



EVLIYA ÇELEBİnin

sözlü kaynakları

Edit6rler:

ISBN:

Bu yayında geçen isim ve sunulan materyallerin ülkelerin yasal durumu, konumu, sınırları, b6lge, kent veya y6netimleri ile ilgili UNESCO Türkiye Milli Komisyonu'nun hiçbir şekilde ve hiçbir biçimde resmi g6rşn içermemektedir.

Yayında geçen bilgiler ve g6rşlerden tamamen yazarları sorumludur ve bu bilgi ve g6rşlerden UNESCO Türkiye Milli Komisyonu sorumlu değildir.

İçindekiler

Sunuş / Öcal Oğuz.....	v
<i>Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi</i> 'nde Çeşitli Kaynakların Kavşak Noktası: Mısır'daki Kuşlar Dağı.....	1
Jean-Louis Bacqué-Grammont - Catherine Mayeur-Jaouen	
Evliyâ Çelebi'nin <i>Seyahatnâmesi</i> 'nde Cem Sultan 'Efsane'si.....	9
Başak Öztürk Bitik	
<i>Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi</i> Üzerine Notlar.....	17
Ayşe Çamkara	
<i>Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi</i> 'nde Sözlü ve Yazılı Metin İlişkisi.....	27
Metin Ekici	
Evliyâ Çelebi'nin Dinî Referanslarının Sözlü Kaynakları.....	37
Nurettin Gemici	
Salnamecilik ve Seyahatnâmecilikte Ozan Tipi: Evliyâ Çelebi.....	61
Rafael Hüseyinov	
Evliya Çelebi's Two Journeys to Iran and Caucasus (1652 and 1657).....	71
Hasan Javadi	
<i>Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi</i> ve Osmanlı Kültürünün Sözcüğü / İşitselliği.....	85
Mehmet Kalpaklı	
Evliya Çelebi and Ottoman Enlightenment.....	91
Donna Landry	

Evliya Çelebi, Travel and Travel Writing.....	99
Gerald MacLean	
Babalar ve Oğullar: Evliyâ Çelebi Babasını Neden Sözlü Kaynak Olarak Kullandı?.....	107
Aslı Niyazioğlu	
Bir Sözlü Anlatım Tekniği Olarak Evliyâ Çelebi'nin Arasözleri.....	115
Öcal Oğuz	
Hikâye Anlatıcısı Olarak Evliyâ Çelebi ve <i>Seyahatnâmesi</i> 'nin Sözlü Niteliği.....	123
Yeliz Özay	
<i>Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi</i> 'nin Sözlü Kültür Boyutu ve Kent Kültürü Araştırmaları.....	131
Nebi Özdemir	
Sözlü ve Yazılı Kültür Alanları Arasında Eşiksel (<i>Liminal</i>) Bir Metin: Evliyâ Çelebi'nin <i>Seyahatnâmesi</i>	149
Rukiye Aslıhan Aksoy Sheridan	
Kıylden Kâle Getirmek: Evliyâ Çelebi'nin Kurmacalaştırmada Bir Yöntem Olarak Sözlü Kaynak Kullanması.....	159
Nuran Tezcan	
Başka Yüreğin Kanı.....	169
Semih Tezcan	
Evliyâ Çelebi, Rasyonalite ve 'Masal Uydurma İşlevi' Üzerine Notlar.....	179
Hilmi Yavuz	

Sunuş

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde **Çeşitli Kaynakların Kavşak Noktası:** **Mısır'daki Kuşlar Dağı***

Jean-Louis Bacqué-Grammont - Catherine Mayeur-Jaouen*****

Yakın zamanlarda, Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinin yeni basımının 10. cildinde, onun 1672–1673 yılları arasında Mısır'da ve daha güney bölgelerdeki maceralarının anlatısının olduğu bir bölüm dikkatimizi çekti¹. Yazar burada bahsedilenin, Orta Mısır'da, Manfalut ve Girge arasında yer alan ve her sene her türden göçmen kuş kabilelerinin göz alıcı bir biçimde toplandığı bir dağ olduğunu yazmaktadır. İlk önce, bunda pek şaşırtıcı bir şey yoktur ama şaşırtıcı olacak olan bu kuşlara atfedilmiş olan davranışlarla belirmeye başlar: fir dönen büyük bir uçuş hareketi, önünde kefenlere sarılmış uçarların mezarlığı bulunduğu ve burada söz konusu olan bütün türlerin içlerinden birini oraya göndererek ve baş aşağı bir biçimde üst kayaya asılarak orada açıklıktan ölmek şeklinde kurban ettikleri ve bu cesetler yüzünden dayanılmaz bir koku yayıldığı için önemli bir

* Bu araştırma, Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nin (CNRS) 7192 numaralı Araştırma Karma Ünitesi (Paris) ve İstanbul Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nün, metnin yazarının yönetiminde, ortaklaşa yürüttüğü "Histoire et sciences auxiliaires de l'histoire ottomane" (Osmanlı tarihiyle ilgili tarih ve bağlı bilimler) araştırma programı içinde yer almaktadır. Türkçeye çeviren Bayan Ümit Topuz'a çok minnettar kaldık. Robert Dankoff, Vatikan Kütüphanesinde (Vat. Turc. 73) korunmuş olan Nil Nehri haritasını yayına hazırlamaktadır, bunun için burada sunulmuş olan iki metinden ilkinin İngilizceye çevirmiştir. Bununla birlikte, çevirinin ruhu kadar araştırmanın amacı da çok farklı olduğundan hiçbir şekilde gereksiz yineleme yoktur. Arkadaşımız ve meslektaşımızın bu girişiminde başarı dilekelerimizi iletmekteyiz. Diğer yandan, *aşağıda* 3. dipnotta yer alan değerli bibliyografik bilgileri borçlu olduğumuz meslektaşımız Aboubakr Chraïbi'ye teşekkürlerimizi sunarız.

** Centre National de la Recherche Scientifique - Paris.

*** Centre National de la Recherche Scientifique - Paris.

¹ [ES] *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, X, yy. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı et Robert Dankoff, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 413-414.

rol oynayan bir mağara. Gerçekte, bu metnin okunması, Türkiye'de ve Mısır'da yaşanmış olan bazı deneyimleri hafızamıza geri getirdi ve önce bunları giriş niteliğinde kısaca özetleyeceğiz.

Eylül 1985'te bir gün, öğlene doğru, yoldan geçenlerin bakışları İstanbul'un gökyüzünde alışılmamış bir gösteriye doğru çekilmişti: Saray burnunun üzerinde bir tür, dönen engin bir hareket yavaşça oluşmaya başlamıştı. Uygun bir gözlem yerinden bakarak, olağanüstü önemli bir sayıdaki leyleklerin, mutlaka birkaç binden fazla, bir araya toplanması olduğu görülmüştü. Bir saatten fazla bir süre boyunca, kuzeyden –şüphesiz aşağı Tuna bataklığından– ya da Güney-Batıdan –Meriç'in bataklarından– gelen gurupların katıldığı ve sırası geldikçe Doğuya giden diğer gurupların koparak ayrıldığı, yükseklerdeki bu devingen beyaz burgacı izleme zevkine sahip olunmuştu. Boğaziçi leylek göçünün toplanma noktası olarak bilindiğinden, İstanbullu olan Evliyâ Çelebi'nin hafızasında, tesadüfen tanık olmuş birine bile olduğu gibi, kazılmış olarak kalacaktır; böyle bir gösteriye, onun birçok defalar bizzat katılmış olduğundan şüphe etmek yersizdir.

Günümüzde, Mısır'a yolculuk yapacak olan herkes, sadece kitaplardan öğrenmiş olsa da, en azından, firavunların zamanında karaleyleklerin, kedilerin, timsahların ve başka hayvanların mumyalanması hakkında bilgi sahibidir. Ama bu dönemlerin anıtsal kalıntılarının dönüşmüş oldukları yarasa cennetlerini ve tabii bu memelilerin amonyaklı dışkılarından gelen hayal etmesi zor olan pis kokuyla tanışma deneyimlerini yerinde yaşamış olmak gerekmektedir. Eğer cehennemnin bir kokusu varsa, bundan daha kötü olamayacağı rahatlıkla düşünülebilir². Oysa Evliyâ Çelebi'nin bahsettiği mağarada, kurban edilen kuşların ölene kadar baş aşağı bir biçimde üst kayaya asılarak kalmaları, bu kanatlı hayvanların dünyasında pek alışılmış bir şey değildir ve daha çok yarasaları hatırlatmaktadır. Diğer yandan, bu yerlerin tiksiniç kokusu seyyahımız tarafından vurgulanmıştır.

Sonuç olarak, *Gabal al-tâ'ir*, "Kuşlar Dağı" birçok örneğin bize göstermiş olduğu gibi çok eski zamanlardan beri Mısır'ın ve daha genel olarak da Arap devletlerinin efsanelerinde ve geleneklerinde bilinmektedir. Örneğin, Evliyâ Çelebi'nin

² Eğer *Seyahatnâme*'sine inanacak olursak, yazarımız, bu kokuyu Mısır'ı keşfetmeden çok önceleri biliyordu. Örneğin *ES*, I, s. 16'da, efsanevi zamanlarda Tuna'dan, geleceğin İstanbul'una suyu getirecek mitsel kanalın kalıntıları olan, İstanbul ve Çatalca arasında yer alan mağaraları gezmiş olduğunu anlatmaktadır: *ammâ kebüter kadar yarasa kuşlarının kesretinden ve bed râ'ihalarından rücü' édüp taşraya çıkduk*. Bununla birlikte, yarasaların dışkılarının kokusu o kadar belirgindir ki, onu, Evliyâ'nın Kuşlar Dağı'nda yapmış olduğu gibi güvercin dışkısı veya başka kuşlarınkiyle karıştırmak imkânsız görünmektedir.

çağdaşı Alman seyyah Johann Michael Vansleb'in (1635–1679)³ Mısır'da Beni Surif yolunda seyahat ederken Nil Nehri kıyılarında konuşulanlardan duymuş oldukları şunlardır:

Sabah saat dokuzda kendimizi Gebel Teir'de veya bir diğer adıyla Kuşlar Dağında bulduk, böyle denmesinin sebebiyse, senede bir gün etraftaki bütün kuşların orada toplanmasıdır, bir Tılsımın cazibesi her yönden onları çeker ve orada bir gün boyunca kalmalarını sağlar ve akşama kadar orada kaldıktan sonra, biri hariç hepsi giderler, orada kalan kuş gagasını kayaya sıkıştırır ve bir sonraki sene aynı gün gelene kadar öylece kalır, o gün gelince düşer ve bir başkası onun yerini alır.

Burada, Evliyâ Çelebi metnini okumadan önce, önerdiğimiz başlıca noktalar bunlardır. Eğer bizim okuma parçamız hata barındırmıyorsa ve bilerek uygulanırsa, o zaman usta anlatıcı Evliyâ Çelebi'nin nasıl bu karışık öğelerden, görünüşte tutarlı bir anlatı oluşturmuş olduğu, alışılmamış öğeleri, önemli olayları ustaca şuraya buraya yerleştirerek dinleyicinin dikkatini canlı tuttuğu anlaşılacaktır.

evsâf-ı Cebelü-TTayr

Cebel Taylîmûn dahi dâirler ve 'acîb ü garîb vâcibü-sseyr bir temâşâgâh-ı 'ibret-nümâ cebel-i 'azîm-dür kim temdîhine lisân kâsır dur her sene fasl-i rebî'de⁴ cânib-i Rûmdan niçe kerre yüz biñ tuyûr-ı gûnâgûn gelüp bu

³ Vansleb, *Nouvelle relation d'un voyage fait en Égypte*, [Mısır'a yapılmış bir seyahatin yeni anlatısı] Kahire, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1997, s. 402, René Basset'nin yer verdiği, *Les Mille et un contes, récits et légendes arabes*, [Bin bir masal, Arap anlatıları ve efsaneleri], 1924, I, yeniden basım Paris, Corti, 2005, n° 19. Bkz. İki coğrafya sözlüğünde "Ğabal al-Tayr" başlığı: Yâkût al-Hamawî al-Rûmî (m. 626/1229), *Mu'cam al-Buldân*, yy. Dâr lhyâ' al-Turât al-'Arabî, 4 cilt olarak toplanmış 8 cilt, Beyrut, tarihsiz ; Zakariyâ b. Muhammad al-Kazwîni (m. 682/1283), *Âtâr al-bilâd wa ahbâr al-'ibâd*, Dâr Kâdir, Beyrut, s.d. 14. yüzyılda bir hayvan hikâyeleri kitabında da, *bûkîr*, "balıkçıl" başlığında Kuşlar Dağı'na rastlamaktayız: Kamâl al-Dîn Muhammad ibn Mûsâ al-Damîrî (m. 808/1405), *Hayât al-hayawân al-kubrâ*, 2 cilt, 5. basım, Kahire, 1978-1981. Makrîzî ise kendi, *Kitâb al-Hitat*'ında, I, s. 31, Saîd'de Aşmun yakınlarında bir tür balıkçılığın (*bûkîr*) geçidinden bahsetmektedir: bu, senenin bazı günlerinde *bûkîr*'lerin geldiği bir dağ yarığının içinde yer alan bir çatlaktır. Bu çatlağa yaklaşılır. Her biri, çatlak içlerinden birinin gagasının üzerine kapanıp onu hapsedene kadar çatlağa gagalarını sokarlar ve sonra giderler. Bütün diğerleri kendini kurtarıncaya kadar hapsedene kadar orada öylece asılı kalmaktadır. Bkz. *El-maouâ'iz' wa'l'tibâr*, yy. Wiet, I, s. 136 ve 3. not; *Description historique et topographique de l'Égypte* [Mısır'ın tarihsel ve topografik tanımlaması], çev. Bouriant, I, s. 87. Bu efsane, Ibn Abî Haclah'a göre, *Sukkardân as-Sultân*, s. 21-22 Suyûtî'de, *Âsun al-Muhâğara*, I, s. 32, ve Ibn İyâs, *Badâ'î' az-Zuhûr'da*, s. 21. bulunmaktadır. Al-Kazwîni'ye göre aş-Şarîfî'de, Tabaristan'da şahine benzer bir kuş hakkında da benzer bir hikaye bulunmaktadır. İlkbaharda görünmektedir ve bir çığlık atmaktadır. Bütün serçeler ve küçük kuşlar o zaman toplanırlar ve onu gagalarlar. Akşam olunca, ona yakın olan birini yakalar ve onu yutar. Bu, ilkbahar geçene kadar böyle devam etmektedir. O zaman aynı kuşlar toplanırlar ve o kaçana kadar onu gagalarlar ve bir sonraki seneye kadar artık ondan haber alınmaz (*Commentaire des Séances de Harîrî* [Harîrî toplantılarının yorumları], II, s. 406).

⁴ Yani ilkbahar.

cebel üzre meks édüp mihmân olurlar ammâ lâklâk kuşından ve sakâ⁵ kuşından ziyâde murglar yok-dur ol cebel üzre ve deşt [ü] sahrâda bir kadem basacak arz-ı hâliyye kalmaz ol géce cümle tuyûrlar eyle sayha ururlar kim istimâ' édenlerüñ zehresi çâk olur bu temâşâdan ahâl-i vilâyet ve ehl-i beledler haberdâr olup alarkadan temâşâsına gelürler ammâ bir ferd dest-dirâzlık ve seng-endâhtlık étmege kâdir degül-dür

bu cebel üzre bir kumsal yerde bir mezârîstân var dur her lahd içinde niçe biñ kefenli gûnâgûn kuşlar medfûnlar dur ekseriyyâ leylek kuşu kefeni-ile gâyet çok-dur cemî'î murglar bu mezâr üzre gelüp feryâd [ü] figân édere de verân olup ziyâret éderler andan yine mezkûr cebel üzre meks éderlerbu mezkûr kefenli kuşlaruñ çoğı mezârdan taşra nümâyân-dur kefeni içinde aslâ çürümemiş ter ü tâze tügi-ile durur kuşlar dur ve kefenleri hûrmâ lifinden-dür bu tuyûrlaruñ kefen ile medfûn olmasınınuñ asl ü fer'in bilen âdem yok-dur ve bir mü'errih-i 'âlem tahrîr étmemiş-dür hattâ hakîr iki kefenli ter ü tâze kuşlar lâşesin Kethûdâ İbrâhîm Paşaya⁶ getirüp manzûr-ı sa'âdetleri oldı

bâdeh^u bu kuşlar 'alè-ssabâh ki vakt-i şâfi'î ki olur 'al-'azamat^u LLâh mâbeynlerinde bir feza' ü çeza' ve gırîv [ü] feryâd kopar kim istimâ' édene bir vehm 'ârız olur vakt-i seher ki olur bu cebelde bir gâr-ı 'azîm var dur ol gâr-ı 'azîm üzre cemî'î murgân sayha-ı şedîd urarak ber-havâ olup pervâz édere yedi kerre sayha-ı 'âlî ile bu gârı cevelân deverân édere tavâf édüp yine gârüñ önünde kat-ender-kat meks édüp gûyâ bir meşveret éderler bâdeh^u her ecnâs-ı tuyûruñ içinden birer murg gârüñ içine girüp artık çıkmazlar tâ ol murg gâr-ı muzlim içinde cân vérmeyince cemî'î kuşlar tayerân étmezler bâzı içeri gâra giren kuşlar cân havli ile taşra çıkınca gayrî kuşlar anı döge döge gâra korlar yine çıkarsa minkârları ile katl édüp gayrısın korlar tâ ki sams-i âtes-tâb burcından çıkdukda ibtidâ turna kalkar andan murg-ı kemâzâr kerkes andan karakuş andan çaylak ve andsan lâklâk

ve-l-hâsıl cemî'î tuyûrân kanât kakup bu cebelden kalkup ber-havâ olup bir gûne sayha-ı hazîn koparup istimâ' éden cânlaruñ cânlarive cân-ı

⁵ Robert Dankoff, bu terimi bir ispinoz türü olan *goldfinch* (saka kuşu) ile çevirmektedir. Redhouse sözlüğü iki anlamı da kabul etmektedir. İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara, Yargı, 2006, *Kafeste su çeken küçük bir cins serçe*, olarak vermektedir ve bu da tam uymamaktadır. Aslında, ne pelikan, ne ispinoz, ne serçe Mısır ve Küçük Asya arasında göç eden kuşlar olarak bilinmemektedirler.

⁶ Şa'bân 1080 / 25 Aralık 1669 – 22 Ocak 1670'den 23 safer 1084/10 Haziran 1673'e kadar Osmanlı Mısır'ın valisi.

cânânları bile râhat olup kâmil bir sâat-i nücûmî bu cebel üzre h^oş-havâ esvât-ı latîf ile yedi kerre gürûh gürûh devrân étdüklerinde evc-i âsumânda güneş gâ'ib olup perr ü bâl-i tuyûrdan zemîn şeb-i muzlim gibi olur yine bir sâatden soñra alay alay remmâ remmâ cemî'î murgân-ı Hüdâ cümlesi turna katarı olup cenûb cânibine diyâr-ı Fûncistâna andan Nîlûñ başın 'ubûr édüp bu Mısır cezîresinden⁷ çıkub Bahr-i Muhît üzre yine cenûba dogrı gitdüklerin Pörtakâl ve Hind gemilerindeki âdemler görmişler dür ammâ andan öte ne cânibe gitdükleri ma'lûm degül-dür

bu Bahr-i Muhîti 'ubûr éden leylek kuşu-dur yohsa gayrî tuyûrlar Mısır cezîresinden çıkmazlar anda sehillerler her diyâr murgunuñ bir sevâhili ve bir yaylagı var dur ammâ sevâhilde yavru çıkarmazlar zîrâ şiddet-i hârdan yumurtaları pişer

hattâ hakîr bir kerre râh-ı Mekke'de iki deve kuşu beyzası⁸ buldum bir cânibinden delüp için boşadup Rûma götürmek mülâhazasında olduk meger şiddet-i hârdan a'lâ pişmiş

mez^kûr kuşlar tâyerân édüp gidince niçe kimesne ile mez^kûr cebelin zirvesine 'urûc édüp mezârlarda medfûn kefenli kuşları temâşâ édüp merkûm gâra varup içeri girdük ol kadar muzlim degül bir gâr-ı 'azîm-dür ammâ bilâ-hadd ve lâ-gâye murglar lâşeleri râ'îhasından âdem ân-ı vâhid duramaz ser-mest olur

mukaddemâ cemî'î murglar bu cebele geldüklerinde her ecnâs-ı tuyûrdan birer murg bu gâruñ içine girüp kalmışdı ol murg ecnâsın cümlesi mez^kûr gâruñ kubbeleri deliklerine minkârı ve pençelerin sokup ölmüşler ve asılmış dururlar idi ve zîr-i gârda pây-mâl olan lâşe-i murgân bu minkârından asılıp düşenler dür

ve her sene cümle ecnâs-ı tuyûrân gelüp bu cebeli bu tahrîr olunan uslûb üzre ziyâret édüp bu gâr içre birer nev' tuyûri kurbân édüp İsvân ve Sûdân diyârlarından 'ubûr édüp Bahr-i Ôkyûnûs üzre giderler bahâr eyyâmalarında yine sevâhilden 'avdet étdüklerinde yine bu cebel-i pür-'acîbi ziyâret édüp ke-l-evvel yedi kerre devr éderler ammâ gâr içre kuşlardan kurban étmeyüp ve géce yatmayup 'ubûr éderler ve bu gâr içre

⁷ Yazarın zihninde, *cezîre-i Mısır*, " Mısır [yarım]adası", Afrika kıtasının tamamına karşılık gelmektedir.

⁸ *Deve kuşu*, "deve kuşu", tam olarak Farsça *şotor-morg*'a göre düzenlenmiştir.

biri biri üzre yığılup perr ü bâlleri ile kadîd kalan kuşlar lâşesinüñ hadd [ü] hasrin Cenâb-ı Bârî bilür her sene temâşâhgâh-ı 'îbret-nümâ dur

ammâ ahâlî-i vilâyet bu kuşlaruñ her sene gelüp böyle cem'iyet ile bu gâr içre birer cins murgı kurban édüp gitdüklerin âbâ v^ü ecdâdlarından berü tecrübe étmişler dür kim eger bu gâr içinde minkârından asılmış kalmış bir kuş kalmayup cümlesi yere düşmüşse kaht [ü] galâ 'alâmeti-dür dérler cümle halk terekelerin der-anbâr édüp hıfz étmege başlarlar hakkâ ki yine mülâhazaları üzre kaht-ı 'azîm olur ve eger bir kuş berdâr olmuş bulunsa sehl ganîmet olur iki kuş bulunsa re'âyânuñ tohmı ancak çıkar üç bulunsa ganîmet olup Nîl-i mübârek on altı arşın⁹ çıkup mâl-ı pâdişâhî çıkar eger maslûb kuş dörd bulunsa Nîl yigirmi arşın taşup cemîf ümenâ ve mültezimîn ganî olurlar ve eger minkârından maslûb kuş beş bulunsa Nîl yigirmi iki arşın taşup cümle re'âyâ v^ü berâyâ bay olur eger kuş altı bulunsa Nîl yigirmi altı zirâ' gelüp eyle ganîmet olur kim hubûbâtları sunbulatⁱⁿ mi'ât^u habbatⁱⁿ¹⁰ olup cümle re'âyâ ve ümerâ ve keşşâf¹¹ ve mültezimîn¹² curunlarından mahsûlâtların kaldırmaga 'âciz olalar deyü mücerreb itikâd-ı fellâhîn-i Sa'îd¹³ böyle dür ve yine bi-'amrî LLâh eyle olur

hikmet-i garîbe dür kim bir murg-ı vahşî v^ü havâî hüsn-i rızâsı-ile gelüp bu gâr içre kayalaruñ raḥnedâr yerlerinden minkârı ve nâḥünlerinden asılıp mürd ola 'acîb ü garîb kâr-ı kehene-i kadîm mutalsam müessere-i 'azîm-dür kim ilè-l-ân 'ameli cârî-dür zehî sihr-i i'câz dur hamd-ı Hudâ 'lem-seyâhatimizde böyle bir temâşâ-yı 'azîmeyi seyr étdük

Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde bazen saptandığı gibi, bir anekdotun ögesi, temel olayın çok uzağında hatta ondan önce bile tekrar edilebilmektedir veya hatırlatılmaktadır. Kuşlar Dağı'nda da durum budur, benzer bir olay iki cilt önce yer almaktadır¹⁴ ama burada göçmen kuşların kuzeye doğru yaptıkları yolculuklarındaki bir yer söz konusu olduğundan mantıksal olarak bir bağ bulunmamaktadır: yazarın *Heyhât* olarak isimlendirdiği Kuban bozkırları:

⁹ Evliyâ burada Türkçe *karış*ı veya Arapça *zirâ'* < *dîrâ'*ı ayırt etmeden kullanmaktadır.

¹⁰ Kuran, II, 261: *ka-mâtal^h habbatⁱⁿ anbatat sab^o sanâbil^o fi kull^l sunbulatⁱⁿ mi'ât^u habbatⁱⁿ*.

¹¹ Arapça *kâşif*'in çoğulu, Osmanlı Mısır'ında kaza yöneticisi.

¹² *Mültezim* "kiralayan" anlamında.

¹³ Yukarı Mısır.

¹⁴ *ES*, VIII, 2003, s. 3-4.

sitâyîş-i hayvânât-ı sahrâ-yı Heyhât

ve bu Heyhât sahrâsınuñ otları ve otlukları ve sâzlığı ve kamışlıkları kazlar ve ördekler ve kugular ve toy ve angıt ve poz bakal¹⁵ ve niçe kerre yüz biñ gûne hûş¹⁶ü tuyûr¹⁷ü çıgal bu Deşt-i Kıpçaguñ çayır ve çimenzârları içre yumurtaları çakıl taşları gibi galtân olup atlarımızuñ ayakları altında galtân olup yatur ve tilkiler ve çakallar ve sâ'ir hayvânâtlar bu yumurtaları yeyüp safâlanurlar

hattâ bu sahrâda cemîf karalar vilâyetinüñ İsne ve İsvân vre vilâyet-i Sûdân ve vilâyet-i Fûncistân vilâyet-i 'Irâk-ı Bagdâda sevâhillenen turlar bahâr eyyâmında bu Heyhât sahrâsı sâzlık ve kamışlıklarına gelüp bunda yumurtlayup yavru çıkarur 'Arabistânda yavru çıkarmazlar ve aslâ anda anda yumurtlamazlar zîrâ şiddet-i hârdan beyzaları pişüp yavru çıkarmazlar hem-ân evvelbahârda sevâhil diyârlardan sökün édüp bu Heyhât-ı Sagîre ve nehr-i Edilden öte Heyhât-ı Kebîre gelüp yavru-larlar hattâ bu hakîr nehr-i Edil kenârlarlarında tâ nehr-i Çayika varınca seyâhat éderken turna ve kaz ve ördegün yavruları atlarımızuñ altında pây-mâl-i rimâl olup gezerlerdi ve niçe semiz yavruların alup pişirüp safâsın éderdük¹⁸

Âşık Mehmed'in Menâzirü-L-'Avâlim'inde Kuşlar Dağı

Cebel-i Taylemûn¹⁹

Takvîmü-l-büldân²⁰ sâhibi zîkr éder ki bu cebel Sa'îd-i Mısrüñ cânib-i şarkîsinde Minye-i İbn Hasîbe ve Ensinâya karîb-dür ve bu cebelüñ bir ta-

¹⁵ Bkz. EÇG, s. 68 : "fieldfare (ardıç kuşu), *Turdus pilaris*".

¹⁶ A.g.e., s. 44.

¹⁷ Çıgal, şüpheşiz cıga~çıga'ya yaklaşmaktadır, "tüy", bkz. EÇG, s. 22.

¹⁸ Ardından Kuban ovasının diğer hayvanlarını anlatan çok ilginç uzun bir bölüm gelmektedir ama bunun incelenmesi bizi ilk konumuzdan çok uzaklaştıracaktır.

¹⁹ Âşık Mehmed, *Menâzirü'l-'Avâlim*, II, yy. Mahmut Ak, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 2007, s. 369. 1556-1557'ye doğru doğmuş, 1599'da ölmüş olan bu seyyah, Rumeli'den Suriye'ye ve Kafkasya'dan Mısır'a kadar yirmi seneden fazla bir zaman Osmanlı topraklarında dolaşmıştır. Uzun zaman boyunca neredeyse ulaşılmaz olarak kalan Âşık Mehmed'in "Görüntüleri" dikkatli ve kültürlü ve Evliyâ Çelebi'nin adını vermeden sık sık ve bol bol anlatısından ödünç aldığı bir gözlemciyi ortaya çıkarmaktadır. Bu konuda bkz. örneğin, Robert Dankoff, "Did Evliya Çelebi use Mehmed Aşık for his description of Trabzon?" [Evliyâ Çelebi Trabzon tasviri için Mehmed Aşık'ı kullandı mı?], *Turcological Letters to Berndt Brendemoen*, yy. Éva Á. Csató ve diğerleri., Oslo, Novus, 2009, s. 87-95 ; J.-L. Bacqué-Grammont, J. Lesur-Guebremariam, C. Mayeur-Jaouen, "Quelques aspects de la faune nilotique dans la relation d'Evliya Çelebi, voyageur ottoman" [Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnâmesinde Nil hayvanları hakkında birkaç görüş], *Journal asiatique*, CCXCVI-2, 2008, s. 331-374.

²⁰ Abû I-Fedâ (1273-1331).

rafî Nîle dâhîl olur ve bu sebebden âb-ı Nîl yerinden cüdâ düşüp merâkib için ol mahalde mahzûr var dur ve bu cebele Cebel-i Tayr dahi dârler zîrâ bücc²¹ demekle ma'rûf bir tayr cinsinden şe'y-i keşîr her sene eyyâm-ı ma'lûmeden bu cebele gelüp sefhinde bir sûraha başlamlar vaz' édeler hattâ birisi asılıp kalur ve bu kîssa ol bilâd halkınıñ elsinesinde şâî'-dür 'al-'uhdat^u'alâ n-nâkil²²

İbn'Abbâs kavli üzre Cebel-i Tayr Süyût cânibinde dür ve böyle ihbâr étدی ki her sene tayr-ı keşîr bu cebeli tavâf édüp ve bir tayr bunda mu'allak kalur ki manzara-ı cibâlden feth-i cibâl-i Mısırdâ zîkri sebk étدی

ve Âsâr-ı-Bilâdda²³ mezkûr dur Sa'îdde âsâr-ı kadîme var dur ve bu âsârdan dur ki cibâlinde gayrân var dur mevtâ-i nâsdan ve tuyûr ve senânîr ve kilâbdan memlû dur ve cümlesi kettândan galîz ekfân mükeffen-dür ve kefenleri kumât-ı mevlûd-ı tâze hey'etinde dür ki meyyitüñ üstinde melfûf-dur ve üzerinde edviye-i gayr-ı bâiyye var dur bir hayvânüñ kefeni hallolunsa bir yeri mütegayyir olmamış bulunur

Herevî hikâyet étدی bu gârlarda bir zen-i mürde gördüm ki nebbâş-ı kefenin almış ve dest ü pâsında isr-i hızâb-ı hınnâ var ve istimâ' étđüm ki ehl-i Sa'îd âbâr hâfr étđükleri vakit ahyân^{en} hicârede menkûr kubûr bulurlar ki üsti mânend-i havz-ı hacet-i âhar ile örtülmüş-dür ve bu hacet alınıp keşf olunsa havâ dokundığı vakit bu meyyit kıt'a-ı vâhide iken mütebeddid ve müteferrik olur ve zu'm éderler ki mûmyâ-yı Mısıri bu mevtânüñ rû'üsundan ahz olunur ve mûmyâ-yı Mısıri mûmyâ-yı ma'denî-i Fârsdan ecved dür ve nâhiye-i Sa'îdde denânîr-i madrûbe gibi hicâre var dur gûyâ üzerinde olan darblar *rubâ'iler* dür ki sikke-misâl madrûb-dur ve gâyetde keşîr ve bî-nihâye dür zu'm éderler ki bu hicâre Fir'avn ve kavm-ı Fir'avnuñ denânîri-dür ku Mûsâ 'alayhî s-salâm Kelâm-ı Mecîdde vârid olan Rabbanâ utmis 'alâ amwâlihîm²⁴ deyü étđüğü du'â-i 'aleyh ile Allâh ta'âlâ bu denânîri mesh étmiş-dür

²¹ Kazimirski'nin kendisi bile "küçük kuş, civciv"den daha kesin bir tanımlama vermediği için çok yerel bir adlandırmanın söz konusu olduğunu tahmin etmekteyiz.

²² İzleyen metin Âşık Mehmed'den alınmıştır, *a.g.e.*, s. 494.

²³ Kazvîni'nin eseri (1203-1283).

²⁴ Kuran, X, 88: *Rabbanâ utmis 'alâ amwâlihîm.*

Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme*'nde Cem Sultan Efsanesi

Başak Öztürk Bitik*

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde Fransa krallarının Osmanlı şehzadesi Cem Sultan soyundan geldiği iddiasını okuruna aktarır. Ancak Evliyâ, böylesine iddialı bir savı ilk cümlede söylemek yerine, kurguladığı hikâye ve başvurduğu anlatı teknikleri yardımıyla, okuru anlatacaklarının doğruluğuna hazırladıktan sonra verir. Bu bildirinin amacı, Evliyâ'nın yazılı kaynaklarla sözlü kaynakları harmanlayarak, oluşturduğu kurgunun yardımıyla Cem Sultan'ı nasıl efsaneleştirdiğini göstermeye çalışmaktır.

Döneme dair yazılı kaynaklar Fatih Sultan Mehmed'in ölümünün ardından Cem Sultan'ın II. Bayezid ile yaşadığı taht mücadelesini kaybederek, ömrünü Osmanlı toprakları dışında geçirdiği bilgisini verir. Mısır üzerinden başladığı yolculuk Mekke, Rodos, Nice, Roma gibi şehirlerin ardından 1495 yılında Napoli'de ölümüyle sonlanmıştı. Bu yolculuk Evliyâ Çelebi'ninkinden şüphesiz farklıdır; zira taht hakkını arayan şehzade Rodos Şövalyeleri, Papa ve en nihayetinde Fransa Kralı elinde Osmanlı'ya karşı koz olarak tutulduğundan bir tür esaret hayatı yaşamıştır. 36 yaşında noktalanın maceralı, trajik hayatı sadece çağımızın tarihî romanlarında değil, 17. yüzyılda Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde efsaneyle karışık bir anlatıda da yer bulmuştur.

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'nin birinci cildinde İstanbul'un fethini anlatırken ara verir, başka bir hikâyeye geçer. Osmanlı ve Fransa kraliyet ailesi arasında akrabalık ilişkileri olduğunu iddia eden bu bölümde, Cem Sultan ve II. Bayezid'in

* Bilkent Üniversitesi - Ankara.

annesinin Fransa kralının kızı olduğu söylenir (I.28b). Tarihi kayıtlarda rastlanmayan Fransa kralının kızı bilgisi, hikâyenin sonunda Fransa kralı olacak Cem için kurgusal ilk adımdır. Cem ve Bayezid'in annesinin farklı kişiler olduğu, ayrıca Cem'in annesinin milliyetinin kesin olarak saptanamadığı bilgisi bu konuda yapılan çalışmalarda yer alır (bkz.Ertaylan, 1-4). Oysa Evliyâ, son derece güvenilir olduğunun altını çizdiği sözlü kaynağına dayanarak ve deliller sunarak kendisinin de bu anlatılana inandığını okura gösterir. Bunun için; yer, zaman, görgü tanığı gibi detaylara yer verme, her şeyi bilen anlatıcının söylemini karakter anlatıcı ağızından tekrarlayarak doğrulama, anlatı zamanında ileriye atlama ve geriye dönüş gibi tekniklere başvurur.

Bu noktada, Evliyâ gibi anlatıyı kesip, efsane türünün öne çıkan bazı unsurlarına değinmek yararlı olacaktır. *Folklore* ansiklopedisindeki "Legend" (Efsane) maddesinin yazarı Linda Dégh, efsane anlatılarının oluşturulmasında; kahramanlarının ve görgü tanıklarının isimlerinin verilmesi, zaman ve mekân belirtilmesi, çevresel koşulların detayla ortaya konması gibi deliller sunularak olayın aktarıldığına dikkat çeker. Bu noktadan sonra anlatıcı ya kendi başından geçtiğini söylediği ya da güvenilir, saygın bir kişinin yaşadığını belirttiği olayı anlatır. Anlatıma, olayın doğruluğu hakkında çok da belirgin olmayan hislerini ifade eden "bunun ne kadar gerçek olduğunu bilmiyorum ama", "ben kendi gözlemlerimle gördüm" veya "çok dürüst bir adam, asla yalan söylemez" gibi yorumlar eşlik eder (488). Efsane anlatımının bu özellikleri *Seyahatnâme*'deki Cem Sultan anlatısında bire bir görülür.

Seyahatnâme'de Cem Sultan'ın annesi ile başlatılan ve şehzadenin ölümünden sonra da Evliyâ'nın zamanına kadar uzanan bir çizgide kurgulanan anlatı ilk iki ciltte yer alır. Ancak dokuzuncu ciltte de Evliyâ'nın kısa bir özetle hikâyeyi tekrarladığı görülür. Hem ciltler arasındaki bu ilişkide anlatının hangi bağlamlarda verildiğini hem de her bir cilt içinde nasıl kurgulandığını incelemek Evliyâ'nın üslubuna ilişkin veriler sunacaktır.

Evliyâ birinci ciltte, ilk olarak her şeyi bilen anlatıcı ağızından ve tarih metinleri üslubunda okuruna gerekli bilgileri sunar. Özetle, İstanbul kuşatmasının otuzuncu gününde Sarayburnu'nda demirleyen gemilere Müslüman gaziler saldırır. Elde ettikleri ganimeti ve gemide bulunan Fransa kralının kızını Fatih'e getirirler. Aslında "İslambol Konstantini"ne gelin olarak gönderilen bu kız, Fatih'in cariyesi olur (I.27b). Bu noktada anlatıcı değişir; her şeyi bilen anlatıcı gider yerine karakter anlatıcı gelir ve Evliyâ'nın sesi duyulur. "Sihhat-i hikâyeyi beyan eder" başlığı

altında babasının bir tanıdığı olan, kendisinin de çocukluğundan hatırladığı bir ismi tanık gösterir (I.28a). Bu kişi Sukemerli Kocamustafa Çelebi'dir. Onun hikâyesini aktarmadan önce Evliyâ, okuru bu anlatının doğruluğu konusunda hazırlar. Sukemerli için "Fransa kralı kızının akrabalarından olduğu muhakkak idi" diyen Evliyâ, delil olarak da ona Fransa kralından hediyeler gelmesini gösterir. Hatta bunlardan bazılarını Sukemerli, o zamanlar çocuk olan Evliyâ'ya da vermiştir. Evliyâ, kaynağının güvenilirliğini padişahın huzuruna istişare için çağrılan belli başlı isimlerden olması bilgisiyle pekiştirir ve hikâyeye geçmeden önce Sukemerli için "tekmîl-i fûnun etmiş bir zûfûnûn müfessir" ve "gayet mümin ü muvahhid ü mutemed âdem" ifadelerini kullanır (I.28b). Gerek kaynağın güvenilir, saygın bir kişi olduğuna dair yapılan vurgu gerekse Evliyâ'nın kendisini de anlatıya dahil etmesi, zaman ve mekân belirtmesi Dégh'in bahsettiği efsane özelliklerini anımsamayı sağlar.

Hikâyede anlatıcı bir kez daha değişir, bu sefer konuşan, doğrudan Sukemerli Mustafa Çelebi'dir. "Bizim pederimiz Fransa kralı" diye başlayan konuşma "pederimizin hemşiresin İslâmbol tekuruna vermeğe taahhüd edüp" şeklinde devam eder (I.28b). Üç yaşında babası ve halasıyla İstanbul'a gelirken Sarayburnu'nda alınıp Fatih'e teslim edildiklerini anlatır. Kendisi beş yaşındayken Akşemseddin'in İslam'ı öğretmesiyle Müslüman olmuşsa da II. Bayezid ve Cem'in annesi olan halası, İslam'ı kabul etmeden ölmüştür. Bu noktada sözü Evliyâ alır ve kendisinin de şahit olduğu bir olayı dile getirir. Evliyâ, Cem Sultan'ın annesinin türbesinde Kur'an okuyanların, onun Müslümanlığı şüpheli olduğu için sandukaya arkalarını döndüklerini, ayrıca "Fransa Frenk'i taifesinden" kişilerin gizlice bu türbeyi ziyaret edip türbedârlara para verdiklerini kendi gözleriyle görmüş olduğunu belirtir. Bu kadar delilden sonra Evliyâ, "hakikatü'l hâl" diyerek Sukemerli Mustafa Çelebi'nin de anlattığı gibi Fransa kralının kızının Fatih'in hatunu ve II. Bayezid'in annesi olduğu "gerçeği"ni tekrarlar.

Robert Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı* başlıklı kitabında Evliyâ'nın; babası ve sohbet arkadaşı yaşlı gazileri, aktardığı hikâyeyi doğrulamak için nasıl tanık olarak kurguladığını gözler önüne serer. Dankoff, doğum ve ölüm tarihlerinden yola çıkarak Evliyâ'nın söylediğinin aksine, babasının 48 yıl Kanunî'nin hizmetinde olmasının olanaksızlığını gösterir. Evliyâ'nın diğer tanıkları arasında yüz yaşını geçenlerin hatta 148 yaşında ölenlerin bulunduğuna dikkat çeken Dankoff'un bu konudaki yorumu; Evliyâ'nın, Osmanlı İmparatorluğu'na özgü ve kendi doğum tarihinden öncesine uzanan eski za-

man bilgileriyle kişisel bir bağ kurmak için kullandığı bir kurmaca buluşu olduğu şeklindedir (180-3). Bu yorumun, Cem Sultan anlatısı söz konusu olduğunda da geçerli olduğu görülür. Sukemerli, İstanbul'un fethi sırasında üç yaşında olduğunu belirtmiştir. 1611 doğumlu Evliyâ'nın çocukluğunda gördüğünü söylediği bu kişinin 160 yaşını geçmiş olması gerekir. Burada Evliyâ'nın amacı olağanüstü yaşlı kişilerden bahsetmek değil, anlattığı olaylara birinci ağızdan şahit yaratmaktır. Böylece efsane anlatısının yaratılması için gerekli koşul sağlanmış olur.

Cem Sultan'ın annesinin Fransız olduğu bilgisini pekiştiren Evliyâ bu noktada sözü onun neden Fransa'ya gitmiş olduğuna dair açıklamaya getirir. Kardeşi ile yaşadığı taht mücadelesini kaybeden şehzade Fransa'ya büyükannesinin yanına gitmiştir. Cem, yenilgisinin ardından Mısır'a firar eder, hacca gider, Yemen ve Aden'den sonra Mısır, Malta, Rodos üzerinden Fransa'ya ulaşır. Evliyâ, Sukemerli'nin anlatısında izlediği yolu, Cem Sultan'ın ölümüyle ilgili anlatacaklarında tekrarlar. Hikâye önce her şeyi bilen anlatıcı tarafından anlatılır. Sonra Evliyâ tanıkların ağzından olayı tekrarlar ve en son kendisinin de şahit olduğu bir detay vererek üç katmanlı bir doğrulama süreci yaratır.

Her şeyi bilen anlatıcı; Bayezid, Fransa kralından kardeşini talep edince Cem'e benzeyen sarışın bir kişinin zehirli ustura ile traş edilip katledildikten sonra cesedinin İstanbul'a gönderildiğini okura aktarır. Şair Sadi ve Haydar, Cem'in naşısı ile birlikte geride bıraktığı eşyaları Sultan Bayezid'e getirirler. Bu eşyalar arasında beyaz bir papağan, satranç oynayan bir maymun ve câm-ı Cem olarak adlandırılan içtikçe yeniden dolan tılsımlı kadeh vardır (I.29a). Burada Evliyâ'nın, Gelibolulu Âli'nin yazdığı *Künhü'l-Ahbar*'ın tezkire kısmından faydalandığı görülür. Meşkure Eren'in, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma* başlıklı kitabında gösterdiği gibi Evliyâ özellikle, Fatih ve II. Bayezid dönemi şairleri hakkında verdiği bilgileri, *Künhü'l-Ahbar*'dan alıntılanmıştır (80-1). Ancak söz konusu Cem Sultan anlatısı olduğunda Evliyâ'nın alıntılarına yeni bilgiler eklediği görülür. *Künhü'l-Ahbar* ve Latifi tezkiresinde benzer şekilde anlatılan Cem Sultan'ın papağanı hikâyesi *Vakıat-ı Sultan Cem*'de (65), Hoca Sadeddin Efendi'nin *Tacüt- Tevarih*'inde (234) ve Solakzade'nin tarihinde (394) yer alır. Oysa Evliyâ'nın eklediği motif ve olayların bu eserlerin hiçbirinde yer almadığı görülmektedir. *Künhü'l-Ahbar* şair Haydar hakkında; Cem Sultan'ın defterdârı da olan bu kişinin vefat haberi ile birlikte şehzadenin eşyalarını da getirdiği, onun beyaz papağanına "hükmülillâh pâyende bâd ömri padişah" demeyi öğretip

“beyaz iken libas-ı mâtem” giydirip padişaha gönderdiği bilgisini verir. Evliyâ Çelebi buradan alıntıladığı kısmı aktarırken papağan ve padişah arasında bir diyalog yaratarak anlatısını canlandırır.

Bâyezîd, “hani beyâz papağan” diye sorunca hemen papağan dile gelip “pâdişâh sağ olsun” dedikten sonra “biz Allah’ın kullarıyız ve ona döneceğiz” âyetini söyler. Hatta papağan, “efendim Cem Şâh merhûm olup beyâz melek sûretinden çıkup siyâh mâtem donları giydim” dediğinde Bâyezîd Hân’a ağlama gelir ve şair Sadi’ye dönerek “ya Sa’dî, bu karındaşım Cem’i nasıl katl etdiler” diye sorar. (I.29a)

II. Bayezid’i ağlarken göstererek olayın dram etkisini yükselten Evliyâ’nın, anlatısına diğer kaynaklarda yer almayan iki unsuru; satranç oynayan maymunu ve içtikçe yeniden dolan tılsımlı kadehi eklemesi de dikkat çekicidir. Stith Thompson motif indeksinde B298.1’de yer alan satranç oynayan maymun motifi, Encyclopædia Iranica’nın “bûzîna” maddesindeki bilgiye göre 13. yüzyılda Zekeriya Kazvini’nin *Acaibü’l-Mahlukât ve Garaibü’l-Mevcudât* başlıklı eserinde de yer almaktadır. “Acaib ve garaib’e düşkünlüğü bilinen Evliyâ’nın bu eseri okuyup okumadığını bilemesek de doğu anlatılarının satranç oynayan maymunu ve yine hiç bitmeyen tılsımlı kadeh (câm-ı Cem) motifini anlatısını renklendirmek için eklediğini düşünmek mümkündür.

Saraydaki dramatik sahne tasvirinden sonra her şeyi bilen anlatıcı Cem’in Bursa’da II. Murad türbesine defnedilirken kubbe içinde bir yıldırım ve kıyamet koptuğunu, görevlilerin korkudan kaçıp üç gün yaklaşamadıklarını ve daha sonra naşın yakındaki başka bir yere defnedildiğini anlatır. Yaratılan bu gerilim noktasının Evliyâ’nın az sonra anlatmaya başlayacağı hikâye için hazırlık olduğu görülür. Evliyâ, anlatı zamanında ileri atlayarak sözü kendi devrine getirir. Fransa’daki inanişâ göre Cem’in aslında ölmediği, yerine ona benzeyen bir başkasının öldürüldüğünü, hatta I. Selim zamanında Cem Sultan’ın Fransa kralı olduğunu ve hâlâ kralların onun neslinden geldiği rivayetini aktarır.

Evliyâ ilk önce tarafsız üslupla aktardığı bu inanişâ sonraki satırlarda doğrulamaya çalışır. “Hakikat” diye söze giren karakter anlatıcı, bir şeytanlık planlamadıysa neden Sadi ve Haydar’ın gözü önünde şehit etmediler de zehirli ustura ile hile ettiler, sorusunu sorar. Bu işte bir hile olduğunu ve başka bir adamı kattettiklerini söyler. II. Murad türbesine defnedilmeye çalışırken yaşanan gizemli olayın sebebini de defnedilenin Cem Sultan olmadığını anlayan II. Murad’ın ruhunun huzursuzluğuna bağlar ve bunu da bir alâmet olarak sayar. Evliyâ, bu

hikâyeye inandığını belli ettikten sonra, bir başka delil daha sunarken yine kendisini şahit gösterecektir. Buna göre Uyvar kalesi fethinden sonra Dış Fransa tabir ettiği yere gitmiş ve orada sohbet ettiği Hıristiyan din adamları da Cem'in annesi Fransız olduğu için ona kıyamayıp, öldürmediklerini söylemişlerdir. Cem'in yerine öldürülen başka bir kişinin cesedinin İstanbul'a gönderildiğini ve Cem'in de Dış Fransa Kralı olup, I. Selim Mısır'ı fethettiğinde ona hediyeler gönderdiğini ve hâlâ Fransa krallarının onun neslinden geldiği bilgisini verirler. Ayrıca Cem'in, Paris şehri dışında cennet benzeri bir yerde değerli taşlarla süslü bir kubbe içinde gömülü olduğunu naklederler. Cem Sultan "aslında ölmedi" diye başlayan efsane Bursa'da ve Paris'te iki farklı türbe olduğu bilgisiyle noktalanır. Bu anlatı incelendiğinde, kaynağın güvenilir olmasına vurgu yapılması, delil-şahit gösterme, detay verme, mekânın ve zamanın belirtilmesi, sözlü geleneğin motifleri gibi efsane anlatımında yer alan unsurların tam olduğu görülür. Evliyâ:

"Hattâ hakîr yetmiş üç târîhinde Uyvar kal'ası fethinde" şeklinde söze girerek "Dış Fransa ta'bîr etdükleri [...] Donkarkız vilâyetine kadem basup yetmiş beş Ramazân-ı şerîfinde [...] ba'zî söz anlar tevârîh-şinâs papaslar ile ülfet ederken (II.29b) papazların ona naklettiği bilgileri okura aktararak sürdürür.

Her ne kadar Evliyâ'nın bu seyahati gerçekleştirdiğine günümüzde şüpheyle yaklaşılsa da Evliyâ'nın hem detay vererek anlatısını güçlendirdiği hem de gitmediği yerlere dair söz açacak fırsat yarattığı görülür. Robert Dankoff, Evliyâ'nın söz konusu Batı Avrupa seyahati için "hayal ürünü olarak tasarlandığı açıktır" görüşünü belirtir (78). O hâlde Evliyâ'nın gitmediği bir seyahatte, konuşmadığı papazları anlatısına kaynak gösterdiği söylenebilir. Birinci ciltte anlatı bu şekilde noktalanır.

İkinci ciltte Evliyâ, Bursa'da Osmanlı padişah ve şehzade türbelerini anlatırken Cem Sultan'a bir kez daha yer verir (II.236b-237a). Birinci cilttekine göre daha kısa tuttuğu anlatıda detaylar azalır, ama olayın ana hatları ve vurucu noktaları korunur. İlk anlatıya göre iki küçük fark göze çarpar. İlk ciltte Sukemerli'nin kaynak gösterilerek anlatıldığı Sarayburnu'nda esir düşen Fransız kralı kızı hikâyesi, ikinci ciltte Dankoff'un "hayal ürünü" dediği Batı Avrupa seyahatinde görüşüldüğü söylenen Hıristiyan din adamlarının kaynaklığında aktarılır. 160 yaşını geçmesiyle sözlü kaynaklığından şüphe edilen Sukemerli'nin yerine şüpheli bir seyahatin şüpheli tanıkları yer alır. Daha da önemlisi ilk ciltte papazlarla sohbet ederken anlatıldığı söylenen hikâye bu sefer "tarihlerinden okudular" ifadesiyle verilir. İki ciltteki bu tutarsızlıklar Evliyâ'nın kaynaklarını, anlatısına olan inancı pekiştirmek için kurguladığı görüşünü olanaklı kılar.

Evliyâ'nın H.1075 ramazanında papazlardan duyduğunu söylediği "Cem ölmeyi ve kral oldu" rivayetinin kronolojik sıra izlenseydi 7.ciltte olması beklenirdi. Oysa Evliyâ bu ciltte ne Cem Sultan'dan ne de kaynak olarak gösterdiği din adamlarıyla yaptığı konuşmadan hiç bahsetmemiş ve tüm anlatıyı 1.ciltte detay ve delil sunarak vermiştir. 2.ciltte Bursa'daki sultan ve şehzade türbelerini gezerken kısaltarak anlattığı efsaneyi 9.ciltte Cem'in Malta'da iken bulunduğu Velanova kasabasını anlatırken bir paragrafla ve sadece ana hatlarıyla yer vermiştir (IX.122a). Evliyâ'nın Fransa krallarının Cem neslinden olduğu iddiasına inanan tutumu üç ciltte de aynen devam eder. Cem Sultan'ın anıldığı her anlatıda bu inanişaya yapılan vurgu ve tekrar, doğruluk payının olduğu görüşünü pekiştirmeye yöneliktir. Bu pekiştirmenin başarılı olduğu Cem Sultan hakkındaki bilimsel araştırmalarda dahi Evliyâ'nın eklediği kimi motiflerin gerçek bilgi gibi kabul edilip aktarılmasından görülür. İsmail Hikmet Ertaylan, 1951 yılında *Sultan Cem* başlığında yayımladığı araştırmasında bu konuda Avrupa'da yapılan çalışmalar arasında "en ciddi" ve "en ilmi" olarak tanıttığı Luois Thuasne'in kitabında (243) bazı hatalar tespit eder. Thuasne'in, Cem Sultan'dan önce ölmüş olan şair Sadi'yi onun eşyalarını getiren kişi olarak yer vermesine anlam veremez ve bunu bir "zuhül" olarak görür (238). Gerçekten de *Kühül-Ahbar* dâhil Sadi'ye yer veren tezkirelerde onun Cem Sultan hayatta iken İstanbul'a geldiği ve casus olduğu iddiasıyla yakalanıp öldürüldüğü yazılıdır. Thuasne'in 1892 yılında yazdığı eserine baktığımızda söz konusu anlatının altındaki küçük dipnotta kaynağın "Evliyâ Efendi"nin yazdığı *Seyahatnâme* olduğu görülür. Evliyâ *Kühül-Ahbar*'dan alıntılarken şair Haydar için verilen bilgileri Sadi için yazmıştır. Onun yarattığı bu ufak isim karışıklığını Thuasne bilimsel çalışmasında devam ettirmiştir

Evliyâ'nın anlatısını oluştururken temel aldığı yazılı metinleri tespit etmek bir ölçüye kadar mümkün olsa da kattığı motiflerin, olayların ne kadarını duyduğunu, ne kadarını kendi hayal gücü yardımıyla oluşturduğunu bilmek mümkün değil. Ancak *Seyahatnâme*'nin metni bize, Evliyâ'nın sistematik bir teknik kullanarak bu anlatıyı kurguladığını ve diğer yazılı kaynaklarda yer almayan bilgilerle süsleyerek renklendirdiğini, deliller ve tanıklar yarattığını gösteriyor. Yazılı kaynaklardan aldığı nüveyi rivayetlerle harmanlayan Evliyâ'yı, her ne kadar Cem Sultan sempatisini belli etse de onun için bir efsane kurgulamaya yönelen güdüyü bilmek de mümkün değil. Ancak bunu nedim olmasına, hikâyeyi daha renkli, güzel, farklı anlatma güdüsüne ve elbette bu konudaki yeteneğine bağlayabiliriz. Kendisinden "hikâyecilerin anası" olarak söz ettiren Evliyâ Çelebi, baba mesleği olan kuyumculuğu sözcükler dünyasında devam ettirmiştir.

Kaynaklar

"Bûzîna". Encyclopædia Iranica. Vol. IV. 586-587.

<http://www.iranicaonline.org/articles/buzina-monkeys> (16 Eylül 2011)

Dankoff, Robert. *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*. Çev. M. Günay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Dégh, Linda. "Legend". *Folklore: An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music and Art*. Volume II. Ed. Thomas Green. ABC-CLIO: California, 1997. 485-493.

Eren, Meşkure. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma*. İstanbul, 1960.

Ertaylan, İsmail Hikmet. *Sultan Cem*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, 1961.

Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi. (1. Kitap) Haz. R. Dankoff, S.A. Kahraman, Y. Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi. (2. Kitap) Haz. Z.Kurşun, S.A. Kahraman, Y. Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi. (9. Kitap) Haz. Y. Dağlı, S.A. Kahraman, R. Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Gelibolulu Âli. *Künhül-Ahbâr* (Tezkire Kısmı). Ed. Mustafa İsen. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1994.

http://courses.washington.edu/otap/archive/data/arch_txt/texts/a_kunhul.html (16 Eylül 2011)

Haydar Bey. *Vakıat-ı Sultan Cem*. Vakıf Matbaası, 1956.

Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü't Tevârih*. Haz. İsmet Parmaksızoğlu. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1979.

Latifi, *Tezkiretü'ş-şu'ara ve Tabsiratü'n-Nuzama*. Haz. Ridvan Canım. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000.

Solakzâde, Mehmed Hemdemi Çelebi. *Solakzâde Tarihi*. Haz. Vahid Çabuk. Kültür Bakanlığı, 1989.

Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Bloomington: Indiana University Press, 1955. Volume One A-C. s422.

Thuasne, Luois. *Djem Sultan*. Paris, 1892.

Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi Üzerine Notlar

Ayşe Çamkara*

Seyahatnâme'nin kaleme alındığı 17. yüzyıldan, Hammer'in eserin son cildi olduğunu düşündüğü dördüncü cildini keşfettiği ve ilk üç cildin peşine düştüğü 1804 yılına kadar, kaynaklarda ne Evliyâ Çelebi'ye ne de onun bu sıra dışı eseri hakkında bir değerlendirmeye rastlanmaz¹. Yapılan araştırmalara göre *Seyahatnâme*, Mısır'da kaleme alınmış ve 1742 yılında İstanbul'da Hacı Beşir Ağa'ya gönderilmesinin ardından saray kütüphanesine konulmuştur; dolayısıyla eserin varlığından çok az kişinin haberi olmuştur. *Seyahatnâme*'nin bilim dünyası tarafından tanınması ise 19. yüzyılda yapılan üç yayın sayesinde gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki, Joseph von Hammer Purgstall tarafından gerçekleştirilmiştir. *Seyahatnâme* ile karşılaşmasını "mutlu bir tesadüf" olarak nitelendiren Hammer, 1814 yılında dört ciltten oluştuğunu düşündüğü *Seyahatnâme*'yi tanıtan bir yazı yayımlar ve daha sonra, *Seyahatnâme*'nin ilk dört cildinden seçtiği parçalardan İngilizceye yaptığı çevirileri, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century by Evliya Efendi* adı altında 1834, 1846 ve 1850 yıllarında olmak üzere üç cilt halinde yayımlayarak Batı bilim dünyasının dikkatlerini eser üzerine toplar. Bu yayın günümüze kadar Batılı araştırmacıların *Seyahatnâme*'ye ulaşmasında en önemli kaynak olması bakımından büyük önem taşımaktadır. İkinci yayın ise 1840 yılında *Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi* adıyla İstanbul'da yapılmıştır. Bu çalışmada üzerinde durulacak olan yayın da budur. Üçüncü yayın ise *Seyahatnâme*'nin tamamını yayımlamak amacıyla 1896 (hicri

* Bilkent Üniversitesi - Ankara.

¹ Detaylı bilgi için bkz. Nuran Tezcan. "Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*'nin Hammer-Purgstall Tarafından Bilim Dünyasına Tanıtılması Hakkında"

1314) yılında Necip Asım Bey ve *İkdam* gazetesi sahibi Ahmet Cevdet Bey'in gayretleriyle başlamış ancak bütün ciltlerin yayımlanması uzunca bir süreye yayılmıştır. Bilindiği üzere bu yayının özellikle ilk altı cildinde, o dönemde uygulanan sıkı sansür nedeniyle metnin orijinaline bağlı kalınmamıştır.

Bu yazının konusu olan *Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme*'nin İstanbul'da yapılan ilk baskısı olması bakımından önem taşımaktadır. Bu yayın sayesinde saray kütüphanesinde bulunan *Seyahatnâme*, kısmen de olsa, kolay ulaşılabilir bir metin haline gelmiştir. *İslam Ansiklopedisi*'ne yazdığı kapsamlı "Evliya Çelebi" maddesinde Cavid Baysun'un belirttiğine göre *Müntahabât*'in 1840 (h. 1256), 1846 (h. 1262), 1848 (h. 1264), 1862 (h. 1279) tarihlerinde olmak üzere dört baskısı bulunmaktadır (411). Bu baskılardan 1848 yılında olanı Mısır'da Bulak Matbaası'nda, diğerleri İstanbul'da yapılmıştır. Her baskıda kaç adet kitap basıldığı bilinmemekle birlikte *Müntahabât*'in hem İstanbul'da hem de Mısır'da yapılan bu baskıları, o dönemde esere belli bir ilginin duyulduğunu göstermektedir. Ancak *Müntahabât*'in bu çalışmaya konu edilmesinin asıl nedeni, *Seyahatnâme*'nin uzun yıllar boyunca "halk için yazılmış bir kitap" olarak görülüp değerlendirilmesinde *Müntahabât*'in oynadığı önemli roldür. Nitekim şimdiye kadar yapılan çalışmalara bakıldığında doğrudan *Müntahabât* üzerinde odaklanan bir çalışmaya rastlanmamış, *Müntahabât*'tan bahsedildiğinde ise bu seçmenin, *Seyahatnâme*'deki olağanüstü olay ve durumları "özellikle" bir araya toplayan bir kitap olduğu ve bu özelliği nedeniyle *Seyahatnâme*'nin uzun yıllar boyunca halk için yazılmış bir kitap olarak görülüp ciddiye alınmamasına yol açtığı şeklinde bir görüş birliği olduğu dikkat çekmiştir. Mustafa Nihat Özön, *Seyahatnâme: Onyedinci Asır Hayatından Levhalar* adlı kitabının giriş kısmında *Müntahabât*'in adı ile eserin içindekiler arasında bir ilginin bulunmadığını, kitabın, Evliyâ'nın doğrudan doğruya İstanbul camileri hakkında söylediklerini yaymayı amaçladığını söylemekte ancak böyle olmakla birlikte *Müntahabât*'in Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme* hakkında olumsuz bir izlenim uyanmasına neden olduğunu ifade etmektedir. Özön'e göre, Evliyâ'nın "camiler hakkında kaydettiği masallaşmış rivayetler bir hor görüş hâsıl etmiş, hatta bu görüş ağızdan ağza yayılarak o kitabı görmeyenlerde bile peydah olmuştur" (XII). Özön'ün "hor görüş" olarak nitelediği durumu açıklamak gerekirse *Seyahatnâme*, uzunca bir süre halk kitabı olarak görülüp bilimsel araştırmalara konu edilmemiştir; içerdiği bilgiler şüpheyle karşılanıp çoğu kez uydurma olarak değerlendirilmiş ve ciddiye alınmamıştır. Evliyâ Çelebi ise bir takım hikâyeler uyduran, hayal gücü geniş ve

iyi eğitim almamış bir yazar olarak düşünölmüştür. Fahir İz ise “Evliya Çelebi ve Seyahatnâme” başlıklı makalesinde, Evliyâ Çelebi ve eserinin uzun yıllar ciddiye alınmamasının nedenini şöyle açıklamaya çalışmaktadır:

Evliya’nın ölçüyü kaçırarak çağının inanışlarını yansıttığı ve bir takım olağanüstü olaylar anlattığı da olur. Seyahatnâme’deki keramet, sihribazlık, büyücülük, kayıptan haber, doğaüstü yaratıklar vb üzerine anlatılan öyküler bunlardandır. Bu zaafi Evliya’nın aleyhine işlemiş, uzun süre hiçbir yazdığıının ciddiye alınmamasına yol açmıştır. Seyahatnâme’nin bütünü basılmadan bir süre önce, birinci ciltteki cami tasvirleri yanı sıra özellikle bu tür olağanüstü öyküleri toplayan bir seçmeler kitabı (Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi, İstanbul, 1256/1840, vb; Bulak, 1254/1848) bu kötü şöhretin yayılmasında önemli bir etken olmuştur. (61)

Bu değerlendirmeler, öncelikle *Müntahabât*’ın içeriğinin ortaya konulmasını sonrasında ise ne ölçüde olağanüstü olay ve durumları “özellikle” bir araya toplayan bir kitap olduğunun sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma kapsamında *Müntahabât*’ın ulaşılabilen baskıları 1843 (h. 1259) ve 1846 (h. 1262) yıllarına aittir ve İstanbul’da yayımlanmışlardır. Her iki baskıda da eserin bir tarih kitabı olduğu belirtilmiştir. 1843 tarihli baskıda eserin “tarih-i mergûbe” yani rağbet edilen bir tarih kitabı olduğunun söylenmesi dikkat çekici bir noktadır. 1846 tarihli baskının son kısmında ise “Fenn-i celil tarihinden Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi nam” (143) kitabın, *Takvim-i Vekâyi* nezaretiyle Muhammed Said tarafından yayımlandığı belirtilmektedir. Burada öncelikle 143 sayfalık *Müntahabât* metnine *Seyahatnâme*’den hangi bölümlerin seçildiği gösterilecek ve daha sonra da bu bölümler hakkındaki gözlemlere yer verilecektir. Metnin girişinde “Fihrist-i Müntahabât” başlığı altında şu alt başlıklar sıralanmaktadır:

1. Der-beyân-ı binâ-yı şehri kadîm
2. Der-beyân-ı Bahr-ı Siyâh
3. Bahr-ı Sefid ile Bahr-ı Siyâh beyânındadır
4. Der-beyân-ı bâni’-i Ayasofya
5. Cereyân-ı Nehr-i Tuna besi’(?) Kral Yanva[n]
6. Der-beyân-ı sebep-i binâ-yı Kamâme-i der Kuds-i Şerif
7. Kostantin kralın İstanbul² sûrını zamîme şeddâdi binâlar ihdâs itdiği
8. Der-beyân-ı mikdâr-ı dâire-yi kal’a-i Kostantiniyye
9. Der-beyân-ı tılsımât

2 Fihristte İstanbul, metinde İslambol şeklinde yazılmıştır.

10. Der-beyân-ı tılsımât-ı derya
11. Kostantiniyye'de olan ma'âdini beyân ider
12. Muhâsara-yı evvel der-zaman-ı Hazret-i Mu'âviye
13. Der-beyân-ı muhâsara-i sâni-i Kostantinniyye
14. Der-beyân-ı muhâsara-i sâlis-i Kostantinniyye
15. Der-beyân-ı muhâsara-i râbi'
16. Der-beyân-ı muhâsara-i hâmis-i Kostantinniyye
17. Der-beyân-ı muhâsara-i sâdis-i Kostantinniyye
18. Der-beyân-ı muhâsara-i sâbi'-i Kostantinniyye
19. Der-beyân-ı muhâsara-i sâmin-i Kostantinniyye
20. Der-beyân-ı muhâsara-i tâsi'
21. Der-beyân-ı zuhûr-ı kevkebe-i Devlet-i Âl-i Osmân
22. Der-beyân-ı muhâsara-i 'âşir-i Kostantinniyye
23. Der-beyân-ı muhâsara-i hâdî aşr-i Kostantinniyye
24. Menâkıb-ı Sultan Yâvedûd
25. Der-beyân-ı taksîm-i mâl-ı ganâyim
26. Der-beyân-ı binâ-yı Saray-ı Cedîd
27. Der-beyân-ı binâ-yı Saray-ı 'Atik
28. Hıyn-ı fetihde İslambol'a hâkim nasb olanları beyân ider
29. Ayasofya'nın şekli u tûl u 'arzını beyân ider
30. Derûn-ı Ayasofya'da olan ziyaretgâh ve makâmları beyân ider
31. Evsâf-ı câmi'-i Sultân Muhammed Hân Gâzî
32. Ebül-fethin mi'mârbaşı ile murâfa'asını beyân ider
33. Evsâf-ı câmi'-i Sultân Selim Hân
34. Evsâf-ı câmi'-i Sultân Süleymân Hân
35. Evsâf-ı câmi'-i Şehzâde Muhammed
36. Evsâf-ı câmi'-i Vâlide-i Şehzâdegân mezkurân Hasekî Sultân
37. Evsâf-ı câmi'-i Vâlide Sultân
38. Evsâf-ı câmi'-i Emir Buhâri
39. İslambol'da vüzerâ ve a'yân câmi'lerin beyân eder
40. Kostantinniyye hâricinde Karadeniz Boğazına varınca ma'mûr şehirleri beyân eder
41. Der-beyân-ı sergüzeşt-i ahvâl-i garîbe
42. Der-beyân-ı çeşme-i 'acîbe
43. Der-beyân-ı sergüzeşt-i Evliya Çelebi

Yukarıdaki listeye bakıldığında *Müntahabât*'ın, büyük ölçüde *Seyahatnâme*'nin birinci cildi esas alınarak hazırlandığı anlaşılmaktadır. Seçmenin sonunda yer alan üç hikâye ise üçüncü ciltten alınmış parçalardır.

Müntahabât, *Seyahatnâme*'nin birinci cildinde olduğu gibi, Evliyâ Çelebi'nin rüyasının anlatımıyla başlamaktadır; *Müntahabât* yayımcısı, rüya metninde herhangi bir tasarrufta bulunmamıştır. Ancak *Müntahabât*'a ilk bakışta, din büyüklerinin isimlerinin yanına eklenen saygı bildiren sözcükler dikkat çekmektedir. Örneğin *Seyahatnâme* metninde Hz. Muhammed için "hazret-i risâlet", "sahibi risâlet" gibi ifadeler kullanılırken, *Müntahabât* metninde bu ifadelerin yanına mutlaka "aleyhisselam" ifadesi eklenmektedir ve metin boyunca özenli bir şekilde kullanılmaya devam edilmektedir³. Bu durum sadece Hz. Muhammed'e özgü değildir; rüya bölümünde yer alan diğer din büyüklerinden, daha sonra Hz. İsa'dan bahsederken "hazret, efendimiz, aleyhisselam, teala" gibi saygı belirten sözcüklerin *Müntahabât* boyunca dikkatle eklendiği görülmektedir. Ancak yalnızca buna bakarak, *Müntahabât* yayıncısının dini ve din büyüklerini övme, onu yüceltme ya da onlara özel bir vurgu yapma gibi bir amacının olduğunu söylemek zordur; çünkü metnin diğer bölümlerinde, bu durumla örtüşecek başka bir tavır dikkati çekmez. Örneğin *Seyahatnâme*'de "Bahr-i Siyah fethi beyanındadır" başlıklı, İskender'in İstanbul'u fethetme planlarının anlatıldığı bölümde Hızır, İskender'e ne yapacağı konusunda öneride bulunmakta, yardım etmektedir. Sonrasında ise Hızır'ın İskender'in askeri olduğundan, peygamber olup olmadığı konusunda ihtilaflar bulunduğu, İskender ile ölümsüzlük suyuna ulaştığından bahsedilen bir bölüm bulunmaktadır (S, 15-16). *Müntahabât*'ta ise sözü edilen bölümde Hızır'dan "biri" diye bahsedilmekte ve onunla ilgili olarak anlatılanlar metne dâhil edilmemektedir. Yine bu bağlamda değerlendirilebilecek, İstanbul'daki madenlerin anlatıldığı "Ma'âdin-i sâlis-i âşer" başlıklı bölümde, Hz. Muhammed'in yaptığı savaşlar, başından geçen bazı olaylar ve İslam'ı yayma girişimleri *Seyahatnâme*'de ayrıntılı biçimde anlatılırken (S, 28), *Müntahabât*'ta bu kısımlar atlanır; yalnızca peygamberin giderek güç kazandığından ve Kostantin halkının İslam'ı kabul etmediğinden kısaca bahsedilir (M, 53). Bu bağlamda örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Müntahabât'ta rüya bölümünden sonra İstanbul'un kuruluşunun anlatıldığı bölümler yer almaktadır. Seçmenin sonunda yer alan üç hikâye göz ardı

³ Buradan sonra alıntıların sayfa numaralarını belirtirken *Müntahabât*'tan alıntılanan bölümleri belirtmek için M, *Seyahatnâme*'den alıntılanan bölümleri belirtmek için S harfi kullanılacaktır.

edilirse, *Müntahabât*'ın "olağanüstülüklerle dolu" bir metin olarak değerlendirilmesinde, bu bölümde anlatılanların önemli ölçüde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bu bölümde Evliyâ, İstanbul'un kuruluşunu mitolojik bir devirden bahseder gibi anlatmaktadır. Örneğin "ins ü cinne ve perilere" (S, 12) hükmeden Hz. Süleyman'ın İstanbul'a gelip onu imara başlaması ve İstanbul için hayır dua etmesi; daha sonra Hz. Süleyman'ın oğlu Melik Ruhba'im'in iki yüz kırk senelik hıfzet; ardından bir rivayete göre bir kısraktan doğmuş olan Yanko b. Madyan'ın yaptıkları, tarihin mitolojik dönemine ait hikâyeler olarak karşımıza çıkar. İlerleyen bölümlerde ise İstanbul'un çeşitli yerlerine konulan ve her biri ayrı bir işleve sahip olduğu söylenen tılsımların anlatımıyla bu söylem pekişmektedir. Ancak *Müntahabât*'ın ilerleyen bölümlerinde, pek çok defa tılsımlar ya da olağanüstü durum ve olaylar hakkındaki bölümler metne dâhil edilmemiştir. Örneğin Top-hane semtinden bahsedilirken (M, 125), Aya Aleksandra kilisesinin bahçesindeki tılsımlı varlıklarla ilgili bölüm (S, 185) atlanmaktadır.

Seyahatnâme'nin birinci cildine kıyasla *Müntahabât*'ın hacmi göz önünde bulundurulursa, İstanbul'un kuruluşunun anlatımından sonra uzun bir bölüm kuşatmalara ayrılmıştır. Bu bölüm, on birinci muhasaranın anlatıldığı bölümün neredeyse sonuna kadar kesintisiz devam etmektedir. Ancak "Menâkıb-ı Yâvedûd Sultan" başlıklı bölüme gelinceye kadar, aradaki "Âl-i 'Osmân'a Fransa kiralının karâbetin bildirir" başlıklı bölüm ile "Der-beyân-ı menâkıb-ı serencâm Cem Şâh" bölümü çıkartılır. Buradan sonra—bazı küçük tasarruflarla birlikte—"Evsâf-ı câmi'-i Sultân Süleymân Hân" başlıklı bölüme kadar kesintisiz olarak devam edilir. Yine bu bölümde yer alan uzun tasvir ve methiye bölümleri ile hem caminin yapımına ilişkin hem de Evliyânın camiye görenlerin duyduğu hayreti anlattığı, sonuçta yine camiye öven bazı hikâyeler çıkarılmıştır. Bundan sonra yeniden *Seyahatnâme*'nin birinci cildinin aktarımına devam edilir ve Mihrimah Sultan Camisi'nin anlatıldığı bölümün sonunda "Ve'l-hâsıl pâdişah" (S, 68) cümlesinden sonra *Seyahatnâme*'de olmayan bir beyit eklenir: "Bî-vefâ dünyâ her kim aldanur âdem degil/ Eylesin ruşen nazar 'ıyş u cihân bir dem degil" (M, 111). Yine bundan sonra metne *Seyahatnâme*'de olmayan "tut" redifli, dört beyitten oluşan manzum bir parça eklenmektedir. Daha sonra *Seyahatnâme*'den yaklaşık yirmi sayfalık bir bölüm atlanılarak "Evsâf-ı câmi'-i Sultân Ahmed Hân" (S, 86-87) başlıklı bölüme geçilmektedir. *Müntahabât*'a alınmayan bu bölümde, Sultan Süleyman zamanındaki vezirler, kapûdanlar, defterdarlar, nişancılar ve ümerâdan bahsedilmesinin yanında, Sultan Süleyman dönemindeki eyaletler-

den ve sancaklardan, her birinde ne kadar tımar ve zeamet bulunduğundan ve bunların her birinin ne kadar geliri olduğundan ayrıntılı olarak bahsedilir. Yine *Seyahatnâme*'nin *Müntahabât*'a dâhil edilmeyen bu bölümünde Sultan Süleyman'ın kanunlarından, yaptığı savaşlardan ve fethettiği yerlerden, ardından Sultan Süleyman'inkine benzer bir şablonla oğlu Selim Han zamanından, yine Selim Han'ın oğlu III. Murad zamanından ve evlatlarından, sonrasında Sultan Ahmed Han zamanından bahsedilmektedir. Daha sonra *Müntahabât*'ta Sultan Ahmet Cami'sinin vasıflarına yer verilerek, bu defa yaklaşık kırk sayfalık bir bölüm atlanır ve "Evsâf-ı câmi'-i Selâtin-i Valide Sultan Muhammed Hân-ı Râbi" (S, 124) başlıklı bölüme geçilir. *Seyahatnâme*'nin *Müntahabât*'a alınmayan bu bölümünde ise Sultan Mustafa, Sultan Osman zamanı ve olaylarından kısaca bahsedilirken Sultan IV. Murad zamanı ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Evliyâ Çelebi, IV. Murad'ın musahibi olduğu için *Seyahatnâme*'nin bu bölümünde, padişahın özelliklerinden, onunla ilgili kişisel gözlemlerinden ve padişahla olan ilişkisinden ayrıntılı olarak bahsetmektedir. Bu bölüm Evliyâ'nın doğrudan kendisinden bahsettiği bir bölüm olması bakımından da ayrıca önem taşımakla birlikte *Müntahabât* yayımcısının yeterince ilgisini çekmemiş görünmektedir. Valide Sultan Camisi'nin anlatımıyla devam eden *Müntahabât* yayımcısı, kısaca Ebu'l-Vefâ ve Emir Buhâri camilerinin ve İstanbul'daki "vüzerâ, vükelâ ve a'yân" camilerinin anlatımına yer vererek yine yaklaşık kırk sayfalık bir bölümü atlar ve "Kostantınniyye hâricinde Karadeniz Boğazına varınca ma'mûr şehirleri beyân eder" başlıklı bölüme geçer. *Seyahatnâme*'nin *Müntahabat*'a dâhil edilmeyen bu bölümünde ise İstanbul'da bulunan mescidler, medreseler, dârü'l-kurrâlar, mektepler, tekkeler, mûristânlar, meşhur saraylar, han ve hâcegânlar, misafirhaneler, bekâr odaları, hamamlar, ziyaretgâhlar, Sultan Bâyezîd ziyaretgâhı ve onun asrındaki vezirler, ulema, şairler, yine benzer şekilde Sultan Selim, Sultan III. Murad, Sultan III. Muhammed, Sultan Ahmed, Sultan Mustafa, Sultan İbrahim ziyaretgâhları, evliya mezarları ve menakıblar, Evliya'nın bizzat tanıştığını söylediği evliyalar hakkında anlatılanlar yer almaktadır.

Müntahabât'ta İstanbul'daki camilerin anlatımından sonra, o günün şartları içerisinde İstanbul dışında kaldığı söylenen "ma'mur şehirler" in anlatımına geçilmektedir. Bu bölümde *Müntahabât* yayıncısının bölüm atlamadığı, ancak anlatımda önemli ölçüde tasarrufta bulunduğu dikkat çekmektedir. Denilebilir ki *Müntahabât* yayıncısı, bu bölümün aktarımında bir tür listeleme çabasına girişmiştir. Şehirlerin anlatımı sırasında genellikle bölümlerin giriş ve sonuç kısımları

alınmakta, o yeri diğer yerlerden ayıran özellikleri üzerinde durulmamaktadır. Oysa Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'de, anlattığı şehrin detaylarından bahsetmeye özen gösterir, meşhur olan yönlerini ön plana çıkarır, o yerle ilgili söylencelere yer verir. Örneğin *Müntahabât*'ta Hasköy'ün anlatımı sırasında, kısaca kaç hanesi, camisi, mescidi, dükkânı, bozahane ve meyhanesi olduğundan bahsedilir; bir mahallesi dışındaki bütün mahallelerinin Yahudi, Rum ve Ermeni olduğu söylenir ve bir ayazması ve bir kral bahçesi bulunduğundan söz edilir (*M*, 121). *Seyahatnâme*'de ise bunların dışında burada yaşayan Yahudilerden, meşhur şaraplarından, Ayna ayazmasının suyundan yedi defa içenin sıtma hastalığından kurtulduğuna dair söylentiler bulunduğundan ya da kral bahçesinin güzelliklerinden ayrıntılı olarak bahsedilmektedir (*S*, 176). Yine Tophane şehrinin anlatımı sırasında, top yapımı hakkında *Seyahatnâme*'de verilen geniş bilginin (*S*, 186-87) *Müntahabât*'a alınmadığı görülmektedir.

Müntahabât'ın sonunda, *Seyahatnâme*'nin üçüncü cildinden alınmış üç hikâye yer almaktadır. Bu hikâyelerden ilki, üçüncü cildin 65. sayfasında yer alan "Der-beyân-ı kâr-ı pesendide-i pehlivan" başlıklı hikâyedir. Bu hikâyede, iki hizmetkârı ile Akye şehrine gelen bir sihirbazın, üç gün boyunca yaptığı çeşitli sihirbazlık numaraları ve bu numaraların halkta yarattığı şaşkınlık konu edilmektedir. *Müntahabât*'ın sonunda yer alan ikinci hikâye ise *Seyahatnâme*'nin üçüncü cildinin 213. sayfasında yer alan "Der-beyân-ı çeşme-i tâli yani mutalsamat-ı çeşme-sar-ı Eflatun-ı ilahi" başlıklı hikâyedir. Bu, Evliyâ Çelebi ve yanındakilerin yalnızca günahkâr olmayan insanların su içebildiği talih çeşmesinde yaşadıklarının anlatıldığı ve komedi unsurunun ön plana çıktığı bir hikâyedir. Üçüncü hikâye ise Evliyâ'nın bir "kefere hânesinde" misafir iken şahit olduğu, acuze bir kadının kül üzerine efsun okuyarak yanındakileri ve kendisini pilice çevirmesinin anlatıldığı bir hikâyedir ve bu hikâye *Seyahatnâme*'nin üçüncü cildinin 196. sayfasında, Çalikkavak köyünün anlatımı sırasında "Sergüzeşt-i hakîr Evliyâ" başlığı altında anlatılmaktadır. Bu üç hikâyenin *Müntahabât*'ın olağanüstü olay ve durumları bir araya getiren bir kitap olarak değerlendirilmesinde büyük rol oynadığı muhakkaktır.

Müntahâbatı bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, çoğunlukla *Seyahatnâme*'deki tasvir bölümlerinin, sıfatların, dolaylı tümleçlerin ya da Arapça ve Farsça ibare ve tamlamaların, ayet ve hadislerin, tarih beyitlerinin yazımında tasarruf yapıldığı göze çarpmaktadır. Kimi zaman ise bölüm başlangıçlarındaki giriş cümlelerinin atlanıp doğrudan konuya girildiği görülmektedir. Örneğin

Seyahatnâme'deki "Dokuzuncu Fasıl"ın giriş cümlesi ve tarih beyiti atlanıp Âdem peygamberden bahsedilmeye başlanır (M, 65). Kimi zaman *Seyahatnâme*'deki bazı kelimelerin ya da cümlelerin değiştirildiği, yeniden ifade edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Örneğin "zelzele-i azîm" yerine "hareket-i arz olup" (M, 18), "hayat-ı câvidan bulup" yerine "dirilip" (M, 33) kullanılmıştır. Kimi zaman da klasik nesir cümlesinin değiştirildiği, uzun nesir cümlelerinin kesilerek sonlarına fiil eklendiği ya da cümlenin öğelerinin yerlerinin değiştirilerek devrik cümlelerin kurallı cümle haline getirildiği tespit edilmiştir. Böyle olmakla birlikte *Müntahabât*'ta bazı kelimelerin, isimlerin ve çoğu zaman da tarihlerin yazımında yanlışlık yapıldığı görülmektedir. Örneğin *Müntahabât*'ın 87. sayfasında hâkimler sıralanırken bunların sıra ve görevleri karıştırılmıştır. Bütün bunlara ek olarak bu seçmeyi hazırlayan kişi ya da kişilerin, başlangıçta birinci cildi birebir aktarma yönündeki isteklerinin ve gayretlerinin metin ilerledikçe azaldığı, yapılan kısaltmaların ve atlanan bölümlerin giderek arttığı ve özellikle metnin sonlarına doğru bir tür listeleme ya da eserin kısa bir özetini verme çabası içerisinde girdikleri söylenebilir. Seçmenin sonunda yer alan üç hikâye ise metne son anda dâhil edilmiş izlenimi uyandırmaktadır. Şemseddin Sami'nin 1889 yılında yayımlanan *Kâmûs'ul-Alâm* eserindeki "Evliyâ Çelebi" maddesine bakıldığında, *Müntahabât*'a neden yalnızca birinci ve üçüncü ciltlerden parçaların alındığı anlaşılmaktadır. Nitekim Şemseddin Sami, Evliyâ Çelebi'den bahsederken, onun, seyahatlerini üç ciltte kaleme aldığını belirtmektedir. Bu durum –Şemseddin Sami'nin "Evliya Çelebi" maddesini hangi tarihte yazdığı bilinmese de– *Kâmûs'ul-Alâm*'in yayımlandığı 1889 yılına gelindiğinde, *Seyahatnâme*'nin ilk üç cildi dışındaki diğer ciltlerinin ve 1814 yılında yayımladığı makalesinde *Seyahatnâme*'yi dört cilt olarak tanıtan Hammer'ın Batılı bilim dünyasında büyük heyecan uyandıran çalışmalarının dönemin Osmanlı toplumunda bilinmediğini göstermektedir.

Buraya kadar söylenenler göz önünde bulundurulduğunda, uzun yıllar boyunca *Seyahatnâme*'nin halk için yazılmış bir kitap olarak görülüp değerlendirilmesinde büyük ölçüde etkili olmuş *Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi*'nin olağanüstü olay ve durumları "özellikle" bir araya toplayan bir kitap olmadığı söylenebilir. Büyük oranda *Seyahatnâme*'nin birinci cildinin aktarılmasına dayanan *Müntahabât*'ın sonunda yer alan üç hikâye, metnin tamamının "olağanüstü olay ve durumları bir araya getiren bir seçme" olarak değerlendirilmesi için yeterli değildir.

Kaynaklar

- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi*. İstanbul, 1259.
- . *Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi*. Yay. Haz. Muhammed Said. İstanbul, 1262.
- . *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: I. Kitap*. Haz. Robert Dankoff ve diğerleri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- . *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: III. Kitap*. Haz. Seyit Ali Kahraman ve diğer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Baysun, Cavid. "Evliya Çelebi". *İslam Ansiklopedisi*. Eskişehir: M.E.B. Devlet Kitapları, 2001, 400-12.
- Hammer-Purgstall, The Ritter Joseph von. *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa, in the Seventeenth Century, by Evliya Efendi*. London, 1834.
- İz, Fahir. "Evliya Çelebi ve Seyahatnâmesi". *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*. vol. 7. İstanbul: 1979.
- Özön, Mustafa Nihat. *Seyahatname: Onyedinci Asır Hayatından Levhalar*. Ankara: Akba Kitabevi, 1932.
- Şemseddin Sami. "Evliyâ Çelebi". *Kâmûsu'l- Alâm*. Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996, c. 2, 1100.
- Tezcan, Nuran. "Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nin Hammer-Purgstall Tarafından Bilim Dünyasına Tanıtılması Hakkında". *Osmanlı Araştırmaları XXXIV*. İstanbul: 2009.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde **Sözlü ve Yazılı Metin İlişkisi**

Metin Ekici*

Dünya ve Türk yazılı yaratmalarının en renkli eserlerinden bazıları “Seyahatname” veya “Gezi Yazısı” adı altında yazılmış olan metinlerdir. Uzun zamandır birden çok bilimsel alanın ilgilendiği bu eserler “seyahatname” adıyla özel bir tür olarak değerlendirilmekte ve incelenmektedir. Kısaca, belli bir zamanda belli bir yöreyi gezen bir kişinin gördüğü mekân ve insan topluluğu, duyduğu ve öğrendiği anlatıları kendi gözlem ve yorumlarıyla harmanlayarak anlattığı yazıların toplandığı kitaplara “seyahatname” adı verilmektedir. Günümüz Türkçesinde ise bu türden yazılara “Gezi Yazısı” adı verilmekle birlikte, bu yeni kullanımın “Seyahatname” sözünü tam olarak karşıladığını söylemek mümkün değildir. Çünkü “Gezi yazısı” yazan bir kişi gördüklerini kendine göre anlatmakla birlikte, bu kişinin bir kitap bütünlüğü oluşturma çabasına girmeden yazdığını söylemek mümkündür. Gezip gördüğü yerleri sözlü veya yazılı olarak belli bir üslup içinde anlatan kişiye “seyyah” veya “gezgin” adı verilmektedir.

Türk seyahatname türünün çeşitli örnekleri arasında şüphesiz *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* en önemli ve en güzel örneği oluşturmaktadır. 1611 yılında İstanbul’da doğan ve 1683-1685 yılları arasında Mısır’da ölen Evliyâ Çelebi, yaşamının yaklaşık 50 yıllık bir bölümünü seyahat ile geçirmiş ve gezip gördüğü, duyup dinlediği, okuyup bilgi edindiği yerler ve o yerlerde yaşayanlar hakkındaki düşüncelerini özel bir üslupla kaleme aldığı on ciltlik seyahatnamesinde bize aktarmıştır.

Bu bildiri de Evliyâ Çelebi’nin *Seyahatnâme*’sinde hangi yazılı kaynakları ve nasıl kullandığı, sözlü kaynakları kullanıp kullanmadığı, bu kaynakların kimler

* Ege Üniversitesi - İzmir.

olduğu ve bunlardan nasıl bilgi elde ettiği sorularından hareketle, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde sözlü ve yazılı metin arasındaki ilişki tartışılacaktır. Bu tartışma Evliyâ Çelebi'nin eserini nasıl vücuda getirdiği ve yazılı ve sözlü kaynakları kullanılmasının onun eserini nasıl farklı kıldığını aydınlatmaya yöneliktir. Seyahatname söz konusu olduğu için incelememiz metin merkezli bir yaklaşımla yapılacak ve özellikle İzmir ve yöresi hakkında yazdığı kısımlar örneklemeye kullanılacaktır. Hazırlamakta olduğumuz "Kent ve Seyyah: Evliyâ Çelebi'nin Gözüyle İzmir ve Çevresi" adlı kitap, fotoğraf ve belgesel hazırlama projesi çerçevesinde yaptığımız ön hazırlık çalışmalarından bu bildiri sırasında yararlandığımızı da belirtmek isterim.

Dilimizde kullanılan "söz" ve "yazı" sözcükleri arasındaki ilişkinin sözel yaratıcılık ürünlerinin yazıya aktarılmasıyla, başka bir ifadeyle sözün yazıya dönüştürülmesinin söz ve sözle yaratılan metne yeni bir boyut kazandırdığını vurgulayalım. Evliyâ Çelebi'nin hareket noktasının ise bu ilişkinin sonundan başladığını, yani yazıya yeni bir boyut kazandırmak amacıyla sözlü belleği kullandığını söyleyebiliriz. Evliyâ Çelebi sözlü kültür ortamında değil, yazılı kültür ortamında büyümüş bir bireydir ve yazılı kültürün temel kalıplarını çok iyi öğrenmiş eğitilmiş bir kişi olarak karşımızda durmaktadır. Bunu eserini yazarken kullandığı eski ve yeni tarih kaynaklarına yaptığı atıf ve alıntılardan, *Kuran-ı Kerim* başta olmak üzere atıf yaptığı ve alıntılıdığı dinî kitaplardan anlamak mümkündür.

Bu atıf ve alıntılardan daha önemlisi ise Evliyâ Çelebi'nin eserinde kullandığı temel anlatım tekniği, başka bir ifadeyle kurgudur. Çeşitli şehir ve beldeleri anlatırken kullanılan yöntem dikkatli bir şekilde incelendiğinde Evliyâ Çelebi'nin temel bir yazılı kalıp oluşturduğu ve kalıbı doldurmak için de yazılı ve sözlü malzemeyi uygun bir şekilde kullandığı görülür. Bu bir üslup meselesi değil, bir yazım tekniği, bir eser kurgusunun en temel noktalarını belirleme işidir. Evliyâ Çelebi böyle bir yazılı kalıp oluşturmasaydı bu kadar geniş bir coğrafyayı bu kadar ciltte anlatma imkânı bulamazdı. Böylesi bir kalıbı elde etmek de sözlü gelenekten gelen birisi için kolay bir iş olmazdı. Evliyâ Çelebi'nin tipik bir şehir anlatım planında ilk olarak görülen ve duyulan beldenin adı ve kısaca anlamı verildikten sonra:

Kale: şehrin ve şehri oluşturan kalenin kuruluş hikâyesi, zaman içinde kimlerin buraya yönetici olduğu ve son olarak eğer burası imparatorluk dâhilinde bir yerse, Osmanoğulları'nın burayı nasıl/ne zaman hâkimiyet altına aldığı. Kalenin şekli, kaç asker barındırdığı.

Camiler: Genellikle şehirdeki en önemli camileri ilk başta anlatmak üzere, şehrin tüm ibadethanelerini (kiliseler de dâhil) eğer biliyorsa bu camilerin bânilerini ve caminin şeklini, sayısını anlatır.

Mahalleler: Mahallelerde kimlerin yaşadığına dair bilgiler.

Mescitler: Mescitlerin sayısı ve isimlerinin bildirilmesi.

Medreseler: Medreselerin sayısı, isimleri ve buralarda ders veren, ders alan, ünlü âlimlerin bahsi.

Dar'ül-Hadis ve Dar'ül-Kurrallar: Buraların sayı ve isimleri.

Tekkeler: Tekkelerin isimleri, özellikleri, kimlerin buralarda bulunduğu, tekke postnişinine dair bilgiler.

Hanlar/ Kervansaraylar: Buraların şekil özellikleri, hangi malların alınıp satıldığı, esnafının özellikleri.

Çeşmeler/Sebiller/Hayratlar: Çeşmelerin şekilsel özellikleri, yaptırıcısına dair bilgiler.

Hamamlar: Hamamların sayısı, bazı önemli hamamların şekilleri, yaptırıcısı, mimarı.

Kaplıcalar: Kaplıcaların sayısı, ismi ve hangi hastalığa şifa verdiğiine dair.

Köprüler: Köprülerin ismi, şekil özellikleri

Mesire Yerleri.

Şehir Ricalı.

Şehir Halkı

Şehrin Havası ve Suyu

Şehrin Yiyecekleri

Şehirde Yetiştirilen Ürünler (Kahraman; 2009: 210).

Evliyâ Çelebi'nin bu anlatım planında yer yer boşluklar bulunmakta, sözlü gelenekten ve yazılı kaynaklardan bilgi edindikçe Evliyâ Çelebi bu boşlukları doldurmakta, eğer bilgi elde edilememişse veya yeterli gelmemişse ya tamamen boş bırakılmakta veyahut da kısa bilgi verilmektedir. Bazı değerlendirmelerde, bu kısımların notların daha sonra tamamlanmak amacıyla bu şekilde boş bırakıldığı ve Evliyâ'nın bunları tamamlayamadan öldüğü için bu şekilde olduğu varsayılmaktaysa da, Evliyâ Çelebi'nin en başta bu boşlukları bıraktığı ve yeterli bilgi olmadığı için de öyle bırakmayı tercih ettiğini söylemek mümkündür. Evliyâ Çelebi'nin bu kalıbı doldurmak için kullandığı kaynaklar konusunda bazen titiz ve seçici, bazen de tekrara düşen bir tarzda davrandığını belirtmek gerekir.

Evliyâ Çelebi niye seyahate çıkmış ve seyahat ettiği yerleri neden yazıya döküp bir kitap haline getirmiştir? Evliyâ Çelebi'nin geziye çıkış nedeni temelde bir merak olarak kabul edilse de, Evliyâ'nın içinde yetiştirdiği yazılı kültür gereği yazmak için seyahate çıktığını düşünmek pekâlâ mümkündür. Bu, onun aldığı eğitim gereği gördüklerini, gözlemediklerini ve öğrendiklerini yazarak anlatmasının nedenini bize açıklamaktadır.

Evliyâ Çelebi'nin eserine neden "kitap" veya "divan" adı vermeyip ki bu iki kelime onun eserini vücuda getirdiği dönemde çeşitli eserler için hâlihazırda kullanılmış ve Evliyâ Çelebi de bunu bilen bir kişi olmasına rağmen, eserine "Seyahatnâme" adı vermiştir? Burada bir söz oyunu mu var, yoksa belli tipteki eserlerin adlandırılmasında kullanılan bir yöntem sonucunda mı bu adlandırma ortaya çıkmıştır? Konuyla yeterli araştırma yapmadığım için çok kesin konuşmak istemiyorum, ancak burada bilinçli bir adlandırma yapıldığı düşünülmelidir ve bu bilinç de ancak sözlü ve yazılı metinler arasındaki ilişkiyi bilen birinin adlandırması olmalıdır. Türk yazılı ürünlerinin adlandırılmasında bu sözcüklerin kullanımı farklı eserlerin adlarında kullanılmıştır. Örneğin; "Divan-ı Lügat'it-Türk", "Fuzuli Divanı", "Baki Divanı" vb. kullanımlarında "Divan" sözü kullanılırken; "Kitab-ı Mukaddes", "Kitab-ı Dedem Korkut", "Kitab-ı Bahriye", "Kitab-ı Cihannüma" vb. gibi kullanımlarda "Kitap" sözünün kullanımı; "Şehname", "Oğuzname", "Saltukname", "Harname", "Zenanname", "Gazavatname", "Falname", "Kıyafetname", "Menakıbnâme", "Velâyetname" ve "Seyahatname" gibi kullanımlarda ise belli münferit eserleri ve belli bir grup eseri ifade ederken "name" sözünün kullanılması dikkat çekmektedir. Bu üç ayrı kullanım Arap ve Fars dilleri ve kültürleri ile olan ilişkinin ötesinde söz ve yazı arasındaki ilişkiyi bir ifade etmek düşüncesinden de kaynaklanmış olmalıdır.

Burada Evliyâ Çelebi'nin eserine "seyahatnâme" adının konmasının Farsçanın bir etkisi olmanın ötesinde, sözün yazıya geçirilmesiyle yaratılan eser veya eserlere, daha da özelleştirecek olursak sözlü anlatıların yazı kalıplarına uygun hale getirilmesinden oluşturulan kitaplara bu adın verilmesiyle ilgili olduğunu belirtmek istiyorum. Tabii ki bir eserin seyahatname adıyla adlandırılması esas itibarıyla içerikle ilgili bir sorundur, ancak bu içeriğin, yani gezilen yerlerin anlatımının sadece bir gözlem ve yazılı kaynaklardan elde edilen bilgiden ibaret olması yeterli değildir. Burada mutlaka "sözün" yazıya dönüştürülmesi ve belli bir anlatının içerikte yer almasının gerekli olduğunu ve ancak bu özelliklere sahip olan eserlerin "name" sözü ile tamamlanan ve konusu gezi ise sözlü gelenekten

elde edilen bilgilerle zenginleştirilmiş bir gezi yazısının “seyahatname” adıyla anılmaya değer bulunduğunu belirtelim.

Bu adlandırma meselesi ve söz, yazı ilişkisinden sonra ele alınması gereken nokta Evliyâ Çelebi'nin eserini yazarken kullandığı sözlü ve yazılı kaynaklar sorunudur. Bu noktada da bize ilk bilgiyi Evliyâ Çelebi'nin bizzat kendisi vermekte, eserini yazarken sözlü ve yazılı kaynakları nasıl kullandığını, eserinin 3. cildinde Edirne şehrini anlattığı kısımda şöyle dile getirmektedir:

Edirne'de 6170 adet satrançvari yüksek ve alçak umumi yol vardır. Geceleyin şehri 3000 bekçi fenerleriyle beklerler. Eğer 'Ey Evliyâ! Gerçek seyahat-alem ve nedim-i ademsin. Amma her şehrin bu derece vasıflarını nereden öğreniyorsun?' Diye sorulsa derim ki: 'Ben çocukluğumdan beri seyahati isteyip rüyamda hazret-i Peygamberin mübarek izni ile evliya ve enbiya ziyaretine memur olduğumdan, Osmanlı ülkesini kırk bir yıldan beri gezip dolaşırken, hakim ve zabıtları, yaşlı ve gün görmüş ihtiyarları ile görüşerek şehrin ahvalini onlardan sorarak araştırdım. Nice sicillere ve vakıfnamelere müracaat edip, bütün hayır ve hasenatin tarihlerini zapt ve kaydedip yazardım. Prensibimiz böyledir. Teselliyi burada buluruz.' (Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi; 1999: 264)

Bu alıntı kısımda da açıkça görüleceği üzere Evliyâ Çelebi hem sözlü hem de yazılı kaynakları kullanmak suretiyle eserini “inşa” etmiştir. Başka bir ifadeyle Evliyâ Çelebi bir nesir ustası bir “münşii”dir. Bu yazı ustası sözlü anlatıyı kendi yazılı anlatımının içine oturtmak suretiyle metnini okunma seviyesi bakımından yükseltmekte, sözlü anlatıları kullanmak suretiyle de metnin inandırıcılığını artırmaya çalışmaktadır.

Bu noktada öncelikle Evliyâ Çelebi'nin kullanmış olduğu veya olabileceği yazılı kaynaklara bakmak ve daha sonra da sözlü kaynaklarla bunları nasıl birleştirdiğini değerlendirmek uygun olacaktır. Konuyla ilgili bir araştırma yapan ve özellikle *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin 1. cildindeki kaynakları eleştirel olarak değerlendiren Dr. Meşkure Eren, Evliyâ Çelebi'nin doğrudan veya dolaylı olarak kullandığı yazılı kaynakları iki gruba ayırarak şu eser isimlerini tespit etmiştir:

1. Seyahatnâmede Adı Geçen ve Evliyâ Çelebi Tarafından Kullanılan Eserler:

“Şahidî Lügati: *“Bu hakirin dükkanlarında zerkerlik eden kefere... Simyon'a Şahidî Lügati okudurdum.”*

İskendernâme: Kaydefa Melike ile ilgili kısımların önemli bir kısmı bu eserden alınmıştır.

Tuhfe Tarihi: Yıldırım Bayezid devrinde Tuna boyu hakkındaki bilgileri isim zikrederek Tuhfe tarihinden almıştır.

Kanunnâme: Kanunnamelerden bahsettiği kısımda ciddî manada Kanunnâme-i Süleyman'dan isim zikrederek faydalandığını beyân eder.

Tarih-i Taberî ve Sıla-i Tarih-i Taberî: Eserin isminden değil, ancak yazârının adını zikrederek, 'rivayet-i Kurtubî böyle irad eyleyüb' mehzaz vermektedir.

Fütüvvetnâme: İstanbulesnafi hakkında malumat verirken 'Fütüvvetnâme-i Muhammedî'den istifade ettiğini kendisi beyan eder."

2. Seyahatnâme'de Zikredilmeyip Evliyâ Çelebi'nin Kullandığı Tespit Edilen Eserler:

Kühü'l-Ahbar: İstanbul'un muhtelif devirlerde Araplar tarafından muhasarası hususunda verdiği bilgileri bu eserden almıştır.

Hadaiku'l Hakaik fi Tekmiletü'l Şakaik: Nev'îzâde'nin Şaka'ik zeyli olarak bilinen bu eseri Evliyâ Çelebi Ali İbn Abdurrauf Efendi'nin hal tercümesini yazarken bu eserden faydalandığı anlaşılmaktadır.

Peçevî Tarihi: Evliyâ Çelebi eserine Kanunî Sultan Süleyman ile IV. Murad arasındaki dönemleri Peçevî Tarihi'nden iktibas etmiştir.

Muhtelif şairlere ait manzum tarih beyitleri: Bu 10 ciltte de en sık görülen mehzaz şeklidir.

Tezkiretü'l-Bünyân: Özellikle devlet büyüklerinin yaptırdığı hayır eserleri hakkında verdiği bilgileri bu eserden aldığı anlaşılmaktadır.

Basirî Letaifi: İstanbul hamamları hakkında yaptığı taksimatı bu eserden aldığı gayet aşikârdır.

Cevamiu'l-Hikâyât: Muhtelif ve umumî mevzulardan bahsederken bazı ansiklopedik bilgileri bu eserden aldığı anlaşılmaktadır" (Eren; 1960:110-126).

Bu iki gruptaki eserlere, kutsal kitaplar, yerelde gördüğünü söylediği siciller ve diğer defterlerle yine gezdiği yerlerde gördüğü ve not alıp eserinde kullandığı tarih düşürmek için kullanılan camii, çeşme vb. yapıların kitabelerini de eklemek mümkündür. Yapılan karşılaştırmalı incelemede Evliyâ Çelebi'nin bu kaynakları kullanırken verdiği bilgilerin zaman zaman değiştirilmiş olduğu da tespit edilmiştir. Ancak her ne olursa olsun, Evliyâ Çelebi eserini oluşturmadan veya oluştururken bu yazılı kaynakları kullanmıştır.

Evliyâ Çelebi'nin en önemli kaynakları arasında sözlü kaynaklar yer almaktadır. Özellikle kendisinin de belirttiği gibi, gittiği yerlerde görüştüğü yerel yöneticilerden, kendisini konuk eden ev sahiplerinden ve gezerken tanıştığı yaşlı kişilerden bilgi almış ve muhtemelen bunları çağdaş bir halk bilimci tarzıyla not ederek, daha sonra eserini yazarken uygun yerlerde, yazılı kaynaklardan elde ettiği bilgilerle birleştirmiştir.

Bu konuda eserin 9.cildinde İzmir ve yöresi hakkında bilgi verdiği kısımdan çıkardığımız bazı alıntılar örnek vermek istiyorum:

1. "Bu sivrisineklerin padişahı değirmenler tarafında bir kuyu vardır, o kuyudadır 'derler'. 'Ve hala ihtiyar kimseler anlatır ki'; Sultan Ahmet zamanında gönlü yaralı bir derviş şehrimize gelmiş ve herhangi birimizin hanesine vardıysa da misafir olarak kabul görmemiştir. Sabah olunca o derviş sabah namazını kıldıktan sonra cami cemaatine "Ey Melemenin açgözlü, kıskanç ve alçak halkı! Bu muhtaç kulu bir gece konukluğa almayıp 'kâfirde de olsa zayıfa ikram ediniz' hadisine uygun hareket etmediyseniz bu hakirin sizlere yadigârı şu olsun: Geceleri huzurunuz olmasın, geceleri sığınacağınız yer olmasın" diye elinde sivrisinek resmi çizili bir kâğıdı kuyuya bırakıverdi. O gece şehirde bütün halk sivrisineklerin gazabından ar ve namusu terk edip bağlara firar ederler. O zamandan bu güne kadar sivrisinekler şehrimize musallat oldu."

2."Germiyan, Aydın, Saruhan, Sığla, Bursa ve Teke sancaklarının ahalisi kendi aralarında bir söz olsa veya bir valinin davulları hoş ses ve ahenk vermese "Melemen davulu" gibi öter 'diye örnek verirler'."

3."Yerli halkın söylediğin göre'; bu Kaydefa kraliçesinin tılsımıdır. Daima bu Kaydefa o hazineye bakar, bu onun tılsımıdır 'derler'."

4."Sonuçta bu Allah'ın yarattığı kendine özel bir ağaçtır. (...) tarihinde güçlü bir rüzgâr yüzünden bir dalı kırılmış, Hasan Beşe namında bir adam bu dalı bularak evine götürmüştür. Hasan Beşe'nin karısı bu dalı ateşe attığında o kadın üç cariye ve üç çocuk ile etrafta bulunan adamlardan ağacın kokusunu alanlar oldukları yerde, on yedi kişi, bir anda can vermişlerdi. "Bu olay yakın zamanda oldu diye birçok ihtiyar adam şahitlik ettiler." O zamandan beri bu ağacın gölgesine bile yaklaşmaktan korkarlar. Ve sözü geçen Hasan Beşe'nin bir kolu felç olmuş nice sene felç hastalığı ile yaşamış olup, yakın zamanda öldü 'diye anlattılar'. Bu durum kuşaktan kuşağa nakledilmek suretiyle bütün dünyaya yayıldı. Bu

sebeple bu tuhaf ağaca bir kişi bile eli dokundurmayaya cesaret edememektedir.

Perî Beşe'nin babası yüz yirmi sene yaşanmış ak saçlı bir ihtiyar idi. "Çocukluğumdan beri bu ağacı böyle bilirim. Babamda yüz yirmi yıl yaşamıştı, o da o bu ağacı böyle bilirim diye anlatırdı" diye Perî Beşe'nin babası 'hikâye ederdi:"

5."Vay gidi domuz vayyy! İsmail Paşa gibi arkan var. Zira bizde tüfek bırakılmadığından İstersin ki bütün dünya halkını azı dişinle ezessin. Yoksa biz seni sağ bırakır mıydık? 'diye darb-ı mesel olmuştur:"

6."Öğrendik ki'; yeniçeri koluğuna 'altı deyenek''derler imiş:"

7."Öğrendim ki'; söylediğimiz dükkânların içerisinde en mamur olanlar Mısır çarşısı dükkânlarıdır" (*Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*; 2000: 45-74).

Evliyâ Çelebi bilgiyi adeta bir derlemeci gibi, "gözlem" ve "görüşme" yöntemleriyle elde etmekte ve yazılı kaynaklardan elde ettiği bilgiyle birleştirerek nihai metni kurgulamaktadır. Burada sormamız gereken sorular, Evliyâ Çelebi'nin neden sözlü kaynakları kullandığı ve nihai metnin içinde bunlara nasıl yer verdiği'dir. Evliyâ Çelebi'nin sözlü kaynaklardan elde ettiği ne tür bilgilere yer verdiği'nden başlarsak bu sorulara cevap vermek daha kolay olacaktır. Evliyâ Çelebi, daha çok açıklayıcı efsane türündeki anlatmalara yer vermektedir. Bunun yanında atasözü ve deyim ve de bazı yerel söz kullanımları onun anlatımında yer almaktadır. Bütün bu kullanımlarda yazılı bir ortamdan gelen Evliyâ Çelebi'nin inanılması zor olay ve durumlarda sözlü kaynaklara atıfta bulunmayı tercih ettiği, böylece kendi yetiştığı çevrenin bunlar doğru değildir gibi itirazlarını ortadan kaldırmayı düşündüğü söylenebilir. Bu tür sözlü kaynaklardan elde edilen bilgiyi naklederken de yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere; "Ve hala ihtiyar kimseler anlatır ki, diye örnek verirler, Yerli halkın söylediğin göre, Bu olay yakın zamanda oldu diye birçok ihtiyar adam şahitlik ettiler, hikâye ederdi, diye darb-ı mesel olmuştur, derler imiş, Öğrendim ki" başında veya sonunda kullanılan sözlü kaynaktan alındığını belirten bir ifadeyle açılmakta veya kapatılmaktadır.

Sonuç olarak Evliyâ Çelebi, yazılı kültür ortamında büyümüş, merak etmenin ötesinde, yazmak için de seyahat etmiş ve bu nedenle hayatının elli yılını seyahatle geçirmiş bir seyyah'tır.

Evliyâ Çelebi'nin eserine "seyahatname" adını vermesi, içerik bakımından geziyle ilgili olmasına rağmen, tarz bakımından "anlatıya dayalı" bir eser olma-

sıyla ilgilidir. Türk edebî yaratıcılığında bu türden anlatıya dayalı eserlerin “name” sözü ile tamamlanması bir tesadüf değil, eserin kurgusuyla ilgili, yani anlatı eseri olmasıyla ilgili olmalı ve mevcut bir gelenek sonucunda böylesi bir adlandırmanın tercih edildiği düşünülmelidir.

Evliyâ Çelebi’nin metni bir “büyük metin”, bir “*metatext*”tir. Bu tür bir büyük metin yazılı metinlerin, sözlü metinlerin ve seyyahın gözlemlerinin birleştirilmesiyle meydana getirilmiştir.

Evliyâ Çelebi, anlatı tarzındaki metni oluştururken döneminin yazıcılık geleneğinde az kullanılan nesir tarzını kullanmış ve buradaki nesir “sade nesir” adı verilen ve döneminde rahatlıkla anlaşılabilen bir anlatım ve dil düzeyinde kurgulanmıştır.

Evliyâ Çelebi; içinde yetiştiği yazılı kültür ortamından tanıdığı dinî kitaplar, tarihler, sicil defterleri, lügatler, divanlar ve tezkireler gibi önemli yazılı eserler yanında, gezdiği ve gördüğü mekânlardaki kitabeleri yazılı kaynak olarak eserinde kullanmıştır.

Evliyâ Çelebi eserinde önemli diyebileceğimiz derecede sözlü kaynak kullanmıştır. Bu kaynakların önemli bir kısmı erkek ve yaşlı kişiler olup, bunların yanında yerel yöneticileri de onun sözlü kaynakları arasında saymak mümkündür.

Evliyâ Çelebi sözlü kaynaklardan aldığı bilgileri verdiği bilgilerin tartışmalı olduğu noktalarda kullanmakta, böylece kendisini, belki inancı ve sahip olduğu konum gereği, bu bilgilerin tartışmalı olduğundan uzak tutmak amacıyla kullanmaktadır. Bu nedenle sözlü kaynaklardan daha çok efsane türünün açıklayıcı örneklerini kullanmakta, böylece hem metni zenginleştirip bir anlatı türü haline sokmakta, hem de anlatılanın daha inandırıcı olmasını sağlamaktadır. Bu türden anlatıların pek çok örneği arasında gördüğünü söylediği seyyah olmasının nedenini açıkladığı rüya bunun en tipik örneğini teşkil etmektedir. Efsanelerin inandırıcılık işlevini Evliyâ Çelebi’nin en yoğun şekilde kullandığını söylemek mümkündür.

Evliyâ Çelebi bir seyyah, bir gezgin ve usta bir yazar olarak, söz ve yazının gözlemlerle birleşmesinin en mükemmel örneklerinden birini ortaya koymuştur. Kendisini doğumunun 400. yılı münasebetiyle hayırla anıyor, böylesi bir eseri bize somut olmayan kültürel mirasın dev bir hazinesi olarak bize miras bıraktığı için kendisi ve mirası önünde saygıyla eğiliyoruz.

Kaynaklar

Eren, Meşkure. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi, 1960.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. 3. Kitap. Yay. Haz. Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı. İstanbul: YKY, 1999.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. 9. Kitap. Yay. Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff. İstanbul: YKY, 2000.

Seyit Ali Kahraman. "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Yazılış Hikayesi". *Çağının Sıra Dışı Yazarı Evliyâ Çelebi*. İstanbul: YKY, 2009. ss.203-216.

Evliyâ Çelebi'nin Dinî Referanslarının Sözlü Kaynakları

Nurettin Gemici*

Evliyâ Çelebi'nin eserini meydana getirirken yazılı veya sözlü hangi kaynağı öne çıkardığı meselesi hâlâ tartışmalı bir mevzudur. Konuyu çetrefilli hale getiren etkenlerin başında konuşma üslubuna yakın bir dille kaleme alınan *Seyahatnâme*'de, yazılı kaynak kullanımının sınırlı olması gelir. O zaman da *Seyahatnâme*'de geçen mebzul miktarda kitap isimleriyle bunu telif etme güçlüğü vardır. 2010 yılında düzenlenen "Evliyâ Çelebi'nin Yazılı Kaynakları Sempozyumu"nda, kendisinin müracaat ettiği İslamî kaynaklardan ağırlıklı olarak *Kur'ân-ı Kerîm*, Hadisi-i Şerifler ve Fıkıh konusunda takındığı tavrı sorgulamıştık. Burada bizde hâsıl olan düşünce Evliyâ Çelebi'nin *Kur'ân-ı Kerîm* dışındaki diğer Arapça yazılı kaynakların isimlerini ve künyelerini sık sık zikretmekle birlikte eserinde çoğunlukla onların Türkçe çevirilerinden faydalanmış olduğuydu. Buna ilaveten Arapça yazılı kaynaklarda geçen ifadelerinin herhangi bir sohbetine, dersine katıldığı bir âlimden işittiği sözlü rivayetler olabileceği kanaatine ulaştığımızı da ihsas ettirmiştik. Gelenek ve şifahi kültürün Osmanlı toplumundaki izdüşümü ve dinî eserlere yansıyan boyutu, 2000 yılında Prof. Dr. Bekir Topaloğlu nezaretinde bir doktora tezi olarak Hatice Kelpetin Arpağuş tarafından *Yaygın İslam Anlayışı (Klasik Dönem Osmanlı Geleneği)* ismiyle yapılmıştır. Çalışma, Osmanlı toplumunda yaygın olarak okunan ve bilinen on bir eserin muhtevası göz önünde tutularak hazırlanmıştır. Araştırmaya kaynaklık eden eserler arasında Muhammediye, Ahmediye, Tarikat-i Muhammediye,

* İstanbul Üniversitesi - İstanbul.

Kara Davud, Tenbihü'l-Gâfilin vb. gibi sahanın en bilinenleri dikkatlice taranmıştır. Evliyâ Çelebi'nin de *Seyahatnâme'sinde* bazılarının isimlerini verdiği bu çalışmaları da okuduğu veya içeriğinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Bu karşılaştırmayı da göz önünde tutmakla birlikte bu bağlamda Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme'sinin* sözlü kaynaklarına mesned teşkil eden dinî referanslarının neler olabileceği konusunu sekiz ana başlıkta ele almak mümkündür: hafızlıktan gelen Kuran bilgisi, ailesi ve yakın çevresi, medrese tahsilinden edinilen bilgi, babasının dostlarının meclislerinde ve yetiştiği yerlerde işittikleri, Mısır'da Şabramellisi ve talebelerinin derslerine katılarak elde ettiği bilgiler, hizmetinde bulunduğu vezirlerle beraberken karşılaştığı âlimler, gezdiği yerlerde sohbet ettiği din adamları, camii ve tekke dersleri,

Konuya geçmeden önce hıfz ve hafızlık meselelerine kısaca değinmek gerekmektedir. Hafız kavramı *Kur'ân-ı Kerîm'in* tamamını ezberleyen kişilere alem olmuş isimdir. Bununla birlikte hadisçiler arasında da bu tanım kullanılmaktadır. Hıfz kelimesi Arap dilinde "muhafaza etmek, akılda tutmak, ezberlemek" anlamlarına da gelir. Lügavi anlamda *Kur'ân-ı Kerîm'de* yer alan Hafız kelimesi bazı ayetlerde yüce yaratıcının sıfatı olarak da zikredilmektedir (12/64, 15/9, 21/82). Kuran'ın bir bölümünü veya hepsini ezberlemeyi karşılayan başka bir kavram da "kıraat" kelimesiyle de ifade edilmiştir (EI², V, 129). Bunun dışında Kurra kelimesi de aynı manaya gelmektedir.

Hafız kelimesi yerine bazen hâmil tabiri de kullanılmıştır (Lisânü'l-'-Arab, "hml" md.). Hadislerde "Kuran'ı Kerimi ezberledikten sonra onu hıfzında tutan hâmil-i Kur'ân'a gösterilen hürmet bir anlamda Cenab-ı Hakk'a duyulan saygı olarak ifade edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 20). Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde Kuran'ın öğrenilmesi ve başkasına öğretilmesi teşvik edilmiştir. Bu rivayetlerin en kapsamlısı "Sizin en hayırlınız Kuran'ı öğrenen ve öğreteninizdir." mealindeki hadistir (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kurân", 21; Ebû Dâvûd, Vitir). Kuran öğrenimiyle ilgili teşviklerin çoğu, onu sadece ezberlemeyi değil, mânasını anlamayı, muhtevasına vâkif olup gereğince amel etmeyi amaçlamaktadır. "Artık Kuran'dan kolayınıza geleni okuyun. Allah bilmektedir ki, içinde hastalar bulunacak, bir kısmınız Allah'ın lutfunu (rızk) aramak üzere yeryüzünde dolaşacak, diğer bir kısmınız da Allah yolunda çarpışacaktır. O halde Kuran'dan kolayınıza gelenini okuyun." (73/20) mealindeki âyetten anlaşılacağı üzere, Kuran'ın tamamının ezberlenmesi farz kılınmamıştır. Ancak her Müslüman'ın yeterli miktarda âyet ezberlemesi namazın farzlarından olan kıraatin bir gereğidir. Resûl-i Ekrem

bu asgari bilgiden mahrum olanları harabeye benzetir {Müsned, I, 223; Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kurân", 1; Tirmizî, "Şevâbü'l-Kur'ân", 18}. Hazret-i Peygamber zamanında ortaya çıkan Kuran'ın ezberlenmesi faaliyetinin müesseseseleşmesi daha sonraki devirlerde görülür. Hafızlık çalışmaları önceleri cami ve dârülkurrâlarda yapılırken daha sonra medrese, dârülhuffâz, dârülhadis, ribât ve türbelerde de yapılmaya başlanır. Evliyâ Çelebi'nin verdiği bilgilere göre dârülkurrâ veya dârülkur'ânlar İstanbul'da umumiyetle cami bünyesinde yer alırdı. Ayrıca müstakim dârülkurrâlar ve mektepler de vardı. (Evliyâ Çelebi, 2006, I, 151, 234). Hafız yetiştiren hocalar kendilerine has metotlar geliştirmişlerdi. Âyetler onar onar veya beşer beşer ezberletilir, bunlar iyice öğrenilmeden yeni ders verilmezdi. İslâm dünyasının birçok yerinde Kuran hıfzına küçük yaşlarda başlanırdı. Tabakat kitaplarında yer alan belli sayıdaki kurrâlar dönemlerinin en meşhurlarıdır. Bunlardan biri olan İbnü'l-Cezerî'nin Bursa'ya gelmesinden sonra Osmanlılarda kıraat ilminde büyük bir gelişme olmuş ve binlerce hafız yetişmiştir. Evliyâ Çelebi'nin verdiği bilgiye göre Amasya'da dokuz dârülkurrâ vardı ve bunlardan sadece Sultan Bayezid Dârülkurrâsında 300'den fazla hafız bulunmaktaydı (Evliyâ Çelebi, 1998, II, 97). Hüseyin Hüsâmeddin'e göre sıbyan mekteplerinde de hafızlık yapılmaktaydı (*Amasya Tarihi*, I. 265-268). Yine Evliyâ Çelebi'nin kaydettiğine göre İstanbul'da "esnâf-ı hâfızân-ı Kur'ân-ı Azîmin sayısı 3000 kadarı kadın olmak üzere 9000 kaddı. Merasimlerde "Hafız ve hâfızeler ale'l-umûm küheylân atlar üzerinde Feth-i şerif (Fetih sûresi) tilâvet ederek Alay Köşkü dibinden geçerlerdi." (Evliyâ Çelebi 2006, I, 258), (DİA, XV, 74-77).

Yeri gelmişken çok kısa da olsa Hadis hafızlığından da bahsetmek gerekir. Hadis hafızlığı *Kur'ân-ı Kerîm* hafızlığına göre daha müşküldür. Çünkü Hadis hafızlığında çok sayıda hadis ezberlemek esastır. Hadis ezberleme usulü Hz. Muhammed'in sağlığında başlatılmıştır. Sahabe arasında hadis ezberleme öne çıkan Ebû Hüreyre'nin tekrarlarla birlikte 5.374 hadisi ezbere bildiği rivayetlerde yer alır. Hadis ezberinde önde gelen isimler arasında yer alan Ahmed b. Hanbel'in sadece Peygamber'e ait sözleri değil bunlara ilaveten tekrarlarıyla birlikte sahabe ve tabiine ait sözler ve tekrarlarla beraber 700.000 (veya bir milyon) rivayeti bildiği bilgisine sahibiz. Yine meşhur hadisçi Muhammed bin İsmail el-Buhârînin 100.000'i sahih ve 200.000'i zayıf olmak üzere 300.000 rivayeti ezbere bildiği kaydı konuyla ilgili kitaplarımızda yer alır. (DİA, XV, 78)

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmes'i'nin kaynakları arasında yer alan sözlü kaynaklar bağlamında unutulmaması gereken önemli bir husus da eserinde yer alan pek

çok ayet, hadis ve kelam-ı kibar diye bilinen vecizelerdir. Onun bu rivayetleri yazılı bir kaynaktan aldığı iddia etmek zordur. Ancak bunun bir istisnası olarak ezbere bildiği *Kur'ân-ı Kerîm* 'i yazılı bir metinden değil de zihnine nakşettiği bilgilerden aktardığı öne sürülebilir. Fakat burada da dikkat çekici olan husus, bu ayetlerde geçen ifadeleri nasıl olup da eğitiminde bahsedeceğimiz üzere, sınırlı olduğunu varsaydığımız Arapça bilgisiyle doğru bir şekilde eserine yerleştirmiş-tir? Evliyâ Çelebi'nin bir kısmını kendi çabasıyla kesbettiği bu bilgiyi yine Mısır'da bulunduğu son senelerinde katıldığı ders halkaları ve ortamla ilintilendirmek de mümkündür. Evliyâ Çelebi'nin yine verdiği dinî referansların eserine dercedilmesinde yardım gördüğü bilgisi onun Arapça bilgisi konusunda kafa karışıklığımızı gidermektedir. Bu bağlamda Mısır'a geldikten sonra kendisine intisap ettiği Şeyh Ali Nureddin Şebremellisi'nin kendisine olan yardımlarından sitayişle bahseder:

Ammâ bu diyâr-ı Mısır'da üstâdımız Şeyh Alî Şebremellisi (Şümürlisî) 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. (X, 536)

Yine Evliyâ Çelebi'nin 1672 yılında tanıştığı Şebremellisi'yle vefatına (18 Şevval 1087/24 Aralık 1676) kadar süren üstat-talebe ilişkisi vardır. Modern çağlarda, gençlik dönemlerinde özlem duyduğu yükseköğrenimini, plastik sanatlarda yapmak amacıyla ileri yaşlarda üniversiteye geri dönenleri andıran bu durum dönemi itibarıyla yadırganmamış da olabilir. Her halükarda aynı saiklerin bunu icrada amil olabileceği varsayımıyla hareket edildiğini hatırlatmakta fayda vardır. Evliyâ Çelebi'nin öğrenme arzusunun sürekliliği, sıradışı kişilerde rastlanan ve ötekilere tuhaf ve garip gelen, izahı gayr-i kabil durumlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mısır'daki hayatının tabir caizse son dönemine ait gezilerinden fırsat buldukça takip edebildiği Şebremellisi'nin dersleri ve Müslüman bir çevrede geçen hayatı bir anlamda eserine dercettiği ayet ve hadislerin sözlü kaynaklığını teşkil etmiştir. Yine bunlara hayatı boyunca defalarca tamamını okuduğu/hatmettiği Kuran ayetleri ve konuşmalarında zikrettiği Hz. Peygamberin hadisleriyle kelâm-ı kibarlar da eklenebilir. Zaten XVII. yüzyılda yaşayan her seviyeden din-dar insanın aldığı eğitimden gelen katkılarla konuşmalarına serpiştirdiği bu iç-rikteki ifadelerin sıkça tekrarı bile, duyduğu sözleri kolay ezberleme kabiliyetine sahip Evliyâ Çelebi'nin zihnindeki özellikle *Kur'ân-ı Kerîm*, hadis-i şerif ve temel İslamî bilgileri olumlu anlamda pekiştirmiştir.

Seyahatnâme'de zikredilen ayet ve hadisleri tabloya dökerek bir istatistik elde etmek istersek görülecektir ki Hicaz seyahatinden bahsettiği bölümler ve Arapça konuşulan coğrafyadaki gezilerinin havi eserinin son iki cildindeki muazzam artış hemen göze çarpar. Zaten hayatın merkezine dinin oturtulduğu bir dünyanın mensubu olan Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâmesi*'nde, kaynağını dinden alan ifadelere ve dinî referanslara daha sık rastlanmasından tabii bir şey olamaz.

Evliyâ Çelebi'nin küçük yaşlardan itibaren bulunduğu çevreleri şöyle bir tahayyül edecek olursak, dindar ve yaşlı bir baba, onun etrafındaki umur görmüş gaziler ve eve sıkça gelip giden ulema, fuzala gibi pek çok dindar eşhası görürüz. Etrafını çevreleyen bu halkayı, yarım yamalak medrese eğitiminde tanıdığı üstatları ve Enderun'da sahip olduğu hususi hocaları tamamlar. Daha geniş bir daire çizilecek olursa, Osmanlı Devleti İstanbul'unda yaygın olarak camilerde verilen kürsü dersleri ve genel mahiyetli Cuma ve Bayram namazlarındaki vaz ü nasihatlarde bol bol geçen ayet, hadis ve kelam-ı kibarların yanı sıra, İslam tarihi anlatılarının da onun dinî altyapısını oluşturduğunu söylemek fazlaca iddialı olmaz.

XVII. yüzyılda yaşadığı dönem itibarıyla ezbere dayalı eğitim ve öğretimin hâkim olduğu Osmanlı toplumunda, Evliyâ Çelebi'nin başta yazılı kaynak olan *Kur'ân-ı Kerîm*'i ve bazı yaygın hadisler ve kelam-ı kibarları daha medrese tahsili sırasında ezberlediğini çıkarsamak mümkündür. Bunlardan özellikle hadisleri ve kelam-ı kibar diye bilinen Arapça, Farsça ve Türkçe vecizeler ile beyitleri çoğunlukla ezber yöntemiyle zihnine nakşetmiştir. Özellikle kaynaklara atfederek bildirdiği hadislerin ve İslam hukukuna ait meseleleri ele alan fikhî hükümlerin pek çoğunun kaynağı çeşitli meclislerde dinlediği veya bu vesileyle yakından görüştüğü İslam bilginleridir. O sebeple başta Hac ibadeti olmak üzere dinî konuların ele alındığı dokuzuncu ciltteki hadislerin, fikhî hükümlerin ve duaların kaynağının belli başlı bir temel İslam eseri olmayıp, birinci ağızdan rivayetlere dayandığı anlaşılmaktadır. Özellikle Hac gezisi sırasında yanında bulunduğu Sarı Hüseyin Paşa ve Mısır'a dönüş yolunda yakınında bulunduğu Kethüda İbrahim Paşa'nın etrafındaki âlimlerin konuşmalarını ve sorularına almış olduğu cevapları vakit geçirmeden eserine dercetmesi de olasıdır. O sebeple Evliyâ Çelebi'nin sözlü kaynakları ele alınırken onun dinî referanslarının da sorgulanması gerekir. Özellikle Mısır'da kaldığı süre zarfında ölümüne kadar yanından ayrılmadığı şeyh Şebemellisi'nin meclisinde duydukları rivayetlerden eserinin

son tashihleri sırasında bolca istifade ettiği de bir vakıdır. Onun hicri 1087/1676 yılında vefatından sonra talebeleriyle sürdürdüğü dostluk sayesinde sözlü rivayet aktarımını sürdürmesi de olasıdır. Bir tespit olarak belirtmem gerekirse eserinin sonunda bahsettiği geniş çaplı tashihatta *Seyahatnâme*'nin tamamını tarayarak ilgili kısımlara eklediğini iddia ettiği Ayet-i Kerime ve Hadis-i Şerife'lerin eserinin tamamına teşmili iddiası doğru değildir.

Evliyâ Çelebi'de şifahi kültürün yansılarını ele alındığında mutlaka onun etkilendiği ve etkisinde kaldığı sohbetlerin yanı sıra cami derslerini de unutmamak gerekir. Osmanlı camilerinde yaygın eğitimin ve halk kitlelerinin eğitimini sağladıkları merkezlerin başında cami dersleri gelmektedir. Ancak bu derslerden istenilen ölçüde yararlanabilmek isteyen kişilerin belli bir donanıma sahip olması gerekmektedir. Evliyâ Çelebi'nin ezberinde olan *Kur'ân-ı Kerîm* gerek babasının yakın çevresindeki ulema gerekse Evliyâ Çelebi'nin mahiyetinde bulunduğu vezirlerin yanındaki ulema sınıfının derslerinde öğrendiği bilgiler birbirini tekrar eder mahiyette oluşu nedeniyle pekiştirmeye vesile olduğu söylenebilir. Özellikle eserinde yer alan ayet ve hadislerin kullanılma sıklığı son ciltlere doğru ağırlık kazanır. Mekke, Medine ve Mısır coğrafyasındaki Arapça kullanımı, eserin diline aksettiği gibi özellikle Mısır'da tanıştığı, kitabında Şümürlesi gibi okunabilen fakat Şebremellisi diye bilinen meşhur İslam âliminin ve onun Türkçe bilen öğrencilerinin katkısı eserin sadece son iki cildine değil dil bakımından sanki tamamına da tesir etmiştir.

Evliyâ'nın Eğitimi

Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde yer alan dinî rivayetlerin kaynağında çocukluğunu geçirdiği aile çevresini de unutmamak gerekir. Bilindiği üzere Sarayın Kuyumcubaşısı Derviş Mehmed Zillî'nin oğlu olan Evliyâ Çelebi'nin aile içindeki öğrenimini doğrudan aileden birisinin deruhte ettiğine dair bir kayıt mevcut değildir. *Seyahatnâme*'den "yüz on sekiz" yaşında olduğunu öğrendiğimiz babasının oğluna hitaben değişik vesilelerle yaptığı tavsiyeleri ve hayat hakkında öngörülerinin kıymeti tartışılmamakla birlikte, Evliyâ Çelebi'nin düzenli eğitimi aslında kısa süreli de olsa medrese eğitimine dayanmaktadır. Babasının yüksek hakikatleri havi nasihat ve tavsiyelerinin onun terbiyesine ve kişiliğinin gelişimine yardımcı olduğu söylenebilir. Bunları kompoze edip eserine dercederken muhtemel babasının okuduğu veya elinin altında olabileceğini sandığı eserlerden babasının öğütleri şeklinde aktarması da olasıdır. Evliyâ Çelebi'nin babasının kendisine söylediğini iddia ettiği nasihatlerden birisine Taberi çevirisi

diye bilinen bir çalışmada rastlamaktayız. Bu tavsiyesini karşılaştırmalı metin olarak verirken aradaki farkları ve benzerlikleri daha iyi anlamak mümkün olacaktır:

(Lokman a.s.) üç bin yedi yüz yaşına girince bir oğlu daha vardı, ona vasiyet eyledi. Dedi ki: «Ey oğul! *Sakın avreti sırdaş edinme* ve alçaktan borç etme ve avam ile dostluk eyleme. Zıyan edersin. Allah Teâlâ dan gayrıya tapma ve peygamberleri inkâr eyleme. Ve derler ki, Ninova şehrinde bir peygamber vardı ki, ona. Yunus b. Metta derler. Ona iman getir ve gündüz çok uyuma ve gece az uyu ve idrarını saklama ve çok-cima etme ve gecede su içme ve doyuncaya kadar yedikte üzerine yemek yeme, çok yeme, az yemekle kanaat eyle. Eğer dilersen daim sıhhatte olursun bütün hastalıkların başı bu sekiz nesnededir. Ki şunlardır:

İştahın galip olmayınca bir şey yeme.

Yemeye daha iştahın varken elini yemekten çek.

Ve ayaküstünde su içme,

Koyun sürüsünün ortasından geçme,

Senden bir kimse bir şey sormayınca haber verme ve söyleme.

Ey oğul iki kişi dünyadan hasretle gider: Biri o kimse ki, malı; çok olup yiyemeye, diğeri o kimse ki; ilim sahibi olduğu halde amel etmeye dedi.

Yine dedi ki:

Ey oğul! Müfsitler ile dostluk etme ve arkadaş olma ki, onların tabiatı sana tesir etmeye. Onların fiili ile itham olunmayasın.

Eğer bir kişi meyhaneye girse namaz kılmaya şarap içti derler. Düşman düşmanlık etmekten aciz kalıp dostluğa başlasa ve dostluk eylese, o dostluk içinde öyle işler eder ki, yüz düşman onu edemez.

Yine dedi ki: Ey oğul elinde imkânın oldukça halka iyilik eyle. Eğer düşecek olursan halk da sana iyilik eyleye.

Ve her işte acele edip ivme, sabreyle, ta muradın hâsil ola. Soysuz, yani iyilik, bilmeze iyilik-etmeğe öğüt verme ki, zayı olur. Çünkü merkebe zaferân yersen yer ve ne kadar saman versen gene yer fark etmez. Ve dahi zînkâr her kim ile tuz ekmek yiyecek, olursan hakkım bil ve duadan unutmama.» Bu vasiyetleri tamamlayınca canını ısmarladı. Oğlu yasını tuttu. (Taberi 1980, 468-469) (Taberi 1327/1911, 373)

Evliyâ Çelebi'nin babasının tavsiyeleri:

“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 çeker-

sin. 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, nâ-mahreme nazar edüp ihânet etme, Da'vetsiz bir yere varma, varırsan emn [ü] emân yerde ehl i ırza var. Mahrem i esrâr ol, her meclisde istimâ' etdiğin sözleri hıfz eyle. Evden eve müsâferet edüp söz gezdirme, zemm ü nemm ü gıybet u mesâvîden ârî ol. Halûk ol, herkesle hüsn i ülfet edüp lecûc ve zebân-dirâz olma. Senden ulular önünde gitme, ihtiyârlara ri'âyet et. Dâ'imâ tâhir olup her muharramât-ı menhiyyâtıdan perhizkâr ol. Evkât ı hamseye müdâvemem 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
Fârsî'yi bilgil, ehlini bulgil
Afsah ı nâs ol, Arab u Acamı
Vakt i namaz et, Hakka niyâz et
Hâlıkı yâd et, gözle imâmı

Medrese Tahsilinden Edinilen Bilgi

Tekrar medrese eğitimi ile ilgili eldeki verileri değerlendirecek olursak onun medrese eğitimine paralel baba dostlarından Şeyh Ahmet Sultan'ın Unkapanı'ndaki kendi evlerine kadar gelerek, Molla Cami adlı kitaptan okuttuğunu ve devam eden *Kur'ân-ı Kerîm*'i ezberleme işinde yardımcı olduğunu, günlük olarak yaptığı ezberlerini ve diğer derslerini takip ettiğini biliyoruz. Onun, evlerine yürüme mesafesi denecek kadar yakında olan Şeyhülislam Hamid Efendi Medresesi'ne başlamadan, Ağaoğlu Mektebi'nde eğitime başladığı bilgisine bakılırsa, "Üstadım" diye bahsettiği Hüseyin Efendi'nin orada mektep hocası olduğu anlaşılmaktadır. On dört on beş yaşlarında bitirdiği varsayılan bu sıbyan mektebinden sonra başladığı medrese tahsilini tamamlayamadığı anlaşılmaktadır. Yaygın uygulamayla en az on iki sene sürdüğünü bildiğimiz medrese öğrenciliğinde alt yaş sınırı on dört kabul edilmişken üst yaş sınırı da otuz olarak belirlenmiştir. Bizim çıkarımlarımıza göre Evliyâ Çelebi yirmi beş yaşında bu tahsili tamamlayamamıştır. Bu arada onun erken bir yaşta –dokuz- hıfzını ikmal ettiğini unutmamak gerekir. Ayrıca Hünkar'ın imamı Evliyâ Mehemed Efendi'nin ifadelerinden onun medrese tahsilinde hayli ilerlemekle beraber ağırlıklı olarak Kuran ilimleri üzerine çalışmalarda bulunduğu da ortaya çıkmaktadır. Zira kendisinin 1636 yılında IV. Murad'a takdimi sırasında 25 yaşında olan

Evliyâ Çelebi'nin Enderun'a alınmasına hocasının karşı çıkması ve IV. Murad'ın bu itirazı reddetmesi *Seyahatnâme*'de şöyle geçmektedir:

“Ba'de'l-ezân huzûr ı pâdişâha varup namâza muntazir iken velî ni'am üstâdımız Hünkâr imâmı Evliyâ Mehemmed Efendi gelüp hakîri görüp hâsodaya muttasıl Hünkâr câmi'inin taşrasında maksûre içre Hünkâr ile mülâkî olup, “Pâdişâhım bu benim ciğer-küşem Evliyâ, Kadir gecesinden berü derse gelmedi. Meğer harem i hâssa almışsınız. Lütf eyle pâdişâhım ana hakîrin nazarı var, hâlâ kırâ'at i Seb'ayı yedi pâre kitâb ile hıfzen tekmil etmişdir. Ba-husûs () beyt manzûm şâtıbiyye kitâbın hıfzen tamâm edüp Aşere kırâ'atine başladı. Bu içeride seferde ve hazerde hevâ yı hevese düşer, bende neşv [ü] nemâ bulup tahsîl i ulûm etdikden sonra yine pâdişâhımın hidmetinde olsun” deyü halâsımız içün bir hayli ricâ etdikde pâdişâhın sem' i şerîfine bu ricâ sadâ yı peşşe kadar gelmeyüp, “Efendi ya bu bizim âsitânemiz tenbelhâne ve meyhâne ve eşkiyâhâne midir? Bunda üç bin kadar gilmân ı hâssa şeb [u] rûz ilme meşgûllerdir ve halîfeleri ve yedi dersîamları ve cenâbınız dahi haftada iki kerre bunda ders dersiniz. Her bâr yine ke'l-evvel sizden okusun, ancak size hidmet etmeyüp gâhîce bize dil-nüvâzlık eder bir şûh ı şengül uşakdır, bir zamân bizim de oğlumuz olsun. Ve pederi Koca Kuyumcubaşı babamızdır, dâ'imâ benimle gelüp buluşdukda gelüp oğlun görsün” buyurdularında Evliyâ Efendi üstâdımız bildi kim bu ricâ geçmeğe kâbil i imkân değildir. Âhir, “Ey Pâdişâhım hânesinden kitâbları ve esvâbların getirsinler” dedikde hemân Hünkâr, “Tiz hazinedârbaşıyı çağırın ve devât ü kalem getirin” deyüp dest i şerîfine kilk i cevâhir-nisârın alup bir hâtt ı şerîf yazup, “Sen ki hazinedârbaşısın, Evliyâ'ya bir Kâfiye ve bir Monlâ Câmî ve bir Tefsîr i Kadı ve bir Misbâh ve bir Dîbâce ve bir Müslim ve Buhârî ve bir Mülteka'l-ebhur ve bir Kudûrî ve bir Gülistân u Bostân ve bir Nisâbü's-sıbyân ve bir Lügat ı Ahterî” el-hâsıl yigirmi kit'a mülûk içün tahrîr olunmuş kitâb ı nefiseleri hazîne kethudâsı fi'l-hâl getirüp ve kendiler tilâvet etdikleri Yâkût ı Musta'simî hattıyla bir kelâm ı izzet ve bir murassa' gümüş devât ve bir Hind sadefkârîsî üd levhalı pîş-tahta ihsân edüp me'kûlât [ü] meşrûbâ-tımiçün kılarcıbaşıya bizzât kendüleri tenbîh buyurdular. şeb [u] rûz ilme meşgûl olup yine Evliyâ Efendi'den haftada üç kerre tilâvet i Aşere ederdim ve üç yerden Fârisî ve Arabî ve ilm i hatta meşgûl idim. Bu minvâl üzre hizmet i şehriyârîde ba'zı evkât munkatî' olmazdım. (Evliyâ Çelebi 2006, I, 118)

Zeyrek'te Fil Yokuşu'nda bulunan bu medresenin kadim usule göre 50'li olduğunu, Cahit Baltacı, medreselerle ilgili çalışmasında zikretmektedir. Elli akça yevmiyeli oluşuna dair delilini de Osmanlı medrese geleneğinde bir şeyhülislamın adını taşıyan medresenin en az ellili olabileceğiyle açıklar (Baltacı 2003, II, 715).

Özetle çocukluğu ve ilk eğitimiyle ilgili *Seyahatnâme*'sinde verdiği bilgilerden şunları çıkarmak mümkündür. Fatih Semtî'nin Karaman Mahallesi'nde Sa'dî Çelebi Darü'l-kurrâsı'nda yaklaşık "on bir" yıl gördüğü eğitim ve öğretimi sırasında İbn-i Kesir'in Seb'a diye tanınan yedi kiraatini ve Şatibi adlı eseri okumasını Fatih'de ziyaret ettiği türbeleri anlatırken devam ettiği Kurran'ın banisini kendi üslubuyla şöyle tanıtır: "El-Mevlâ Sa'dîzâde Efendi: Kesegendede kurbünde türbe i pür-envârında medfûndur. Bu hakîr on bir sene Karaman'daki dârü'l-kurrâsında İbn Kesîr ve Seb'a ve şâtıbiyye'yi tekmîl etmişiz. Hâzâ min fazlı Rabbi" (Evliyâ Çelebi 2006, I, 172)

Baba Dostlarının Meclisleri ve Yetiştirdiği Çevre

Seyahatnâme'de kendisi hakkında anlattıklarından yola çıkarak Evliyâ Çelebi'nin zeki, çevik ve çok hareketli, yerinde duramaz, belki bir parça da hiperaktif bir tip olduğu söylenebilir. Onda bitmek bilmeyen, yeni şeyler öğrenmekle ilgili tecessüs, medrese dersleri dışında onu bazı özel ders arayışlarına da itmiş olabilir. *Seyahatnâme*'sinde kendi oturduğu mahalleye yakın, babasının sahibi olduğunu belirttiği kuyumcu dükkânında fırsat buldukça çırak olarak çalıştığından bahsetmesini, onun hayatı çok erken yaşta tanınmasına yorabiliriz. Okul, iş, ve ev üçgeninde edindiği tecrübeler ileride ona zor durumlarda kaldığında, ufkunu açacak çarelerin kaynağı da olmuştur. Zekânın bir tarifi de intikal kabiliyeti olduğu gerçeğinden hareket edersek Evliyâ Çelebi'nin keskin zekâsını aldığı birazcık medrese eğitimi ve babasının Unkapanı Çarşısı'ndaki bulunan dükkânında edindiği becerilerin birleşerek çarpan etkisi yapması onu bir anlamda dehalaştırmıştır. Bu birikim aynı zamanda onu yaşından daha olgun, bilgili, görgülü, tedbirli, oturup kalkmasını bilen, meclis adabı ve söz söyleme sanatlarının inceliklerine vakıf, hiçbir sözün altında kalmayan yani halk tabiriyle lafa bunalmayan, herkese yetiştirecek sözü olan aynı zamanda samimi, kibar, hassas ve dengeleri iyi kurabilen, bir bakışta olanı biteni kavrayıp ne yapılması gerektiğini kestiren ve en önemlisi espritüel bir kişiliğe sahip biri yapmıştır. Bununla da yetinmeyen Evliyâ Çelebi, yukarıdaki birikimlerinin üstüne ayrıca hem babasının, hem de onun yakın dostlarının hayat tecrübelerini eklemiştir. Değişik mekânlarda bil-

vesile her biri yüz yaşını aşkın ulu kocaların anlattığı geçmişe dair yarı efsanevi hatıralar, onda değişik şeyler yapmak, yeni yerler görmek, Hacc'a gidip Mekke ve Medine'yi ziyaret etmek gibi isteklerini kamçılımıştır.

Evliyâ Çelebi ileride yapmayı tasarladığı gezilerinde kendisine gerekli olacağını düşündüğü kitapları veya o dilde hazırlanmış haritaları doğru bir şekilde kullanabilmek maksadıyla arayışlarına erken dönemde başlamıştır. Bunun için babasının kuyumcu dükkânında zenaat öğrenip işe güce yardımcı olurken hem el becerisini geliştirmekle meşgul oluyor, hem de kendi çapında Arapça ve Farsça eğitimine, Grekçe ve Latinceyi dâhil etme noktasında bazı girişimleri de başlatıyordu.

Evliyâ Çelebi'nin eğitim gördüğü mekânlardan babasının sahibi olduğu kuyumcu dükkânının mevkisi için en iyi tahminle Unkapanı'nın arkasında kalan Küçükpazar Mahallesi'nin Yavuz Sinan Camisi ile birleştiği yere yakın bir nokta olduğu söylenebilir. Sağırcılar Çarşısı diye bilinen bu semtin adı yüzyıllar süren değişim sürecinde Yavuz Sinan'a dönüşür. Evliyâ Çelebi'nin kendi dükkânlarında çalışan Zerger Simon'la karşılıklı birbirlerine üstatlık etmeleri ilginçtir. Mutlaka Osmanlı Tarihi içinde dönem dönem benzer tecrübeler yaşandığı varsayılabilir bile farklı dinlere, dillere sahip iki gencin birbirlerine bir şeyler öğretme çabasının kayıtlara geçen örneği olma bakımından bu girişim önemlidir. Kendi anlatımıyla sunalım:

Bu hakîr i pür-taksîrin dükkânlarında zergerlik eder keferesim, Yanvan Târîhi'n okudukca is-timâ' edüp hâtır-nişânımız idi. Zirâ anlar ile âlem i sabâvetden (8-14) yaşları arası) beri ülfetimiz sebebiyle ve reşîd ü necîb olmamız cihetiyle fesâhat [ü] belâğat üzere lisân ı Yûnânı ve lisân ı Latini anlardım. Ve hakîr Simyon'a şâhidî Lügatı'n okudurdum. O bize Aleksandıra ya'nî İskender i Zülkarneyn Târîhi'n okudurdu. İskender Târîhi'nde dahi Rûm kayâsıralarının ecdâdı Amalâk'a ve Sâm'a ve Hazret i Nûh'a müntehîdir ve's-selâm. (I 23a15).

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde kendisine özel bir bölüm ayırmayarak metin içinde serpiştirilmiş vaziyette yeri geldikçe kendisi, ailesi, eğitimi, yaptığı işler, katıldığı seferler ve gördüğü şehirleri anlatmaktadır. Tarihsel bir kronoloji izliyor izlenimi verse de eserinin son tashihlerini yaptığı Mısır hayatında son rötuşları yaparken yer yer ilavelerde veya açıklamalarda bulunmaktadır. Yine gezdiği ziyaret ettiği yerlerde geçmişte onun eğitimine üstat olarak veya kitaplarıyla katkıda bulunanları rahmetle anıp şükranlarını arz etmektedir. Bu eserlerden

veya şahıslardan fırsat buldukça bahseder, eserin zorluğu veya konusu hakkında önemli ipuçları verir. IX. ciltte ele aldığı Hac seyahati sırasında alışılmışın dışında bir rota takip ederek devam ettiği gezisi sırasında ziyaret ettiği Tire şehrini anlatırken Feriştetoğlu Kamusu'nun müellifinin kabrini tasvir ederken medrese eğitiminden ve adı geçen kitabın özelliklerinden söz eder:

Medrese i Feriştetoğlu ya'nî ibn Melek hazretleri, yine medresesinde bir ürbe i âlî içinde medfûndur. Meşârik'a ve Menâr'a ve Mecma'u'l-Bahreyn'e ve niçe yüz kütüb i mu'tebereye şerh yazup yedi yüz mücellid risâle ve gayri te'lîfâtları vardır. İlm i lügatde lüğaz-küşâ bir bahr i ma'ânî ve fesâhatde ve belâgatde dürr i yektâ yı ferîdü'd-dehr ve nâdirü'l-asr gavvâs ı ilm i ledün idi kim hakkâ İbn Melek idi. Ve ilm i lügatde Feriştetoğlu nâm kitâb ı hümâm anların te'lîflerindendir ve Yıldırım Hân ulemâlarındandır. Aydın Bay oğluna mu'allim olup bu şehri cây ı vatan edüp âsûde olmuşdur. Hâlâ merkad i pür-envârı ve savma'ası ziyâretgâh ı hâss [u] âmdır. Rahmetullâhi aleyh, kim âlem i sabâvetde hakîr Ferište lüğatin tilâvet edüp kitâbın ibtidâsı hubz etmek kubl öpmek olmağile ekmek yemeği ve âdem öpmeği ibtidâ anın kitâbından öğrendik. Anıniçün hayır du'â ederiz. Rûh ı şerîfi şâd ve kabri dâd ü hayr ile yâd edenler dilşâd olalar. (Evliyâ Çelebi 2005, IX, 85)

Yine örgün eğitime başladığı Şeyhülislam Hamid Efendi Medresesi, belleğinde unutamadığı, değişik vesilelerle zikrettiği bir mekândır. Hatta medresenin banisi Şeyhülislam Hamid Efendi'nin kabrini ziyaret ederken geçmişi bir kez daha yâd eder:

Eş-şeyhülislâm Hâmid Efendi: Eyyûb'da medfûndur. İslâmbol'da Filyokuşu'nda câmi'i ve medresesi var. Hakîr Evliyâ ol medresede hücrenişin olup Ahfeş Efendi nâm hümâm Dersiâm'dan yedi sene ba'zı fûnûn tekmi'l etdik, mübârek âsitânedir. Merhûm Hâmid Efendi'nin fevtine târihdir, güfte i Van-kulu Mehemmed Efendi, min telâmîz i Hâmid Efendi: Müftî i dîn i Ahmed Hâmid Efendi çünkim Etdi güzer cihândan ukbâya oldu mes'ûd Seyrimde gece gördüm bir gülsitânda anı Anda Habîb i ekrem Ashâbı cümle mevcûd Dedim ki bu kadardır oldu makâm ı Hâmid Hâtif'den erdi târih hâzâ makâm ı Mahmûd. Sene 985. (Evliyâ Çelebi 2006, I, 199)

Medrese eğitimi esnasında orada karşılaştığı tanınmış tiplerden Cinci Hoca'yı hem tanıdığını ima eder hem de bu vesileyle onu, kusurlarından dolayı zemmederdi. Onunla ilgili anılarını ve Cinci Hoca'nın kıymetini de değerlendiren I. ciltteki cümlelerinden eserinin tashihi sırasında ortaya çıkan geç zamanlı olayları eserine eklediğine de bir kez daha şahit oluyoruz:

Beri tarafda Cinci Hoca Hünkâr'dan bir ân münfek olmayup ind i pâdişâhda andan mukarreb ferd-i merd yoğidi. Vezîr i a'zamdan ve vâlideden takarrübü ziyâde idi. Hinto koçuya binse bile bi-nerdi. Tahtrevâna girse bile girüp ener binerdi. Ve hergiz nasihat edenlere rîş-hand edüp yüzlerine gülerdi. Ve her sâ'at ol pâdişâh ı mazlûmu hoş-âmed kelimâtlar ile mağrûr edüp sû' i tedbîr ederdi. Zîrâ umûr ı devletde bir iş görme-miş Za'frânborlu'sundan şeyhzâde nâm bir sûhte idi. Âsîtâne'ye gelüp hakîr, Hâmid Efendi medresesi'nde Monlâ Câmî ve Kâfiye'yi Ahfeş Efendi üstâdımızdan îrâb ederken bu mezkûr Cinci Kitâb ı İzzî okurken hikmet i {Hudâ} Aziz ismine mazhar düşüp bir günde izzet bulup sa'âdetlü pâdişâha sürh-bâd ve gencü'l-arş ed'iyelerin tilâvet edüp İbrâhîm Hân hoş-hâl olup şeyhzâdenin ismi Cinci Hoca nâmıyla iştihâr buldu. Ammâ Hudâ âlimdir şerîkimiz olması cihe-tiyle ma'lûmumuzdur ilm i da'vetten aslâ bir hurûf bilmezdi. Ancak baht [u] tâli'i bir zamân müsâ'ade edüp ol dahi felek i atlas ı bûkalemûndan pây-bâflık edüp sağa ve sola mekikler atdı. (Evliyâ Çelebi 2006, I, 129)

Evliyâ Çelebi'nin değişik vesilelerle zikrettiği kitaplardan Mülteka ve Kuhistani Hanefi fikhına dayalı yazılmış eserlerdendir. Mülteka'yı da gittiği yerlerde ödünç aldığını ve tetkik ettiğini söylemektedir. *Seyahatnâme*'sinde sıkça geçen Deylemî'nin Firdevsü'l-ahbar isimli hadis mecmuası aslında bir derleme eser olup temel konularda esas kaynak olarak kabul edilmeyen ve bugün artık ilmî çalışmalarda referans olarak dahi gösterilmesi mümkün olmayan bir çalışmadır. Evliyâ Çelebi, dönemin tasavvuf büyüklerini de kendisinin üzerinde hakkı olduğuna inandığı zevatı rahmetle, minnetle anmadan geçmez. Gittiği yerlerde ayrıca geçmişte yaşamış tasavvuf büyüklerinin kabirlerini ziyaret eder ve hayatları hakkında geniş bilgiler verir. Gittiği şehirde hayatta olan mutasavvıf, şeyh veya keramet sahibi kimseleri mutlaka ziyaret edip görüşerek dualarını almayı ihmal etmezdi.

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde yeri geldiğinde keramet, olağanüstü hadiseler ve gaybi haberleri tafsilatıyla izah ederek onlara olan samimi inancına da sık sık vurgu yapardı. Başka yerlerde tatvil-i kalam olmasın deyip ihtisar yaptığını bildi-

ğimiz Evliyâ Çelebi'nin olağanüstü hadiseler, kerametler sözkonusu olunca, tabir yerindeyse sayfalarca süren malumat vermekten usanmadığını ve kaçınmadığını görüyoruz. Aslında seyyahlar arasında Nablusi'nin Seyahatnâmesi'nde bu hususta zaaf gösterdiğini bilmekteyiz. Bu bağlamda Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme*'siyle Nablusi'nin eseri karşılaştırılacak olursa kısaca şunlar söylenebilir. Nablusi'nin seyahatnamelerinde göze çarpan anlatıda; tasavvuf büyükleri, keramet sahibi veliler, şeyhlerin ziyaretleri, kendisinin şiirleri veya Arap edebiyatından örnek şiirler ve kısaca bölge halkının, idarecilerin onlara olan iltifatları yer almaktadır. Nablusi, eserinde seyahatlerinde gördüğü yerlerin topografik özelliklerini, şehirdeki tarihî mimarî yapıların tarihçeleri, banileri ve mimarî hususiyetlerinden söz etmez. Daha ziyade eserine şahsen yaşadığı tecelliler, ilmin değişik sahalarındaki birikimleri ve gittiği yerlerde daha önce yaşamış velilerin, mutasavvıfların hayatlarındaki olağanüstülüklerle dair rivayet veya sözler hâkimdir. Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sindeyse tabii ki gidilen ve görülen yerlerde ziyaret ettiği şeyhler, veliler ve ulu kişilerin vefat etmiş olanlarının merkadlerine yer verilir. Eğer hayatlıysa görüşülmüş ve duaları alınmıştır. Fakat eserinde gezdiği, gördüğü yerleri, insanları, sosyal hadiseleri yerinde tespit ederek şehrin, muhitin tarihî, coğrafi, demografik bilgilerini tüm detaylarıyla vermiştir. İstanbul cildinde dönemlerine göre tasnif ettiği ulema, şura ve meşayihleri anlattığı bölümde Üsküdar'da medfun Aziz Mahmud Hüdayî'den övgü dolu cümlelerle söz etmektedir.

Bir gece âlem i rü'yâda {nîrân ı cahîmi sey-rân edüp havfından bîdâr olup cümle mâ-melekin bezl eyleyüp Bursa'da Üftâde Efendî'den inâbet edüp tekmi l i tarîk edüp seccâde i hilâfete me'mûr olup Üsküdar'da bir dâr alup berhordâr oldu.

Hulâsa i kelâm yedi pâdişâh dest i şerîflerin bûs etmişlerdir ve Sultân Ahmed Hân rikâbında piyâde gitmişlerdir. Ve yüz yetmiş bin mürîde irâdet vermişdir. Ol asrın kutbu idi ve vâsıl ı gencîne i esrâr ı hakikat ve ser-çeşme i ser-çeşmân ı meşreb i ma'rifet, şem' i mihrâb ı mücâhede, çeşm u çerâğ ı erbâb ı müşâhede idi. Evsâfı hadden bîrûn ve hayrât [u] hasenâtı binden efzûndur. Ve yüz mücellid tasavvufâne te'lîfât, ebyât [u] eş'âr [u] ilâhiyyâtları vardır. Hüdâyî tahallüs ederler.

Hamd i Hudâ bu hakîr şeref i sohbetleriyle müşerref olup bû-reşîdî hırkası dâmeniyile setr etmişlerdir ve evlâd ı ma'nevîmiz olsun demişlerdir ve bî-had va'z [u] nasihatlarında bulunup takbîl i yed i mübârekleri ile bermurâd olduğumuza iftihar ederiz. Ve's-selâm. (Evliyâ Çelebi 2006, I, 236).

Mısır'da Şebremellisi ve Talebelerinin Derslerine Katılarak Elde Ettiği Bilgiler

Evliyâ Çelebi'nin medrese tahsilini bırakıp Saray'daki Enderun derslerine katıldıktan sonra Arapça ve Farsça dersler aldığına dair bilgiler varsa da bunun keyfiyetine dair ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Aslında Enderun eğitimiyle birlikte klasik medrese eğitiminden kopan Evliyâ Çelebi'de Kuran ilimleriyle yoğunlaşma hâli hâkimdir. Tabii ki Arapça dersleri yerine kendisinin yöneliminin Kuran ilimlerine doğru olduğunu bilmekteyiz. Her ne kadar kendisi sarayda kafiye derslerine devam ettiğini söylese de bundan başka ne öğrendiği meçhuldür. Fakat içinde sönmeyen bu Arapça ve İslamî ilimleri öğrenme aşkının, belki yarım bırakmak zorunda kaldığı medrese eğitiminde eksik kalan, Arapça öğrenme ve eserleri kendi anadilinde tetkik edebilme arzu ve tutkusunun onu Mısır'da ileri yaşlarında bile rahat bırakmadığını görmekteyiz. Hac dönüşü Mısır'a yeni tayin olunan Beylerbeyi Kethuda İbrahim Paşa ve oranın eşrafından Özbek Beğ maiyetindeyken o devrin meşhur âlimi Şebremellisi'nin-kendi ifadesiyle 10 yıl-vefat tarihine bakılırsa 4-5 yıl kadar ders halkasında bulunduğunu görmekteyiz.

YKY baskısında Şümürlesi diye okunan Şebremellisi, aslında Mısır'a geldikten sonra tanıştığı ve 10 sene ders aldığını söylediği meşhur İslam âlimi Şeyh Ali Şebremellisi'dir. Şebremellisi'nin Nablusi ve Kurani'yede hocalık yaptığı bilinmektedir. Bu şahsın adı YKY yayınındaki neşirde (Evliyâ Çelebi 2007, X, 537) Şümürlesi olarak okunmuştur. Bu şahıs ve hayatı için şunlar söylenilebilir. Şeyh Ali Şebremellisi veya halk arasında Şobramellisi diye olarak bilinen Ali bin Ali ebu'z-ziyâ Nureddin Şebremellisi, Şafî mezhebinden olup Kahirelidir. Muhakkikîn denilen âlimler zincirinin en sonuncusudur. Nakli ilimlerde pek çok meseleyi kaleme almıştır. Zamanında her konuda dikkati ve yüksek kavrayışıyla tanınmıştı. Hoşgörülü ve anlayışlı birisi olan Şebremellisi, yanlış veya kusurları olan talebelerine bile ikazı "Ey falan Allah senin bu halini düzeltsin" tarzındaydı. Devrindeki âlimlerinin deyim yerindeyse en önde geleni sayılabılırdi. Doğum tarihi 997-998/999 vefatı 1087 yılının 18 Şevval'dir (Perşembe günü) (Al muhibbi III, 174-177). Eİ2 "Kûrânî" maddesinde Kurani'nin hocasının ismini Shabramallisî olarak zikretmektedir (E2 V, 432-433). Şebremellisi hakkında DİA'daki madde Evliyâ Çelebi ile olan ilişkisine dair kayıt yoktur. Madde, yeni bilgiler ihtiva etmekten çok İngilizce İslam Ansiklopedisi'ndeki verileri tekrar etmektedir. Seyahatname'de Şebremellisi hakkındaki bölümden bir kısım şöyledir:

Ammâ yine şeyh hazretleri cümlemize nutk edüp, "Ey oğullar! Sizlerden bir ricâm vardır. Lutf eylesen, huccâc alay ile çıkacağı gün bunda haşır olup

beni huccâc alayından mahrûm etmen. Zîrâ ol günler hacc ı ekber günleridir. Ol gün beni bir sandûka içre koyup dörd hayvân üzre beni tahmîl edün. Ba'dehu câmi' i Ezher içinden beni ol sandûkayla geçürün. Ve bizim muhibb [ü] telâmîzlerimiz ile mücâvirînden bir hayli uşşâk ve revâk ı Irâk'dan bir köm(?) uşşâk ı müştak bizi karâfe i mücâvirînde koyalar. Anda her sene huccâc ı müslimîni seyr edelim, türâbları gubârımız olsun. Zîrâ ol karâfe memerr i nâsdir. Ve anda medfûn cümle müslimîn i ünâsdir. Sizlere vasiyyetim budur, beni ol gün huccâc alayından mahrûm etmen" deyü ricâlar etdi. ...Hikmet i Hudâ kelâm ı dürerbârlarından sâdir olan keşf ü kerâmetleri üzre Mülakkab Alî Beğ ve İbrâhîm i Irâkî türbedârı şeyh Metbûl dahi merhûm olup ale'l-akîb bunlar dahi defn olundular, rah-metullâhi aleyh. Azîz hazretlerinin kurbunda âsûdedirler. (Evliyâ X, 310-311)

Onun bu zat dışında kendi araştırmalarıyla başka kaynaklara ulaşabilmesi de olasıdır. Zira Evliyâ Çelebi'nin Hac ziyareti sırasında zikrettiği uzun dualardan birisi Gazali'nin İhyâ-u ulûmî'd-dîn'inde aynen geçmektedir (Ziyârat al Madîna wa'âdâbuhâ, I Kahire, 1967: 338-339). Fakat Evliyâ Çelebi'nin bir anlamda yazılı kültürün temsilcisi olması yanından şifahî kültürün aktarıcısı olduğunun unutulmaması gerekir. Aslında Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme'sine* uygun bulmayarak kaydetmediği bir o kadar da veri olduğunun altını çizmek gerekir. Bu sebeple gittiği yerlerde tanıştığı ve Hac yolculuğunda ona arkadaşlık eden Sükkerizade ve Ahmed İskenderânî gibi pek çok âlim ve söz ustası zatlardan da istifade ettiğini biliyoruz. Bunlardan kayda değer bir isim de, Türkçe bilgisi nedeniyle unutulmaması gereken Şeyh Ayyaşî'dir. *Seyahatnâme'nin* Mısır'ı anlattığı bölümde Şebamellisî'nin talebesi olarak Şeyh Ayyaşî de önemlidir. Muhtemelen Evliyâ Çelebi'nin dersler sırasında yakınlaştığı bir isim olabilir. Şeyh Ayyaşî'nin Türkçe konuşabilmesi ve ders halkasındakilerin Türk oluşuyla alakalı kayıt Evliyâ Çelebi'nin niçin Ayyaşî'yi tercih ettiğini bize ayan beyan açıklar:

Eş-şeyh Ayyâşi: şeyh Alî şümürlisî hazretinden telemmüz edüp Sultân Mü'eyyed câmi'inde ders-i âmdır. Bir vakâr-hey'et [ü] vecâhet ve fesâhat ü belâgat sâhibi kimesnedir. Bir mün'im ve kesîrül-kirâm ve beyne'l-halk sâhib i kelâm ve bir recul i sâlih ü fâzil kimesnedir. Lisân ı Türkî kelimât etdü-ğinden sâir ulemâ "Osmânlı ile ihtilât eder", deyü hased ederler. Ammâ bir hamûl u mu'tedil sâkin âdemdir. (Evliyâ Çelebi, X, 280).

Muhtemelen Şebamellisî'nin talebelerinden diğer bir başka isimle de bilahare münasebetlerini sürdürerek Arapça ile olan ilgisini sürdürmüştür: "Şeyh

Ahmed i Merhûmî: Menûf hâkinde Mahalletü'l-Merhûm'dandırlar. Şeyh Ali Şümürlisî haz-retleri efendimizin telâmîzlerindedir. Ammâ ilm i tasavvufa sâlik olup ilm i ledünne mâlik olmuş sâhib i usûl bir mahbûbü'l-kulûb çeledir, ammerekellâh" (Evlîyâ Çelebi X, 280).

Evlîyâ Çelebi, Mısır'da muteber, tutulan ve önemli ilim adamları, şeyhler, müderrisler, imamlar ve hatiplerden bahsederken tekrar konuyu Şebramellisi getirir ve geniş açıklamalarda bulunur:

El-Faslu sittîn Mısır'da müstecâbü'd-da've olan ulemâları ve meşâyihleri ve fuzalâ yı dehrden ders-i âmları ve e'imme ve hutebâları beyân eder. Evvelâ Mısır'da cümle ulemâ ve sulehâ ve meşâyih i izâmın serçeşmesi şeyhü's-şüyûhu ve sâhib i tem[y]îzi hazret i eş-Şeyh Ali Şümürlisî sellemehullâhu ta'âlâ ilâ eceli'l-müsemmâ ehl i hâl ve ehl i verâ' ve dindâr bir zât ı şerîfdir. Nevâhî i Mısır'da Şabramellisi nâm bir belîdedendir. Lâkin bi-emrillâh mâderzâd bî-basar idi. Ammâ câmi' i Ezher içre dörd yerde ders takrîr edüp on iki bin telâmîzi var idi. Mubâhase i ilimde lâ-nazîrdir. Ve hânesinde dahi iki kerre ders der idi. Müşkil-küşâ ulemâ yı mütebahhirînden büyük kimesnedir. Ve velî olduğuna şübhe yokdur kim cemî'i kütüb i mu'teberelerde olan mesâ'il i şer'îyyeleri görmüş gibi, "Bu mes'ele Kadîhân'ın yâhûd Tatarhâniyye'nin yâhûd Câmi'u's-sağîr'in filân sahîfesinde ve yedince satırdadır", deyü işâret buyururdu. Hamd i Hudâ bu hakîr şeref i sohbetleri ile müşerref olup teberrûken ve teyemmümen anlardan Kûhistânî gördük. Fazîlet ü bâhire sâhibi ferîdü'd-dehr kimesnedir. Ve bir keşf [ü] kerâmâtlarından dahi oldur kim ömrü içinde bir âdem ana selâm verüp âşinâlık etse ism [ü] resmin kurâ ve kasabası ve pederi ismin su'âl ederdi. Beş on yigirmi seneden sonra yine ol âdem gelüp selâm verse, "Ve aleykümüs-selâm yâ ibne'l-filân" deyü pederi ismiyle ol âdemi bilirdi. Cemî'i telâmîzlerini evlâ bi't-tarîk selâm verince, "Yâ filân" der idi, sellemehullâh.

eş-Şeyh Ahmedü'l-Acemî: İlm i hadîsde bunlar dahi yegâne i asrdır, ammâ bunlar a'mâ değildir. Kuvvet i hâfızada ferîdü'd-dehrdir. "Müslim [ü] Buhârî ve Meşârik ve gayrı kütüb i mu'tebere ha-dîs i şerîflerinden râvileri ile yetmiş bin hadîs hıfzımdadır" deyü İbrâhîm Paşa'ya nakl etdiler. Ve, Zîrâ bu hakîr i pür-taksîr bu müsevvedâtımız itmâmı mahalline gelince ekâlîm i seb'ayı geşt [ü] güzâr etdiğimiz elli bir sene olmuş idi. Kesret i seyâhatden bir künc i uzlethânedeki halkdan münzevî olup

gûnâgûn tevârihâtlar tetebbu' etmek müyesser olmamış idi, ve bir kim-
senin sergüzeşt [ü] seren-câmın ve bir musannif [ü] mü'ellifinin tahrîrâtın
görüp Seyâhatnâme'mize kayd etmemiş idik. Ammâ bu diyâr ı Mısır'da
üstâdımız Şeyh Alî Şebramellisi (Şümürîsî) hazretlerinden istimâ' etdiği-
miz 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 özüümü makbûl olup
hayr-du'â ile yâd edüp yâd etmeyeler. Bâkî olalar bâkî. (Evliyâ Çelebi
2008, X, 536)

Buradan anlaşılan odur ki Evliyâ Çelebi muhtemelen talebesi gibi Türkçe
anlayan Şebramellisi'ye *Seyahatnâme*'yi mukabele suretinde okurken zaman
zaman onun müdahalesiyle veya anlatılanlardan ihtiyaç duyduğu mahalle mü-
nasip âyet ve hadisleri derceder.

Hizmetinde Bulunduğu Vezirlerle Beraberken Karşılaştığı Âlimler

Evliyâ Çelebi'nin bu konuda her zaman isim verdiğini söylemek zordur. Fakat
girdiği bir tartışmada bahsettiği isimler arasında göze çarpan pek çok isimden
söz edilebilir. Fakat kendisinin özel sevgisini kazanan Sunullah Efendi'nin yeri
başkadır. Evliyâ Çelebi'nin kulağına ilk ezanı okuyan Sunullah Efendi'den dai-
ma sitayişle söz eder: "Ve ibtidâ kulağımıza ezân tilâvet eden mezkûr Sun'ullâh
Efendi dörd kerre şeyhülislâm olmuşdur. Bir merd [ü] ferde müyesser olmamış-
dır" (Evliyâ Çelebi 2006, I, 177). Özellikle birinci ciltte bahsi geçen şeyhülislam
ve bazı ulemadan bahsederken kendisine yakın bulduklarını ve tanıdıklarını
özellikle zikretmektedir.

Gezdiği Yerlerde Sohbet Ettiği Din Adamları

Aslında yukarıdaki konu başlığına uymakla birlikte Evliyâ Çelebi'nin vezirlerin
yanında gördüğü bazı din adamları hakkındaki kanaati pek de olumlu değildir:

Bu hakîr Evliyâ yı pür-taksîr sene 1051 târîhinden berü dokuz pâdişâh
ve yetmiş vüzerâ yı âlişânlar ile müşerref olup kamusunun ahvâllerine
vâkıf olup görürdük ki cemî'i vüzerâ vü vükelâ ve cümle a'yân-ı kibâr hoş-
âmed kelâma ve rîş-handa ve bedele-gûya ve kizb ü bühtân ü iftirâya
ve gammâza ve fassâl âdemlere mâyillerdir. Hattâ bu Haleb'de Murtezâ
Paşa efendimizle Hünkâr Bâğçesi havzı kenarında hem-celîs idim. Ve

ba'zı safâ-âver nüdemâlar ile hem-sohbet ü hem-enîs idim. İttifâk bir kaç kerre esnâ yı kelâmı mübâlağadan kinâyeye ifrât ı kelâm üzre kizb i sarîhi irtikâb edinüp hezâ-rân dürûğ-gûyluk ederlerdi. Söyledikleri kizblerin sıhhati ve dürûğu hakîrin mazbûtu ve ma'lûmu olduğu mâddelerdir kim ekseriyâ ol seferlerde bile idim. Hakîr anlara mu'âraza etdikçe paşa anların kizbini tasdik edüp irtibât ve âfitâb verirdi. (Evliyâ, III, 85-87).

Bu bölümde o mecliste yer alan Tabaniyassı Mehemmed Paşa'nın imamı olan Yahya Efendi denilen zatın anlattığı yalanı ispat ettikten sonra kendisinin başından geçen bir olayı anlatıp sözü şöyle bağlar:

Ol zamân bildim ki cemî'i vüzerâ vü vükelâ ve erbâb ı devlet huzûrında müdâhane ve hoş-âmed kelâm lâzım imiş. Ammâ bizim efendimiz Melek Ahmed Paşa huzûrunda bir kimesnenin cânı yok idi kim zemm u nemm u gıybet ve mesâvî ve sû'î zan ve müdâhane ve hoş-âmed söyleyeler idi. Anı meclisinden reddederdi ve derhâl "Çık taşra bre hannâs!" deyü ana hannâs lakab kordu. Ve bir kimesne anın yanında bir kizb kelâm söylese ol âdemden gayri nefret ederdi. Ammâ ne kadar latîfe-âmiz kelimâtlar söylense şakadan hazz ederdi. Ammâ hâlâ zamânımızın a'yân [u] kibârı ve vüzerâ ve mülûkları böyle hoş-âmede ve müdâhaneye mâyil olup bîgaraz ve ehl i ırz kimesnelere taşra umûrların sormadıkları ecilden Devlet i Âl i Osmân'a taraf taraf rahneler gelmededir. Hudâ Devlet i Âl i Osmân'ı ilâ inkirâzı'd-devrân mü'ebbed ede, âmîn, yâ Mu'în. (Evliyâ Çelebi, III, 85-87).

Yalanı ve uydurmayı, kurmacayı ağır bir biçimde kınamakla birlikte Evliyâ Çelebi, gönüllü veya gönülsüz bu tarzın tesirinde kaldığı *Seyahatnâme*'deki ilgili ifadelerin inandırıcılıktan uzak bulunup ve aklileştirilmeye çalışılması girişimleri zorlamadır. Doğru olanın Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde kullandığı üslubun kendi içinde tutarlı ve bütüncül olduğunu kabul etmektir. Zira sözlü anlatının yazıya dönüştürülmesiyle farklı otantik kurgulama yakalanmıştır.

Cami ve Tekke Dersleri

Evliyâ Çelebi cami ve tekkelerdeki derslerle ilgili aslında çok detaylı bilgi vermez. Fakat dindar bir Müslüman'ın hayatında önemli yeri olan cami ve mescitlerin ve bazen de aralarda yapılan va'z ü nasihat ve bazı umuma açık dinî içerikli derslerin onun İslamî bilgisini geliştirici rolü de gözden uzak tutulmamalıdır: "Eş-Şeyh İbrâhîm Efendi, eş-şehîr bi-Cerrâhpaşa, Emîr iştibî hazretlerinin halîfesi âşık-meşreb ve küşâde mezheb va'z [u] nasihatde te'sîr sâhibi bir ârif i billâh idi. Cemî'i erbâb ı ma'ârif dersine hâzır olurlardı" (Evliyâ Çelebi 2006, I, 58).

Yine konu bağlamında tekke ile ilgili olarak verilebilecek en iyi örnek kendisinin hayatında çok önemli bir yere sahip olan Abdî Dede hakkında *Seyahatnâme*'de yazılanlardır:

Ve bunlar ile hem-asr eş-Şeyh Hazret i Abdî Dede, Kâsımpaşa Mevlevîhânesi bânîsi ve şeyhi idi. Mecâzibûn şekl aşk ı ilâhî ile âlûde kıyl ü kâlden berî bir ehl i hâl kimesne idi. Böyle iken tasavvufâne Mesnevî ü Ma'nevî'ye tahkîkler ederdî kim cümle âşikân mest olup gûyâ va'z ı Celâleddîn idi. {Ve esnâ yı va'zda tekyeye bir âdem gelse ism [ü] resmîyle görmediği ve bilmediği âdeme safâ geldin, fülân efendi deyü keşf ederdî. Ve kendiler semâ'a girdikde dervîşân mest [ü] medhûş olurlardı. Kabr i şerîfi tekyesi sâhasındadır. Niçe kerâmetlerinden biri Murâd Hân ı Râbî' Bursâ'dan islâmbol'a gelirken Bozburun mahallinde gark olurken Murâd Hân bu Abdî Dede[yi] kayık başında görüp elinde bâğçe küreğiyle deryâya urup,"Üskün bi-hakkı'l-Meliki'l-Kuddûs" deyü deryâya urdukca telattum ı deryâ teskîn olur, ma-zanna i kerâme kimesne idi. (Evliyâ Çelebi 2006, I, 206)

Evliyâ Çelebi'nin dinlemiş olabileceği va'z ü nasihat ve dinî içerikli derslerle tekkelerdeki sohbet ve adabın devrin kaynaklarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmesi durumunda bu etkinin boyutları daha iyi anlaşılabilir.

Evliyâ Çelebi'nin kaynaklarında yer alan hadislerle ilgili, tekrarlardan arındırılmış bir liste kaynaklarıyla birlikte daha önceki bir çalışmamızda verilmiştir. Kısa- ca tekrar ifade etmek gerekirse *Seyahatnâme*'deki hadislerde kaynak gösterilen Deylemî'nin Firdevsül Ahbar isimli eserinde ilgili hadislerle rastlanılmamıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

17. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşamış birisi olarak devrine göre iyi bir eğitim almış olan Evliyâ Çelebi'nin Arapça bilgisinin azlığı nedeniyle dinî temel kaynak kitapları doğrudan yani Arapça asıl nüshadan tüm detaylarıyla inceleyemediği konusunda hiçbir şüphe yoktur. Bu hususu vurgularken *Kur'ân-ı Kerîm* ve onun kıratına dair bilgisini de yabana atmamak gerekir. Ayrıca değişik vesilelerle hazır bulunduğu ulema meclislerinde elde ettiği şifahi bilgileri de küçümsemek gerekir. Özellikle kendisine hediye edilen harcâlem kitaplardan elinin altında bulunan bazı vaaz ü nasihata dair eserleri de tetkik ettiği bir gerçektir. Buna Türkçeye çevrilmiş veya Türkçe yazılmış tefsir, hadis, fıkıh, akaid kitapları da eklenebilir. Ayrıca o günkü elit zümrelerde yapılan ders ve sohbet, içtimalarda sıkça geçen hadis, cümel-i kibâr, dua kalıpları ve Arapça hak edilmiş kitabe ka-

yıtlarına vukufiyeti de ortadadır. Kısacası temel kaynak olmayan eserlerin Türkçe çevirisiyle birlikte geçen metinlere aşinalığı vardır. Dolayısıyla onun Arapça kaleme alınmış eserleri orjinaline bakarak kullanamadığını tespit etmek gerekir. Özellikle İslam Tarihi ile ilgili *Seyahatnâme*'nin değişik yerlerinde verdiği abartılı rakamları muhtevi bilgilerin çoğu yanlış, eksik veya Mevlid'te olduğu gibi Osmanlı bakış açısının tipik bir izdüşümünün anokratik duruma düşmüş verilerdir. Bunun sebeplerinin tahlili ayrı bir çalışmayı gerektirmektedir. Özellikle abartılar ve fütüvvet kayıtları gibi ilgili olduğu sahanın en zayıf kaynaklarından yapılan alıntıların *Seyahatnâme*'sine dercetmesi, inanırlığına kuşku düşürürken yazdıklarını da sorgulanır hale getirmiştir. Bunun niçini bağlamında söylenilebilecek tek şey; onun hamiyet-i diniyesinden kaynaklanan gayretkeşliğinin yanı sıra onun dinî konularda yazdıklarının kimse tarafından referans alınmayacağına dair olan beklenti ve güvenidir de denilebilir.

Fakat Evliyâ Çelebi'de tespit ettiğimiz bu eksikliği tamamen Osmanlı eğitim sistemine mal etmek de doğru değildir. Eldeki veriler onun klasik medrese eğitimini başarıyla tamamladığına ve icazet aldığına dair bilgiler içermemektedir. Kuran ve kıraat diye bilinen okunuş bilgisine sahip olduğunu konunun dışında tutmak kaydıyla ondaki eksikliklerin önemli bir sebebi de, şifahi kültürün gereği onun çevresindeki ilmiye mensuplarının naklettikleri rivayet ve nakilleri herhangi bir filtreden geçirmeden eserine dercetmesiyle alakalandırılabilir. Ayrıca onun bitmek tükenmek bilmeyen yolculukları sırasında bunları tahkik edecek tetkike ne vakti ne de bilgisi vardı. Fakat *Seyahatnâme*'nin özellikle IX. ve X ciltlerinde esere alıntılanan menkibe, hurafe ve mevzu rivayetlerin mebzul miktarda yer alması şaşırtıcıdır. Biz bu verilerden sadece XVII. yüzyılda yaşayan Osmanlı toplumunun bilgi seviyesini öğrenmekle kalmıyor aynı zamanda Enderun'da kısa sürede olsa eğitim almış eğitilmiş bir Osmanlı aydınınının bu tür konularda zaaf göstermesine şahit oluyoruz. Onun *Seyahatnâme*'sinde zikrettiği bazı anlatılar eksik veya abartılı rivayetlerden oluşmaktadır. Bunlardan en ilginç şudur ki, ortalama olarak herkesin bilebileceği varsayılan, Hz. Peygamber'in hayatı ile ilgili bilgilerde yaptığı fahiş hatalardır. Mesela hicret edenlerin sayısının iki yüz bin oluşu, Uhud Savaşı'yla ilgili detaylar, Mısır Azizi Mukavkıs'ın Medine'ye gelmesi gibi gerçek dışı veya abartılı veriler bu hususta zikredilecek örneklerdir. Tabii ki bu konuda kaynak eser olarak kullandığı Menasik kitaplarının hazırlayıcılarından kaynaklanan durumu da göz ardı etmemek gerekmektedir. Mekke ve Medine bölümünde yer alan çok sayıda ayrıntıya bakılırsa bunun doğrudan bir

menazil veya menâsik kitabından alıntılandığını ve birebir metne bağlı kalarak yazıldığını iddia etmek zordur. Bu konuda daha önce yaptığımız başka bir çalışmadaki tespitimiz Evliyâ Çelebi'nin kendisinden önce yazılmış olan muhtemel çalışmalarla yer yer benzerlikler arz etse de birebir aktarım olmamıştır. Bununla birlikte Mısır'da eserini yeniden gözden geçirirken başta Taberi Tarihi'nin eksik çevirisi olmak üzere, Gazalî'nin İhya'sı ve buna benzer vaaz, nasihat, ahlakî bahisleri konu alan benzeri kitaplardan yararlandığı ortadadır. Geri kalan pek çok bölümde esas olarak şifahî kaynaklara isnad ettiği anlaşılmaktadır.

Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme*'sinde yer alan *Kur'ân-ı Kerîm*'den seçilen üç yüz civarında ayete dikkat edilirse onun bu konudaki yetkinliği kendiliğinden anlaşılır. Zira bu rakam, yaygın rivayetle 6666 Ayet-i Kerimeden oluşan *Kur'ân-ı Kerîm*'in neredeyse %5'ine tekabül etmektedir. *Seyahatnâme*'nin dinî bir kitap olmadığı düşünülürse, Kuran'dan yapılan bu kadar iktibasın az olmadığı anlaşılır. Fakat onun eserinde yer verdiği hadislerle bakıldığında sahih olarak kabul edilenler çok az sayıdadır. Uzmanları tarafından mevzu (uydurma) veya zayıf olarak kabul edilen hadislerden oluşan ilgili rivayetler onun temel İslamî bilgi donanımının yetersizliği açıkça ortadadır. Kelam-ı kibar, bazı dua ve kitabe kayıtlarında hata olup olmadığı hususunda dönemindeki ve önceki tarihlere ait kaynaklardaki bilgilerle karşılaştırılmadan bir hüküm vermek zordur. Ayrıca kimi zaman yer verdiği Arapça diyaloglardan yola çıkarak onun Arapça pratik konuşma bilgisi hakkında net bir şey söylemek zordur. Tekrarlar çıkarılınca ortaya çıkan yüze yakın hadis sayı olarak oldukça mütevazıdır.

Evliyâ Çelebi'nin kaynak bilgisinin, yaptığı alıntıları orijinal kaynaktan alma becerisine göre daha iyi olduğu söylenebilir. Nitekim mağlup olan Bitlis Han'ının sarayında ele geçirilen kitaplar hakkında onun verdiği liste kendisinin din, edebiyat ve tarih alanında literatur bilgisini ispatlar niteliktedir. Otodidaktik metoduyla kendini yetiştirenlerde görülen bazı izahı gayri kabil garipliklere Evliyâ Çelebi'de de rastlanmaktadır. Fakat burada asıl olan onun alıntıladıklarından çok bunları ifade etmesi ve eserinde kullandığı tarzıdır.

Kaynaklar

Baysun, Cavit, "Evliyâ Çelebi'ye Dair Notlar". *Türkiyat Mecmuası*, XII (1955): 257-64.

Coskun, Menderes, "Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış Edebi Nitelikli Hac Seyahatnameleri" *Türkler*, XI, 806-814, Ankara 2002.

Dankoff, Robert, K. Kreiser, *Materialien zu Evliya Çelebi*. II. A. Guide to the *Seyâhatnâme* of Evliya Çelebi, *Bibliographie raisonnée*. Wiesbaden 1992.

- _____, An Evliya Çelebi Glossary, Unusual, Dialectal and Foreign Words in the Seyahat-name, Harvard 1991.
- _____, Evliya Çelebi in Bitlis. The Relevant Sections of the Seyahatname, ed. with Translation, Commentary and Introduction. Leiden, New York u.a. 1990.
- _____, "Evliya Çelebi Seyahatname'si Işığında Osmanlı Toplum Hayatı" (çeviren: Nasuh Uslu) Türkler. 10. 274. Diyanet İslam Ansiklopedisi. İstanbul 1988- Encyclopedia of Islam, New Edition. Leiden: 1954-
- Eren, M., Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde Bir Araştırma. İstanbul 1960.
- Erkılıç, Cafer, Evliya Çelebi, İstanbul, 1954.
- Evliyâ Çelebi, Seyâhatnâme. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Bağdat Köşkü 306, Bd. 9.
- _____, Seyâhatnâme. Süleymaniye Kütüphanesi, Beşir Ağa 448-452, Bd. 9.
- _____, Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi Topkapı Sarayı Bağdat 304 yazmasının Transkripsiyonu- Dizini. I-X, Haz. R. Dankoff, S. A. Kahraman, Yücel Dağlı İstanbul 1995-2008.
- Ibn Battûta, Tuhfatu'n-nuzzar fi Garâ'ibi'l-amsâl vel-acâ'ibil-asfâr. Beyrut 1379/1960.
- Ibn Cubayr, Rihletü ibn Cubayr. Beirut 1400/1980.
- İnalçık, Halil, Açış Konuşması, Çağının Sıradışı Evliyâ Çelebi, haz. Nuran Tezcan, İstanbul, 2009, 13-17.
- İslam Ansiklopedisi İslam alemi coğrafya, etnografya ve biyografya lügatı. I-XIII, İstanbul, 1940-86 (1. baskı), 1963-86 (2. baskı).
- İz, Fahir, Evliyâ Çelebi ve Seyahatnamesi, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi VII (1979) 61-79.
- Kelpetin, Hatice, Gelenek ve şifahi kültür bağlamında Osmanlı toplumunda dinî değerler, Değerler Eğitimi Dergisi, sy.2, İstanbul, 2004, 81-126.
- _____, Yaygın İslam Anlayışı (Klasik Dönem Osmanlı Geleneği), yayınlanmamış doktora tezi, Marmara üniversitesi, S.B.E., İstanbul, 2000.
- Korkut, M. Buğday, Evliyâ Çelebis Anatolienreise aus dem dritten Band des Seyâhatnâme. Leiden u.a. 1996.
- Kreutel, R. F., "Neues zur Evliya Çelebi Forschung". Der Islam 48 (1972): 269-298.
- Mackay, Pierre, "The Manuscripts of the Seyahatname of Evliya Çelebi". Der Islam 52 (1975): 278-98.
- Özgül, Kayahan, 28-30 Ekim 2005/Ankara; Şifahi kültürden yazılı kültüre Çocuk Edebiyatı, Türkiye Dinî yayınlar kongresi Türkiye'de Çocuk yayıncılığı, Ankara, 2007, 59-74.
- Taberî, Muhammed bin Cerîr, Târihu't-Taberî, I_IV, Beyrut, 1983.
- _____, Taberi-i Kebîr Tercümesi, İstanbul, Uhuvvet Matbaası 1327/1911.

_____, Taberi-i Kebîr Tercümesi, İstanbul, 1980.

Taeschner, Das Anatolische Wegenetz nach osmanischen Quellen. I: Leipzig 1924-II: 1926.

Tezcan, Nuran, Evliya Çelebi in Manisa, Leiden, 1999..

_____, Evliyâ Çelebi'nin belgesel izi, "Papinta Kağz", Toplumsal Tarih, Mayıs 2007, 31-35.

Uzunçarşılı İ. Hakkı, Mekke Mükerrerme Emirleri. Ankara 1984.

Salnamecilik ve Seyahatnâmecilikte Ozan Tipi: Evliyâ Çelebi

Rafael Hüseyinov*

Bitmez ömrünün dördüncü yüzyılını tamamlayarak diriliğinin beşinci asrına başlayan Evliyâ Çelebi, sadece büyük irs yaratmış dedelerimizden biri gibi değil, aynı zamanda çağdaşımız olarak addedilmelidir düşüncesindeyim.

Onun hiçbir zaman okursuz kalmamış ve kalmayacak 10 ciltlik *Seyahatnâme*'sinin ilk baskısı 1896'da – XIX. yüzyılda başlamış, 1938'de – XX. yüzyılda tamamlanmıştı, dolayısıyla baskının bir asra sığamamış olmasında da bir hikmet var. Evliyâ Çelebi, öylesine bir emsalsiz ilmî ve edebî inci doğurmuştur ki, onu yalnız mazinin yadigarı, manevi mirası olarak kabullenmek kesinlikle doğru olmaz. Onun asırların hududuna sığmayan muteşem eseri, geçmişin itibarlı aynası olmakla beraber, günümüzle sesleşebilen çağdaş ruhlu bir anıttır ki, yaşadığımız yeni dönemin zor anlarında da bizimle birlikte ve mücadelelerimizin dayanağına çevrilmektedir

Bugün Evliyâ Çelebi, yalnız geçmiş zamanın coğrafiya alimi, tarihçisi, edibi değil, hem de yeni çağın lisan öğretmeni, dil koruyucusudur ve Türkiye Türk'üne özbeöz dilinde nasıl yazıp konuşmasını tarihin sınamalarından geçerek denetlenmiş ülküleri hatırlatır, muteber rehber kılavuz temkini ile güzelim Türkçeyi dışarıdan ve içeriden gelen istenmiyen temayüllerden muhafaza etmenin yollarını anlatır.

2007 dünyada "Mevlana Yılı" idi. 2011 "Evliyâ Çelebi Yılı"dır. Zaman geçecek, bir diğer ulu Türk'ün yılı olacak. Böylece, Büyük Türkler, dünyamıza nice bayram-

* Azerbaycan Millî İlimler Akademisi (Bakü).

lar armağan etmeyi sürdürecektir, insanlığı daha fazla düşündürmeye, halkları ve ülkeleri daha fazla yakınlaştırmaya devam edecek. Evliyâ Çelebi'nin ve onun bütün zamanlardaki tüm meslek kardeşlerinin bizlere verdiği en başlıca dersler de zaten budur.

Yakın ve Orta Doğunun uzun tarihi boyunca yaratılmış öylesine nadir ve eskimez kitaplar var ki onlar hangi dilde, hangi ilde ve hangi yüzyılda meydana getirilmiş olursa olsunlar, bunlar ortak abidelerdir ve bu kaynaklar olmadan maziye öğrenmek, halklarımızın ve ülkelerimizin geçmişi hakkında doğru fikir ve kanaatler oluşturmak imkansızdır. Muhammed Oufi'nin XI. asırda kaleme aldığı "Lübab ül-elbab"dan XIX-XX yüzyıllara değin düzenlenmiş yaklaşık 1000 kadar tezkire olmasaydı, Fars, Arap, Türk edebiyatlarının tarihini iyi bilemezdik, birçok simalarını tanıyamazdık.

IX-X.yüzyılların yazarları olan İbn Hordadbeh'in, el-Yakubi'nin, İbn el-Fakih'in, İbn Fevkal'in, Ahmet el-Belazuri'nin (vefatı 892), Ebucafer Muhammed et-Teberî'nin (838-923), Ebu İshak el-İstehri'nin (820-934), Ebülhasan Mesudi'nin (vefatı 956) kronikleri olmasaydı, İzzettin İbn el-Esir'in (1160-1232) "El-kamil fit-tarih"ini, Fezlullah Reşideddin'in (1247-1317) "Cami et-tevarih"ini, Hasan bey Rumlu'nun (1530-1610) "Ehsen üt-tevarih"ini okumasaydık, X.yüzyılın anonim yazarının "Hüddud ül-alem"ini, XIII. asır coğrafyacısı Mehemed ibn Necib'in "Cahanname"sini, XIV.yüzyılın Azerbaycan alimi ve edibi Hamdullah Kazvini'nin (1281-1346) "Nüzhet el-külub"unu, Azerbaycan'ın 40 yıl yollarda olmuş seyyahı ve şairi Zeynalabdin Şirvani'nin (1780-1838) "Bustan us-siyahe", "Riyaz üs-siyahe"sini ve onlarca bu türden risaleleri, salnameleri, seyahatnameleri tanımasaydık kendimize iyi aşına olmazdık. Bu kandil misali kitaplar olmadan mazinin karanlıklarında yolumuzu kaybederdik, aradığımız menzillere varamazdık.

Ömrünün yarı yüzyıldan fazlasını seferlerde geçirmiş ve gördüklerini, bildiklerini yapraklara aktararak pek çok cilt ve binlerce sayfa kapsayan, son tahlilde tek bir kitap oluşturan emsalsiz kaynak vücuda getirmiş ünlü Türk seyyahı ve edibi Evliyâ Çelebi'nin (1601-1682) adı, yukarıda zikredilen müstesna tarih rehberlerinin sırasındadır. Evliyâ Çelebi, şüphe yok ki, mezkur eserlerin ekseriyetile tanış idi ve bunu, kitabında sözkonusu kaynaklara sık sık yaptığı göndermeler de tasdiklemektedir. O kaynakların ne kadar farklı dillerde ve üsluplarda yazılsalar da, müeyyen ortak yönleri, kalıplaşmış ifade tarzları da vardı.

Evliyâ Çelebinin eseri kendisine kadar yazılmış salname ve seyahatnamelere bir sıra hüsusiyyetleri ile yakın olmakla beraber, onların hepisinden bir özelliği

ile açık şekilde seçilmektedir. Doğrudur, *Seyahatnâme* özü itibarı ile bir bilimsel eserdir. Fakat deyiş tarzına ve ifade güzelliğine göre estetik sanat eseridir. Evliyâ Çelebi mirasının tarih bilimi açısından emsalsiz değerini ve muazzam ölçeğini tasavvur edebilmek için Batı ve Doğu'nun iki büyük bilginin tanıklığını anımsatmak yeter. Dünya doğubilimciliğinin seçkin adamlarından olan İ.Y.Kraçkovski, Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme'sini* "devrinin anı içerikli en mühim belgelerinden biri, o zamanın tarihinin birinci dereceli kaynağı, ayrıca yazarın gördüğü ülkeleri ve insanları tasvir etmekte Doğu edebiyatlarında yegane olan, en muhtelif medeni-tarihi detayların tükenmez kaynağı"(7,626) olarak kıymetlendiriyordu.Yazdıkları geçmiş ile şimdi arasında en muteber köprülerden olan müstesna Türk bilgini M.F.Köprülü ise tastik ediyordu ki, tarihimizin her asrı için bu keyfiyette ve bu layakatte bir eserimiz olsaydı, o zaman bu gün açısından milli tarihimizin araştırılması çok daha kolaylaşırdı (8,7).

Kitabının içeriği ve manasına göre Evliyâ Çelebi coğrafyacı, tarihçi, edib, araştırmacıdır. Ama yazı şekline, söylem biçimine göre destancıdır, ozandır. Bu bakımdan Evliyâ Çelebi ve onun *Seyahatnâme'si* bütün salname ve seyahatnameler tarihinde emsalsizdir. "Kitab-i Dedem Korkud" destanlarının başlangıç kısmında, daha boylara geçmeden Korkud Atanın soyları – öğütleri yer alır: "Könlin yuca dutan erde dövlet olmaz; Eski panbuk bez olmaz, karı düşmen dost olmaz; Oğul atadan görmeyince süfre çekmez"(6,31). Evliyâ Çelebi de aynı motifi eserine getirir, *Seyahatnâme'sinin* ikinci cildinin başlangıcında baba nasihatlarını verir. Öz babasının ona olan nasihatları gerçekte Evliyâ Çelebi'nin kendisinden sonra gelenlere de öğütleridir: "İki kişi söyleşirken dinleme; Nanü nemek hakkın gözet; Davetsiz bir yere varma; Senden uluların önünden gitme". Buraya bir öğüt manzumesi de ekliyor:

"Sormağa ey yar,
Eyleme gel ar,
Anla ne kim var,
Elm-i tamamı.
Farsiyi bil,
Ehlini bulğıl,
Efseh-i nas ol,
Ereb ü ecami.
Bildiyin öyret,
Dersini fikr et.

Eyleme heç redd,
Has ile ami.
Elme heris ol,
Şüğle enis ol" (4,58-59).

"Kitab-i Dedem Korkud"dan gelerek *Seyahatnâme*'den geçen bu tür atasözleri ve öğütler sıralamasını bir çok Oğuznamelerde de, destanlarda da görmekteyiz, çeşitli Türk halklarında zaten bu biçimde tertip edilmiş epey "atasözleri" mecmualarına da rastlarız. Sanki bu ve buna benzer parçaları Evliyâ Çelebi eserine maksatlı şekilde dahil ediyor ve folklor aksi-sadasının *Seyahatnâme*'nin bütün parçalarından gelmesine çalışıyor. Bunu bir taraftan yazarın eserinin okunaklılığını, cazibesini artırmak niyeti gibi yorumlamak mümkündür ki bir kısım araştırmacılar haklı olarak bu şekilde düşünmüşler (bkz.: 5,134-139), bu daha çok yüzeyde olan bir belirtidir ve daha derindeki temel sebebin üst katıdır.

Ciltten cilde geçtikçe *Seyahatnâme*'yi yekpare bütüne çeviren, zahiren dağınık olan malumat ve hadiseleri tek bir iplik boyu dizerek kurgulayan başlıca öğenin daima halk hikayecisi kıyafesinde görünen yazarın kendisinin olduğuna tanık oluyoruz. Buta verilmesi, vahiy gelmesi, yarayıcı kişinin kalbine ilahiden ilham damızdırılması masallarımıza, destanlarımıza has bir özelliktir. Destan poetikasını eserine temel öge seçmiş Evliyâ Çelebi, nitekim eserine de bu ahengle başlıyor. Risale, geleneksel salname, seyahatname gibi değil, tam bir masal, bir destan gibi.

Daima seyahat arzusu ile yaşadığını, bir gün rüyasında, Muharrem ayının aşura gecesinde Ahi Çelebi camiine gittiğini, burada mükaddesleri görerek bahtiyar olduğunu, nihayetle Muhammed Peygamberin karşısında durup onun mübarek elini öptüğünü, bir ricasını diline getirdiğini naklediyor. Lakin heyecandan dili dolaşır, "Şefaât, ya Resul Allah" demek isterken dilinden "Seyahat, ya Resul Allah" kelimeleri kopuverir. Peygamber ise zaten onun için peygamberdir ki, yalnız deyilenleri yok, duyulanları da göre, sezebiliyor ve Evliyâ Çelebi'ye aynı gece hem şefaât, hem seyahat nimeti eta olunur (3, 29-30). Evliyâ Çelebi'nin rüyadan, hülyadan masal, destan gibi başladığı sohbetin meyvası netice itibarı ile gerçeğe *Seyahatnâme* olur.

Evliyâ Çelebi'nin on ciltlik muhteşem tarihî-edebî-etnografik incisi, çeşitli el yazma eserlerinde ve kaynaklarda "Seyahatnâme" ("Seyahat kitabı") ve "Tarih-e seyyah" ("Seyyahın kitabı") olarak iki farklı adla belirtilse de genel olan ve bu

türden yapıtlarda sık sık rastlanan birinci ad değil, yazarını evelden sona kadar kitabın baş kahramanı ve her yerde açık şekilde boy gösteren kişi olması sebebiyle ikinci ad daha sahihtir.

Orta yüzyıllarda yazılmış tüm diğer seyahat kitaplarından seçilmesinin bir başlıca sebebi bu eserde yazarın sadece betimleyici ve toplayıcı değil, ozan tipli hikayeci, yorumcu ve anlatıcı olması, her uygun bir makamda ortaya çıkarak yorum getirmesi, görüş belirtmesi, düz mantıkla doğrudan doğruya okurunu gerçeklerin daha optimal algılanmasına yönlendiren olgun bir halk bilgisi konumunda olmasıdır.

Evliyâ Çelebi betimleme, aktarma ve anlatı şekline göre kendisine kadar mevcut olmuş seyahatname, salname, tezkire ve diğer bu türden eserlere özgü sırf bilimsel veya edebî anlatım tarzını örnek almamıştır. O, önemli miktarda epik abidelerden, el yazma eserlerden, kişisel gözleminin sonucu olan günlüklerden yararlanmakla beraber, çok sayıda rivayet, efsane, latife, halk anekdotları, bu veya diğer olay ve vakaların halk arasındaki yorumlarından da faydalanmıştır. Ayrıca özü itibarile çeşitli yönleri yansıtan bu bilgilerin müşterek bir payda ve metin içinde doğal biçimde sunulması için Seyyah, en uygun şekli bulmuştur. O, felsefesi itibarile bilimselliğe daha yakın ve uygun düşen eserini risale değil, destan üslubuna benzer bir biçimde kurguluyor; fakat bunu öylesine bir ustalıkla yapıyor ki kitabın bilimsel sıkletini eksi yönde etkilemiyor. Yani destan tarzı sanki fonda, arka planda duyulur, kabartılmaz, ama nabız gibi eser boyunca atmakta devam eder. Bu üsluba müracaat etmekle iri hacimli eserin okunaklı olmasını, cazipliğini temin etmek, muhtemelen yazarın ulaşmak istediği hedeflerden biridir. Daha önemli olan ise yazarın elde ettiği belirli ölçüdeki serbestliktir; seçilmiş anlatım tarzının belirli göreceliklere müsait olması sebebiyle herhangi bir bilginin sahihliğinden, tarihsel vakanın dürüstlüğünden okurda doğabilecek kuşkulardan yazarın kendisini sığortalamak isteğidir.

Kimi zaman yeni dönem ve günümüz araştırmacıları Evliyâ Çelebi'yi yararlandığı ayrı-ayrı kaynaklara eleştirel yaklaşmamakta, onlarda hatta belirgin şekilde gözüken tarihsel uygunsuzlukları tashih etmemekte kınamaktadırlar. Fakat çok yönlü ve derin bilgi sahibi olan, kendisinin belirttiği ve diğer kaynakların da doğruladığı gibi yaklaşık on yabancı dil bilen yazarın yararlandığı kaynaklara hoşgürümlü münasebeti, kesinlikle onun itinasızlığından veya dakikleştirmeler yapmak için yeterli derecede yeteneği olmamasından ileri gelen bir durum

değildir. Bu durum, "Seyyahın Kitabı"nda yazarın uyguladığı yaratıcılık ilke ve yöntemidir.

Evliyâ Çelebi, faydalandığı her kaynağın versiyon olarak yaşama hakkını kabullenmekte, bir ölçüde folklorcu, halk bilimci yaklaşımı ile "hiçbir anlatım şikki yalnız değil" tutumu sergilemektedir.

"Seyyah kitabı"nın kimi naşir ve araştırmacıları (örneğin, Kitabın 1961, Moskova baskısının birinci cildini baskıya hazırlayan ve ön söz yazarları A. Jelyakov ve A. Tveritinov) Evliyâ Çelebi'nin nerdeyse betimlediği her olayda bizzat kendisinin yer almasını, anlatılan konunun merkezindeymiş gibi göstermesini eserin daha kolay okunmasını sağlama, ilgiçekici kılma çabasından ziyade, yazarın kendi önemini abartması ve böbürlenmesi olarak değerlendirmektedirler (1,11). Kanımızca, bu tamamen yanlış bir yaklaşımdır ve Evliyâ Çelebi'nin kendi eseri için seçtiği destan anlatım tarzını anlayamamaktan kaynaklanmaktadır. Nitekim bu destan üslubudur ki hikayeci ozanın sürekli olarak olayların merkezinde kalmasına, jüri gibi görüş belirtmesine, ayrı ayrı havadisleri kavuşturarak toparlamasına olanak sağlamaktadır. Yazar, bu envayi çeşit konuların toplandığı eserin temel anahtarı, birleştirici etkenidir ve "Seyyah Kitabı"nda kompozisyon akışı ve "kurgulama yöntemi"nin evvelden sona kadar sürdürülmesini sağlayan tek sabit damar, on cildin tümü okunduktan sonra anlaşılıyor ki Evliyâ Çelebi'nin bizzat kendisiymiş.

Klasik şiirin "Divan" edebiyatına dahil olmayan ve kendine mahsus ifade tarzı ile seçilen enteresan nevilerinden biri de Fars dilli edebiyatta "şehraşub", Türkdilli şiirde "şehrengiz" denilen şiirler grubudur. İlk kamil nümunesi XI. yüzyılda İran şairi Mesud Sed Selman tarafından yaratılmış bu nevi şiirler Osmanlı edebiyatında XV-XVI. yüzyıllarda ortaya çıkmaya başlar. Konusu şehirlerin ve şehir esnafının tasvirinden ibaret olan şehraşub ve şehrengizler çoğu zaman mizahi, humoristik bir dille kaleme alınmış, şehir esnafının yaşamı ve mesleklerinin inceliklerini onlara özgü deyiş tarzile yansıtmışlardır.

Bu nevi şiirler Fars, Türk, Hind, Uurdu edebiyatlarında XI-XIX.yüzyıllar arası yaratılmış birçok örnekleriyle destanlara, meydan tiyatrosu üslubuna uygun olmuşlar. Ayrıca bu şiirler her edebiyatta aralıksız şekilde, bütün devirlerde değil, ayrı ayrı edebiyatlarda o topraklarda şehir hayatının kalkındığı, esnaf kesiminin oluşmasının kuvvetlendiği dönemlere rastlar. Evliyâ Çelebinin yaşadığı devir ise hem onun kendi ülkesinde, hem de gezip dolaştığı bir sıra vilayetlerde sözkonusu sürecin coşkun şekilde cereyan ettiği dönemler idi (7).

Genellikle şehraşub ve şehrengizler çeşitli poetik biçimlerde; kıtalar, rübailer, gazeller dizisi, veya mesnevi şeklinde yazılmıştır. Evliyâ Çelebi'nin İstanbul esnafına ayırdığı bölüm *Seyahatnâme*'nin en iri bölümlerinden biri olmakla beraber, Türk edebiyatındaki emsaline az rastlanan şehrengizlerden biri sayılabilir (3, 487-674). Bu, şehrengizin Türk edebiyatında nesirle kaleme alınmış tek nümunesi hesap edilebilir. Sözkonusu parçada Evliyâ Çelebinin hem nasir, hem araştırmacı gibi keskin gözleri, gözlemci yeteneği dikkat çekiyor. İstanbul'da mevcut olmuş yüzlerce esnafı hatırlatan, ekseriyeti bugün unutulmuş meslekler hakkında etraflı bilgiler veren, hatta birçok esnafa ilgili somut istatistik rakamlar açıklayan Evliyâ Çelebi estetikten taviz vermez.

Ayrı ayrı zanaat ve zanaatçılarla ilgili söylemelerle kitabının bu bölümünü revnaklandırıyor, doğrudan doğruya esnaf ağzından topladığı, bununla da kesinlikle yok olmadan kurtardığı şiir parçaları – manzum şehrengiz parçalarıyla esnafı sayfaları süslüyor:

Ol hökkedeheh türre-yi terrar ile oynar,
Teryak lebini satmak için mar ile oynar.
Çun dağ-i kemin yollarını sineye düzdü,
Bu nerd-i mehebbetde gönül zar ile oynar.
Benzetmek için alemi bir zill ü heyale,
Sayende güneş kölgede divar ile oynar.
Eglenmege divane gönül şimdi Müzeffer
Zencir-i ser-i zülf-i siyahkar ile oynar (3,655).

Şehrengizcilik bir bakıma Doğu'nun özel röportajcılığı, gazeteciliği de sayılabilir ve Evliyâ Çelebi tam bir röportaj yazarı dakikliği ile çağının nice meslek zanaat sahibinin adını, soyadını tarihin belleğine yazmış, onların yetenekleri ve üstün niteliklerine ilişkin ayrıntıları gelecek günler için hıfzetmiştir.

Evliyâ Çelebi örnek verdiği, şarkı gibi söylenen mezkur gazeli kimden işitip yazıya aktardığını da bize heber vermiştir: Karagözcü Hasanoğlu. Arapların "Hayal ez-zill", Türk'lerin "Karagöz" adlandırdığı gölge oyununun mahir oyuncusu olması dışında Hasanoğlunun şiiriyatta herkesi hayran bırakan becerisini özellikle vurgulamadan geçmeye Evliyâ Çelebi'nin gönlü razı olmaz.

Seni dağdan tuttular,
Ayı deye oynatdılar.
Bağçada dolab döner,
Sen de dön de görsünler (3,561) .

Bu da Evliyâ Çelebinin başka bir esnafın dilinden alıp yazıya aktardığı ve demek ki unutulmaktan kurtardığı daha bir halk nağmesidir. Bunu da ayı oynatan çingeneler söylerlermiş. Bu ayı oynatanların, meydanda halkı eylendiren pehlivanların şimdi tassavvur dahi edemediğimiz kadar bol ve çeşitli olmasını da Evliyâ Çelebi sayesinde öğreniyoruz. Anlaşıyor ki "pehlivan" derken zaten meydan tiyatro oyuncusu kastediliyor. Çelebi şöyle sıralıyor: Pehlivan-i zurbaz, pehlivan-i kuzebaz, pehlivan-i sinibaz, pehlivan-i perendebaz, pehlivan-i şişe-baz, pehlivan-i kadehbaz, pehlivan-i ayinebaz, pehlivan-i çerhbaz, pehlivan-i maymunbaz, pehlivan-i köpekbaz, pehlivan-i ayubaz vb. (2, 626). Sadece *Seyahatnâme*'nin bu kısmında olan ve diğer ciltlere serpilmiş nağme metinlerini toplarsak Çelebi döneminin halk nağmelerine ilişkin dolgun bir manzarayı seyretmek imkanı ortaya çıkıyor.

Halk edebiyatında, şifahi söz ne kadar kuvvetli olsa bile onun kendi ömür süresi var. Herhangi bir kuşak değişimi esnasında birtakım sözler, nağmeler, şiirler, deyimler, gelenekler unutulur, en iyi halde kiteselliğini yitirerek ulusal belleğin alt katına çöker.

Evliyâ Çelebi gibi kalem sahiplerini, tarih yazarlarını minnettarlıkla hatırlamanın önemli hizmeti bir de şudur ki ayrı ayrı ağız edebiyatı örneklerini yazılaştırmakla onlara taze hayat bağışlarlar. Yazıya alınmakla o numuneler yazılı edebiyat olgusuna dönüşmezler; fakat sözlü edebiyat incisi olarak daha uzun ömür yaşamak imkanı kazanırlar.

Oylemi halım felek,
Dilbilmez, zalım felek.
Kesdin can bağçasından,
İki nihalım felek (4, 270).

Bir askerın dilinden işittiği bu hazin nağmeyi Evliyâ Çelebi defterine aktarır, sonra kitabına ekler ve şimdi *Seyahatnâme*'yi yaprak yaprak çevirdikçe belli oluyor ki meğerse bununla da mezkur nağmeye ebedi diri kalmak imkanı bahşediyor.

Mahmud Kaşğarlı tüyuglar katarını dillerden alıp *Divan-i lüğat it-türk*'üne kavuşturmasaydı bugün onları bilen kim idi, muhtemelen tarihin yağmurları onları çoktan ve ebediyen yıkamış yoketmişti.

Aceba 3-4 yüzyıl evvel belki de o şehirlerde yaşayan çoğu insanların severek ezber okuduğu bu "Üç şehrin medhi" nağmesini Evliyâ Çelebi'nin aracılığı olmasaydı çoktan yitirmemiş miydik?

Sanasan bağ-i cennetdir,
Edirne, Bursa, İstanbul.
Gözellerle müzeyyendir,
Edirne, Bursa, İstanbul (4,472).

“Seyyah Kitabı”nın bir özelliği de şudur; yazar tarih ve coğrafya bilgileri toplayıcısı görevini maharetle icra etmekle beraber, belki bundan fazla ustalıklı söz toplayıcısı, söz sarrafı, yer yer uzman bir dil bilgini olmak yeteneğini sergilemektedir.

Onun on cilt içerisinde sıraladağı edebî numuneler, ayrı ayrı söz ve deyimlerin, toponimlerin hem bilimsel, hem halk ağzı ile yorumlanması ve kıyaslamalı tahlilleri bir bakıma kitap içinde kitap etkisi oluşturur ve tarih, epigrafik yazıtlar, harp sanatı, dilcilik ve birçok başka bilim dallarında evrensel bilgi sahibi Evliyâ Çelebi’nin aynı zamanda seçkin bir yazar olduğunun resmidir.

Evliyâ Çelebi’nin memleketler dolaşarak sayısız insanlar ve kocaman mekanı çevreleyen yer-yurtla ilgili bitmez tükenmez değerli yaddaşları arasında kendisine ilişkin bir başkasının söylediği şöyle bir kıymet de var: “O, bir kerib üd-diyar seyyah-i alemdir ki, kimin arabasına binerse, anın türküsün okur, her kimin ihsanın görse, anın medh ü senasında olur” (5,35). XVII.yüzyılda bu sözler düz anlamda tam hakikat idi; gerçekten de Evliyâ Çelebi kimin arabasına binse, derhal onun mahrem hemsohbetine çevrilebiliyordu, tezelden onun sözünü, şarkısını, türküsünü öğreniyordu.

Dört yüzüncü yaşının tamamında bir zamanlar çağdaşının Evliyâ Çelebi’ye verdiyi o kıymet, bize başka bir hakikati de fısıldıyor. Evliyâ Çelebi tek tek kişilerin değil, tarihin arabasının yolcusu imiş. Bu arabaya biner binmez tarihin musahibine çevrilir, onun sesini dinler, onun türkülerini öğrenirmiş. Ve yazarmış ki, günümüze ulaşabilirsiniz. Bugün yazdıklarını okudukça onun ihsanını duyuyoruz, elbette medh ü senasında olmalıyız. O bir kalem adamı ve evliyâ idi. Onun medh ü senalarına nail olmak istesek, yazdıklarını gereğince okumamız, yazılanları anlamamız, ibretlerinden ders almamız yeter. Hem de yalnız bu yıl, “Evliyâ Çelebi Yılı”nda değil, daima!

Kaynaklar

A.Желтяков, А. Тверитинова. Эвлия Челеби и его «Книга путешествия». В книге: Эвлия Челеби. Книга путешествия. Извлечения из сочинения турецкого путешественника HVII века. Перевод и комментарии. Выпуск 1. Издательство Восточной литературы, Москва, 1961.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. Birinci cild. Tabei Ahmed Cevdet. Darüsseadetde "İkdam" matbaası. 1314.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi. İkinci cild. Tabei Ahmed Cevdet. Darüsseadetde "İkdam" matbaası. 1314.

Esger Resulov. *Türk senedli-bedii nesri*."Elm" neşriyyatı, Bakı, 2004.

Kitab-i Dedem Korkud. Faksimile, transliterasiya ve müasir Azərbaycan dilinə uyğunlaşdırma. Tertib edeni Samet Elizade. Bakı, Yeni neşrlər Evi, 1999.

Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М.-Л., 1957.

Предисловие к книге «Книга путешествия» Эвлия Челеби. Симферополь, 1996.

Rafael Hüseynov. *Türk şiirinin şehrengizleri ve şehrengizcileri*. Türk filologiyası meseleleri. 2. sayı. "Elm" neşriyyatı, Bakı, 1980.

Evliya Chelebi's Two Journeys to Iran and Caucasus (1652 and 1657)*

Hasan Javadi**

Historical Background to Evliya Chelebi's Travels in Iran

In 1501, Esmā'il Safavi, a grandson of Uzun Hasan Aq-Qoyunlu and the nominal head of the Safavid Sufi order, triumphs in the Aq-Qoyunlu war of succession and when he conquers Tabriz he declared Shi'ism to be the religion of his state. His Sufi followers wore a red felt hat and the Ottomans therefore in derision called them *Qizelbash* or Red Hats, which henceforth became the standard Ottoman term to refer to the adherents of the Safavid state. This term was also used by Evliya, in addition to the more traditional term of Ajami or Persian. Because Shah Esmā'il (r.1501-1524) was the scion of a family of Sufi sheikhs and descended from the famous founder of the Safavid order, Sheikh Safi al-Din, he, and later his successors, were also derisively referred to by the Ottomans as the *Sheikh-oghlu* or Sons of the Sheikh.

Given the threat that extreme forms of Shi'ism constituted in eastern Anatolia, resulting in one major revolt in 1511-12, Selim I (r. 1512-1520), who hated Esmā'il I, considered it in his strategic as well as spiritual interest to neutralize, if not eliminate the Safavid threat on his eastern border, while at the same time eradicating the heresy of Shi'ism. The result of this religious conflict was 130 years of war between the two states. After Selim I defeated Esmā'il I in 1514 at Chalderan and took Diyarbekir from him in 1517 there was a period of truce. The defection of Ulama Tekelu, one of Shah Tahmasb I's regents, in 1533, result-

* This article is partially based on the introduction that I and Willem Floor wrote to *Evliya Chelebi: Travels in Iran and the Caucasus, 1653 and 1654*, which was published by Mage Publishers, Washington D.C. in 2010.

** University of California, Berkeley.

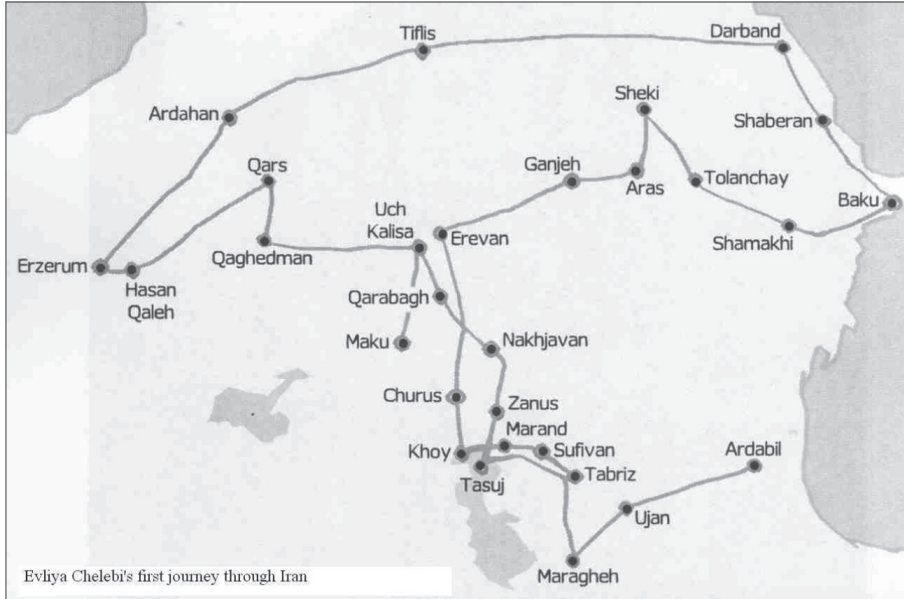
ing in the loss of Baghdad in 1534, and of Alqas Mirza in 1547, the brother of Shah Tahmasb I (r. 1524-1576), led to renewed hostilities between the countries, but not to loss of land. There were 23 years of calm after the peace of Amasiya in 1555 relations. However, war broke out again in 1578 when the situation in Iran was unsettled due to succession problems and civil war among the Qezelbash tribes. The Ottomans this time were quite successful in keeping the conquered areas, annexing most of Azerbaijan, including Tabriz, and part of W. Iran. This situation lasted until 1604 when Shah `Abbas I (r. 1587-1629) gradually ousted the Ottomans from the lost Safavid territories as well as re-taking Baghdad in 1622. After Shah `Abbas I's death, the Ottomans seized the opportunity to test his young and inexperienced successor and took cities in Azerbaijan, but Shah Safi I (r. 1629-1642) was able to regain these, although he had to yield Baghdad in 1638. Tired of the incessant and costly war both countries signed a peace agreement in 1639 that brought peace between them for almost one century.

The new peace did not mean that there were no problems between the two countries and there were even parties that wanted to incite renewed hostilities. Also, the Ottomans were worried about the military success of Shah `Abbas II (r. 1642-1666) against the Moghuls, from whom he had taken Qandahar in 1649, while the Safavids were worried about a military operation against the Khan of Bitlis close to their border. However, in general both sides wanted to keep the peace and took actions against those who acted against the peace treaty. It is the occurrence of such an event, which led to Evliya's first journey to Iran.

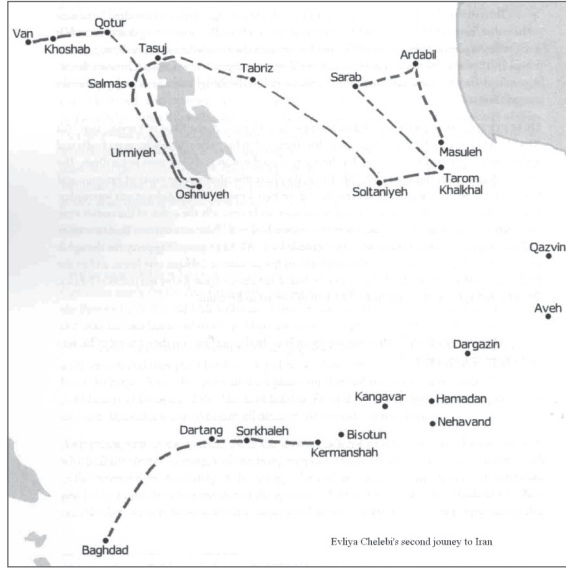
Evliya's Itineraries

When in 1652 Ganj `Ali Khan, governor of Erevan, complained that the rebellious Beg of Ottoman Shushik had broken the peace treaty by pillaging districts within Erevan province, Malek Ahmad Pasha, governor of Van, mobilized his troops to take punitive action against the Beg of Shushik. Evliya reported that "When the Persian Envoy saw this immense army collected, he repented of his complaint against the Beg of Shushik, because he was afraid that this army might receive orders to lay siege to Erevan." That this was no exaggeration on Evliya's part is also clear from the reaction that he received at a later occasion from the Khan of Tabriz about similar military operations against Bitlis. The operation against Shushik was successful. Malek Ahmad Pa-

sha conquered it, but its Beg had fled. When it was learnt that he had been caught by the Khan of Maku, who had imprisoned him, Malek Ahmad Pasha ordered three thousand men under Baqi Pasha to go and get hold of the Beg of Shushik. Evliya took advantage of this occasion to accompany these troops and visit Iran.



His first trip starts from Maku and then he travels to Nakhchevan, Uch Kalisa, Qarabagh and, after passing through many places, he arrives in Tabriz. He describes in detail the castle of Tabriz, its quarters, mosques, public -baths, palaces, caravansaries, convents for the Dervishes, streams, buildings, climate, fruits, as well as its notables and grandees, sheiks and saints, and poets. He even goes on to describe the "evil characteristics and manners of Persians." Then, after leaving Tabriz, he travels to Marageh, Ujan, and Ardabil. Here he provides information on places, which cannot be verified. Then, returning back to Tabriz, he goes to Erevan, Ganjeh, Sheki, Baku, Darband, Tiflis, and through Ardahan, he returns to Erzerum.



Evliya made his second mission to the Khans of Urmiyeh and Tabriz to reclaim 40,000 sheep that had been taken by the Khan of Urmiyeh from the Pinayesh Kurds as well as to obtain the liberation of Mortaza Pasha, who had been taken and imprisoned by the Khan of Domboli. Via Urmiyeh Evliya travels to Tabriz and visits its neighboring areas. However, as is clear from the above-map¹, Evliya's so-called itinerary is not in agreement with geographical reality and therefore he either must have had incomplete notes or the information that he offers is based on unverified hearsay. For instance, Masuleh is a town with unique architecture but Evliya does not mention these peculiarities in the structures nor has Allamud ever been a city, it has only been the name of a fortress. Evliya says that the city of Ray is a fairly prosperous city with "red brick" buildings and its Khan had seven thousand troops². However, we know that the city was destroyed by the Mongols in the 13th Century. It might be said that the description may apply to Tehran, as Tehran had sometimes been referred to as Ray by some travelers. At the time of Evliya's travels, Tehran was only a small village.

¹ In order to see the geographical descriptions and the distances, refer to *Evliya Çelebi, Travels in Iran and the Caucasus, 1653 & 1654*. Translated by Hasan Javadi and Willem Floor, Mage Publishers, 2010. pages xxi & xxvi.

² See *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, ed. Yücel Daglı and Seyit Ali Kahraman, Istanbul 2001, vol 4, p. 232.

After Deylam, Evliya more or less abandons the fiction that he was actually making a journey and just enumerates a number of towns and villages, sometimes suggesting that he actually traveled between them by giving the number of hours and the direction traveled, but it is impossible to determine that he actually did. We are on firmer ground when he finally leaves Iran and travels to Baghdad, of which he gives a detailed description. He then is sent on a mission to the autonomous emirate of Basra, and the route description to that city is not without historical interest. In Basra he collects information on other cities in the Gulf area, but he did not travel there.

Evliya Chelebi's Peculiarities

An important aspect of Evliya's travels in Iran is his religious partisanship. He takes pride when he visits a city in relating the various occasions when it had been taken and destroyed by the successive Ottoman Sultans (Selim, Suleyman, Murad III, and Murad IV) and their generals. When the Ottomans suffered a reverse, however, it was the "will of God." The Ottoman army is not just an army; it is an army of fighters of the faith (*feda'is*) or the army of Islam. Even when Evliya, for example, has something positive to say about scholars in an Iranian town he qualifies this by stating that they were Shi'ites. For that cleavage, the Sunni-Shi'a dichotomy colored not only Evliya's observations, but also the relationship between the Ottoman Empire and Safavid Iran. Just to give an example:

The castle of Ganjah has been "wrested" from the hands of the king of Iran, Shah Tahmasb, in the year 1583, by Khoja Farhad Pasha and in the year 1605, the Persians come with a great army and "the Moslem fighters for the faith" had no choice but to surrender the castle and the unarmed Moslem troops were martyred. Then Evliya continues:

Twelve thousand Moslem fighters of the faith when they came out unarmed asking for mercy and in spite of his emphatic oath were put to the sword by the merciless shah. Now they are buried outside the city in a place called 'The Martyrs of Erevan.' Several times, the people of the province have seen divine light descending on their graves.³

Evliya consistently calls the Persian army, "the Qizilbash thugs" and its soldiers are "all the uncouth and ill-mannered Qizilbash" or "Mazandarani scoun-

³ Javadi and Floor translation, p.71.

drels". Describing Kahriz, near Marand, as a "prosperous town" he says: "May God destroy it!, because all of its people are Shi'ites and *Tabarra'is*, because for the first time in Iran I heard them cursing the blessed Omar.⁴ "May God forgive me" and I almost lost my mind." When an occasion arises he does not refrain from a gibe at the Shiites, even when there is no direct talk of them. Discussing the Jews of Hamadan⁵, he says they have a proverb that "on the day of Judgment the Shiite will serve as a donkey." Sometimes he lets his imagination to take him a bit too far. The story of the muezzin in Urmieh⁶, who had not heard the temporary ban on cursing of the three caliphs and after azan, is about to begin his usual formula when he sees Evliya and his attendants, and is dumbfounded. Evliya gets hold of him and gives him a sound trashing. This is a most incredible story, since it is highly unlikely that a Sunni Ottoman functionary on official business in the Shi'ite city of Urmieh beats a muezzin for pronouncing the Shi'ite formula of faith and then lives to write about it.

Evliya's interest in languages and linguistics, on which other authors already have remarked is a subject that is extremely interesting in the case of Iran and the Caucasus. It especially shows how Azerbaijani Turkish was developing and spreading in various parts of Iran, as well as in the Caucasus.

As to Evliya's remarks on languages in Iran it is my impression that he was rather uncritical in collecting and commenting on his material. The most glaring example is that of his sample of the language of the Qeytaq, a Caucasian people who speak an Ibero-Caucasian language and not Mongol at all; as he alleges. The fact that he did not collect this linguistic material itself, but copied it from Mustawfi's *Nuhzat al-Qulub*, without verifying its reliability, was probably spurred by his wish to be as encyclopedic as possible in his report on the regions that he had visited. Often times, he has taken his quotes from *Menazirü' L-Avalim* by Aşık Mehmed (edited by Mahmut AK, Ankara 2007). The linguistic

⁴ Javadi-Floor, p. 20. *Tabarra'i is a person who curses the Caliphs Abu Bakr, Omar and Othman, who are thought by the Shi'ites to have usurped caliphate from 'Ali the cousin of the Prophet.* The Safavids instituted the cursing of the early three caliphs plus A'ishah to which end in addition to cursing by the common believers professional ritual cursers (*tabarra'iyan*) also were employed, see Rosemary Standfield-Johnson, "The Tabarra'iyan and the Early Safavids," *Iranian Studies* 37/1 (2004), pp. 47-71.

⁵ *Evliya Çelebi, Travels in Iran and the Caucasus*, Translated by Hasan Javadi and Willem Floor, p 204. The Persian text is:

رافضی روز قیامت خر بود زیر یهود

sample of the Georgian language is much more reliable as is that of the Persian language. As his mother was an Abkhaz in Georgia, his familiarity with that language is understandable. Like many other intellectuals of the Ottoman, he was most likely familiar with Persian. It should be mentioned that he gives the Persian quotations without providing a translation. He gives an interesting map of the languages spoken in Iran and the Caucasus. For instance, he reports that the people of Nakhjevan speak Persian, Dari, Dehgani and Pahlavi:

Bu şehrin re'âyâ ve berâyâsi lisân-i Dihkân'î kelimât ederler, ammâ ârif şâ'irleri ve nedim ve zarîfleri, zârafet ve nezâketle lisân-i Pahlavi ve lisân-i Moğoli kelimat ederler kim lisân-i kadimlerdir. Ve şehirleri dahi kadimdir kim böyle kelimât ederler. Evvelâ lisân Dehkani ve lisân-i Deri ve lisâan-i Fârisi ve Parisi ve lisân-i Gâzi ve lisân-i Pahlavi kelemât etdikleri dahi mahaliyle terkim olunur.⁷

Unfortunately Evliya did not report what these languages or dialects were, and it is hard to guess what were some of these terms. We know that after the conquest of the Arabs, Dari was used mostly in the eastern Iran while Azeri was used in western parts of Iran especially Azerbaijan. This was similar to the language of the people of Ray, Hamadan and Isfahan, and also had some affinity with the Tati of Baku and northern areas. The dialect used in *Fahlaviyyat* poetry was also akin to this dialect. Evliya says that the people of Nakhjevan spoke Persian and there were Turkish speaking people as well. He also mentions that "Most of the people of Maraghah are in secret of Hanafi School and inclined to Sufism. Most of them speak Pahlavi⁸." Similarly he says that the people of Gazvin speak Pahlavi. The mention of the Pahlavi language is probably something that Evliya has borrowed from Mustawfi, who mentioned that it was spoken in Maragheh and Zanjan. Dehgani is probably a reference to the vernacular Persian language spoken by the peasants. It could also be a reference to the language of the "landed gentry" (dehghanan) class which existed in Sassanian time and Ferdawsi mentions them in the *Shahnamah*.⁹ The case of "Ghazi language" "it is difficult to explain unless it was a mistake for "Tazi language" meaning Arabic. But of course, the likelihood of some Nakhjevanis speaking Arabic is not great. Evliya sometimes makes a word in order to rhyme with another word.

⁷ Kahraman edition, vol. 2, p. 120.

⁸ Javadi and Floor translation, p.52.

⁹ ز ایران و از ترک و از تازیان نژادی پدید آید از میان
نه دهقان و نه ترک و نه تازی بود سخن ها به کردار بازی بود

For instance, he rhymes “Ibrani” (Hebrew script) with “Imrani” (script), which is apparently a concoction of Evliya out of the third surah of the Koran (Al-Imran).¹⁰

In the case of Persian language in Nakhjevan Evliya gives a list of 71 Persian words that three of them do not exist in Persian and one number is given mistakenly. A short poem is given in Persian, which is a chronogram and refers to the year 923/1517, but there is no indication of why this date is significant.¹¹ True to his religious self he also quotes a hadith from *Tafsir-e Daylami*, indicating that the language of the people of paradise will be Arabic and Dari Persian. The Prophet asks Mikail if God has revealed anything in Persian, and a Persian sentence is given where God says: “What can I do with this bunch of sinners but to forgive them.”

سأل رسول الله صلى الله عليه و سلم عن ميكائيل عليه السلام هل يقول الله تعالى شيئاً بالفارسيه ؟ قال نعم، يا رسول الله يقول الله فى صحف ابراهيم (ع.م.) چه كنم با اين مشت خاك ستمكاران [جز آن كه بيامرزم] ¹². قال النبى عليه السلام من طعن حركة الغازى فهو كافر بالله و قال النبى عليه السلام لسان اهل الجنة العربيه و الفارسيه الدريره.

According to Evliya this quotation comes from *Tafsir-e Daylami*, which apparently is a reference to a book by the same name of fifth century Hijri by Abul-Fath Daylami, who was a famous commentator of the *Koran*. The same hadith with the same Persian quotation has been quoted by some other commentaries (i.e. Al-Kafi).

Sometimes Evliya uncritically quotes from a source. For instance, relying on Mustawfi he says that in Nakhjevan, Tabriz and some other cities, some people speak “Mongolian.” This might have been a valid point circa 1330 when Mustawfi was writing his work but three hundred years later this was not the case. It is interesting that Evliya only gives one example of the old Azeri dialect, and that is in Turkish translation. In Urmieh he praises the fruits and especially the grapes of that city and gives a proverb, which is in the ancient language of Azerbaijan: Hatta efvâh-i nâsda ve gayri büldandâ bir mahbûb-i zamâni bir nâ-seza mard ile görseler “Şeledrine içre Rûmiyayye engürü gibi yancılmış cüvândir.” Derler. Hattâ elsine-i nâsda darb-i mesel olmuş bir mümessek âbdâr ve ter engürü olur.¹³

Even in the language of people and among the peasants if they see a youth accompanied by a man with ulterior motives they say “the young boy is like a

¹⁰ Javadi & Floor translation, p. 57.

¹¹ Kamal Pashazadaeh's Daghaiq al-Haqaiq has been given as the sources of this poem.

¹² This is my correction. The original was “جز آنكى بيازم”.

¹³ Kahraman edition, vol. 4, p. 185.

bruised Urmiyeh grape inside a torn basket." Now in common parlance it has become a proverb to refer to a fragrant, juicy and fresh grape.

Again this expression comes from Mustawfi's *Nuzhat al-Qolub* (p. 98): He says: "The Tabrizis have a phrase when they see a fortunate and wealthy man in uncouth clothes, they say: "He is like fresh grapes in a ripped fruit basket."

تبارزه اگر صاحب حسنی را با لباس ناسزا یابند گویند: "انگور خلوقی بی چه در، در سوه اندرین" یعنی انگور مرغوب در سید دریده.

In spite of often being vague, his linguistic observations about Iran, are of importance. One thing he definitely shows is that the Turkification of Azerbaijan had made some inroads.¹⁴

Except for Chardin and Adam Olearus, Evlia Chelebi is the only foreign traveler in Iran who gives examples of Persian poems. Of course, this is expected from a well-educated Ottoman traveler, as most of the Ottoman elite knew Persian. Sultan Mehmet Fatih when entering Istanbul in 1453 extempore makes a line in Persian seeing the ruined palace of the Byzantine emperors. Sulayman the Magnificent had a divan in Persian. But an interesting point is that Evliya does not quote from well known Persian poets very often, but rather quotes poems of popular natures. He mentions three rather famous poets who are buried outside Tabriz (Anvari, Zahir Fariyabi and Falaki Shirvani). Evliya says that there are seventy-eight poets in Tabriz who have Divans, and gives about twenty of their names. But we only know of about half a dozen of them. Of classical Persian poetry he quotes three examples, without giving the name of the poets. One is a satirical quatrain on the people of Tabriz (p. 43 our tr.), which is probably an answer by Humam Tabrizi to those who criticized the people of Tabriz.

Tabriz is like paradise, and its people pure
Like the mirror that is clear of all stain of rust,
Thou sayest that they are not sincere in their friendship,
But the mirror only can give back what it reflects.¹⁵

تبریز چو هفت قوش ز صفا چون آینه اند پاک از رنگ جفا
گفتی که بدوستی نه صادق باشند از آینه جز عکس نگرود پیدا

¹⁴ On the subject see Jean Aubin, "Le Témoinage d'Ebn-e Bazzâz sur la turquisation de l'Azerbaydjan", Cahier Studia Iranica, vol. 7, pp.5-17. Paris 1989.

¹⁵ This poem has been copied from Mustawfi, *Nuzhat-al-Qolub*, p. 81 (Menazir u'l-Avalim). In Chelebi's text the first line is somewhat different as follows: "In purity the Tabrizis are seven in number." (*Tabriz chu haft qowmash z safa*). Both Kahrman and Jevdet have misunderstood the second line, which should be read as follows: "Chun ayineh and pak az zang-e jafa."

The poems that Evliya has quoted in Persian and sometimes in Azeri Turkish are basically two types: one classical or formal poems that are often taken from books such as *Nuzhat al-Qulub* or *Manazir ul-Avalim*; or folk poetry or ditties that presumably he has heard while traveling. Of the first category, the above poem and the afore-mentioned chronogram can serve as two examples. He also brings in a number of Turkish poems on a variety of subjects. Talking of twenty-eight public bathes that existed in Tabriz, he mentions that the bath-poem (hammamieh) of Fuzuli was written on the wall of one of them. On another occasion he gives the full text of a poem on fleas (bergusieh) by Baba 'Abdi Khorasani (Kahraman 4, p. 229). Of the latter type there are numerous examples. In Jorbangan (Golpaygan) he gives two examples of how school children learn the Persian alphabet by making them into a ditty. Similarly, three songs are given describing Daragzin and Hamadan, and the mounts Alvand and Sahand. In each case, the *maqam* and the *dstgah* of the poems in which they are sung are given. Evliya displays his virtuosity in music in explaining the manner of performance of these songs.

He says that most of the inhabitants of Golpaygan are "readers of musicology books" and most of their quatrains and songs are written and recited in the "Khorasani style." He gives two examples, one a *bayati* in Azeri Turkish, sung in "a Saba *maqam*, in the rhythmic pattern of Owfar, and in *Qaracheqa* arrangement", and the second in "*Iraqi* mode, in the *Sema'i* rhythmic pattern and the style of *Larestan*"

Tabrizin bāḡı güzəl ay janim Bāḡçasi bagi guzəl ay canim
Dün işittim ki rəqibim ölmüş bu khəbər dakhi güzəl ay canim.¹⁶

The gardens of Tabriz are beautiful, my darling
Its mountain and orchards are beautiful, my darling
Yesterday I heard my rival has died
This is good news, my darling.

Singing of a bayati praising Tabriz in Azeri Turkish by the inhabitants of Golpaygan is interesting in itself and shows that in the time of Evliya Turkish had spread to those parts. The second poem coming after this bayati is a Persian folk song and is related to the cities of Hamadan and Deregzin. Although Evliya gives its scansion pattern, it does not have much meaning. On the contrary, a few pages earlier when he visits Mount Bistun a beautiful Persian du-bayti, which is inscribed on the mountain where Farhad carved a monument for her beloved Shirin:

¹⁶ Kahraman, vol. 4, p. 230. I have slightly corrected this poem. The version given by Cevdet is better than the one given by Kahraman.

فلک شیدا دلی پولاد دارد بسی لیلی و مجنون یاد دارد
 ز کوه بیستون هر گل بروید به هر گل بویی ز فرهاد دارد¹⁷

The world has a heart hard as steel
 It remembers many Leylas and Majnuns
 Every tulip that grows on Mt. Bisetun
 Bears the scent of Farhad's heart.

Obviously the recording of folk poetry and folkloric materials is very valuable, and Evliya is very often accurate in doing so. He mentions that some people in Tabriz speak Afshari and Turkamani Turkish and gives a few examples. Similarly he gives a passage in the spoken Turkish of Tabriz and contrasts it with Ottoman Turkish. In the city of Ardabil, "the Turkestan-e Iran", after giving a full account of the incredible "rain-bringing" stone, which is completely taken out from Mustawfi, Evliya gives an interesting account of selling cats there. In that city they are sold for several tomans each. The song that the sellers of cats sing in praise of them is in the form of "Bayati".¹⁸ Although Evliya seems to have known Persian fairly well, sometimes he makes mistakes that are difficult to understand. For instance, he gives two poems about Mount Alvand in Hamadan and says that one of them is in Kurdish. Both are in Persian and it is amazing that he does not see the difference between Kurdish and Persian.

The wealth of materials given by Evliya comes from the ceremonies that he has attended or the customs and manners of people that he has observed. The Khan of Urmieh is in disgrace because he has stolen 40000 sheep from the Pinayesh Kurds. Ishik Aghasi arrives bearing a *ferman* from the Shah and putting a golden chain around the Khan's neck, takes him around.¹⁹ He attends a feast given by the Khan of Tabriz in chains and then he is sent back to prison. In Karish *dizchukan aghasi* gives a feast where Evliya counts eleven types of pilaus plus a number of other dishes that some of their names cannot be found in the Safavid period cook books.²⁰

¹⁷ Kahraman ed., vol. 4, p. 209. The third line of the poem is somewhat corrupted in the Kahraman edition and I have taken the liberty of correcting it.

¹⁸ Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Un félicidé anatolien oublié: le chat de Divrigi," in Daniel Balland ed. *Hommes et terres d'Islam*, 2 vols (Paris-Tehran, 2000) vol. 1, pp.339-42.

¹⁹ Javadi-Floor, p. 177.

²⁰ For the list of different rice dishes see *Ashpazi Dovreyeh Safavi*, ed. Iraj Afshar, Tehran, 1981, pp. 103-137. For the description of the feast see Kahraman ed., vol. 2, p.116, Javadi-Floor, p. 6. The way the *dizchukan aghasi* welcomes them in Azeri is interesting:

Hemân şahin dizcöken ağasi serinde zurzuvileli tâci üzre alaca serbend üzre günâ-gün otağalar zeyn edüp ye ablak çiğçiğa telleri baina bend kilup yanimiza geidikde temennâ edlüp: "Hey kurbân-e tu, hayr-makdem, yuz basa, basa, göz basa, basa gelüp safâ geidiniz" deyu bane-i cihân-nümâsina da'vet edüp.

The table manners of the Qizilbashs are also interesting. The guests wash their hands after the meal but the servants wipe their hands under their arms. In Azerbaijan "twelve groups of ulama and other notables who cook at home. In the homes of all the other people it is less likely that they make a fire and cook food." Eating out is cheaper. Even the soldiers, if they eat for three months in the bazaar, when the king's rations (*donluq*) are paid, the cook says: "I am the cook of the royal soldier," and he gets the soldier's rations and goes. He does not get one grain more or less. The cook who cheats in this respect has his tongue taken out."²¹

The description of games or public ceremonies occupy the interest of Evliya in Tabriz, thus he describes the scenes of public games and animal fighting:

In the middle of it two tall pillars of Juniper wood are attached together and on the top of it there is a silver bowl. Every Friday, the shah and the khan's servants riding in the Polo Mall on fast galloping horses perform games and shoot arrows at the above-mentioned bowl and all their friends watch them.²² Especially on New Year's Day of Khvorezmshah²³ they bring horses with them that have been kept in darkness for forty to fifty days and have been properly prepared and they make them fight against each other. The fights between camels are also very interesting to see. Female buffalo-, ram-, donkey-, dog-, and cock-fights are interesting. In short, all these happenings on New Year's Day are very amusing, and it is peculiar to Persia.²⁴

Evliya's accounts of social ceremonies, administrative system, culinary art, languages of people, social customs, dresses and many other details are fascinating. His accounts, at least in his travels in Iran and the Caucasus, can be divided into three categories: One, of the places that he definitely has visited such as Tabriz, Ardabil, Nakhjivan, Baku and Teflis. Secondly, there are places that he has visited but he exaggerates in his descriptions or adds accounts that cannot be verified. For instance, he says that outside Urmieh there was a "village of Imam Reza", where Imam Reza stayed on his route from Baghdad to Khorasan, later on there were many endowments for him and there is now a

²¹ Javadi-Floor, p.45.

²² The game referred to is *qebeq-bazi*, see Carl Diem, *Asiatische Reiterspielen* (Berlin, 1942), p. ??

²³ Apparently Evliya Çelebi has confused the Jalali with the Khvorezmian calendar.

²⁴ In Tabriz, there is still a *Qut Meydani* or Wolf Square, where in the past wolf-fights were staged

Bektashi khangah and it is a place of pilgrimage.²⁵ Granted that there are many places in Iran affiliated with Imam Reza or his relatives (like Bibi Heybat in Baku), but this village has not been mentioned by anyone. Similarly, the description of the port of Urmieh and the boats and fisheries there seems to be exaggeration. Only one Ventian traveler mentions that only one kind of fish was in the Lake Ardabil²⁶, but Evliya says that there were several hundred fishing boats and many types of fish!

Another example is the description of Ashura ceremonies in Dargazin which is very detailed and extremely fascinating, but such ceremonies in Dargazin with mostly Sunni population is a bit strange. We know that during Safavid period nearly all the governors of this town were chosen from Uzbek chiefs and always they were Sunni. Evliya himself mentions that the governor of Dargazin was Sunni. We also know that Shah Abbas settled a number of Sunni tribes from Baghdad in this place. Nonetheless, the account given by Evliya of the passion play of Imam Husain and self-inflicted wounds is very vivid and detailed, though his religious partisanship interferes in the description of the preacher as well as Fuzuli's account of the martyrdom of Husain:

From behind the pavilion an ill-famed sheikh emerged in an inauspicious manner; he had a special Persian hat, long ears, lips like the lips of a camel, his feet were wrapped with a puttee, his eyes were done with kohl, his beard and moustache were properly shaved, and he looked very detestable and ugly-faced, and all young and old rose and greeted him. The sheikh greeted them in his turn and sat down on the pulpit and recited the *Fatihah* and then he prayed for the Shah and the people present. He then started reciting the 'Death of Hoseyn' from the disagreeable composition of the poet Fuzuli of Baghdad, which was full of nonsense. When he came to the event of Kufa and the martyrs of the plain of Karbala such tumult rose up from the multitude of Persian soldiers as if the day of resurrection had arrived. All shouted in unison: "O our friend, O Shah Hoseyn, O warriors of Badr and Honey, friends of the grandfather of Hasan and Hoseyn" and they wept and stood up. They were in such an ecstasy as if they were epileptics.

²⁵ Javadi-Floor, pp.168-170.

²⁶ See Hasan Javadi, *Iran az diday-e sayyahan-e Urupai*, vol. 1, Tehran 1999, p. 151.

Then comes self-mutilation and people offer their heads, chest and arms to seven or eight hundred barbers who were ready with their razors. Even people have their teeth extracted because in the battle Ohud one tooth of the prophet was "martyred"²⁷:

The third category is the places that he has not very likely visited like Qazvin, Daylem, Qom and Rey as the descriptions that he gives do not match with what we have of those places, examples of which were already given.

A fourth category can be added to these and that can be called miracle-like or improbable accounts. For instance, in the battle of Hamadan when the Ottoman army is being overcome by the Qizilbash army the "souls of those martyred in the battle of Nahavand" come to their aid. One of the soldiers asks: "My Sultan! What kind of army are you that you do not have any swords and your horses don't have any caparison" One of them says "We are the souls that have been martyred in the blessed battle of Nehavand."²⁸

"Candle Extinguishing" ceremony which at the beginning was considered as one of miracles of the "blessed" Shaykh Safi and in which after several hours of ecstasy each man's wife or daughter was not separated from him, later on it turns into some kind of scene of debauchery among the Qizilbash. Evliya while talking about Saleh Effendi in Urmiyeh, says that he forbade this practice, and adds: This still exists among the Persians, but God is Omniscient (Hala 'Ajam da dahi var der. Amma Khda /Alim di). In the case of the It-dil (ایت دیل) tribe in the Caucasus, he goes to some length and says that this ceremony is still practiced among them.

In conclusion, one can say that first, so far, this is one of very few Moslem travelers who traveled during the Safavid period and it has a very distinct viewpoint from the European travelers. In spite of his prejudiced, Sunni point of view, he is very familiar with Eastern Islamic culture and habits and notices points that a European traveler would very often miss. Secondly, unlike many European travelers, he does not see the necessity of explaining some Islamic customs and habits, which were totally alien to Europe. Thirdly, Evliya Çelebi's offers information that cannot be found anywhere else. Thus, in a field that is dominated by the European travelers, his contribution is unique.

²⁷ Kahraman, vol. 4, p. 215 and Cevdat, 4, p. 357, Javadi-Floor, p.212.

کیمی سربرهنه کیمی سیننه چاک
کیمی زخمه گشا کیمی دردناک

²⁸ Javadi-Floor, p. 206.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi ve **Osmanlı Kültürünün** **Sözelliği / İşitselliği**

Mehmet Kalpaklı*

“Tarih yoktur; yalnızca yaşam öyküleri vardır.”
Emerson

Evliyâ Çelebi'nin hayatına dair bugün bildiklerimiz sadece ve sadece onun kendi eserinden öğrendiklerimizdir. O, kaleme aldığı *Seyahatnâme*'de, anlattığı her şeyi; ziyaret ettiği bir şehri, gezdiği bir mekânı, bir olayı, duyduklarını, söylediklerini, hep kendi yaşam öyküsü üzerinden anlatmaktadır. Bir anlamda *Seyahatnâme*, Evliyâ Çelebi'nin kendi yaşamına dair anlattıklarıdır. Bu yaşam öyküsünü yaptığı seyahatler etrafında örer. Anlattığı tarih, duyup öğrendiklerinin yanında daha çok kendi yaşam öyküsüyle ilintilidir.

Seyahatlerinin sebebi olarak kurguladığı meşhur rüyası bir bakıma bu uzun metin boyunca sürüp gidecektir. Osmanlı ve çevre coğrafyaları, seyahatleri, başından geçen pek çok olay, bu rüya metaforunun etrafında, ama tıpkı uzun bir rüya gibi, kimi zaman gerçek hayata dair, kimi zaman fantastik; kimi zaman olağan, kimi zaman olağanüstü hikâyelerle, bütün bunlarından yanında hep ama hep kendi etrafında (tıpkı rüyalarımızda olduğu gibi) anlatılacaktır.

Osmanlı kültürü özünde yazılı bir kültür değildir. Osmanlı kültürü geniş manasıyla sözel bir kültürdür. Sözel (*verbal*) terimi ile hem sözle hem yazılı anlatımı kastediyorum. Bu sözlüden (*oral*) farklıdır. Sözel kültür hem yazılı hem sözel anlatımı içerebilir. Sözlü ise hiçbir zaman yazıya geçmeyen anlamındadır. Bu

* Bilkent Üniversitesi - Ankara.

bağlamda, "sözel okuryazarlık"tan bahsetmek mümkündür ki ben Osmanlı kültürünün sözel okuryazarlardan oluşan bir kitleye hitap ettiğini düşünüyorum. Burada kastettiğim, anlatılan hikâyeyi, okunan şiiri dinleyen ve anlayan büyük bir kitle olduğu, bunların sözel okuryazar olarak nitelenebileceğidir. Osmanlı kültürünün yazılı kısmı çok sınırlı bir okur-yazar çevresinde kalmıştır. Bugün bizler yazıya bağımlı hayatlar yaşamaktayız. O nedenle, bizim için sözlü iletişimin güçlü olduğu dönemler hayal bile edilemez zamanlardır. Kültüre ait unsurların çoğu kez yazıya geçmeden sadece sözle ifadesi, kültür iletişiminin sözelliği ve işitselliği, kısacası bütün bir düşünce dünyasının sözel ve işitsel düzeyde yapılması bugünün okur-yazar insanı için hayal edilmesi bile güç bir olgudur. İşte bu, yazıya sonuna kadar bağlı olma durumumuz, sözlü iletişimi ve onun etrafındaki düşünme modellerini kavramamıza engel olmaktadır.

Ong, sözlü anlatımın yazısız da var olabileceğini, ancak yazının sözlü anlatım olmadan hiçbir zaman var olamayacağını söyler. Ong'a göre, bir metni okumak, onu sese dönüştürmektir.¹ Dolayısıyla metin ve ses ilişkisi birebirdir. Sözel edebiyat ürünlerini yazıya dökülmemiş metinler olarak düşünebiliriz. Ancak bugünün edebiyat tarihçiliğine maalesef metinselcilik egemendir. Metinselciliğin egemen olduğu edebiyat ve kültür tarihçiliğinde ise sözel edebiyat biçimlerini birer metin olarak görmek mümkün değildir.

Eğer bir metin söz konusu ise onun anlamıyla ilgili "kavrama yetisi" diye bir durumdan söz etmek mümkündür. Eğer bir metnin işitselliğinden bahsediyorsak da buna bir anlamda sözel algı diyebiliriz. Çünkü anlatılan hikâyenin ya da dinlenen herhangi bir metnin (şiirin, mesnevinin, destanın ya da *Seyahatnâme*'nin) içeriğini anlamak o metnin ifade etmeye çalıştığı anlamları kavramak yetisine bağlıdır. Öyleyse yazılan metnin dili ve üslubu ile hedef aldığı okur/dinler kitlesinin algı düzeyi doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında, Evliyâ Çelebi'nin metninin 17. yüzyılın sanatlı ve ağır üslubu yerine daha gündelik dile yakın bununla birlikte, ancak okur-yazar birinin bütünüyle anlayabileceği bir tarzda kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Aslında, Evliyâ Çelebi'nin dönemindeki yazılı kültür ile günümüzdeki yazılı kültür arasında büyük farklar vardır. Bugün, yazılı kültür dediğimizde basılmış eserlerden söz etmekteyiz. 17. yüzyıldan bahsederken, el yazmaları kültüründen söz edebiliriz. Bu el yazmaları kültüründe tıpkı sözel kültürde olduğu gibi

metinler dışarıdan müdahaleye açıktır. Nitekim Evliyâ Çelebi'nin eserinde bunları görmek mümkündür. Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme'sinde* bizzat kendisinin sonradan yaptığı müdahaleler bulunmaktadır.

Ayrıca, Osmanlı şiirinin divanlarını yazılı kültür ürünleri olarak niteleriz. Ancak, bu metinler elyazmaları halinde bulduklarından dışarıdan bir elin müdahalesine açıktır. Buna ek olarak, bu metinlerin o kadar çok varyantları, nüsha farkları vardır ki bu farkları tespit eden ve müellif nüshasını kurmaya çalışan adına edisyon kritik (tenkitli metin hazırlama) dediğimiz bir araştırma alanı doğmuştur. Bu nüshalardaki farkların bir kısmı dışarıdan müdahalelerden oluşmakla birlikte çoğunluğu müstensihlerin yanlışlarından ve müdahalelerinden ve bir kısmı da şiirlerin sözle taşınmasından doğmaktadır. Divanlar yanında çok sayıdaki şiir mecmuasında yer alan şiirlerdeki farklılıklarsa bu metinlerin sözel kültüre aidiyetini işaret etmektedir. Zira okuryazarlığın o kadar yaygın olmadığı bir kültür ortamında insanlar şiir metinlerini ezberliyorlar. Ezberlenen metnin de yayılmasında birtakım farklılıklar bulunuyor. Bu yazının başlığında kullandığım "işitsellik" ifadesinde aslında "dinlerlik" kavramını da ifade etmiş oluyorum.

Bütün bunları kavrayabilmek için Osmanlı kültürünün nasıl bir kültür olduğu konusu üzerinde ayrıntılı durmak lazım. Osmanlı kültürü bir sohbet, meclis kültürüdür. Edebi metinlerin üretildiği tüketildiği ya da üzerinde konuşulduğu yer sohbetler, meclislerdir. Bu sohbetlerin alt metinleri ise mecmualar ya da cönklerdir. Bu anlamda, Osmanlı kültürünü sohbet ve meclis merkezli olarak görmek mümkündür.² Evliyâ Çelebi'nin birinci cildinde yer alan bir şiir var. Diyor ki Evliyâ Çelebi:

Kendüyi görmeğe yokdur hâcet
Bilmeye ârif ile nâdânı
Cöngünü görmeğile zâhir olur
Herkesin mertebe-i irfânı³

Dolayısıyla cönk, mecmua gibi defterler sahibi olan kişinin bilgi düzeyi ile ilgili bize bilgi verecektir. Aynı şey Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme* için de geçerlidir. Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme'si* kaleme almadan önce notlar tutmuştur. O,

² Bu konuda bkz. "Toward A Meclis-Centered Reading of Ottoman Poetry [Osmanlı Şiirini Meclis Merkezli Okumaya Doğru], *Journal of Turkish Studies*, Harvard Univ. 2009, sf. 309-318.

³ *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, I. Kitap, haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, sf. 347.

geniş bir ilgiyle gezdiği yerlere ait her türlü konuyu not etmiş ve bunları eserinde kullanmıştır. *Seyahatnâme*'deki aktarılan konular bazen öylesine ayrıntılı ve derinliklidir ki okuyanı hayrette bırakır. Daha çok yerel kültüre ait konular büyük bir dikkatle kaydedilmiştir. Yerel dillere çok meraklıdır. Bu dillerden örnekler verir. Bu örnekler de metnin sözelliğine bir işarettir. Evliyâ'nın anlattıkları ve ilgi duyduğu konular onun bilgi düzeyi ile paraleldir. O, *Seyahatnâme*'yi muhtemelen tuttuğu notlardan ve güçlü hafızasından (hafız olduğunu hatırlamak yerinde olur) yazmıştır. Evliyâ Çelebi, başından geçenleri ve okuduklarını, başkalarından dinlediklerini ayrıntılı olarak hatırlıyordu, dahası tuttuğu notları bir bütün halinde kurgularken olaylar arasındaki ilişkileri, kişileri, onların karakterlerini, olaylar karşısında hissettiklerini hep hatırlıyordu; çünkü o, sözlü kültürün bir mensubudur.

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'de âdetâ karşısında var olduğunu farz ettiği okuyucu / dinleyici topluluğuna hitap ediyor gibidir. *Seyahatnâme*'yi okuduğumuz zaman sanki bir anlatıcının bir meclisteki topluluğa hitap eder gibi konuştuğunu, konuları öyle anlattığını hissederiz. Evliyâ, muhtemelen çok iyi bildiği seciyeli dili kullanmaktan kaçınır. O, karşısındaki dinleyicilerin söylediklerini anlamalarını ister. Hanya'yı anlatırken der ki:

“Gerçi feth-i Hanya'nın niçe bin ta'rif ve tavsîfi vardır ammâ bu hakîr-i pür-taksîr ve kalîlü'l-bizâyâ edâ-yı nazm [u] inşâda muntazamâne arz-ı ma'rifet için ol kadar sühan-perdâzlık etmeğe kâsîd etmeyüp 'Kellimü'n-nâs alâ-kadari ukûlihim' [insanlara anladıkları şekilde hitap edin] mazmûnunca beyyin-i beyyine sâde lisân ile tahrîr edüp bu kadar ile iktifâ olundu. Ve's-selâm”⁴

Yani, seciyeli ve sanatlı bir dil ile yazmayıp insanlara onların anlayacağı şekilde hitap ettiğini söylemektedir. Nitekim *Seyahatnâme* metni sade bir dil ile yazılmıştır, çünkü o, musahip kişiliğine de uygun olarak, metninde sanki bir mecliste konuşmaktadır. Evliyâ Çelebi'nin metnini oluştururken var farz ettiği dinleyici topluluğu onun sanatsal yaratıcılığının boyutlarını da genişletmektedir. Çünkü etrafında geniş ilgi alanları olan bir dinleyici topluluğu olduğunu farz etmektedir. Çok fazla dinler/okur kitlesini kapsayacak, onların ilgilerine hitap edecek bir şeyler anlatabilmek için çeşitli konuları birleştirir. Bu anlamda,

⁴ *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, II. Kitap, haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, sf. 87.

*Evlîyâ Çelebi Seyahatnâme*si hitap eden bir anlatım tarzına sahiptir. Tekil bir okumadan çok, bir kişinin okuyup diğerlerinin dinlemesine yönelik bir anlatımı vardır.

Her metnin en azından bir ön metin üzerine kurulduğunu kabul edersek *Seyahatnâme*'nin üzerine kurulduğu ön metinler nelerdir, sorusu ortaya çıkar. Bu soruyu cevaplamak hiç de kolay değildir. Daha önce yapılan bazı çalışmalar, Evliyâ'nın kullandığı yazılı kaynakları tespit etmeye çalışmışlardır. Bunlar arasında Taberî Tarihî'nden, Peçuyî'ye, Mustafa Ali'den Solakzade'ye pek çok metni sıralayabiliriz. Ancak, söz konusu olan *Seyahatnâme* metni ise, onun ön metinlerin daha çok sözel kültüre ait anlatılar/metinler olduğunu kabul etmemiz gerekir. Metin, "hikayet etti, kendilerinin takriri üzere, eyitti, vs " gibi ifadelerle ana metne taşınan pek çok sözel kültüre ait anlatıyı/metni içerir.

Bugün bizler edebiyat tarihinin yazımında sözel ve sözlü kültürden daha yeni yeni yararlanmaya başlıyoruz. Tanzimat dönemine kadar sürececek bir sesli kültür dönemimiz vardır. Osmanlı kültürü Tanzimat'a kadar okumanın daha çok sesli yapıldığı bir devirdir. Bir metin okunur, daha çok ezberlenir ve sonra dinleyiciye aktarılır. Bu, okumanın sesli yapıldığı devirdir. Yani bir kişi ya önceden yazılmış bir metni okuyor ya da Evliyâ Çelebi'nin pek çok mecliste yaptığı gibi bir metni, bir anlatıyı, bir hikâyeyi (bir latifeyi) ezberlemiş ve dinleyenlere aktarıyor, bunu yaparken de pek çok kez kendisinden bir şeyler ilave ediyor. İşte bu durum Batılılaşmanın gerçekleştiği, metinle okuyucunun baş başa kaldığı döneme kadar devam etmektedir. Bizde edebiyatın tüketiminin "metin ve okuyucu" olarak bireyselleşmesi (okumanın yalnız yapılması) ve bunun yerleşmesi, Batılılaşma döneminde görülür. Ondan önce edebî tüketim sadece meclislerde kahvehanelerde, meyhanelerde, tekkelerde, her türlü toplantı mekânlarında görülmekteydi. Belki de Osmanlı'ya matbaanın geç gelişiminin sebeplerinden biri budur. Çünkü kültür ve edebiyat basılı şekilde tüketilmeye hazır değildi. Dinlemek (işitmek) ön planda idi. Edebi metinler yazıya geçirilmiş olsalar bile çoğu kez bir dinleyici topluluğu önünde seslendirilmişlerdir. Osmanlı'da sözel kültürden yazılı kültüre geçiş ancak Batılılaşmaya doğru görülmektedir. Geniş manasıyla, Osmanlı edebiyatının ve kültürünün okur-yazarlık üzerine değil sözellik ve dinlerlik (işitsellik) üzerine kurulduğuna inanıyorum.

Evlîyâ Çelebi neden *Seyahatnâme*'yi kaleme alıyor? Bu soru halen cevapsızdır. Evliyâ Çelebi metninde bahsettiği yerleri gezdikten, olayları yaşadıkten yıllar sonra anlatmaktadır. Yani bir anlamda geçmişten yeniden inşa etmekte, kurgula-

maktadır. Tarihe ve kendi geçmişine dair yaptığı bu zihinsel yolculukta ve ona dayanarak yaptığı yorumlarda ister istemez öznel davranmış, kendi yorumlarıyla olaylara bakmıştır. Evliyâ'nın ömrünün sonunda bu metni kaleme aldığını kabul edersek, ondan geçmişî bütün ayrıntılarıyla ve doğru olarak zihninde canlandırmasını bekleyemeyiz ve bulunduğu zamandan kendisini soyutlayarak bir metin kaleme aldığını düşünemeyiz. Onun metniyle ilgili ortaya koyulan eleştirilerin birçoğunun cevabı işte bu özelliğindedir.

Son bir cümle olarak, Evliyâ Çelebi yazılı kaynaklar yanında sözel ve işitsel kültürü de kullanmış ve sözden yazıya geçirdiği pek çok anlatıyla ve anlatımla Osmanlı kültürünün benzersiz bir eserini, bir şaheseri, *Seyahatnâme*'yi yaratmıştır.

Evliya Çelebi and Ottoman Enlightenment

Donna Landry*

Why follow Evliya Çelebi (1611-c.1683), the greatest of Ottoman travellers? In scholarly investigation there is always the question of “What Ottoman past are we producing?”, ‘What Evliya Çelebi are we bringing to light?’ I think that Evliya exemplifies Muslim being-in-the-world-ness, a true cosmopolitanism, even a creaturely cosmopolitanism.

As we have heard already during this conference, Evliya writes as a pious Muslim who was also irreverent, impious, and hospitable to those who were less pious or even infidels: When travelling near the Sea of Azov, he wrote regarding the envoy of Muscovy: ‘*Kafiristanda geze geze kafirlere mahabbet etmişsin*’ (Evliya 2005), VII: 187b.2.). Evliya earned a letter of recommendation from a Greek Patriarch describing him as ‘honourable’ and ‘a man of peace’ who desires ‘to investigate places, cities, and the races of men, having no evil intention in his heart to do injury to or to harm anyone’ (MacKay 2008 citing Stathi 2005/2006). Evliya combined a scientific sensibility and a belief in the importance of empirical eye-witnessing which was also a cornerstone of the European Enlightenment, with religious piety, an openness to mystical experience, and attention to what ordinary people – the *halk* – had to say for themselves, the stories they told him. One of the sources of Evliya’s rich textuality is the tradition of oral storytelling across the Ottoman Empire from which the original tales of the *1001 Nights* or *Arabian Nights Entertainments*, one of the most influential texts of the European Enlightenment, derive. We discovered

* University of Kent (Canterbury).

ample evidence of this tradition on the Evliya Çelebi Ride of 2009 (Finkel et al 2011).

What is Enlightenment? This was first Immanuel Kant's question, and later Michel Foucault's. Recent scholarship on the European Enlightenment of the later seventeenth and eighteenth centuries demonstrates how even this uneven and incomplete unfolding of modernity was shaped by contact with the Ottoman Empire. Religious toleration, meritocracy, and systems of charity and beneficence were enshrined within the Ottoman Islamic system in ways hardly imaginable in sixteenth or seventeenth-century Europe (MacLean and Matar 2011; Finkel 2005; Bonner, ed. *et al* 2003; Matar 1998; Fleischer 1986; Jacob 1983). Concepts of the public sphere and of spaces such as coffeehouses in which hierarchies of rank might be transgressed entered Europe via Ottoman example (Cowan 2005; Ellis 2004; Hattox 1996). As the historian of science Steven Shapin puts it, "The Ottoman Origins of Modernity" might make Habermas swallow hard, but, follow his arguments about the London coffee house, and that's one place they lead' (Shapin 2006:) Ottomanists themselves have begun to suggest that the empire's internal dynamics should be seen as more rather than less related to developments in Europe (Hamadeh 2007; Andrews and Kalpaklı 2005; Makdisi 2002; Abou-el-Haj 1991; Kafadar 1989). Selim Deringil concludes that the empire was 'much more a part of world trends', even as early as Evliya's seventeenth century, 'than has been hitherto acknowledged' (1998: 9).

That a whole society might pride itself not so much on its military might and commercial prosperity and material splendour as upon its ethics or code of behaviour with regard to the weak, the poor, the sick, the mad, and other objects of Islamic charity, is difficult for Westerners to grasp. Ottoman origins for Western views on human-animal relations, and a vision of creaturely life, loom large in travellers' accounts throughout the whole early modern period. As Benjamin Arbel argues in *Animals and People in the Ottoman Empire*, a new collection of essays edited by Suraiya Faruqi: 'The favourable treatment of animals in Muslim societies became a recurrent theme in Renaissance travel literature from the 1480s onwards' (Arbel 2010: 64).

A vision of shared creatureliness reinstates and extends the concept of common humanity, a concept continually jeopardised in a world polarised by geopolitics deploying religious and ethnic differences for strategic and prof-

itable ends. As we shall see, this extension of solidarity and the prospect of emancipation to the non-human might be understood to have Islamic and Ottoman precedents, in which horse-human partnerships loom large.

European discussions of horsemanship and horse-keeping from the late sixteenth century onwards developed a discourse of comparative imperialism in which the ways Christian Europeans related to their equine charges was contrasted with the ways in which Ottoman and Arab horsemen related to theirs. The most influential such eye-witness report was by Ogier Ghiselin de Busbecq, Habsburg ambassador to the court of Süleyman the Magnificent (r. 1520-1566). Busbecq famously opined that there was 'no Creature so gentle as a *Turkish* Horse; nor more respectful to his Master, or the Groom that dresses him. The reason is, because they treat their Horses with great Lenity' (Busbecq 1744: 131). This 'lenity' resulted in a willing partnership between horses and humans in stark contrast to the violence and brutality that Busbecq remembered as the European way of dealing with horses.

Busbecq reported many acts of equine loyalty and service produced through a regime of compassion and affection:

I saw some Horses, when their Master was fallen from the Saddle, that would stand Stock-still, without wagging a Foot, till he got up again. Another time, I saw a Groom standing at a distance, in the midst of a whole Ring of Horses about him, and, at a word of Command, they would either go round, or stand still. Once I saw some Horses, when their Master was at Dinner with me in an upper Room, prick up their Ears to hear his Voice; and when they did so, they neighed for Joy. (Busbecq 1744: 132)

The difference of the Ottoman model from the European one was that service and submission to an absolute authority were no disgrace. There was, therefore, a dignity in service and in serving willingly. Service need not be servile. By the same token, Sultanic authority bore with it a certain responsibility to the people and the public good. We might find in what western observers of Ottoman horsemanship reported with astonishment a vivid enactment of this relationship, a sense of mutuality of responsibility and service in spite of disparities of power.

Evliya gives us a detailed starting point for comparison of seventeenth-century Ottoman equestrian culture with today's. This is a context upon which Tülay Artan has recently begun to shed light through analysis of a manuscript

in Topkapı – the *Tuhfet'ül-mülûk ve's-selâtîn*, a translation of a Mamluk medieval produced for Ahmed I (Artan 2010). A fresh rethinking of the evidence supplied by Evliya and others suggests a certain Orientalist (in Edward Said's sense) bias in Viré's entry in the *Encyclopedia of Islam*, cited by Artan, in which Viré rather grudgingly attributes the attention to, care of, and symbolic veneration of horses entirely to Muslim ideological self-interest, 'justified by the fact that they owed their victorious expansion to that animal', so that the horse's service as 'on earth, a powerful agent for ensuring the final reward in the hereafter' 'explains what solicitude and care the Muslim rider had to devote to his beast' (Viré cited in Artan 2010: 247-48). Evliya states his love of horses explicitly when he tells us in the eighth volume of the *Seyahatname* that he has never been without the companionship of horses, that he has always owned between five and ten during his whole long life and fifty-one years of travel (Evliya 2005 VIII: 195a.8). He cites the Qur'an regarding the divine gift of horses to Solomon: "31. Behold, there were brought before him, at eventide, coursers of the highest breeding, and swift of foot;" (Yusuf Ali 2000: Sura 38, Şad 31: 385)

Throughout this section of the text, devoted to his travels in 1666-1667 with Tartar irregulars in the service of Mehmed Giray Khan, Evliya eulogises noble horses suitable for *gazis* and other brave and strong men. Such horses appear to have mystical, partially divine status; they are the earthly equivalent of Burak, the milk-white, Pegasus-like beast, upon whose back Muhammad journeyed, first to Jerusalem and then through the seven circles of heaven, where he had a sublime vision of the creator (Rogerson 2003: 112-13). The Prophet Muhammad's *mi'raj* ("ascension") or *isra'* ("nocturnal journey") is usually represented as his most profoundly mystical experience, an enthusiastic encounter with the divine (Morris 1987, 1988). Thus it should not surprise us that Evliya, as a *hafez*, and a self-described dervish, should speak of his attachment to horses in these terms. Horses are humanity's wings. But horses are also close companions, comrades, with whom a kinship of the road is formed, an earthly, creaturely bond allowing a glimpse of 'the Real' in the Lacanian sense, and thus exceeding doctrinal strictures.

Evliya's openness to cosmopolitan experience, and his dervish sense of hospitality to others, even takes the form of keen interest in creatures other than human ones. One episode will have to suffice here. Outside Uyvar in Hungary, after the castle has been taken, Evliya joins a foraging party in the direction

of Komorn castle, held by the enemy. A battle ensues, Evliya fears for his life – ‘for I was intoxicated enough without quaffing the cup of martyrdom’ (Evliya in Dankoff and Kim 2010: 185). His horse Hamis – ‘[o]ne of Solomon’s *prancing steeds* (38:31), noble as an Arab thoroughbred, dearer to me than my own brother’ (E in D and K 2010: 184); ‘my soul’s companion, my zephyr-swift steed Hamis’ (E in D and K 2010: 186) – is wounded in the withers but Evliya tears his handkerchief in two and stuffs it into the wound, stemming the flow of blood down the horse’s shoulder. As his horse goes slower and slower, something miraculous happens:

Suddenly, on my right side, by God’s wisdom, a white ram appeared in an oak grove. My horse underneath me began to paw the ground and prance about like a piebald or sorrel, rose-bodied Arabian steed. I took comfort at this and looked at the ram. It was fat and plump, with a curly white fleece, lovely black eyes and black horns, a fat tail like a Karaman sheep – congealed light. It did not shy away from me, but rather approached and seemed to rub against my horse, keeping pace with it. Sometimes it bleated with a sad voice – in my whole life I have never heard a sheep bleat in this fashion.

Watching this spectacle I forgot all the pains we had suffered. It was as though I had found eternal life. My horse underneath me likewise kept up its strutting and prancing. Sometimes the ram ran in front of the horse, looked back to us with a kindly expression and bleated. I wondered at this mystery and concluded that it was the Men of the Unseen World who had taken this shape and were guiding us. We both – my horse and I – found great comfort in this, and I decided to follow the ram wherever it led.

... Both the ram and the horse underneath me frisked and frolicked. I could hardly keep from falling off the saddle. *This is my Lord’s favour*’ (27:40), I cried, weeping with joy.

... God be praised, I crossed that raging Vak River in safety with the help of God and, no doubt, the men of the unseen world. I realised that the prophet Hızır had taken that shape and guided us. By the grace of God, and with the blessings of the prophets and the saints whose shrines I had visited in the seven climes over forty years of travel, I had escaped from this whirlpool. (Evliya 2010: 187-88)

The empirical and the mystical, the eye-witness and the citational, here combine inextricably in Evliya's account. The ram is a ram, a fat-tailed sheep, closely observed, but it is also 'congealed light' and an emissary of the Men of the Unseen World; the ram is an animal comrade of Evliya's horse, a bleating sheep, but also the shape taken by the prophet Hızır, and a sign of divine favour. Here Evliya manifests what Cornell Fleischer has identified as a specifically Anatolian kind of Sufi mysticism or spirituality, an openness to the powers of 'the *rical ül-gayb* – unseen figures, long-dead holy men who can yet intervene in the affairs of this world to set it right', as Fleischer puts it (Fleischer 1986: 168). Evliya is open to spectres, ghosts, to emanations from the spirit world, and to intelligent behaviour on the part of fellow creatures. He leaves this episode hovering in the mind on the shadowy border between the two.

So why should we think about horses, or even sheep, in relation to Ottoman legacies? The Ottoman Islamic origins of an alternative modernity, an alternative Enlightenment, in which creaturely fellow feeling and human-animal compassion figure large, might make us, like Habermas in the Ottoman coffeehouse, swallow hard. But if we follow the arguments about kindness and leniency, mutual respect and mutual service, that's one place they lead. As we engage in a critical and reflective nostalgia in relation to the Ottoman past, remaining open to Ottoman legacies and what they might teach us, we should remain open to the strangeness of Evliya's text as well as its salutary familiarity. One way to counter race is to work towards a creaturely cosmopolitanism.

Works Cited

- Abou-el-Haj, Rifa'at (1991). *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*. SU of New York P.
- Andrews, Walter G., and Mehmet Kalpaklı (2005). *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*. Duke UP.
- Arbel, Benjamin (2010). 'The Attitude of Muslims to Animals: Renaissance Perceptions and Beyond'. *Animals and People in the Ottoman Empire*. Suraiya Faroqhi, ed. Eren: 57-74.
- Artan, Tülay (2010). 'Ahmed I and "Tuhfet'ül-mülûk ve's-selâtin": A Period Manuscript on Horses, Horsemanship and Hunting'. *Animals and People in the Ottoman Empire*. Suraiya Faroqhi, ed. Eren: 235-69.
- Bonner, Michael, Mine Ener, and Amy Singer, eds. (2003). *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. SU of New York P.

- De Busbecq, Ogier Ghiselin de Busbecq (1744). *Travels into Turkey: Containing the most accurate Account of the Turks, and Neighbouring Nations, Their Manners, Customs, Religion, Superstition, Policy, Riches, Coins, &c., The whole being a series of remarkable observations and events, interspers'd with great variety of entertaining incidents, never before printed*, Translated from the Original Latin of the Learned A. G. Busbequius, With Memoirs of the Life of the Illustrious Author. J. Robinson; and W. Payne.
- Çelebi, Evliya (2005). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. Ed. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, Robert Dankoff. 9 vols. Yapı Kredi Yayınları.
- _____ (2010). *An Ottoman Traveller*. Trans. Robert Dankoff and Sooyong Kim. Eland Press.
- Cowan, Brian (2005). *The Social Life of Coffee: The Emergence of the British Coffeehouse*. Yale UP.
- Dankoff, Robert (2004). *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. Brill.
- Deringil, Selim (1998). *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-190*. I. B. Tauris.
- Ellis, Markman (2004). *The Coffee House: A Cultural History*. Weidenfeld & Nicolson.
- Finkel, Caroline (2005). *Osman's Dream: The Story of the Ottoman Empire*. John Murray.
- _____ and Kate Clow, with Donna Landry (2011). *The Evliya Çelebi Way*. Upcountry Turkey.
- Fleischer, Cornell H. (1986). *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Ali (1541-1600)*. Princeton UP.
- Gilroy, Paul (2004). *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* Routledge.
- Hamadeh, Shirine (2007). *The City's Pleasures: Istanbul in the Eighteenth Century*. U of Washington P.
- Hattox, Ralph S. (1996). *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. 3rd edn. U of Washington P.
- Jacob, James R. (1983). *Henry Stubbe, Radical Protestantism and the Early Enlightenment*. Cambridge UP.
- Kafadar, Cemal (1989). 'Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth-Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature.' *Studia Islamica* 69: 121-50. MacKay, Pierre (2008). 'An Introduction for the World Traveller'. <http://angiolello.net/EvliyaLetter-2.pdf>
- MacLean, Gerald and Nabil Matar (2011). *Britain and the Islamic World*. Oxford UP.
- Makdisi, Ussama (2002). 'Ottoman Orientalism.' *The American Historical Review* 107:3 (June): 768-96.
- Matar, Nabil (1998). *Islam in Britain 1558-1685*. Cambridge UP.

- Morris, James W. (1987, 1988). 'The Spiritual Ascension: Ibn 'Arabî and the Mi'râj'. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 107 (1987): 629-52 and vol.108 (1988): 63-77.
- Rogerson, Barnaby (2003). *The Prophet Muhammad: A Biography*. London: Little, Brown.
- Shapin, Steven (2006). 'At the Amsterdam'. *London Review of Books* (28: 8), 20 April: 12-14.
- Stathi, Pinelopi (2005/2006). 'A Greek Patriarchal Letter for Evliya Çelebi'. *Archivum Ottomanicum* 23: 263-68.
- Viré, François (1965). 'Faras'. *The Encyclopedia of Islam. New Edition*. Bernard Lewis et al, eds. E. J. Brill. Vol. II: 785-786.
- Yusuf Ali, Abdullah (2000). *The Meanings of the Illustrious Qur'an*. 2nd edn. New Delhi: Kitab Bhavan.

Evliya Çelebi, Travel and Travel Writing

Gerald MacLean*

Evliya Çelebi's detailed account of social and cultural life throughout the Ottoman domains of the seventeenth century celebrates the diversity, wealth, and splendour of the diverse cultures and lands he encountered on his travels; yet the importance of his *Seyahatname* is not simply historical. Evliya has a great deal to contribute to the intellectual, cultural and even the political life of Turkey today.

The past never goes away and, as the Russian proverb has it, the past is always unpredictable. It is perhaps more than a convenience of the calendar that makes Evliya, born four centuries ago, an important man of our times: since these are times when Ottoman nostalgia and neo-Ottomanism have become significant terms of debate and dispute. The *Seyahatname* contains the most detailed and comprehensive record of the social and cultural life of those living inside the Ottoman Empire of the seventeenth century. And so it follows that what Evliya has to say is surely crucial if we are to understand our own current moment. As cultural critic Paul Gilroy usefully puts it, a key task is to understand how 'the imperial and colonial past continues to shape political life in the overdeveloped-but-no-longer-imperial countries'[1] Gilroy is thinking of Britain, but in these times, Evliya's metropolitan perspective from inside the 'well-guarded Kingdoms,' offers a valuable way of thinking about the importance of the Ottoman past for Turkey's future.

* University of Exeter (London).

Evliya's urban experience and metropolitan perspective provided him with a broadminded understanding of human activities, whether he approved of them or not, and that broadmindedness in turn informed his attitude toward cultural difference and made him an advocate of what we today term multi-culturalism. Insisting throughout on his own piety and personal abstinence from intoxicants, for instance, Evliya provides a catalogue naming seventy five intoxicants that were readily available in Istanbul at the time, including tea, coffee, tobacco, wine, beer, arrak, boza, opium, hemp, and a variety of seeds and berries. He then tells us that 'although for hospitality's sake I have served these intoxicating substances to my friends in my humble home, and so am aware of their names and properties, I swear by God, in true sincerity, that I have no knowledge of them.'^[2] Elsewhere, having described the utterly 'shameful behaviour, characteristic of the' Albanian Christians, Evliya immediately pronounces 'but it is their custom, so we cannot censure it.'^[3] Throughout the *Seyahatname*, in his observations of provincial Anatolians, Albanians, Armenians, Bulgarians, Germans, Greeks, Hungarians, Tatars, Persians and Ukrainians, Evliya regularly exemplifies and promotes 'the desire to combine cultural diversity with a hospitable civic order.'^[4] This is not mere toleration of religious or cultural difference, but an ideal model for a neo-Ottoman civility, one that flourishes by promoting hospitality across cultural difference, however radical. Perhaps travellers who arrive on horseback, in need of local assistance, can still understand the values of this kind of civility best: Evliya could certainly instruct Angela Merkel on the importance of multi-culturalism for the flourishing of civilization.

My own interest in Evliya developed during the later 1990s when, with Donna Landry and Caroline Finkel, we began planning a horseback expedition that would re-enact sections of Evliya's journeys with two broad aims: advancing equestrian re-enactment as a method of historical recovery and research, and pioneering a sustainable tourism and cultural route that would promote knowledge of rural Anatolia, especially traditional equestrian culture, and also assist local economies.

And so it came about that, after a great deal of organising and thanks to a number of sponsors, the Evliya Çelebi Ride of 2009 took place. Between 22 September and 2 November, an international group of scholars and horse enthusiasts retraced on horseback the first section of the *haji* itinerary of the

greatest of Ottoman travellers and writers. This was, to adopt a certain idiom, an epic journey lasting a legendary forty days and forty nights, an expedition that has subsequently established the Evliya Çelebi Way, a formally designated Cultural Route through western Anatolia and the first fully mapped equestrian trail in Turkey.[6]

Evliya set out for Mecca in May 1671 with three companions, eight servants, and fifteen pedigreed horses: he duly arrived twelve months later, having taken a characteristically tortuous and indirect route that involved starting out from Istanbul by heading south-west towards İzmir. The equestrian team of the 2009 Evliya Çelebi Ride, comprised of six riders, seven horses and a support vehicle, followed the first stages of his *hajj* route, from village to village, as far as possible. But we never made it to Mecca: at least, we have not made it yet. Roads being what they are, we were unable to ride from İstanbul so we set out from Hersek, picking up Evliya's route on the southern shore of the Sea of Marmara at the point where he would have crossed, with his horses and entourage, by ferry. From here we followed Evliya to İznik, Bursa, Kütahya, Afyon, Uşak, Simav, Çavdarhisar, and back to Kütahya, Evliya's ancestral city. As far as possible we visited every village and site Evliya mentions along the way, camping with the horses.

What was it like to travel in this way, on horseback for several hours every day, sleeping on the ground every night, finding and preparing food for ourselves and the horses, adjusting to temperature changes: how do these alter and shape the understanding of a place as it is now, and as it appears in Evliya's description of four centuries ago? Thanks to the brave and agile horses, we forded rivers, climbed mountains, made friends with local villagers, were treated to we drank tea and Turkish coffee in countless *kahve-s* where we discussed Evliya and horses with teachers and farmers; we explored ancient sites and Ottoman cities, attended *rahvan* (pacing) horse races and mounted *cirit* (javelin) matches, and we camped under the stars in unspoiled landscapes of staggering beauty. Some 1300 kilometres later, the horses and core riders fetched up in Evliya's ancestral home of Kütahya, unfazed by adventures and ready for more.

Like Evliya we feasted on local delicacies along the way—ayran and yoghurt, bread and börek, fruits and roasted chestnuts (*kestane*)—and recorded them in our notebooks. But unlike Evliya, we didn't ride on Ottoman saddles

or wear Ottoman clothes; but neither were we comfortably outnumbered by our servants as he was. We were, however, accompanied by a support vehicle, a mid-sized *camyonet*, that converted into a kitchen and carried our tents and luggage as well as hard-feed for the horses and a motor cycle. And unlike Evliya, we were seeking to establish a route that could be used by walkers, mountain bikers, and horses. Often the most direct route between places, the route Evliya himself took, has become a black-topped highway and unsuitable for extended horseback riding. We needed to explore a horse-friendly route linking key Evliya sites, and it had to be one that provided an adequate series of camp sites where the presence of a group of horses and people was not merely welcome but advantageous and certainly not an ecological disaster. For of course, not everywhere is suited for a group of horses and people suddenly to camp, and the fear of nomads suddenly becoming residents is not far from the thoughts of many villagers. So there were logistical answers that had to be found for establishing a route others after us would be invited to take. We didn't want to lead them to villages where they would be less than welcome: though I must admit we found only one of these, such is the continued culture of hospitality throughout rural Western Anatolia, as we found it.

What did we learn from this expedition on horseback? One thing that we established beyond a doubt is how suitable the Turkish countryside remains for riding, trekking, and other forms of sustainable tourism. So long as traditional agricultural practices of semi-nomadic grazing and farmers' shared use of the land keep the countryside open and unprivatised, Turkey remains one of the very few places in the developed world in which it is possible to make such long distance cross-country journeys unhindered by 'No Trespassing!' signs and barbed wire fences. Turkish hospitality guarantees travellers safe passage and a warm welcome. The expedition proved such a success that commercial horseback tours along the Evliya Çelebi Way are now regularly taking place, and future extensions are being planned for walkers, cyclists, and horseback riders; including an Evliya route from Bursa to Çanakkale and a Turkey-Syria Friendship Ride linking Gaziantep with Aleppo and Damascus. In these ways, we hope not only to encourage wider international appreciation of the natural and historical beauties of rural Anatolia, but also to increase understanding of the dangers of over development and the destruction of natural habitat.

Another thing we learned was just how widely Evliya is still known wherever he went. In every village that we passed through we were amazed to

find that schoolchildren had heard of Evliya, though none had actually read any of his *Seyahatname*. In some villages, elder statesman reported what they believed Evliya to have said about their locality. In Uçbaş outside Uşak, Erçan Şimşek—the Belediye Başkanı—proudly told us how Evliya Çelebi had greatly praised the local *sarımsak* for being the best he had ever tasted. We have yet to confirm this account, but the very fact that Evliya is still known and talked of in this familiar way as an important historical figure of local importance, shows that there is considerable interest in who he was and what he represents for Turks and Turkey today.

In many respects, remote and rural areas have changed little since Evliya's day, and for short periods we rode along paths and even old cobbled roads, both Roman and Ottoman, that Evliya must have travelled along. Much has altered, of course; just as the world has moved on, so has life for those living in villages throughout rural Anatolia. Wherever we went we were invariably treated with interest, consideration and help from villagers, *muktars*, and gendarmes along the way, though it is clear that equestrian travel has become more unusual and less familiar than it was in Evliya's day.

Travelling as we were in advance of the *kurban bayramı*, we were occasionally suspected of being in the business of stealing sheep, but never for very long. More common was simple confusion over who we were and what we were doing and why there were horses involved. In several villages, when the support vehicle arrived in advance of the riders to register permission to camp with the local authorities, our prepared explanation proved difficult to understand. Our driver, Metin, would produce official documents from the Turkish ambassador in London and the Ministry of Culture and Tourism in Ankara, and would explain that an international team of scholars were riding horses along the route of Evliya Çelebi: they would be arriving soon and planning to camp in this area tonight. When Metin then requested help finding a suitable site with running water and grass for the horses, several *muktars* paused thoughtfully, examined the camyonet—which was decorated with logos from our sponsors—and curiously asked how many horses there were in the back of the truck. How, they clearly wondered, could anyone be travelling long distances by horse in the twenty-first century? And they were right to ask. The idea that a group of foreign professors would shortly be arriving on horseback and intending to camp out, sleeping in tents alongside their horses, that is the sort of

idea that can, reasonably enough, take some time to grasp and understand: so much have times changed since Evliya rode this way.

The *Seyahatname* regularly flaunts its own status as writing, generating witty neologisms, multi-lingual puns and rhymes, accumulating and developing conventions from numerous literary traditions with exuberance and originality, while charting and recording the current state of the language in regional and other variants. Evliya's account combines magical tales of a kind familiar to modern readers from the *1001 Nights* with story-telling traditions found among villagers and dervishes. He further blends these low topics and their typically vulgar idioms together with regular allusions to more elevated works, the Qur'an and Hadith, and Persian classics such as Firdawsî's *Book of Kings* and Sa'dî's *Rose Garden*. Evliya's relation to the great Arab travel writers—Ibn Jubayr and Ibn Battutah come to mind—is less clear, though he clearly writes in a tradition of early travel writing by Muslim and Christian Arabs and Persians that was most often religious or diplomatic in purpose, but also characterized by curiosity rather than simply the achievement of a personal ambition or goal. Writing in the 1630s, Ibn al-Sarraj recommended that pious travellers undertaking the *hajj* should not blind themselves to the world about them on their journey, but should 'observe and reflect on the differences in landscape, between mountains and valleys and wilderness, the sources of rivers and their courses, the ruins of ancient peoples and what happened to them and how they have become news of past history, after they had been seen and admired. [They] should also observe the differences in peoples, skin colors, languages, foods, drinks, clothes, customs and wonders.' Although al-Sarraj was exclusively travelling for religious purposes, he was, like Evliya, 'open to new impressions, ideas, observations, smells, tastes, and colors—to novelties and differences' [cited Matar 2002; xxi]. So, once again, I suggest that Evliya is not only of signal historical importance, but is also a writer for our times.

Finally, one historical fact that I am sure Evliya would have enjoyed is that he shares this 400th anniversary with William Shakespeare. 1611, the year that Evliya was born, was also the year that Shakespeare put down his pen. This may be no more than coincidence, of course, yet it is an intriguing one since Evliya, like Shakespeare, must surely be considered one of the world's greatest writers. There are, of course, profound differences between the two writers, not in the nature but in the reach and purchase of their artistry. Evliya, like

Shakespeare, was a profoundly clever analyst of the world about him and of the people in it. Evliya, like Shakespeare, wrote about what he saw and heard, leaving a detailed and graphic record of his times and what the people about him thought, how they felt, and how they spoke. Evliya, like Shakespeare, was a word-smith who developed the language of his times in new and exciting directions and enriched it with wit and grace. Evliya, I say, should be proclaimed Turkey's Shakespeare.

Much has changed since Evliya's times, but much remains. The rhythms of village life are still geared directly to climate, soil, altitude, crop cycle, and daylight in ways that Evliya understood, enjoyed and celebrated, but which may seem strange and remote from the experience of many urban Turks today. I spoke earlier of Evliya's metropolitan perspective, and he certainly viewed rural Anatolians with the characteristic diffidence learned at the Ottoman court. Of his family hometown of Kütahya, he wrote: 'To be sure, this is Anatolia and Turkish country [*Türkistan vilayet*]; nevertheless, it has very many religious scholars and educated people and poets.' [7] He greatly admired learning of all kinds and would have been pleased by the number of villages schools and the high levels of literacy being encouraged and made available. But he might perhaps have wondered how long it would be before computer literacy would be on the curriculum in village schools that are still without basic hardware.

Notes

- [1] Paul Gilroy, *After Empire: Melancholia or Convivial Culture* (London: Routledge, 2004), p. 2.
- [2] Cited from Robert Dankoff's translation in his *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* (Leiden: Brill, 2004), p. 163.
- [3] Cited in Dankoff, *Ottoman Mentality*, p. 73.
- [4] Gilroy, *After Empire*, p. 1.
- [5] See Gerald MacLean, *Doğu'ya Yolculuğun Yükselişi: Osmanlı İmparatorluğun İngiliz Konuları (1580-1720)*, trans. Dilek Şendil (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), and *Doğu'ya Bakış*, trans. Sinan Akilli (Ankara: METU Press, 2009).
- [6] Kate Clow, Caroline Finkel, and Donna Landry, *The Evliya Çelebi Way: Turkey's First Long-Distance Walking and Riding Route* (Istanbul: Upcountry, 2011); see also www.kent.ac.uk/english/evliya/index.html and <http://hoofprinting.blogspot.com/>
- [7] Cited in Dankoff, *Ottoman Mentality*, p. 64.

Babalar ve Oğullar: Evliyâ Çelebi Babasını Neden Sözlü Kaynak Olarak Kullandı?

Aslı Niyazioğlu*

//Ey oğul. Bu hikâyeyi cân kulağıyla istimâ' et ki" der babası Evliyâ Çelebi'ye Sultan Ahmet'le ilgili bir hikayesini anlatmadan önce.¹ Neyi dinlemesi gerekmektedir Evliyâ Çelebi'nin babasından ve bunu neden yazıya geçirmiştir?

Osmanlı tarihçiliğinde çok az çalışılmış ama çok önemli konulardan biri baba-oğul ilişkisi.² On yedinci yüzyıl biyografi yazarı Âtâî ve babası Nevî üzerine çalışırken, Osmanlı yazarlarının babalarını sözlü kaynak olarak kullanarak nasıl belli dünya görüşlerini okurlarına sundukları dikkatimi çekmişti. Bu çalışmada da bu yeni başladığım çalışma alanında, Evliyâ Çelebi ve Derviş Mehmed Zıllî üzerine ilk bulgularımı paylaşmayı amaçlıyorum. Diğer yazarlargibi Evliyâ Çelebi de babasıyla birçok konuda görüşmüş olmalıdır ama bu konuları eserine gelişigüzel serpiştirmez, babasını ancak belli anlatıların kaynağı olarak gösterir. Bu anlatılar bizlere Evliyâ Çelebi'nin kendisini okurlarına nasıl sunmak istediğini ve bir yazar olarak derdinin ne olduğunu daha iyi anlama fırsatı verirler.

Burada, günümüz popüler kültürdeki "özgür, neredeyse bağımsız seyyah" Evliyâ Çelebi imgesinden farklı bir Evliyâ Çelebi karşımıza çıkar. Babasını söz-

* Koç Üniversitesi - İstanbul.

1 *Seyahatnâme*, C. 2, s. 83.

2 Bu çalışmaya ilham veren, Jale Parla'nın Tanzimat romanlarında baba figürünü inceleyen çalışmasıdır. Bkz. Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, (İstanbul: İletişim Yayınları, c1990). Bu tür çalışmaların, özellikle babalarından sıkça bahseden tezkire yazarları üzerine yapılacak incelemelerin, Osmanlı sosyal ağlarının tarihini daha iyi anlamamız için çok faydalı olacağına inanıyorum.

lü kaynak olarak gösterdiği anlatılarda, bağların Evliyâ Çelebi için önemini görürüz. Bu anlatılarla imparatorluğun farklı coğrafyalarına ve uzun geçmişine kişisel olarak bağlanır. Seyahatlerinde babasının izlerini takip eder, bulduğu mekânlarda bir hafıza yaratır ve bunu yaparken yazılı kaynaklardan farklı bir Osmanlı imparatorluğu portresi sunar. Buradaki Osmanlı tarihi kendisinin de sıkıca bağlı olduğu babasının ve yakın çevresinin tarihidir.

Evliyâ Çelebi odağında Osmanlı metinlerinin sözlü kaynaklarını kapsamlı bir şekilde incelememizin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Bir yanda, özellikle on yedinci yüzyıl başlarında, çok iyi bilindiği gibi muazzam bir Osmanlı yazılı kültürü var. Çok sayıda ve çok çeşitli telif ve tercümenin yanında, yazma kütüphanelerimizde bize ulaşan, terekelerde ve kütüphane vakfiyelerinde karşımıza çıkan uzun kitap listeleri Osmanlı okurlarının zengin kitap dünyalarını gösteriyor. Osmanlı yazarları eserlerini oluştururken bu yazılı kaynakları çok sık kullanıyorlar. Hatta mesela biyografik eserlere baktığımızda on altıncı yüzyıl sonundan itibaren giderek daha çok bu yazılı dünyaya dayanıldığını, sözlü kaynaklara kolayca ulaşılabilecek yerlerde yazılı kaynakların tercih edildiğini görebiliyoruz. Tabii bu sözlü kaynakların önemlerinin yittiği ya da kullanılmadıkları anlamına kesinlikle gelmiyor. Bu dönem, Mehmet Kalpaklı'nın bu kitaptaki makalesinde de gördüğümüz ve Evliyâ Çelebi'nin bizlere sıkça hatırlattığı gibi, çok çeşitli toplantıların ve bu toplantılardan sonra yazıya geçirilen anlatıların da dönemi. Peki, o zaman, yazılı kaynakların etkin olduğu bu on yedinci yüzyılın metinler dünyasına sözlü kaynaklar hangi amaçlarla alınıyor?

Baba ve Oğul

Evliyâ Çelebi'nin babası Dervîş Mehmed Zillî, *Seyahatnâme*'nin sözlü kaynakları arasında özellikle dikkat çeken bir kişi. Çok iyi bilindiği gibi, Evliyâ Çelebi onu *Seyahatnâme*'nin hemen ilk varlığında karşımıza çıkarır. İstanbul ve çevresini piyadece gezen Evliyâ Çelebi, anne, baba, birader ve üstad kahrından kurtulup büyük bir seyahate çıkma arzusuyla gözyaşları döken yirmili yaşlarda bir genç olarak tanıtır kendisini.³ İkinci cilt, bundan, yaklaşık on yıl sonra evden habersiz Bursa'ya gitmesiyle başlar. Dönüşünde nasıl babasından seyahatleri için izin aldığını özellikle anlatır.⁴ Başlangıçtaki gerilimli ilişki bundan sonra bir ölçüde çözülmüş olarak anlatılır. Babası Evliyâ Çelebi'ye ve okurları-

³ *Seyahatnâme*, C. 1, s. 9.

⁴ *Seyahatnâme*, C 2, s. 37-38.

na on cildin onunda, bazen kısa, bazen daha detaylı anlatılarla ciltler boyunca eşlik eder.⁵

Evliyâ Çelebi gezdiği yerlerde babasının eserlerini ve anlatılarını hatırlar ve not eder. İstanbul'dan çok uzaklarda, mesela Estargon'da bir camide babasının yaptığı dolab kapağını bulur. Memleketleri Kütahya'da bir çeşmede tarihiyle, Sultan Ahmet caminin harem kapısında ketebe kaydıyla ve Kâbe'de altınoluk tamiratında dürbünle gördüğü bir kaydıyla babasının izleri hep karşısına çıkar. Bunları yıllar önce babasından dinlemiş, unutmamış, gezdiği yerlerde arayıp bulup eserine eklemiştir.⁶ Bu işler ve yapıların yanında babası Evliyâ Çelebi'yi özellikle zamana bağlar.⁷ "Dedemizden pederimiz ve pederimizden bu kemere irs ile intikâl etmiş {üç yüz seneden berü} serencâmlar vardır" diye yazar Evliyâ Çelebi. Babasının 117 yaşlarında öldüğünü; dedesinin İstanbul'un fethinde babasının da Sultan Süleyman'ın fetihlerinde bulunduğunu iddia eder.⁸

Bu iddianın kurgu mu gerçek mi olduğu, babasının 117 yıl yaşayıp yaşamadığı soruları için *Seyahatnâme*'deki "kurgu" kavramının veya bu kitapta Michael D. Sheridan'ın makalesinde gördüğümüz "maval" gibi türlerin sistematik olarak araştırılması gerekiyor.⁹ Benim için burada önemli olan, Evliyâ Çelebi'nin kendisini Osmanlı tarihine nasıl baba bağları ile bağlamaya çalıştığı ve hangi tür hikâyeleri bu bağ üzerinden anlattığı. Burada gördüğümüz, on altıncı yüzyıl Osmanlı tarihinin Evliyâ Çelebi için ne zaman açısından, ne de sosyal ilişki ağları açısından uzak bir tarih olmadığı. Osmanlı tarihi onu yaşamış olanların sözlü olarak

⁵ Evliyâ Çelebi'nin aile tarihi ve babası ile olan ilişkisi için bkz. Robert Dankoff, *An Ottoman Mentality: the World of Evliya Çelebi*, (Leiden, Boston: Brill, 2004), 21-25.

⁶ *Seyahatnâme*, C. 6, p.166; C. 9, s.16; C. 1, s.88; C.9 s.241, Ayrıca bkz, Dankoff, *Ottoman Mentality*, s. 51.

⁷ Evliyâ Çelebi'nin kendi deneyimlerini anlattığı bölümlerde adeta seyahat anlatısını birleştirdiği gözlemini ve diğer önemli noktaları içeren bir çalışma için bkz. Günil Özlem Ayaydın-Cebe, "Bir Anlatı Ustası Seyyahla Asırlar Arası Seyahat" *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi*, haz. Nuran Tezcan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009) 55-80.

⁸ *Seyahatnâme*, C. 3, 249.

⁹ Gustav Bayerle, Derviş Mehmed Zillî'nin bu kadar yaşamış olamayacağını savunur, bkz Gustav Bayerle "Hungarian History According to Evliya Çelebi" *Journal of Turkish Studies* 8, 1984: 21-24 ve Robert Dankoff ise Evliyâ Çelebi'nin neden bu kişilerin tanıklığına başvurmak istemiş olabileceğini sorunsallaştırır, bkz Robert Dankoff, "Daily Life in the Seyahatname: A Party in İstanbul" *Journal of Turkish Studies* 27/II, 2003:1-8 ve *An Ottoman Mentality*, s. 159-164. Çok önemli ve karmaşık bir sorun olan *Seyahatnâme*'nin "kurgu" özellikleri ancak son yıllarda çalışılmaya başlanmıştır, bkz. Nuran Tezcan "17. Yüzyıl Osmanlı Türk Edebiyatı ve Seyahatnâme," Günil Özlem Ayaydın-Cebe, "Bir Anlatı Ustası Seyyahla..." ve Alphan Akgül, "Evliyâ Çelebi ve İhsan Oktay Anar'ın Ortak Üslubu: Fantastik mi, Keramet mi?" *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi* içinde, s. 383-391, s. 55-80, s. 49-55.

birbirlerine aktardıkları, kendi kullandığı kelimelerle “hikâye” ve “sergüzeştler”in oluşturduğu bir tarih. Sıkça tekrarladığı “yetişmek” ve “söyleşmek”in önemli olduğu bir tarih. Üstelik burada, anlatan-dinleyen ilişkisi çok yakın, isnad baba ve oğul arasında.

Belki buna şaşırılmamak lazım. Evliyâ Çelebi, kendisinin ve babasının yerini imparatorluk tarihinin içinde, fetihlerdeki katkılarıyla özellikle vurgular. Babasını bir kuyumcubaşı olarak çok az anlatır, öncelikle gazalarından ve bu gazalara nasıl müezzin olarak katıldığından bahseder. Kendi hayatıyla babasının hayatını bu açıdan birbirine benzetir. İkisi de gazalara katılmış, hatta fetih ezanlarını okuma şerefine ermiş müezzinlerdir. Aradaki sadece benzerlik de değildir. Oğul babasını tamamlar. Babası kendisinin yapamadığı gazaları Evliyâ Çelebi'nin yapmasını ister. “Sen benim ciğer-küşem olmağıla sen benim yerime gazâ edip”¹⁰ diyerek onu Girit seferine gönderir. Dönünce de “Ber-hurdâr-ı ömr ol oğul! Vekâletimiz eyleyüp Girid fethinde bulundun. Bizim varmamıza muhtaç etmedin” der.¹¹ Coğrafya ve tarih sabitlenmiş değildir, baba ve oğul tarafından yapılmakta olan bir tarih ve fethedilmekte olan bir coğrafya vardır.¹²

Dervîş Mehmed Zillî ve Osmanlı Tarihi

Peki, hangi tarihi olaylara tanıklık özellikle önemlidir? Dervîş Mehmed'in hangi hikayelerini Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme*'sine almıştır? Bu anlatıların, hanedanlık tarihinin hilafetle ilgili kriz anlarına yoğunlaştığını görüyoruz. Babanın oğluna anlatmak istediği konular arasında Şehzade Selim'in Sultan Bâyezid'a isyanı, Sultan Süleymân'ın Zigetvârdaki ölümünden sonra şehzadenin tahta beklendiği belirsiz dönem, Sultan Ahmet'in Celâliler ve Venediklilerle sorunları ile şehzadelerinin taht kavgaları, IV. Murâd'ın cülusunda ulufe akçesi dağıtmak zorunda olmasına rağmen hazineyi boş bulması vardır.¹³ Babasının tanıklığında Evliyâ Çelebi, bizi Osmanlı hanedanlığının endişeli olaylarına götürür. Kendimizi o anda buluruz; yaşıyor gibi gösterilmeye çalışılan ölü sultanın huzurunda çadırda, vakfının nasıl karşılanacağından, hatta sultanının güvenliğinden emin

¹⁰ *Seyahatnâme*, C. 2, s.87.

¹¹ *Seyahatnâme*, C. 2, s. 83.

¹² Mine Mengi de *Seyahatnâme*'deki türler arasındaki çeşitliliği işlediği çalışmasında eserin aslında Osmanlı'nın yüzyılların akışı içinde fethettiği ve yaşadığı toprakların tarihi olduğuyla ilgili önemli bir tespit yapar. Mine Mengi, “*Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde Bir Üslup Özelliği Olarak Türler Arasılık”, Yay. Haz. Nuran Tezcan, *Çağının Sıradışı Yazarı*, içinde. s.281-91.

¹³ *Seyahatnâme*, C.5, p.300-301, C. 2. 83-87 (bu anlatı için bkz Dankoff, *An Ottoman Mentality*, s. 102-103, ve C 1, s. 92,

olunmayan bir caminin temel atma töreninde, sultan olduklarından birbirlerini öldüreceklerini bildiğimiz şehzadelerle bahçede, cülusun ardından bomboş kalmış bir hazine odasında. Hanedanlık tarihinin bu sorunları Evliyâ Çelebi'ye belki de kendi tanıklık ettiği siyasi ortam yüzünden önemli gelmiştir. Gençliği taht kavgalarının İstanbul'unda geçen, Melek Ahmet Paşa'nın yanındaki görevleriyle isyanlara birebir tanık olan Evliyâ Çelebi'nin babasından işitip farkında olması gereken geçmiş, hanedanlık tarihinin önemli sorunlarıdır.

Bu kriz anlatılarında, Osmanlı tarihini kimler yaptı sorusu karşımıza çıkar. Bu soruya tabii her Osmanlı yazarının cevabı farklı olacaktır. Evliyâ Çelebi de babasından dinlediğini belirttiği anlatılarda, tarihlerde ya çok az bahsedilen ya da hiç bahsedilmeyen kişileri ön plana çıkarır. Sözlü bir kaynağıyla yazılı kaynakların anlatmadığı kişileri *Seyahatnâme*'ye dâhil eder. Bu kişileri iki ana grup olarak görmek mümkün. Birincisi, *Seyahatnâme*'de birkaç yerde karşımıza çıktığından çoğumuzun iyi bildiği bir grup; Süleyman'ın gazalarında bulunmuş, yaşlılıklarında çoğu Unkapanı çevresinde oturan, kendi aralarında "mâcerâ-yı mâziden söyleşen," seferlere padişahla görüşmek için davet edilecek kadar saygı gören ve artık yürüyemediklerinden tahtıranlarla taşınan güngörmüş ihtiyarlar.¹⁴

Bunlardan birisi Kuzu Alî Ağa. Evliyâ Çelebi, onu Sultan Süleymân'ın rikabdarı olarak, babasıyla birlikte Zigetvar seferinde bulunmuş bir kişi olarak tanıtır. Evliyâ Çelebi'nin babasından dinlediğine göre, Sokollu Mehmed Paşa sultanın ölümünü askerden gizlemek için Sultan Süleyman'ı yaşar gibi göstermeye çalıştığında Kuzu Alî Ağa önemli bir rol oynamıştır.¹⁵ Ölü sultanın ellerini oynatarak askeri inandıran odur. Zigetvarda sultanın ölümü, Osmanlı tarihçileri tarafından sıkça anlatılmıştır. Ama Evliyâ Çelebi, yazılı kaynak olarak kullandığı tarihçilerden, mesela Peçevî'den, farklı olarak okurun dikkatini Sokollu'nun üzerine değil de, rikabdar Kuzu Alî Ağa'nın üzerine çeker ve o anı tanıklık eden müezzin babasının gözünden anlatır.¹⁶ Ayrıca, Kuzu Alî Ağa ve babasının, Süleymân'ın cenazesini İstanbul'a götüren seçkin grup arasında olduğunu özellikle vurgular. Diğer Osmanlı tarihçileri, bu görevi Nişancı Feridun Bey'e ve ordu şeyhi

¹⁴ Eserin çeşitli yerlerinde sıkça karşımıza çıkan bu kişiler için örneğin Bkz., *Seyahatnâme*, C. 1, s.41, s. 99, C 5, s. 300-301, , C 10, s.57. Ayrıca bkz, Dankoff, "Daily Life in the Seyahatname" ve *An Ottoman Mentality*, s. 159-164.

¹⁵ *Seyahatnâme*, C. 5, 302-303.

¹⁶ Peçevî, *Tarih-i Peçevî*, haz. Fahri Ç. Derin ve Vahit Çabuk. (İstanbul : Enderun Kitabevi, 1980.), C1, s. 461-463. Diğer bir tarihçi için bkz, Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, (İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989), C 1, s.38-39,

Nüreddînzâde'ye verirken, Evliyâ Çelebi babası ve Kuzu Alî Ağa yanında yine babasının yakınlarından matbah emiri Abdî Efendi ile kendi musiki hocası Şeyh Ömer Gülşenî'yi de bu gruba ekler. Bu sayede, hem babasının nasıl çok seçkin bir grup içinde yer aldığını gösterir, hem de Osmanlı tarihini, bir vezriazam, bir nişancı ve bir ordu şeyhinin olduğu kadar bir rikabdar, bir müezzin, bir matbah emiri ve bir musiki hocası şeyhin de tarihi olarak yazar.

Evliyâ Çelebi'nin babasının anlatılarında karşımıza çıkan ve yine tarihlerde bu kadar ön planda göremediğimiz ikinci grup ise şeyhler. Mesela Celvetî Şeyhi Üsküdarî Mahmûd Hüdâî. Bu şeyhin dönemin siyasi hayatındaki önemli rolünü, biyografi yazarlarından Âtâî ve Hulvî hemen hiç anlatmazlar. Tarihçilerden Kâtîp Çelebi ise çok az değinir.¹⁷ Oysa Dervîş Mehmed Zillî, oğluna temel atma töreninde ve sonrasında Hüdâî'yi, Sultan Ahmet'î Girit seferine çıkma-ya ikna eden, Venediklilere savaş için mektup gönderten, cevabını tercüman okurken yorumlayan yani Osmanlı tarihini yapan bir şeyh olarak anlatır. Zigetvar anlatısı gibi, bu anlatıda da babası ve Hüdâî yalnız değildir. Evliyâ Çelebi'nin hocaları Evliyâ Efendi ve Dervîş Ömer Gülşenî ile Kuzu Alî Ağa ve Abdî Ağa da bu toplantılarda yer alır. Savaş ve barış kararlarında Sultan Ahmet'î yönlendiren, Osmanlı tarihini yapanlar, yine Evliyâ Çelebi'nin yakın çevresi olarak karşımıza çıkar.¹⁸

Seyahatnâme'de Evliyâ Çelebi ve babası arasındaki bağı gösteren belki de en güzel anlatı, babasının Kasımpaşa'daki mezarından bahsedilen bölümde yer alır. Şeyhler, rüyalar ve ölümler üzerine çalışan bir tarihçi olarak bu anlatıyı ben özellikle önemli buluyorum. Osmanlı toplumunda kimin kimin yanında ve nerede gömüldüğünün çok önemli olduğunu biliyoruz. Bu yerlerle ilgili anlatılar, mezar taşları üzerinde verilen bilgiler gibi özenle seçilmiş belli toplumsal mesajlar. Evliyâ Çelebi'nin de babasının mezarının yanında anlattığı ziyaretgâh çok ilginç.

Evliyâ Çelebi, bu mezarın Kasımpaşa'da "meyyitzade" (yani ölünün oğlu) adlı bir kişiye ait olan, bugün Lohusa Sultan olarak bilinen, ziyaretgâhın yanında

¹⁷ Hüdâî için çok kapsamlı bir çalışma ve dönemin diğer kaynakları için bkz. Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdâî, Hayatı, Eserleri, Tarihî Katkı*, (Ankara: Erkam Yayınları, 1999). Zikr edilen kaynaklar için bkz. Nevi'zade Atai, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletîş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 761-62, Hulvî, *Lemazât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, Fatih Millet Ktp., Şerhiyye 1100, 203a, Kâtîp Çelebi, *Fezleke*, İstanbul, 1287, c 2, s. 113-114.

¹⁸ *Seyahatnâme*, C. 2, s. 83.

olduğunu yazar ve bu kişiye ait bir keramet hikâyesi aktarır.¹⁹ 1596'daki Eğri seferine çıkan bir baba, hamile eşini Allah'a emanet eder. Sefer dönüşü eşinin mezarına gidince kulağını toprağa dayar ve bir bebek sesi işitir. Mezar kazılır, bebek canlı çıkarılır. Baba, hemen ciğer paresini göğsüne yapıştırır. Babasından ilk öğretimini alan bu oğlan I. Ahmed döneminin ulemasından biri olacak, ölünce yine bu yere, annesinin yanına gömülecektir.²⁰

Bu anlatının çok çeşitli okumaları yapılabilir, benzer halk inanışları üzerinde durulabilir. Ben, toprağa dayalı kulak, mezardan gelen ses, göğse yapıştırılmış bebek imgelerinin baba ve oğul arasındaki fiziki bağları vurguladığını düşünüyorum. Evet, bebeği annesi doğurmuştur ama onu Allah'a emanet ederek korumuş olan, ona ikinci doğumu mezardan çıkarılmasını sağlayarak veren ve daha sonra onu yetiştiren babadır. Evliyâ Çelebi'ye de metin boyunca can veren, ölümünden sonra bile rüyalarla göz kulak olan Derviş Mehmed'dir. Üstelik Unkapanı'nda başlayan *Seyahatnâme*'nin ilk cildi, yine Unkapanı'nda geçen bir hikaye ile biter. Bu son hikâyede, Evliyâ Çelebi babasının da yer aldığı bir harikulade oğlan çocuğun doğum hikayesini anlatır.²¹ *Seyahatnâme*'nin ilk cildini baba-oğul ve baba evi Unkapanı merkezi çerçeveler.

Bitirirken

Evliyâ Çelebi'nin babasını sözlü kaynak olarak gösterdiği anlatılara baktığımızda, Osmanlı imparatorluğunun uzun tarihinin ve geniş coğrafyasının Unkapanı'nda başlayan bir hayata nasıl bağlandığını görüyoruz. Bu anlatılardaki Osmanlı tarihi uzak, bitmiş, izole bir geçmiş değildir, Evliyâ Çelebi'nin yakın çevresi tarafından yapılan ve kendisinin de katıldığı süregelen bir ilişkiler ve anlatılar ağıdır. Bu bağ üzerinden Evliyâ Çelebi okurlarına kendisini seçkin bir grubun üyesi olarak gösterir. Hanedanlık tarihinin içinden biri olduğunu vurgular. Bu anlatılarda Evliyâ Çelebi karşımıza bağımsız bir seyyah olarak değil de, belli bir çevreye bağlı bir seyyah olarak çıkar. Sözlü kaynak olarak babası Evliyâ Çelebi'yi zamana ve mekâna, doğuma ve ölüme, sosyal hiyerarşide seçkin bir gruba bağlar. Ve belki de biz okurlarına *Seyahatnâme*'nin ciltlerinde kaybolmamamız için bir yol haritası sunar.

¹⁹ Bu türbe ile ilgili kısa bir tanım için bkz, Serhat Teksarı, *İstanbul Türbeleri, İstanbul'da Tüm Ziyaret Yerleri Rehberi*, (İstanbul: Gül Neşriyat, 2005), s.126-128.

²⁰ *Seyahatnâme*, C 1, s. 180.

²¹ *Seyahatnâme*, C 1, s. 318-319.

Bir Sözlü Anlatım Tekniği Olarak Evliyâ Çelebi'nin Arasözleri

Öcal Oğuz*

Arasöz, Türk Dil Kurumu tarafından elektronik ortamda yayımlanan *Büyük Türkçe Sözlük*'te “doğrudan doğruya konuşulan veya yazılan konuyu ilgilendirmeyen dolaylı söz, istitrat” olarak tanımlanır ve yazımı iki ayrı kelime şeklinde önerilir. Ayrıca aynı sözlük istitrat için de birbirine yakın iki açıklamada bulunulur: “1. Sırası gelmişken söylenen söz, 2. Anlatıma eklenmesi istenen söz”. TDK'nın *Türkçe Sözlük*'ünün yanı sıra İnternet Ansiklopedisi olarak daha çok güncel bilgiler barındıran *Wikipedia*'nın Türkçe versiyonu da benzer bir tanımlama yapmaktadır: “Arasöz yazıldığı durumlarda çoğu zaman iki virgül veya iki çizgi arasında gösterilen ve okunmadığı zaman da içinde bulunduğu cümlenin yapısına ve anlamına zarar vermeyen bir cümle içi yapıdır”. Arasöz, özellikle Türkçe sözlük ve ansiklopedilerdeki bu tanımından ve kullanımından da anlaşılacağı üzere, bir anlatım tekniği olarak bilinse de edebî metnin veya sözlü anlatımın özellikle tahkiyenin bir parçası olarak ne tür bir işleve sahip olduğu akademik bir tartışmanın konusu olmamıştır.

Türk halk anlatıları için “arasöz”ün “ana temadan sapan bir pasaj” veya “ana konudan ayrılma, ana konudan uzaklaşma” (Başgöz, 320, Sılay, 154) anlamına gelen *digression* karşılığı kullanımı, İlhan Başgöz'ün 1986 yılında *Journal of American Folklore* dergisinde yayımlanan “Digression in Oral Narrative A Case Study of Individual Remarks by Turkish Romance Tellers” başlıklı makalesiyle ve bu makalenin 2001 yılında Türkçeye çevrilmesiyle karşımıza çıkmıştır. *Millî Folklor* dergi-

* Gazi Üniversitesi - Ankara.

sinde "Sözlü Anlatımda Ara Söz: Türk Hikâye Anlatıcılarının Şahsi Değerlendirmelerine Ait Bir Durum İncelemesi" başlığıyla yayımlanan bu makalede Metin Ekici *digression* için iki ayrı kelime şeklindeki yazımıyla "ara söz" terimini herhangi bir açıklama yapmaksızın kullanmıştır. İlhan Başgöz'ün bu makalesinin İngilizce yayımından beş yıl sonra Kemal Sılay, *Türkoloji Dergisi*'nde 1991 yılında "Ahmedi'nin Osmanlı Tarihinde Arasöz (Digression) Tekniğinin Kullanımı ve İşlevi" başlıklı bir makale yayımlamış ve birleşik olarak yazdığı "arasöz"ün parantez içindeki karşılığı olarak da *digressionu* vermiştir. Kemal Sılay, Adrien Bonjour'un 1950 yılında yayımlanan eserini kaynak göstererek bu tanıma şunları da eklemiştir:

Eğer arasöz konu içinde bir başka konu oluşturacak kadar uzun ve bağımsız ise, bazen *excursus* ya da *episode* adını alabiliyor. Ancak şurası kesin ki bilim adamları nerede *digression*'ün bitip nerede *excursus* ya da *episode*'ün başladığı konusunda görüş birliğinde değiller. Arasöz sözlü gelenekte, bütün eski Batı edebiyatında ve çağdaş edebiyatta sık sık kullanılan tipik bir anlatım (*narration*) tekniği. Eserin üslûbuna rengini veren önemli bir retorik aracı." (154-155)

Türkçe halk anlatı metinleri özelinde 1986'da karşımıza çıkan *digression*, İlhan Başgöz ve Kemal Sılay'ın da kaydettiği üzere, Türkiye dışında 1950 yılından beri halk anlatı çözümlerinde karşımıza çıkmaktadır. Andien Bonjour, 1950 yılında yayımlanan *The Digression in Beowulf* adlı eserinde, Julia Haig Gaisser 1969'da "Digression in the Iliad and the Odyssey" ve Norman Austin'in "The Function of Digression in the Iliad" başlıklı makalelerinde arasözün bir eser adı veya makale başlığı olarak kullanmışlardır.

Makale başlıklarının yanı sıra Kemal Sılay'ın özetlediği şekliyle İngilizce sözlüklerde (154) olduğu gibi Fransızca sözlüklerde de *digression* ile halk anlatıları arasında ilişki kurulmuş ve bunun başlangıç olarak bir sözlü anlatım tekniği olduğu vurgulanmıştır (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Digression>). Örneğin Başgöz'ün aktardığına göre Bonjour, Beowulf destanının dörtte birinin arasözlerinden oluştuğunu, Austin ise Homer destanlarında 4 satırdan 120 satıra kadar uzayan arasözler bulunduğunu belirtir (Başgöz, 321). Başgöz ayrıca, bu tür sözlerin çok eski veya çağdaş destanda, hikâyede, halk masalında, fıkrada, efsanede ve daha küçük boyutlu olarak da halk türkülerinde bulunduğunu söyler (321). Yazılı bir metin üzerinde çalışmış olmasına rağmen Kemal Sılay da benzer bir yaklaşımla arasözlerin eski ve yeni epik geleneğinde, klasik romanlarda, halk masallarında, halk efsanelerinde, halk hikâyelerinde ve çağdaş edebiyatta sık

sık kullanıldığını vurgular ve arasöz tekniğinin sözlü geleneğe daha çok uygun olduğunu kabul eder (162). Nitekim bu tekniğin çağdaş ve yazılı bir edebiyat biçimi olan romana, sözlü gelenekten aktarıldığını özellikle ilk Türk romanlarında bu tekniğin Namık Kemal (1840-1888), Ahmet Mithat (1844-1912) ve Hüseyin Rahmi (1864-1944) tarafından kullanıldığını Başgöz (330) gibi Sılay (162) da vurgulamaktadır.

Başgöz, arasözünü esas itibarıyla icranın bir parçası olarak görür ve icra sırasında incelenmesinin önemini belirtir. Bununla birlikte sözlü anlatıma ait olup yazıya aktarılmış metinlerde yani el yazmalarında ve bunların basılı biçimlerinde de arasözlerin bulunduğunu söyler (329). İlhan Başgöz, anlatıcının fikrî ufklarını ve şahsi bağlamını icranın içine yerleştirmesinin arasöz olduğunu savunur ve arasözünü aynı zamanda şahsi değerlendirme olarak tanımlar (324). Ona göre arasözler sayesinde anlatıcı şahsi mülâhazalarıyla geleneksel hikâyeyi çağdaş hikâye haline getirebilir; motiflerin, epizotların ve karakterlerin vasıflarına ait anlamları değiştirebilir; kendi ideoloji ve değerlerini, dünya görüşünü anlatının bir parçası hâline getirebilir (320).

Bu tanımlama ve yaklaşımlardan hareketle Evliyâ Çelebi'nin nicelik olarak hacimli, nitelik olarak görkemli eseri *Seyahatnâme*'ye baktığımız zaman, arasöz tekniğinin oldukça önemli bir yer işgal ettiğini görürüz. Öncelikle Evliyâ Çelebi, ana konudan sapma, başka bir konuya geçme veya şahsi değerlendirme yapma gibi sözlük tanımları itibarıyla arasözlere sıklıkla başvurmakta ve bunu yaparken de çoğu zaman "çün, kim, yani, zira" gibi kelimelere başvurmaktadır. Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'de kullandığı bu tip arasözler çok önemli bir yer tutmaktadır: Aşağıdaki örnekler, arasözlerin en yaygın tanımlarına uygun örnekler olmalarının yanında Evliyâ Çelebi'nin yazı diline sözlü anlatım tekniğinin aktardığı imkânlar veya Evliyâ Çelebi ile okuru arasında kurulan iletişim kapsamında yaygın olmayan bilginin paylaşılması gibi birçok işlevi bir arada gördüğü örnekler olarak ele alınabilir:

Bu şiddet-i şitâyî çekerek, kâh düşerek ve kâh kalkarak ve kâh piyâde olup kar sökerek tamâm ki vakt-i asr oldu. "Âyâ, şu yerlerin yemîn ve yesârında, kurâ ve kasabâtdan bir cây-ı menâs var mıdır' deyü te'emmül eylerken Ashâb-ı Kehf'in kelbi 'Va'va"i gibi bir "af af" sadâsı istimâ" olundu. Mısra, *Nefsüke kelbü eyâ kelb-i mu'allem dem dem* derken bir kelb-i sarîh çomar ve alabaş ve karaman ve tortaman savtı gibi "heft heft" ve "çend çend" hırıldısı dahi istimâ olunup "Bre meded cânım,

kelb-i mu'allemler! Benim kelb nefsimin birâderleri! Çend çendine, heft heştine nüh dedüğe kurbân olayım”, deyü “Müjde yârânlar! İmâristân vardır. Cenâb-ı Bârî yârî kılup bize selâmet verdi.”(Cilt II, S. 215)

Hemân Oynağanlıoğlu, bir lâtife-gûy şakrak yiğitdir, hakîri gösterüp eydür Bre şu, a....nı s.diğimin gidisi, bizi basmak ne boynuna. (II. Kitap, S.216)
Ertesi gün bir alay-ı azîm ile kal'a-i Ankara'ya dâhil olmuşuzdur kim eyle alayı

Engüri halkı görmemiştir. (II. Kitap, S. 219)

Hattâ mazanne-i kîrâme Abdurrahmân Efendi, çâr-darb, ya'nî bıyık ve sakal ve kaş ve kirpikden müberrâ bir çehre-i mücellâ kimesnedir. Hacı Bayrâm-ı Velî azîzin zürriyetindedir. Hacı Bayrâm-ı Velî dahi bi-emrillah sonradan çâr-darb olmuşdur.(II. Kitap, S. 222)

Evliyâ Çelebi'nin üslubunun en önemli özelliklerinden biri konudan konuya, daldan dala atlamasıdır. Bir anlamda Evliyâ Çelebi'de “laf lafı açar”. Evliyâ Çelebi'nin bu özelliği, onun eskilerin deyimiyle “ehl-i sohbet” olmasından kaynaklanır. Bilindiği üzere, Evliyâ başta padişahlar olmak üzere devrin ileri gelenlerinin sohbetinden çok hoşlandığı bir sohbet adamıdır. Bu sohbet adamlığının mesleki karşılığı “musahiplik” veya “meddahlık”tır. Bu yönüyle o konuşur gibi yazar:

Yaz meydânı ve kış meydânları vardır. Cümle Çubukovası ve Yabanovası ve Murtatovaları cümle ayak altında nümâyândır. Ve bu âsitânenin evkâfi gâyet çokdur. Ve senede bir kerre azîm mevlüdü olup kırk elli bin adem cem olur. Zirâ bu Hüseyin Gâzî, İmâm Hüseyin evlâdından sâdât-ı kirâmdan olup İmâm Hüseyin gibi bu Hüseyin Gâzî dahi dest-i küffârda dîn-i mübîn uğuruna sene 244 târihinde Hârûnür-Reşîd hilâfetinde şehîd olmuşdur. Bu tekyede olan fukarâya Balıkhisâr'da elimize giren âmedân-ı ihsân-ı Hüdâ'dan on gurus tasadduk ve üç aded kurbân zebh eyleyüp Şeyh Memi Cân Dedé'nin hayr du'âsın alup cümle fukarâ gülbâng-ı Muhammedî çekdiler.

Andan aşâğı bu kûh-ı bâlânın dibinde karye-i Hüseyin Gâzî'de sâhib-i devlet efendimize buluşup “Bre Evliyâ Çelebi, hoş geldin. Biz seni gâ'ib etdik. 'Hemçünân Sultânım!' dedikde hazz edüp şeref-i sohbetleriyle müşerref olup andan kalkup lokmacılık iderek yemin ü yesârda kurâları muharrir-vâr deverân ve seyerân ve tahrîr ederek netîce-i kelâm on gün Çubukovası kazâsında gezdik. Azîm bâzârı durur yüz elli akçe kazâdır ve yedi nâhiye ve yetmiş pâre köydür ve subaşılıktır.” (II. Kitap, S. 219)

Şeb [u] rûz bu kal'a kâpusu dâhilinde ve hâricinde kal'a neferâtı şeb [u] rûz pâsbânlık ederler. Ve kal'a dizdârı bu kal'adan taşra çıksa katlı eyerler yâhûd azl edüp nefy ederler. Zîra cemî'î düşman bu kal'anın bir taşına bin baş verüp yüz bin savaşı etmeğe cân-baş oynadır. Hattâ sene (---) târîhinde Erzurûm'da Abaza Paşa celâlî oldukda yüz bin askerle bu kal'ayı muhâsara edüp aşâğı varoş hisâra istilâ edüp bu iç hisâra sarılmak sadedinde iken Abaza Paşa sarâyında otururken kal'adan üstâd-ı top-bâz Abaza'ya bir gülle niçe urursa Abaza'nın kıcı sinup mecrûhen hâ'ib ü hâsir yine Erzurûm'a gitdi. (II. Kitap, S. 220)

Bir kazgan-ı kebîri germâ-germ âteş üzre koyup kazgan içine murâd edindikleri elvân boyalar içre kazganın nisfina dek su koyup ağaçdan binâlar üzre deste deste sûfları korken her sûfun birer katı içre birer ağaç çöpleri koyup deste deste sûflar kazgan içre yerleşdirüp kazganın ağzın kapayup etrâfın hamîrle sıvayup germâ-germ âteş edüp bi-emrillah ol kazgan içre buların te'sîri buhârî sûflara urup sun'-ı Hudâ gûnâ-gûn izler olur kim Mânî ve Behzâd kalemin çekmede âcizlerdir. Bu sûf dahi Engürü'ye mahsûsdur. Edîm-i arzda bir diyârda olmak ihtimâli yokdur. Frenk veled-i zinâları bu Engürî keçilerinden Frenjistân'a götürüp hayâl iplik eğirüp sûf dokumak murâd edindiler. Bi-emrillah keçiler bir senede bayağı tüğlü keçiler oldu ve dokudukları şeyleri sûf olmayup mevc vermeğe kâdir olmadılar. Âhir Engürü'den eğrilmiş sûf ipliği alup Frenjistân'a götürüp sûf idelim dediler, olmayup âhir ruhbânlar için hâlâ sûf gibi hayyâl mevcsiz siyâh rukla şâlı dokurlar. Ahâlî-i Engürü, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kerâmetidir ve âb [u] hevâmızın letâfeti hükmüdür, derler. (II. Kitap, S. 222-3)

Evliyâ Çelebi'nin anlatmakta olduğu asıl konundan saptığı yerlerden biri de çoğu zaman "derler" sözüyle biten ve sözlü kaynaklardan öğrendiklerini yazıya aktardığı kısımlarda karşımıza çıkar. Evliyâ Çelebi'nin eserinde yer verdiği birçok bilgiye konuştuğu ve görüştüğü kişiler kanalıyla ulaştığını da gösteren bu ifade aynı zamanda folklor derlemelerinin temel kurallarından biri olan mülakat/görüşme yönteminin bir parçasıdır ve Evliyâ Çelebi'yi bir anlamda folklor derlemecisi olarak değerlendirmemize imkân verir.

Ziyâret-i Hazret-i Şeyh Şâmî: Tarîk-i Bayrâmiyye'dendir. İsm-i şerîfleri Hamza'dır. Tarîk-ı Hamzavî bunlardan kaldı, derler. ...Ammâ niçe kimesneler bu [353a] mihrâb hakkında bizzât aziz Şeyh Şâmî'nin kendi destkârlarıdır, derler. Hakkâ ki eyle ihtimâli olmak var. (II. Kitap, S. 214)

Evvelâ İrân-zemîn târîhlerinde bu kal'anın üzümü vefret üzre olduğundan diyâr-ı Acem'de bu kal'aya Engüriyye derler. Kayser-i Rûm asrında yedi sene her gün kırkar bin ırgad ummâller işleyüp beher yevm kırkar bin âdeme kırkar cevz ve birer nân-pâre ile işledüp Ankariyye ya'nî sahrâ, ya'nî mecy ile itmâm bulduğıyçün kal'a-i Ankariyye derler. (II. Kitap, S. 220)

Ve lisân-ı Moğolîde kal'a-i Enağra derler. Ammâ lisân-ı Nemse'de Âl-i Osmân bu kal'aya mâlik olmağıla Engüriyeopol ve Kostantinopol derler. Lisân-ı Tatar'da Kirmen-i Angar derler, ammâ lisân-ı Etrâklerde Engürü ve Ankırı ve İnkırı ve Aydınkırı ve Unkuru ve Enguru ve niçe gûne istilâh ile ma'rûf bir kal'a-i mevsûfdur. Ammâ Defterhâne-i pâdişâhîde ismi Ankaradır. (II. Kitap, S. 220)

Ve cümle hâneleri kerpiç ile olmağıla Engürü kerpiçi meşhûrdur kim gûyâ seng-i hârâdir. Hattâ elsine-i nâsda darb-ı mesel olmuşdur kim "Engürü kerpiçi gibi bir kalıba dizilmişdir" derler. (II. Kitap, S. 221)

Bu alıntılarda tarafımızdan vurgulanan kelimelere bakıldığında görülecektir ki Evliyâ Çelebi "derler" ve "-dir" ifadeleri ile sözlü ve yazılı bilgi farkını ortaya koyuyor ve yazılı anlatımın içinde "derler" ifadesiyle arasözler hâlinde bilgiler yerleştiriyor.

Evliyâ Çelebi'nin kullandığı arasözlerin bir bölümü açıklama niteliğindedir ve hedeflediği okuyucu veya dinleyici grubunun bilmediği veya bilmediğini sandığı konuları içerir. Bu anlatım tekniği, Evliyâ Çelebi'yi bildiklerini bilmeyenlere anlatan bir öğretici konumuna getirir ki bu üslup meddahların ve âşıkların en sık başvurduğu üsluptur. Evliyâ Çelebi, arasözleri kullanarak konudan konuya geçmek suretiyle üslubunu çeşitlendirir ve merak uyandırır. Arasözler sayesinde daldan dala atlayarak birçok konudan aynı anda söz etme imkânını bulur.

Evliyâ Çelebi, sadece yazılı kaynakları değil aynı zamanda "derler" ifadesiyle biten cümlelerinden anlaşılacağı gibi sözlü kaynakları da kullanır ve bir çeşit derleme yapar. Bu derlemelerin pek çoğu ana konudan sapma, merak edilen bir ayrıntıyı halktan öğrenme ve öğrenileni okurla paylaşma biçiminde gerçekleşir.

Uzun bir destanın, haftalar belki de aylar süren bir halk hikâyesinin anlatıcısının kullandığı teknikle laftan lafa geçen daldan dala konan Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme'sini* kuru bir gezi notundan sonu merakla beklenen bir halk anlatısına yaklaştırmayı başarmıştır. Başka özelliklerinin yanında arasözlerin bu yö-

nüne bakılarak Evliyâ Çelebi'nin metnini bir hikâye anlatıcısı gibi kurduğu, sürdürdüğü ve bu teknik sayesinde arzu ettiği şekilde uzatıp kısalttığı söylenebilir.

Evliyâ Çelebi'yi "sohbet ehli" yapan önemli özelliklerinden biri de bilmeyenlere kendi bildiklerini anlatan bu hikemi üslubudur. Arasözlerin önemli bir bölümü bu özelliكتedir. Bu üslup, sohbet meclislerinin görmüş geçirmiş, yaşını başını almış, başköşeye oturtulmuş hikmetli, gönül ehli ve söz söylemede maharetli kişilerinin üslubudur. *Dede Korkut Kitabı'nın "Mukaddime"sindeki "Dede Korkut Söylemiş" ifadesiyle peş peşe sıralanan atasözleri buna bir kanıt olarak gösterilebilir. Evliyâ Çelebi'nin musahipliği yani sohbetlerin aranan kişisi olma özelliği ise bu sohbetlerin nerelerde hangi düzen içinde yapıldığı konusuna eğilmeyi gerektirmektedir. Devleti yönetenlerin en yüce katından, medreselere, tekkelere, asker kışalarına, kahvehanelere, kiraathanelere, meyhanelere, bozahanelere, yaren meclislerine, sıra gecelerine, barana sohbetlerine, meşk meclislerine ve köy odalarına kadar birçok biçimde sohbet ortamları bulunmaktadır. Bu ortamların tamamının ana hatları müdavimleri tarafından bilinir, temel yapıları bellidir. Bu ortamların asıl sahipleri veya egemenleri ise, meclisi çekip çeviren söz ehli, oyuncu ve mukallit kişilerdir. Onlar meclise geldiğinde hemen dikkatleri üzerlerine toplarlar ve sohbetin odağına yerleşirler. Carl Wilhelm von Sydow'un "aktif taşıyıcı" dediği bu kişiler, Türk kültüründe "ehl-i sohbet" olarak karşımıza çıkar. Onlar durmaksızın ve daldan dala konarak hikâye anlatırlar. Anlattıkları hikâyelere bakarak onlara meddah, âşık, destancı, kıssahan veya masalcı demek yetersiz bir tanımlama olur. Örneğin kendimizden deneyimleyecek olursak yüzlerce kez dinlediğimiz bir fıkrayı onlar anlattığında yine gülüyorsak onların bir başka özelliği vardır demektir. Türk toplumunda bütün erkekler askerlik yapar ancak dört yıl askerlik yapan birinin dört dakika anlatacak hikâyesi yoktur; fakat dört ay askerlik yapan size kırk yıl hikâye anlatabilir. Bu kişilerin hikâyeleri bazen anı, bazen masal, bazen sözlü tarih, bazen destan, bazen menkıbe bazen efsane bazen hepsi veya birçoğu olarak karşımıza çıkar ama onlar ne anlatırlarsa anlatsınlar, kurdukları ve kurguladıklarıyla buldukları meclislerde sohbetin seyrini ellerinde tutarlar. Bu kişiler sanıldığı kadar sayıca çok değildir, iyi bir romancı, iyi bir şair, iyi bir hatip gibi az bulunurlar. Evliyâ Çelebi'nin sözün sohbetin oyunun eğlencenin oluşup geliştiği önemli kültür aktarım yerlerinden biri olan yaren meclislerinin bugün de canlı bir şekilde yaşamaya devam ettiği önemli merkezlerden biri olan Kütahya'dan gelmesi onun bu tür sohbet ortamlarının müdavimi veya aile büyüklerinden öğrendiği bilgiler çerçevesinde haberdarı olduğunu düşünmemize yardım edebilir.*

Sonuç olarak söylemek istediğim şudur ki Evliyâ Çelebi, sohbet ortamlarını bilen, bu ortamların aranan kişisi olabilen ve bu özelliğiyle hayatını sürdüren bir aktif kültür taşıyıcısıdır. Bu ifadenin Osmanlı kültür coğrafyasındaki meslekî adı "meddahlık"tır. Bu sanatı sürdüren nice meddahlar, musahipler ve âşıklar yetişmiştir. Bunlar arasında çok azı saraya kadar ulaşma ve devlet büyüklerine musahiplik yapma şansına ulaşabilmiştir. Evliyâ Çelebi'yi esasında nadir bulunan benzerlerinden ve diğer meddahlardan ayıran ve "çağının sıra dışı yazarı" olarak tanımlanmasını sağlayan konuştuklarını, anlattıklarını aynı ustalıkla yazmasıdır. Onun gibi belki de ondan daha başarılı meddahlar ve musahipler ölümlerinden sonra zaman içinde unutulup gitmişlerdir. Onun unutulmazlığı diğer özelliklerinin yanında kendisine kadar anlatılarak nakledilen bir tekniği seyahatleri kapsamında yazılı hâle getirmesidir denilebilir. Çünkü unutulmamalıdır ki o yazdığı için biz onu konuşuyoruz.

Kaynaklar

- Austin, Norman. "The Function of Digression in the Iliad." *Essays on the Iliad*, ed. John Wright, Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- Başgöz, İlhan. "Digression in Oral Narrative A Case Study of Individual Remarks by Turkish Romance Tellers", *Journal of American Folklore*; Vol. 99, No: 391, January- March, 1986. (Çeviri Metin Ekici. "Sözlü Anlatımda Ara Söz: Türk Hikâye Anlatıcılarının Şahsi Değerlendirmelerine Ait Bir Durum İncelemesi", *Millî Folklor Sayı: 50*, 2001)
- Bonjour, Adrien. *The Digression in Beowulf*. Oxford: Basil Blackwell, 1950.
- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi II. Kitap*. Yay. Haz. Zekeriya Kurşun, Seyit Ali Kahraman Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Gaisser, Julia Haig. 1969. "Digression in the Iliad and the Odyssey." *Harvard Studies in Classical Philology*, 73, 1969.
- Sılay, Kemal. "Ahmedi'nin Osmanlı Tarihinde Arasözlerin Kullanımı ve İşlevi", *Türkoloji Dergisi IX/1* (1991).
- Von Sydow, Carl Wilhelm, (Çeviren: Tuğçe Işıkhan). "Coğrafya ve Masal Ekotipleri". *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar-3*. Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 2009.
- [http://tr.wikipedia.org/wiki/Ara_s%C3%B6z_\(edebiyat\)](http://tr.wikipedia.org/wiki/Ara_s%C3%B6z_(edebiyat)), 24 Nisan 2011.
- <http://fr.wikipedia.org/wiki/Digression>, 24 Nisan 2011.
- <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, 24 Nisan 2011.

Hikâye Anlatıcısı Olarak Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme'si'nin Sözlü Niteliği*

Yeliz Özay*

//Bütün Doğu yazmaları arasında en ilginç olan ve çok mutlu kılan buluş" nitelemesiyle tarihçi Hammer, 1814 yılında *Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'sini* bilim dünyasına ilk kez tanıtmıştır. Aradan geçen yaklaşık 200 yıl içerisinde, *Seyahatnâme'ye* ilişkin yapılan çalışmalar, yapıtla ilgili birçok sorunu ortaya koymuştur. Ne var ki, kendi döneminde neredeyse her konuda eğitilmiş ve birikimli olan bu Osmanlı entelektüeline ve yapıtına bilim dünyası zaman zaman birtakım kuşkuyla yaklaşmıştır. Peki, uluslar arası platformda doğumunun 400. yılı bağlamında, 2011 yılındaki yoğun etkinliklere kadar Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme'si* özellikle kültür ve edebiyat dünyasında hak ettiği yeri bulmuş mudur?

Bilim dünyasının *Evliyâ Çelebi Seyahatnâme'sini* neden ciddiye almadığını Fahir İz, "kimi zaman Evliyâ'nın ölçüyü kaçıran çağının inanışlarını yansıtmaya ve birtakım olağanüstü olaylar anlatmasına" bağlar; İz'e göre Evliyâ Çelebi'nin bu tür anlatılara yer vermesi bir "zaaf"tır ve bu zaafı yüzünden uzun süre hiçbir yazdığı ciddiye alınmamıştır (3). Her ne kadar bu yaklaşım, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Ben Evliyâ Çelebi'yi tenkit etmek için değil, ona inanmak için okurum ve bu yüzden de daima kârlı çıkarım" (16) sözlerini hatırlatsa da Tansu Açıık'ın belirttiği gibi "Evliyâ Çelebi'yi yakın zamanlara kadar Herodotos'a yapıldığı gibi biri masalcı, biri de bilgin diye iki kişiye bölmek [onun yapıtındaki] zihniyeti anlamının önündeki birinci engeldir" (27).

* Bilkent ve Gazi Üniversitesi - Ankara.

Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'de anlattıklarının doğruluğu, yanlışlığı ya da abartılı olup olmadığı; tarih, coğrafya, mimarlık gibi çeşitli disiplinlerin denetimine açıktır. Eğer araştırmacı, yapıta ilgili konuda enformasyon almak amacıyla, bir kaynak olarak yaklaşıyorsa, verilen bilgilerin güvenilirliğini sınaması, son derece anlaşılırdır. Bunun yanında, özellikle kültür ve edebiyat araştırmacıları için, yapının asıl önemi belki de Evliyâ Çelebi'nin metnini "nerde", "neden" ve "nasıl" belgesel niteliğinden uzaklaştırıp abartılı anlatımı, olağanüstü, acayip ve garip hikâyeleri, efsaneleri tarihselleştirmesi ya da tarihseli efsaneleştirilmesiyle kurmaca boyutuna çektiğidir.

Bu noktada, Hilmi Yavuz'un 17. yüzyıl Osmanlı toplumunun Episteme'sini ve onun söylemini sorgulamamızı sağlayan, *Seyahatnâme*'ye ilişkin alternatif okuması ufuk açıcı bir önem kazanıyor. Evliyâ'nın içinde yaşadığı bu toplumda, gerçek ve kurmacanın, belgesel nitelikteki bilgi ile hikmetin-eğer ayrılıyorsa-birbirinden hangi sınırlarla ayrıldığı üzerinde düşünmemiz ve daha sonra Evliyâ Çelebi'nin tarih, mitoloji, efsane ve rivayeti birbirinden ayırmadan sunduğu söylemi, bu açıdan tekrar tartışmaya açmamız gerekiyor.

Terry Eagleton, "gerçek"le "kurmaca" arasındaki ayırmadan yola çıkıp edebiyatı tanımlamaya çalışmanın verimsizliğinden söz ederken bunun en temel nedeni olarak da en başta bu ayırımın kendisinin sorgulanabilir olduğunu belirtir:

"Örneğin bizim "tarihsel" ve "sanatsal" hakikat arasında kurduğumuz karışıklığın, erken dönem İzlarda sagaları için hiç mi hiç geçerli olmadığı iddia edilmiştir. XVI. Yüzyıl sonu ve XVII. yüzyıl başlarında İngiltere'de "roman" kelimesi hem gerçek hem de kurmaca olaylar için kullanılmış gibi görünüyor, gazetelerdeki haberler bile pek gerçeklere dayalı diye görülüyordu. Romanlar ve haberler ne salt gerçeklere dayalıydı ne de salt kurmaca. Bu kategoriler arasında şimdilerde yaptığımız keskin ayrımlar açıkça geçerli değildi." (17)

Seyahatnâme'yi, tarihsel gerçeklere dayanan bölümler ve kurmacaya dayanan bölümler olarak ikiye ayırıp; gerçek ve kurmacanın hangi noktalarda birbirinden ayrıldığını belirlemeye çalışırken, yapılan çalışmanın bugünün "gerçek" ve "kurmaca" anlayışına ilişkin olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla, *Seyahatnâme*'nin kendi dönemindeki tarihsel, pratik ya da sanatsal işlevi ve önemini belirleyebilmek için, bu metindeki anlatı dünyasının 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda nasıl işlev gördüğü hakkında yeterli bilgi sahibi olmadan, yalnızca şöyle bir göz atmakla "gerçekçi" bir metin olup olmadığını söyleyemeyiz. Dolayısıyla bu anlatı dünyasının ve aktarım biçiminin doğruluk değeri ve

pratikle bağı kendi döneminin zihniyetinde uyandırdığı/uyandırabileceği genel etkiyle değerlendirilmelidir.

Bu noktada, Evliyâ Çelebi'nin özellikle uzak geçmişî hikâyelerken sözlü gelecekteki efsanevi anlatıları izlediğini biliyoruz. Ancak uzak geçmişî dair bu anlatıların Osmanlı resmî yorum geleneğinde de tarihsel kayıt gibi kabul edildiği dikkate alınmalıdır. Örneğin Bizans-Roma metinlerine Osmanlı'nın ilgi duymayıp bunun yerine kendi yarattıkları efsanevi karakterler üzerinden bir İstanbul tarihi/geçmişî yorumladıkları görülmektedir. Stefanos Yerasimos'a göre "Türkler yeni başşehirlerinin tarihini öğrenmeye çalışmak yerine, onu kendileri yaratmışlardır" ve bu yeni yaratılan tarih de "hemen hemen tümüyle efsanevi atıflara dayalıdır" (9).

Ben bu çalışmada, "hikâyecinin de hikâyesini anlattığı toplumsal zeminden geldiğini" göz önünde bulundurarak Evliyâ Çelebi'ye bir "hikâye anlatıcısı" olarak yaklaşmayı, bu doğrultuda, *Seyahatnâme*'yi anlamaya hatta kimi zaman deşifre etmeye çalışırken en az metne yönelttiğimiz dikkat kadar bu anlatıları kompozite eden ve aktaran anlatıcının kim olduğuna, onun bakış açısına ve niyetine de hep dikkat kesilmemiz gerektiğini öneriyorum. Bu önerimin "yazılı edebiyat" dünyasının yazarları/metinleri için tartışmalı bir mesele olduğunun bilincindeyim; ancak tam da bu noktada Evliyâ Çelebi'nin kendisinden ve yapıtının sözlü niteliğinden cesaret alıyorum.

Evliyâ Çelebi'ye sözlü kültürden beslenen ve aynı zamanda sözlü kültürü besleyen bir hikâye anlatıcısı olarak yaklaşırken öncelikle *Seyahatnâme*'sinin sözlü niteliği üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Walter J. Ong, asıl yazılı bilincin olduğu dönemi, matbaanın toplumlar tarafından içselleştirilmesiyle ilişkilendirir. Matbaanın icadından sonra bile yazılı metinselcilik, okumanın sessiz yapıldığı kültürlerdeki bugünkü yerine aşama aşama ulaşmıştır. Ong'a göre, el yazması kültürü sözlü niteliğini korumaya devam etmekteydi:

"El yazması kültürlerinde, bilginin metinlerde korunmasına rağmen, genelde ses-kulak üstünlüğü yitirilmemişti. Matbaa standartlarına oranla el yazmasını okumak epey güçtü ve okur, el yazmasında bulduğu bilginin az da olsa bir bölümünün belleğinde yer etmesine çalışırdı; çünkü el yazmasından bir bilgiyi yeniden arayıp bulmak kolay değildi. Ezberi özendiren ve kolaylaştıran başka bir olgu da, büyük ölçüde sözlü nitelikli olan el yazması kültürlerinde yazılı metinlerdeki sözleşmenin bile, sözlü belleği güçlendiren kalıpları korumuş olmasıydı". (143)

Osmanlı kültüründeki yazılı kaynakların bugünkü değerlerimize garip düşecek biçimde gözden çok kulağa hitap etmesi yani "işitselliği", bir başka bildirinin konusu olduğu için bu özelliği atlayıp hemen Ong'un dikkat çektiği "hafıza"nın önemine değinmek istiyorum. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'nin birinci cildinde IV. Murad'la karşılaşmasını anlattığı bölümde, padişaha ezberinde olan edebî, dinî ve musikiye ait örnekleri sıralar. Bu diyaloglardan anlaşıldığına göre Evliyâ Çelebi'yi ayrıcalıklı kılan ve onun padişahın musahibi olabilmesini sağlayan özelliği hafızasının gücü, belleğinin zenginliği ve hazır cevap olmasıdır. Dolayısıyla Evliyâ Çelebi'nin yazılı kaynaklarının da el yazmaları olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bir okur olarak da Evliyâ, okuduğunun belleğinde yer etmesini son derece önemseyen bir entelektüel çevrenin insanıydı. Demek ki 17. yüzyılın eğitilmiş ve yetenekli bir insanın en önemli vasıflarından biri Evliyâ'nın övünerek sayfalarca anlattığı hafıza gücüydü. Kaldı ki Evliyâ bu yeteneğiyle övünmekte son derece haklıdır; çünkü on ciltlik bir anlatı dünyası oluşturmanın temel koşulu da bu olmalıdır.

Seyahatnâme bir kapak sayfası ya da etiketi olan bir "nesne" ya da "şey" değildir henüz; iki kişi arasındaki bir konuşma gibidir çoğu zaman, Evliyâ Çelebi ve okuru/dinleyicisi arasındaki. Anlatıcı bir yazar gibi metnini yazıp savmış olmanın rahatlığında değildir. Anlattıklarının sorumluluğunu alır. Gerekli yerde okura seslenip açıklamasını yapar ki burada etkisini gösteren sözlü kültür mirasıdır. Evliyâ, söz ettiği bir yerin ya da kişinin anlatısını atlıyorsa, yeri geldiğinde anlatıcının bilgisini verir, konudan saptığında ya da lafı uzattığında okurundan özür diler, şüphe duyduğu bir bilgiyi verirken ben görmedim "yalan haramdır" diyerek okuruyla empati kurar ve güvenilirliğini güçlendirme ihtiyacı duyar.

Bunun yanında *Seyahatnâme* bir yazar tarafından yazılmış ve basılmış, değiştirilemez bir biçimde son şeklini almış bir yapıt da değildir. Bir elyazması olarak kenarlarında olası yorumları sonradan eklemek için boşlukları vardır. Dolayısıyla metin, sayfa sınırları dışında kalan dünyaya açık ve sözlü anlatımın tartışma, alışveriş ortamına daha yakındır. Örneğin, Evliyâ Çelebi V. Ciltte Özü Kalesi kuşatmasını ve sonunda Kazaklara karşı elde edilen zaferi anlattığı hikâyesini orijinal metnin sayfa kenarlarındaki boşluklara eklemiştir, bu ayrıntı da Robert Dankoff'u zaten kurmaca olduğundan şüphelendiği hikâyenin tamamen Evliyâ'nın hayal gücüyle oluşturulduğu konusunda ikna etmiştir (189). Bu özellik aynı zamanda bize "elyazması okurunun da, matbaa okuruna oranla metin yazarına daha yakın, daha somut" olduğunu göstermektedir.

Ong'un el yazması kültürüne yönelik yaptığı bir başka dikkat çekici yorum ise metinlerarasılık yaklaşımı ile ilişkilidir: "El yazması devrinde metinlerarası ilişki gayet olağan sayılırdı. Bu kültürde, eski sözlü dünyanın geleneğine bağımlı olduğundan, başka metinlerden metin üretmek yaygın bir uygulamaydı; buna karşın, yazı olmaksızın mümkün olamayacak yepyeni yazınsal biçimler de üretebilmişlerdi" (158).

Evlîyâ Çelebi, kendi döneminin ideallerini ve inançlarını yansıtan birçok anlatısının malzemesini şüphesiz sözlü gelenekten almıştır; ancak bu basit bir kaydetme işlemi değildir. Evliyâ Çelebi'yi usta bir hikâye anlatıcısı yapan da işte bu malzemeyi yapıtında yeniden kompoze etme/yeniden yazma biçimidir. Ancak bu yapıyı görebilmenin tek koşulu metni parça parça değil, bütünlüklü okumaktır. Devasa boyuttaki bu yapıt için belki fazla idealist bir yaklaşım; ancak Evliyâ Çelebi'nin özellikle anlatı dünyasına dair önyargısız ve somut yorumlar yapabilmek için çok, daha çok okuma gerekiyor. Okudukça da, bizim, *Seyahatnâme*'yi kronolojisinden bağımsız parça parça okuyacağımızın Evliyâ Çelebi'nin hiç aklına gelmediği anlaşılıyor.

Evlîyâ Çelebi'nin metinlerarası ilişkiyi nasıl kurduğunu görmek; parça ve bütün ilişkisini somutlaştırmak için metinden bir örnek vermek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi Evliyâ, on ciltlik *Seyahatnâme*'nin ilk cildini Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi ve kendisinin doğum yeri olan İstanbul'a ayırır. Evliyâ, İstanbul'un kuruluşu için eski yaygın bir geleneğe başvurarak öncelikle Hz. Süleyman ve Büyük İskender'e yer verir, ardından Bizans'ın kurmaca/yarı kurmaca karakterleri gelir, bunu Arap kuşatmaları, İstanbul'un fetih hikâyesi, tılsımlı yapılar, Büyük Ayasofya Camisi'nin efsaneleri gibi anlatılar takip eder. Bu anlatılardan, sadece birini çekip okuduğumuzda; örneğin Büyük Ayasofya Camisi'nin özelliklerini, ilk anda şöyle bir yoruma varabiliriz: Evliyâ Çelebi, Ayasofya'ya dair daha önce ya da kendi çağdaşları tarafından üretilmiş olan bazı efsanelere gönderme yaparak bir Ayasofya anlatısı oluşturmuştur. Oysa bu yorum bütün cildi okuduğumuzda oldukça yetersiz kalmaktadır. Çünkü Evliyâ, Ayasofya bölümünde adı geçen her karakteri metnin önceki bölümlerinde ete kemiğe büründürmüş, onların hikâyesine yeni anlatı bağlamında "yani İstanbul'un kuruluş tarihi" bağlamında yeni işlevler kazandırmış, bu bağlamlarıyla onlara tekrar Ayasofya'da yer vermiştir. Dolayısıyla, bu karakterlerin Ayasofya anlatısındaki işlevlerini görebilmemiz için sözlü gelenekteki birtakım anlatıları hatırlamak yerine Evliyâ'nın yine bu geleneğin malzemeleriyle ama yepyeni bir sistemde oluşturduğu yeni

anlatıyı okumuş olmamız gerekiyor. Örneğin, dönemin Ayasofya Risaleleri'nde yer verilmeyen folklorun vazgeçilmez ismi Hz. Hızır'ın Ayasofya'da makam sahibi olmasının sebebini/önemini anlayabilmek için İstanbul'un yedinci kurucusu olarak anlatılan Kral Vezendon'la ilgili bölümden haberdar olmak gerekir. Bunun yanında, diğer kaynaklarda kendisine yer verilmemekle Hz. Hızır neden Evliyâ Çelebi'nin temel karakterlerinden biri olmuştur, sorusu akla geldiğinde, yine bu sorunun cevabını bulabilmek için Hz. Hızır'dan ilk söz ettiği bölümden haberdar olmak gerekir. Evliyâ Çelebi, "Karadeniz'in açılmasını" anlattığı bölümde Hz. Hızır'dan ilk kez söz ederken, "peygamberliğinde görüş ayrılığı olduğunu" belirtip bir ayeti delil göstererek hem peygamberliğine hem de âb-ı hayat sayesinde hâlâ hayatta olduğuna dair inancını baştan vurgular. Böylelikle Hz. Hızır, Evliyâ Çelebi'nin ihtiyacı olan her anlatıda; ortaya çıkıp, sorunu çözüp gözden kaybolma işleviyle yerini alır.

Sözlü geleneğe bir efsanenin çeşitlemeleri, en az tekrarları kadar boldur ve tekrarlama sayısının sınırı yoktur. Jack Goody'e göre sözlü kültürde "asıl versiyon" birilerinin çağdaşları tarafından üretilmiş olandır, yani en eski değil en yeni olanıdır (131). Evliyâ Çelebi, sözlü geleneğin yeni metin üretme biçimini uygulamaktadır. Her hikâye anlatıcısı gibi onun yaratıcılığı da eski kalıp ve izlekleri, yeni malzemelerle birlikte ortadan kaldırmadan yeni baştan düzenlenmesindedir. Sonuç olarak, *Seyahatnâme*'de sınırlandırılması ve sınıflandırılması oldukça güç anlatı katmanlarıyla karşılaşırız, her hikâye, altında bir yerlerde başka hikâyelerin yattığını ima eder ya da öne sürerken hiçbir hikâye nihai hakikat olduğunu iddia etmez. Bu hikâyeleri okuyuşumuz ve büyük resimdeki asıl yerlerini buluşumuz, gerçekten de, neredeyse sonu olmayan bir hal alır.

Şimdiye kadar vurgulanan noktalardan yola çıkıp *Seyahatnâme*'nin sadece edebî zevki ve kültürel merakları tatmin eden efsanevi anlatılardan oluşan bir yapıt olduğuna dair yanlış bir izlenim oluşturmak istemem. Bilakis yapıt hem kendi dönemi hem de bugün için eşsiz bir bilgi hazinesidir. Burada belki bugünün yazılı kültür okuruna yabancı gelen nokta anlatıcısının bilgiyi aktarış biçimidir. Her hikâye anlatıcısı gibi Evliyâ Çelebi de bilgiyle yaşantı arasına mesafe koymaz. İnsan etkinliğinden kopuk istatistikler ve listeler onu pek heyecanlandırmaz. Kendisini "seyyah-ı âlem ve nedim-i beniâdem" olarak nitelendiren Evliyâ, bize onlarca yıla yayılan seyahatlerinin kaydını sunarken eş zamanlı olarak kendi yaşam öyküsünü de aktarır. Dolayısıyla anlatılan birçok mekânın ve olayın belgesel nitelikteki bilgisi, anlatıcısının o anki bakış açısıyla oluşturulmuş

bir hikâyeyle sarmalanmış ve zenginleştirilmiştir. Walter Benjamin, hikâye anlatıcısının bir ermiş gibi birçok şey için akıl verebileceğini belirtir:

“Çünkü ona bütün bir ömre geri dönebilme yeteneği ihsan edilmiştir. Bu ömür yalnızca kendi deneyimini değil, başkalarının deneyiminden de çok şey içerir; hikâye anlatıcısı kulaktan kulağa aktarılan bilgiyi kendi deneyimine eklemiştir. Yeteneği hayatını anlatabilmesinde, farklılığı baştan sona bütün hayatını anlatabilmesindedir”(99).

Evliyâ, mimari yapılar ya da coğrafi şekillerle ilgili bilgi aktarırken betimsel özelliklerin yanında insan yaşantısıyla ilişki kuran ve sözlü bellekte hâlâ işlevli olan hikâyeleri de beraberinde sunar. Örneğin, bir türbe anlatılırken onun etrafında oluşmuş inanç hikâyeleri en az türbenin fiziksel bilgisi kadar gerekli ve işlevlidir ya da bir su kütlesinin nerde olduğu ve büyüklüğü ne derece anlatılmaya değer bir bilgiyse o suyun sağladığı şifa özelliği de o derece gerekli bir anlatıdır.

Daha önce de belirtildiği gibi “anlatıcı hikâyesini deneyimden çekip alır, kendi deneyiminden ya da ona aktaranlardan ve o da bunu kendisini dinleyenlerin deneyimi haline getirir” (aktaran Benjamin, 81). Evliyâ Çelebi, hikâyelerini kimi zaman kendi başından geçmiş gibi anlatır kimi zaman da örneğin merkezden uzak bir yerin hikâyesini anlatıyorsa bir başka hikâye anlatıcısının dilinden aktarır. Her iki durumda da anlattığı hikâyelerden çıkarılacak deneyim üzerine açıklama yapma ve okura neden-sonuç ilişkisi sunma ihtiyacı duyar. Bu açıklama, Kara Haydaroğlu’nun sonunu anlatan yarı tarihsel bir hikâyeden sonra; ya da çürümemiş bir cesedin huzura kavuşturulması gibi kendini de dâhil ettiği tamamen efsanevi anlatılardan sonra gelebileceği gibi, bir başka hikâye anlatıcısından dinlediği örneğin Mısır’da erkeklerin timsahlarla cinsel ilişkiye girmesi gibi kendisine ve okuruna alışılmadık gelebilecek anlatılardan sonra da gelir. Yapılan bu açıklamalar kimi zaman ilahi neden-sonuç ilişkilerini kimi zaman da hem sosyal hem de psikolojik boyutuyla gerçek insan dramını yansıtır.

Evliyâ Çelebi, eğer hikâyesini doğrudan kendi başından geçmiş gibi aktarmıyorsa mutlaka bu hikâyeyi hangi koşulda öğrendiğine dair bir açıklama sunar. Özellikle, dinleyip şüphe duyduğu hikâyelerin aslını “yaşlı insanlara” sorar, eğer onlar onaylıyorsa Evliyâ da hikâyenin gerçekliğine inanmaya başlar. Burada dikkat çekici olan nokta, insanın ama onun da “yaşlı” olanının yani en deneyimsizinin bilgisine ve inancına başvurmasıdır ki bu da onun bir anlatıcı olarak deneyim ile bilgi arasında kurduğu ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır.

Evliyâ Çelebi'nin bir hikâye anlatıcısı olarak malzemesiyle yani insan hayatıyla ilişkisi, aslında zanaatkâra özgü bir ilişkidir. Amacı tam da hammaddesini yani kendisinin ve başkalarının deneyimini; sağlam, yararlı ve benzersiz bir tarzda işlemektir.

Evliyâ Çelebi'nin bir hikâye anlatıcısı olarak özellikleri ve *Seyahatnâme*'sinin sözlü niteliği bu çalışmanın sınırlarının çok ötesindedir. Burada sınırlı kavramlar ve örnekler üzerinden yürüttüğümüz tartışma bu denli kapsamlı bir konu için sadece bir bakış açısı önermektedir.

Son olarak, Benjamin'in "doğruluk ve yanlışlık", "gerçeklik ve kurmaca", "bağlam", "deneyim" ve "bilgi" gibi kavramlar üzerinde düşünmemizi öneren, "hikâye anlatıcısı"nın hikâyesine dair sözlerini paylaşmak istiyorum: "Bir zamanlar uzakların bilgisi-ister yabancı ülkelerle ilgili mekânsal bir bilgi, ister geleneğe dair zamansal bir bilgi olsun-doğruluğu denetlenemese de onu geçerli kılan bir yetkiye sahipti" (82).

Kaynaklar

Açık, Tansu. "Evliyâ Çelebi'de Yunan-Roma Dünyası". *Çağının Sıradışı Yazarı: Evliyâ Çelebi*.

Haz. Nuran Tezcan. İstanbul: YKY, 2009.

Benjamin, Walter. "Hikâye Anlatıcısı: Nikolay Leskov'un Eserleri Üzerine Düşünceler". *Son Bakışta Aşk*. Çev. Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.

Eagleton, Terry. *Edebiyat Kuramı: Giriş*. Çev. Tuncay Birkan. 2004. Ayrıntı Yayınları.

Dankoff, Robert. *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*. Çev. Müfit Günay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Goody, Jack. "Sözlü Kültür". *Milli Folklor* 83. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2009.

Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi: İstanbul. Yay. Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2003.

İz, Fahir. "Giriş". *The Seyahatname of Evliyâ Çelebi. Book One: İstanbul. Facsimile of Topkapı Sarayı Bağdat 304, Part 1: folios 1a-106 a*. Harvard, 1989.

Walter J. Ong. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Çev. Sema Postacioğlu Banon. 2003. Metis Yay.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *Beş Şehir*. İstanbul: YKY, 2001.

Yerasimos, Stefanos. *Konstantiniye ve Ayasofya Efsaneleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin **Sözlü Kültür Boyutu ve** **Kent Kültürü Araştırmaları**

Nebi Özdemir*

Giriş

Evliyâ Çelebi, öncelikle bir kent belleği derleyicisi ve yazarıdır. Dolayısıyla da *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, bir kent/ler monografisidir. Bu nedenle *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* kent belleği, imgesi, kültürü (özellikle kentin sözlü kültürü), kimliği, markası, turizmi (kültür turizmi vb.) ile kent kültürü ekonomisi gibi araştırmaların ve diğer çalışmaların da temel kaynağı olarak değerlendirilmelidir.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi ile ilgili eleştiriler, gerçekte eserin ve yazarının belirgin özelliğini ve farklılığını oluşturmaktadır. Bu konudaki sorunlar Evliyâ Çelebi ve eserinden çok, araştırmacıların inceleme yöntemlerinden, yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Asıl sorgulanması ve eleştirilmesi gereken, Evliyâ Çelebi ve eserini konu alan çalışmalar olmalıdır. Nitekim bu çalışmalarda eserin yazıldığı dönemde bulunmayan kavram, unsur ve yaklaşımlar temelinde Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme'sinde* kusur aranmasının en azından bilimsel olmadığı, eserlerin bağlamlarıyla birlikte çözümlenmesi gerektiği kabul edilmelidir.

Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme'si* ile ilgili çalışmalarda gözlenen bir diğer sorun, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin* tek türlü bir metin olarak değerlendirilmesidir. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, sözlü ve yazılı kültür aralığında, dahası her iki kültür bağlamının kesiştiği, birbirini bütünlendiği, birleşerek belirsizleştirdiği alanda

* Hacettepe Üniversitesi - Ankara.

üretmiş çok türlü bir metindir. Bu nedenle *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, ne tam yazılı (gerçekte yazmalar) kültürün, ne de tam sözlü kültürün eseridir. Bu eser, hem yazılı, hem de sözlü kültürün eseridir. Bu nedenle de Evliyâ Çelebi, hazırlık ve yazma aşamalarında hem sözlü kültür, hem de yazılı kültür kaynaklarından yararlanmıştı. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin çekiciliği, öncelikle bu sözlü ve yazılı kültürden beslenilerek oluşturulan özgün sentezden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla da *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, oluşturulma bağlamına uygun olarak (keza o çağın kent yaşamında dahi, bugün olduğu gibi, her iki kültür bağlamı iç içeydi) sözlü, yazılı ve görsel kültür araştırma yöntem ve yaklaşımlarının birlikte kullanılmasıyla çözümlenmelidir. Bu disiplinler arası yaklaşım kent merkezli diğer kültür araştırmaları için de gereklidir.

Nitekim bugüne kadar *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, görsel kültür araştırmaları yöntem ve yaklaşımlarıyla ayrıntılı bir şekilde çözümlenmemiştir (Örn. bkz Dankoff 1992). Gerçekte söz ve onun aksi olan yazı, görülenin ifadeleri ve çağrışımlarından başka bir şey değildir. Evliyâ Çelebi'nin eseri de öncelikle görülenler temelinde yaratılan içeriklerin aktarımından oluşan bir seyahatnamedir. Görüntü, içerikle birlikte var olur, anlam ve kalıcılık kazanır. Kültür ise insanoğlunun doğaya kattığı özgün içerikler bütünüdür. Doğa ve insan içerikle anlam kazanır. Esas olan içeriktir, gerisi teferruattır. Yoksa içeriğin görsel (heykel, resim, yazı, kitap, giyim kuşam vb.), işitsel (söz, müzik) ve görsel-işitsel (tiyatro, dans vb.) aktarım biçimleri veya ürünleri/araçları değildir. Biçim, ürün ve araç içerikle var olur. Sonuçta Evliyâ Çelebi deneyimlediklerinden ve edindiklerinden hareketle yeni görüntüler (imgeler) oluştururken yaratıcılığı ortaya koyar. Bu kapsamda Evliyâ Çelebi kentlere yeni imgeler (imge sözcüğü "yeniden yaratılan görüntü" anlamında kullanılmaktadır) kazandırır. Evliyâ Çelebi tarafından yaratılan ve bugün dahi geçerliliğini sürdüren imgelerle pek çok kentin belleği, kimliği ve kültürü biçimlenmiş ve zenginleşmiştir. Bu nedenle bugün kent markaları yaratılırken öncelikle başvurulacak kaynaklardan biri, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'dir. Evliyâ Çelebi, özgün kent imgelerinin gezgin yaratıcısıdır.

Özet olarak yukarıda belirtilen bazı araştırma sorunlarının yanında *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin genelde dil, klasik edebiyat ve tarih araştırmaları kapsamında değerlendirildiği, sözlü kültür ile sözlü kültür temelli kent araştırmaları açısından yeterince incelenmediği belirlenmiştir. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* kapsamında kent belleği ve sözlü kültür ilişkisinin çözümlenmesi, bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Kapsamında Kent Belleği ve Sözlü Kültür İlişkisinin Çözümlemesi:

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde somut ve somut olmayan kültürün birlikteliği ve bütünleşmesi söz konudur. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde somut ve somut olmayan kültür ayrımı yoktur ve aslına uygun olarak bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Evliyâ Çelebi'nin eserinde kale, köprü, bahçe, meydan, dağ, cami, konak, çarşı, sokak ve benzeri somut kültürel miras yapıtları efsane, türkü, mani, inanç, gelenek ve görenek, eğlence, müzik, dans, giyim-kuşam gibi somut olmayan kültür öğeleriyle birlikte değerlendirilerek canlı sosyo-kültürel mekânlara ve kurumlara dönüşür. Bu nedenle özgünlük kaynağı, daha çok da sözlü gelenekten beslenen yaratıcılığı ile sıradan kentler Evliyâ Çelebi'nin kentlerine dönüşerek konuşmaya ve öykülerini anlatmaya başlarlar. Evliyâ Çelebi'nin konuşan kentleri, Evliyâ Çelebi'nin farklılığını oluşturur.

Evliyâ Çelebi saray çevresine mensup bir kişi olmakla birlikte eserde seçici ve seçkinci tavırdan çok, yaşamın bütüncül bir bakışla değerlendirildiği görülür. *Seyahatnâme*'de toplumun her kesiminden insana (üst yönetici, yerel yönetici, hancı, sokak satıcısı, hamamcı, çöğür şairi, pazarcı, kadı vb.) rastlamak mümkündür. Sosyo-kültürel kurumlar ve mekânlar açısından da herhangi bir ayırım bulunmamaktadır. Kale, tekke, hamam, cami, türbe, mezarlık, kahvehane, çarşı, bağ, bahçe, sokak, konak, kuyu, ev, şehir kapısı, han, kervansaray, mesirelik, nehir, köprü, harabe, antik kalıntı vb. aynı önemde betimlenmektedir. Bu konuda hem sözlü ve yazılı kültür, hem de her ikisinin aralığında yaşayan toplum kesimlerine ait kurum ve mekânlar, aynı önemde ve birbirini bütünleyen bir şekilde ele alınmaktadır. Bu tür tespitler Osmanlı kamusal yaşamı ile ilgili araştırmalar açısından da değerlidir. İlgili dönemin kamuoyunu oluşturan aktör, kurum-mekân ve unsurlarının aydınlatılmasında Evliyâ Çelebi'nin sundukları, oldukça önemlidir. Bu bütüncül yaklaşım Evliyâ Çelebi ve eserinin yaygınlığını, kalıcılığını, çekiciliğini ve etkileyciliğini meydana getirmektedir.

Öncelikle Evliyâ Çelebi'nin halk etimolojisini ustalıkla kullanarak kent belleğini zenginleştirdiği vurgulanmalıdır. Bu kapsamda Evliyâ Çelebi, bazı dil araştırmacılarınca kabul edilmese de, yerleşim birimlerinin adları ile ilgili farklı açıklamalar getirmiştir. Evliyâ Çelebi bu konularda halk arasında yaşayan anlatılardan yararlandığı gibi, bazen de kendisi değerlendirmeler yapmıştır. Bunlar Evliyâ Çelebi'nin "kendileştirme/yerleştirme" çabaları olarak değerlendirilmiştir. Diğer yandan bu değerlendirmeler kent kimliğinin yeniden kurgulanmasıdır. "İbsala

(ibtida sala), Kuzguncuk (Kuzgun Baba), Üsküdar (Eskidar), Bursa (Bulursa) ve İstanbul (İslamı bol)" ile ilgili halk etimoloji kapsamındaki açıklamalar bu türdendir (Kemik 2009: 217- 227). Bazı araştırmacılara göre (özellikle kökenbilim ve tarih) bu durum Evliyâ Çelebi'nin bir kusurudur. Buna karşılık kent kültürü araştırmaları açısından bir kentin adıyla ilgili farklı yorumların bulunması, önemli bir zenginliktir. Bu dönüştürme ve kendileştirme becerisiyle Evliyâ Çelebi, kent kültürü, belleği, imgeleri, markası, kültür ekonomisi ve kentin kültür turizmi kapsamında değerlendirilen ve değerlendirilebilecek önemli bir miras bırakmıştır. Evliyâ Çelebi'nin bu türden uygulamaları sadece kentin adı ile ilgili olarak değil; mahalle, meydan, bahçe, mesirelik, kapı vb. hakkında da yapması, kent belleği açısından oldukça önemlidir.

Evliyâ Çelebi'nin kent adlarının kökenlerini ilgili yörede yaşamış şahsiyetlerden yararlanarak açıklaması, üzerinde durulması gereken bir diğer konudur. Böylelikle tarihî şahsiyetler kent imgelerine dönüşmüştür. Yine Evliyâ Çelebi, yer adlarının kökenlerini tarihî olay veya menkıbelerden yararlanarak açıklamıştır. Kent imgeleri açısından bir diğer konu da Evliyâ Çelebi'nin bu dönüştürme faaliyetleri kapsamında ilgili yörenin meşhur unsurlarından bahsetmesidir. Bir bakıma Evliyâ Çelebi, bugün TPE'nin Coğrafi İşaretler kapsamında yaptığını, o dönemde gerçekleştirmiştir. Bu dönüştürmelerde Evliyâ Çelebi sadece fonetik benzerliği değil, anlamın uygunluğunu da önemsemiştir. Gerçeklik kaygısı sık sık dile getirilse de bu uygulama, kent kültürü açısından değerlidir. Böylelikle Evliyâ Çelebi, kent adları ile kent bellekleri arasında ilginç yorumlar oluşturarak eserinin kalıcılığını sağlamıştır. Ayrıca kurgu kökenli yer adları üzerine köken değerlendirmeleri, dilbilimsel ve tarihi açıklamaların kuruluşu düşünüldüğünde, bilimsel açıdan sorunlu da olsa, oldukça etkileyicidir.

Evliyâ Çelebi'nin kentlerle ilgili değerlendirmelerinde halk diline özgü terimleri ve sözcükleri kullandığı Robert Dankoff'un *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*'nde ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur. *Seyhatname*'de "kend (köy, kasaba- Doğu Anadolu ve Azerbaycan'da...; E.Ç.S. I/123a- 5), kasaba (iç kale; E.Ç.S. VIII/268A- 11) ve köyek (köy yerine;E.Ç.S. VIII/199b- 28)" gibi doğrudan yerleşim birimleriyle ilgili sözcükler bulunmaktadır. Bunların yanı sıra "şehri" sözcüğü "nükteli/ şehirli- kibar" (E.Ç.S. V/184b- 30) anlamlarında kullanılmıştır. Bu çalışmada Evliyâ Çelebi'nin İslam-bol (İstanbul), Ters-hane (Tersane: cephanelik), Uşşak (Uşak), Tarab-efzun (neşe çok/ Trabzon) örneklerinde olduğu gibi yer adlarında çarpıtmalar yaptığı belirtilir. Erciş için Erceş (Erkek- ordu), Maraş

için Marayş (yaşam kelimesiyle ilişkilendirerek) örneklerindeki değiştirmeceler, (elbette doğrusunu biliyordu), Evliyâ Çelebi'nin serbest bir tutumla çeşitleme yaratma gücünü ortaya koymaktadır. Evliyâ Çelebi'nin sözcüklerin kökenlerini araştırma tutkusundan kaynaklansa da bu veriler, kent imgeleri açısından değerlidir (Dankoff 2004: 30- 31, 35- 36, 165, 170, 184). Aynı çalışmada, Evliyâ Çelebi'nin lehçe ve ağız özelliklerine önem verdiği örneklerle anlatılmaktadır:

Erzingandan inç habar

Tohatun çaşmaları ahar mı

Ahar amma şir- mir ahar (Dankoff 2004: 43)

Bu veriler, Evliyâ Çelebi'nin kentleri dil bellekleriyle birlikte değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Daha önce belirtilen ve *Seyahatnâme*'nin diğer bölümlerindeki veriler de dikkate alındığında (ağız özellikleri ile Osmanlı Türkçesi dışındaki diğer dillere özgü vurgular vb.). Evliyâ Çelebi'nin bu alandaki yetkinliği ve bilinçliliği kanıtlanmaktadır. Ayrıca farklı dillerle ilgili ifadeleri, eserin ardıl bir şekilde kurgulandığının kanıtı olarak değerlendirilmektedir (Nuran Tezcan'ın Sempozyum'un tartışma bölümündeki değerlendirmesidir).

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin edebî, diğer bir deyişle kurgusal boyutunun bulunduğu örneklerle açıklanmıştır. Özellikle kent betimlemelerinde bu durum daha açık bir şekilde görölmektedir. Tezcan, bu çalışmasında kent betimlemelerinde kalıp ifadelerin ve söz sanatlarının, dahası belirli bir sistemin kullanıldığını belirtmektedir (Tezcan 2002: 231–243). Halman da Evliyâ Çelebi'nin kendine özgü üslubuyla gerçeğe kurmacayı, nesnel doğrularla batıl inançları, olgularla rüyaları büyüleyici bir şekilde sentezlediğini vurgulamaktadır (1993: 626- 627). Mengi'ye göre ise *Seyahatnâme*, planlı bir anlatmadan çok çağrışımlarla gelişen bir metinden oluşmaktadır (Mengi 2002: 197- 198). Bir başka çalışmada *Seyahatnâme*'nin baştan sona büyük ölçüde belleğe dayalı bir şekilde tasarlanmış, parçalar birbiriyle bağlantılı bir şekilde irtibatlandırılarak kurgulanmış ve anlatılmış bir metindir. Evliyâ Çelebi'nin karakter-anlatıcı rolünde, kendi deneyimlerini anlattığı bölümlerle seyahat anlatısının parçalarını birleştirdiğini vurgulanır (Cebe 2009: 55- 57). *Seyahatnâme*, dolayısıyla eserin kurgusu, tıpkı âşık edebiyatında rüya- bade içme- rüyada görölen güzele kavuşmak için seyahate çıkma üçlemesinde olduğu gibi, Evliyâ Çelebi'nin rüyasıyla başlar. Bu andan itibaren gerçeğe rüya, daha doğrusu kurmaca birlikte yürür. Bu anlatı tarzında, gündelik dil, diyalog, doğrudan birinci şahıs ağızından anlatım, ironiden yararlanma (yönetim eleştirisi yapabilme), beklenti yaratma/heveslendirme, çok tür-

lülük ve metinlilik, magazinsel yaklaşım, olağanüstülüğe önem verme önemli bir yer tutar. Cebe, Evliyâ Çelebi'nin bu kurmaca sisteminde olabilirlik ilkesine vurgu yaparken, Evliyâ'nın her şeyi olduğu gibi anlatma kaygısı taşımadığını ifade eder (2009: 56- 59). Bütün bu özellikler farklı ve etkili kent imgelerinin yaratılmasını sağlamıştır.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi kent kökenli sözlü ve yazılı kültür aralığında yaratılmış bir eserdir. Daha çok da kentlerden derlenen veriler, Kahire'de seyahatlerden yaklaşık on yıl kadar sonra kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu aşamada seyahat günlükleri/notlarının yeni yazılı ve sözlü kaynaklarla tamamlandığı ve de yukarıda belirtildiği üzere belirli bir sisteme göre kurgulandığı görülür. Yazmalar kültürü, kent kültürü kökenlidir. Aynı şekilde kurgu oluşturulurken mesnevilerin anlatım üslubu, meddahların ve hikâyeci âşıkların anlatım-gösterim üslubu iç içe geçmiştir. Bazı anlatı bölümleri dikkate alındığında *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* Ahmet Mithat'ın popüler romancılığıyla benzerlikler göstermektedir. Bu nedenle *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* Osmanlı kent toplumunun sözlü kültür kökenli kitlesinin ilgisini çekecek türden bir eserdir. Evliyâ Çelebi'nin eserinin, Hamzaname, Saltukname, İskendername gibi Osmanlı kentli sözlü kültür toplumunun kiraathanelerine mahsus kıraat geleneği kapsamında okunup okunmadığı araştırılmalıdır. Bu gelenek Osmanlı toplumsal yaşamındaki sözlü ve yazılı kültür geçişlerinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu gelenekte çoğunluğu sözlü kültür kökenli olarak yaratılan yazmalar kültürü kapsamındaki eserlerin kahvehane/kıraathaneler gibi icra mekânlarında okur-yazar biri tarafından çoğunluğu sözlü kültürde veya sözlü-yazılı kültür aralığında yaşayanlara okunması söz konusudur. Bu kapsamda kiraathaneleri, sözlü-yazılı kültür geçişlerinin yaşandığı Osmanlı kültür kurumları olarak değerlendirmek mümkündür. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde kahvehanelerin önemli bir yer tuttuğu görülmektedir (Bilge 2010: 47- 77). Evliyâ Çelebi, sözlü kültür mekânları olan han, hamam, çarşı ile birlikte kahvehaneleri de veri toplama mekânları olarak kullanmıştır. Özellikle gidilemeyen veya yeterince kalınamayan yerler ile ilgili bilgilerin (bilhassa sözlü kültür ve sözlü tarih kapsamındaki) sözlü kültür mekânlarından elde edildiği söylenebilir. Bir liman kenti olması nedeniyle devrinin önemli bir kültürel etkileşim (sözlü ve yazılı kültür açısından) merkezi durumundaki Kahire'nin olanakları da Evliyâ Çelebi'nin eserini yazımını kolaylaştırmıştır. Evliyâ Çelebi'nin seyahatleri sırasında sözlü kültür aktörlerinden, yazma aşamasında da yazılı kültür eserlerinden istifade ettiği ileri sürülebilir. Sözlü ve yazılı kültür kökenli veri-

lerin sentezlenmesi ve kurgulanması Evliyâ Çelebi'nin yaratıcılığını, dolayısıyla da eserinin belirgin özelliğini oluşturmaktadır. Keza bu yöntem daha sonraki yazarlar tarafından kullanılmıştır ve kullanılmaya devam etmektedir.

Evliyâ Çelebi, aynı zamanda bir musahiptir. Bu nedenle de Osmanlı kent toplumunun okur-yazar kesimlerinin sohbet meclisleri hakkında ayrıntılı bilgiye sahiptir. Musahiplik, kentli yazılı kültüre mensup tarihçi ile kentli sözlü kültür aktörü meddahın karışımı bir kimliği ifade etmektedir. Bu tür kültür ortamlarını sözlü ve yazılı kültürün kesişme ortamları olarak değerlendirmek mümkündür. "Sohbet, arkadaşlık eden kimse; tatlı konuşmaları ile büyüklerin, özellikle padişahların güzel zaman geçirmelerini sağlamakla görevli kimseler" (<http://tdkterim.gov.tr/bts/>) olarak da tanımlanan musahip saraydaki sohbet meclislerinin temel aktörüdür. Bu nedenle *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin bir musahibin kaleminden çıktığı gerçeği, araştırmacıların temel kabulü ve çıkış noktası olmalıdır. Nitekim eserin bazı bölümlerinde saray ve çevresine ait sözlü kültür ortamları (sohbet meclisleri) ile ilgili anlatı ve aktarmalara rastlanmaktadır. Saray ve çevresi kent merkezli sözlü ve yazılı kültürün yaratıldığı, hatta yönlendirilerek yönetildiği bir bağlamı ifade eder. Bununla birlikte Osmanlı toplumsal yaşamında saray ve çevresinin sözlü kültür, sözlü-yazılı kültür etkileşimi ve geçişi kapsamındaki etkisi yeterince değerlendirilmemiştir. Osmanlı toplumsal yaşamının merkezi olan saray ve çevresinin 19. asrın başına kadar meddah, karagözcü gibi kent kökenli sözlü kültür aktörlerine açık olduğu bilinmektedir. Bu tarihten sonra sarayın yönünü kesin bir şekilde Batı tarzı yazılı kültüre çevirdiği görülür. Basmalar döneminin yaygınlaşmasıyla birlikte Osmanlı kent yaşamında yazılı kültür etkisi daha baskın bir şekilde hissedilmeye başlanmıştır. Bununla birlikte Osmanlı toplumunun büyük bir bölümünde olduğu gibi, harem dâhil, saray ve çevresinde sözlü kültürün egemenliği devam etmiştir.

Evliyâ Çelebi sözlü kültürden beslenirken bazen de kendisinden bir şeyler eklemiştir. Alıntı ve aktarmalar da dâhil olmak üzere Evliyâ Çelebi'nin bu eklemeleri, sözlü kültür kapsamında değerlendirilebilir. Orijinal baskından hareketle eserin sözlü kültür açısından bir taraması mevcut olmadığından bu konuda ayrıntılı değerlendirmelerin yapılması mümkün değildir. Bununla birlikte bugüne kadar yapılan araştırmalar ve bu çalışma kapsamında yapılan taramalar Evliyâ Çelebi'nin âşik edebiyatı (Koroğlu, Köroğlu, Kuloğlu vb.) ve diğer sözlü kültür ve edebiyat unsurlarından (mani, tekerleme, ölçülü söz, türkü, satıcı sözleri, atasözü ve deyim, Nasreddin Hoca, menkıbe, hikâye vb.) yararlandığını orta-

ya koymaktadır. Bu kapsamda elde edilen verilerden bazıları yerleşim yerleriyle ilgilidir (bu verilerin bir bölümü için bkz Koz, 2009: 239- 258). Örneğin Budin, "çöğür şairleri gayet çoktur" (E.Ç.S., VI/152-1) ibaresiyle tanıtılmaktadır. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde Trabzon kenti tanıtılırken yöreden derlenen aşağıdaki maniden yararlanılmıştır:

Trabuzandır yerimiz
Ahça dutmaz elimiz
Hapsi paluk olmasa
Niçe olurtu halumuz (E.Ç.S., II/ 54-1)

Aynı şekilde Güney Azerbaycan'daki Tebriz kenti yörede yaygın olarak terennüm edilen aşağıdaki bayatı ile tanıtılmaktadır:

Tebriz'in bağı güzel
Bağçesi bağı güzel
İşittim rakîpölüb
Daha hûb daha güzel (E.Ç.S., IV/ 230-1)

Yine *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde yer alan aşağıdaki ölçülü sözlerle kent kültürünün ve yaşamının çeşitli özellikleri vurgulanmaktadır:

Engürü'de er yatır
Rûm'da Sarı Saltık (E.Ç.S., II/ 227-1-2)

Varat'ta var at tüfeği,
Koynuna ko ekmeği
Kısa kalmakdan ise
Göre gör evvel gitmeği (E.Ç.S., VI/ 216-1)

Evliyâ Çelebi, özellikle eserinin III. cildinde Akşehir'in ziyaretgâhlarını anlatırken Nasreddin Hoca'ya geniş yer ayırmıştır. Bu bölümde Nasreddin Hoca'yı Arap mizah kahramanı Cuha'dan ayırarak Akşehir ile birlikte değerlendiren Evliyâ Çelebi, kentsel imge araştırmalarına da öncül katkılar yapmıştır.

Evliyâ Çelebi'nin "Bana Mısır'ın parmak hesabın verirsin (E.Ç.S., X/ 174-2), Mısır'da at çokdur, üstâd-ı kâmil nâiband yokdur (E.Ç.S., X/ 206-2)" şeklindeki ifadeleri (atasözü ve deyimler) ise ülke imgeleri kapsamında değerlendirilebilir. Bu tür veriler sözlü kültürde yaşayan öteki kent ve coğrafyaların (yaban, gurbet diyar vb.) kimliğiyle ilgili kalıpları da içermektedir.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'ndeki seyahatlerin bazılarının gerçek, bazılarının ise kurmaca olduğu ifade edilmiştir. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* yer adları dizininin oluşturulması, bu kapsamdaki sorunları bir ölçüde gidereceği gibi, kent

kültürü araştırmalarına da katkı sağlayacaktır. Seyahat notlarının yaklaşık on yıl aradan sonra değerlendirilmesi (aradan geçen bu sürenin kurgunun oluşturulmasına ayrıldığı ileri sürülebilir), sözlü ve yazılı kültür verilerinin sentezlenmesi/kurgulanması/yazımı aşamasındaki sorunların giderilmesi, eserde yer alan kent belleği ve imgeleri ile ilgili bölümlere yansımıştır. Evliyâ elebi'nin kentlerle ilgili bölümleri oluştururken sözlü ve yazılı kaynakları (Âşık elebi'nin Menâzirül- Evâlim vb.) birarada, dengeli bir şekilde değerlendirmiştir. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde gerçek, kurguyu ve kurgu da gerçeği yaratmış, daha yerinde bir ifadeyle tamamlamış, bütünlemiştir (bkz MacKay 2009: 259- 280). Gidilemeyen ve yeterince kalınamayan yerlerle ilgili eksiklikler daha çok sözlü kültürden beslenen kurgunun gücüyle giderilmiştir. Bu tarz kurgulamanın nedenlerinden biri de devrin kültür aktörleri arasındaki rekabettir. Bu nedenle hayali/kurmaca güzergâhlar icat edilmiş olabilir. Örneğin MacKay, Dırama ile ilgili anlatının tamamen kurgu olduğunu belirtir. Yine aynı çalışmada Siroz halkının şeker Bayramı'nı geçirmek için yaylaya çıkışına Evliyâ elebi'nin katılmadığı, bu bölümdeki ayrıntılı anlatıların daha çok sözlü kaynak derlemeleri (notları) üzerine kurulduğu/kurgulandığı vurgulanmıştır. Aynı yazar, Evliyâ elebi'nin özellikle büyük yerleşim yerleriyle ilgili ayrıntılı anlatımlarının kurgu olabileceğini ifade etmektedir (MacKay 2009: 275). Çünkü bu kadar ayrıntıyı elde edebilmek için daha fazla zamana ihtiyaç vardır. Altı ay İstanbul'da zor kalabilen Evliyâ elebi, kentin değil kentler arası seyahatlerin tutkunuydu. Evliyâ elebi'nin güzergâhlarında gerçekle kurgu yan yana yürür. Daha çok sözlü kültüre dayanan bu anlatı tekniği, bugün özellikle kent merkezli kültür ve kültürel ekonomik çalışmalar için önemlidir. Böylelikle tarih ve kültür turizmi için gerekli olan ilk uygulama örnekleri yaratılmıştır. Turist rehberlerinin yaşamın canlı bir şekilde aktığı gezi yazılarına ve eserlerine diğer kaynaklardan daha fazla önem vermeleri bu yüzdendir. Seyahat türünün çekiciliği, biraz da bu anlatı üslubundan kaynaklanmaktadır.

Evliyâ elebi'nin güzergâhları gibi, günlük yol alma hızı, zaman ve mekân tanımlamalarında da kurgulamanın söz konusu olduğu (MacKay 2009: 259- 280), diğer bir ifadeyle Evliyâ elebi'nin kendi kurgusal zaman ve mekânında anlatıcı-aktör olarak eserini yazdığı anlaşılmaktadır. Eserin sonradan kaleme alınması, *Seyahatnâme*'deki güzergâh (güzergâh sapmaları; kurmaca güzergâh ile gerçek güzergâhların iç içeliği), zaman (zaman yetersizliği ve tutarsızlığı, zamanın ileri- geri sarılması), mekân ve şahıs (kurmaca kaçak köle hikâyeleri) açılarından

kurgusalılığı desteklemektedir. Ayrıca bazı günlüklerin yok olması kurgulamayı kaçınılmaz hale getirmiştir. Diğer yandan bu sorunlar ve zorluklar eserde özgün kent imgelerinin yaratılmasına neden olmuştur. Bir bakıma kentin ardıl görüntüleri olan imgeler, eksikliklerden ve sorunlardan doğmuştur. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'ndeki kent imgelerinin kalcılığı ve çekiciliği biraz da kurmaca olmalarından gelmektedir. Bu tür imgelerde Evliyâ Çelebi'yi bugün bile görmek, yakalamak mümkündür.

17. asrın, Osmanlı edebiyatında dolayısıyla kültüründe dönüşüm, özgünleşme ve özerkleşme yüzyılı olduğunu sık sık vurgulanmaktadır. Sebki Hindi, mahallileşme, dolayısıyla gerçekliğe, evliya ve enbiyaların ibretlik kıssalarından insanın başından geçenlere, yaşama dönüşün gerçekleştiği bir çağda (Tezcan 2009: 385–388) *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin ortaya çıkması rastlantı olmasa gerektir. Bu dönüşümde *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* gibi eserlerin de payı olmalıdır. Yine bu dönüşümde klasik kültür aktörlerinin sözlü kültür belleğinin farkına varmalarının etkisinden söz edilebilir. Bugün olduğu gibi geçmişte de özgünlük, özerklik ve farklılık kaynağını sözlü gelenek/bellek meydana getirmiştir. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde örneklendiği gibi sözlü kültür belleği kentsel özgünlük kaynağı olmayı sürdürmektedir.

Nabi'nin *Tuhfetü'l-Haremeyn* adlı eseri ile karşılaştırılan Evliyâ Çelebi ve eseri, edebî bir eser olmaktan çok, bazen bir otobiyografi veya rapor, bazen Evliyâ Çelebi'nin kasıtlı olarak yaptığı anlatım bozukluklarına ve yazım hatalarına bakılarak cahil birinin elinden çıkmış bir kitap, bazen de çalıntı, uydurma, abartı, yanlış bilgi veren bir çalışma olarak değerlendirilmiştir (Tezcan 2009: 387- 388). Gerçekte bütün bunlar Evliyâ Çelebi'yi diğerlerinden ayırmakta ve kent kültürü araştırmacılarının öncüsü tahtına oturtmaktadır. Nitekim Evliyâ Çelebi'nin güçlü tasviri ve canlı anlatımı, yaşananı kurmacayla birleştirilerek hikâyeye edip geçiği/yaşananı görüp kurmacaya dönüştürme gücü, ayırt edici özelliği olarak vurgulanmıştır. Bu anlatım üslubunda gözlem, ayrıntılı ve gerçekçi natüralist betimlemeler, farklı ve etkileyici ayrıntılar, olayların içindeki tezatlar, çelişkiler, neden- sonuç ilişkileri, doğal tesadüfler, şaşırtıcı sürprizler, Evliyâ Çelebi'nin öz yaşam öyküsü, toplumsal değer yargıları tutarlı ve bağlantılı bir şekilde yer almaktadır (Tezcan, 2009 b: 383- 390). Bu anlatı üslubu yerleşim birimleriyle ilgili bölümlerde de geçerlidir.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin ana bağlamını yerleşim birimleri oluşturmaktadır. Daha sonra da diğer içerikler bu çerçeveye yerleştirilmekte veya bu

çerçeveyle ilişkilendirilerek sunulmaktadır. Bu nedenle eserdeki bütün içerikler, yerleşim birimlerine ait hale gelmektedir. Dolayısıyla Evliyâ Çelebi'nin eserindeki kentle ilgili ya da ilgisiz bütün içerikler, kent belleği ve kent belleği araştırmaları kapsamında değerlendirilebilir.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin şehir monografileri ile yaşanan ya da tahayyül edilen ve tasavvur edilen olaylar olmak üzere en az iki katmandan oluştuğu ve ben anlatıcının seyahatinden soyutlanamayan yaşamının otobiyografisiyle birleştiği belirtilmiştir. Bu süreçte gözlem ve bilgi, insanla toplum iç içedir. Özet olarak *Seyahatnâme*'nin nesnel bilgi ile kurmacanın sarmalında oluşan bir eser olduğu belirtilmiştir (Tezcan, 2009: 383- 390). Evliyâ Çelebi'nin bu kurgulama gücü, çok kere uydurmacılık (ki Evliyâ Çelebi bunun farkındaydı) olarak değerlendirilmiştir. Zaman içinde *Seyahatnâme*'deki nesnel bilgi ile kurmacanın sınırlarının belirsizliğinin bir eksiklik olmadığı, gerçekte bir özgünlük ve farklılık kaynağı olduğu anlaşılmıştır.

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde kentler; halkı, türbeleri, tekkeleri, hanları, hamamları, sokak satıcıları, çarşıları, camileri, dükkânları, kenar mahalleleri, kaleleri, yöneticileri, kahvehaneleri, tanınmış şahsiyetleri, efsaneleri, yemekleri, giyim kuşamaı, gelenek ve görenekleri, inançları, âşıkları, türküleri, manileri, bilimcileri, müzikleri, halk sağaltımı, esnafları, medreseleri, kervansarayları, köprüleri, kitabeleri, ılıcaları, su kaynakları, nehirleri, gölleri, sembol ürünleri vb. ile birlikte tanıtılmıştır. Bu kapsamda Evliyâ Çelebi'nin elinde kendi yarattığı, geliştirdiği ve kullandığı bir sistemin (düzen, anlatı omurgası/çatısı/iskeleti, veri listesi, çerçeve, ifade kalıpları vb. oluşan) var olduğu söylenebilir. Evliyâ Çelebi'nin tercihlerinin yanında, orta dönem Osmanlı kent yapısının bu tarz bir betimleme düzeninin oluşmasını sağlamış olabilir. *Seyahatnâme*'de kentler hakkında bilgiler verilirken hemen hemen aynı betimleme/açıklama düzeni izlenmektedir. Kentin özelliklerine göre bu düzen içinde çıkarma ve eklemeler yapılmıştır. Bu arada pek çok kentin yapıları (cami, mahalle, kahvehane vb.) hakkında bilgi verilirken ilgili kent unsurlarının adlarından çok sayısal verilere ağırlık verildiği görülür.

Nitekim Evliyâ Çelebi'nin eserinin hemen hemen her sayfasında sayılardan etkili bir şekilde yararlandığı belirlenmiştir. Seyahatname/gezi yazarlarının genellikle söze daha ağırlık verdikleri görülür. Bu yüzden de seyahatname/gezi yazıları, nadir olarak tarih, sanat tarihi ve dilbilim dışında, daha çok da edebiyat bilimi kapsamında çözümlenmektedir. Oysa *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*

ekonomi, kent bilimi, matematik, kültür bilimi, siyaset bilimi, toplum bilimi gibi farklı disiplinlerin de katılımıyla disiplinler arası bir şekilde ele alınmalıdır. Bazılarına Evliyâ Çelebi gibi bir seyyahın arşın, kulaç, niş hesabı yapması sıkıcı gelebilir, hatta abartılı ve gerçek dışı olarak da nitelendirilebilir. Nitekim Evliyâ Çelebi özellikle bu yönüyle müstehzi ifadelerle eleştirilmiştir. Oysa geçmişte olduğu gibi bugünkü toplumsal yaşama bakıldığında, bilinçli veya bilinçsiz olarak sayıların gücünden yararlanıldığı görülmektedir. Bugün hiçbir anket ve benzeri veri toplama çalışması yapmadan herkes yüzdelerle konuşmaktadır. Bu kesime Evliyâ Çelebi'yi sayısal verileriyle ilgili olumsuz değerlendirmeler yapan araştırmalar da dâhildir. Netice itibarıyla edebiyat/ tarih/ kültür gibi sosyal alanlarla matematik (sayılar) arasındaki ilişkinin çözümlenmesi ilginç veri ve yorumlar ortaya çıkaracaktır. Yaşama sayılarla (dil gibi farklı bir görsel-işitsel semboller sistemini, dolayısıyla kültürünü ifade eden bu alan, görsel kültür araştırmalarının alt alanı olarak değerlendirilmelidir) içerik kazandırma veya yaratılan içeriğin sayılarla ifade edilme biçiminin *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* temelinde araştırılması mümkündür.

Seyahatnâme'nin Giriş cildinin tımar ve zeametlerle ilgili 5–8. bölümlerindeki verilerden (Evliyâ Çelebi 1983:154–166) çok, Evliyâ Çelebi'nin Girit Adası hakkında bilgi verirken kullandığı “özellikle bir salkım üzümü on yedi, yirmi, yirmi beş, yirmi yedi okka çeker; bir ayva bir okka gelir, bir şeftali yüz dirhem, bir kayısı altmış dirhem, incir elli dirhem, şeker inciri yirmi dirhem çeker; kırk çeşit zeytin olur, nice yüz yetmiş çeşit madeni kaydedilip iltizama verilmiştir (Evliyâ Çelebi, 1983: 274- 275)” şeklindeki ifadeleri, eserin üslup açısından belirgin özelliklerindedir.

Yine Kandiye Kalesi'nin fethi sırasında aktarılan Dilsiz Ali Dede'nin hikâyesindeki Dede'nin Evliyâ Çelebi'ye söylediği “işte Evliyâm otuz iki dişimi feda idüb tüm evliya ve enbiya şefi dutub otuz iki dişim sayısınca bu kale otuz iki ayda fetholur” (Evliyâ Çelebi 1983: 177) şeklindeki sözleri, sözlü anlatı geleceğiyle sayılar arasındaki ilişkinin varlığını, dahası Evliyâ Çelebi'nin bu konudaki bilinçliliğini ortaya koymaktadır.

Kültür ile ilgili tanımlamaların, dolayısıyla araştırmaların önemli bir bölümünde sayısal alanın kapsam dışında tutulması önemli bir eksiklik. Bu tür eksiliğin giderilmesine öncelikle Evliyâ Çelebi'nin eseriyle başlamakta yarar vardır. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde mekânlar, dolayısıyla kentler sayılarla, hatta abartılı sayılarla boyut kazanırlar ve sözlü kültür yaratılarıyla da canla-

narak öykülerini anlatmaya başlarlar. Bu kapsamda sayıların ve anlatıların gerçek olup olmadıkları önemli değildir. “Evliyâ Çelebi’nin kentleri”, birilerine göre abartılı kabul edilen bu türden sayısal ve sözel ifadelerle özgün imge (yeni-den yaratılan görüntüler) ve içerikler kazanırlar. Evliyâ Çelebi’nin eserinden hareketle gerçekliğin peşinde (mekânın gerçekliği vb.) adımlamak pek akılcı ve bilimsel bir yaklaşım değildir. Asıl olan Evliyâ Çelebi’nin sözcük ve sayıların gücüyle yarattığı kurgunun büyüüdür. Evliyâ Çelebi’yi ve eserini ölümsüzleştiren de bu büyüdür. Evliyâ Çelebi sözcük ve sayılarla kendi özgün kurgusunu yaratmıştır. Yaşam kurgudan, dahası kurgular bileşkesinden ibarettir. Birey yaşam kurgusunu çözerken kendi kurgusunu yaratır. Evliyâ Çelebi de eseriyle bugünlere bıraktığı kurgusuyla, içeriğiyle yaşama katkı yapmış ve yapmaya da devam etmektedir. Diğer bir ifadeyle Evliyâ Çelebi’nin güzergâhından hareketle seyahat edenler, *Seyahatnâme*’deki sözcük ve sayıların değil, öncelikle kendi sözcük ve sayılarının, adımlarının, dahası kurgularının/yaşantılarının peşinde olmalıdırlar. Her insan kendini, çevresini, dahası yaşamı kendine göre algılar, değerlendirir ve içeriklendirir. Bu içerik diğerlerinkilerle birlikte bütünlenir ve anlam kazanır. Bu süreçte algılama, kurgulama ifade etme, nihayetinde içeriklendirme dili (sözcük, sayı, renk, ses, seramik çamuru, yontu taşı) ve becerisi farklı olabilir. Nitekim büyük bir çoğunluk sıradan ve birbirinin benzeri içerikler üretirken veya üretilenleri kullanırken Evliyâ Çelebi gibi yaratıcı zümrenin üyeleri yaşama özgün ve ölümsüz içerikler kazandırırılar. İnsanlık ve doğa, özellikle de özgün ve ölümsüz içeriklerle var, anlamlı ve kalıcı olabilir. Yaşamın sırrı, içeriğinde gizlidir. İnsanoğlunu diğer canlılardan ayıran temel fark, bu içeriklenme ve içeriklendirme becerisi ve gücüdür. Mekânın ve coğrafyanın özgün, dahası insanî içerik kazanması bundandır. Evliyâ Çelebi tıpkı sözel veriler gibi, abartılı sayısal verilerle kendi coğrafyasını ve mekânlarını yaratmıştır. Diğer yandan sayısal verilerin bolluğu, Evliyâ Çelebi’nin ayrıntılara önem verme özelliğinin kanıtıdır.

Evliyâ Çelebi, Edirne örneğinde olduğu gibi, kentleri tasvir ederken dere, ırmak, bayır, tepe, koru, çayırılık, bahçe, kale (kapı, kule, niş, burç, duvar, temel, kale genişliği, hendek, mazgal deliği, kat vb.), mahalle, cami (minare, şerefe, sultan, vezir camileri, kapı-mihrap arası genişlik, kapı, kubbe-minare yüksekliği, sütun-pencere vb.), mescid, tekke, ziyaretgâh, çeşme, sebil, mahalle, saray, kervansaray, çarşı, anıt, han, hamam, yol, halk, dil- ağız, yönetici, asker, bilgin vb. hakkında ayrıntılı sayısal ve sözel verilerden yararlanmaktadır (Evliyâ Çelebi

1984: 244- 295). Evliyâ Çelebi'nin bu konuda bir sistem geliştirdiği ve kullandığı ileri sürülebilir. Bu sistemin özünü oluşturan listedeki veri sırasının dahi pek çok kentle ilgili bölümde tekrarlandığı görülmektedir. Böylelikle coğrafya, yapılar ve mekânlar, dahası kentler sayı denilen sembollerle boyut, anlam, sonuçta da özgün içerik kazanırlar. Kentler ve mekânlar arası oranlama veya kıyaslama bu sistemle olanaklı hale gelmektedir.

Evliyâ Çelebi bu sistemle gerçekliği kendi dünyasında yeniden kurgulayarak yaratıcılığını sadece sözel alanda değil sayısal alanda da göstermektedir. Evliyâ Çelebi, gerçeklikten değil, yaşantı ve derlemeleriyle elde ettiği verileri özgün bir şekilde kurgular ve birleştirir. Kurgulamada söz veya sayı sadece bir araçtır. Sözün yetersiz kaldığı veya tekdüzeleştiği, zayıfladığı yerlerde sayılar devreye girer. Söz ve sayı birbirini bütünler. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde olduğu gibi, yaşam adlı içeriğin ifadesinde söz ve sayı ayrımı yoktur. Örneğin Evliyâ Çelebi, Kırklareli hakkında bilgi verirken yönetim yapısı (Edirne Eyaleti'nin başlıca sancağı; köyleri vardır; sancak beyi beş yüz adamıyla sancağı yönetir vb. ifadeler), kalesinin bulunmadığı, kentin dört bir yanında kara taşlıklar arasında kırmızı topraklı bağ (20 000 kadar bağ) ve bahçeleri, kat kat kiremit örtülü bakımlı konak ve sarayları, Eski Cami'si, hamamları (köprübaşındaki bedestene bitişik olan güzeldir), dükkânlarının kente oranla azlığı, bakımlı bedesteni, sebil ve tatlı sulu çeşmeleri (Köprübaşındaki iki lüleli çeşmesi), gönül yoldaşlarının toplandığı kahvehanesi, ehl-i sünnet halkı, müsellesi-pekmezi- köftesinin ünlülüğü gibi konulara vurgu yapmaktadır (Evliyâ Çelebi 1984: 93–84). Benzer bir düzen de "hisar, mahalle, cami, medrese, bedesten, kervansaray, hamam vb." gibi yapıların temelinde açıklamaların yer aldığı Ayıntâb (Antep) ile ilgili bölümdür (Tupev 2009: 391- 395).

Bu sistem sayesinde *Seyahatnâme*'nin ardıl bir şekilde kurgulanması ve yazılması olanaklı hale gelmiştir. Evliyâ Çelebi, seyahatleri (veri derleme) sırasında daha çok sözlü kültürden, kurgu-yazım aşamasında da yazılı kültürden yararlanarak eserini oluşturmuştur. Bununla birlikte her iki aşamada da yazılı-sözlü kültür birlikteliği devam etmiştir. Dolayısıyla kent imgeleri ve belleği de bu şekilde oluşturulmuştur. Evliyâ Çelebi bu sistemi uygularken verilerin eksikliğine veya fazlalığına, kentlerin yapısına ve belleklerine göre sistem üzerinde çeşitli değişiklikler (atlama, ayrıntılı bir şekilde betimleme vb.) yapmıştır. Aksi takdirde bu kadar ayrıntılı bilginin bir arada verilmesinin karışıklığa neden olacağı açıktır. Bu sistemle eserdeki tekrarlar önlenmiş, yapısal bütünlük ve anlatım ahengi oluş-

turulmuş, dahası sözlü ve yazılı bellekten yeterince ve uyumlu/dengeli bir şekilde yararlanılmıştır. Aynı sistem içinde yazılı kültür kapsamındaki verilerin (sayı vb.) sıklığı sözlü kültür belleğinden aktarmalarla giderilmiştir. Bu kapsamda Evliyâ Çelebi'nin sayısal verileri, abartılı kayıtları ve ifadeleri büyümlü bir nitelik kazanarak kabul ve ilgi görmüştür. Böylelikle eserde sözlü kültür ve yazılı kültür, somut ve somut olmayan kültürel mirasın bütün olarak sunulması sağlanmıştır. Diğer yandan aynı uygulama eseri, klasik yazmalar kültürünün dışına taşıyarak gündelik yaşamın yeniden kurgulandığı, asırlardır yaşayan önemli bir kaynağa dönüştürmüştür. Bunda sözlü kültür kökenli verilerin ve kurgulama yönteminin (halk hikâyeciliği, meddahlık, masal anlatı geleneği ve benzeri yaratılarda görülen) payı büyüktür.

Evliyâ Çelebi'nin kent imgelerini, belleğini ve kimliğini yaratırken sözlü kültür kökenli kurgulama yönteminin ve belleğinin gücünün ve etkisinin bilincinde olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle klasik şairlerin sözlü kültür karşısındaki duyarsızlıklarına Evliyâ Çelebi'de rastlanmaması dikkat çekicidir. Evliyâ Çelebi'nin gerçekliği (klasik edebiyatın mazmunlarla örömlü dünyasına göre) de, fantastikliği de, kurgu gücü de sözlü kültürden beslenmektedir. Özet olarak sözlü kültür araştırmacılarının *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'ni kurgulama tekniği açısından da değerlendirmeleri yararlı olacaktır. Bu tür araştırmalar *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* ile ilgili araştırmalara yeni veri ve yorumlar kazandıracaktır.

Kültür, insanoğlunun doğaya eklediği özgün içerikler bütünüdür. Kent belleği de bu özgün içerikler bileşkesini ifade eder. Evliyâ Çelebi gibi sözlü geleekten beslenen yaratıcı zümrenin üyeleri bu içerikleri yaratabilirler. Bir kente içeriğini, kimliğini veren gerçekliklerden ziyade, kurgulardır. Bu nedenle diğer içerik merkezli kültürel ekonomik alanlar (sinema, televizyon, animasyon, elektronik oyun vb.) gibi, turizm sektörü için de *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* önemli ve vazgeçilmez bir kaynaktır. Geleneğin anlatıları sayesinde herhangi bir dağ, tepe, yapı ve benzerleri sıradanlıktan kurtularak özgünlük/kimlik kazanırlar. Evliyâ Çelebi'nin eserinde bu konuda çok sayıda örnek mevcuttur. Sonuçta, insan ve doğa, içerikle var olur, farklı, özgün ve kalıcı hale gelir. Evliyâ Çelebi sözlü kültürden beslenilerek kentlerin ve doğanın özgün içeriklerle nasıl kimliklendirileceğini yıllar önce göstermiştir. Sonuçta, coğrafya ulusal sözlü kültür temelli yaratılan içeriklerle vatanlaşmaktadır. Nitekim Evliyâ Çelebi'nin eserinde kentlerin, limanların, ülkelerin, özetle coğrafyanın nasıl Osmanlı diyarına dönüştüğü, çok sayıdaki anlatı örnekleriyle birlikte ayrıntılı bir şekilde orta-

ya konulmaktadır. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nde fetihler tarih ve sözlü kültür (sözlü tarih, menkıbe vb.) belleği ve ürünleriyle karışık bir şekilde kurgulanarak açıklanmaktadır.

Sonuç

Evliyâ Çelebi'nin güzergâhlarında yol alanlar öncelikle gerçekliğin değil, kurgunun peşinde olduklarını bilmelidirler. Çünkü aynı güzergâhtan gidip, aynı yerleri ziyaret edenler, farklı izlenimlerle farklı kayıtlar tutacak ve farklı seyahatnameler yazacaklardır. Evliyâ Çelebi'nin eseri bu kabulden hareketle incelenmelidir. Seyahatnamelerin gerçekliğinin sorgulanması yukarıdaki değerlendirmelerin de ışığında pek de anlamlı ve bilimsel bir yaklaşım olmadığı görülmüştür. Gerçekte gezi yazılarını edebiyata yaklaştıran kurgusalılığıdır. Dolayısıyla bir kentin belleği, Evliyâ Çelebi gibi kişilerden oluşan yaratıcı zümrenin kurgulama gücüyle canlı, çekici ve kalıcı hale gelebilmektedir. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin kurgusal boyutu üzerinde sözlü kültürün yaratıldığı bağlamların, dahası sözlü kültür anlatım-gösterim geleneklerinin etkisi büyüktür ve bu özellik eserin sözlü kültür kökenlerini meydana getirmekte, kanıtlamakta ve açıklamaktadır. Böylelikle mekânlar, binalar, sokaklar, sonuçta kent anlatılarıyla canlanarak kendi öykülerini anlatabilir. Bu nedenle Evliyâ Çelebi'nin kentleri "konuşan, öykülerini anlatan, kokusu, dokusu, kimliği olan kentlerdir". Bu kentleri konuşturan, sözlü kültürdür. Bu yüzden *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* kent merkezli çalışmalarının başucu kaynağıdır. Nitekim *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* kentlerin miraslarında/belleklerinde çeşitli nedenlerle bugün mevcut olmayan veya ancak tortularına rastlanabilen değerleriyle/unsurlarıyla ilgili ayrıntılı veriler içermektedir. UNESCO merkezli somut ve somut olamayan kültürel miras sözleşmeleriyle belirlenen ve önemli hale gelen kentsel canlandırma projeleri kapsamında Evliyâ Çelebi'nin eseri, önemli bir kaynak olarak değerlendirilmelidir. Bir bakıma Evliyâ Çelebi yapıtıyla kentlerin somut ve somut olamayan belleklerini oluşturmuştur. Bu bellek odalarının etkin projelerle değerlendirilmesi, canlandırılması akılcı bir yaklaşım olacaktır.

Sonuçta kurgu boyutu gibi bazıları tarafından eksiklik olarak değerlendirilen yanları ve özellikleri, gerçekte Evliyâ Çelebi ve eserinin özgünlüklerini oluşturmaktadır. Yukarıdaki değerlendirmelerle *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin kusurlu olarak değerlendirilen bölümlerinin veya yanlarının daha çok sözlü kültür kökenli olduğu ve bunların da yazılı kültür yöntem ve yaklaşımlarıyla değerlendirilmesi sonucunda kusur olarak nitelendirildiği ortaya konulmaktadır. Burada

sorunun Evliyâ Çelebi ve eserinden değil, ardıl değerlendirme yöntem ve yaklaşımlarından kaynaklandığı açıktır. Sözlü ve yazılı kültürün kesiştiği alanda yaratılan bu eserin sözlü ve yazılı kültür yaklaşımlarının işbirliği ile çözümlenmesi akılcı bir ve bilimsel bir yöntem olacaktır. Ayrıca *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'ne özgünlüğünü, kalıcılığını ve çekiciliği kazandıran temel unsurların ve özelliklerin daha çok sözlü kültür kökenli olduğu anlaşıldığına göre karşılaştırmalı yaklaşımları benimseyen, genel olarak kültür bilimcilerin ve özel olarak da sözlü kültür araştırmacılarının bu eser üzerinde yoğunlaşmalarında yarar vardır.

Kaynaklar

- Bilge, Esra, 2010, "Evliyâ Çelebi'den Hareketle Kahvehanelerden Cafelere Dönüşüm", Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Cebe, G. Özlem Ayaydın, 2009, "Bir Anlatı Ustası Seyyahla Asırlar Arası Seyahat", *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi* (Yay. Haz. Nuran Tezcan), YKY, İstanbul: 55- 80.s.
- Dankoff, Robert, 1992, "Evliya Çelebi's Book of Travels as a Source for the Visual Arts", *Turkish Studies Association Bulletin*, 16,1: 39- 50.s.
- Dankoff, Robert, 2004, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*, (Çev. Semih Tezcan) Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 37.
- Evliyâ Çelebi, 1983, *Seyahatname* (Akdeniz Adaları ve Girit Fethi), (Yay. Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara: 177, 274- 275.s.
- _____, 1983, *Seyahatname* (Giriş), (Yay. Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara:154-166.s.
- _____, 1984, *Seyahatname* (Rumeli- Solkol ve Edirne), (Yay. Haz. İsmet Parmaksızoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara:244- 295.s.
- Halman, Talât Sait, 1993, (başlıksız tanıtım), *Journal of the American Oriental Society*, 113,4 (Ekim-Aralık): 626- 627. Robert Dankoff'un *The Intimate Life of an Ottoman Statesman...* adlı eseriyle ilgili tanıtım ve değerlendirme yazısı.
- <http://tdkterim.gov.tr/bts/>
- Kemik, Fatih, 2009, "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'ndeki Halk Etimolojisi Örnekleri Üzerine", *Çağının Yazarı Evliyâ Çelebi* (Yay. Haz. Nuran Tezcan), YKY, İstanbul: 217- 227.s.
- Koz, M. Sabri, 2009, "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nden Halk Edebiyatı Üzerine Notlar", *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi* (Yay. Haz. Nuran Tezcan) YKY, İstanbul: 239- 258.s.
- MacKay, Pierre A., 2009, "Seyahatnâme'de Gerçek ve Kurmaca Yolculuklar: 8. Kitaptan Bazı Örnekler", *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi* (Yay. Haz. Nuran Tezcan) YKY, İstanbul: 259- 280.s.

- Mengi, Mine, 2002, "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Birinci Cildinde Tahkiye", *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme* (Yay. Haz. N. Tezcan ve K. Atlansoy), Gazimagusa, Doğu Akdeniz Üniv. Yay.: 197- 208.s.
- Tezcan, Nuran, 2002, "Bir Üslup Ustası Olarak Evliyâ Çelebi", *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâme* (Yay. Haz. N. Tezcan ve K. Atlansoy), Gazimagusa, Doğu Akdeniz Üniv. Yay.: 231-243.s.
- Tezcan, Nuran, 2009, "17. Yüzyıl Osmanlı Türk Edebiyatı ve *Seyahatnâme*", *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi* (Yay. Haz. Nuran Tezcan) YKY, İstanbul: 383- 390.s.
- Tupev, Mustafa, 2009, "Evliyâ Çelebi'nin Anlatımıyla Ayıntâb (Antep)", (Çev. Yeliz Özey), *Çağının Sıradışı Yazarı Evliyâ Çelebi* (Yay. Haz. Nuran Tezcan) YKY, İstanbul: 391-395.s.

Sözlü ve Yazılı Kültür Alanları Arasında Eşiksel (*Liminal*) Bir Metin: Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*sini

Rukiye Aslıhan Aksoy Sheridan*

Bu yazıda, Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sini sözlü ve yazılı kültür alanları arasında "*liminal*" / "eşiksel" bir metin olarak tanımlayacak ve bunun gerekçelerini açıklamaya çalışacağım.

Öncelikle, İngilizceden ödünç aldığım "*liminal*" terimiyle ilgili kısa bir açıklama yapmak gerekli sanırım. Semantik dağarında gerçekten "eşik" anlamını içeriyor "*liminal*": Latince'de bu anlama gelen *limen* sözcüğünden türetilmiş olan bu sıfatın sözlükteki karşılığı, "bir sürecin başlangıç eşiği ya da ilk safhalarıyla ilgili olan" diye belirtilmekte (*OED* "Liminal"). Oysa kavramın kuramsal karşılığı, söz konusu sözlük anlamından oldukça farklı: "*liminal*" kuramsal olarak, temelde iki varlık alanı arasındaki "eşik"te konumlanmayı imlemekte ("Liminality" 2011). Bu ilk kavramsallaştırmadan sonra da epey yol kat etmiş aslında terim. Önceleri "yerleşik yapıların yer değiştirmesi ya da geleneğin sürekliliği ile sürecin yeni sonuçları arasında" ortaya çıkan ikircimli, belirsiz durum ve koşulları tanımlamak üzere kullanılmış (Horvath 3). Daha sonra kavramın kullanım alanı zamanla edebiyat incelemeleri alanına kadar uzanarak, önce "aynı anda iki ayrı alan ya da düzlemde birden bulunma" koşulunu belirlemeye ("Liminality" 2011), sonra da giderek "aynı bünyede iki farklı var/oluş biçimini birden barındırma" durumunu nitelemeye başlamış (Scott 2009). *Seyahatnâme* bağlamında aşağıda açıklanacağı üzere bu terimi söz konusu son iki anlamıyla birden kullanmaktayım.

* Bilkent Üniversitesi - Ankara.

"*Liminal*" sözcüğünü kelime anlamını korumak adına Türkçede "eşiksel" biçiminde karşılamayı tercih ettim. Ancak burada bir önemli noktayı vurgulamak gerekiyor. Semantik olarak "eşik" anlamı taşımakla birlikte "*liminal*" kuramsal olarak bir salınım ara kesitini, iki yönlü açılım ve geçişlilik olanağıyla tanımlı bir arakesiti işaret ediyor. *Seyahatnâme*'nin metinsel yapısını, doğasını tanımlamak için bu kavramı kullanmayı seçmemin nedeni de işte tam burada yatıyor. Kanımca *Seyahatnâme*, hem sözlü kültür ürünlerini kaydedip kurgulayıp yeniden üreterek bu ürünlerin yazılı kültür alanına geçişini sağlıyor; hem de aslında, –"*liminal*" kavramının da imlediği üzere– kendisi sözlü ve yazılı kültür alanları arasında bir yerde bulunuyor ya da bünyesinde bu iki alanı birden barındırıyor. Dolayısıyla, *yalnızca* sözlü kültürün öncüllüğü ya da yazılı kültürün ardıllığıyla tanımlı bir eşiksellikle açıklayamayacağımız bir anlatım doğası var *Seyahatnâme*'nin.

Önce önermemim ilk yönü üzerinde durayım: Sözlü kültür alanını birkaç farklı biçimde yazılı kültür alanına taşıyor ya da bu iki alan arasında geçişlilik sağlar *Seyahatnâme* metni. Bunlardan birkaçına dikkatinizi çekmek isterim.

Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde büyük bir yer tutan kent-kasaba anlatımlarında yaptığı nesnel bilgi aktarımlarına sayısız menakıp, latife, hikâye ve halk etimolojisi örneği katmaktan hiç kaçınmaz: bu tür anlatı ve sözlü kültür ürünlerini neredeyse bir derlemeci gibi sürekli yazılı olarak kayıt altına alır. *Seyahatnâme*'de kişi ve özellikle de şehir adlarıyla ilgili sayısız halk etimolojisi örneğini ya kaydederek aktarır ya da sıklıkla yaptığı gibi, kendisi üretir bunları; ayrıca gezdiği yerlerle bağlantılı pek çok kişi ya da mekân hakkında da yine sayısız menakıp ya da latife aktararak yazılı ortamda yeniden üretir bu anlatımları. Bunların kuşkusuz sözlü kültür ürünlerinin yeniden üretimi bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Nitekim *Seyahatnâme* sayısız sözlü kültür ürününü kaydederek kendi bünyesine eklemelerken bunları yeniden üretmiş de olur aslında.

Ancak Evliyâ, sözlü kültür ürünlerini herhangi bir bağlamsal değişikliğe uğratmaksızın yalnızca yazı düzleminde kaydederek yeniden üretmekle kalmaz, yani onun yaptığı yalnızca bir derleme edimi değildir; sözlü kültür ürünlerinden ödünç aldığı motifleri bambaşka bağlam ve işlevlerde yeniden ürettiği de çok olur. Buna bir örnek, Robert Dankoff'un dikkat çektiği bir latife örneğinde karışımıza çıkar. Dankoff, "havuçlarıyla ünlü [Siirt'le] şalgamlarıyla ünlü Hasankeyf arasındaki rekabeti" sergileyen ve Siirt anlatımının sonuna doğru "mizahi bir rahatlama" amacıyla anlatıldığına işaret ettiği "tarihsel" bir latife örneği ("*historical vignette*") aktarır *Seyahatnâme*'den: "Bir gün Hasankeyf halkı, Siirt'e, kendileriyle

ne kadar iftihar ettiklerini gösterecek bir hediye olarak, yetiştirdikleri bilhassa büyük bir şalgamı gönderir. Siirtliler de, buna karşı, şalgamda bir oyuk açar ve kendi yetiştirdikleri kocaman –[Evliyâ'ya bakılırsa “zeker” biçimli]– bir havucu bu oyuğa sokarlar ve şalgamı böylece geri yollarlar. Hasankeyf halkı, bu hareket o kadar hiddetlenir ki savaş ilan eder ve sonuçta savaşta her iki taraftan da yüzlerce insan ölür” (Dankoff 2004: 172–73; Dankoff 2010: 193; *Seyahatnâme* V.4b). Dankoff, bu hikâye ile bir Nasreddin Hoca fıkrası arasındaki motif benzerliğine dikkatimizi çeker; Nasreddin Hoca fıkrası şöyledir: “Bir gün Hoca'nın bir arkadaşı bir yumurta alır ve elinde saklayarak: ‘Elimdekini bilersen sana bir omlet yapacağım’ der. Hoca bilemez; ‘Bir ipucu ver’ der ve arkadaşı yanıtlar: ‘Dışı beyaz içi sarı.’ ‘Bildim’ der Hoca: ‘Bir şalgamı oydun ve içine havuç soktun’” (Dankoff 2010: 193).¹ Dankoff, bu bağlamda Evliyâ'nın Nasreddin Hoca'yı tanıdığını, bu fıkrayı bilmesinin de mümkün olduğunu ve eğer böyleyse, onun burada güzel bir şakayı tarihsel bir latifeye dönüştürmüş olduğunu kaydeder (193). Osmanlı sözlü kültür ortamında latife ve fıkraların aktarımı, çeşitli letâif mecmualarının elimize ulaşan nüshalarının da gösterdiği gibi bugün düşündüğümüzden, tasavvur ettiğimizden çok daha yaygındır. Nitekim Evliyâ Çelebi de buna işaret eder ve dönemin “melâmiyyûn”undan Dîvâne Çelebi ile ilgili bir latifeyi aktarıırken onunkiler gibi Nasreddin Hoca'ya atfedilenlere benzer mizahî hikâyelerin yaygın olarak sözlü aktarımda olduğunu belirtir: “Bu gûne evsâfların tahrîr eylesek bir tomar-ı dîrâz olur. Nasreddîn letâyifâtları gibi cümle şakaları mükallidîn ve mudhikîn mâbeyninde meşhûrdur kim a'yân [u] kibâr beyninde fasl olunur” (*Seyahatnâme* I.115b). Evliyâ'nın bu latifelerden bîhaber olması düşünülemezdi ve aslında –ister Nasreddin Hoca anlatımından ister başka bir kaynaktan olsun– Evliyâ'nın bu mizahi motifi bildiği çok açıktır. Burada asıl dikkat çekici nokta, Evliyâ'nın az önce aktarılan bu mizahi motif gibi sözlü kültür ürünlerini kendi anlatısına eklemlerken, bunları bambaşka bağlamlar içinde, bambaşka işlevlerle yeniden ürettiğidir. Bu açıdan, Robert Dankoff'un yaptığı gibi, Evliyâ'yı çeşitli kalıplaşmış motifleri alıp yepyeni bir bağlamda, bambaşka bir işlevle yeniden

¹ Robert Dankoff'un da işaret ettiği üzere, aynı Nasreddin Hoca fıkrasının, Pertev Naili Boratav tarafından yayımlanan ve 16. yüzyıla tarihlenen bir varyantı (değişkesi) şöyledir: “Nasreddîn Hoca'ya bir herif ayıtmış: ‘Eğer Hoca, elümdedkin bilecek olursan sana kaykana edivereyin’ demiş. Hoca da ayıtmış: ‘Be cânım! Hele bir ucın, bucağın belird e!’ demiş. Ol herif ayıtmış: ‘İçi saru, dışı ak’ demiş. Hoca da ayıtmış: ‘Ko, bildüm: Şalgamı oymuşsin, içine keşir oturtmuşsin’ demiş” (Pertev Naili Boratav. Nasreddin Hoca. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006: 129. #61).

üreten bir “meddah” gibi yorumlayabiliriz (Dankoff 2010: “Meddah” 173–204). İşte söz konusu bu yeniden üretimle birlikte –araçsal olarak her ne kadar yazıya dayansa da– sözlü kültür bağlamına yerleşir *Seyahatnâme* metni: Yazı edimiyle sözlü icra arasında *liminal* bir metin olarak karşımıza çıkar Evliyâ Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si.

Seyahatnâme'nin sözlü kültür alanı ile yazılı kültür alanı arasındaki iki yönlü geçişliliğine bir örnek daha verebiliriz. Evliyâ Çelebi, herhangi bir konuda bilgi aktarırken hadisteki “isnâd” geleneğine benzer biçimde “be-kavl-i ...” diyerek gerek yazılı gerek sözlü tanıklıkları kendine kaynak göstermektedir. Örneğin, İstanbul'un ilk kurucusunun Hz. Süleyman olduğu bilgisini aktarırken “Be-kavl-i Tevârîh-i Yûnâniyân-ı Yanvan ve gayrı müverrihân” (I.8a) ya da “Be-kavl-i müverrihân-ı âlem ve muhaddisân-ı benî Âdem kavilleri üzre” (I.12b) diye bu bilgiye kaynak gösterir. Karadeniz'in, tüm denizlerin kaynağı olduğu bilgisini aktarırken “Be-kavl-i Batlmyus” diyerek kaynağını belirler (III.114b). Sofya yakınlarındaki ziyaretgâhına değinirken Ahmed Bîcân hakkında aktardığı bilgilerin kaynaklığını ise “Be-kavl-i ulemâ-yı Sofya” sözleriyle belirtir (III.145b). Sağman kalesini anlatırken dayandığı kaynağı ise şu sözlerle yansıtır: “Be-kavl-i Bitlîs hânî Abdâl Hân[,] Sağman nâmında bir Ekrâd beği binâ etdi. Ecdâdımız Şerefnâme sâhibi Şeref Hân böyle tahrîr etmişdir buyurdular. *Eluhdetü alerrâvî*” (III.84a). Nitekim bu son bağlamda yazılı bir kaynağın kaynaklığını ikircimle de olsa sözlü bir tanığa dayandırarak aktarmaktadır.

Görüldüğü gibi, Evliyâ Çelebi, “be-kavl-i ...” kaynak gösterme ve atıf kalıbını kullanırken, yazılı ya da yazılı olduğu ima edilen kaynaklarla sözlü kaynaklar arasında herhangi bir ayırım gözetmez: her iki türden kaynak için de aynı kalıbı kullanır. Nitekim güvenilirlik ölçütü taşıdıktan sonra kaynağın yazılı ya da sözel olması aslında pek de önemli değildir onun için. Üstelik “be-kavl-i ...” kaynak gösterme kalıbını yazılı kaynaklar için kullandığında bile, aktarımının yine sözlü ürüne dönüşebildiği de gözden kaçmaz. Buna bir örnek verelim. Şattu'l-Arab'ı anlatırken İskender-i Kübrâ, yani Büyük İskender'in buraya gelişinin nedenini açıklamaya girişen Evliyâ, “kavl-i tevârîh-i Mığdisî-i Yarmenî” kaynaklığında bir hikâye anlatır. Aslında İskender'in “Zülkarneyn” sanına ilişkin halk etimolojisine dayalı bir hikâyedir bu: İskender-i Zülkarneyn'in et parçasından büyükçe iki boynuzu varmış. Arap lisânında “karn” boynuz demekmiş; yani “Zülkarneyn” de “iki boynuz sâhibi” demek. Bu boynuzlar yüzünden İskender bir saat olsun rahat uyku uyuyamazmış ve çareyi âb-ı hayatı aramakta bulmuş. Hikmet-i Hudâ, me-

ğer o asırda Hızır, İskender'in hizmetindeymiş. Sonunda Hızır, âb-ı hayâtı bulup ölümsüzlüğe kavuşan peygamber olmuş; İskender ise, âb-ı hayâtı bulamayıp derdine çare arayarak tüm dünyayı dolaşmış ve en sonunda Basra'ya gelüp Şattu'l-Arab'ın suyundan içmiş de boynuzlarının ağrısını teskin edip sonunda bir rahat uyku uyumuş (*Seyahatnâme* IV.204b).² Halk etimolojisine dayanan bu ve benzeri başka örneklerin de gösterdiği gibi, Evliyâ için bilgi kaynağının yazılı ya da sözlü oluşu bir şey değiştirmemektedir. *Seyahatnâme*, bir yandan sözlü ürünleri yazı alanına taşırken, öte yandan bu son örnekte de görüldüğü üzere, yazılı olduğu ima edilen kimi kaynakların tanıklığını sözelleştirmektedir. Ya da belki bazen sözlü kültür aktarımlarını kendine yazılı kaynaklar türeterek gerekçelendirmektedir.

Seyahatnâme'nin bu bağlamda doğrudan yazılı kültürle değilse bile yazı edimiyle ilişkisini de göz ardı edemeyiz. Evliyâ Çelebi, anlatımlarında sürekli olarak "tahrir" etmekten söz eder; nitekim onun *Seyahatnâme*'sinden söz ederken sıklıkla başvurduğu "müsevvedât" tanımının kendisi de yazı edimini imlemektedir. Ancak anlatımında bir konudan başka bir konuya geçmek ya da bir bağlamı kapatıp anlatımını bir yenisine doğru ilerletmek için kullandığı ve *Seyahatnâme* metninde "tahrîr etsek müsevvedâtımız bir tomar-ı dirâz olur", "tahrîr eylesek mecmu'a-i müsevvedâtımız bir tomâr-ı tavîl olur" ya da "tahrîr etsek sâ'ir müsevvedâtımıza mâni' olur" biçiminde örneklerini gördüğümüz – yukarıda Dîvâne Çelebi bağlamında bir kullanımı aktarılan– kalıp ifadeler, sözlü gelenekte ozanın anlatı zamanını hızlandırmak için kullandığı kimi kalıp arasözleri akla getirmektedir. Örneğin, diğerlerinin yanı sıra Dede Korkut anlatılarında da karşımıza çıkan ve ozanın sözlü kompozisyon sırasında anlatı zamanını ileri sıçratmak amacıyla kullandığı "At ayağı külük, ozan dili çevük olur" kalıpsözü hemen akla geliyor burada. Bu kalıp kullanımında çarpıcı olan ise, Evliyâ Çelebi'nin bu tür bir sözlü icra kalıp kullanımını yazılı kültür alanına uyarlayarak aktarmış

² *Seyahatnâme*'de söz konusu bölüm: "Sebeb-i âmeden-i İskender-i Kübrâ încâ. Be-kavl-i tevârih-i Miğdis-i Yarmeni, İskender-i Zülkarneyn'in iki et pâresinden pekce iki boynuzları var idi. Lisân-ı Arab'da karn boynuzları derler; ya'nî iki boynuz sâhibi demektir. İskender bu iki boynuzların veca'ından bir sâ'at hâb-ı râhata varamazdı. Âhir veca'-ı karneynine dâ-i devâ için cihân-geşt olup cem'i nedim-i musâhibleriyle ve hukemâlarıyla ve niçe yüz bin askerıyla tâ zulumâta gidüp âb-ı hayâtdan derdine bir dermân bulam deyü âb-ı hayât arardı. Hikmet-i Hudâ meğer ol asırda Hızır İskender'in askerî tâ'ifesinden idi, Hızır âb-ı hayâtı bulup ilâ hâze'l-ân zinde-i peygamberândır, ammâ nübüvvetinde ihtilâf-ı kalîl-i za'îf de vardır. Âhir İskender âb-ı hayât bulmadan el yuyup hâ'ib ü hâsir yine boynuzlarının veca'ıyla cihâni geşt [u] gûzâr ederek şehri Basra'ya gelüp Şattu'l-Arab'ı nûş edince karneyninin veca'aynı teskîn olup sehel hâb-ı râhata varır" (IV.204b).

olduğunu görmektir. Ancak bu anlatım tutumuna burada bu kadarla, yalnızca *Seyahatnâme*'nin bir metin olarak sözlü / yazılı kültür alanları arasındaki geçişliliğine işaret etmek üzere dikkat çekmekle yetinelim: zira uzun uzadıya “tahrîr etsek müsevvedâtımız bir tomâr-ı tavîl [/(yahut) bir tomâr-ı dîrâz] olur”!

Seyahatnâme'nin sözlü kültür alanını yazılı kültür alanına taşıdığı durumlardan bir diğeri ise, Osmanlı sözlü icra ortamını –yani meclisleri– kurmacalaştırarak anlatıya eklemektir. *Seyahatnâme*'de yer alan meclis betimlemelerinin çoğunu böyle yorumlayabiliriz. Evliyâ'nın Halep'te İpşir Mehmed Paşa'nın meclisinde paşa ve maiyetiyle yaşadıkları ya da IV. Murad'ın musahipliğini yaparken bizzat içinde yer aldığı meclis anlatımları buna birer örnektir. Nitekim bu meclislerde latifeler anlatılır; mavallar okunur. Söz konusu anlatımlarda Evliyâ, bir yandan bize bu meclislerdeki sözlü icra ortamının resmini bu ortamları kurmacalaştırarak tüm canlılığıyla vermekte, bir yandan da aslında bir derleme çalışmasında olduğu gibi bu icraların yazılı kaydını tutmaktadır. *Seyahatnâme*, yalnız bu özelliğiyle bile çok sıra dışı bir metindir. Sözlü / yazılı kültürün iç içe geçişliliğinin yanı sıra bir aradalışından da oluşan *liminal* bir metin.

Nitekim *Seyahatnâme*'de, başka meclis anlatımları da bulunur. Evliyâ betimleme yoluyla doğrudan aktarıp kurmacalaştırmaz bunları, yalnızca özetleyerek geçer. Dönemin sözlü icra ortamını yansıtan musahip meclislerini canlı betimlemelerle aktaran Evliyâ, *Seyahatnâme*'de pek çok kez, yaptığı kimi seyahatlerin dönüşünde görüp öğrendiklerini, hamisine “can sohbeti” ederek aktardığını dile getirir. Robert Dankoff da bu duruma dikkat çeker ve bu aktarımlara yönelik birkaç örnek aktarır (2010: 205–208). Bunlardan birinde, 1656 yılı Mayıs ayında İran'a kadar yaptığı uzun gezi dönüşünde, Melek Ahmed Paşa ile yaşadıklarını şöyle anlatır Evliyâ Çelebi: “Gece gündüz Melek Paşa efendimizin kutlu meclisinden bir an ayrı kalmayıp 8 ayda ettiğimiz seyahatleri ve görmüş olduğumuz büyük kaleleri, eski şehirleri, acayip ve garipliklerden ibret verici şeyleri, her beldenin imarını, harabını, adaletini sorup nedimlik edip gecemiz Kadir ve gündüzümüz bayram günü olup hâs sohbetler ederdik” (Dankoff 2010: 206). Bu anlatımlarda Evliyâ, Robert Dankoff'un da altını çizdiği “ravi” kimliğiyle karşımıza çıkar (Dankoff 2010: “Ravi ve Musahip” 205–233). *Seyahatnâme*'nin bu bölümlerinde hamisine ne anlatmış olduğunu ayrıntısıyla bir kez daha aktarmasına gerek yoktur metin okuruna. Zira *Seyahatnâme* metni onun bu meclislerde anlatmış olabileceklerinin hepsini ve elbette ötesini içerir. Kuşkusuz, yalnızca özetlemekle yetindiği bu can sohbetlerinde anlattıklarının hepsini ve daha fazlasını

Seyahatnâme'de okuruna aktarır ya da zaten aktarmıştır Evliyâ; bu anlamda bu meclislerde üstlendiği "ravi" kimliğini, aslında tüm *Seyahatnâme* anlatısına, metnine taşıdığı açıktır: başka bir deyişle, metinde özetlenen bu meclis aktarımları, gerçekte *Seyahatnâme* metninin tümüyle metonomiye dayalı bir ilişki içindedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, icra ortamına dönüşen kimi meclis sohbetlerini ise özetlemeye gitmeden kurmacalaştırarak doğrudan aktarır Evliyâ. Üstelik kurmacalaştırarak kaydını tuttuğu bu meclis betimlemelerinde, bilgi aktarımına dayalı meclis sohbetlerini değil de eğlendirici musahip atışma ve satışmalarını içeren bölümleri anlatması hiç tesadüf değildir. Seyahatlerinde yaşadıklarını ve görüp öğrendiği her şeyi bir "ravi" gibi aktarmak için *Seyahatnâme*'yi yazan Evliyâ Çelebi, bu anlatımlarda bu kez bir "musahib" in önemli ödevi, eğlendirme görevini yerine getirmektedir. Bu nedenle *Seyahatnâme*'de okurunu hem eğlendirmek ve hem de eğitmekle iştigal eden bir musahip gibi değerlendirilmez Evliyâ. *Seyahatnâme* ise, buna göre Evliyâ'nın bu iki kimliğiyle ve buna bağlı olarak anlatımlarında gözettiği iki işlev ve iki farklı retorik arasında salınmaktadır. Bu anlamıyla da elbette "liminal" bir metindir *Seyahatnâme*.

Dolayısıyla bir anlatıcı olarak Evliyâ Çelebi kendisi de "liminal" bir mizaç sergiler; nitekim metnine de yansır bu durum. Robert Dankoff'un altını çizdiği gibi, bir anlatıcı olarak iki kimliği bulunur Evliyâ'nın. Hem "ravi"dir hem de bir "musahip" (Dankoff 2010: "Ravi ve Musahip" 205–233). Yine Dankoff'un belirlediği üzere anlatımlarında da bu iki kimliğin eşzamanlı yansımalarıyla karşılaşırız: onun anlatılarında hem bilgilendirme ve hem de eğlendirme amacı güttüğü gözden kaçmaz. Dolayısıyla bünyesinde bu iki retorik düzlemi aynı anda barındırır *Seyahatnâme*. Bu bakımdan da *Seyahatnâme* kanımca "liminal" bir metindir. *Seyahatnâme* hem sözlü ve yazılı kaynaklar arasında, hem sözlü / yazılı kültür alanları arasında, hem de bilgilendirme ve eğlendirme yönelimleriyle retorikleri arasında salınan bir metin. Kanımca keza metnin kendisi de zaten –"liminal" teriminin kuramsal arka planı değişiminde bu bağlamda yapılmış son iki kuramsal yorumlamaya işaret ederek açıklamaya çalıştığım önermemin ikinci yönü uyarınca– bu salınım ara kesitinin ta kendisidir.

Evliyâ Çelebi, bir kurmaca ve kurgu ustası, bir hikâye anlatıcısı; ama aynı zamanda birebir deneyimlerini, yaşadıklarını ve duyduğu hikâyeleri kurmacalaştırarak, kurgulayarak aktaran bir tarihsel kişi, gerçek bir anlatıcı. *Seyahatnâme* bu anlamıyla onun yaşadıklarını, gözlem, dikkat, kaygı, merak ve heyecanlarını kaydeden bir metin. On yıllarca sürmüş bir seyahatler silsilesinin kaydı. Ama

günden güne tutulan bir seyahat günlüğü değil mesela ve böyle olmaması kanımca bir gösterge: tümüyle yazılı kültür alanı içinde yetişmiş biri, araya on yıllarca süre girmeden yazardı belki de. Böyle olmadığı gibi, yıllarca süren seyahatler sonunda oluşmuş notların daha sonra bir kurgu içinde bir araya getirilmesiyle ortaya çıkmış bir anlatı *Seyahatnâme*. Aslında bu üretim biçimi ve koşullarından ötürü, ayrıca oluşumunda gerçekleşen farklı kurgulama ve anlatım katmanlarını da gösteren bir metin *Seyahatnâme*. Hem yaşananı anlatan, hem de nasıl kurgulandığının, ne şekilde oluştuğunun ipuçlarını içinde taşıyan bir metin. Üstelik bu anlamıyla bitmemiş de bir metin *Seyahatnâme*. Ancak, kanımca yazılı kültür alanında yaratılmış bir yapının bitmemişliği, yarım kalmışlığı değil *Seyahatnâme*'ninki. Bir yandan, içinde üretildiği söz konusu koşulların bir sonucu olarak bitmemiş bir metin *Seyahatnâme*. Ancak bir başka yönüyle daha bitmemiş bir metin. Yeliz Özyay'ın bu kitapta yer alan "Hikâye Anlatıcısı Olarak Evliyâ Çelebi ve *Seyahatnâme*'nin Sözlü Niteliği" başlıklı yazısında sözlü kültürde hikâye anlatıcısının hikâye anlatırken doğallıkla yaptığına işaret ettiği kurgulama ve yeniden kurgulama aşamalarının izlerini taşıması anlamıyla da bitmemiş bir metin *Seyahatnâme*. Evliyâ Çelebi de *Seyahatnâme*'nin bu anlatım doğasının ayırıcısında kanımca. Nitekim *Seyahatnâme*'yi metin içinde defalarca "müsevvedât" olarak nitelerken bunu bilinçli yapıyor. Ancak *Seyahatnâme*'nin bitmemişliği ya da "müsevvedât" oluşu yalnızca metinde boş bırakılan kimi tarih ve özel kişi adlarından kaynaklanan ya da bununla açıklanabilecek bir bitmemişlik de değil. Burada söz konusu olan, yazılı kültür alanında bir yazarın henüz tamamlayamadığı yapısından söz ederken nitelendirme amacıyla "müsvede" demesi gibi değil tam. *Seyahatnâme*'nin bitmemişliği, bütünlenmemişlik anlamında değil asla; aksine Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde, okuru hep nasıl yaptığı, becerdiği konusunda şaşkınlığa düşüren bir bütünlüğe ulaşıyor ortaya koyduğu metinde. Onlarca yıl seyahat ettikten sonra, yıllar boyunca alınmış notları, en sonunda anlatsal bir bütüne dönüştürmek insanın aklının almadığı bir kurgulama becerisi demek aslında. Burada benim sözünü ettiğim "bitmemişlik", metnin oluşum aşamalarının izlerini de üzerinde taşıması anlamında bir bitmemişlik. Sözlü kültür ortamında icranın asla nihaî bir biçime kavuşmaması gibi bir bitmemişlik belki. *Seyahatnâme* metni, hem kendisini hem de oluşumunun izlerini içinde barındıran bir metin ve bana kalırsa bu anlamıyla bir "müsevvedât". Açıklamaya çalıştığım bu bağlamı, Robert Dankoff'un şu sözleri çok güzel özetliyor aslında:

Seyahatnâme, onlarca yıla yayılan geniş ve dağınık bir anlatı olmasına karşın, tek bir bireyin tek bir “an” içindeki bakış açısının ifadesi olarak ele alınabilir. Çok açıktır ki [Evliyâ Çelebi], yaşamı boyunca değişiklikler geçirmiş ve Osmanlı İmparatorluğu da bu süre içinde sabit kalmamış, aksine değişmiştir. Buna karşın, eser genel olarak her edebî eser gibi bir bütündür ve sergilediği görüntüler, Osmanlı zihninin içeriden mümkün olan en iyi fotoğrafını sağlar. (Dankoff 2010: 12)

Ancak kanımca, *Seyahatnâme* bağlamında bu fotoğrafı, fotoğraf teknolojisinin başlangıç aşamalarında bir nesnenin resmini elde edebilmek için nesne üzerine vuran ışığı çok uzun süre “transpoze” etme gereğiyle en ufak kımıldılar sonucunda bile ortaya çıkan, nesnenin üst üste binen birçok imgesinden oluşan bir fotoğraf gibi düşünmek gerekir. *Seyahatnâme* metninde anlatılan zamanla anlatı zamanı arasında görülen tutarlılık ve çelişkileri, aynı hikâyeye farklı bağlamlarda yapılan göndermelerde karşılaşılan kimi değişiklik ve yeniden kurgulamaları da, bu anlamda, sözlü kültür alanında her icranın bağlamının izlerini taşıyan yeni, yepyeni birer üretim olması gibi değerlendirebiliriz. Bu bakımlardan da *liminal* ve ayrıksı bir metindir *Seyahatnâme*.

Seyahatnâme, üretim koşulları ve biçiminin doğurduğu tüm bu bakımlardan, yalnız Türk edebiyatı bağlamında değil, tüm dünya edebiyatı içinde de özel ve ayrıksı bir konumda yer alır. Sanırım bu güne dek araştırmacılar tarafından büyük oranda nesnel doğruluk ölçütüyle sınanmış olan *Seyahatnâme*’nin, iç içe geçişlerle ikilikler üzerinde yükselen bu metinsel yapısına dikkat gösterilerek yeniden ve bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi ve bu görkemli anlatının bu bakımlardan yeniden ele alınarak değerlendirilmesi, araştırmacıların ilgisini bekleyen ivedi bir gereklilik. Bütüncül olarak nasıl yapılandığını göz ardı ederek ya da bütüncül yapısının dayandığı anlatısal ilke ve temelleri saptamaksızın, neyi hangi bağlamda, niçin ve nasıl anlattığını metne yönelik bütüncül böyle bir bakış açısıyla belirlemeksizin bu görkemli metnin sunduğu geniş tarihsel bilgi dağarı ve tanıklığına işlerlik kazandırılması kanımca olanaksızdır.

Kaynaklar

Dankoff, Robert. *Seyyah-ı Âlem Evliyâ Çelebi’nin Dünyaya Bakışı*. Çev. Müfit Günay. İstanbul: YKY, 2010.

—. *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. Leiden ve Boston: Brill, 2004.

- Evliyâ Çelebi. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 1. Kitap - Topkapı Sarayı Bağdat 307 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini*. Yay. Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: YKY, 2006.
- . *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. Kitap - Topkapı Sarayı Bağdat 307 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini*. Yay. Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: YKY, 1999.
- . *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 4. Kitap - Topkapı Sarayı Bağdat 307 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini*. Yay. Haz. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: YKY, 2000.
- . *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 5. Kitap - Topkapı Sarayı Bağdat 307 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini*. Yay. Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve İbrahim Sezgin. İstanbul: YKY, 2001.
- Horvath, Agnes; Bjørn Thomassen ve Harald Wydra. "On Liminality". *International Political Anthropology*. 2.1 (2009): 3.
- "Liminal". *The Oxford English Dictionary*. (Eylül 2011) 15 Eylül 2011. <<http://www.oed.com/view/Entry/108471>>.
- "Liminality". (20 Temmuz 2011) 15 Eylül 2011. <<http://en.wikipedia.org/wiki/Liminality>>.
- Scott, Sarah. 2009. "Liminality in Literature: The Concept of Liminality and Liminal Beings". (1 Mayıs 2009) 15 Eylül 2011. <<http://www.suite101.com/content/liminality-in-literature-a97409>>

Kıylden Kâle Getirmek: Evliyâ Çelebi'nin Kurmacalaştırmada Bir Yöntem Olarak Sözlü Kaynak Kullanması

Nuran Tezcan*

Seyahatnâme'nin araştırma tarihi 200 yıllık bir geçmişe dayanır. Hammer-Purgstall, 1814'te *Târih-i Seyyâh Evliyâ Efendi*'yi bilim dünyasına tanıtırken şöyle der:

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 [...] eserlerinden çok daha ilginç ve zengin olduğu için; 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 kısmî tercümelerin yaratacağı ilgiye dikkat çekmeyi kendine görev saymaktadır.

Hammer, aynı zamanda eserin "hiçbir Doğu eserinde rastlamadığı bir anlatım"la yazılmış olduğunu vurgulayarak "böylesine sadakatle ve gerçeği anlatma tutkusuyla kaleme alınmış bir Doğu Seyahatnâmesinin Avrupa'da uyarılabileceği ilgi"ye dikkat çeker (Hammer 1814. 9-10).

Hammer'ın tüm heyecanına ve 4 ciltten ibaret olduğunu sandığı *Seyahatnâme*'den oldukça kapsamlı seçmelerle İngilizceye yaptığı çeviriye rağmen 19. yüzyılda eserin fazla bir ilgi gördüğü söylenemez. Sınırlı sayıda, 20 kadar

* Bilkent Üniversitesi - Ankara.

inceleme yazısının ötesine geçemeyen bir ilgidir bu. 19. yüzyılın sonunda İstanbul'daki yayının başlaması 20. yy başında 6. cildin Macar İlimler Akademisi'nin desteğiyle basılması ve önce bu cildin daha sonra da 7. cildin bazı bölümlerinin Macarcaya çevrilmesi *Seyahatnâme*'ye duyulan ilgiyi tetiklemiştir.¹ Ancak gerek yapısı gerekse verdiği bilgilerin doğru olup olmadığı karşısında birçok kuşkulu ve önyargılı görüşler doğmuştur. 1863'te Mordtmann, *Seyahatnâme* yazarını "saçma sapan şeyler söyleyen zevzek", "muazzam traşçı" (A.D. Mordtmann 1863 - bkz. Kreutel 1948-52. 202); 1916'da Szekfû Gyula, "gördüğü şeyleri yazdığını söyleyen bir yalancı; ikinci elden bilgileri kendi yaşantısıymış gibi anlatan bir uydurmacı" (Szekfû Gyula 1916 - bkz. Kreutel 1948-52. 204. Dipnot 32) olarak nitelenmiştir. 1943'te Bombaci, *Seyahatnâme*'yi "17. yüzyıl ortaları Osmanlı hayatının gerçek ve eşsiz bir betimlemesi" olarak değerlendirmekle birlikte, Evliyâ'yı "âlim gibi bir uğraş içinde meddah ya da tersi"; *Seyahatnâme*'yi "düzensiz, abartılı ve ham bir biçimde sanatsal" olarak niteler. Evliyâ'nın "çocuksu bir zihniyete sahip olduğunu" söyleyen Bombaci, onu Osmanlı'nın kargaşalı ve sıkıntılı ortamında "zavallı bir kukla" olarak görür; 1948-52 yıllarında *Seyahatnâme*'deki Viyana bölümünü ayrıntılı bir inceleme ile ele alan Kreutel yazısına "Türk İbn-i Batutâ'sı olan Evliyâ Çelebi'nin seyahat kitabı, coğrafya, kültür tarihi ve folklorik haberleriyle Osmanlı araştırmaları için son derece değerli olup 7. cildinde Viyana üzerine Doğu literatüründe tamamen eşsiz bir seyahat bilgisi içermektedir" diyerek başlar. *Seyahatnâme*'nin Doğubilimciler için taşıdığı önemi şu sözlerle vurgular: "...onun zamanında Alman hümanistleri için Tacitus'un Germania'sı ne ise Avusturyalı oryantalistler için de benzer bir anlam taşımaktadır". Kreutel, yazısında Evliyâ'nın Viyana üzerine anlattıklarını 1665'te Viyana'ya giden Osmanlı Heyetine ilişkin hem Türkler, hem de Avusturyalılar tarafından yazılmış olan resmî rapor ve belgelerle karşılaştırarak inceler. O zamanki Viyana Saray tercümanı ve aynı zamanda Kara Mehmet Paşa'nın mihmandarı olarak görev yapan ünlü Türkolog Franz von Mesgnien-Meninski'nin ve heyetin iâşe işlerine bakan görevlisinin Lorenzo di Churelchz'in tutanaklarına dayanarak bir yandan Evliyâ Çelebi'nin anlattıklarının arka planını aydınlatır, bir yandan da *Seyahatnâme*'nin belgelerin ötesinde tarihe nasıl bir kapı açtığını gösterir. Kreutel, raporların ve bu raporlara dayanan Raşid ve Silahdar tarihlerinin *Seyahatnâme*'ye göre yaşananları yansıtmada ne kadar sınırlı ve kuru kaldığını, *Seyahatnâme*'deki bilgile-

¹ 1904 ve 1908'de Imre Karácson tarafından Macarcaya çevrilmiştir.

rin çok daha geniş gözlemler ve yaşanmışlık içerdiğini ortaya koyar. Evliyâ'nın Meninski ile konuşmuş olduğunu ve bunu bize *Seyahatnâme*'de geçen Mikel adıyla yansıttığını, bilgilerinin ana hatlarıyla resmî belgelere uyduğunu, üçte birinin kaynaklarla denetlenip doğrulanabildiğini belirler (Kreutel 1948-52. 240). Ancak seyahat yazarı ve anlatıcısı olması dolayısıyla okuyucusuna olayları gözlem ve yaşadıklarını serbest bir yaklaşımla anlattığını, kişisel bir yaşantı ve deneyime dayanan haber formu içinde aktardığına dikkati çeker. Böyle olmakla birlikte Evliyâ'nın Kara Mehmet Paşa'nın heyetinde kadrolu olarak bulunduğunu gösteren bir belge olmadığını, dolayısıyla Viyana'ya gittiğinin ispatlanamayacağı söyler. 1975'te Karl Teplý, Viyana Devlet Arşivi'nde yeni bir belge bulmuş, Evliyâ'nın adını orada saptayarak Kreutel'in kuşkularını gidermiştir. Teplý'nin bu saptaması, *Seyahatnâme*'nin metin olarak güvenilirliği sorununda yalnız büyük bir dönüşüm yaratmamış aynı zamanda Evliyâ'nın metninin nasıl yorumlanması, nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da önemli ipuçları ortaya koymuştur. Zira kendi çağının hiç bir eserine benzemeyen *Seyahatnâme*'nin nasıl bir metin olduğunun, Evliyâ'nın nasıl bir yazar olduğunun anlaşılması, uzmanları uzun zaman meşgul etmiş ve düşündürmüştür. Bunun anlaşılması ile 20. yüzyılın daha ilk yarısında *Seyahatnâme* araştırmalarının sayısı yüz elliye ulaşmıştır.

Özetle Evliyâ Çelebi, şaşırtıcı eseri, şaşırtıcı kişiliği ile keşfedildiği günden bu güne değişik açılardan araştırmaların odak noktası olmuştur. *Seyahatnâme* çok yönlü bilgileri, çok türlü yapısı, çok çeşitli dil ve üslubu, çok tarzlı anlatımı ile şaşırtıcılığını sürdürmektedir. Bugün 35 ülkeye tekabül eden 17. yüzyıl fizikî ve siyasî coğrafyasının, Evliyâ'nın tanık olduğu 50 yıla yaklaşan tarih sahnesinin yansıdığı bu eserde, araştırmacı için en başta gelen sorun gerçekte kurmaca anlatımın ince çizgisinin kavranmasında yatmaktadır. Bu çizginin kavranması eserin somut değerinin ortaya konmasında en önemli ölçütlerden biridir. Eserin kurmaca boyutu, onun verdiği bilgiye dinamizm kazandırmakta ve eserin güncelliğini sürdürmesinde en önde gelen etken olmaktadır. Evliyâ, bilgiyi yaşanan hayatın içinde vermiştir. Bu onun bilgileri bir kayıt defteri olarak aktarmanın ötesindeki hedefini, seyahat olarak, tarih olarak, birey olarak yaşadığı hayatı anlatmadaki tutkusunu açıkça gösterir. Hayatın ve tarihin iç içeliğinin metin düzlemine aktarılması ise ustaca bir hikâye etme yani kurmaca gücü gerektirir. Bu anlamda kurmaca yaşananın kurgulanması, yani gerçeğin ya da gerçekliğin metin düzlemine taşınmasıdır. Evliyâ, bu anlamda seyahat hayatını kurmacalaştırırken birçok yönetime başvurur.

Bunların en başta geleni de sözlü kaynağa başvurmaktır. Geniş anlamda kuşkusuz *Seyahatnâme* kendisi bir sözlü kaynaktır. En genel örnekleme ile padişaha, paşalara, patronlarına gezip gördüğü yerler hakkında bilgi vermesi, dar anlamda da Viyana kralı 1. Leopold'le konuşmaları, ona Kudüs hakkında bilgi vermesi (VII.73a) ile Evliyâ, kendisi sözlü bir kaynaktır. Bu bağlamda *Seyahatnâme* sözlü kaynağın yazıya geçmiş şeklidir denebilir. Nitekim Nil yolcuğu sırasında Evliyâ, *Seyahatnâme* yazmaktaki amacının gördüklerini, duyduklarını ve yaşadıklarını sözde bırakmayıp yazıya geçirmek olduğunu "kıylden kâle" deyimiyile vurgular. Evliyâ, yer yer yazılı kaynakları kullansa da kendi seyahat bilgilerine dayanan *Seyahatnâme*'nin içinde ayrıca sözlü kaynaklar kullanır. Bu sözlü kaynaklar onun gözlemlerine ya da duyularına dayanan bilgileri doğrulayan ya doğrulatan görgü tanığının ifadeleridir:

Görgü tanığının ifadeleri, ya olayı vuku bulduğu zamanda görmüş olan tanıkların ifadeleridir ya da o tanıklardan duyanların ifadeleridir. Onun görgü tanıklarının başında babası gelir. Kimi olayların inandırıcılığında Evliyâ'nın babasına görgü tanığı olarak dayanması başlı başına ele alınması gereken bir konudur. Bu nedenle burada sadece Bâyezid-i Velî'nin nefsinin öldürmesi dolayısıyla ceneze namazının iki defa kılındığına dair babasının tanıklığını kullanmasını (III.128a) bir örnek olarak vermekle yetineceğim. Kuşkusuz babasının tanıklığı onun için tanığın güvenilirliği açısından önemlidir; "tanığın güvenilirliği" de onun sözlü bilgi aktarımında en önemli dayanağıdır. Nitekim Urfa'da gördüğü tuhaf ağaca ilişkin duyduklarını güvenilir kişilere tasdik ettirir (III.57b). Bu ağacın özelliği hangi padişah yenilecekse ağacın o tarafından içinin oyulup kırmızı kanlı sular akmasıdır. IV. Murad'ın Bağdat seferi sırasında ağaçtan kırk delik açılıp kırk bin kişi insanın ölümüne alamet olan kanlı sular akmıştır. Evliyâ, bunu o sene görmüş olanlarla konuşup öğrenir. Evliyâ, her ne kadar böyle bir menkıbe anlatılırsa da kendisinin ağaçtan kan aktığını görmediğini ama "gördük" diyen "müsin ü mü'minn ve muvahhid ve mu'temed" (imanlı, dini bütün, güvenilir) kişilerden duyup yazdığını belirtir:

Hikmet-i ibret-nümâ-yı garîb: Hazret-i Halîlür-rahmân Âsitânesi kurbunda bir dirah-tı müntehâ vardır kim acîbe-i dehrden bir şecer-i garîbdir. Her bâr kim ekâlîm-i seb'ada iki pâdişâh birbirile ceng [u] cidâle ve harb-i kîtâle âheng etseler bi-emri Hudâ ol mağlûb cânibine dirah-tın bir cânibi oyulup kırmızı kanlı su cereyân etmeğe başlar. Hattâ Murâd Hân-ı Râbi' Bağdâd-ı bihişt-âbâdı kızılbaş-ı kallâş destinden feth etme-

ğe müteveccih olup bu Urfa'ya geldiklerinde bu dırahtın Bağdâd tarafından kırk aded delik delinip andan kanlı su cereyân etmeğe başlayup Bağdâd'da kırk bin âdemden kan akması alâmet derler. Hâlâ cereyân eden kanlı suyu "Ol sene gördük", diyen âdemler ile kelimât etdik.

Menâkıb-ı diğ̈er: Yine bir kerre bu şecerin Rûm tarafından bir azîm dalı kırılıp zemîne düşer. Cümle ehl-i beled Rûm'da bir pâdişâh fevt olur derler. Meğ̈er Sultân Osmân Hân asrında bir dalı kırılıp Osmân Hân Hotin seferinden geldiğ̈ü gibi Sultân Osmân üzre kul gulüvv edüp Osmân Hânı şehîd ederler. Hikmet-i Hudâ Murâd Hân Bağdâd'ı feth edüp kırk bin dizçöken kızılbaş dandân-ı tîgden [58a] geçirüp mezkûr şecerin kırk yerden kanlı su akması alâmeti bu gûne zuhûr etdi. Ve bir haşeb-i azîmi kırılması, Murâd Hân Bağdâd'ı feth edüp Âsitâne-i sa'âdetine varınca merhûm olması alâmetidir. Bu gûne misâl Mısır'da dahi Cuşî dağında elbette bir pâdişâh merhûm olsa bir azîm sahire-pâre kopar. Bu dahi bir alâmet-i azîmdir kim meşhûr-ı âfâkdir. Ammâ bu Urfa'daki şecer-i garîbin yedi aded haşeb-i azîmleri var kim yedi iklim pâdişâhına ve seb'a-i seyyâreye delâlet ederler, ammâ hâkir dırahtından kanı akdığın görmeyüp, "Gördük" diyen müsinn ü mü'min ve muvahhid u mu'temed âdemlerin şehâdetiyle tahrîr etdik. (III. 57b)

Evliyâ bazen kendisi hakkındaki bilgileri başka kişilerin ağzından dile getirir, bu yolla âdeta kendi hakkındaki bilgileri sözlü tanıklarla tasdik ettirir. Örneğ̈in Nil yolculuğ̈u sırasında Sudan'daki Cebel-i Sindas da katıldığı mağara ayininde şeyh, onun atalarının adlarını sıralar (X.Y425b). Evliyâ bazen da kendi vermek istediğ̈i bilgileri başkasının ağzından söyler; böylece kendi bilgilerini sözlü kaynaklara dayandırıyormuş gibi anlatır. Bunun en güzel örneklerinden biri Nil'in kaynağı hakkında verdiğ̈i bilgilerdir.

1082/1672'de Mısır Valisi Kethüda İbrahim Paşa'dan kendi talebi ve paşanın görevlendirmesi ile Nil yolculuğ̈una çıkan Evliyâ, Kahire merkez olmak üzere önce Nil Deltasını gezer; sonra da güneye yönelerek Zeyla boğazına kadar iner. Bu Nil yolculuğ̈unda onun hedefi her ne kadar Nil boyunca bulunan yerleşim yerlerini, doğa ve insanları gözlemleyerek anlatmak ise de asıl amacının Nil'in kaynağını görmek olduğunu bildirir. Evliyâ, Nil'in kaynağının henüz keşfedilmediğ̈i ve efsanevi bilgilere dayandığı bir çağda Nil'in kaynağını görme tutkusuna sahiptir. Daha yolculuğ̈unun başında Reşid ve Dimyat'ta Nil'in denize döküldüğü koylarda dua edip Allah'tan Nil'in kaynağını görmeyi kendisine nasip etme-

sini ister: Cenâb-ı Bârî'den itikâd-ı tâm ile tâ Nil-i mübârekin başı olan memleketlerin seyâhatin ricâ eyledim. Zîrâ Nil-i mübârekin ibtidâ tulû' etdüğü mahal Cennet-i Me'vâ'dır, derler, hakkında hadîs-i sahih vardır. Anın için başına varmağı ricâ eyledim, Hudâ müyesser ede" (Y336b).

Evliyâ, yolculuğunun güney hattında Mısır sınırındaki son Osmanlı şehri olan İbrim'den sonra Sudan topraklarına girer. Burada artık coğrafya değişmiştir. Artık "Rûm oğlanı" yani beyaz adamın görülmediği bir dünya ve güneş görmeyen sık ormanlar başlamıştır. Say şehrine geldiğinde kendisi; vahşi doğa, vahşi kavimler dolayısıyla daha öteye gitmemesi için uyarılır (Y 394a). Fakat o, "Vallâhi ben murg-ı cânım Hakk'a tevîz eyledim ki aslâ havf ü haşyet çekmem." diyerek bu uyarılara hiç aldırılmaz, Reşid-Dimyat'ta dua ettiğini hatırlatarak yola devam etmekte kesin kararlı olduğunu vurgular: "âhirü'l-emr gördiler kim teveccühden avdet etmek mümkün değil. Ammâ hakîre vâfir havf ü haşyet âriz olup çekeceğimiz derd-i miheni ve belâ vü meşakkati hâtırına getirüp bir havf târî oldu. Ammâ yine elbette giderüm" (Y394a).

İçinden korkular çekmesine rağmen kararlılığından ödün vermeyen Evliyâ Çelebi kendisine verilen koruyucular kafilesi ile yoluna devam eder. Bugünkü haritalarda saptanabilen ve saptanamayan 25 kadar yerleşim yerinden geçerek, bu bölgenin valisi olan sultanlarla görüşerek Sudan'ın başşehri olan Sennare'ye varır.

Yolcuğun başında ve Sudan sınırında Nil'in kaynağını görme duaları eden Evliyâ, Sennare'de Nil'in kaynağını görme arzusundan hiç söz etmez. Tam tersine bir süre kaldıktan sonra o sırada Habeşistan'a gitmekte olan bir grup Habeş tüccarıyla yola çıkmak üzere izin ister. Fakat Sennare meliki Şanullâh Kan izin vermez, "vilayetimizin ibretnümâ olan yerlerin geşt ü güzâr ederek sizi gönderegideriz" der (Y417b). Evliyâ, melikle beraber yola çıkar, güneye doğru giderek birçok vadilerden, hayvan heykellerinin bulunduğu şehirlerden geçerek Cersinka şehrine gelirler. Cersinka şehri, Evliyâ'nın Nil'in kaynağına en yaklaştığı son yerleşim yeridir ve Nil'in kaynağına 32 konaktır. Burada Evliyâ'nın Nil'in kaynağını görme arzusu yeniden nükseder, Fakat "ve bu Cersinka'dan Nil'in başı cenûba otuz iki konak kaldı dediler. Ammâ varmak müyesser olmadı. Ammâ hamd şükür olsun kim Nil'in iki cânibinde olan ma'mûr u âbâdân vilâyetleri ve kal'a ve şehri azimleri ve âsâr-ı garîbe ve acîbeleri seyr [ü] temâşâ edüp itmâm-ı seyâhat etdik." (Y430a) diyerek Nil'in iki tarafını görmekle yetinmekten başka çaresi kalmadığını yansıtır ve buraya çok ustaca bir kurmaca yerleştirir.

Evliyâ, Nil'in kaynağı hakkında kendi dönemindeki genel bilgilere sahiptir. Bunlar Arap coğrafyacılarına ve Batlamyus'un coğrafyasına dayanan efsanevî bilgilerdir. Evliyâ bu bilgileri, Nil'in kaynağı olan Cebel-i Kamer'de olduğunu söylediği Kamer şehrinden (Nil'in Kaynağında Cebel-i Kamer'den dolayı Kamer şehri varmış!) Cersinka'ya ticaret için gelmiş olan bir tüccarla konuşarak onun ağzından aktarır. Kamer şehrinden altın, tabii boya, kına getirip "bogası, gömlek bezi ve katran" alarak mal değişimi ticareti yapan Kamerli tüccarla konuşur:

Anlar ile kelimât etdik, anlar nakl etdiler kim,

"Biz bu şehre Nîl başından gelince karadan gelememiz. Zîrâ yolları gâyet mahûf u muhâtara yerlerdir kim semm-i helâhilli kepçe kuyruk gibi ve sü'bân ve evren gibi havfnâk canavarlar vardır. Ve yılan u çıyan ve akreb ve fil ü gergerdân ve arslan u kaplan ve bebr ü peleng ve ukkâb ve gayrı yırtıcı canavarlar gâyetü'l-gâye çok olup dağistân sengistân yerler olduğundan âbâdân değildir. Ol ecilden karadan gidilmez. Ve ol mahallerde Sencere derler bir kavm vardır, dîn diyânet nedir bilmezler, kendülerden gayrı bir mahlûk görseler elbette dutup kebâb edüp yerler" dedi. (Y430a)

Bizzat bu yoldan gelen Kamerlinin ağzından yolun vahşi hayvanlarla dolu ve kendilerinden başka herkesi kebab eden barbar Sencere kavmi olduğunu öğrenir ya da aktarır.

Evliyâ ayrıca Kamerli'nin ağzından Nil'in, kaynağından çıkıp buraya gelinceye kadar aynı olduğunu; onun için buradaki gözlemlerin Nil'in kaynağı hakkında bilgi vermek için gitmeden de yeterli olduğunu Kamerli'nin ağzından şu cümlelerle aktarır:

Ve Nîl Cebelü'l-Kamer'den çıkup bu mahalle geldiği gibidir, tâ Bahr-i Ebyaz'a mahlût olunca böyle nehr-i azîmler Nil'e karışmaz ve gayrı sular dahi yokdur, cümle nehirler Nil'den tur'a tur'a ayrılıp vilâyet vilâyet cereyân edüp rey eder. Ve Cebelü'l-Kamer'den çıkınca şimâle bir gün akup andan bir deryâ-misâl buhayreye dökülür, ol buhayreyi leb-berleb edüp ba'dehu taşup yine şimâle cereyân etdikde iki fırka olup bir fırkası âsî olan Sencere kavmi içre gider, bir fırkası garb cânibinde Portakal hükm etdüğü Laçna diyârları içinden cereyân eder. İşte biz Laçna kavmindeniz, ol diyârda sâkiniz. Hâlâ yetmiş yıldır Portakal Frengi topile tûfengile gelüp vilâyetlerimiz zabt edüp bizden harâc ve öşür alur deyü melik huzûrunda nakl etdi.(Y430a)

Burada, Kamerli'nin bunları "melik" huzurunda anlattığını özellikle vurgular. Bu tasvir, aslında eski Arap coğrafyacılarının kaynaklarında olan Nil tasavvurudur. Kamerli devam eder:

Ve ol diyârdan biz kabakdan binâ olunmuş gemilere binüp sümûmlu canavarlar havfından Nîl ile cereyân ederken bizim Laçna şehrine uğrayan Nîl'in bir kolu yine bir buhayre-i azîme uğrar. Bu dahi Nîl'den cem' olma bir âb-ı hayât buhayredir kim cânib-i erba'asında yedi gûne kavm sâkinlerdir. Başka meliklerdir, Portakal bunlara mâlik olmadı", dedi. "Biz ol halîc ile cereyân ederek geliriz. Ba'dehu yine Nîl'in mezkûr iki fırkası yine bir yere mahlût olup bu diyâra geliriz, dedi.

Son cümlede Nîl'in yine efsanevî tasvirindeki 10 kol halinde büyük bir gölde birleştikten sonra iki ana kol halinde başka bir göle dökülmesi tasavvuru yansır. Evliyâ hemen sorar. "Hakîr eyitdim: 'Sen Nîl'in başına varup gördün mü?' deyü su'âl etdim. (Y430b) Kamerli, "Belî üç kerre gördüm" (Y430b) diye cevap verir. Böylece Evliyâ, kaynaklardan ya da genel bilgilerden edindiği bilgiyi görgü tanıklığına dayandırmış olur. Kamerli, devam eder ve o bölgede ticareti ellerinde bulunduran Portekizlilerin gücü ve yerli halka yaptıkları kötülükler hakkında bilgiler verir. Bunlar Evliyâ'nın bölge hakkında kendi edindiği bilgilerin Kamerli'nin ağzından aktarılmasıdır:

Evliyâ, böylece Portekizliler tarafından istila edilmiş olan Kamer şehri hakkında da bilgi aldıktan sonra bu bilgileri Func sultanının adamlarının önünde aldığını ve sultanın adamlarının da bu kişinin gerçekten Kamer şehriden olduğunu tasdik ettiğini, belirtir: "Biliriz, bu âdem ol diyârlıdır. Ve bir sâdıku'l-kavl müselmân âdemdir. Ve ol diyârlar kendülere karîb olmağile çok seyâhat etmişdir. Ve her sene ticâret ile Fûncistân'a gelüp gitmişdir. Mu'temed âdemdir" dediler. (Y430b)

Böylece Kamerli'den doğru ve sağlam bilgiler almış olan Evliyâ, Nil kaynağına gitmekten vazgeçer: "Ve hakîr herîf-i mezbûrdan Nîl-i mübârek menba'ı hakkında böyle mahûf u muhâtara ve kâfiristân ve âbâdân olmaduğunu sıhhat haberin istimâ' edince Nîl'in başına gitmek arzûları derûndan kat' olup tesellî bulduk". (Y430b)

Bu kurmacada bir yandan bir şeyi çok arzu eden insanın bunu gerçekleştirememesinin çaresizliği karşısında boyun eğmesi, çaresiz kabullenışı yansıtılır; öte yandan da Nîl'in kaynağı hakkında bildiklerini oradan gelen bir kişinin ağzından söyleterek verdiği bilgiyi görgü tanıklığına dayandırır.

Böylece Evliyâ, Nil'in kaynağını görememenin çaresizliğini giderirken yazılı kaynaklardan edindiği bilgileri görgü tanıklığı ile doğrular. Bu, *Seyahatnâme*'de uydurma ile kurmaca arasındaki sınırı gösteren çok yönlü ipuçları içerir. Ama bunu öyle bir kurmaca ile yerleştirir ki bu bir kurmaca olmakla birlikte uydurma değildir. Bu bağlamda *Seyahatnâme*'de "uydurma" ile "kurmaca"nın ne olduğu da yeniden düşünülmelidir.

Kaynaklar

- Bombaci, Alessio. *Storia della Letteratura Turca* 1956 *Histoire de la Littérature Turque*. çev. I. Melikoff 1968. 339-341).
- Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* YKY I. 2006 (Haz. R. Dankoff, S.A. Kahraman, Y. Dağlı); III. 1999 (Haz. Z. Kurşun, S.A. Kahraman, Y. Dağlı; X. 2007 (Haz. R. Dankoff, S.A. Kahraman, Y. Dağlı).
- Hammer-Purgstall, Joseph von. "Merkwürdiger Fund einer türkischen Reisebeschreibung". *Intelligenzblatt zur Wiener Allgemeinen Literaturzeitung*. Nr. 2. 1814. 9-15. Bu yazının çevirisi için bkz. "Türkçe Bir Seyahatnâme'nin İlginç Bulunuşu" -çev. Nuran Tezcan- *Osmanlı Araştırmaları* XXXIII –XXXIV 2009. 203-230 ve ayrıca *Evliyâ Çelebi Konuşmaları / Yazılar*. Haz. Sabri Koz. Yapı Kredi Yayınları 2011. 268-274.
- Kreutel, Richard. "Ewlijâ Čelebis Bericht Über die türkische Grossbotschaft des Jahres 1665 in Wien". *Der Islam* 1948-52. 188-242.
- Teply, Karl. "Evliyâ Çelebi in Wien". *Der Islam* 1975. 125-131.
- Tezcan, Nuran. "Kurmacanın Gücü: Alıntı mı, Yanılgı mı, Kurmaca mı?" *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Yazılı Kaynakları Sempozyumu*. Yıldız Teknik Üniversitesi 17-20 Haziran 2010 İstanbul (Yayınlanıyor).
- "Seyahatnâme'de Gerçekle Kurmacanın İnce Çizgisi: Evliyâ'nın Nil'in Kaynağını Görme Tutkusu". *Doğumunun 400. Yılında Uluslararası Evliyâ Çelebi Sempozyumu* 23-26 Mart 2011-Kütahya Valiliği-Kütahya (Yayınlanıyor).
- "1814'ten 2011'e Seyahatnâme Araştırmalarının Tarihçesi" *Evliyâ Çelebi*. Ed. Nuran Tezcan- Semih Tezcan. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2011. 56-80.

Başka Yüreğin Kanı

Semih Tezcan*

Evlîyâ Çelebi, *Seyahatnâme*'nin ilk cildinde, Boğaziçi'nin Anadolu kıyısını anlatırken şunları yazar (Bağdat Köşkü takımı, 304, I. cilt, I. kitap, 140a, satır 34): *Mesîregâh-ı Gökşu* (Göksu gezi yeri): *Bir âb-ı hayât nehirdir.* (Göksu, suyu tatlı bir ırmaktır.) *'Âlem dağlarından berü cereyân edüp iki cânibi dıraht-ı muntehâlarla zeyn olmuş bâğlardır ve Halıcızâde bâğçeleridir [ve] âsiyâb-ı dakîklerdir.* (Alemdağı'ndan bu yana akar, iki yanında yüksek ağaçlarla güzelliği artmış bahçeler vardır, bunlar Halıcızade bahçeleridir, un değirmenleri de vardır.) *Ve bu nehir üzre bir haşeb cisri var.* (Ve bu ırmak üzerinde bir tahta köprü vardır.) *Cümle 'uşşâkân kayıklar ile bu nehirden* ^[140b] *teferrücgâh kırâları çemenzârına varup her şecere-i tayyibenin sâyesinde taraf taraf 'uşşâkân zevk [u] şafâ ederler.* (Bütün oğlan tutkunları kayıklarla bu ırmaktan gezi çimenliklerine gidip her bir güzel ağacın gölgesinde yer yer âşıklar eğlenceye dalarlar.) *Bir vâcibü's-seyr Gökşudur.* (Göksu görmeye değer bir yerdir.) *Ve bu maħalde bir güne kırmızı toprak hâşıl olup andan üstâd küze-kârlar günâ-gün sifâl ve küzeler binâ ederler.* (Ve burada bir tür kırmızı toprak çıkar; saksı ustaları, bu topraktan çeşitli çanak çömlek, testiler üretirler.) *Ve bu hisâr daħı Üsküdar mollâsı hükümünde ve şubaşısı vardır.* (Bu hisar da Üsküdar kadısı yönetimindedir ve kendi güvenlik âmiri vardır.) *Her gece bostâncıbaşı daħı muħâfaza eder.* (Geceleri bostancı başı da buranın güvenliğini sağlar.) *Ve bu hisâr-ı Gökşuyunun cenûbî karşıusunda Bâğçe-i hâs Kandilli* (Ve bu Göksu Hisarı'nın güneye doğru karşısında Kandilli Has Bahçesi): *Sene (---) târîhinde Murâd Hân-ı*

* Bilkent Üniversitesi - Ankara.

Şâliş binâsıdır, ammâ Murâd Hân-ı Râbi' âb u hevâsından hâzz edüp dâ' imâ bunda 'işret ederdi. (Bu bahçeyi ... yılında Üçüncü Murat Han yaptırmıştı, fakat Dördüncü Murat Han, burasının havasını, suyunu pek beğenir, her zaman burada içki içerdi.) *Akındıburnunda bir kıya üzre müte'addid kaş ırlar ile müzeyyen bir bâğ-ı cinândır.* (Akıntıburnu'nda bir kayalığın üzerinde, birkaç köşkle bezenmiş bir cennet bahçesidir.) *Ensesi kayalı dağlar olmağıla bâğları dardır.* (Arkası kayalarla kaplı dağlar olduğundan dolayı bahçeleri dardır.)

Bâğçe üstâdı ve yüz neferâtı vardır. (Bu bahçenin bahçıvanbaşı, onun da yüz adamı vardır.) *Andan yine cenûba Papas korusu nâm bir mahalli Mehemmed Hân-ı Râbi', Vâni Efendiye ihşân eylemiş 'aceb nezâket eylemiş, isâbet-kâr pâdişâh-ı zevîl- iktidârdır.* (Oradan yine güneye doğru Papaz Korusu denen yeri, Dördüncü Mehmet Han, Vâni Efendi'ye bağışlamış, eşine az rastlanır bir nezâket göstermiş, kendisi, her işi en uygun biçimde yerine getiren, kudretli bir padişaktır.) *Ve bu Papas Korusuyla müşâ' olan Kulle Bâğçesidir kim bâğçe-i Selim Hân-ı Evveldir.* (Arada bir sınır olmaksızın bu Papaz Korusu'na bitişik olan Kule Bahçesi vardır; bu, Birinci Selim Han'ın yaptırdığı bir bahçedir.)

Selim Hân Şehzâde Süleymâna gâzab edüp katl olunmak için bostâncıbaşıya teslim edüp bostâncıbaşı dağı "Sem'ân ve tâ'aten" deyüp Şehzâde Süleymân yerine bir gayrı oğlan katl eder. (Selim Han, Şehzade Süleyman'a aşırı derecede öfkelenir, öldürülmesi için bostancı başına teslim eder. Bostancı başı da "Anlaşıldı, baş üstüne!" deyip Şehzade Süleyman yerine bir başka oğlanı öldürür.) *Ba'dehu hayr-hâh-ı devlet bostâncıbaşı Şehzâde Süleymânı tebdil-i câme bu Kulle Bâğçesine koyup üç sene mürûrunda Selim-i Evvel Mısırdan gelüp âhîret râyihâlarından haberdâr olunca* (Ondan sonra devletin iyiliğini düşünen bostancı başı, Şehzade Süleyman'ı başka kılığa sokup bu Kule Bahçesi'ne saklayıp üç yıl geçtikten sonra Birinci Selim Mısırdan gelip kendisinin yakında öbür dünyaya göçeceğini sezindiğinde) *"Âh bostâncıbaşı, mazlûm Süleymân için azîm hâta etdik işte bilâ-veled fevt olursa bu devlet-i Âl-i 'Osmân kime nakl eder?" deyince* ("Âh bostancı başı, suçsuz Süleyman hakkında pek büyük yanlış yaptık, işte biz, çocuk sahibi olmadan ölürsek, bu devlet-i Âl-i Osmân kime kalır?" deyince) *bostâncıbaşı zemîn-büs edüp Kulle Bâğçesinden Süleymânı getirüp Selim Hânın pâye-i serîrine yüz sürüp Selim, Süleymânı bağına başup âhîr hilâfet Süleymâna degince bostâncıbaşıya Mısrı ihşân*

edüp (Bostancı başı yeri öper, Kule Bahçesi'nden Süleyman'ı getirir, Selim Hân'ın tahtının ayağına yüz sürer, Selim, Süleyman'ı bağrına basar, daha sonra hilafet Süleyman'a geçtiğinde bostancı başına Mısır'ı bağışlar.) *Neşv [ü] nemā bulup çapaladığı Kulle Bâğçesinde Süleymân Hân evc-i ayyūka ser-çekmiş bir kal'a kullesi-mişâl dokuz kat bir kulle-i kaşr-ı 'ālī etmişdir kim cihân-nümâdır.* (Yetiştigi, büyüdüğü, toprağını çapaladığı Kule Bahçesi'nde Süleyman Hân, gökyüzünün en yüksek noktasına yönelmiş bir kale kulesi gibi dokuz katlı uzun bir köşk kulesi yaptırmıştır, onun tepesine çıkınca her yer görünür.) *Her katında fıskıyye ve havz-ı fevvere ve müte'addid hücreler ile mebnî bir kaşr-ı 'ālī olmağıla Kulle Bâğçesi derler.* (Her katında fiskiyeler, fiskiyeli havuzlar ve birkaç odayla yapılmış yüksek bir köşk olduğundan dolayı Kule Bahçesi derler.) *Ve Süleymân Hân bizzât mübârek eliyle dikdiği bir servi var kim anı gören, şun'-ı Hudâ ne idügin fehm eder.* (Ve Süleyman Han'ın kutlu eliyle diktiği bir servi var ki, onu gören, yaratıcı Tanrı kudretinin ne olduğunu anlar.) *Böyle bir serv-i seviz-gündür kim bir nihâli hâric degildir. Sübhâne'l-Hallâk.* (Bu, öyle bir yemyeşil servidir ki, bir dalı dışarı fırlamış değildir. Yaradan eksiksizdir!) *Ve bu bâğçenin günâ-gün mevy-e âbdârlarından inciri gâyet memdüh-ı 'âlemdir.* (Ve bu bahçenin çeşit çeşit güzel meyvelerinden incirini herkes pek över.)

Önce bu metin üzerine çeşitli bakış açılarından birkaç not:

Yazar, bugün (kısa ünlüyle) "Alemdağı" biçiminde telaffuz ettiğimiz yer adı için burada 'Alemdağları, başka yerlerde ise (4 kez) 'Alemdağı biçimini kullanmıştır (I, 34a34 ve 143b29; II, 269a12; III, 173a7).

Murâd Hân-ı Şâliş binâsıdır, ammâ Murâd Hân-ı Râbi' âb u hevâsından hazz edüp dâ'imâ bunda 'işret ederdi. "[Kandilli hâs bâğçesini] Üçüncü Murat Han yaptırmıştı, fakat Dördüncü Murat Han, burasının havasını, suyunu pek beğenir, her zaman burada içki içerdi." Evliyâ, söylemek istediğini *Murâd*'ları art arda ve yan yana getirerek söylüyor. Dördüncü Murat dönemini yaşamış olan Evliyâ, bu bahçenin Üçüncü Murat tarafından yaptırıldığını yazıyor, fakat kasırları kimin yaptırdığını belirtmiyor. *İstanbul Ansiklopedisi*'ne göre Kandilli Sarayı, Dördüncü Murat zamanında yapılmıştır.¹

¹ "Kandilli Hasbahçesi'nin yıldızı asıl IV. Murad döneminde parlamış, buraya bir saray (kasır) yapılmış, padişah Kandilli Sarayı'nda sık sık kalmıştır." *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. 4, 409 "Kandilli" maddesi.

Murād Hān-ı Rābi‘ (...) *bunda işret ederdi* cümlesi *Seyahatnâme*’nin birinci cildinin IV. Murat’ın ölümünden sonra yazıldığını gösteren çok sayıda kanıttan biridir.

Padişahların işret meclisleri üzerine durmaya gerek yok, İnalçık Hoca’nın yeni yayınladığı kitabın başlığı bile son zamanlarda padişahların içki içmediğini kanıtlamaya çabalayan çağdaş softaların bu çabalarının nafiileliğini göstermeye yeter.²

Göksu ırmağı kenarındaki *Halicizāde bāğçeleri* hakkında olsun, Haliç semtlerinden *Halicioğlu* hakkında olsun ansiklopedilerde maddeler bulunmuyor. Bu yer adlarının *Seyahatnâme*’de bir kez *Hālicizāde* (V, 6a8), bir kez de *Qālīçecizāde* (V, 5b32) diye anılmış olan ve zimmetine bin kese altın geçirdiği bildirilen defterdar Halicizade Mehmed Paşa ile veya onun babası defterdar Halicizade Mustafa Paşa ile ilgili olduğu anlaşılıyor.³

Seyahatnâme’de ‘*uşşākān* iki anlama gelir. Verilerin çoğu erkekler arası aşk ve cinsel ilişki bağlamındadır. Bu deyimle gezi yerlerinde, bahçelerde, hamamlarda buluşan, eğlenen çiftler (başka deyimlerle ifade edecek olursak: âşık ile maşuk, oğlan tutkunu ile oğlan, *gūlāmpāre* ile *maḥbūb*) kastedilmektedir. Az sayıda veride ‘*uşşākān*’ deyimini “dervişler” (yani “Hak âşıkları”) için kullanılır. Eserde ‘*uşşāk*’ ve ‘*uşşākānlar*’ da aynı anlamlarda kullanılmıştır; ‘*uşşāk*’ bir iki veride “karşı cinsten birine (kadına, kıza) âşık olanlar” anlamına gelir.

“Akıntıburnu” aynı zamanda Arnavutköy önündeki buruna verilen addır. Evliyâ Çelebi de bu burundan aynı adla söz eder: *kaşaba-i Arnavudköy [...]* ve

² Halil İnalçık, *Has-bağçede ‘ayş u tarab Nedimler Şairler Mutribler*. İstanbul 2011.

³ Dr. Yahya Kemal Taştan, ikisi de idam edilen bu defterdar paşalar hakkında –benim ricam üzerine– kaynaklardan topladığı bilgileri bana ulaştırdı, kendisine teşekkür ederim.

“Mehmed Paşa-Halicizāde. Mustafa Paşa’nın mahdûmudur mâliyeden neşetle 1057’de baş defterdâr olub 1058’de ‘azl edildi 1060 Şevvâl’inde sâniyen defterdâr olub 1062 Cemâziyelaahir’inde ‘azl olunub 1063 Cemâziyelevvel’inde vezâretle Şam ve 1064’de Bağdad vâlisi olub ba’del-‘azl 1066 Safer’inde sâlisen defterdâr olmuştur. Cemâziyelevvel’de ‘azl ve bir hafta mürûrunda fevt oldu Mahmûd Paşa hareminded medfûndur umûr-ı mâliyyeye aşinâ idi.” (Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Cilt 4, Matbaa-i ‘Âmirî, 1308, s.168-169).

[Halicioğlu Mehmed Paşa.] “Dördüncü Murad devri valilerinden Halicizāde Mustafa Paşa’nın oğlu olan bu Mehmed Paşa meslekten yetişmiş maliyecilerdendir; İstanbul’un “Halicioğlu” semti bu ailenin adını taşır. Halicioğlu’nun üç defa defterdarlığı vardır.” (İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi (Osmanlı Devlet Erkânı)*, Cilt 5, İstanbul: Türkiye Yayınevi, s.270)

[Halicioğlu Mehmed Paşa 3. Defterdarlığında] “asker mevâcibine züyuf akçe karıştırmış olmak töhmetiyle ... Yedikule zindanına atılmış olan Halicioğlu Mehmet Paşa, bir hafta sonra kemend atılarak boğulmuş ve cenazesi üç gün teşhir edildikten sonra Mahmudpaşa câmiindeki mezarına gömülmüştür.” (İsmail Hâmi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi (Osmanlı Devlet Erkânı)*, Cilt 5, İstanbul: Türkiye Yayınevi, s.274) Diyarbakir valiliği de yapmış ve idam edilmiş olan babası Halicizade Mustafa Paşa için bkz. *Sicill-i Osmanî*, 4, s. 387.

Akındıburnundan içeri bir körfez limanlı yer olmağıla [...] ve bu kaçabayı geçüp Akındıburnu nâm bir kayalı yerdir, niçe gemiler ol maħalde helāk olur bir girdâb-ı azîmdir.[...]cümle keştibânlar ol maħall-i muħâtaradan gemilerin ve kayıkların kettân ipleri ile çeküp gücile ‘ubūr eder bir cā-yı helâkdir (Seyahatnâme c. I, 136a). Arnavutköy önündeki şiddetli akıntıya Şeytan akıntısı dendiğini Hammer yazar,⁴ İstanbul Ansiklopedisi’nde eksik olan bu ad, Meydan Larousse’de “şeytan” maddesinden sonra sıralanan deyimler arasında da bulunur.⁵ İstanbul Ansiklopedisi’nde “Akıntıburnu” maddesi de eksiktir, fakat bu ansiklopedide bulunan Kandilli semt planından “Akıntıburnu” adının “Kandilli Burnu” için de kullanıldığını öğreniyoruz, bu plana göre bugün burnun ucunda, kıyıda (herhalde 19. yüzyılda yapılmış olan) “Edib Efendi Yalısı” bulunmaktadır,⁶ Evliyâ’nın anlattığı kasırlar daha geride, kayalar üzerinde imiş.

Yazar, *eşsesi kayalı dağlar olmağıla* ifadesinde *eşse* kelimesini “arka, arka taraf” anlamında kullanmıştır. Bugün ise kelimeyi sadece “boynun arkası” anlamında kullanıyoruz. Bu örnek, Evliyâ Çelebi’nin dilinde, bugünden bakıldığında eskicil görünen Türkçe kelimelere oldukça sık rastlandığını ortaya koyuyor. Eski Türkçede (Orhon Türkçesi, Eski Uygurca, Karahanlıca) bulunmayan *eşse* kelimesine bugünkü Türk dillerinin bir kaçında farklı biçim ve anlamlarda rastlanır.

Evliyâ, *Vânî Efendi’ye ihsân eylemiş ‘aceb nezâket eylemiş* cümlesini boşuna söylemiyor. *Seyahatnâme*’de Vâni Efendi ile bazı karşılaşmalarından söz eder, anılarını anlatır. Anlattıklarından Vâni Efendi ile ilişkilerinin her zaman olumlu olduğu sonucu çıkar, Evliyâ, bu hoca efendiye saygı duymaktadır. *Vaniköy*’e adını vermiş olan Vâni Muhammed Efendi, hem Dördüncü Mehmed’e, hem de onun şehzadelerine hocalık etmiştir. Kendisine birçok araziler, köyler, konaklar tahsis edilmiştir.

Vâni-köy>*Vaniköy* dönüşümü tıpkı *Ķâzi-köy*>*Ķadıköy* dönüşümü gibi Türkçede yer adlarında ünlü kısalması için güzel bir örnektir.

Hammer’in yazdığına göre Bizans döneminde, Kuleli Bahçe’nin bulunduğu yerin adı –burası, denize doğru uzandığı için– *Prouctous*, yani “çıkıntı” imiş. Burada Justinian’ın meleklerden Mikail hürmetine yaptırdığı kilise bulunuyormuş. (Bu, Türkçe ansiklopedilere “Kuleli Manastır” diye girmiş olan yapı olabilir

3 Joseph von Hammer, *Constantinopolis und der Bosphoros*, c. 2, Pesth {Budapeste} 1822, 303.

5 *Meydan Larousse Büyük Lûgat ve Ansiklopedi*, c. 11, 774.

6 Bkz. *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 4, 409.

mi?) Boğaz'ın Avrupa yakasında, bu kilisenin tam karşısında, *Anapulus*'ta (Kuruçeşme) bulunan Mikail kilisesini de Justinian yeniden inşa ettirmiş. Boğaziçi'nde bunlardan başka, biri *Kataskepe*'de (Rumeli Kavağı), öteki *Mochadion*'da (Anadolu Kavağı, Yoros) inşa edilmiş iki Mikail kilisesi daha varmış. Bu kiliseler, Hıristiyanlıkta Tanrı ordularının başbuğu olduğuna inanılan Melek Mikail'in Boğaz'ı koruması, Boğaz'ı savunmakla görevli birliklere yardımcı olması amacıyla yapılmış.

Şimdi "Kulle bâğçesi"ne gelelim. Evliyâ Çelebi'yi okumadan önce –pek çok kişi gibi ben de– Boğaziçi'nde 19. yüzyılda inşa edilmiş olan ve uzun süredir askerî okul olarak kullanılan kışla binasının⁷ iki kulesi olmasından dolayı bu binaya "Kuleli" denildiğini sanırdım. 17. yüzyılda yazılmış *Seyahatnâme*'den aynı yere bir zamanlar *Ğulle bâğçesi* denildiğini öğrenmek, bu düşüncemin zihnimde kendiliğinden yerleşmiş "bir tür halk etimolojisi ürünü", başka bir deyişle "bir yakıştırma" olduğunu ortaya çıkardı. Evliyâ Çelebi'yi okuduktan sonra araştırdım. Meğer kışla binası, eskiden *Ğulle bâğçesi* ve *Ğulle-yi bâğçe* denilen yerde yapıldığı için "Kuleli" adını almış. Doğal olarak burada akla şu soru da geliyor: Acaba mimar, o civara "Kuleli Bahçe" dendiği için binanın projesini kulelerle çizmiş olabilir mi? Fakat herhalde 19. yüzyılda kuleleri olmayan bir kışla binası tasavvur edilemezdi. Her nasıl olursa olsun, "Kuleli bahçe" adı binanın adından çok daha eskidir. Peki, "Kuleli bahçe" adı nereden geliyor? Ansiklopedilerde yer alan bilgiye göre şehrin fethinden önce, bugün Kandilli Rasathanesi'nin bulunduğu yer civarında "Kuleli manastır" varmış. Bu yöreler İstanbul'un fethinden önce Osmanlıların eline geçmiş. "Kuleli manastır" fetihten sonra yeniçeri kışlası olarak kullanılmış.⁸ Evliyâ, manastırdan söz etmiyor, ama Kuleli Bahçe'den söz ediyor. Bu bahçede, sözde Kanuni Sultan Süleyman tarafından yaptırılmış olan dokuz katlı kuleyi kısaca, fakat gözüyle görmüşçesine tasvir ediyor. Galiba bunu, anlattığı hikâyeyi daha da ballandırmak için yapıyor.

Anlaşıldığına göre 17. yüzyılda Kuleli Bahçe'de böyle bir kulenin bulunduğu ve bu kuleyi Süleyman'ın yaptırmış olduğu hakkında Evliyâ'nın yazdıklarından başka kanıt yoktur.⁹ Benim kanımca: Böyle bir kule mevcut olmuş olsaydı,

⁷ Binanın tarihi için bkz. Kemal Sayacı, "Kuleli Askeri Lisesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 5, 115 ve dev., İstanbul 1994.

⁸ Bkz. Tülin Çoruhlu, "Kuleli Bahçesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, c. 5, 117 ve dev., İstanbul 1994.

⁹ Elbette başka kanıtların olup olmadığının netleşmesi için kaynaklar yeniden araştırılabilir. Eğer Süleyman'ın yaptırdığı bir kasrın ve kulenin varlığı ortaya çıkarsa, benim bu yazdıklarım geçersiz olur.

Evliyâ da gerçekten o kuleyi görmüş olsaydı, bütün ayrıntılarıyla ve heyecanla anlatırdı. Öte yandan Evliyâ'nın burnunun dibindeki "dokuz katlı", "her katında fiskiyeler, havuzlar, hücreler bulunan" bu müthiş kuleyi gidip görmemiş olması akla sığmaz. Demek ki Süleyman'ın yaptırdığı böyle bir kule yoktu, olmayan bir kuleyi de Evliyâ Çelebi gidip göremezdi. Ama herhalde eski "Kuleli Manastır"dan arta kalan *Ğulle Bâğçesi* adının açıklanması için bir hikâyeye, bir halk etimolojisine gereksinme vardı. Bunları halk (daha da doğrusu "herhangi biri") uydurdu, Evliyâ Çelebi de güzelce kullandı, sözde Kanuni Sultan Süleyman'ın yaptırdığı hikâyedeki kuleyi gözünün önünde canlandırıp anlattı. Hammer, Evliyâ'nın *Ğulle Bâğçesi* hikâyesini özetleyerek vermiştir.¹⁰

Fıskıyye ve *ğavz-ı fevvâre* arasındaki fark benim için pek açık değil, bunlar aynı şey için iki ayrı deyim mi, yoksa gerçekten aralarında küçük bir anlam farkı mı var? Yazar, *fıskıyye*'yi "suyu fıskırtan düzenek", *ğavz-ı fevvâre*'yi ise "fıskırtılan suyun döküldüğü havuz" anlamında mı kullanmış? Belki bu soruyu sanat tarihçilerine, bahçe mimarisi uzmanlarına yöneltmek gerekiyor. Çoğu zaman Evliyâ, kelimeleri, terimleri sıralayarak kendi söz varlığının zenginliğini ortaya dökerken aynı zamanda az bilinen, özellikle yazı dilinde seyrek kullanılan deyimler için güzel tanıklar vermiş olur.

Sebiz-gün okunuşunda Dankoff YKY yayınına uydum. Dankoff, kelime içeri-
sindeki ünlü ve ünsüzlerin diziliminden dolayı böyle okumayı tercih etmiş ol-
malı. Dankoff'un okumaları çok değerlidir. Ona bilmeden itiraz etmemek, terci-
hinin sebebini bulmaya çalışmak veya kendisine sormak gerekir.¹¹

Son olarak *bir nihâli ħâric degildir* diye anlattığı ağaca gelelim. Burada, son derece düzgün yetişmiş bir servi ağacından söz ediyor, hiç bir dalı dışarı uzanmamış, yusuvarlak, tam bir simetri içinde büyüüp yetişmiş bir ağaç. Evliyâ'nın "*bir ...iğhâric degildir*" kalıbıyla yaptığı başka tanımlar da vardır. Şu noktaya da dik-

¹⁰ Joseph von Hammer, *Constantinopolis und der Bosphoros*, c. 2, Pesth {Budapeste} 1822, 305.

¹¹ Binlerce yanlışla dolu olan *Seyahatnâme* I. cilt YKY-Gökyay yayınında (İstanbul, 1996) bu deyim her yerde klasik Osmanlıca metinlerdeki okuma usullerine uyularak *sebz-gün* okunmuştu. Prof. Robert Dankoff, *Seyahatnâme*'yi Evliyâ Çelebi'nin kendine özgü imlâsını, kendine özgü söz varlığını, kendine özgü anlatım biçimini araştırarak, ortaya çıkararak ve uygulayarak yayınlayan bilim adamıdır. Onun yaptığı iş, bir "eski yazı okuma görevlisi"nin yaptığı işten çok farklıdır. Rahmetli Dr. Yücel Dağlı, kendisinin, Seyit Ali Kahraman'ın ve projeye katılan diğer okuma görevlilerinin birlikte hazırladıkları ham metin çıktıları üzerinde Robert Dankoff'un kırmızı kalemle yaptığı düzeltmeleri bana kaç kere göstermişti, (eskiden böyle kırmızı kalemle yapılmış düzeltmelerle dolu tashihlere "gelincik tarlası" derdik). Her yaprakta yüzlerce önemli düzeltme vardı. Yücel Dağlı, Prof. Dankoff'un projeye katılmasından ve bu düzeltmeleri yapmasından büyük sevinç duyuyordu.

kati çekmek yerinde olur: Evliyâ'nın yaşadığı dönemde artık mevcut olmayan kuleyi değil, ama "Kule Bahçe"sini gördüğü belli oluyor. Parçanın sonunda pek çok yerleşim merkezini anlatırken yaptığı gibi oradaki meyve ağaçlarından söz edip incirinin özellikle lezzetli olduğunu söylemesi buna işaret ediyor.

Notları burada kesip asıl meselemize gelelim. Bu makalenin başlığı olarak kullandığım "başka yüreğin kanı" adlandırmasıyla Almanya'da Almanca olarak yayımlanan ünlü masal ansiklopedisinin "Tierherz als Ersatzherz" (Yürek yerine hayvan yüreği) maddesinin başlığını Türkçeleştirmeyi denedim. Bugüne değin yapılmış en geniş anlatı bilim çalışması olan bu ansiklopedide ilgili maddeyi, Indiana Üniversitesi'nden (Bloomington, ABD) Mısırlı filolog Hasan El-Shamy kaleme almıştır.¹² Bu motif, motifler dizisinde K 512.2 ile numaralandırılmıştır. Bütün dünyaya yayılmış olan bu motifin özeti kısaca şöyledir: Suçsuz bir insanı öldürmekle görevlendirilmiş kişi, merhamet yüzünden infazı gerçekleştirmez, fakat kendisine görev veren kişiye "İnfaz ettim." der. Kanıt olarak bir hayvan yüreği, başka bir iç organ, kanlı bir giysi ya da benzer bir şey getirir. Katletme görevini veren kişi çoğu kez kendi iktidarını yitirmekten korkan bir zalim, bir despottur.

Motife ilk olarak M. Ö. 13. yüzyılda Eski Mısır'da rastlanmıştır. Eski Yunan'da, Romalılarda, İzlarda efsanelerinde ve *Binbir Gece Masalları*'nda da rastlanır. Almanca masal ansiklopedisinde Türk kültür çevrelerinden örnek verilmezken, İran'da 19. yüzyıl ortalarından beri yaygınlaştığı belirtilen *Hosrou-e dīvād* (Dev tarafından yetiştirilen Hüsrev) başlıklı hikâye de anılır. 19. ve 20. yüzyıl sözlü derlemelerinde değişik anlatılardan örneklere rastlanır. Ansiklopedide yer alan bilgilere göre bu motifle, *Hayvanların Dilini Bilen Adam*, *Pamuk Prenses*, *Cymbeline*, *Sinderella (Külkedisi)* ve daha başka yaygın anlatılarda da karşılaşılır. "Kanlı gömlek" kutsal kitaplardaki Yusuf Peygamber hikâyesinde de bulunur. *Dede Korkut Oğuznameleri*'nden Dirse Han oğlu Boğaç Han boyunda "oğlunu öldürdüğünü sanan baba", Bay Büre oğlu Bamsı Beyrek boyunda "kanlı gömlek" motifi kullanılmıştır.

Ansiklopedideki önemli bir eksiklik, 14. yüzyılda Şeyhoğlu Mustafa'nın kaleme aldığı (veya belki Farsça bir örneğe göre Türkçede yeniden yarattığı) *Hurşîdnâme*'den söz edilmemiş olmasıdır. *Hurşîdnâme*'nin başlangıcı şöyledir: Oğul sahibi olmak isteyen bir hükümdar, kız evladının dünyaya geleceğini öğ-

¹² Hasan El-Shamy, "Tierherz als Ersatz", *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, c.13, sütün 616-618.

renince çocuğun doğar doğmaz öldürülmesini emreder. Fakat eşi, dünyaya getirdiği kız çocuğunu kurtarıp bir kalede büyütülmesini sağlar. Onun yerine o sırada ölen bir çocuk defnedilir. Hükümdarın bundan uzun yıllar sonra haberi olur.¹³

Evliyâ Çelebi'nin Birinci Selim'e karşı büyük bir bağlılığı yoktur. Zaman zaman adını anıp hakkında bazı şeyler anlatır, ama örneğin Kanunî Sultan Süleyman'a karşı gösterdiği ilgiyi ona göstermez. "Yavuz" lakabını da arada bir kullanır. Daha çok *Selim Hân* şeklinde anar.

Bu hükümdara niçin "yavuz" lakabının takıldığı konusuna da kısaca değinmem gerekiyor.¹⁴ Eski Türkçede (8 yy. ve sonrası) "kötü, dehşetli, dehşet veren" anlamına gelen *yavız*, Eski Anadolu ve Rumeli Türkçesinde (14. yy. ve sonrası) *yavuz* biçimine girmişti ve eski anlamının yanı sıra "sert, azgın, çetin" anlamını da kazanmıştı. Bugün kelimenin anlamları bütünüyle unutulmuş olmakla birlikte hâlâ kullanageldiğimiz: "Yavuz hırsız ev sahibini bastırır" atasözünde bu ikinci anlam geçerlidir. Birinci Selim'in gerçekten dehşet verici işler yaptığı, sert ve vesveseli bir hükümdar olduğu bilinen bir şeydir. En yakınındaki vezirlerini, serdarlarını en küçük bir şüphe üzerine katlettirmiş olduğunu tarihler yazar. Acaba Evliyâ Çelebi'nin "Bu bir hikâyedir, gerçek değildir" demeye gerek görmeden naklettiği bu hikâye, *Yavuz*'un kendi öz oğluna karşı bile pek acımasız olduğu genel kanısını mı yansıtmaktaydı?

Akla gelen öteki zincirleme soruları da sıralayalım: Evliyâ, bu hikâyeyi nereden öğrenmişti? Halktan, yani kendi kaynak kişilerinden mi duymuştu, yoksa bir eserde mi okumuştum? Gerçekten Selim ile Süleyman üzerine anlatılan böyle bir hikâye var mıydı? "Yavuz" lakabını taktığı hükümdara böyle bir hikâyeyi halk mı yakıştırmıştı, yoksa kahramanları "herhangi bir sultan ile onun oğlu" olan hikâyeyi, Evliyâ Çelebi mi Selim ile Süleyman'a yakıştırdı? Eğer böyleyse bunu niçin yaptı? Yani bu hikâyeyi *Seyahatnâme*'ye yerleştirmekle neyi amaçladı?

Kandilli'deki eski kule (kilise ya da manastır kulesi) ne zamana kadar ayakta kalmıştı? Evliyâ Çelebi'nin yaşadığı dönemde sadece orada eskiden bir kulenin mevcut olduğu mu bilinmekteydi? Hikâye, kule yıkılmadan önce mi, yoksa yıkıldıktan, geriye sadece *kulleli bâğçe* adı kaldıktan sonra mı uyduruldu?

¹³ Hikâyenin geniş özeti için, bkz. Hüseyin Ayan, *Şeyhoğlu Mustafa - Hürşîd-nâme (Hürşîd ü Feraşşâd)*. Erzurum 1979, 34-42.

¹⁴ Evliyâ, kendi büyük dedesinin adını da *Yavuz Er* olarak verir. Tabii bunun ad mı, yoksa lakap mı olduğunu bilmiyoruz.

Evliyâ'nın bu hikâyeyi nereden öğrendiği sorusuna şimdilik ancak tahmine dayanan bir yanıt verilebilir: *Hurşîdnâme*'den veya bu eserin halk arasında anlatılan hikâyeleşmiş biçimlerinden öğrenmiş olabilir. *Seyahatnâme*'de Şeyhoğlu Mustafâ'dan da eseri *Hurşîdnâme*'den de söz edilmez, dolayısıyla Evliyâ'nın bu 14. yy. eserinden haberi olup olmadığına dair bilgimiz yoktur. Ama *Hurşîdnâme* bir hayli nüshası olan, "unutulmamış bir 14. yüzyıl eseri"dir. Bu eserin 17. yy.da halk arasında bilinmiş olması, en azından bu edebi eserin başında yer alan "başka yüreğin kanı" motifinin bilinmiş olması ihtimali oldukça yüksektir.

İkinci soruya başka kaynaklarda Osmanlı hanedanıyla ilgili böyle bir hikâye ortaya çıkmadıkça cevap vermek mümkün olmayacaktır.

"Acaba yakıştırıyor mu?" sorusunun yalnız bu hikâyeye değil, Evliyâ'nın anlattığı hemen hemen her hikâyeye ilgili olarak mutlaka sorulması gerekir. İlk bakışta saçma görünen bu soru önemlidir, çünkü Evliyâ eserini son derecede planlı, hesaplı kurgulamıştır. Çoğu zaman kitabının içine bir hikâye yerleştirirken belli bir amaç gütmüştür. Bu amacın ne olduğu eserin başka bir yerinde –bazen hiç beklenmedik bir yerinde– karşımıza çıkarır.

Evliyâ Çelebi, Rasyonalite ve 'Masal Uydurma İşlevi' Üzerine Notlar

Hilmi Yavuz**

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, doğaüstü ve olağandışı hikâyelerin yer aldığı bir eser olarak da dikkati çeker. Çoğu defa Çelebi'nin hayal gücünü kullanarak uydurduğu ve gerçeklikte karşılığı bulunmayan hikâyeler olduğu belirtilir. Dolayısıyla, bu hayalî hikâyeler ya uydurma olarak söylem dışı bırakılmış ya rasyonalize edilerek gerçekle bağdaştırılmak istenmiştir. Bu bildiride, Çelebi'nin *Seyahatnâme*'deki olağandışı ya da doğaüstü hikâyelerin, (i) Bergson'un *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda kavramsallaştırdığı "Masal Üretme İşlevi"yle ('Fonction Fabulatrice') ve (ii) Foucault'nun "Episteme" kavramıyla açıklayarak temellendirmeye çalışacağız.

Genellikle Evliyâ Çelebi uzmanları, *Seyahatnâme*'deki bu hikâyeleri, rasyonelleştirerek, onları olağandışı ve doğaüstü konularını akla uygun kılarak meşrulaştırmayı tercih etmişlerdir. Özellikle Batılı uzmanların tavırlarının bu olduğu söylenebilir. Buna karşılık, büyük bir Evliyâ Çelebi uzmanı olan Prof. Dr. Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâmesi İşliğinde Osmanlı Toplum Hayatı* adlı (Dankoff, 268-291) makalesinde, "büyülü gerçekçilik örnekleri" olarak nitelendirdiği bu hikâyelerde Evliyâ'nın "acayip ve garip olaylara karşı gösterdiği tavırdan zevk al[dığını], [bu hikâyelerin] ne kadar saçmaysa o kadar iyi [olduğunu] düşündüğünü" bildirir ve Çelebi'nin bunları kesinlikle rasyonelleştirmeye kalkışmadığını; ama "sadece bir kere bir sihirbaz hilesi konusunda rasyonel açıklama ortaya koymayı dene[dığını]" ifade eder.

Çelebi'nin empirik gerçekli konusuna da önem vermediğini öne sürenler olmuştur: Prof. Dr. Doğan Kuban, *Boyut Dergisi*'nde yayımlanan "Gelenek-

* Bilkent Üniversitesi - Ankara.

sel Türk Kültüründe Nesnelere Dünyasına Bakış" başlıklı yazısında, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*'nin, mimarlık tarihine ilişkin bir kaynak olarak kullanılmasının mümkün olmadığını söyler ve "mesela, Süleymaniye [Camii]'nin tanımını yapan bölüm iyice incelendiği zaman, bu bilgilerle Süleymaniye'nin rekonstrüksiyonunun yapılamayacağını kabul etmek zorunda kalırsınız," der. Kuban, Evliyâ'nın, "heyecan dolu dil[ine] karşın, ne caminin şeması, ne büyüklüğü [...] bakımından yeterli bilgi edinip bundan Süleymaniye'nin nasıl bir yapı olduğunu çıkarmak olanağı[nın] bulunmadığını; [ç]ünkü Osmanlı kültüründe, nesnelere[ın] değil, ilişkiler[ın] önem taşı[dığını]" belirtir ve şöyle der: "Bu nedenle de sosyal yaşama ilişkin gözlemleri o kadar ilginç olan Evliyâ'yı, güvenilir bir mimarî tarihi kaynağı olarak kullanmak olanaksızdır. Kuşkusuz bu yargı, Evliyâ'nın yine de önemli bir tarihi kaynak olma niteliğini değiştirmez." [Prof. Dr. Halil İnalçık da, Çelebi'nin sosyal tarih bağlamında yararlı bir kaynak olduğunu belirtecektir.]

Evliyâ'nın bazen kendisine anlatılan hikâyelerdeki empirik gerçeklikle bağdaşmayan örnekler konusunda rasyonel bir tavır aldığı da söylenebilir: Örneğin, Kudüs'te Aksa Camiinin avlusunda kaya yarıklarına sokulmuş ve bağlanmış olan bazı hurma ağacı liflerinden yapılmış iplerin Süleyman Peygamber'den kalma olduğu söylendiğinde Evliyâ, [sadeleştirerek aktarıyorum] "3640 yıl geçmiş, bana şeytanları bağlamak için kullanılan bu iplerin çürümediğini mi anlatmak istiyorsunuz?" diyerek kuşkularını "akla muhalif" diyerek bildirir (Çelebi, IX, 217a9). Fakat daha sonra kendisinde bu iplerin Süleyman Peygamber'in el işi olduğu söylendiğinde, kuşkusunun ortadan kalktığını "İtimad ettim" diyerek dile getirir.

Bu, Evliyâ'nın zihniyet yapısını açıklamakta büyük önem taşıyan bir örnek. İplerin Hz. Süleyman döneminden kalmış olması gibi, empirik bağlamda gerçekliğe uygun olmadığı için kuşkuyla yaklaşılacak bir olgunun, iplerin Hz. Süleyman'ın el işi olduğu söylendiğinde, bu kuşkunun giderilmiş olması, dinsel söylemin empirik söyleme hâkim olduğu bir zihniyet söylemine işaret eder. Buna benzer bir örneği, Homeros'un *İlyada*'sında buluyoruz. Bir araba yarışında kurallara aykırı davranan yarışçı, kurallara aykırı davranıp davranmadığı yol boyunca gözlemci olarak konulmuş tanıklara (histor) başvurulmadan ve onlara hiçbir şey sorulmadan, dinsel bir yemine davet edilmiş, yemin yeterli sayılmıştır (Homeros, 262-652). Burada da kanıtlamanın veya ispatın rasyonel formlarının, tıpkı Evliyâ Çelebi örneğinde olduğu gibi, hakikat konusunda bir ölçüt sayılmadığını görüyoruz: Her iki durumda da empirik veriler, Hakikatin ölçütü değildirler.

(i) Meseleyi bir başka bağlamda da ele almak söz konusudur. Bergson *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*'nda, "masal uydurma işlevi"nden ('fonction fabulatrice') söz eder ve Din'in masal uydurma işlevinin sonucu değil, nedeni olduğunu belirttikten sonra, "insan zihni[nin], gerçek deneyimin olmadığı yerde, sahte, yalancı bir deneyim uydur[duğunu]" ve bu uyduru imgenin ('fiction'), canlı, etkili ve sürekli olduğunda, algıyı pek âlâ taklit edebildiğini ve bu yolla bir eylemi önleyebilir ya da değiştirebilir olduğunu" ifade eder. Bergson, şunları ilave eder: "Sistemli bir biçimde yanlış bir deneyim, insan zekâsını gerçek bir deneyimden çıkarsadığı sonuçları daha da ileriye götürmekten alıkoyabilir.[...] Bu koşullarda insan zekâsının daha teşekkül eder etmez, batıl inançlarla kuşatılmış olmasında şaşılacak bir yan yoktur. Özünde zeki bir varlık, doğal olarak hurafecidir. Ancak zeki varlıklar, hurafeci olabilir ('that an essentially intelligent being is naturally superstitious, and that intelligent creatures are the only superstitious beings.')(Bergson, 132-133).

Bildirimim bundan sonraki bölümünde, *Seyahatnâme*'deki olağandışlıklara ilişkin alternatif, dolayısıyla farklı bir okuma yapmak istiyorum.

(ii) Michel Foucault, *The Order of Things*'de Rönesans *Episteme*'si ile (Rönesans'ta neyin 'bilgi' sayılmasına ilişkin kurallar, ölçüler, normlar), Klasik Dönem (17.yy.) *Episteme*'si arasındaki radikal farklara dikkati çeker. Bir Rönesans doğa bilimcisi olan Aldrovandi'ye göre bilimsel "bilgi" sayılan şeyler, bir Klasik Dönem doğa bilimcisine, Buffon'a göre, bilim adına tam bir "skandal" teşkil ederler. Aldrovandi, bir hayvanın, mesela yılanın, anatomik özelliklerinin yanı sıra mitolojik, etimolojik ve anekdotal duyum ve enformasyonları da almakta sakınca görmez kitabına. Oysa Buffon için, düpedüz anlaşılmaz bir tavidir bu: Buffon, bir hayvanın kendisine ya da doğasına ilişkin olanlarla, onun hakkında söylenenlerle ilişkin olanlar arasında radikal bir fark öngörür. Buffon, Aldrovandi'nin *Historia Serpantum et Draconum*'unu okuduğunda şu yorumu yapar: "Bu metinde betimleme yok, masal (legend) var!" Foucault, Aldrovandi ile Buffon arasındaki bu *Episteme* farkını şöyle açıklar: Aldrovandi'ye göre, Doğa, birbirinden ayrışmamış bir kelimeler ve işaretler bütünüdür ve bir doğa bilimcinin işi, ister "insanların kitaplarında, ister Dünya'nın kitabında" var olan bu kelime ve işaretleri derlemekten ibarettir: -Rönesans *Episteme*'si bunu gerektirir çünkü! Bir başka deyişle, Rönesans *Episteme*'sinde Dil ve Doğa birbirinden farklılaşmamıştır. Oysa Buffon için Dil, Doğa'nın bir parçası değildir;- onu temsil etme yollarından biridir sadece. Dolayısıyla, bir hayvan hakkında söylenenler (Mitoloji, Anekdote, Etimoloji

vb.), yani Dil'e ait olanlarla, hayvanın kendisine, yani Doğa'ya ait olanlar (Anatomi vb.) arasında radikal bir fark vardır. Buffon, özenle ayırır bunları ve sadece Doğa'ya ait olanı alır kitabına; -Klasik Dönem *Episteme*'si bunu gerektirmektedir çünkü...(Foucault, 39- 40)

Jonathan Barnes da *Aristoteles* üzerine yazdığı kitapta, onun (Aristoteles'in)-tıpkı Aldrovandi gibi- bir hayvanın, doğrudan gözleme dayalı Doğal ya da empirik özellikleri ile ordan burdan derlenmiş ve bütünüyle rivayete dayalı uydurma duyuları, birbirinden farklılaşmamış bilgiler olarak, aynı epistemolojik düzeye koyduğundan söz eder. Mesela, bir bizonun, uzun mesafeye ulaşabilen bir dışkılama yeteneği olduğunu ve bizonun, bu yeteneğini, kavurucu sıcaklıktaki dışkısından yararlanarak, kendini savunma amacıyla kullandığını yazabilmiştir Aristoteles. Barnes, Aristoteles'in bugünün *Episteme*'si ile gerçekten "bilimsel" sayılabilecek gözlemlerinin yanı sıra, "bazı sarhoş avcılarının anlattıkları saçma sapan hikâyeleri" (mesela, bizonun dışkılama yeteneği üzerine söylenenleri), zooloji araştırmaları kitabına almasını, çok şaşırtıcı bulmaktaydı (Barnes, 11).

Mitolojik, anekdotal (yani, rivayete dayalı) birtakım duyum ve enformasyonların, gerçekliğe dayalı bilgilerle aynı düzeye konulmasının, Evliyâ Çelebi'yi eleştirmek için kullanıldığını hatırlamalı burada. Gerçekten de, *Seyahatnâme*'de, Erzurum kışının aşırı soğuşunda kedinin havada donup kalmasına, ya da Mısır'da timsahlarla çiftleşildiğine ilişkin vb. bölümler gerçekliğe aykırı düşümleri gerekçesiyle Evliyâ'nın ciddiye alınmamasına yol açmış; Fahir İz hocamızın deyişiyle, "kimi bilginler Evliyâ'nın hiçbir anlattığına inanmamışlar, hatta birçok yolculuklarını bile şüphe ile karşılamışlardır". Oysa Evliyâ Çelebi'nin, anlatisını 17.yüzyıl Osmanlı Toplumunun *Episteme*'sine denk düşen bir epistemik bütünlükle söylemselleştirdiği anlaşılıyor: Tıpkı Aristoteles ya da Aldrovandi gibi, Çelebi de Tarih'in, Mitoloji'nin, Masal'ın ve Rivayet'in birbirinden ayrılmadığı bir söylem inşa ediyor. Olağanüstülükleri değil, bir *Episteme*'nin söylemini sunuyor bize.

Öyleyse sonuç olarak şu söylenebilir: Evliyâ Çelebi'nin dile getirdiği olağanüstülükler ve doğaüstülükler, (i) bilginin, *masal üretme işlevinden* zorunlu olarak ayrı bir epistemolojik düzey olmadığını ve (b) bu düzeyin Dil'e ilişkin mitoloji, anekdot, etimoloji gibi katmanları, Doğa'ya ilişkin katmanlarla aynı *episteme* içinde bütünleştirebildiklerini gösteriyor. Tıpkı Nakkaş Osman'ın *Hünernâme*'sinde Yıldırım Bayezid, atının üzerinde Niğbolu kalesinden daha yüksek, koca Tuna

nehriñinse ince bir gümüş iz olarak çizilmesi gibi (Yavuz, 19). Bu örnekte de Kültür'e (Dil'e) ait olanın Dünya'ya (Doğa'ya) ait olana başat (hâkim, dominant) olduğu bir episteme söylemi söz konusudur. Perspektif kurallarının ihlal edilmesinin zihinsel arka planında bu episteme vardır.

Kaynaklar

- Barnes, J. *Aristoteles*, Oxford University Press, N.Y., 1985.
- Bergson, H., *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, çev. Mehmet Karasan, 3.basım, İstanbul,1967.[İng. için Bkz: *The Two Sources of Morality and Religion*, Doubleday Anchor Books, N.Y, 1954.sayfa: 108-109]
- Dankoff, R., Evliyâ Çelebi ve Seyahatnâmesi Işığında Osmanlı Toplum Hayatı, *Türkler Ansiklopedisi*, X.Cilt, İstanbul, 2002.
- Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, YKY, İstanbul, 2009.
- Foucault, M., *The Order of Things*, Ed. R.D.Laing, Tavistock Publications, London, 1970.
- Homeros, *İlyada*, IV. Kitap XXIII. Bölüm, Çev. A.Kadir, A.Erhat, Sander Yayınları, İstanbul 1975. [Ayrıca Bkz. Foucault, M., *Dits et écrits*, II,(1954-1998), Ed.Daniel Defert et François Ewald, Editions Gallimard, s. 555-556;; Paris,1994.]
- Kuban, D., Geleneksel Türk Kültüründe Nesnelere Dünyasına Bakış, *Boyut* [Dergisi], 3/21, Ankara, Mart 1984.
- Yavuz, H., Osmanlı Kültürü Üzerine, *Türkiye'nin Zihin Tarihi*[içinde], Timaş Yayınları, İstanbul, 2009.

