkûbevî kısımlar matbu metne alınmamıştır. Bunun yanında Yazıcızâde'nin babasının mezarından bahsedilirken Sofya'da gömülü olduğu belirtilmekte ise de Bağdat 307'ye göre Ankara'da Hacı Bayram âsitânesinde medfûndur. Yine Mevlevîhâne'den bahsederken matbu metinde Rumeli'nde nazîri yok denilmiş. Ancak gerçekte Rumeli değil Diyar-ı Rum olmalıydı. Yine dükkân sayıları matbu metinde 900 olarak verilmişken Bağdat 307'de bu sayı 1900'dür.

2 Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 5. Kitap, yay. haz: Y. Dağlı-S. A. Kahraman-İ. Sezgin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 161-166.

hümâyûn olup gitdiğimiz konakları ve âsâr-ı acîbe ve garîbeleri menzil-be-men zil beyân eder” şeklindeki ifadesiyle, seferin 1069 Receb ayında olduğunu belirtir. Ancak padişahın Üsküdar’dan hareket tarihi *Abdi Paşa Vekayinâmesi*’nde Şevval ayının 10. günü olarak verilmektedir³. Evliyâ, muhtemelen tarihi yanlış hatırlamıştır. Nitekim Evliyâ Çelebi, Cemaziyelâhîr’in 20. günü Melek Ahmed Paşa’nın Bosna’ya gitmek üzere İstanbul’dan ayrıldığını, Topçular’da bir hafta oturulduğunu, daha sonra yola çıkılarak önce Küçük Çekmece ve ardından Büyük Çekmece menzillerine gidildiğini kaydettikten sonra Melek Ahmed Paşa’nın Hazînedar Ağa’sıyla Büyük Çekmece’de yaptıkları kavga yüzünden Köprülü Mehmed Paşa’nın emriyle 21 gün hapis yattığını ve hapisten çıktuktan sonra bir ay İstanbul’da oturduğunu ve ardından Celâlîler üzerine sefere gidildiğini belirtmektedir. Ayrıca başlıkta Receb ayında sefere çıkıldığını belirtmesine rağmen metinde, padişahın Üsküdar’a hareket tarihi kısmını boş bırakmıştır⁴.

Evliyâ Çelebi İznik’e kadar padişahla birlikte gitmiştir. Ancak padişah İznik’ten Yenişehir’e doğru hareket ederken Evliyâ Çelebi —muhtemelen daha önce ziyaret etmediği beldeleri görmek için— Kara Kilise, Bâzârköy ve Gemlik yolunu takip ederek padişah’tan bir gün önce Bursa’ya ulaşmıştır. Bursa’da yetmiş gün kaldıktan sonra Boğazhisar’a gitmek üzere hareket edilmiştir⁵. Padişahla Bursa’dan Ulubat’a kadar birlikte giden Evliyâ, buradan ayrılarak kuzeye doğru Mihalic, Bandırma, Kapıdağı, Erdek ve Aydıncık’ı dolaştıktan sonra Manyas Gölü kenarında tekrar padişahın kafilesine katılmıştır⁶. Ardından padişahla birlikte Gönen, Dimetoka kasabası ve Kara Biga üzerinden Çardak’a varmışlardır.

Osmanlı askerleri Çardak iskelesinden gemilerle Gelibolu yakasına geçerken Evliyâ Çelebi padişahla birlikte Boğaz hisarlarına hareket etmiştir. Abdi Paşa, padişahın da Gelibolu’ya geçtiğini, sonra vezirler, şeyhülislâm, kazaskerler ve bazı has adamlarıyla Boğaz hisarlarını seyretmek üzere tekrar Çardak’tan Anadolu yakasına geçtiğini belirtmektedir⁷.

Evliyâ Çelebi padişahın, karadan avlanarak Lapseki üzerinden Boğaz hisarlarına gittiğini belirtir. Ancak *Seyahatnâme*’de önce Rumeli yakasındaki Kilidü’l-bahir, daha sonra Sultaniye kalelerinin tasvirini yapar. Muhtemelen Evliyâ Çelebi kaleleri karıştırmıştır. Abdi Paşa ise padişahın Anadolu yakasın-

3 F. Ç. Derin, *Abdurrahman Abdi Paşa Vekayinâme’si Tahlil ve Metin Tenkidi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1993, s. 118. İsâ-zâde, padişahın Üsküdar’dan hareketini 4 Şevval olarak vermektedir. Bkz. Ziya Yılmaz, *İsâ-zâde Târîhi (Metin ve Tahlil)*, İstanbul 1996, s. 57.

4 SN., 5. Kitap, s. 136-137.

5 Evliyâ Çelebi hareket tarihini vermez. Ancak Abdi Paşa 10 Muharrem 1070 (27 Eylül 1659) tarihinde Bursa’dan hareket edildiğini kaydetmiştir. Bu vekayinamede padişahın 28 Şevval’de Bursa’ya geldiği belirtildiğine göre Evliyâ’nın 70 gün Bursa’da kalındığını söylemesi doğru olsa gerekir. Bkz. F. Ç. Derin, *aynı tez*, s. 118, 121.

6 SN., 5. Kitap, s. 142-152.

7 F. Ç. Derin, *aynı tez*, s. 121.

da Sultaniye kalesini teşrif ettikten sonra Rumeli tarafına geçtiğini belirtir⁸.

Sultaniye ve Kilidü'l-bahir kalelerindeki incelemeler bittikten sonra, padişah deniz, Evliyâ Çelebi ise kara yoluyla, Çanakkale boğazının Anadolu yakasında Valide Sultan tarafından yaptırılan Sultaniye kalesinin inşaat durumunun görmeye gitmişlerdi. Evliyâ Çelebi daha sonra IV. Mehmed tarafından Sultaniye kalesinin hemen karşısında, Gelibolu yarımadasının ucunda Hakaniye adıyla bir kale yaptırıldığını belirtir ki bu iki kalenin de Vâlide Sultan tarafından yaptırıldığı kabul edilmektedir⁹.

Evliyâ Çelebi buradan Bozcaada muhafızı Sührab Mehmed Paşa'ya ferman götürmek ve paşadan bazı av hayvanlarını getirmekle görevlendirilerek birkaç adamıyla beraber Bozcaada'ya gönderildi. Dönüşte Hakaniye Kalesi'nin inşaatı görüldükten sonra padişah donanma ile Gelibolu'ya hareket etti. Evliyâ Çelebi de Hüsam Bey oğlu kadirğası ile gittiğini belirtir. Kilidü'l-bahr'e uğrandıktan sonra padişah Gelibolu'ya donanma ile giderken Evliyâ kara yolunu tercih etmişti. Yol üzerinde yer alan Maydos kasabası hakkında bilgi verdikten sonra Kovanlı köyü üzerinden Gelibolu'ya varmıştır¹⁰.

Evliyâ Çelebi, Gelibolu şehri hakkındaki izlenimlerine Gelibolu Kalesi'nin tavsifi ile başlamaktadır. Önce Gelibolu şehrinin kuruluşu ve Gelibolu isminin nereden geldiği hakkında fikirler ileri sürmektedir. Ancak kendi yaşadığı dönemden önceki dönemler hakkında yazdıkları genelde şüphe ile karşılanmaktadır¹¹. Nitekim Gelibolu isminin manâsı hakkında ileri sürdüğü "Gele bol mala", "Gülü bol" ve "Kili bol" şekilleri birer yakıştırma olmalıdır. Çünkü şehir, adını Galyalılarından almıştır¹².

Evliyâ Çelebi daha sonra Gelibolu'nun Bursa'dan sonra Rumeli'de *taht-ı sâni* olduğunu belirtir ve Murad Hüdâvendigâr'ın burada sikke darbettğini kaydederek. Nitekim XV. yüzyılda Gelibolu'da bir darphâne olduğu bilinmektedir¹³.

Daha sonra idarî durum hakkında bilgi veren Evliyâ Çelebi, Kanunî Sultan Süleyman zamanında Gelibolu'nun kaptan paşaların eyâleti olmak üzere tahrir edildiğini ve kaptan paşaların tahtı olduğunu zikreder ki Cezayir-i Bahr-i Sefid Eyâleti bu padişah zamanında kurulmuştur¹⁴. Kapdan Paşa Eyâleti'ne bağlı sancakları sayarken Ayn Ali Efendi'nin verdiği bilgileri kullandığı anla-

8 F. Ç. Derin, *aynı tez*, s. 121.

9 F. Ç. Derin, *aynı tez*, s. 121; İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, Ankara 1984, s. 400.

10 SN., 5. Kitap, s. 157-161.

11 Feridun M. Emecen, "Evliyâ Çelebi'nin Manisa'ya Dair Verdiği Bilgilerin Değeri", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4 (İstanbul 1989), s. 218; İlhan Şahin, "Evliyâ Çelebi'nin Urfa Hakkında Verdiği Bilgilerin Arşiv Belgeleri Işığında Değerlendirilmesi", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı 4 (İstanbul 1989), s. 294.

12 Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, Viyana Nationalbibliothek, Mxt 389, vr. 65a.

13 H. Sahillioğlu, "Bir Mültezim Zimem Defterine Göre XV. Yüzyıl Sonunda Osmanlı Darphâne Mukataaları", *İFM*, XXIII/1-2 (İstanbul 1963), s. 146, 150, 154.

14 Kapdan Paşa Eyâleti olarak da bilinen Cezayir-i Bahr-i Sefid Eyâleti'nin kuruluşu hususundaki gelişmeler için bkz.: İdris Bostan, "Cezayir-i Bahr-ı Sefid Eyaletinin Kuruluşu", *Tarih Dergisi*, Sayı 38 (İstanbul 2003), s. 61-77.

şılmaktadır¹⁵. Eyâletin üçü sâliyâneli olmak üzere 11 sancağı olduğunu kaydeder. Bunlar Gelibolu'dan başka Eğriboz, Karlıbel, İnebahtı, Rodos, Midilli, Kocaeli, Kara Biga, Sığla ve Mizistre sancakları ile sâliyâneli Sakız, Nakşa ve Mehdiyye sancaklarıdır. Fakat Biga yerine muhtemelen dikkatsizlik neticesinde Kara Biga yazılmıştır. Ayrıca isimleri verilen toplam sancak sayısı 11 değil 13'tür. Bununla beraber Evliyâ Çelebi 1. ciltte Osmanlı Devleti'ndeki eyâlet ve sancakları verirken muhtemelen farklı bir kaynağı kullanarak Mizistre sancağını Mora Eyâleti'ne bağlı göstermiştir¹⁶. Nitekim Ayn Ali Efendi risâlesi hazırlandığı sıralarda Mora, henüz müstakil bir eyalet değil, Rumeli Eyaleti'ne bağlı bir sancaktı¹⁷. Yine Gelibolu livasında 6 zeamet ve 122 timar olduğunu belirtir ve "Hamd-i Hudâ şimdi asrımızda deryâ kalemi ze'âmeti tîmârı dahi ziyâde oldu" diyerek timar ve zeamet sayılarının çoğaldığına vurgu yapar. Nitekim birinci ciltte sancakta 14 zeamet, 132 timar olduğunu kaydetmektedir¹⁸.

Evliyâ Çelebi şehirdeki askerî ve sivil idarecilerden bahsettikten sonra Gelibolu kalesinin tavsifine geçmektedir. Kalenin kayalı bir tepe üzerinde kesme taştan yapılmış uzunca altıgen şeklinde mamur ve müstahkem bir kale olduğunu belirtir. Ancak pek çok kaleyi anlatırken yaptığı aksine burada kalenin ölçülerini vermez. Kale içinde üç yüz kiremit örtülü neferat evleri ile dizdar, kethüda, topçubaşı, cebecibaşı, imam ve müezzin evlerinin olduğunu kaydeder. Kalede ayrıca cephânelik, zahire anbarları ve su sarnıçları bulunduğunu belirtir.

Kalenin durumunu anlattıktan sonra varoş ile ilgili izlenimlerini yazan Evliyâ Çelebi, şehrin kalenin batısında geliştiğini ve şehirde 63 mahalle olduğunu belirtir ki Gelibolu'ya ait tahrir defterleri incelendiğinde şehrin batı kuzey-batı yönünde geliştiği görülmektedir¹⁹. Yine XV. ve XVI. yüzyıllara ait tahrir defterleri incelendiğinde 1475'te 40 olan mahalle sayısı 1519 yılında 62'ye yükselmiştir. 1569 tahririnde mahalle sayısı azalarak 59'a düşmüştür. 1601'de ise tekrar 60'a yükselmiştir²⁰. Bu arada Evliyâ Çelebi'nin Gelibolu'ya gitmesinden birkaç yıl önce yapılan bir avâız tahririne göre şehirde 60 mahalle bulunmaktaydı²¹. Evliyâ Çelebi'nin gelişinden 15 yıl sonra 1675 yılında hazırlanan diğer bir avâız tahririnde ise şehirde 61 mahallenin bulunduğu tesbit edilmektedir²². Bu durumda Evliyâ'nın verdiği rakamı gerçeğe yakın kabul etmek

15 Ayn Ali Efendi, *Kavânîn-i Âl-i Osman der-Hulâsa-i Mezâmîn-i Defter-i Divân*, Önsöz: M. Tayyib Gökbilgin, İstanbul 1979, s. 20-21. Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi'nde de sancaklar aynıdır. Bkz.: Midhat Sertoğlu, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi*, İstanbul 1992, s. 42.

16 Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1. Kitap, Neşr. R. Dankoff -S.A. Kahraman-Y. Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, s. 82. Sâliyâneli sancakları da Kapdan Paşa hükmünde Mora'ya tabi olarak göstermiştir.

17 Ayn Ali Efendi, *Age*, s. 11.

18 SN., 1. Kitap, s. 91

19 İ. Sezgin, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gelibolu Şehri", *Çanakkale Tarihi*, II, İstanbul 2008, s. 666, 670-671.

20 İ. Sezgin, "Gelibolu Şehri", s. 670-671.

21 BA, MAD, nr. 339, s.80-99

22 BA, *Kepci Tasnifi*, nr. 2666, s. 1-9.

gerekir. Yine Evliyâ şehirdeki hâne sayısını yedi sekiz yüz olarak vermektedir. Kale içinde varlığından bahsettiği 300 hâne ile birlikte toplam hâne sayısı 1000-1100'e ulaşmaktadır. Evliyâ'nın Gelibolu'ya gitmesinden birkaç yıl önce-sine ait bir avâriz defterinde şehirdeki gerçek hâne sayısı 1813 idi²³. Evliyâ'nın Gelibolu'ya gelişinden 15 yıl sonra yapılan bir avâriz sayımında ise gerçek hâne miktarının 1084'e düştüğü tesbit edilmektedir. Evliyâ Çelebi'nin verdiği rakam daha sonraki tahrirdeki rakama yakın olduğuna göre acaba eseri yazarken son istatistikî verilere ulaşma imkânı var mıydı? Mahalle ve nüfus rakamlarında dikkat çeken husus abartının söz konusu olmamasıdır.

Evliyâ Çelebi'nin kısa tuttuğu bahislerden biri câmilerdir. Sadece üç câmiden bahsetmektedir. Bunlardan Kale içindeki câminin bânîsi kısmını boş bırakmıştır. Ardından kitabesinden H. 941 (1534-1535) yılında inşa edildiği anlaşılan Ahmed Paşa Câmii hakkında çok kısa bilgi verdikten sonra Mesih Paşa Câmii hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. Mescid ve medreselerin hiç birinden örnek vermeyen Evliyâ Çelebi, dokuz yerde dârü'l-kurrâ olduğunu belirtir.

Gelibolu tekkelerinden de bahseden Evliyâ Çelebi, önce Mevlevihâne hakkında bilgiler verir. Ona göre Mevlevihâne'nin Anadolu'da benzeri yoktur. Şeyhinin Ağazâde Efendi olduğunu ve dersinde de bulunduğunu belirtir. Ancak ziyaretgâhlar arasında da şeyhin mezarını zikreder. Nitekim Ağazâde, Evliyâ'nın Gelibolu'ya yaptığı bu ziyaretten 7 yıl evvel vefat etmişti²⁴. Daha sonra Yazıcızâde ve Sinan Paşa tekkeleri hakkında kısa bilgiler veren Evliyâ Çelebi pek çok konuda başlıklar koymasına rağmen altlarında herhangi bir malumat vermemiştir. Ancak şehirde 8 hamam olduğunu belirtmektedir. Gerçekten XV. ve XVI. yüzyıl vakıf kayıtları incelendiğinde şehirde 1475'te 5, 1519'da biri harap 9, 1530'da biri harap 7 hamam mevcuttu²⁵.

Evliyâ Çelebi Gelibolu'da 1900 dükkân olduğunu belirtir. Bu sayı abartılı gibi görünüyorsa da XVI. yüzyılın başlarında en azından 570 dükkânın varlığı tesbit edilmektedir²⁶. Yüzyılın ikinci yarısında 1564 yılında şehirde meydana gelen bir yangında bin dükkânın yandığı belirtilmektedir²⁷. Yangında bedestenin de zarar görmesi, bunun çarşıda meydana geldiğini düşündürmektedir. Mahalle aralarında da dükkânların varlığı düşünülürse Gelibolu'da binden fazla dükkânın mevcut olduğu söylenebilir. Evliyâ Çelebi yine bu kısımda okçu ve yaycılar çarşısını gayet müzeyyen bulmaktadır ki okçuların müstakil bir çarşısı olduğu bilinmektedir²⁸.

23 BA, MAD nr. 339, s. 80-89.

24 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekayitü'l-Fudalâ, I, Şakayık-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, Cilt 3, Neşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 551.

25 İ. Sezgin, "XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gelibolu Vakıfları", *Çanakkale Tarihi*, II, İstanbul 2008, s. 724.

26 İ. Sezgin, XV. ve XVI. Asırlarda Gelibolu Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 1998, s.68-69s.

27 Gelibolu kadısına gönderilen 29 Muharrem 972 (6 Eylül 1564) tarihli hüküm: 6 Numaralı Mühimme Defteri, *Özet-Transkripsiyon ve İndeks*, I, Ankara 1995, h. 105.

28 İ. Sezgin, *Aynı tez*, s. 66, tablo IV.

Evliyâ Çelebi yiyecek, giyecek, insan isimleri, günlük kullarındaki ilginç cümlelerden kısaca bahsettikten sonra liman hakkında bilgi vermekte ve ardından ziyaretgâhları tanıtmaktadır. Yazıcızâde Mehmed Bîcân ve kardeşi Ahmed Bîcân haklarında bilgiler verdikten sonra onlarla ilgili bazı menkıbeler de yer vermiştir. Daha sonra Evliyâ Sinan Paşa, Alemdar Ali Baba, Ağazâde Efendi ve Şeyh Alâeddin'in ziyaretgâhları *Seyahatnâme*'de yer almaktadır.

Evliyâ Çelebi'nin son olarak anlattığı ziyaretgâh Şeyh Mehmed Dağî'nin mezarıdır. Üçbaş köyündeki mezarını ziyaret eden Evliyâ Çelebi yaşlı kimselerden şeyh hakkında dinlediği bazı bilgileri verir. Buna göre Bayramî tarikatında yetişip daha sonra İstanbul'a Üsküdarî Mahmûd Efendi'nin Celvetî tarikatına girmiş, I. Ahmed tarafından saraya davet edilmiş, padişah da bulunduğu köyü kendisine temlik etmiştir.

Mehmed Dağî, III. Murad ve III. Mehmed zamanlarında da saraya davet edilmiştir²⁹. III. Mehmed zamanında Gelibolu Sancağı'nda Abri nahiyesine bağlı 4250 akçe geliri olan Musli köyü, Kayagan (Aksak Hamza) köyü gelirinden 2500 akçe ve Gelibolu yakınındaki 250 akçe geliri olan Mihal çiftliği, zaviyesine vakıf olmak üzere "timar uslûbunda" kendisine verilmiştir³⁰. I. Ahmed zamanında bulunduğu köyün kendisine temlik edildiğini Ataî de belirtmektedir. Ayrıca Burgaz mezraası da 15 Receb 1029'da (22 Aralık 1619) oğlu Şeyh İbrahim'e tevcih edilmiştir³¹.

Evliyâ Çelebi, Gelibolu ziyaretini tamamladıktan sonra Bolayır'a gitmek üzere şehirden ayrılmıştır.

Sonuç olarak Evliyâ Çelebi'nin Gelibolu hakkında verdiği bilgiler mübalağalı değildir. Ancak geçmiş döneme ait anlattıklarını ihtiyatla karşılamak gerekir. Bu arada kaynakların elverdiği ölçüde anlattıklarının tahkiki *Seyahatnâme*'nin kıymetini arttıracaktır. Evliyâ Çelebi'nin diğer şehirleri tanıtırken verdiği tafsillata burada rastlanmamaktadır. Yazmak niyetiyle pekçok başlık açılmış ancak bunların çoğu boş bırakılmıştır. *Seyahatnâme*'de bahsetmemekle beraber IV. Mehmed'in Gelibolu'da uzun süre kalmaması dolayısıyla Evliyâ Çelebi de şehri etrafıca gezememiş olmalıdır.

29 Nev'izâde Ataî, *Hadaiku'l-Hakaik fî Tekmileti's-Şakaik, Şakayık-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*, Cilt 1, Neşr: Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, s. 600-601; Reşat Öngören, "Osmanlılar'da Devlet Ricâli-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmed-i Dâğî ile Alâkalı Menâkıbı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1 (İstanbul 1997), s. 107-113.

30 BA, *Ruznamçe*, nr. 218, s. 102-103

31 TK, KKA, nr. 141, vr. 275 b.

17. Yüzyıl Osmanlı Türk Edebiyatı ve *Seyahatnâme*

Nuran Tezcan
Bilkent Üniversitesi (Ankara)

Seyahatnâme, içeriği bir yana yazılışı, bulunuşu ve hakkında yapılmış olan ilk değerlendirmelerle de ilginç bir eserdir.

1671’de hac ziyareti amacıyla İstanbul’dan yola çıkan Evliyâ Çelebi, Arabistan topraklarını gezerken İstanbul’a dönemeyip eserini orada yazmak zorunda mı kalmıştı? O sırada daha önceki seyahatleri esnasında aldığı notlar tesadüfen mi yanındaydı? Yoksa 1671’de son defa İstanbul’dan yola çıkarken bir daha dönmemeye ve eserini Mısır’da yazmaya mı karar vermişti? Öyleyse, acaba tüm notlarını yanına alıp eserini payitahttan uzakta, özgür bir ortamda mı yazmak istemişti?

Yanıtlarını bulamadığımız bu sorularla *Seyahatnâme*’yi okurken öncelikle onu seyahat tutkunu olarak görüyoruz. Ancak, seyyah Evliyâ Çelebi ile yazar Evliyâ Çelebi’yi, birbirinden ne kadar ayırabiliriz? Hayatı boyunca seyahat tutkusunu gerçekleştirmiş olan Evliyâ Çelebi, bu eseri neden yazdı? Seyahatleri boyunca devlet büyüklerinden, yani patronlarından ihsanlar almıştı. Başka bir ihsan beklentisi var mıydı; yoksa *Seyahatnâme*, aldığı ihsanlara karşılık bir vefa borcu muydu; ya da Allah için yazılmış bir “tuhfe” miydi? Seyahat yorgunu Evliyâ, yaşlılığına rağmen seyahatlerini, *evrâk-ı perişân* notlarından, belleğinde kalanlardan ve okuduklarından edindiği birikimle baştan sona sistematik bir yapıyla büyük boy 10 cilt tutan bir esere dönüştürmüştü. Bu elbette ihsan beklentisinin de, Osmanlı devletine ve kültürüne olan bağlılığın da ötesinde onun yazarlık gücünden soyutlanamaz.

O dönemde edebiyat şiir demekti; şairlerin yazar olduğu, insanın kendini şiirle anlattığı, şiirin de belli bir estetik kalıba sahip olduğu bu edebiyat anlayışında musahip Evliyâ Çelebi’nin yazarlık gücünün, dolayısıyla *Seyahatnâme*’nin bu edebiyattaki yeri neydi?

Viyana Saray Tercümanı ve Danışmanı Joseph von Hammer (Purgstall 1856), 7 Ocak 1814’te onu “Merkwürdiger Fund einer türkischen Reisebeschreibung”

(Türkçe Bir Seyahatnâmenin İlginç Bulunuşu) başlıklı yazısıyla¹ bilim dünyasına tanıtırken İstanbul'da uzun yıllar süren araştırmalarının kesintisiz olarak devam ettiğini ve nihayet 1804 yılında “mutlu bir tesadüfle” büyük bir Türk seyahatnâmesinin 4. ve sonuncu cildi olan *Târîh-i Seyyâh Evliyâ Efendi*'yi keşfettiğini, bu yazmayı 100 kuruş ödeyerek aldığını yazmıştı. Gerek İstanbul'da bulunduğu süre içinde kitapçıları ve kütüphâneleri gezmek, gerekse İstanbul'dan ayrıldıktan sonra uzaktan izleyerek tarih ve coğrafya kitaplarını aramak Hammer'ın kaynak arama hedefinin odak noktası olmuştur. Kendisinin “Avrupa'da bulunan Osmanlı tarih kaynaklarının en büyük koleksiyonuna sahip”² olduğunu söyleyen Hammer, Doğuluların coğrafya üzerine az eser vermiş olduklarını, Türklerin Hacı Halîfe'nin *Cihânnümâ*'sı dışında önemli bir eseri olmadığını vurgular. Ancak *Seyahatnâme*'ye rastlamak onun Osmanlı literatürüne bakış açısını değiştirmiş, kendisini “İçeriğinin son derece ilginç olmasından dolayı eksik olan üç bölümünün izini sürme tutkusu”na³ kaptırmıştır. Viyana'ya döndükten sonra İstanbul'da bulunan arkadaşlarıyla haberleşerek onlardan eserin ilk üç cildini bulup göndermeleri konusunda ricalarda bulunmuştur. Bu arada Türk arkadaşı İshak Bey'den bu değerine paha biçilmez eserin son derece nadir bulunan bir eser olduğunu, ulaşılması olanaksız saray kütüphânesinin dışında İstanbul'un kamuya açık kütüphânelerinin hiçbirinde bulunmadığını öğrenir. Emeline ancak ricalarını 10 yıl boyunca sürdürdükten sonra ulaştığında şunları yazar:

Doğu'da çok nadir olan bu eserin Avrupa'daki tek yazma nüshası şimdi Viyana'da, bu satırların yazarının elinde bulunmaktadır. Bu eser, onun kendi inceleme ve araştırmalarıyla tanıdığı tüm oryantal coğrafya ve mesafe bilgisi (*hodegetik*) eserlerinden çok daha ilginç ve zengin olduğu için ve coğrafya ve topografya alanlarına gerçek anlamda bir zenginleşme ve genişleme getirdiği için bu satırların yazarı, bu mutlu keşfi duyurmayı ve eserin içeriği üzerine söyleyeceği birkaç sözle eserden yapılacak kısmi tercümelerin yaratacağı ilgiye dikkati çekmeyi kendine görev saymaktadır.⁴

1 Hammer 9-15. Hammer'ın bu yazısının Türkçe çevirisi *Osmanlı Araştırmaları Dergisinin* XXXIII-XXXIV'üncü (2009) sayısında yayınlanmaktadır. Çeviriyle birlikte “Hammer-Purgstall ve Seyahatnâme” başlıklı bir yazım da aynı sayıda yer almaktadır. Bu yazı ile söz konusu çeviriye bir arka plan oluşturmak istenmiş, kısaca Avrupa'daki Doğu araştırmaları, Avrupa'nın Doğu'ya dolayısıyla Osmanlıya ilişkin ilgi ve bilgi birikimi özetlenerek Hammer'ın nasıl bir ortamda yetiştiği, nasıl bir birikim kazandığı, özellikle Viyana'da Osmanlı araştırmalarına nasıl bir katkıda bulunduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Ancak çok geniş bir araştırma alanı içeren bu konu bir makale çerçevesinde sınırlandırılarak Hammer'ın *Seyahatnâme*'nin Doğu eserleri içindeki ayrıcalıklı yerini görmesindeki etkenlere; bir tesadüf eseri olarak bulduğu bu eserle Doğu'da böyle bir eser olabileceğini keşfetmesini “ilginç bulunuş” (“Merkwürdiger Fund...”) olarak nitelemesindeki etkenlere dikkat çekilmek istenmiştir.

2 Agy., 9.

3 Agy., 9.

4 Agy., 10.

İlk olarak eline geçen 4. cildin sonuncu cilt olduğunu sanmış olan Hammer, sonradan bulduğu üç cilt ile eserin tamamlandığı kanısındaydı ve 4. cilde göre Evliyâ'nın seyahatlerinin 25 yıl sürdüğünü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Asya, Afrika ve Avrupa'da bulunan topraklarında gezip seyahatlerinin İran'la sona erdiğini düşünmüştü. Evliyâ'nın kimliğini "ulemâ" biyografilerini içeren tezkirelerde aramış, ancak izine rastlayamamıştı. Bunun da "eserin son derece nadir olmasının başka bir kanıtı" olduğunu ileri sürmüş ve bu durumu özetle şöyle değerlendirmiştir:

... zevksiz şiir divanları, kırk kırk yaran [Arapça] gramer kitapları, teolojik saçmalıklarla dolu Osmanlı edebiyatının böylesine zengin bir topografya eseri üzerine hemen hemen hiçbir şey yazmaması, onun tuttuğu yanlış istikametini yeni bir kanıttır.⁵

Seyahatnâme'nin şimdiye kadar bilinmemesi son derece nadir bir eser olarak kalması, Osmanlıların haksızlık ederek diğer tarihi ve edebi eserlere çok daha fazla değer vermiş olmalarından kaynaklandığını vurgulayan Hammer, ayrıca Kanunî Sultan Süleyman dönemi (1520-1566) kaptanlarından Seydi Ali Reis'in Kızıl Deniz'den Hindistan'a, oradan da karayoluyla Buhara üzerinden İstanbul'a yaptığı seyahatini konu alan küçük seyahatnâmesinin, Evliyâ'nın topografi, etnografi, tarih ve filoloji bilgilerini içeren seyahat hazinesi karşısında sadece çok daha az bilgi içermesine rağmen, çok daha fazla tanınmış olduğunu, bunun da Seydi Ali Reis'in eserinin manzum olmasından kaynaklandığını belirtir⁶.

Aslında Hammer'ın Evliyâ Çelebi'nin eserine gerekli ilgiyi göstermeyenlere 19. yüzyıl başında yönelttiği eleştiri, bugün için de geçerlidir. Edebiyat tarihlerinin çoğunda bu eserden "yazarının gezdiği gördüğü yerleri anlatan, onlar hakkında bilgiler veren" bir eser olarak söz edilir, *Seyahatnâme*'nin edebî değerine yer verilmez, edebî değerini ortaya koymak için çaba gösterilmez. Çünkü çoğu araştırmacı, günümüzden Osmanlı edebiyatına bakarken hâlâ yalnızca Osmanlı edebiyatının estetik anlayışını esas alarak bakmakta; bu yüzden araştırmalar bir kısır döngüye dönüşmekte, bu kısır döngü içinde *Seyahatnâme* gibi bir eseri değerlendirecek ölçütler oluşmamaktadır.

Oysa 17. yüzyıl, Osmanlı Türk edebiyatının, dönüşüm yüzyılıdır. Bu yüzyılın şair ve yazar yelpazesine baktığımız zaman Nefî, Yahyâ, Bahâyî, Atâyî, Nâilî, Nâbî; Veysî, Nergisî, Kâtib Çelebi, Evliyâ Çelebi; İsmâil Ankaravî, Sarı Abdullah, Koçî Bey gibi isimler görüyoruz. Bu isimlerin bir kısmı Fars edebiyatıyla özdeşleşen geleneksel şiiri devam ettirirken, bir kısmı onu özümsemekle birlikte Fars şiirine karşı bir baş kaldırı ile eserlerini kaleme almıştır. Bu başkaldırı,

⁵ Agy., 11.

⁶ Age., 11.

Nef'î'nin (öl. 1635) İran şiiri karşısında, Atâyî'nin (öl. 1636) de İran mesnevileri karşısında Türk şiirinin gücünü, hatta üstünlüğünü savunmalarıyla kendini gösterir⁷. Nef'î, Hakanî (öl. 1199) ile Muhteşem'in (öl. 1587) şiirlerini küçümserken, Atâyî de Nizâmî'yi (öl. 1209) eleştirir. Tunca Kortantamer, *Nev'i-zâde Atâyî ve Hamse'si*'nde (1997) bunun üzerinde özellikle durmuştur. Kortantamer, Atâyî'nin *Sâkinâme*'sinin (1617) önsözünde *Husrev u Şirin*, *Leylâ vü Mecnûn* benzeri romantik konulara karşı çıkarken, *Şehnâme* ve *İskendernâme* gibi eserlere de ağır dille karşı çıktığını “artık bıktıran eski konular dışında değişik ve yeni şeyler söylenmesi gerektiği inancında” olduğunu ve “yeni bir konuda ve İran mesneviciliği ile boy ölçüşmek gerektiğini bilinçli bir şekilde” ortaya koyduğunu belirtir⁸. Atâyî, Kortantamer'in özetlediği *Sâkinâme*'nin sebeb-i telifinde Rûm şairleri ile Acem şairlerini karşılaştırır. Rûm şairlerinin gazelde Acem şairlerini aştığını, fakat mesnevide üstünlüklerini sürdürdüklerini, bu nedenle onlara üstün gelmek için, “eski efsaneler dışında başka konularda (...) güzel bir mesnevi yazmak” gerektiği belirtilir⁹. Atâyî hamsesindeki diğer mesnevilerini de Nizâmî'yi ve diğer İran mesnevi ustalarını aşmak amacıyla kaleme alır. İran mesnevilerinin tercüme ve taklit edilmesine karşı çıkar ve özgün mesnevi yazmak gerektiğini vurgular¹⁰. Ancak mesnevideki bu anlayış değişimi, şiirin yani gazel ve kasidenin başat tür olması dolayısıyla edebiyat tarihlerinde su yüzüne çıkmamaktadır. Oysa mesnevideki bu anlayış değişimi, Fars edebiyatı karşısında Türk edebiyatının dönüşümüdür.

Yani genel anlamda mal edilen estetik anlayışın içine kendi toplumsal egosunu yerleştirme ve Fars edebiyatı karşısında kendini ortaya koyma dönüşümüdür.

Bu yüzyılda her ne kadar gazel ve kaside geleneksel çizgisini sürdürse de aslında *sebk-i hindî* ile imaj dünyası değişime girmiş, *hikemî tarz* ile toplumsal hayattaki sorunlar karşısında ahlaki ölçütler yeniden hatırlatılıp somutlanmıştır; konuşma dili, şairin yaşadığı doğa ve sosyal çevresi, atasözleri ve deyimleriyle de içten içe bir değişim yaşanmaktadır.

Edebiyatın bu “klişenin içinde kendi Osmanlı Türk kimliğine dönmesi”, patronaj düzeyinde de kendini gösterir. Bu yüzyılda artık sarayın hedefi İranlı şairler ve eserleri değil, Türk şairleridir. Hatta, hikâye, destan, türkû, karagöz, ortaoyunu gibi halk edebiyatı türlerinin önde gelen temsilcileri bile saraya kadar girer. Buna paralel olarak mesneviye de yaşanan tarihten olaylar, günlük hayattan tasvirler, yerli tipler sokulur ve bazen konuşma dili kullanılır.¹¹

7 Kortantamer, 9-10.

8 *Agm.*, 163.

9 *Agm.*, 167.

10 *Agm.*, 177, 201, 231.

11 Kortantamer, eserinde “16. Yüzyılın Sonu ve 17. Yüzyılın İlk Yarısındaki Osmanlı İmparatorluğu'nun Atâyî'nin Hamse'sindeki Görünümü” (17-93); “Devrin Edebiyat Dünyasının Atâyî'nin Hamse'sine Yansıması” (93-100) bölümlerinde toplumsal hayatın bir edebiyat metnine nasıl yansıdığı üzerinde durmuş, Atâyî'nin mesnevilerini tek tek ele aldığı bölümlerde de yerli tiplerden ve onların konuşmalarından

Osmanlı Türk edebiyatına mahallileşme adı altında damgasını vuran bu dönüşüm, aslında bir bakıma edebiyatın gerçekçiliğe dönmesidir. Bir başka deyişle, edebiyatın gözlerini insanın içinde yaşadığı dünyaya çevirmesidir; artık mekân, zaman ve olaylar, okuyucuyu bambaşka bir âleme sürüklememektedir. Veysî'nin (1627) padişaha övgü değil, yaşadığı devrin gerçeklerini anlatan *Hâbnâme* adlı siyasetnâme yazması; Nâbî'nin (1712) *Hayriyye*'si (1701) ile siyasetnâme anlayışını belki de padişaktan bireye dönüştürmesi gibi. Nâbî, oğluna nasihat vermek için yazdığı bu eserinde “iyi bir padişah nasıl olmalıdır?” sorusunu içeren siyasetname anlayışını bir birey için düşünmüş ve o günün toplumsal koşullarında “iyi bir insan nasıl olmalıdır?”ın ölçülerini ortaya koymuştur.

17. yüzyılda mensur eserlerin sayısının artması da dikkat çekicidir. Nergisî'nin (1635) 5 mensur eserden oluşan hamse yazması, *Meşakku'l-Uşşâk*'ında (Âşıkların Sıkıntıları) başından geçen 10 olayı hikâye etmesi, *Kânûnûr-Reşâd*'da (Doğru Yolun Kanunu) yaşadığı tarihi olaylara yer vermesi gibi. Ayrıca mazum mesnevilerin bu yüzyılda mensur olarak da yeniden yazıldığını biliyoruz. Bu belki de reel hayata dönen insanın, kendini anlatmak için şiirin yeterli olmadığını kavramasının da bir göstergesidir. Bu, aynı zamanda Evliyâ ve enbiya kıssalarını insanlara “ibret” olarak aktarma ve nasihat verme amacıyla hikâye yazma anlayışı yerine, insanın başından geçenleri anlatma anlayışına dönmesi demektir. Belki de insan ve hayatın aşk konulu mesnevilerin klişe kalıbına sığmadığının anlaşılması demektir.

Bilinçli ya da bilinçsiz bu girişimler, insanı ve insan gerçeğini gerçek olmayan klişelerden kurtarıırken seyahatin önemi ve anlamı yadsınamaz. Bu bağlamda Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinin edebiyattaki yerine yeniden bakmak gerekmektedir.

17. yüzyılda Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'siyle aşağı yukarı aynı yıllarda yani 1679/1680 yıllarında birbirinden bütünüyle habersiz ve ayrı mekânlarda bir seyahatnâme daha yazılmıştır. Bu, bilindiği gibi Nâbî'nin İstanbul'da kaleme aldığı ve yaptığı hac yolculuğunu anlattığı *Tuhfetü'l-Haremeyn*'idir. Nâbî'nin *Tuhfetü'l-Haremeyn*'i saraya sunulup İstanbul kütüphânelerinde pek çok yazmasıyla birçok kişi tarafından okunurken, Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinden İstanbul'da kimsenin haberi yoktu. Eser, İstanbul'a 18. yüzyılın ortalarında getirildiğinde ise saray kütüphânesine konmuş, fakat bundan çok az kişinin haberi olmuştu. Yani ne yazıldığı dönemin, ne de daha sonraki edebiyat çevresinin ilgi alanına girebilmişti.

Nâbî'nin eseri edebiyat tarihlerinde “hac seyahatnâmelerinin en edebi olanı” olarak değerlendiriliken Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si “yazarının gezip gördüğü yerleri anlattığı bir eser” olarak yer almıştır. Kimi kez otobiyografi ya da rapor olarak görülmüş¹², kimi kez (Evliyâ'nın çoğu yerde kasıtlı

örnekler vermiştir.

12 Coşkun 37. Coşkun ayrıca 9. cildi esas alarak Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme*'sinin genel bir değerlendirmesini de yapmıştır, bkz. Coşkun 34-41.

olarak yaptığı) anlatım bozukluklarına ve yazım yanlışlarına bakılarak yazarının cahil olduğuna hükmedilmiştir. Bunu, eserin edebî niteliği hiç göz önünde bulundurulmaksızın salt bilimsel ölçütler kullanılarak yapılan “alıntı”, “çalıntı”, “uydurma”, “mübalağa”, “yanlış bilgi verme” gibi değerlendirmeler izlemiştir.

Bütün bunlara rağmen vazgeçemediğimiz, kuşkularımızı gideremediğimiz, ne kendi çağının ölçütlerine ne de günümüz ölçütlerine yerleştiremediğimiz bu eserin gerçek yeri ve değeri nedir?

Biri şair, diğeri ise musahip, iki yazarın eserleri bu dönemin edebiyat anlayışını ve bu edebiyat anlayışında yapılan değerlendirmelerin sınırlayıcılığını göstermesi bakımından da önemli ipuçları sunmaktadır. Birincisi kendi döneminin geleneksel “edebî olma” ölçütüne bağlı kalınarak kaleme alınmıştır. Bilindiği gibi Farsça zincirleme tamlamalar ve zengin teşbihler, secili uzun cümlelerle, zengin Farsça ve Türkçe beyitlerle edebî olmanın doruk noktasında yazılıp saraya sunulmuştur. Nâbî’nin eseri gördüklerinden ve yaşadıklarından çok göstermek istediklerinin perspektifsiz bir panosunu sunmaktan öteye gitmezken, Evliyâ’nın eseri gördüklerini, yaşadıklarını ve yaşananları anlatmak için kaleme alınmıştır. Yaşananı anlatmak için ne geleneksel edebiyatın klişeleri yetiyordu, ne de klişenin hizmetindeki düzyazı dili. Birincisi döneminin estetik anlayışına ne kadar bağlı ise ikincisi klişeye rağmen klişenin kalıplarını kıran bir anlatımla karşımıza çıkar. Evliyâ’nın güçlü tasvir ve canlı anlatım ile genellenen bu özelliği ise kendi çağının nasihat vermek için nasihatın ya da genel geçer bir ahlak değerinin hedefinde klişe bir kurgu ile hikâyeye yazma yani tahkiye anlayışının ötesinde bir hikâyecilik gücüdür. Yani yaşananın kurmacayla birleştirilerek hikâyeye edilmesidir ki bu da yaşananı görme ve kurmacayı yaratma gücüdür; yani gerçeğin kumayacaya dönüştürülmesi gücüdür. Bunda gözlemin, okunamayacak kadar ayrıntılı ve gerçekçi natüralist betimlemelerin, farklı ve çarpıcı ayrıntının, olayların içindeki tezatın, çelişkilerin, neden sonuç ilişkilerinin, doğal tesadüflerin, şaşırtıcı sürprizlerin, olayların akışında kendisinin de dâhil olduğu insan gerçeğinin, toplumsal değer yargılarının yumağında 10 cilt boyunca birbirine bağlı ve tutarlı bir anlatımla kaleme alınmasıdır. En genel bir değerlendirme ile *Seyahatnâme*, şehir monografileri, yaşanan ya da tahayyül ve tasavvur edilen olaylar olmak üzere en az iki katmandan oluşan, ben anlatıcının seyahatten soyutlanamayan yaşamının otobiyogafisinde birleşir. Bu da bilgi ile gözlemin, insanla toplumun içiçe anlatıldığı bir yapıda kesişir. Yani nesnel bilgi ile kurmacanın sarmalında oluşan bir eserdir. Esas kabul ettiğimiz nesnel katmanına yönelik, bilimsel değerlendirmeler eserin bütününe yönelik değerlendirmeler olarak kabul edildiğinde eserin kurmaca gücü görülmemektedir. Oysa, alıntılarında yarattığı kurmacada bile o, çalıntıdan sorumlu tutulmuş, yaşananları anlatırken kurmaca gücü

uydurma olarak değerlendirilmiştir. Esasen bunun kendisi de farkındaydı. Nitekim nesnel bilgi ile kurmacanın sınırını ayıramayan Evliyâ Çelebi belki de *bî-riyâ* olmakla kendini ispat etmeye çalışıyordu. Çünkü kendi çağında-ki edebiyatın, yani şiirin kurmaca kaygısı yoktu. Hele Fars edebiyatının bir epigonu olma, onu Türkçeye aktarma, önceki ustaların yazdıklarıyla boy ölçüşme bu edebiyata zaten kurmaca gibi bir kaygı getirmemişti. Bu, elbette o çağın sanat anlayışıydı. Bu anlayışa bugünden bakarak o dönemin şairlerini sorumlu tutamayız. Ancak bunun dışına çıkanların, aşanların bize o günden bugüne ne kadar çok şey aktardıkları gerçeğini de görmezden gelemeyiz. Şairin yazar olduğu bir edebiyatta kurgu ve kurmaca kaygısı yaşanmamış, insan gerçeği belli bir klişeden anlatılmıştı. Ama gerçekte klişeye girmeyen olaylar ve insanlar vardı, yaşananlar hangi klişeye girecek ve hangi dil ile anlatılacaktı? Gerçeği ve gerçekliği yazıya dökmenin, gerçek ve gerçekliği yazıda boyutlandırmanın kurmacası nasıl olacaktı?

Geleneğin sanat anlayışını çok iyi bilen Evliyâ Çelebi nesnel bilgi ile yaşananı kurmacayla birleştirirken, bir yandan klişe olanla yaşananı bağdaştırıyor, aynı şekilde anlatım dilini yazı dili ile konuşma dilinin sarmalında *elsine-i selâse*'yi (Arapça Farsça Türkçe) tek dile dönüştürüyordu¹³. Böylece klişenin dışına çıkarken Osmanlıcaya da gerçek anlatım gücünü kazandırıyor. Yani sanatın hizmetindeki yazı dilini, yaşananı anlatmanın hizmetinde işlevselleştiriyordu.

Sık sık dünyanın geçiciliği karşısında yaşamın çekiciliğine (“Fânî cihândan sehil kâm aldık zannederler”) insanoğlunun bir parça ekmek uğruna çektiği zorluklara (“Gel bak gör, bu benî âdemün bir nân-pâre için hâl-i dîgergûnunu”) dikkat çeken Evliyâ Çelebi'nin, olayların akışında bizi karşı karşıya getirdiği insan zaafalarında, insancıl duyguların vurgulanmasında, insanlararası ve toplumlararası çelişkilerde, gördüklerini ve duyduklarını çekincesiz anlatmasında, farklı olanın tasvir edilmesinde çağını aşan bir yazarlık gücü sergilediğine şahit oluyoruz.

Aradan iki yüzyıl geçtikten sonra Türk edebiyatı 19. yüzyılda bu yola bilinçli olarak yönelecektir. Evliyâ Çelebi ise musahiplik görevinde edindiği deneyimler, seyahatleri sayesinde kazandığı özgüven ve geniş bir hayat perspektifi ile, hiç şüphesiz eşsiz yeteneğiyle bunu daha 17. yüzyılda başarmıştı. *Seyahatnâme* belki de Türk edebiyatında şairle yazarın birbirinden ayrıldığı ilk kavşaktı.

13 Dankoff 28-38. Dankoff, burada Evliyâ Çelebi'nin dili kullanımındaki özellikleri ele almıştır. Evliyâ'nın Türkçe kelimelerden Arapça kurallarla ya da Farsça eklerle kelime türetme yöntemlerini saptamış ve her üç dili nasıl iç içe kullandığını zengin örneklerle göstermiştir.

Kaynaklar

- Coşkun, Menderes. *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnâmeleri ve Nâbi'nin Tuhfetü'l-Hameyn'i*. Ankara 2002.
- Dankoff, Robert. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*. (katkılarla çev. Semih Tezcan) İstanbul 2004.
- Kortantamer, Tunca. *Nev'î-zâde Atâyî ve Hamse'si*. İzmir 1997.
- von Hammer, Joseph. "Merkwürdiger Fund einer türkischen Reisebeschreibung" *Intelligenzblatt zur Wiener Allgemeinen Literaturezeitung*, S. 2. Viyana 1814. 9–15.

Evliyâ Çelebi'nin Anlatımıyla Ayıntâb (Antep)

Mustafa Tupev

Otto Friedrich Üniversitesi (Bamberg - Almanya)

Bu bildiride, *Seyahatnâme*'nin 9. cildinde Evliyâ Çelebi'nin Antep şehrini nasıl tasvir ettiği üzerine bir analiz sunmaya çalışacağım. Asıl ilgi alanı, Evliyâ'nın şehrin yönetimi ve fiziksel görünümüne ilişkin olarak verdiği bilgiler olacaktır. Çağdaşı olan diğer seyyahların tasvirleriyle karşılaştırıldığında Evliyâ'nın, şehirdeki koşulların açık bir görüntüsünü sunmak arzusu içinde olduğunu görürüz. Bu istekle o, 17. yüzyılın ikinci yarısında Antep'i gösterişli büyük bir kent olarak yansıtan; şehrin kurumlarını, devlet memurlarını, binalarını ve geleneklerini sanki habersizce çekilen mükemmel bir fotoğrafla ortaya koymuştur.

Evliyâ'nın açıklamasına göre kendisi şehri iki kez ziyaret etmiştir. İlk ziyaretini h. 1058 yılında gerçekleştirmişti. Bu ilk ziyaret *Seyahatnâme*'de anlatılmaz. Dolayısıyla Evliyâ'nın ilk kez tam olarak ne zaman Antep'te bulunduğunu ve orada ne kadar kaldığını ancak tahmin edebilmekteyiz. *Seyahatnâme*'den öğrendiğimize göre Suriye'ye gitmek için İstanbul'dan 21 Ağustos 1648'de ayrılmıştı, 19 Ekim'de Antakya'daydı, 28 Ekim'de ise Şam'a geldi. Kısa bir süre sonra Murtazâ Paşa tarafından İstanbul'a gönderildi. Bunun nedeni, Murtazâ Paşa'nın, velinimetini sadrazam Mehmed Paşa'nın görevden alındığını duymasıydı. İstanbul'a ulaştıktan sonra, seyyahımız sadrazamın emri üzerine tekrar Şam'a döndü. Evliyâ'nın İstanbul'a ne zaman gittiği, Şam'a ne zaman döndüğü ve bu yolculukların ne kadar sürdüğü bilinmemektedir. Bu gidiş ve dönüş seyahatlerinden birinde Antep'i ziyaret etmiş olabilir. Eğer bu seyahatlerden birinde şehri ziyaret edebildiyse bu, kısa süreli bir ziyaret olmalıdır. Antep'i ziyaretine ilişkin ikinci bir olasılık ise buraya, Halep'ten Urfa'ya giderken uğramış olabileceğidir.

1672 yılında, Evliyâ Çelebi Antep'i ikinci kez ziyaret eder ve orada 10 gün kalır. Seyyah, tasvirinde kentsel büyümeye yönelik önemli bir gözlemde bulunur: Şehre 7 ya da 8 mahalle eklenmiş, hanlar, câmiler ve dükkânlar inşa edilmiştir. Evliyâ, kenar mahallelerin sadece sayısını kaydetmiş, adlarını ise

vermemiştir. Verdiği bilginin şehrin o günkü gerçek durumunu yansıttığı kabul edilirse, ilk ziyareti sırasında Antep'teki mahalle sayısı 25 olmalıdır. Tahrir defteri'ne göre de 1574 yılında Antep'in gerçekten 25 mahallesi vardı. Arşiv kayıtlarından 1646 yılında Antep'teki mahalle sayısının 37'ye çıkmış olduğunu biliyoruz. 1574 ile 1648 yılları arasında artan mahalle sayısı Evliyâ'nın sözünü ettiği 7 ya da 8 mahalle artışının uyuşması dikkate değer. Bu uyuşmanın bir rastlantı olması oldukça güçtür. Evliyâ'nın verdiği bilgileri göz önünde bulundurduğumuzda şu sonuçlara ulaşırız:

1. Evliyâ, Antep tasvirini yazarken şehirdeki mahalle sayısı ile ilgili olarak daha önceki kaynakları kullanmış olabilir (muhtemelen 1574 tarihli tahrir defterini kullanmıştır).

2. 32 mahallesiyle şehrin büyüklüğüne ilişkin olarak verdiği bilgi, 1672'de yaptığı ikinci ziyaretinin tarihiyle değil, şehrin 1648'deki durumuyla uyuşmaktadır. Yeni eklenmiş olan 7 ya da 8 mahalleyle şehrin büyümesi, Evliyâ Çelebi'nin belirttiği gibi birinci ziyaret ile ikinci ziyaret arasında değil, 1574 ile onun ilk ziyareti arasında gerçekleşmiştir.

Antep, pek saldırılara maruz kalan bir şehir değildi, şehrin tasvirinden açıkça anlaşıldığına göre hisarın eteklerindeki mahalleler bir şehir suruyla korunmuyordu. Halep'te olduğu gibi burada da surlar ve kapılar münferit mahalleleri korumaktaydı. 1656 ile 1663 yılları arasında şehri ziyaret eden Wolfgang Aigen bir şehir surundan söz etmişse de bu aslında mahallelerin surları ve kapılarıyla ilgili bir konudur.

Meşkûre Eren'in de daha önce söz ettiği gibi, Evliyâ Çelebi imparatorluğun idari taksimatı konusunda sıklıkla Ayn Alî Efendi'nin çalışmasından yararlanmıştı. Ayn Alî Efendi ise, 1602'de tamamladığı çalışmada, kitabını yazdığı sırada neredeyse 30 yıllık olan kaynakları kullanılmıştır (ilgili vilâyetlerdeki zeamet ve tımarların sayısı ile liste karşılaştırılabilir). Ayn Alî'nin beylerbeyliklerin kayıtlarını yazarken dönemin 1602'den kısa bir süre önce yazılmış arşiv kaynaklarından da yararlandığı bir gerçektir; ancak yine de *Seyahatnâme* yazıldığında bu bilgiler 60 yıldan da öncesine dayanıyordu.

Ayn Alî'nin raporuyla Evliyâ Çelebi'nin Antep tasvirinin karşılaştırması, zeametler (9) ve tımarlar ve hatta (119) mîr-livâ/sancak beyinin haslarının toplamı (245 130 akçe) için *Kânûn-nâme-i Âl-i Osman*'ın sayılarının kullanıldığını açıkça ortaya koymaktadır.

Evliyâ Çelebi'nin anlatımının önemli bir kısmı hisarın ayrıntılı tasvirine ayrılmıştır. Hisarın çapı yaklaşık 100, çevresi 1200 metre idi. Toplamda 26 kule içerdeki savunma kalesini korurdu. Bu kulelerden sadece 14'ü bugüne gelebilmiştir. Görünüşe bakılırsa, diğer 12 kule, Pocockes'in de 17. yüzyılın ilk yarısındaki şehir tasvirinde belirttiği gibi, dışarıdaki kaleye yerleştirilmişti. Hisarın, farklı yöneticilere ithaflarla süslenmiş dört büyük kuleyi içerdiğine dair görüş biraz karışıktır. Bugün, bu kulelerden geriye hiçbir iz kalmamıştır.

Evliyâ Çelebi'nin de tasvir ettiği gibi hisarın birinci kapısının üzerinde bir ithaf vardır. Bu ithafın basılmış metniyle karşılaştırıldığında Evliyâ Çelebi'nin kitabeyi dikkatli bir şekilde kopyaladığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Sultan Kayıtbay'ın ithafına tekabül eden ikinci ithaf hisarın ana kapısının üzerindeki destek kapısında bulunmaktadır. Karşılaştırma yapıldığında, Evliyâ Çelebi'nin bu ithafı da dikkatli bir şekilde kopyaladığı görülmektedir. Hisarın içinde 40 ev, bir câmi, bir hamam ve birkaç tahıl ambarı inşa edilmiştir.

Evliyâ Çelebi'nin tasvirinde toplam 20 câmiden söz edilmektedir. Bazı yapılar üzerinde –kitabeleriyle birlikte– ayrıntılı bir şekilde durulması, diğerlerinin ise sadece isimlerinin verilmesi dikkat çekicidir. Evliyâ Çelebi'nin ayrıntılı bir şekilde tasvir ettiği yapılar Boyacı (Kadı Kemâlettin), Tahtânî ve Bey câmileridir. Diğer câmilere dair bilgiler sadece bulundukları mevkilerle sınırlıdır. Evliyâ Çelebi'nin işaret ettiği Molla Ahmed, Müftü, Emir ve Pişmaniyeye câmilerinin yerini saptamak mümkün değildir. Fransız ordusuyla yapılan savaşta ciddî hasar görmüş olan Tabakhâne Câmiî artık mevcut değildir. Evliyâ Çelebi'nin Eyyûboğlu Câmiî için Ali Neccar yakınlarında olduğuna ilişkin açıklaması doğru değildir. Ramazân Efendi (Ramazaniye, Ahmed Çelebi) Câmiî şehir merkezine çok uzakta, Halep yolu üzerinde önemli bir güzergâhtadır. Evliyâ Çelebi, bu câmiî inşa ettirmiş olan Şeyh Ramazan Efendi'yi kişisel olarak tanımış. Mihrabın üzerindeki kitabe, yapının inşaat tarihini 1672 olarak vermektedir. Bu câminin inşaatı, Evliyâ Çelebi'nin şehri son ziyaretinden hemen sonra bitirilmiş olsa gerek.

Evliyâ'nın medreselere ilişkin olarak verdiği bilgi, eğitim kurumlarının sayılarıyla sınırlıdır ki, bunu yorumlamak biraz güçtür. Metindeki boşlukların da ortaya koyduğu üzere aslında bu kısım tamamlanmış değildir. Şeyh Muhyüddin (Tahtânî), Şeyh Fethullah, Ömer Şeyh (Bali Paşa?), Esenbek, Eyüboğlu ve Bostancı medreseleri dışında bugüne kadar gelmiş medrese yoktur. Dârü'l-hadîs ve sıbyan mekteplerinin tasvirleri de tamamlanmamıştır. Sıbyan mekteplerinin sayısı (140) abartılı görünmekte ve sanki her mahalledeki her câmi ve her mescitte eğitim veriliyormuş izlenimini uyandırmaktadır.

Seyahatnâme'de söz edilen Antep'in iki ticarî binası Eski/Karanlık Bedesten ve Kuyumcular Bedesteni'dir. Eski Bedesten'in kurucusunun Kıbrıs fâtihî Lala Mustafa Paşa olduğu kabul edilmektedir. Paşa, Halep'in azametli vâlisi konumundayken Tahtânî Câmiî'nin batısında bir yapı kompleksi oluşturulmasını emretmiştir. Bu kompleks bedesten, han, susamhâne ve hamamı içermektedir. Yerel halkın Karanlık Bedesten de dediği, Eski Bedesten'de (Bedesten-i atik) 4 daire, 110 dükkân vardı. Kurtuluş Savaşı'nda Fransızların hisarı bombaladıkları sırada bedesten tamamıyla tahrip edilmiştir.

İkinci bedesten olan Kuyumcular Bedesteni ise Deli Hüsrev Paşa tarafından 1561-1562 yıllarında hisarın güneyine yaptırılmıştır. Câmiî, medresesi ve imarethânesiyle Halep'teki bir vakfın parçasıdır. Vakıf belgesinde Kuyumcu-

lar Bedesteni diye zikredilmez; muhtemelen bu ad daha sonra halk arasında kullanılmaya başlanmıştır.

Memlûklar zamanından beri Tahtânî Câmi'nin yakınındaki sokakta pazar kurulmaktadır; bu pazar Osmanlı yönetiminde, Pazar Sokağı'yla Halep yolunun kesiştiği Arasta Meydanı'na kadar ulaşmıştır. Osmanlı fethinden sonraki yüzyıllarda yeni kervansarayların ve bir bedestenin inşa edilmesiyle sokak genişletilmiştir. Zincirli Bedesten, Kemikli Bedesten, Millet Hanı, Müftü Hanı, Yüzükçü Hanı, Hasırcı Hanı gibi yeni kurulan ticarî binaların altında, Evliyâ Çelebi Pazar Sokağı'nı ziyareti sırasında sokak yolunun yapıldığını belirtir. Evliyâ Çelebi'nin gördüğü kervansaraylar ana kaynaklarda saptanabilen en kapsamlı bölümdür. Tasvir edilen yapılar içerisinde bugüne kalanlar Lala Mustafa Paşa Hanı, Tuz Hanı ve Yeni Han'dır.

Evliyâ Çelebi Antep'teki hamamların varlığını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Bununla birlikte, sadece Lala Mustafa Paşa Hamamı'nı ziyaret etmiş gibi görünmektedir. Evliyâ Çelebi, Paşa Hamamı dışındaki hamamlardan sadece isim olarak söz etmektedir. Büyük Paşa Hamamı olarak da bilinen hamam, hisarın eteklerindedir ve Lala Mustafa Paşa vakfının bir kısmıdır. Evliyâ'nın söz ettiği hamamlardan günümüze kalan ve hâlâ kullanımda olanlar şunlardır: Beşaşer (iki Kapılı), Eski, Keyvanbey, Şeyh Fethullah, Paşa, Naib ve son olarak Tabakhâne Hamamı'dır. Dutlu (Hengâme) Hamamı bugün depo olarak kullanılmaktadır. Kale Hamamı 1995'te hisarın kazıları sırasında açığa çıkarılmıştır (kazi sonuçları daha yayınlanmamıştır). Tışlaki, Çukur (Sultan), Kadı, Akyol, Mücelle, Piyale ve Tüffahiye hamamlarından herhangi bir kalıntı ele geçmemiştir. Antep'teki hamamların özelliği, binaların yarısının ya da üçte birinin toprağın içine yerleştirilmiş olmasıdır. Bunun asıl nedeni, derinde yatan su yolları sistemine doğrudan bağlı olma gereksinimidir. Halk hamamlarının daha ziyade gösterişsiz görünmesinin nedeni budur.

Evliyâ Çelebi'nin 1672 tarihli tasvirinin asıl önemi, 17. yüzyıl Antep'inin yapı etkinlikleriyle ekonomik ve idarî tarihini kapsamlı bir şekilde sunmasından kaynaklanmaktadır. *Seyahatnâme*'nin Suriye sınırıyla stratejik ticaret yollarının kavşağında yer alan bu önemli büyük kentle ilgili bölümü, 17. yüzyıldaki Antep'e ilişkin bir araştırma için vazgeçilmez bir kaynaktır. Evliyâ Çelebi'nin Antep anlatımı, bölgenin kültürel tarihine ilişkin genel bilgimizi artıran temel bir kaynaktır. Evliyâ Çelebi'nin binalara dair tasvirleri genel olarak inandırıcı görünmektedir. Aynı şey, yazar tarafından dikkatli bir şekilde kopya edilmiş bina kitabeleri için de söylenebilir. Burada, üzerinde tahminde bulunabileceğimiz bir konu, Evliyâ Çelebi'nin bu binalardan ancak bir kısmını kişisel olarak ziyaret etmiş, geri kalanlar hakkında ise sadece bilgi edinmiş olabileceğidir. Şehrin tasvirinde Evliyâ Çelebi kişisel tercihlerine öncelik vermiştir. Câmilerden, hamamlardan, kervansaraylardan –sadece isim olarak bile olsa– söz edilirken, şehrin Osmanlı öncesi tarihine fazla ilgi gösterilmemiştir. Detaylı olarak ilgilendiği asıl konular hisar, mevlevihâne, imarethâne ve Evliyâ

türbeleri olmuştur. 17. yüzyılda Antep'teki yönetime ilişkin olarak verdiği bilgilere ise ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Kuşkusuz, asker sayısı, idâri taksimat, şehirde bulunan dinî ve askerî ileri gelenlerin sayısının aşırı derecede fazla oluşu gibi kimi konularda Evliyâ Çelebi kendi gözlemlerini yazmıştır. Bunun dışında kalan, ama önemsiz olmayan kimi konularda eski kaynaklara dayanmaktadır ki, bu, 17. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Antep'teki durumun doğru bir şekilde anlaşılmasını engelleyebilir.

Çeviren: Yeliz Özay

Seyahatnâme’de Kitabeler ve Evliyâ’nın Hattât ve Hakkâklığı Hakkında

Mehmet Tütüncü
Haarlem (Hollanda)

1. Giriş

İnsanlar dünyadan ayrıldıkları zaman hayırla yad edilecek iyi bir eser bırakmak isterler. Evliyâ Çelebi’nin hayırla anılacak en büyük eseri şüphesiz ki *Seyahatnâme*’sidir.

Bunun yanında Evliyâ’nın seyahat ettiği yerlerde bıraktığı izler de vardır. Uğradığı yerlerde bazı mimarî eserlerin belirli yerlerine bir yazı veya işaret bırakmak onda bir tutku hâlini almıştır.

Bu bildirimizde Evliyâ’ya ait bu yazılardan daha önce bilinen 4 adet duvar yazısına ek olarak bilinmeyen başka bir duvar yazısını tanıtarak Evliyâoloji (Evliyâbilimi) araştırmalarına katkı yapmayı ümit ediyorum.

Evliyâ Çelebi aynı zamanda iyi bir hattât ve hakkâkdir. *Seyahatnâme*’nin bir kaç yerinde mermer Üzerine bizzat kendisinin yazdığı kitabelerden bahseder. Bu kitabelerin izlerini süreceğiz¹.

2. Seyahatnâme’deki Duvar (Grafitto) ve Ağaç gövdesi yazıları

Evliyâ seyahatleri esnasında uğradığı yerlerdeki mekânların uygun yerlerine bazen bir mısra bazen bir kıta bazen de ismini ve ziyaret ettiği yılı yazarak bir iz bırakmıştır. *Seyahatnâme*’nin bir çok yerinde bunlardan bahseder. Dankoff *Seyahatnâme*’de basit şiir ve yazı dediği 30’a yakın duvar yazısının listesini çıkartmıştır².

1 Bu makalede *Seyahatnâme*’ye yapılan göndermelerin hepsi (YKY) Yapı Kredi Yayınlarının Evliyâ Çelebi külliyyatındaki sayfalarıdır.

2 Dankoff 2006. 149

Evliyâ yukardaki yazılarda sadece zamana ve mekâna uygun olan şiirleri yazmıştır. Bunlara ek olarak *Seyahatnâme*'de ismini yazdığını belirttiği başka hatıra yazılar da yazmıştır. Bunlardan bir kaç örnek vermek gerekirse:

2.1. Edirne Osman Baba Tekkesi ³

Merhûm Melek Ahmed Paşalı Seyyâh-ı âlem
Evliyâ ruhiyçün Allâh Rızâsına/ Fâtiha
sene 1081

2.2. Elbasan Gazi Sinan Paşa Câmii⁴

Câmi yok edilmiştir.
Evliyâ Penc ismi a'zâm ile dedi târîhin
Hay 'azîzu yâ Basır u yâ Qavlu yâ Metîn sene 1081

2.3. Medine Mescidi Nebevi⁵

Seyyâh-ı âlem Evliyâ ruhiyçün el-fâtiha.
Şefâ'at yâ Muhammed Evliyâ'ya sene 1082

Ayrıca bu yazılara ek olarak Evliyâ'nın büyük ağaçların gövdesine kazıyarak ve oyarak yazdığı yazılar da bulunmaktadır⁶.

2.4. Mora'da Ballıbadra'da bir servi ağacının üzerine ⁷

Seyyâh-ı âlem Evliyâ ruhiyçün Fâtiha sene

2.5. İstanköy'de 600-700 yıllık çınar ağacı⁸

Seyyâh-ı âlem Evliyâ ruhiyçün Fâtiha sene 1082

Evliyâ Çelebi'nin bıraktığı bu izleri arayıp bulmak ve onun yolundan gitmek bazılarımız için bir tutku olmuştur. Belki iyi bir şekilde aranırsa bir iki yazı ortaya çıkabilir. Maalesef Evliyâ'nın *Seyahatnâme*'sinde bahsettiği bu grafitto ve ağaç yazılarından hiçbirisi yerinde bulunamamıştır. Zamanın acımasız ve insanların ihmalkârlığı bu yazıların hemen hemen hepsini yok etmiştir⁹.

3 YKY VIII. 771 (s. 484/485)

4 YKY VIII. 320

5 YKY IX. 314

6 Bunların en ilginç Kanije'de Korokonder Kalesi'ndeki bir ağaca yazdığını belirttiği Almanca bir yazıdır.

Marya Kot kapur hand makar fand (Tezcan 2007. 35. dipnot 1.)

7 YKY VIII. 132

8 YKY IX . 114 (*Seyahatnâme* 106a 21)

9 Dankoff 2006. 150; Tezcan 2007. 35

3. Seyahatnâme’de belirtilmeyen fakat bulunan Duvar yazıları

Evliyâ Çelebi’nin *Seyahatnâme*’sinde belirtmediği fakat onun yazdığı ispatlanmış başka duvar yazılarında tesbit edilmiştir. Bu yazılar Evliyâ’nın dünyada bıraktığı somut iz olması anlamında önemlidir. Bilinen bu 4 duvaryazısı araştırmacılar tarafından yayınlanmıştırlar. En son olarak sayın Erich Prokosch¹⁰ bu yazıları gerçek boyuttaki kalem kopyeleri ile birlikte neşretmiştir.

Tarih sırasıyla bu yazılar:

3.1. Köstendil İnceli Ahmed Zoğu câmii¹¹ (Res.: 1)

Melek Ahmed Paşa hazretlerinin mü’ezzini

Evliyâ-i gülşenî rûhiçün Allâh rızâsı için

Fâtîha

sene 1071

m(uharrem)

ملک احمد پاشا حضرتلرینک مؤذننی
اولیاءکیشنروچون اللہ رضاچون
فاتحه
۱۰۷۱
م

Res.: 1

3.2. Foça Alaca Câmii¹² (Res.: 2)

Allâhu ‘avni ve-lâ sivâhü [hayrı]

Ketebehu mü’ezzin Evliyâ

sene 1074

اللہ عوننی ولاسواه خیری
کتبه مؤذن اولیا
۱۰۷۴

Res.: 2

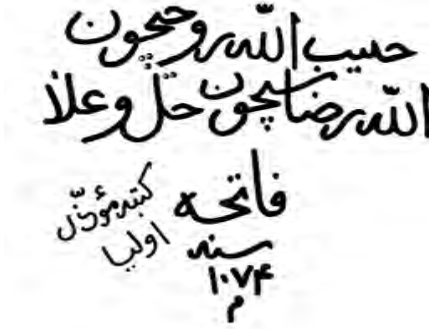
10 Prokosch 1988-1989

11 Mijatev 1959, Wittek 1964, Kreutel 1971 ve Prokosch 1988-1989

12 Zarzycki 1894, Mujezinovic 1957 ve 1977, Ayverdi 1981 II s. 125, Prokosch 1988-1989.

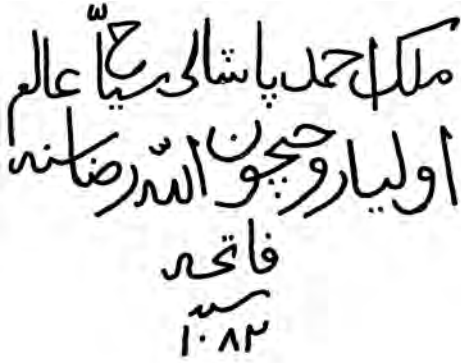
3.3. Foça Atik Ali Paşa Câmii¹³ (Res.: 3)

Habîbullâh rûhiyçün
Allâh rızâsı içün celle ve alâ
Fâtîha
Ketebehû mü'ezzin Evliyâ
Sene 1074



Res.: 3

3.4. Adana¹⁴ Ali Ağa Mahallesi, Hasan Ağa Camisi
(yerden 1.80 m. yüksekliğinde) (Res.: 4)



Res.: 4

Giriş kapısının sağında
Melek Ahmed Paşalı Seyyâh-ı âlem
Evliyâ rûhiyçün Allâh Rızâsına/ Fâtîha
sene 1082

13 Mujezinovic 1977, Ayverdi 1981 II s. 127, Prokosch 1988-1989.

14 Baysun 1955, Wittek 1964, Prokosch 1988-1989.

Maalesef Evliyâ’nın dünyadaki ayak tozu sayılabilecek bu 4 yazıdan Foça’daki 1 yazı câmisiyle birlikte yok edilmiştir. 1992 yılında çıkan Bosna Savaşı’nda Foça’daki bütün câmiler yerle bir edilmiş ve Evliyâ’nın bu elyazılarından sadece Atik Ali Paşa Câmii’ndeki ise tesadüf eseri kurtulmuştur¹⁵. Adana’daki ve Köstendil’deki câmiler ise Evliyâ’nın el kokusunu hissetmek isteyenlere hâlâ açıktır.

İlim âleminde bilinen bu 4 yazının dışında Evliyâ’nın aynı formatta başka bir yazısını araştırıp bulmak beni heyecanlandırmıştır¹⁶. Bu duvar yazısının memleketim Karaman’da olması da ayrıca büyük bir gurur kaynağıdır. Karaman Kalesi’nin yakınındaki bir câmide bulunan bu yazı henüz neşredilmemiştir. Adana’daki yazı ile aynı yılda yazılan bu yazıyı karşılaştırarak inceledim ve bu yazının gerçekten Evliyâ Çelebi’ye ait olduğu neticesine vardım.

Yazı hakkında kısa bilgiler:

3.5. Karaman (Boyalı Kadı) Pîr Ahmed Efendi Câmii’ndeki Evliyâ yazısı (Res.: 5-6)

(Boyalı kadı) Pir Ahmed Efendi Camisi iç kalenin güneydoğusunda Pazar kapısının batısında Ve Giriş kapısının sol kenarındaki mermer sütunda yerden 180 cm. kadar yüksekte olan yazı şudur: (Res.: 7)



Res.: 5-6

15 Sayın Machiel Kiel Haziran 2007’deki Foça ziyaretinde bu gözlemde bulunmuş ve bu bilgiyi sözlü olarak bana aktarmıştır.

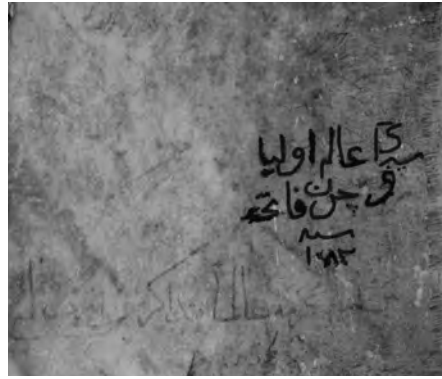
16 İbrahim Hakkı Konyalı *Karaman Tarihi*’nde (1967. 263) bu yazıdan bahseder, fakat yazının Evliyâ’ya ait değil onun Karaman ziyaretinden 23 sene sonra bir seveni sayanı tarafından yazıldığını öne sürer.

Seyyâh-ı âlem Evliyâ
rûhiyçün fâtiha
sene 1082

Evliyâ 1082 yılında ziyaret ettiği Karaman'daki¹⁷ Boyalı Kadı Câmii hakkında şunları yazar.

Ve Ortâhisarın Bâzâr kapusunun iç yüzünde, minâresi nâ tamam Boyalı Kadı câmî'i, kubbe-i âlîdir, ammâ kiremit örtülüdür.

Ve burada yukarıdaki yazıyı yazdığına dair bir işaret vermez, fakat yukarda bahsettiğimiz diğer 4 duvar yazısı da *Seyahatnâme*'de ayrıca belirtilmemiştir. Adana'daki Hasan Ağa Câmii hakkında hiçbir detay vermez. Fakat oradada yazısı bulunmuştur. Karaman'daki Boyalı Kadı Câmii burada hâlâ mevcut olan başka bir kitabeye göre Evliyâ'nın ziyaret ettiği sene tamir edilmiş ve yenilenmiştir. Evliyâ'nın bu câminin tamiratına veya yeniden açılmasına katılarak bu yazıyı yazmış olabileceğini düşünüyorum.



Res.: 7-8

Karaman'daki bu yazı ile aynı yıl bir kaç gün arayla yazılan Adana'daki yazı karşılaştırınca iki yazının da aynı elden çıktığı kolayca görülür. (Res.: 8) Adana'daki yazıda daha önce Kreutel¹⁸ tarafından belirtilen yazım hatalarının gerçekte olmadığını ve bunun Kreutel'in elindeki kötü resimlerden kaynaklandığını Prokosch yerinde yaptığı incelemede açıklamıştı¹⁹.

Bunun yanında İbrahim Hakkı Konyalı, Konya'nın Karapınar ilçesinde Sultan Selim Câmii'nde şu anda yerinde bulunmayan şamdanlarda Evliyâ'nın adını okuduğunu zikreder. Biz Karapınar'ı ziyaret ettiğimizde bu şamdanı yerinde göremedik.

17 YKY IX. 158.

18 Kreutel 1971 Adana'da Seyyâhı am şeklinde (lam veya elif düşmüş olmalı) fatiha ise elifle yazılmış.

19 Prokosch 1988-1989, s. 321-322

Mihrabın 2 tarafında büyük şamdanlarda şu yazı vardır:

Seyyâh-ı ‘âlem Evliyâ rûhiyçün Fâtîha
Ketebe hac Ali Ayıntabî sene 1091

Karapınar Câmii’nin yapılış tarihi 971 (1563)
Bkz. Konyalı, *Akşehir Tarihi*, s. 326.

Daha önce ilim âlemince bilinen Evliyâ’nın 4 duvar yazısına Karaman’daki bu yazıyı da eklemek gerekecektir. Bu şekilde Evliyâ’ya ait duvar yazıları 5’e çıkmıştır. Evliyâ’nın gittiği yollardan gidilirse muhtemelen Evliyâ’ya ait başka yazı ve izler de ortaya çıkacaktır. Özellikle Anadolu ve Arap eyaletlerinde Evliyâ ilgili izler bulunması muhtemeldir.

4. Hakkak ve Hattat olarak Evliyâ Çelebi

Evliyâ’nın bilinmeyen yönlerinden birisi de onun hattat ve hakkaklığıdır.

Seyahatnâme’de en az 4 yerde mermer üzerine bizzat kendisinin yazdığı kitabelerden bahseder.

Bunlar Kronolojik sırayla

1. Uyvar Kalesi’nde Sultan IV. Mehmed Han Câmii (1074/1663)
2. Girit Kandiye’de Sultan IV. Mehmed Han Câmii ve (1080/1669)
3. Mora yarımadasında Zarnata Kalesi’nde (1081/1670)
4. Ve yine Zarnata’da Sultan IV. Mehmed Han Câmii’ndeki kitabelerdir. (1081/1670)

Kitabelerin ortak özelliği Evliyâ’nın katıldığı fetihten sonra kiliseden câmiye çevrilen mabetlerde yer almalarıdır.

4.1. Uyvar Kitabeleri

Fâzıl Ahmed Paşa tarafından 1663 yılında fethedilen Uyvar Kalesi’nin fethinde Evliyâ Çelebi kendisi de bulunmuş ve bu fethi uzun uzun anlatmıştır.

Macarca *Ersekujvar*, Almanca *Neuhäusel* Slovakça *Nove Zamky* olarak adlandırılan Uyvar bugün Slovakya sınırlarının içinde bulunan Osmanlı’nın Avrupa’daki en son karakolu konumunda 23 yıl Osmanlı idaresinde kalmıştır. Uyvar Kalesi Tuna nehrine akan Nitra nehrinin kıyısında altıgen yapılı bir kaledir. Viyana önündeki en son koruma hattı olduğu için (Viyana’nın uzaklığı 110 kilometre olan arazisi düz bir ovoidan ibarettir.) Avusturyalılar Uyvar’a oldukça önem vermişler ve kaleyi 1573’ten başlayarak 1580 yılına kadar taş ve tuğladan yeniden yapmışlardır.

1663 yılında fethedildikten sonra çarşıya yakın Katedral, IV. Mehmed adına câmiye çevrilir. Kale içindeki bir Avusturya kilisesi Vâlîde Câmii adıyla yine câmiye çevrilir.

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'sinin 7. cildinde bu câmiye çevirme işlemi sırasında kitabeler yazıldığını ve mihrabın tezyininde bilhassa kendisinin meşgul olduğunu not etmiştir. Evliyâ, IV. Mehmed adına câmiye çevrilen kilisedeki bu kitabeyi verir. Evliyâ Çelebi'nin yazdığına göre bu kitabedeki şiir Nasuh Paşazâde Nişancı Paşa Ömer Beğ'indir ve bizzat Evliyâ kendisi mermeri hakketmiştir.²⁰

Kal'a-i üstüvâr-ı Uyvar'ı
Aldığında vezîr-i mülk-ârâ
Câmi'i Hân Mehmed olmağışün
Eyledi bu kenîseyi ihyâ
Döndü hakkâ ki beyt-i ma'mûrî
Oldu gûyâ ki Mescid-i Aksâ
Dedi târihin anuñ Ömrî
El-Mescidiün ammere ale't-takvâ
Sene 1074/[1663]²¹

قلعة استواری ایواری
الدغنده وزیر ملک ارا
جامعی خان محمد اولمغی جون
ایلدی بو کنسای احیا
دوندی حاق بیت ماموری
اولدی کویاکه مسجد الأقصى
دیدى تاریخن انوک عمری
المسجد عمر علی التقوی

Son satırdaki ebced tarihi ise 1074

المسجد عمر علی التقوی

(516 110 310 138 = 1074)

Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme*'de mihrab kitabesinin ve cümle kapısı üzerindeki Kelime-i Tevhîd'in Kubûrîzâde Halîl Efendi tarafından yazıldığını ve kendisinin de bunları mermeri kazıdığını ve tezhiblerini yaptığını yazar. Anadolu ve Rumeli'deki câmilerde kullanılan mihrab âyeti K 3.37:

Zekeriya (Meryem'in) mihrâbına her girdiğinde (bir rızık bulurdu).

Evliyâ'nın bu âyet kitabesi de yerinde yoktur. Avusturyalıların eline geçtikten sonra (Kalenin tekrar Osmanlıların eline geçmesinden korkan)

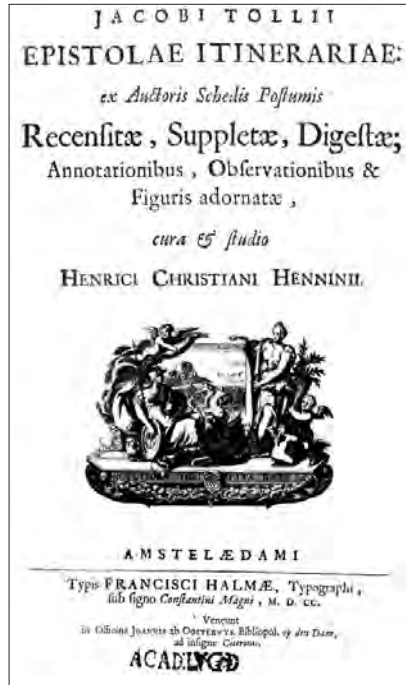
20 Ve bu deyr-i kebîri sa'âdetlü pâdişâh için mihrâb ve minber ve kürsî ve mahfiliyle bir câmi'-i Sultân Mehmed Hân-ı Râbî' etdiler kim nûr-ı mübîn oldu. Kible kapusundan tâ mihrâba varınca bu câmi'in tûlu yüz on ayaktır ve arzen kâmil seksen kademedir. Ve mihrab üzre olan ve minber kapusu **كلما دخل عليها زكريا المحراب** üzre "Lâ ilâhe illallâh" hatlarını Kubûrîzâde Halîl Efendi yazdı ve bu hakîr Evliyâ seng-i mermer üzre kazdı ve tezhîb ve silu ve Lâjüverd nîlgün ile düzdü. Ve bu câmi'in kible kapusu üzre olan târihin hattı ve güftesi Nasuh Paşazâde Nişancı Paşa Ömer beğ'in şi'iridir, ammâ mermer üzre yine hakîr Evliyâ'nın şuglıdır kim ol kapu üzre târih budur: Bu târihleri ve niçe âsar-ı hatları kazup yazdığım için Sadrı'azamdan yüz altun ihsân aldım.

21 YKY VI. 228

İmparator VI. Şarl 1724-1725 yıllarında kaleyi yıktırmıştır. Bugün Uyvar'da kaleden ve tabîî ki Evliyâ'nın bilhassa kendisinin mermere kazdığını belirttiği bu kitabelerden hiç bir iz kalmamıştır.

Fakat büyük bir şans eseri bu kitabenin bir kopyesi 1700 yılında Hollanda'da yayınlanmıştır. Hollandalı seyyah Jacob Tollius 1633-1696 yıllarında yaşamış çok yönlü bir şahsiyettir. O aynı zamanda hekim, fizikçi, antikacı, Cezayir konsolosu ve tarihçi olan Tollius'u ve Almanya'nın Duisburg şehrinde profesör olarak da görüyoruz. 1687 yılında Avrupa gezisine çıkan Jacob Tollius Almanya'da Berlin, Potsdam, Dresden, Leipzig üzerinden Prag şehrine geçer buradan Viyana'ya oradan da Budapeşte'ye geçer. Bu seyahatlerini ve gördüklerini yazdığı 6 mektupta yazıya dökmüştür. Osmanlı'nın Viyana kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması sonucu Macaristan eyaletlerini kaybetmeye başlaması ve Budin'in 1686 yılında düşmesi sonucu Macaristan artık terkedilmiştir. Jacob Tollius, Osmanlıların Macaristan'ı terketmesinden hemen sonra ziyaret etmesi dolayısıyla onun Osmanlı Macaristan Seyahatnâmesi ilk elden tanıklık etmesi ve Osmanlı Macaristanı'nın durumunu anlatması bakımından önemlidir.

Kitabın adı: Jacobi Tollii, *Epistolae itinerariae, ex Auctoris schedis postumis recensitae, suppletæ, digestæ; Annotationibus, Observationibus, & Figuris adornatæ*, cura & studio Henrici Christiani Henninii. Amstelaedami 1700. (Res.: 9)



Res.: 9

Tollius kitabında Osmanlı-Macar şehrinin gravürlerini (Res.: 10 ve 11) ve Uyvar ve Budin’de gördüğü Osmanlı kitabelerinin kopyelerini yayınlamıştır. Tollius Osmanlıca bilmese de Arap harfli kitabelerin kopyelerini aynen almayaya gayret etmiştir.



Res.: 10



Res.: 11

Tollius Uyvar'da not ettiği kitabeleri *Epistolae Itinerariae*'nin 150. sayfasında yayınlarken şu açıklamada bulunur: “İki tane harabe hale gelmiş mabedi gezerken, altınla yaldızlanmış kitabelerin kopyesini aldım. 1 tanesi bir mabedin dış kapısında, diğeri ise ondan da harap başka bir mabedin iç duvarında (mihrapta) bulunmaktadır”.²²

Kitabe levhasında (Res.: 12 ve 13) şu üst yazı bulunmaktadır.



Res.: 12



Res.: 13

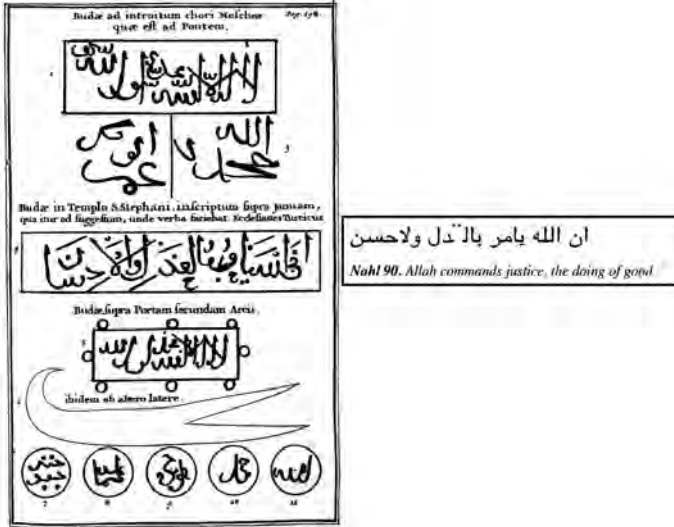
22 *Templorum duorum ruinas pervestigavi ibidemque has inscriptiones, aureis litteris Parietibus inscriptas descripsi, quarum altera erat extus supra januam unius templi altera intus in parte quadam adhuc integra chori alterius Templi.*

Neuhäusel Templum Turcarum (Türk mabedi) Camisinde Yapım Kitabesi

(2 sıra halindeki kitabenin beyitlerin sırası 1a, 2a, 3a, 4a ve altalta ve bunların devamları 1b, 2b, 3b, 4b beyitleri de ayrı bir levha halinde yazılmıştır. Beyitlerin ikinci mısralarının hemen birinci mısranın devamı olarak değil de ayrı bir sıra olarak verilmesi Tollius’un Arapça bilmediğinin bir başka kanıtıdır.

Tollius buradan Evliyâ’nın bahsettiği mihrab kitabesinin kopyesini de almıştır. İki yuvarlak levha içinde 4 halifenin isimleri arasında mihrap ayeti (Kur’ân 3:3:9) yerleştirilmiştir.

Böylece Osmanlı’nın en kuzey batı ucundaki hat sanatı hem de sanat tarihi bakımından oldukça önemli olan Kubûrîzâde Halîl Efendi’nin hat sanatı hakkında fikir ediniyor hem de Evliyâ’nın mermere yazı yazma sanatını kafamızda canlandırabiliyoruz. Bu kitabeler yok edilmiş olsalar da elimizde Hollandalı Tollius’un güzel kopyeleri bulunmaktadır. Bu kitabeleri Evliyâ’nın bilhassa kendisinin mermere kazımış olması Evliyâ’nın kendi el yazısı olması bakımından gayet önemlidir. *Seyahatnâme*’de metni bulunan Uyvar kitabelerinin canlı bir kopyesi de Tollius sayesinde bu şekilde bize gelmiştir. Budin Kale Kapısı Kitabeleri (Res.: 14 ve 15)



Res.: 14-15

Tollius’un Budin’den verdiği diğer kitabeler ise ikinci (kale) Kapısının üstünde bulunduğunu belirttiği bir kelime-i tevhid (5) ve onun altında bulunan bir çift başlı kılıç (zülfikar) betimlemesi (6). Bu kılıcın altında olduğunu zannettiğimiz Allah, Muhammed, Ebubekir, Osman isimlerinin yazıldığı yuvarlak levhalar ve Hasan ve Hüseyin yazılı olduğunu zannettiğimiz tek levha (7). Bu levhaların bulunduğu yer büyük bir ihtimalle Budin Saray Kapısı olmalıdır. Sarayın girişi-

ne kelime-i tevhid ve Zülfikar'ın serhadde cihad ruhunu canlı tutmak amacıyla konulduğunu zannediyorum. Böylece Tollus sayesinde Budin Sarayı'nın içkalesindeki kitabelerden ve buradaki resimlerden haberimiz oluyor.

4.2. Girit Kandiye

Evliyâ Çelebi Girit'in fethine Fâzıl Ahmed Paşa ile katılmış ve Kandiye'deki büyük kilisenin Sultan Mehmed Han Gazi Câmii olarak, ilk cuma namazına da katılmıştır.

Bu câmî, Girit'in (8 Cemaziyelevvel 1080 /27 Eylül 1669) tarihinde fethinden hemen sonra kiliseden çevrilmiştir. Fâzıl Ahmed Paşa 10 Muharrem 1081 (30 Mayıs 1670)'e kadar Kandiye'de kalmış ve burasının askerî ve mülkî düzenini kurmuştur.

Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa 1077 senesinde fetihden 3 yıl önce askerleriyle akın yaparak bu kiliseyi uzaktan ziyaret edip “İnşâallâhu Te`âlâ ba`del-feth bu sâl-i garrâda bu deyr-i kebîri sa`âdetlü pâdişâhımız için cami`-i şerîf ederriz” demişlerdir.

Fetihden hemen sonra ise bu işlem gerçekleşmiş ve Evliyâ Çelebi Kur'an-ı Kerîm'den “yüzünüzü mescidi harama doğru çevriniz” âyetini mihrab duvarına yazarak Sadrazam Ahmed Paşa'nın kiliseyi câmîye çevirme niyeti olan 1077 tarihi yazılmıştır²³.

Evliyâ Bakara suresinden bu âyetin ebced hesabıyla tam 1077 tuttuğunu ve “Bu âyet-i şerîfe bu kal'anın fethine şürû etdiğimize ve bu câmîi kenîseden mihrâb-ı Muhammedîyeye vely edeceğimiz niyyetine târîh olmuştur” diyecek kadar yorumda cesaret ve uyanıklık gösterir.

Bakara suresi 144. 149. 150

قول وجهك شطر المسجد الحرام

280 138 509 24 116 = 1077

Sene 1077

Artık Yüzünüzü Mescidi Haram'a doğru çeviriniz.

Hatta bu âyet-i şerîfeyi mihrâb dîvârının solunda Karahisâri tarzı celi hatt ile rûy-i dîvâra tahrîr edüp Sadrî'azâmdan yüz altın ihsân alup âsaf-ı âlî hem buyurdular kim

Aynı şekilde Bakara sûresindeki bu âyet-i şerîfeyi verdiği 1077 tarihi Evliyâ için büyük bir sevinç kaynağıdır. Nitekim Manya'daki başka bir köy olan Andrusa'da bir camii şerifi ziyaretinde yapım tarihi olarak bu ayeti bulduğunu sevinerek anlatır²⁴. Evliyâ burada Kur'an'daki bu âyetin ebced tarihine denk gelmesini vererek okuyucularını kendisinin hazırcevaplığı ile büyülemektedir.

23 YKY VIII. 224

24 YKY VIII. 152

4.3. Mora Zarnata Kalesi

Mora yarımadasının Manya bölgesi inatçı ve savaşçı karakterdeki insanları ile meşhurdur. Girit’in fethinden sonra Manya’nın fethi gerçekleştirmiş ve buradaki Zarnata kalesi 1081 yılında tamir edilmiş ve güçlendirilmiştir. Evliyâ burada Müslümanların ilk girdiği fetih kapısının üzerine mermer kazıyıp altun ve lacivert ile şu kitabeyi yazmıştır:²⁵

Avn-i Hakk ile Alî Paşa yapub bu kal`ayı
Manya mülkü bî- amân iken olup emn-i emîn
Evliyâ hayr du`â ile dedi târîhini
Hak Te`âlâ eyleye bu hısnı a`dâdan emîn
Sene 1081

عون حقيله على پاشا ييوب بو قلعه
مانيه ملكى بي اميكن اولوب امن امين
اوليا خير ايله ديدى تاريخن
حق تعالى ايله بو حصنى اعدادن امين
حق تعالى ايله بو حصنى اعدادن امين

101 130 158 8 56 511 108 = 1072

Ebced hesabı 1072 tutsa da Evliyâ Çelebi aynı tarih beytini Kandiye kalesinin fethine tarih olarak da vermiştir²⁶.

Evliyâ fethin görüp dedi bu hısnın târîhin
Hak Te`âlâ eyleye bu hısnı a`dâdan emîn

Ayrıca kale ile ilgili bazı şiirler verir,²⁷ bunların kitabe olarak yazıldığı ise şüphelidir:

Ve eşkâlî kal'a tasvirinde tahrîr olunan târîh ...

Hamdü lillâh Hân Mehemmed Râbi`in devrinde kim
Kandiye feth oldu feth ola İlâhi Malta
Mîr-i Mîrân Alî Paşa'yı serdâr eyleyüp
Emredüp dedikde feth ola bilâd-ı Manyata
Asker-i deryâ misâl ile gelüb meks eyledi

25 YKY VIII. 263. Ve cümle iki kat kapuları var, biri şimâl cânibine nâzır olup hakîrin ibtidâ ezân-ı Muhammedî tılâvet ettiğim kapudur kim hâlâ ezan kapusu deyü nâm komuşlardır. İbtidâ guzât-ı müslimîn bu kal`aya bu kapudan girdiklerinden Fetih kapusu dahi derler. Bu kapunun atabe-i ulyâsı üzre hakîrin mermere kazup altun ve lâciverd ile yazdığım tarih şudur

26 YKY VIII. 216

27 YKY VIII. 270

Çıkdı istikbâle ehl-i Manyâ ve Kalavrata
Bir Ali'lik eyleyüp feth etdi Manyâ mülkünü
Bârekallâh dedi kavm-ı Yanya ve Kalavrata
Evliyâ bu feth içinde bulunub etdi du'â
Âh edüb Manyalı dedi târihin vây Zarnata
Sene 1081

Diğer tarih

Evliyâ göricek esâsın anın
Dedi târihi Hay Hafız Allâh

Evliyâ vaz' edince esâsın anın
Dedi târihi bu binâ-yi azîm

.....

Zarnata kalesinde kendi eliye yazdığı bu tarih ve şiirlerden eser kalmamıştır²⁸.

4.4. Mora Zarnata câmii

Evliyâ bunun yanında Zarnata'da hünkâr câmii'nde de kitabeler yazmıştır. *Seyahatnâme*'de bu konuda aynen şöyle der:

Zarnatada ve hünkâr câmi'in mihrabı üzre mermerde Karahisârî tarzı müzehheb hatt ile Mihrâb âyetini ve minber üzre Kelime-i Tevhid ism-i celâllerin ve bâlâda tahrîr olunan şikeste beste ve güfte târihleri mermer üzre hakîr yazup hakkâki sikke-i mermerde kazup kala kapuları üzre koyup niçe yüz gûne âsâr-ı acîbeler edüp hakîrin inşa etdirdiği tekyeme dükkânları vakf edüp tekyeyi gûya nûr etdim.²⁹

Zarnata'daki bu eserlerinden bir iz şimdiye kadar bulunamamıştır.

5. Sonuç

Bu kitabelere topluca baktığımızda hepsinin bir şehir veya bölgenin fethinden hemen sonra bir kilisenin câmiye çevrilirken yazılmış olduğu ortaya çıkmaktadır. Belli ki Evliyâ fetih ordusunun içinde bu işe en lâyük

28 Wolfahrt 1966. 185. dipnot 442. "Es wäre freilich von besonderem Reiz, in Zarnata noch eine eigenhändige Inschrift von ihm zu finden und mit dem Text zu vergleichen; dieser enthält 3 Zeile im Wortlaut, darunter der Marmorinschrift mit 4 Halbversen." (Eğer bugün Zarnata'da Evliyâ'nın bu kitabesini bulsaydık ve metinle karşılaştırabilseydik bu çok heyecan verici olurdu. Burada ebced hesabıyla 3 satır ve altında mermer kitabede ise 4 tane yarım kıta bulunmaktadır.)

29 YKY VIII. 270

kişiydi. Barış zamanında veya başka yerlerde böyle mermere kazınan kitabe yazdığını *Seyahatnâme*’sinde belirtmez, barış zamanlarında sadece duvar yazıları (graffitto) ile meşgul olmuştur. Buna göre Evliyâ iyi derecede bir hakkaktı. Kitabelerin oyma usulü ile mi yoksa kabartma ile mi yazıldığı konusunda ise kabartma usulu daha akla yatkın gelmektedir. Zira gerek Evliyâ’nın yazdığı ve Tollius tarafından tasdiklendiği üzere yazılar altın ve lacivertle süslenmiş ve yaldızlanmış olduğuna göre bunların ancak kabartma yazı olması gerekmektedir. Oyma yazının altınla süslenmesi mümkün değildir.

Maalesef Evliyâ’nın bu kitabelerinden hiçbir iz kalmamıştır. Uyvar kalesindeki kitabenin ise bir tıpkı kopyesi Hollandalı Tollius sayesinde elimizdedir. Bu şekilde Evliyâ’nın mermere yazdığını belirttiği 3 kitabeden sadece bir tanesinin bir kopyesi elimize geçmiştir. Duvar yazılarından ise daha önce bilinen 4 tanesinin dışında bir tanede Karaman’da mevcuttur.

Kaynaklar

- Ayverdi, Ekrem Hakkı .1981 II. *Avrupa’da Osmanlı Mimârî Eserleri II* Yugoslavya, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2. Baskı İstanbul 2000, 567s.
- Baysun, M. Cavid 1955. “Evliyâ Çelebi’ye dâir notlar II”, *Türkiyat Mecmuası* XII, 1955 s. 261-264
- Dankoff, Robert 2006. *An Ottoman Mentality The World of Evliyâ Çelebi*, Leiden 2006.
- Denktaş, Mustafa 1995. Karaman’daki Klasik Devir Osmanlı Camileri, *Vakıflar Dergisi* XXV, s. 386-397, Plate 114-115.
- Karaman Çeşmeleri, Kivılcım Yayınları, Kayseri 2000, 214s.
- YKY I-X. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, Hazırlayanlar Seyit Ali Kahraman- Yücel Dağlı-Robert Dankoff, Yapı Kredi Yayınları (I.-X.) Cilt İstanbul 1996-2008.
- Hıdıroğlu, Paul 1967. *Das Religiöse Leben auf Kreta nach Ewlija Çelebi*, Bonn 1967,151s. Inaugural-Dissertation (Yayınlanmamış)
- MacKay, Pierre 1968. “Acrocorinth in 1668, A Turkish Account” *Hesperia* XXXVII, pp. 193-195.
- 1967. “The fountain at Hadji Mustapha” *Hesperia* XXXVI, pp. 193-195.
- Mijatev, Petar 1959. “Les Monuments Osmanli en Bulgarie” *Rocznik Orientalistyczny* XXIII/1 (Varşova 1959) s. 26 vd. Resim XLVIII
- Konyalı, İbrahim Hakkı 1967. *Âbieleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi, Ermenek ve Mut Âbideleri*, İstanbul 1967.
- Kreutel, Richard F. 1971. “Neues zur Evliyâ Çelebi Forschung” *Der Islam* 48:1971, s. 269-279.
- Prokosch, Erich 1988-1989. “Die Gedenkinschriften des Evliyâ Çelebi” *Jahrbuch des sterreichischen St. Georgkollegs Istanbul* 1988-1989, s. 320-336.
- Teplý, Karl 1975. “Evliyâ Çelebi in Wien” *Der Islam* 52, 125-131.
- Tezcan, Nuran 2007. “Evliyâ Çelebi’nin Belgesel İzi Papinta Kağız”, *Toplumsal Tarih*, Mayıs 2007, s. 31-35

- Wolfahrt, Ulrich 1966. *Die Reisen des Evliyâ durch die Morea*, Inaugural-Dissertation, München 1966. (yayınlanmamış)
- Wittek , Paul 1964. “Eine weitere “Inscript” des Evliyâ Çelebi”, *Türkiyat Mecmuası* XIV, s. 270-272
- Zarzycki, M.v., E. Arndt ve G. v. Stratimirovic 1894, “Die Aladža Moschee in Foča” *Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und Herzogovina* II. Band Wien 1894, s. 248-257.

Ali Alparslan

Osmanlı Hat Sanatı

Ertan Anlı

Bağlar Güzeli: Üzüm ve Üzüm Kültürü

Philippe Ariés -Georges Duby

Özel Hayatın Tarihi 1

Roma İmparatorluğu'ndan 1000 Yılına

Özel Hayatın Tarihi 2

Feodal Avrupa'dan Rönesans'a

Özel Hayatın Tarihi 3

Rönesans'tan Aydınlanma'ya

Özel Hayatın Tarihi 4

Fransız Devrimi'nden Büyük Savaş'a

A. Corbin - J.J. Courtine - G. Vigarello

Bedenin Tarihi 1-

Rönesans'tan Aydınlanma'ya

Bahadır Baruter

Ruhaltı

Ufuk Batum

Anadolu'da İz Sürmek -

Tema Vakfı'nın 15. Yıl Kitabı

Özlem Çakır

Profesyonel Yaşamda Kişisel İmaj

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi – Kitap 1

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi – Kitap 2

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi – Kitap 3

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi – Kitap 4

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi – Kitap 5

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi – Kitap 6

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi – Kitap 7

Evliya Çelebi Sayahatnamesi – Kitap 8

Evliya Çelebi Sayahatnamesi – Kitap 9

Evliya Çelebi Sayahatnamesi – Kitap 10

Türkiye Karayolları Atlası

Muhsin Doğaroğlu

Çiçekten Sofraya Balın Öyküsü

Can Dünder (haz.)

Özel Arşivinden Belgeler ve

Anılarıyla Vehbi Koç (1961-1976)

Kudret Emiroğlu – Ahmet Yüksel

Yoldaşımız At

Müfid Ekdal

Kapalı Hayat Kutusu: Kadıköy Konakları

John Freely

Türkiye Uygarlıklar Rehberi 1

Türkiye Uygarlıklar Rehberi 2

Türkiye Uygarlıklar Rehberi 3

Türkiye Uygarlıklar Rehberi 4

Türkiye Uygarlıklar Rehberi 5

Türkiye Uygarlıklar Rehberi (kutulu takım)

John Freely - Ahmet S. Çakmak

İstanbul'un Bizans Anıtları

Priscila Mary Işın

Gülbeşeker - Türk Tatlıları Tarihi

Tijen İnaltong

Her Güne Bir Yemek

Mutfağıdaki Yabancı Anadolu'nun Yeniden Otları

Carl Gustaf Löwenhielm

Bir Zamanlar Türkiye

Derin Türkömer

Avcı Prenses Zeynep Halim ile Sohbetler

Artun Ünsal

Ölmez Ağacın Peşinde (küçük boy)

Nimet Geldi Ekine (küçük boy)

"Silivrim Kaymak" Türkiye'nin Yoğurtları

Ali Pasiner

Alabalıktan Zarganaya Türkiye Balıkları

M. Ertuğrul Saraçbaşı

Damıtılmış Sözler

Selim Somçağ

Türkiye Kuşları

Ahmet Atillâ Şentürk

Osmanlı Şiir Antolojisi

Murat Yalçın (haz.)

İstanbul Sokakları -

101 Yazardan 100 Sokak

Yitik Mirasın Dönüş Öyküsü

Tanzimattan Bugüne Edebiyatçılar

Ansiklopedisi (2 cilt)

Sigortalı Hayatın Bilinmeyenleri

Nâzım Hikmet-Fotoğraflar ve Kitap Kapakları

Taşın belleği: Mardin

Kars "Beyaz Uykusuz Uzakta"

Gaziantep: Dört Yanı Dağlar Bağlar

"Üsküdar'a Kadar" Kastamonu