

İslam Düşüncesinde Amelsiz İlmin Yergisine Dair Epistemolojik ve Alegorik Bir Anlatı Geleneği: *Harnâme* Örneği

An Epistemological and Allegorical Narrative in Islamic Thought on Satirization of Knowledge Without Practice: The Example of *Harnâme*

Meryem Çur¹ 

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, Muğla, Türkiye.
meryemcur@hotmail.com
ROR ID: <https://ror.org/05n2cz176>

Gönderim/Received: 31.03.2026
Kabul/Accepted: 16.06.2026

Atıf: Çur, Meryem. "İslam Düşüncesinde Amelsiz İlmin Yergisine Dair Epistemolojik ve Alegorik Bir Anlatı Geleneği: *Harnâme* Örneği." *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 11, 2026, ss. 143-162.

Özet

Yazmak sadece var olanı aktarmak değil aynı zamanda var olmayı meydana getirmek için de bir araçtır. Bu eylem belirli bir kültür etrafında şekillendiği zaman kendi kurgusal tarihini de ortaya çıkarma potansiyeline sahip olur. Burada anlatıcı her ne kadar tasarruf sahibi gibi görünse de içinde yoğrulduğu kültür onu bir havzaya hasretmiştir. XV. asırda *Harnâme* adlı eserini alegorik biçimde şekillendiren Şeyhî, anlatısında özelliklerinin farkında olan eşeği; düşünen ve sorgulayan bir varlık olarak niteler. Bu özelliklerine rağmen yaptığı kıyaslar neticesinde, kendisinden farklı niteliklere sahip olan öküzü kıskandığından ibretlik bir sona maruz kalır. Eşeğin, insanın hırslarının ve cehaletinin temsili olarak kullanılmasıysa Şeyhî'den çok daha öncesine uzanan bir süreçtir. Şeyhî'den evvel Eski Yunan ve Fars edebiyatında karşımıza çıkan bu metafora göre; bilgisine yakışır şekilde davranmayanların cahil olduğu, üzerine birkaç kitap yüklenmesiyle merkepten âlim olmayacağı anlayışı mevcuttur. Kur'an da bu hususa dair kitabı bilgiyle amel etmeyenler için "kitap yüklenmiş merkep" ifadesi kullanılmıştır. Sahip olduğu bilgiyle amel etmeyenleri tanımlamak için eşeğin bir imge olarak kullanıldığına dair erken tarihli pek çok örnek mevcuttur. Bu örnekler yazın tarihinin yanı sıra inandığı şekilde yaşayan toplumlarda eylemsel biçimde de kendini gösterir. Osmanlı toplumunda eşek imgesi etrafında şekillenen tüm anlatılar ortak bir metaforun belirleyicisidir. Bu metaforun anlatıların ötesinde, yaşantıya dair bütünlük teşkil etmesi ise nesilleri aşarak gelenek hâlini alması durumuyla ilintilidir. Osmanlı edebî dünyasında eşeğin bilgisiz tabiatını yansıtan anlatıların toplum yaşantısına etkisi "ilmiyle amel etmeyen" kesimler üzerinden ceza uygulamalarına yansımıştır. Çalışmada insani olana ait davranışların, insan dışı bir varlık olan eşek imgesi üzerinden anlatımı, epistemolojik ve alegorik olarak kültür tarihi bağlamında değerlendirilecektir.

Anahtar sözcükler: epistemoloji, gelenek, *Harnâme*, imge, kültür.

Abstract

Writing is not only a means of conveying what already exists but it is also a tool for bringing into existence what does not exist yet. When this act is shaped around a particular culture, it gains the potential to construct its own fictional history. Although the narrator may appear to exercise agency, the culture within which s/he is shaped inevitably confines them to a particular cultural tradition. In the fifteenth century, Sheikhi (Şeyhî) shaped his work *Harnâme* allegorically, in which he characterizes the donkey as a being aware of its own qualities, capable of thinking and questioning. The Qur'an also employs the expression "a donkey laden with books" to describe those who possess scriptural knowledge but do not act upon it. There are numerous early examples in which the donkey is used as an image to define individuals who fail to practice what they know. These examples manifest themselves not only in literary history but also in practices of societies that endeavor to live in line with their beliefs.

The fact that this metaphor transcends mere narrative to form a coherent whole in terms of lived experience is linked to the becoming a tradition passed down through the generations. In the world of Ottoman literature, the impact of narratives reflecting the donkey's ignorant nature on social life has manifested itself in punitive measures directed at those who 'fail to put their knowledge into practice'. This study evaluates the narration of human behaviors through the image of the donkey, a non-human entity, within the context of cultural history, from both epistemological and allegorical perspectives.

Keywords: epistemology, tradition, *Harnâme*, image, culture.

GİRİŞ

Bir dilin zenginliği, yalnızca somut gerçekliği ifade etme kudretinde değil, aynı zamanda soyut alanlarda derinleşebilme yeteneğinde belirginleşir. Bu anlayış, Doğu kültür dünyasında belâgat kavramıyla, Batı düşüncesinde ise retorik terimiyle karşılık bulur. Terimsel çerçevede belâgat, sözün fasih, yani açık ve anlaşılır olmasının yanı sıra, içinde bulunulan bağlamın gereklerine başka bir ifadeyle muktezâ-yı hâle uygunluk taşımasını da zorunlu kılar (Bulut 28). Söz, içinde neşet ettiği vaktin ve mekânın aynasıdır. Sekkâki'nin ufkunda belâgat; somutu soyuta tahvil eden, mecaz ve kinaye ile yoğrulmuş bir hakikat işçiliğidir (Ebû Ya'kûb Es-Sekkâki 497). Hakikat, bu çok katmanlı ve veciz anlatının kalbinde, sırrını ancak ehliyle paylaşan gizli bir cevher gibidir. İbn Haldun, *Mukaddime*'sinde; Doğu toplumlarının (meşârika), belâgat ve ifade kudreti bakımından Batı (mağrip) toplumlarına kıyasla daha mütakâmil bir yetkinliğe sahip olduğunu vurgular. Bu kadim kabule göre Doğu'nun anlatı dünyası, gücünü sözün doğrudanlığından ziyade "kinaye"nin derinliğinden alır.¹ Anadolu sahasında Germiyanlı Şeyhî tarafından kaleme alınmış ilk mesnevilerden olan *Harnâme* bu veciz anlatı türünün bir örneğini teşkil eder.² Şeyhî, yaşadığı bir hadiseyi *Harnâme* adlı eserinde eşek metaforu üzerinden okuyucuya aktararak, divan edebiyatında edebî eleştiri türünün ilk örneğini vermiştir. *Harnâme*'de Şeyhî'nin hayal gücüyle kurduğu temsîlî varlık, eşek figürü etrafında şekillenir; söz konusu figür, metin boyunca yük taşıyan, tecrübe eden ve ders alan bir özne olarak, bilgi ile cehalet, akıl ile akılsızlık karşıtlıkları üzerinden işlenen anlatılarda belirginleşir. Bununla birlikte tilkinin kurnaz, aslanın cesur, atın asil, eşeğin ise cahil tabiatla özdeşleştirilmesi gibi sembolik kodları yalnızca Şeyhî'nin kalemıyla ve tekil bir kültürel bağlam içinde değerlendirmek, meseleyi dar bir perspektife hapsedme riskini taşır. Söz konusu temsillerin, Doğu ve Batı menşeli anlatı gelenekleri birlikte gözetilerek, daha geniş bir çerçevede ele alınması gerekir.

Bu çalışmada, söz konusu tespitin izlerini sürebilmek için öncelikle Şeyhî'nin nefes aldığı hakikat iklimini kavramak zaruridir. Bu nedenle çalışmada *Harnâme* üzerinden, İslam düşüncesinde ilmin sahibi olan âlimler vasıtasıyla ilim-amel kavramları özelinde bilginin davranışa dönüşme sürecine dair epistemolojik-ontolojik bir tahlil yapılacaktır. Mevzu "eşek" metaforunu esas alan *Harnâme* ve diğer dinî, edebî, tarihî metinler üzerinden ele alınacaktır. "İslam düşüncesinde bilgiye ne şekilde değer verilmektedir?" sorusuna cevap vermek bu çalışmanın başlıca amacıdır. "Amele dönüşen bilgi kıymetlidir, amele dönüşmeyen bilgi ise dimağda yüküdür" tespiti çalışmanın başlıca tespitidir/tezidir. Daha önce ilim-amel ya da *Harnâme* üzerine farklı çalışmalar yapılmış olmakla birlikte bu iki alanı ve iki alanın tarihin dikey ve yatay düzlemindeki etkileri bağlamında inceleyen bir çalışmanın olmaması çalışmanın özgün değerini oluşturmaktadır. Zira ancak bu zemin anlaşıldığında;

¹İbn Haldun'un belâgat kuramına dair doğu-batı toplumlarını mukayesesi ve tespitleri için bk. İbn Haldun 1011-1012.

²Şeyhî'nin hayatı, şahsiyeti ve eserlerine dair çalışmalar Türk dili bilgini, yazar Faruk Kadri Timurtaş tarafından yapılmıştır (Timurtaş 92-120).

Harnâme'nin öncesinde ve sonrasında kaleme alınan hikmet merkezli metinlerde, hakikatin hangi mecaz perdeleri arkasından tecelli ettiği anlamlı bir zemine oturacaktır.

Harnâme'nin telif sebebi ve kime ithaf edildiği hususunda ilim dünyasında muhtelif rivayetler bulunsa da bu görüşler temelde iki ana mecrada toplanır. Ancak bu rivayet farklılıkları, eserin olay örgüsü ve özellikle ibretlik neticesi bakımından esasa dair bir ayırışma yaratmaz.³ Birinci anlatıya göre; Çelebi Mehmed, Karaman seferi esnasında Ankara'da hastalanır. Sultanın gözlerindeki maraz, saray hekimlerinin çabalarına rağmen şifa bulmaz. Bunun üzerine, tababetteki şöhreti dilden dile yayılan Şeyhî Sinan huzura davet edilir. Şeyhî, sultanın derdinin bedenden ziyade ruha ait olduğunu; aşırı kederden kaynaklanan bu halin ancak gönlü ferahlatacak bir müjdeyle geçeceğini teşhis eder. Nitekim tam o sırada muhkem bir kalenin fetih haberi gelir ve sultan şifaya kavuşur. Şeyhî'nin bu maharetinden hoşnut kalan Çelebi Mehmed, onu özel hekimi tayin ederek Dokuzlar/Tokuzlar Köyünü kendisine mülk olarak bağışlar. Lakin şair, ihsan edilen köye giderken bölgenin eski sahiplerinin saldırısına uğrar; darp edilir ve tüm varlığı elinden alınır. Yaşadığı bu ağır mağduriyeti, bir "şikâyetnâme" zarifliğinde ve "ibretnâme" derinliğinde kaleme aldığı meşhur *Harnâme*'siyle sultana arz eder.⁴ İkinci rivayette ise; muhatap Sultan II. Murad'dır. Sultan, Şeyhî'nin kadrini yüksek tutarak onu vezirlik makamıyla onurlandırmak ister. Ancak haset ateşinde yanan rakipleri, bu makama ancak Nizâmî'nin Hamse'sine denk bir eserle layık olunabileceğini iddia ederler. Şeyhî, bu meydan okumayı kabul ederek Nizâmî'ye ait *Hüsrev ü Şîrin* adlı Farsça eseri, Türkçeye tercümeyle başlar. İlk bin beytin sultan katında bulunduğu büyük rağbet üzerine şair taltif edilir. Fakat memleketi Germiyan'a dönerken haramilerin saldırısına uğrayan Şeyhî, canını zor kurtarır. Şair, maruz kaldığı bu vefasızlığı ve dünyanın hâlini *Harnâme*'nin satırlarına nakşederek eserini sultana ithaf eder.⁵ Eserin yazımına dair hangi hikâye doğru olursa olsun eser bir çerçeve-hikâye üzerine bina edilmiştir:

"Yük çekmekten şikâyet eden, zayıf ve hasta bir eşek vardır. Oduna ve suya gitmekten bıkan eşek gece gündüz dert içindedir. O denli ağır yükler çekmektedir ki sırtında tüyü kalmamış, çenesi düşmüştür. Öyle zayıftır ki arkasına sinek konsa dahi yorulmaktadır. Bir gün ona acıyan sahibi, sırtından palanını alarak otlağa bırakır. Burada oldukça besili öküzler gören eşek onların boynuzlarına hayran kalır. Yular ve palan dertlerinin olmadığını da görünce kendi hâlini düşünür. Yaratılış bakımından eşit oldukları hâlde, kendilerinde boynuz olmamasını haksız bulur. Bu durumu pir eşeğe danışmaya karar verir. Pir eşek ise kendisine şu cevabı verir: Allah öküzü rızık sebebi olsun diye yarattı,

³*Harnâme* üzerine çalışmalar yapan bir kısım araştırmacı, eserin II. Murad'a sunulduğunu ifade etmekte ise de Faruk Kadri Timurtaş; Kınalızâde Hasan Çelebi, Gelibolulu Âli ve Âşık Çelebi'nin verdiği bilgilere dayanarak *Harnâme*'nin kuvvetle muhtemel Çelebi Mehmed'e sunulduğunu ifade eder (Timurtaş 5-9; Mengi 79-81).

⁴Neticede düşmanlarının cezalandırıldığı ve Şeyhî'nin zararının ziyadesiyle karşılandığı şekliyle sona erdiğini bildiğimiz ilk hikâyenin; Âşık Çelebi, Kınalızade Hasan Çelebi ve Gelibolulu Ali tarafından, Çelebi Mehmed'e sunulduğu belirtilir (Âşık Çelebi 612-613; Gelibolulu Mustafa Âli 501-502; Kınalızâde Hasan Çelebi 530).

⁵ İlk Osmanlı şuara tezkiresi olarak bilinen Sehi Tezkiresi (*Heşt Bihîşt*) ve Latîfî Tezkiresine göre, *Harnâme* II. Murad'a sunulmuştur. Ayrıca Latîfî'nin verdiği malumat ilgi çekicidir. Şeyhî tercümesini tamamlayıp II. Murad'a takdim ettiğinde eser çok beğenilir. Fakat sultanın çevresindekiler övgüye layık görülen eserin yalnızca Nizamî'nin eserinin bir tercümesi olduğu bu nedenle methedilmeye layık görülmediğine dair söylenirler. Böylece emeğinin karşılığını alamayan Şeyhî haset insanların vaziyetini ve kendi hayal kırıklığının temsili olan *Harnâme*'yi kaleme alır (Sehî Beg 69-70; Latîfî 314-315).

öküz sabah akşam demeden arpa ve buğday işler. Bu sebeptendir ki başlarında devlet tacı (boynuz) bulunur. Bizim işimiz ise odun taşımaktır, bunu da göz önünde bulundurursan boynuz şöyle dursun kuyruk ve kulak dahi fazladır. Eşek buradan dertli bir şekilde ayrılır fakat öküzün yaptığı işin kolay olduğunu düşünerek “artık ben de buğday işler, yazımı ve kışımı otlakta geçiririm” der. Ne zamana kadar dayak yiyeceğim, bundan sonra buğday işleyerek izzetler (ululuk) bulurum şeklinde hülyalara kapılmış dolaşırken yeşermiş bir ekin görür. Büyük bir iştahla ekinleri yer ve tarlayı siler süpürür. Doyduktan sonra mutluluktan ekinlerde yuvarlanmaya başlayan eşek şakımaya başlar. Bu şakıma sesiyle beraber ekin sahibi durumdan haberdar olur. Tarlanın sahibi ortalığı mahvolmuş şekilde görünce eşeği döver. Hırsını alamayıp kuyruğunu ve kulağını da keser. Canı acıyarak oradan kaçan eşek yolda pir eşeğe rastlar. Pir eşek hâlini hatırını sorunca çaresiz eşek der ki: “Bâtıl isteyü hakdan ayrıldım, boynuz umdum kulakdan ayrıldım.”⁶

Hikâyenin merkezinde; nasibi olmayana tamah etmesi sebebiyle elindeki mevcudu da yitiren bahtsız bir "eşek" figürü arz-ı endam eder. Varlık mertebeleri içerisinde bu figür; yalnızca bedensel hazların peşinde sürüklenen, idrakten mahrum ve aklın ışığından gafil bir tabiatın timsali olarak resmedilmiştir. Hikemî düşüncenin en güçlü akislerinden biri olan *Harnâme*; Şeyhî'nin kendisinden önceki birikimden süzüp çıkardığı bir eser olmanın ötesinde, kendisinden sonraki kalemler için de feyz alınan bir ilham pınarına dönüşmüştür. Bu zaviyeden bakıldığında çalışmanın gayesi; alegorik hüviyetiyle müstesna bir yere sahip olan *Harnâme* ile bu ortak hikmet zemininde buluşan diğer eserleri mukayeseli bir nazarla değerlendirmektir.

“Ayağı Tozlu” Tüccarlardan “Kalemi Keskin” Anlatıcılara

Anlatılar, kendilerini doğuran neslin sınırlarını aşarak zamana kök saldıklarında gelenekleşirler; zira bir Akan (Gana) atasözünün de veciz biçimde ifade ettiği gibi: “Kadim şeyler kulakta kalır” (Vansina 17). Bu deyiş, sözlü geleneğin özündeki "hatırlanan bilgi"ye dair örtük bir beyandır. Tam bu noktada, zihinlerde yer eden bilginin nasıl tevarüs eden sarih anlatılara dönüştüğü sorusu belirir. Her çağda yeniden üretilen bu sorunun asıl muhatapları ise bilgiyi ellerinde tutan zümrelerdir. Nitekim Orta Çağ'da gündelik bilgi “ayağı tozlu” tüccarlar vasıtasıyla dolaşımdayken (Bloch 116), muhafaza edilmesi ve geleceğe aktarılması gereken hikemî bilgi, daha ziyade aristokrat ve ruhban sınıfının tekelinde olmuştur. Batı uygarlığında hikemî olarak adlandırılan bilgi, manastırların scriptoriumlarında (yazı odalarında) muhafaza edilmiş, kopyalanmış ve geleceğe aktarılmıştır.

Geleneksel toplumlarda bilginin bekası, temelde iki ana güzergâhtan ilerleyen yazılı kültürle sağlanmıştır: Batı'da aristokrat ve ruhban sınıfların elinde şekillenen bu miras, Doğu'da âlim ve ulema nezdinde sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Bilgiyi taşıma emaneti, peygamberlerden sonra onların varisi kabul edilen âlimlere intikal etmiştir. Peygamberler bilgiyi ilahî kaynaktan doğrudan alan öğreticiler iken; âlimler, toplumun idrak seviyesini mizan alarak bu hakikatin sürekliliğini temin eden koruyucular olmuşlardır. Ulemanın bu merkezî rolünü, insanın biyolojik yapısı ile toplumsal dengeler arasında bağ kuran Hilt Teorisi üzerinden okumak mümkündür. Bu teoriye göre âlemdeki her oluş ve bozulmuş bir dengeye (mizan) tâbidir. İnsan bedeninde sıvılarla temsil edilen bu unsurlar, Hipokrat ve Galen tarafından sistemleştirilmiştir. Galen; evreni kuran ateş, hava, su ve toprak

⁶“Gerçek olmayan şeyi isteyerek haktan ayrıldım, boynuz umdum kulaktan ayrıldım” (Timurtaş 40-41).

unsurlarını; bedendeki kan, balgam, sarı safra ve kara safra ile temellendirerek kozmik nizam ile beşerî yapı arasında sarsılmaz bir irtibat inşa etmiştir (Huneyn b. İshak 584-646).

Bedeni ve cemiyeti bir arada tutan unsurların dengesi üzerine inşa edilen Hılt Teorisi, organizmacı yaklaşım çerçevesinde Kâtip Çelebi'nin *Düstûru'l-Amel li Islâhi'l-Halel* adlı siyaset nazariyesinde mühim bir karşılık bulur. Söz konusu risalede, analitik bir çözümleme yoluyla insan bedenindeki hayatî sıvılar (hıltlar), devlet idaresinin işleyişine uygun biçimde tasnif edilir. Buna göre hıltlar; dem (kan) ile ulemâ, balgam ile askerî zümre, safra ile tüccar, sevda (kara safra) ile reâyâ arasında kurulan eşleştirmeler vasıtasıyla yorumlanmış; böylece antropomorfik bir toplum tasavvuru ortaya konulmuştur (Kâtip Çelebi 83-84). Bu bilinçli ve sistematik çözümlemeye göre, devlet nizamı, hayatiyetin sürekliliğini temin eden yaşam sıvılarının düzenli ve dengeli işleyişine benzetilmiştir.⁷

Hılt Teorisinin kalbinde yer alan kan (dem), insan bedeninin ve ruhunun merkezindeki asli yaşam iksiridir. Bedende besini, nefesi ve hayatiyeti her bir zerreye taşıyan kanın işlevi; toplum nezdinde hikmetin, ilahî mesajın ve bilginin taşıyıcısı olan ulemâ ile tam bir mutabakat içindedir. Bilginin ontolojik sürekliliği, peygamberlerin varisleri addedilen ulemânın elinde bir emanet olarak görüldüğünden, kan ile âlim arasında kurulan bu bağ, sembolik olmanın ötesinde hayati bir hakikate tekabül eder. Âlimler, hakikati damarlarda dolaşan kan misali toplumsal gövdeye yayarak manevi diriliği temin ederler. Nitekim kanın bedendeki vazifesini ihmal etmesi, ulemânın toplumu "sırât-ı müstakîm"e sevk eden pusulasını yitirmesiyle eş değer bir hayati krizdir. İslam tasavvurunda insan, yeryüzü sahasına ilahî bir imtihanın öznesi olarak bırakılmıştır. Bu bağlamda hayat; başlangıcı ve nihyeti ezelde takdir edilmiş bir "yol" metaforu üzerinden tecelli eder. İnsanlık tarihinin yedi büyük imgesinden biri olan yol metaforu, ayrılmaz bir biçimde "dönüşüm" ile iç içedir; zira her yolculuk bir öğrenmeyi, her öğrenme ise kaçınılmaz bir dönüşümü müjdeler (Uçan Eke 75-90). Arapçada yol kavramını karşılayan "sebîl", "tarîk" ve "sünen" gibi kelimeler mevcutsa da Allah'a ulaştıran mutlak ve dosdoğru istikamet için "sırât" kelimesi seçilmiştir. Kur'an da "sırât-ı müstakîm" olarak nitelenen bu kelimenin çoğulunun bulunmaması, hakikate giden yolun teklik ve mutlaklık vasfını simgeler. Bu noktada ulemânın doğru yoldan sapması, bedene hayat veren temizleyici sıvının, bir zehir taşıyıcısına dönüşmesi gibi sarsıcı bir yozlaşmaya işaret eder. Artık taşıdığı cevheri zehirlemiş olan kan, ilmîni hıyanete alet eden ulemânın temsilidir. Peygamber varisliği gibi yüce bir makamı, akli ve ahlaki sorumluluktan yoksun şekilde işgal edenler için öngörülen tarihsel müeyyideler ise son derece sarsıcıdır; zira ilmiyle amel etmeyen, başındaki bilgiyi hakikatle buluşturamayan din adamlarının "başı dibekte dövülerek cezalandırılması", bu ağır sorumluluğun tarihsel hafızadaki caydırıcı yankısıdır.⁸

İnsanın akli nispetinde sahip olduğu doğruyu seçme kudreti zayıfladıkça, hayvanî nefsin bitmek bilmeyen talepleri o nispette galebe çalar. *Harnâme*'sinde itidal noktasını kavramasına rağmen ideal olandan sapan ve ilmiyle amel etmeyen bir "eşek" figürünü merkeze alan Şeyhî, hikâyesini örerken varlık âleminin temel unsurlarından ilham almıştır. Şair, eğitime ve idrake olan istidadın hayvanlar arasında dahi keskin mertebe farkları yarattığını ustalıkla sergiler. Bu meyanda, kadim kültürlerin ortak bir hakikati olarak tecelli

⁷ XVII. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Mustafa Nâimâ Efendi de ulemâ zümresinin kan (dem) ile temellendirilmesi hususunda Kâtip Çelebi ile aynı düşünce çizgisinde yer alır (Nâimâ Mustafa Efendi 21-22).

⁸ "Ecdadı izamın ruhu için kuzat dibekte dövülüp helâk olub ve beylerbeyiler subaşlıları ve ümena ve ummal vesair zabitlerdir salbu siyaset olmak mukarrerdir" (İnalcık 104-106; Uluçay 166).

eden “*atın eşekten, şahinin ise kargadan üstün olduğu*” kabulü; salt biyolojik bir tasnif değil, aynı zamanda ahlaki ve zihni bir hiyerarşinin nişanesidir (İbn Miskeveyh 67; Şenel 239).

Kültürel ve diyalektik bir tahlil zemin sunan bu eserde, peşine düşülen temel soru şudur: Farkında olmaksızın bir anlatı halkası oluşturan “kalemi keskinler”, hangi çağdan itibaren ortak kültürel hafızanın hizmetine girmişlerdir? Geleneksel bir anlatının veya kalıplaşmış bir söylemin tarihsel izleri, bilgisizlik ve cehaletin timsali hâline gelmiş “eşek” imgesi üzerinden somutluk kazanmaktadır. Nitekim bu sembolik dilin kutsal metinlerdeki yankısı da sarsıcıdır. Kur’ân-ı Kerim’de Cuma sûresinin beşinci âyetinde, kendilerine bahşedilen yüce bilgiye yaraşır bir duruş sergileyemeyenlerin hazin durumu şu tasvirle mühürlenmektedir: “Tevrat’la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerce kitap taşıyan merkebin durumu gibidir. Allah’ın âyetlerini yalanlamış olan kavmin durumu ne kötüdür! Allah, zalimler topluluğunu doğru yola iletmez” (Kur’an-ı Kerim: 62:5; Karaman vd. 552). Cuma suresi Medine’de muhtemelen hicretin birinci yılında nazil olmuştur. Surenin nüzul sebebi on birinci ayette açıkça yer almakta olup; “Onlar bir ticaret ya da bir eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp oraya giderler ve seni ayakta bırakırlar” (Kur’an-ı Kerim: 62: 11; Karaman vd. 553) şeklinde ifade edilmiştir. Rivayete göre, Hz. Muhammed’in bir cuma günü irad ettiği hutbe, dışarıdan gelen davul sesleri ve kervan gürültüleriyle bölünür. Zorlu bir kıtlık devrinin ardından Şam’dan zahire getiren bir kervanın haberi, mescitteki birçok sahabenin dünyevi bir kaygıyla dışarı yönelmesine sebep olur; Hz. Peygamber’in huzurunda yalnızca bir avuç insanın kalması, kendisini derin bir teessüre sevk eder.

Esas itibarıyla vaaz ve nasihati ihtiva eden hutbe; Cahiliye döneminin yaygın hitabet geleneğinden süzülüp gelmiş, İslamî dönemde ise hem sosyal hayatın tabii bir cüzü hem de ibadetlerin ayrılmaz bir rüknü hâline gelmiştir (Baktır 425). Bu tarihsel zeminde Cuma sûresi, sahâbenin hutbeyi terk edişini; sunulan kutsi bilginin ve nebevî öğretinin henüz ruhta içselleştirilememesinin bir tezahürü olarak sunar. Sûrenin devamında, peygamberlik vazifesinin mahiyeti Hz. Muhammed üzerinden açıklandıktan sonra, Yahudilerin kendilerine tebliğ edilen ilahî emirler karşısındaki samimiyetsizliği dile getirilir. Bu zümrenin, sırtlarında Tevrat gibi azametli bir yükü taşımalarına rağmen onun hikmetinden bihaber oluşları, bir “merkep” teşbihiyle resmedilir. Nitekim amellerini Tevrat’a göre düzenlemeyen, aksine ondan yüz çevirenlerin bu hali; Kur’ân’daki ifadeyle “kitap yüklü eşek” metaforu üzerinden ebedî bir ihtarla dönüşür.⁹

Cuma sûresi, hakiki dindarlığın ancak vahyin rehberliğinde şekillenen bir amel ve iman zeminiyle kaim olabileceğini ihtar eder. Vahiyden, dolayısıyla sahih bilgiden kopuk bir yaşantının; amelsiz bir bilgi yığını yahut kuru bir iddiadan öteye geçemeyeceği gerçeği, “kitap yüklü merkep” metaforuyla ifade edilmiştir. Zira vahyi içselleştirip imana tahvil edecek olan yegâne yeti akıldır; aklın devreden çıktığı yerde ise bilgi, taşıyıcısına ruh vermeyen ham bir yüke dönüşür.

Edebî ve hikemî anlatılarda cahil, ahmak ve gafil karakterleri imleyen eşek figürünün, Kur’ân-ı Kerim’de akılsızlık/bilgisizlik imgesiyle karşımıza çıkmasının ardında derin hikmetler yatar. Binek hayvanları içerisinde taşımacılık vasfıyla en çok temayüz eden canlı eşektir. Mitolojiden destana kadar geniş bir sahada yer alan binek hayvanlarından at “asaletiyle”, katır insan eliyle şekillenmiş “melezliğiyle”, deve ise “zahmetli bakımıyla” anılırken; eşek, itidalli mizacı ve yük taşımaya olan mutlak elverişliliğiyle bu alegorinin

⁹ Yine bir ayette iman etmeyenlerin akıllarını kullanmadıkları belirtilmiş ve bu durum hayvan sürüsü ile ilişkilendirilmiştir: “Hidayet çağrısına kulak vermeyen kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler” (Kur’an-ı Kerim 2: 171; Karaman vd. 26).

merkezine yerleşmiştir. Tüm bunlara ek olarak ayette esfâr (أَسْفَارًا) ve himâr (أَلْجَمَار) arasındaki lafız uygunluğu diğer canlılarda görülmez (Ocak 103). Esfâr, sifr kelimesinin çoğulu olup büyük ilim kitabı veya Tevrat'ın karşılığı olarak kullanılmıştır.

Eşek, Eski Ahit'te de Kur'ân daki tasvirlerle benzeşir. Bu kavram her iki kutsal metinde aralarında analogik bağ kurulmasına imkân tanıyacak biçimde karşımıza çıkar. Örneğin İsrailoğulları, eşeğe bir kutsiyet atfeder. Nitekim oğlu Avşalom'un isyanı sebebiyle Kudüs'ü terk etmek zorunda kalan Hz. Dâvûd'un şehirden ayrılışının anlatıldığı pasajda, kraliyet ailesine sunulan bir varlık olarak tasvir edilir:

“Davut tepenin doruğunu biraz geçince, Mefiboşet'in hizmetkarı Siva palan vurulmuş ve üzerlerine iki yüz ekmek, yüz salkım kuru üzüm, yüz tane taze meyve ve bir tulum şarap yüklü iki eşekle onu karşıladı. Kral, Siva'ya bunları niçin getirdin? diye sordu. Siva, “Eşekler kral ailesinin binmesi, ekmekle taze meyve hizmetkarların yemesi, şarap ise kırdan yorgun düşenlerin içmesi için” diye yanıtladı” (Kutsal Kitap, Samuel 2: 15-16, 400).

Eşeğe İncil'de de önemli semboller atfedildiği aşikardır. M.S. I. yüzyılda Kudüs'teki Yahudi halkı, Yahudilerin kralı ve Mesih olarak şehre girecek yabancıyı “bir eşeğe/eşek yavrusuna, binmiş olarak gelecek olan kişi” şeklinde tasvir etmiştir: (Almalech 817-818).

“Ey Siyon kızı, sevinçle coş! Sevinç çığlıkları at, ey Yerusâlim kızı! İşte kralın! O adil kurtarıcı ve alçak gönüllüdür. Eşeğe, evet, sıpaya, eşek yavrusuna binmiş sana geliyor!” (Kutsal Kitap, Zekeriya:9:9-10, 1176).

Bu olay Kudüs'e eşeği üzerinde girecek olan Hz. İsa'yı açıkça işaret etmektedir:

“Yerusâlim'e (Kudüs) yaklaşıp zeytin dağının yamacındaki Beytfaci köyüne geldiklerinde İsa, iki öğrencisini önden gönderdi. Onlara, “karşınızdaki köye gidin” dedi. “Hemen orada bağlı bir dişi eşek ve yanında bir sıpa bulacaksınız. Onları çözüp bana getirin, size bir şey diyen olursa Rabbin bunlara ihtiyacı var, hemen geri gönderecek dersiniz” (Kutsal Kitap, Matta;21:1-2, 1224).

Anlatı geleneğinde muktedirlerin geçit törenleri heybetli atlar ve fillerle süslenirken, İncil metinlerinde Kudüs'e girmek üzere olan Hz. İsa için eşeğin tercih edilmesi manidar bir tevazu göstergesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de eşek, Tevrat'ın ruhunu kavrayamayanlar için sert bir "ikaz" figürüken; Eski ve Yeni Ahit'te bu canlı, manevi bir tutarlılıkla daha yüksek bir ontolojik perdeden tasvir edilir. Hz. İsa'nın merkep üzerindeki vakur duruşu, Cuma sûresindeki “kitap yüklü merkep” uyarısıyla zıt görünse de özünde aynı hakikate kapı aralar: Mesajın taşıyıcısı, muhatabının idrak ve liyakatine göre tecelli eder.

Kutsal metinlerin ötesinde de eşek, estetik ve zihnî noksanlığın kadim bir imgesi olarak karşımıza çıkar. Frigya Kralı Midas'ın “eşek kulaklı” lakabıyla tarihe geçişi, bir idrak noksanlığının bedelidir. Ovidius'un anlatısına göre; Apollon'un semavi liri ile Pan'ın taşralı flütü arasındaki yarışmada Midas'ın oyunu Pan'dan yana kullanması, kozmik dengeyi sarsan bir zevksizlik tezahürüdür (Ovidius 295). Apollon'un gazabıyla kulakları eşek kulağına dönüşen Midas, müziğin hikmetini kavrayamadığı için eşeğin cahil addedilen tabiatından payına düşeni almıştır. Burada eşek kulağı, artık sadece bir fiziksel uzuv değil; hikmetten mahrumiyetin ontolojik bir nişanesidir.

Bu kolektif imgenin köklerine indiğimizde Tufan mitleriyle karşılaşırız. (Frazer 16-18). Rivayet olunur ki Hz. Nûh, hayvanlarla gemiye şeytanı almamak üzere ahitlemiş; ancak eşek, şeytanın iğvalarına kanarak onu kuyruğunun altında gemiye sızdırmıştır (Gezgin 158-159). Bu ahde vefasızlığın cezası olarak eşek, kıyamete değin insanın maddî yükünü taşımaya mahkûm edilmiştir. Asırlar boyunca eşeğin sırtından eksilmeyen bu ağırlık,

esasen sadece maddi bir yük değil; kendi cehaletinin ve ahde hıyanetinin manevi kefaretidir. Bu bakımdan Eski Ahit'te Tanrı tarafından cezalandırılan hayvanlardan biri de yılanıdır. Zeki ve kurnaz tabiatıyla bilinen yılan, doğruyu yanlıştan ayırt edebilme yetisini hikmetten değil, şeytani hasletlerden yana kullanmış; bu sebeple insanı aldatmayı başarmıştır. İnsanın düşüşünün anlatıldığı Yaratılış bölümünde yılan, Havva'yı yasak ağacın meyvesini yemesi için kandırarak; bu meyveden yenirse Tanrı gibi bilgi sahibi olacaklarını söyler. Güç ve bilgi arzusuyla meyveyi yiyen Havva, Âdem'e de bu meyveden verir. Tanrının durumu öğrenmesi üzerine Âdem suçu Havva'ya, Havva da yılanı yükler. Böylece yılan Tanrı tarafından yaratılmışların en lanetlisi olarak belirir (Kutsal Kitap, Yaratılış:3 4-5).

Tufan mitlerinde eşek "aldandığı", Eski Ahit'te ise yılan "aldattığı" için cezalandırılır. Hz. Âdem ile Hz. Havva yılanın hileli bilgisine kanarken, Nuh Tufanı efsanesinde eşek, idrak noksanlığı sebebiyle şeytana ram olmuştur. Bu noktada hem yılan hem de şeytan, nefsin menfi yönlerinin sembolik birer aynasıdır. İyiyi kötüden ayıran akıl yetisi işlevsiz kaldığında, insan da ontolojik bir düşüşle cezaya müstahak hâle gelir. Nitekim cennette ilahi buyruğu değil, yılanın vaat ettiği maddi hazzı seçen insan; bilginin kendisinden değil, bu bilginin yanlış istikamette kullanılmasından ötürü sürgün edilmiştir.

M.Ö. VI. yüzyıla tarihlendirilen Ezop anlatılarında eşek; idrakten yoksun ve yük altında ezilen kadim çağrışımlarıyla, *Harnâme*'deki selefi olarak karşımıza çıkar.¹⁰ Ezop'un Yaban Eşek ile Evcil Eşek masalında yabancı eşek, başlangıçta evcil hemsinin refahına gıpta etse de bu lüksün bedelinin ağır bir tahakküm olduğunu görünce hürriyetine şükreder (Aisopos 127). Şeyhî'nin *Harnâme*'sinde ise eşek, besili öküzlerin boynuzlarına haset ederken aklın rehberliğini bütünüyle terk eder. Her iki anlatıda olay örgüsü paralel olsa da sonuç dramatik şekilde ayrışır: Ezop'un eşeği müşahede edip ders çıkarırken, Şeyhî'nin eşeği hırsına yenik düşerek hem kulağından hem kuyruğundan olur. Bu iki uzak metin arasındaki yapısal benzerlik incelendiğinde bazı anlatıların coğrafi ve tarihsel sınırları aşarak evrensel bir anlam halkası teşkil ettikleri sonucuna varılır (Kılıto 65).

Eşek figürünün Ezop anlatılarında *Harnâme*'deki kadar felsefi bir derinlik kazanmaması, ortak imgelerin farklı kültür havzalarında özgün anlam katmanlarıyla yoğrulmasından kaynaklanır. Şeyhî'nin dünya görüşü, İslamî düşüncenin metafizik zemininde yükselmiş; bu manevi iklim eserlerine doğrudan sirayet etmiştir. Müellif tasavvufi birikimi dolayısıyla kaleme aldığı metinlerini, Mevlânâ ve Sa'dî-i Şîrâzî gibi irfan sahibi şairlerin duyularıyla zenginleştirmiştir (Timurtaş 3). Şeyhî Özellikle Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde varlık âleminin her cüzüne kuşatıcı bir nazarla bakarak, insanın ve toplumun dönüşüm reçetesini didaktik bir üslupla sunar. Bu kuşatıcı bakış açısı içerisinde eşeğin cehaletle özdeşleşen tabiatı da hikmetli bir temsile bürünür. *Mesnevî*'de eşeğin, endamı ve asaletle büyüleyen genç bir Arap atına gıpta etmesi üzerinden kurgulanan anlatı salt bir hayvan masalı olmaktan çıkarak, eserin ruhuna muvafık derin bir manevî düsturla nihayete erer:

“Bir saka ve onun sıkıntıdan çember şeklinde iki büklüm olmuş bir eşeği vardı. Ağır yük yüzünden sırtı yüz yerden yaralıydı; ölüm gününe aşığı, ölümünü aramaktaydı. Arpa nerde? Kuru otla dahi karnını doyuramıyordu. Sirtında yarası ve sahibinin demir çubuğu vardı. Atların bakıcısı onu görünce içi acıdı. Eşeğin sahibini tanıdığından onu görünce selam verdi ve bu eşek niçin böyle dal harfi gibi iki büklüm oldu diye sordu. Adam da “benim yoksulluğum, kusurum yüzünden bu ağzı bağlı hayvancağzı yiyecek bulamıyor” dedi. Bunun üzerine at

¹⁰ Ezop masallarında bilgisiz/akılsız imgesiyle karşımıza çıkan bazı masal başlıkları şunlardır: Eşek Satın Alan Adam, Tuz Taşıyan Eşek, Heykel Taşıyan Eşek, Aslan Postu Giyen Eşek, Atı Kiskanan Eşek, Eşek Horoz ve Aslan, Eşekle Ağustos Böcekleri (Aisopos 27, 128, 129, 130, 134).

bakıcısı, eşeğin kısa bir süre padişah ahırında kalırsa güçleneceğini söyledi. Adam eşeği imrahora verdi ve eşek padişahın ahırına bağlandı. Ahırda besili, güzel ve genç Arap atlarını gören eşek dile gelerek “yüce Allah’ım eşek de olsam senin yarattığın değil miyim? Niçin böyle perişanım, sırtım yaralı, zayıfım? Geceleri sırtımın acısından ve karnımın açlığından her an ölmeyi diliyorum. Bu atların halleri bu den güzelken, azap ve bela yalnız bana mı mahsus?” diye sorgulamaya başladı. Bu esnada ansızın bir savaş gürültüsü koptu. Bu ses, Arap atlarının eyerlenme ve savaşma zamanlarının geldiğinin habercisiydi. Düşmandan ok yiyen ve her yanlarına temrenler saplanan atlar, gazadan geri döndüklerinde yorgun ve bitkin şekilde ahıra yığıldılar. Önce ayakları iplerle sımsıkı bağlandı sonra nalbantlar sırayla dizildi ve temrenlerin çıkarılması için atların bedenleri neşterle yarıldı. Tüm bunlara şahit olan eşek şunları söyledi: “Yarabbi, ben yoksulluğa da sağlığa razıyım. Şu yemden de o çirkin yaradan da bıktım; afiyet isteyen dünyayı bırakır” (Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Mesnevî-i Ma’nevî 700-701; Mevlânâ, Mesnevî 244-245, 671).

Dünya nimetlerinin meşakkatle iç içe geçtiği gerçeği, “Âfiyet isteyen dünyayı terk eder” hükmüyle veciz bir kaideye dönüşür. *Mesnevî*’de asil Arap atlarına gıpta eden eşeğin hazin hâli; mahiyet itibarıyla ne *Harnâme*’deki öküzlere öykünen eşekten ne de Ezop’un evcil hemcinsini kıskanan yaban eşeğinden farklıdır. Tahkiye unsurları değişse de iletilen mesaj müşterektir: Görünürdeki nimete duyulan kontrolsüz iştihak, hikmetten kopuşun ilk adımıdır.

Şeyhî, padişaha dua ettiği bölümde “Rahat umdukça gördü zahmetler / Devlet isteyü buldu mihnetler” diyerek asıl hikâyeye intikal ederken, dünyevi olana tamah etmenin kaçınılmaz bedeline işaret eder. *Mesnevî*’de eşek, ahırdaki atların ihtişamını ve önlerindeki bol nimeti mutlak bir lütuf sanırken; *Harnâme*’de öküzün boynuzlarını birer “taç” gibi gören eşek, rahatlık beklentisiyle çıktığı yolda kulak ve kuyruğundan mahrum kalır. Her iki eserde de maddi olanın peşindeki “devlet” (refah) talebi, ontolojik bir yanlıgı olarak meşakkatle son bulur.

Mevlânâ’dan ilham alan Şeyhî’nin içtimai fikirlerinde Sa’dî-i Şîrâzî’nin de belirgin izleri görülür. Her iki müellifte de eşek, bilgisizliğin ontolojik bir temsili olarak kurgulanmıştır. Sa’dî’nin ahlaki bir rehber niteliğindeki *Gülistân* adlı eserinde bu bilgisizlik imgesi, “Hz. İsa’nın eşeği” metaforu üzerinden somutlaşır. Eserdeki hikâye ve bu hakikati mühürleyen beyitler şöyledir: “Vezirlerden birinin akli kıt bir oğlu vardı. “Şunu eğit; bakarsın, akıllanır” diye bilginlerden birine gönderdi. Bilgin bir süre çocuğun eğitimiyle ilgilendiyse de hiç yararı olmadı. Babasına birini gönderip “Bu oğlan akıllanmadığı gibi, beni de delirtti!” dedi:

“Terbiyet-râ der-û eser bâşed

Çün büved asl-ı cevherî kabil

...

Çün biyâyed henüz har bâşed

Har-ı ‘İsî gereş be-Mekke resed” (Sûdî-i Bosnevî 613-614).

Kutsal metinlerde eşeğe atfedilen anlam katmanları, ait oldukları ontolojik zemine göre farklılık arz etse de Sa’dî-i Şîrâzî’nin Hz. İsa’nın eşeği üzerinden kurduğu anlatı, epistemolojik bir sistemi barındırır. Sa’dî, eşeğin kutsal bir belde olan Mekke’ye götürülmesini zâhirî (biçimsel) bir hâl değişikliği olarak ele alır; ancak eşeğin dönüşünde özünde hiçbir başkalaşım göstermemesi, bâtinî bir dönüşümün vuku bulmadığının en bariz delilidir. Beklenen odur ki; kutsal bir tecrübeyi idrak eden varlık, bu seyahati ilim ve hikmetle

taçlandırarak ulvî bir mertebeye erişsin. Ne var ki söz konusu eşek, mekânsal bir yer değiştirmeyi içsel bir kemalata tahvil etmekten mahrum kalmıştır. Sa'dî-i Şîrâzî, bu sembolizm aracılığıyla bilginin amelle bütünleşmediği sürece kişiyi hakikate taşımayacağını vurgular. Nitekim aynı eserde, ilmiyle amel etmeyenlerin beyhude çabasını şu sarsıcı ifadelerle mühürler: (Sûdî-i Bosnevî 751).

“Zenbûr-ı dürüş-t-i bî mürüvvet-râ gûy

Bârî çü ‘asel nemî dihî niş mezen.”¹¹

İslam düşünce geleneğinde bilginin davranış düzlemindeki izdüşümü, "ilm-i hâl" kavramıyla vücut bulur. Öz'e, yani hakikate erişme süreci; Ahmed Yesevî'den Yunus Emre'ye uzanan irfan geleneğinde "Dört Kapı Kırk Makam" öğretisiyle sistemleştirilmiştir. Bu doktrine göre şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapıları, insan-ı kâmil olma yolundaki temel merhalelerdir; her bir kapı ise cömertlikten helal kazanca, edepten sabra uzanan ahlaki ilkelerle tahkim edilmiştir (Bice 288).

Şeriat kapısının ikinci makamı olan ilim, hakikat kapısının nihai gayesi olan "vuslat"a ulaştıran anahtardır. Zira kesretin (çokluğun) ardındaki vahdete (birliğe) erişim, ancak zahîrî bilgiyi aşan bir ilm-i ledün ile mümkündür. Hakikate talip olan insanın öncelikli ödevi, madde âleminin kesafeti altında gizlenen o kutsal özü idrak etmektir. Varlığın madde âlemindeki en kesif tecellisi su ile remzedilirken; bu maddi öz ile ulaşılması murat edilen manevi öz (hakiki bilgi) arasında derin bir anlam bağı mevcuttur. Söz konusu irtibatı, tasavvuf tarihinin en sarsıcı kırılma noktalarından biri olan Şems-i Tebrîzî ile Mevlânâ'nın karşılaşması üzerinden somutlaştırmak mümkündür:

“Şems-i Tebrizi Konya'ya geldiğinde Mevlânâ'nın meclisine gitti. Bir havuzun yanında oturan Mevlânâ'nın önünde birkaç tane kitap vardı. Şems, ‘bu kitaplar nedir?’ diye sordu. Mevlânâ, ‘buna kâl'ü kâl derler, senin bunlarla ne işin var?’ dedi. Şemseddin bütün kitapları suya attı. Hz. Mevlânâ bu duruma çok üzülerek ‘behey derviş ne yaptın? Bu kitaplardan bazıları babamın notlarıdır ki, bulmak mümkün değildir’ dedi. Şems elini suya daldırıp kitapları bir bir sudan çıkardı, hiçbiri ıslanmamıştı. Mevlâna: ‘derviş bu ne sırdır?’ diye sordu. Şemseddin Tebrizi: ‘bu zevk ve hâldir, sen bundan anlamazsın!’ dedi” (Abdurrahman Câmî 612-613).

Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî arasındaki tarihsel karşılaşma, bilginin mahiyetine dair köklü bir paradigma değişimini simgeler. Mevlânâ'nın başlangıçta temsil ettiği konum "kâl ü kâl" (lafız ve söz) düzeyindeki bilgi iken; Şems, bu bilginin zevk ve keşf yoluyla "ilm-i hâl" mertebesine tahvilini temsil eder. Nazari düşünce, mevcudu "söz" üzerinden tahsil etmeye odaklanırken; keşfî düşünce, ehliyle kurulan manevi ünsiyet neticesinde "hâl" tecellisini esas alır (Fazlıoğlu 65). Şems tarafından kitabın suya bırakılması, zâhirî ilme olan mutlak bağımlılığın terk edilmesine yönelik sembolik bir hicrettir. Burada "öz-madde" olarak su, ruhu lafzi kalıplardan arındıran bir taharet unsuru işlevi görür. Neticede vurgulanmak istenen durum; hakikatle irtibatlandırılmayan ve eyleme sirayet etmeyen bilginin, sahibiyile

¹¹Beyitlerde amelsiz alim merhametsiz bir eşek arısına benzetilir. “Madem bal vermiyor iğnesini de sokmasın” şeklindeki ifade faydasız alimlere yöneliktir. Farklı kültürel düzlemlerde birbirine denk anlatıların varlığı kaçınılmazdır. Antik Yunan komedyası yazarlarından Aristophanes, Atina'nın adalet mekanizmasıyla alay ettiği Eşekarıları (Yargıçlar) adlı eserinde eşekarılarını işe yaramaz yargıçlarla eşdeğer tutar. Bu tasvir üzerinden kentin hak ve hukuk düzenini gözler önüne serer. Aristophanes'in adalet mekanizmasındaki gevşemeyi eleştirel bir üslupla kaleme aldığı eser hakkında detaylı bilgi edinmek için bakınız: (Aristophanes 1-77).

de hemhâl olmasının imkansızlığına dairdir. Bunun zıttı olarak kitabın sudan çıkarıldığında özünü koruması, hakiki bilgi yolunda ilim ile amelin, söz ile eylemin mukaddes imtizacını (bütünleşmesini) remzeder. Madde âlemindeki fiziksel gerçeklik ile metafizik hakikat arasındaki bu gerilimli ilişkiye dair bir diğer çarpıcı örnek; Şeyh Bedreddin Mahmûd adına kaleme alınan menâkıbnâmelerde, suyun ve bilginin sınırlarını zorlayan anlatılarla karşımıza çıkar:

“Niçesi cezbe dokundu zâtına
Görünüp Seyyid Huseyn mir’atına
Pes niçe iki cihanda el yudı
Niçe nefsün cehdile bütün sıdı
Ne sebep oldu kitâbın cümle o
Cem’idüben Nîl’e dökdi iy ulu
Sebebi buyıdı kim yârenleri
Didi bana ilm-i zâhir pes yeter” (Gölpınarlı 235).

Şeyh Bedreddin Mahmûd’un düşünce evrenindeki kırılma, Hüseyin Ahlâti’ye intisabıyla başlar. Başlangıçta tasavvufu ve hatta Mevlânâ’yı dahi reddeden Bedreddin, mürşidinin manevî tesiriyle riyazete yönelmiş; bu ontolojik dönüşümün nişanesi olarak da kitaplarını Nil’in sularına terk etmiştir. Menâkıbnâmeye geçen “*didi bana ilm-i zâhir pes yeter*” ifadesi, Şeyh’in artık zâhirî (dışsal) ilmin sınırlarını aşarak bâtinî bir seyrüsefere çıkma iradesini tevsik eder. Gerek Mevlânâ gerekse Şeyh Bedreddin anlatılarında, hakikate erişim süreci başlangıçta bilginin "niceliğine" duyulan bir iştihakla şekillenir. Ancak bu yoğunluk talebi, şeriat ile hakikat arasındaki o ince eşikte yerini "kitabın suya bırakılması" metaforuna terk eder. Bu eylem, entelektüel bir birikimin reddinden ziyade, bilginin imkân ve imkânsızlık sınırlarının idrakidir. Zira kişi, bilginin imkânına tam manasıyla vakıf olmadan onun imkânsızlığını da kavrayamaz; kaldı ki bilginin imkânsızlığına dair varılan hüküm dahi müstakil bir bilgi türüdür (Dinânî 7). Bu yüksek idrake erişen kimse için artık zâhirî bağlardan (kitaptan) kurtulmak, hakikate açılan bir kapıdır.

Osmanlı da Harnâme Anlatıları ve Tesiri

Osmanlı edebiyatında eşek imgesi etrafında sembolik bir anlatı inşa eden ilk müellif Şeyhî’dir. Aynı yüzyılda Molla Lutfî ile Hüsâm-ı Sahrâvî’nin de *Harnâme* başlığını taşıyan müstakil eserler kaleme almaları, Şeyhî’nin bu alandaki kurucu rolünü teyit eder niteliktedir. Söz konusu müelliflerin Şeyhî’den ilham almış olmaları, Osmanlı edebî literatüründe eşek anlatıları üzerinden teşekkül eden bir tür kanonun varlığına işaret eder.

Bununla birlikte, metinlerarası ilişkilerle birbirine bağlanan eserlerden bağımsız olarak, Osmanlı edebî anlatı geleneğinde eşeğin bilgisizlik ve cehaletle özdeşleştirilen tabiatına daha erken tarihte temas eden bir metnin varlığından da söz etmek mümkündür. Bu imgeye, Şeyhî’nin hocası ve aynı zamanda mühim bir divan şairi olan Ahmedî’nin eserlerinde rastlanır. Nitekim yirmiden fazla nüshası bulunan *İskendernâme*’sinde Ahmedî, dünya kırıntılarını toplamakla, yani dünyevi olana yönelmekle meşgul ilim mensuplarını “yüz kitap üzerinde oturan eşek” benzetmesiyle tahkir etmiştir. “*İlmden kimdeki var idi eser/ Ol zemanda mala etmezdi nazar*” beytinde, eskiden ilmi gerçek olan kimsenin dünya malına tamah etmediğinden ve mala mülke ehemmiyet vermediğinden bahseder. Fakat bu durumun değiştiğini ifade eden şair, “*Oldı Tevrat okıyandan ol beter/Bir pula bulursa Kur’an’ın satar*” dizesinde artık ilim mensuplarının Tevrat okuyan Yahudilerden dahi beter

oldukları, paraya kıymet biçip Kur'ân'ı satacak hâle geldiklerini belirtir. Ardından gelen "Yok yakîn ilminde lîkin toli şek/Yüz kitâb üstinde şöyle kim şek" ifadesiyle böyle kimselerin ilminde kesinlik bulunmadığını, yüz kitap üstünde oturdukları fakat hallerinin eşek gibi olduğu belirtir.¹² *İskendernâme*'de, İskender'in Tagargar iline ulaşmasının anlatıldığı fasılda da eşek imgesi etrafında kurulan alegorik bir anlatıya yer verilir. İskender'in bu beldeye vardığında kalabalık bir kavimle karşılaşması üzerine, söz konusu topluluğun görünürde insan sûretinde olmakla birlikte, bâtında hayvani bir tabiat taşıdığı ifade edilir. Bu bağlamda eşek, akıldan ve bilgiden yoksun olma hâlinin sembolü olarak tezahür eder. Nitekim başta akıl ve ilimden bir eser bulunmadığı takdirde, o başın ancak "eşek başı" olabileceği şu beyitle dile getirilir: "*Başda kim yoh akl'u danışden eser / Ol eşek başıdur anda yoh hüner*" (Ahmedî 2019, 567-569; Ahmedî, 2023, 294-296).

Şeyhî'nin açtığı yoldan giden Molla Lütî ve Hüsâmî Sahrâvî, eşeğin "cehalet" ile mühürlenmiş tabiatını eserlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Molla Lütî, *Harnâme* (veya *Uslu Şücâ Münâzarası*) adlı eserinde, Uslu adlı bir bilgin ile vezirler arasındaki gerilimi konu edinir.¹³ Eserde, Sırpça "zayıf ve güçsüz eşek" anlamına gelen "uslu" kelimesi, Şücâüddin İlyas'ı tanımlamak için seçilmiş bilinçli bir lakaptır. Şücâüddin İlyas; akli ve nakli ilimlerde derinleşmiş, zekâsıyla temayüz etmiş bir figür olarak sunulsa da Muradiye Medresesi'ne atanamaması karşısında gösterdiği tahammülsüzlükle eleştiri oklarının hedefi olur. Bu tepki, kişinin kendisini diğer ulemeden üstün gören "her şeyi bilme" vehmine bir işaret olarak okunur. Kaynaklar onun Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik yapacak kadar yetkin olduğunu bildirirse de (Gökyay, Molla Lütî, 67-68), geride müstakil bir eser bırakmamış olması dikkat çekicidir. Molla Lütî'nin Şücâüddin İlyas'ı "uslu" (zayıf ve güçsüz eşek) lakabıyla tahkir etmesi, şahsi bir husumetin ötesinde sembolik bir anlam taşır. Bu alegori; ilmî derinliğe rağmen üretimden yoksun kalmayı ve bilginin "hâle" (davranışa/esere) dönüşmemesini hicveden epistemolojik bir eleştiridir.¹⁴

Şeyhî ve Molla Lütî'nin ardından kaleme alınan Hüsâm-ı Sahrâvî'nin *Harnâme*'si, manzumensur karışık yapısıyla bu kadim alegoriyi farklı bir zemine taşır. Eserin temel izleği yine bilgi-cehalet diyalektiği üzerine kurulmuş olsa da Sultan Süleyman'a sunulan bu metni özgün kılan husus, devrin Çingene kültürünü ve gündelik yaşam pratiklerini merkeze alan çerçeve hikâyesidir (Hüsâm-ı Sahrâvî 7-8). Müellif, kendisini de dahil ettiği kurgusal bir oyunla eşekleri "arkadaşları" olarak takdim eder; ancak bu ironik yakınlık, ulema arasında sirayet eden cehaleti ifşa eden keskin bir hicve dönüşür. Sahrâvî'nin üslubu, Şeyhî ve Molla Lütî'den devraldığı mirasa dair açık imalar barındırır. Nitekim Şeyhî'nin eserindeki eşek hikâyesinin kökeni Emîr Hüseyinî'nin *Zâdü'l-Müsâfirîn* adlı eserine dayandırılırken, Sahrâvî'nin kurguladığı "Kulaksız Kula ve arkadaşları"nın akıbeti de bu yapısal geleneği teyit eder. Ekili alanları tahrip eden eşeklerin kulak ve kuyruklarından mahrum kalmasıyla neticelenen olay örgüsü, *Harnâme* külliyyatındaki tematik sürekliliğin somut bir tezahürüdür (Timurtaş 28-40; Hüsâm-ı Sahrâvî 25-26).

¹²Cuma suresinde ciltlerce kitap taşıyan eşek ile beyitte yer alan yüz kitap üzerinde oturan eşek ortak bir imgenin temsilidir (Ahmedî, 2020, 477).

¹³Eserin Kahire yazmasının tamamı Orhan Şaik Gökyay tarafından transkribe edilmiştir (Gökyay, *Harnâme*, 155-173).

¹⁴Konu ve bağlam gereği Molla Lütî *Harnâmesi* üzerine geniş çaplı bir tahlil yapılmayacağından bu hususta söz konusu eseri; kişi, zaman-mekân, olay örgüsü ve anlatım teknikleri özelinde değerlendiren nitelikli bir çalışma için bakınız: (Tanç 196-200).

Şeyhî: Harnâme	Sahravi: Har-nâme
Dudağı sarkmış u düşmüş enek	Dudağı sarkmış ıdı, düşmüş enek
Yorılır arkasına konsa sinek	Yorulurdu arkasına konsa sinek
Arkasından alinsa palanı	Arkasından alinsa palanı
Sanki it artugıydı kalanı	Sanki it artıgıydı kalanı
Boynuz umdum kulakdan ayrıldum	Boynuz umarken gör e gitti kulak

Tablo 1. Osmanlı da kaleme alınan Harnâme anlatıları arasındaki metinlerarasılık

Kanuni Sultan Süleyman'a takdim edilen *Hümâyûn-nâme* de Alâaddin Ali Çelebi'nin *Kelile ve Dimne* geleneğini Osmanlı'nın estetik anlayışıyla harmanladığı müstesna bir eserdir. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin *Envâr-ı Süheylî*'sine dayanan bu tercüme (Filibeli Alâaddin Ali Çelebi 18; Beydaba 11), "Kuyruk İsterken Kulaktan Olan Eşek" gibi anlatılarıyla Harnâme'nin de beslendiği Emîr Hüseyinî kaynaklı müşterek kültürel kodları tahkim eder. Böylelikle *Kelile ve Dimne*'den *Hümâyûn-nâme*'ye uzanan silsile, eşeğin "ontolojik cehaletini" yazın tarihinin sarsılmaz bir geleneği hâline getirir.

Anlatıların nesilleri aşarak bir "gelenek" hâlini alması teorisi, Osmanlı toplumsal yapısında yalnızca retorik bir unsur değil, eylemsel bir tezahür olarak da karşımıza çıkar. Bunun en çarpıcı tarihsel örneği, 1703 yılındaki Edirne Vakası (Fezullah Efendi Vakası)'dır. Dönemin vakanüvisleri tarafından "yönetimsel zafiyet" olarak nitelendirilen bu isyanın merkezinde, II. Mustafa üzerindeki nüfuzuyla devlet mekanizmasını tekeline alan Şeyhülislam Fezullah Efendi yer alır (Rifa'at Ali Abaou El Haj 13-14). Fezullah Efendi'nin liyakati gözetmeksizin ailesini yüksek makamlara taşıması ve ulema arasındaki hiyerarşiyi tahrip etmesi, saray çevresinde güçlü bir muhalefet doğurmuştur. 1702'deki başarısız taht değişikliği teşebbüsü ve geciken ulûfelerle tetiklenen cebeci direnişi, kısa sürede II. Mustafa'nın hâli ve III. Ahmed'in de tahta çıkmasıyla neticelenen toplumsal bir infiale dönüşmüştür. Kaçmaya çalışan Fezullah Efendi'nin Pravadi'de yakalanış süreci ve bu esnada maruz kaldığı muamele, alegorik anlatılardaki "eşek" imgesinin tarihsel bir izdüşümü niteliğindedir. Silâhdar Mehmed Ağa'nın tanıklığıyla kayda geçen bu dramatik tablo şöyledir:

"...rikâb-ı hümâyûna arz itmeleriyle şeyhül-islâm efendi katline fetvâ-yı şerif virüp ordu-yı hümâyûnda mevcûd cümle ulemâ imzâlayup rikâb-ı hümâyûna arzu istîzân itmeleriyle, mücebince hattı şerif sâdır olduktan sonra mâh-ı mezbûrun yirmi birinci bâzâr gün ulemâdan ve ocakludan ve zorba-başılardan ve emîrlerden olancası binüp, bî-hesâb erâzilü eşkiyâ önlerine düşüp zindâna vardılar. Ve çıkarup bir hammâl bârgîrine bindirdiler. "Dînü devlete hıyânet iden müftînin hâli budur" diyerek Bitbâzârı'na getürüp bârgîrden aşağı kakıverdiler. Ve çökerdip boynun urdılar. Ve ayaklarına birer ip bağlayup ve başını sakalından ayağına mûlasık ipe asup, cebren ve kahren üçyüz mîkdâr kefere iplerin ucundan yapışup, papasları önlerince kandilitsaların yakup ya'ni ki buhûr nâmına râyiha-i kerîheyi günlük kokularıyla tebhîr iderek tahkîren lâşesin bir buçuk sâ'at mahalden sürüp yeniçeri ordusuna getürdiler. Cümlelerin manzûrî olduktan sonra Nehr-i Tunca'ya atdılar. Ve başını yine sakalından bir ağaca âvîhte idüp başdan başa ordu-yı hümâyûnı gezdirüp nehr-i mezbûra ilka eylediler. Bu tafsîlden murâd, ibret alınacak şey idi. Kerbelâ günlerinden bu da bir gün idi" (Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa 784).

Feyzullah Efendi'nin katline giden süreçte maruz kaldığı muamele, yalnızca fiziki bir cezalandırma değil, ilmi otoritesini hedef alan bir meşruiyet imhasıdır. İlmîyenin en üst makamını temsil eden bir şeyhülislamın Bitpazarı gibi pespaye bir mekânda, hamal beygirine çıplak bindirilerek teşhir edilmesi, Osmanlı anlatı geleneğindeki "bilgisiz ve zelim eşek" imgesinin toplumsal eyleme dönüşmüş hâlidir. Bu tahkir, sakalından ayaklarına kadar bağlanıp sürüklenmesiyle pekiştirilmiş; onur kırıcı bir ceza olan sakal kesme eylemiyle nihayete ermiştir.¹⁵ Silâhdar Mehmed Ağa'nın "ibretlik" olarak nitelediği bu tablo, akıl ve hikmetten sapan bir otoritenin tarihten silinişini remzeder.

Tarihsel tekerrür, benzer bir mezellet sahnesini 19. yüzyılda Hersek Valisi Rıdvanbegoviç Ali Paşa'nın akıbetinde de karşımıza çıkarır. II. Mahmud devrinde devlete sadakatiyle vezirlik rütbesine yükselen ve halkın teveccühünü kazanan Ali Paşa (L. Bilge 50-51), Tanzimat sonrası yerel imtiyazlarını koruma dürtüsüyle isyana dahil olmuştur. İsyancıları tedip etmekle görevli Ömer Lütfi Paşa tarafından Mostar'da eşeğe ters bindirilerek teşhir edilmesi, devletin "itaatsizliği ve akılsızlığı" cezalandırma pratiğindeki sarsılmaz alegorik sürekliliği tevsik eder. Bu uygulamalar göstermektedir ki; Osmanlı'da eşek imgesi yalnızca fabl ve mesnevilerin didaktik bir unsuru değil, aynı zamanda siyasi ve hukuki bir "itibarsızlaştırma" kodudur:

“İstolçe Kalesinden çıktuktan sonra onun kılıcını ve tabancasını aldılar. Kaftanını ve üstünü soydular, üstünde bir uzun donunu bıraktılar ve ellerini bağladılar. Bir eşeğin terkesine baş aşağı bağladılar. Oğlu Hafız Rıdvan'ın eline de eşeğin yularını verip eşeği koşturmaya başladılar. Bütün İstolçe halkı evlerinden çıkarılmıştı. Onlara bu yaşlı ve Bosnalı gururuna sahip paşanın ne kadar zavallı olduğunu göstermek istediler. Tuttukları çingene tellal da bir yandan bağıyordu. Bakın o azametli Ali Paşa ne durumda, artık ondan çekinmenize gerek yok” (Gölen 97-98).

Rıdvanbegoviç Ali Paşa'nın trajik ölümüyle nihayete eren tarihsel süreç, Feyzullah Efendi örneğinde olduğu gibi, Osmanlı'da eşeğe (ters) bindirilme pratiğinin sosyo-politik işlevini tevsik eder. Bu ceza, yalnızca bireysel bir tenkil (cezalandırma) değil; ilmiyle amel etmeyen, makamının vakarına ihanet eden figürlerin, toplumun ortak hafızasındaki "cahil" imgesiyle (eşek) özdeşleştirilerek meşruiyetten arındırılmasıdır. Bu toplumsal ibretin kavranması, doğanın işleyişi ile sosyal nizam arasındaki derin sezişin bir tezahürüdür.

Anlatının Fail ve Meful Babı Olarak Tarih

Anlatıları geçmişten çıkararak şimdi için kurgulayanın biz olduğunu fark ettiğimizde, tarihe başvurmak yaşantıya mana vermenin yollarından biri haline gelir (White 17). Anlatıyı tarihe bağlı kalarak olguları temellendirme eylemi, tarihin faili olarak insanın ebediyet arzusunun sonucudur. Böylelikle fail tarafından gerçekleşen durum “bir şeyin varlığının kendisinden kaynaklanan” mefulü şeklinde tali olarak zuhur eder. Zuhur sözcüğü burada bir şeyin ortaya çıkması ya da aniden belirmesi manasıyla değil teorik bağlamda ele alındığında failin yapıp-ettikleri üzerinden bir hükme varır. Bu hükümlerin ortak bir dilde ve eylemdeki bileşimi ise

¹⁵Osmanlı da onur kırıcı bir ceza türü olarak saç ve sakalın kesilmesi Âşıkpaşazâde Tarihinde de yer edinmiştir: “Zaman-ı evvelde üstâdâne taraklar ve hürmetlü sakallar olurdu. Pâdişâh hışm edicek sakalın kesüp kerkebe bindürürlerdi. Şimdiki zamanda kendülerin âdeti eşek oldu. Binüp yürürler. Sakalın hod kendü ihtiyariyen keserler. Ve bu sakal kırmagun âdeti kadimden Firenk'den kalmışdur. Ve Frenk'den cünüp ışıklar almışidi. Hassa kim şimdiki hinde mübah oldu. Avratlar saçlarını keserler, erler dahi sakalın” (Âşıkpaşazâde 57).

metafizik boyutta var olan gerçeğin yani temsili olarak eşeğin bütüncül bir metonimik izahını da mümkün kılar.

En nihayetinde eşeğin temsiline dair ilahi kaynaklarda nassa dayalı anlatılar, toplumsal zeminde atasözü ve deyimler başta olmak üzere eleştirel bakışta da karşımıza çıkar. Referans noktası olarak nassın sabit ve değişmez oluşu nesnenin/varlığın yorumunun da tarihsel arka planını belirler. İlahi kaynaklar, tarihî vesikalar ve edebî metinlerde olduğu gibi atasözü ve deyimlerde de eşeğe yüklenen akılsız/bilgisiz manası, kendisine yüklenen diğer anlamlarından sayıca üstün kalır.¹⁶ Bu hususa ilişkin atasözü ve deyimlerden bazıları şunlardır:

Eşek kafalı; topal eşekle kervana katılmak; eşeğe marifetini göster demişler, yıkılıp ağnamış; eşek hoşaftan ne anlar (suyunu içer tanesini bırakır); eşek bile bir düştüğü yere bir daha düşmez; eşek kocamakla tavla başı olmaz; mektepten çıkan eşek Marsivan'dan çıkmaz; eşek, kulağı kesilmekle küheylan olmaz; eşeğe altın semer vursalar yine eşektir; eşek at olmaz, ciğer et olmaz; eşeğin yorulduğu yere han (köy) yapılmaz (Ersöz 188-189; Aksoy 274-275). Varlık aleminden olan eşek atasözü ve deyimlerde kalın kafalı, yaşadıklarından ders almayan, yaş alsada aklı başına gelmeyecek statüde, niteliksiz, yeteneksiz, faydasız ve ufku dar söylemlerle betimlenmiştir.

Düşünce ve varlık arasındaki irtibatın temsili için filozof Parmenides “öz, düşünmektir, varlık da [düşünmektir]” der (Parmenides 67). O hâlde düşünmek var olmanın getirdiği bir zorunluluktur ve epistemolojik meseleler ontolojik meselelerle doğrudan iç içedir. Bilginin, kendisini bilene hâkimiyeti de bütün mevcudatın sahip olduğu kudretle insanın zâtı/özü bakımından anlamın konulduğu yerdir. Bu cihetle insan, bir başka varlık olarak eşeğe yüklenen akılsız-bilgisiz imgesini de anlamlandırmakla mükelleftir. Burada bahsedilen mükellefiyet düşünme yetisinden ibarettir. Konu ve bağlam gereği meseleye ilişkin verilebilecek örneklerden biri Endülüslü bilgin Sâid el-Endelüsî tarafından kaleme alınan *Tabakâtü'l-Ümem* adlı eserdir. İlmi sahada kaleme alınan ilk eserlerden olan yapıtta milletlerin ilimle olan münasebetlerine genişçe yer verilir. Endüli, kadim ve önemli milletlerden bahsettikten sonra onları ilimle uğraşan milletler ve ilimle meşgul olmayan milletler şeklinde tasnif eder. Burada dikkate değer husus ilme katkısı olan milletlerin Allah'ın seçkin kulu oldukları; ilimle uğraşmayan milletlerin ise nefsi yönden hayvanlara benzetilmiş olmasıdır.¹⁷

Canlı ve cansız varlıkların şuurunun toplandığı kesişim noktası olan insan tüm hüviyetleri kendinde barındırdığından diğer canlıların övülen ve yerilen özellikleri de yine kendinde zuhur eder. İranlı âlim Molla Sadra'ya dayanan bu görüş çerçevesinde evvela insanda kümeleşen ve diğer canlılara nasbedilen özellikler söz konusudur. Örneğin arı faydası çok zararı az, tilki kurnaz, maymun taklitçi, karınca toplayan ve biriktiren, eşek ise aptal formda temayüz eder (Molla Sadrâ 283). Yani varlığın akılla ya da akılsızlıkla ilgili işaretleri öznellik bakımından fail, nesnellik yönünden meful ile ilişkilidir. Bu noktada fail ile mefulün masdarı bizatihi faal tarihtir.

¹⁶ Türk atasözü ve deyimler özelinde eşek sözcüğünün anlamsal içeriğine dair kaleme alınan nitelikli bir çalışmada, eşeğe yüklenen anlamların verisel karşılaştırılması yapılmıştır. Araştırma neticesinde eşeğin cahil tabiatına ilişkin örneklerin fazlalığı dikkat çeker. (Ersöz 188).

¹⁷ Endülüsi'ye göre ilimle uğraşan kavimler; Hintliler, Farslar, Keldânîler, Yunanlılar, Rumlar, Mısırlılar, Araplar ve İbrânîlerdir. İlimle uğraşmayan kavimler ise Çinliler, Ye'cüc-Me'cüc, Türkler, Burtas- Hazar- Gilan-Talesan-Mugan, Keşk, Alanlar, Berberîler, Zenciler, Sudanlılar, Habeşliler, Slavlar, Ruslar, Bulgarlardır (Sâid el-Endelüsî 11).

XV. yüzyılda kaleme alınmış muhkem bir metin olarak *Harnâme*'nin XX. yüzyıldaki takarrüründe dahi hicveder yönüyle belirmesi, tarihin öznesinin bizatihi tarihin kendisi olduğunu gözler önüne serer. Edebiyat tarihçilerimizden Orhan Şaik Gökyay, Şeyhî ve Molla Lütfi'nin yapıtlarında olduğu gibi devrinin ilim adamlarının çalışmalarındaki metodolojik eksiklikleri ve usulsüzlükleri belirttiği *Dûçent-nâme* adlı eseriyle asırlar sonra "yenilikçi bir eski fikri" kaleme alır. Molla Lütfi *Harnâme*'sinde tahkir edilen şahsiyet Şücâüddin İlyas iken benzer şekilde Gökyay'ın eserinde eleştiriye tabi tutulan kişi Muharrem Ergin'dir. Dede Korkut Kitabı'nın gramer ve sözlüğüyle 1962'de doçent olan Ergin, söz konusu eseriyle eleştiriye maruz kalır. Şeyhî'nin, münasebet-i hikâyet faslında olayın başlangıca dair "*bir eşek var imiş zâif ü nizâr/yük elinden katı şikeste vü zâr*" beytine istinaden Gökyay da ahvalini benzer bir gelenekle şu satırlarla temsil edecektir:

"Cehl elinde şikeste vü zâr

Bir duçent var idi zaîf u nizâr" (Gökyay 72).

SONUÇ

Her nesil, geleneksel anlatılarını zaman ve zemine göre yeniden inşa ettiğinden, her eser bulunduğu toplumun birer mahsulü olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle toplumların dinamiği, geleneksel anlatılarında yer alan kök mana ile yön bulur. Daimî bir değişim ve dönüşüm sürecinde olan anlatılar, aktaranın belleğindeki süzgeçten geçerek yeniden yorumlanır ve şekil alır. Bu yönüyle her anlatı, aslında kadim bir mekândır. Kadim mekânları ikamet edilen mekânlara dönüştürmenin yolu, anlatıların geleneğe uygun biçimde yapılandırılmasıyla mümkündür. Anlatının gerçeklik ve uygunluk düzeyi ise yaşantının bizzat kendisinde tecelli eder. Bu bilginin sağlamasını yapma fırsatını elde ettiğimiz *Harnâme* adlı eser, kendi anlam-değer dünyasında karşılık bulmuştur.

Anlam; bir toplumun dünyayı kavrayış biçimi, olaylara yüklediği yorum ve ortak bilinçte yer eden sembolik ifadeler bütünüdür. Bu çerçevede oluşan değerler, toplumun "neye kıymet verdiği" ahlaki yansımasıdır. *Harnâme*'de "boynuz umarken kulaktan olan eşek" imgesi, kendisine yüklenen bilgisizlik ve cahillik çağrışımını, içinde yer aldığı anlam-değer dünyasından almaktadır. Daha geniş bir bağlamda değerlendirildiğinde, Şeyhî'nin *Harnâme*'sinden önce dünyayı fetheden eserler olarak zikredilen *Kelile ve Dimne*, Mevlana'nın *Mesnevisi*, Sadi Şirazi'nin *Gülistanı* ve Ezop Masalları da eşeğe yüklenen bilgisizlik imgesinde fikir birliği göstermektedir.

Toplumların yazın tarihinde yer edinen ortak imgeler, İslam medeniyetinde nesne ve varlığın hakikat payını ilahi bilgideki taayyününden almasıyla ilişkilendirilebilir. Kur'ân-ı Kerim'de ilmiyle amel etmeyen varlık olarak eşeğin işaret edilmesi, bu durumu doğrular niteliktedir. Eşek, Kitâb-ı Mukaddes'te Kuran'daki olumsuz çağrışımından farklı olarak, kendisine kutsiyet atfedilen bir varlık şeklinde belirir. Bu durum, anlatılarda eşeğin krallara ve soylulara hediye edilen bir varlık olarak tasvir edilmesini ve ileride Kudüs'e girecek olan Mesih'in eşek üzerine binmiş olarak gelmesini de açıklamaktadır.

İlahi kaynaklarda kendi içerisinde tutarlılık gösteren tüm imgeler, zamanla toplumsal anlatılara da sirayet eder ve ortak kültürel dizgelerin tezahürü, eylemsel biçimde dahi kendini gösterir. Böylelikle kadim anlatılar, toplumsal normlara uygun olarak zihinlerde yer edinecek birer hikâyeye dönüşür. Feyzullah Efendi Vakası ve Rıdvanbegoviç Ali Paşa örneklerinde olduğu gibi, kendisine ihsan edilenle yetinmeyen ve ilmiyle amel etmeyen kimseler, eşek aracılığıyla tahkir edilerek cezalandırılmıştır. Böylelikle denilebilir ki, her varlığın gerçeklik düzeyi, mahiyetini ait olduğu ontolojik zeminden alır; bu, çalışmada ulaşılan nihai bulgudur.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Câmî. *Evlîya Menkıbeleri: Nefahâtü'l Üns*. Haz. Süleyman Uludağ ve Mustafa Kara, Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Ahmedî. *İskendernâme İnceleme-Tenkidli Metin*. C.1-2. Haz. Robert Dankoff, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2020.
- Ahmedî. *İskendernâme İnceleme-Tenkitli Metin*. Haz. Yaşar Akdoğan ve Nalan Kutsal, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Ahmedî. *İskendernâme*. Haz. Furkan Öztürk, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Aisopos. *Masallar*. Çev. İÖ Çokona, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2024.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I*. İnkılâp Kitabevi, 1988.
- Almalech, Mony. "Biblical Donkey". *Proceedings of the 12th World Congress of the International Association for Semiotic Studies*, ed. Kristian Bankov, IASS Publications & NBU Publishing House, 2014, ss.816-827.
- Aristophanes. *Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Âşık Çelebi. *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*. Haz. Filiz Kılıç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Âşıkpaşazâde. *Âşıkpaşazâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1285-1502)]*. Haz. Necdet Öztürk, Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2023.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *İslâm Ansiklopedisi*, 18.cilt, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, ss.425-428.
- Beydaba. *Kelile ve Dimne*. Çev. Ömer Rıza Doğrul, Büyüyenay Yayınları, 2023.
- Bice, Hayati. *Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi İnceleme Araştırma Dizisi, 2016.
- Bilge, L. Mustafa, "Rıdvanbegoviç Ali Paşa". *İslâm Ansiklopedisi*, C. 35, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, ss. 50-51.
- Bloch, March. *Feodal Toplum*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera: Meâni-Beyân-Bedi*. M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Dinânî, Gülamhüseyn İbrahim. *İslâm Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni III*. Çev. Tahir Uluç, Ketebe Yayınları, 2025.
- Ebû Ya'kûb Es-Sekkâkî. *Miftâhu'l- Ulûm: Belâgat*. Çev. Zekeriya Çelik, Litera Yayıncılık, 2017.
- Ersöz, Serpil. "Türk Atasözü ve Deyimlerinde Geçen "Eşek" Sözcüğünün Anlamsal İçeriği", *Can Dostum Arkadaşım Eşek*, ed. Eren Akçiçek ve Hüseyin Arıkan, Gece Kitaplığı, 2017, ss. 177-198.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Fuzulî Ne Demek İstedi? Işık İmiş Her Ne Var Âlem'de İlm Bir Kıl ü Kâl İmiş Ancak*. Papersense Yayınları, 2016.
- Filibeli Alâeddîn Ali Çelebi. *Hümâyûn-nâme İnceleme-Metin*. Haz. Tuncay Bülbül, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.

- Frazer, James George. *Büyük Tufan: Dünyadaki Tufan Mitleri Üzerine Bir Başvuru Kitabı*. Çev. Sayat Müller, İstanbul: Kanon Kitap, 2024.
- Gelibolulu Mustafa Âlî. *Kühû'l Ahbâr İnceleme-Tenkitli Metin*. C.IV. Haz. Suat Donuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2024.
- Gezgin, İsmail. *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır? Mit, Masal ve Hikâyenin Arkeolojisi*. Redingot Yayınları, 2020.
- Gölen, Zafer. *Tanzimat Dönemi Bosna İsyanları*. Alter Yayıncılık, 2009.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Tokatlı Molla Lûtfi'nin Harnâme'si". *Türk Folkloru Yayınları Belleten Dizisi/1*, 1986, ss.155-173.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Molla Lûtfi*. Yeditepe Yayınevi, 2024.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Destursuz Bağa Girenler*. Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*. Milenyum Yayınları, 2008.
- Huneyn b. İshak, haz. *Cevâmi'ul- İskenderâniyyîn Li- Kütübi Kütübü Câlînûs Fi't-Tıb: Galen'in Tıp Külliyyâtı Üzerine İskenderiyeli Şârihler'in Derlemeleri*. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023.
- Hüsâm-ı Sahrâvi. *Har-nâme: Kanuni Devri İstanbul'unda Çingeneler ve Çingene Kültürü*. Çev. Mertol Tulum, Ketebe Yayınları, 2020.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2022.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*. Çev. Abdulkadir Şener vd., Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İnalçık, Halil. "Adâletnâmeler". *Türk Tarih Kurumu: Belgeler*, vol.2, no. 3-4, 1965, ss. 49-142.
- Karaman, Hayreddin vd., haz. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Kâtip Çelebi. *Siyaset Nazariyesi: Düstûru'l amel li islâhi'l halel*. Haz. Ensar Köse, Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Kılıto, Abdelfattah. *Araplar ve Hikâye Anlatma Sanatı: Tuhaf Bir Âşinalık*. Çev. Su Baloğlu, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- Kınalı-zâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's Şuarâ, C.I*. Haz. İbrahim Kutluk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat-Zebur-İncil)*. Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yayınları, 2002.
- Latîfî. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*. Çev. Rıdvan Canım, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. Çev. Derya Örs ve Hicabi Kırlangıç, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî. *Mesnevî*. Çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, 2017.
- Mengi, Mine. "Harnâme Kime Sunulmuştur". *Türkoloji Dergisi*, vol. 7, no.1, 1977, ss. 79-81.

- Molla Sadra. *Esrârü'l âyât ve envârü'l beyyinât: Kur'ân Âyetlerinin Sırları ve Açıklamalarının Nûrları*. Çev. Fevzi Yiğit vd., Önsöz Yayıncılık, 2023.
- Naîmâ Mustafa Efendi. *Târih-i Nâ'imâ (Ravzatü'l Hüseyin Fî Hulâsati Ahbâri'l Hafikayn)*. C.I. Haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.
- Ocak, Mehmet Ata. *Belli Başlı Sünnî ve Şîî Müfessirlere Göre Cum'a Sûresinin Tefsiri*. Yüksek Lisans Tezi. Mardin Artuklu Üniversitesi, 2020.
- Ovidius P. Naso. *Dönüşümler I-XV*. Çev. Asuman Coşkun Abuagla, Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Parmenides. *Fragmanlar*. Çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Rifa'at Ali Abaou El Haj. *1703 İsyani: Osmanlı Siyasetinin Yapısı*. Çev. Çağdaş Sümer, Tan Kitabevi Yayınları, 2011.
- Sehî Beg. *Heşt Bihişt*. Haz. Halûk İpekten vd., Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Sâid el-Endelüsî. *Tabakâtü'l-Ümem: Milletlerin Bilim Tarihi*. Çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Silâhdâr Fındıklılı Mehmed Ağa. *Nusretnâme*. Haz. Mehmet Topal, Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2018.
- Sûdî-i Bosnevî. *Gülüstan Şerhi*. Haz. Ozan Yılmaz, Çamlıca Yayınları, 2012.
- Şenel, Cahid. "İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlak". Ed. M. Cüneyt Kaya, İslam Felsefesi Tarih ve Problemler, İsam Yayınları, 2016, ss.221-247.
- Tanç, Nilüfer. *Klasik Türk Edebiyatında Mizah*, Grafiker Yayınları, 2020.
- Timurtaş, Faruk Kadri. "Şeyhî'nin Hayatı ve Şahsiyeti". *Journal of Turkish Language and Literature*, vol. 5, no. 5, 1953, ss. 92-120.
- Timurtaş, Faruk Kadri. *Şeyhî'nin Harnâmesi*. Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1981.
- Uçan Eke, Nagehan. *Klâsik Türk Edebiyatında Metaforik Üslûp*. Akçağ Yayınları, 2017.
- Uluçay, Mustafa Çağatay. *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*. Manisa Halkevi Yayınları, 1944.
- Vansina, Jan. *Tarih Türü Olarak Sözlü Gelenek*. Çev. Emre Teğın, Tün Yayınları, 2021.
- White, Hayden. *Metatarih: On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupa'sında Tarihsel İmgelem*. Çev. Mehmet Küçük, Ketebe Yayınları, 2022.

Son Not

Makaleyi okuyarak görüş ve önerilerini benimle paylaşma nezaketinde bulunan Prof. Dr. Yunus İNCE'ye teşekkür ederim.

Ek Bilgi

Etik Beyanı

Bu makalenin tüm etik ve telif hakkı kurallarına uygun olarak hazırlanmıştır. Çalışma doküman analizine dayalıdır ve etik kurul izni gerektirmemektedir.

Destek/Finansman Beyanı

Bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir fon kullanılmamıştır.

Çıkar Çatışması Beyanı

Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Yapay Zekâ (AI) Kullanımı Beyanı

-

Telif Hakkı ve Lisans

© 2026 *bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi.

Bu makale Creative Commons Attribution olarak yayımlanmıştır.



lisansıyla açık erişim