



YUNUS EMRE

Hayatı-Düşünceleri-Eserleri

*Ben gelmedim dava için
Benim işim sevi için
Dost'un evi gönüllerdir
Gönüller yapmağa geldim.*



EGEMENLİK KAYITSIZ ŞARTSIZ MİLLETİNDİR

YUNUS EMRE

(Hayatı-Düşünceleri-Eserleri)

YUNUS EMRE

(Hayatı-Düşünceleri-Eserleri)

Başeditör

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ

Editörler

Doç. Dr. Hasan KAYA
Dr. Öğr. Üyesi Fatih EGE
Dr. Öğr. Üyesi Meltem CAN
Dr. Yeşim ÇAĞLAR

YUNUS EMRE
(Hayatı-Düşünceleri-Eserleri)

YAYIN SAHİBİ
Prof. Dr. Mustafa ŞENTOP
Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı

YAYIN KOORDİNATÖRÜ
Mehmet Ali KUMBUZOĞLU
Genel Sekreter

YAYIN YÖNETMENİ
Dr. Necati SUNGUR
Basın, Yayın ve Halkla İlişkiler Başkanı

BAŞEDİTÖR
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ

EDİTÖRLER
Doç. Dr. Hasan KAYA
Dr. Öğr. Üyesi Fatih EGE
Dr. Öğr. Üyesi Meltem CAN
Dr. Yeşim ÇAĞLAR

KAPAK ve SAYFA TASARIMI
Gülcan ACARTÜRK

BASKI
TBMM Basımevi - 1. Baskı Haziran 2022

ISBN
978-605-2089-63-7

BASKI ADEDİ
1000

İÇİNDEKİLER

TAKDİM - Prof. Dr. Mustafa ŞENTOP.....	XIII
SUNUŞ - Prof. Dr. Mümin ŞAHİN	XV
ÖN SÖZ - Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ.....	XVII
BİR BUNALIM ÇAĞINDA DİRLİĞİ İNŞA ETME ÇABALARI VE YUNUS EMRE... 1 <i>Celalettin VATANDAŞ</i> <i>Saniye VATANDAŞ</i>	
KAOS VE KOZMOS SARMALINDA BİR DERVİŞ: YUNUS EMRE	35
<i>Mehmet AÇA</i>	
YUNUS EMRE DİVANI'NDAKİ YUVUK “GEYİK” SÖZCÜĞÜ ÜZERİNE.....	43
<i>Ferruh AĞCA</i>	
YUNUS EMRE DİVANI'NDA GÖTÜR- EYLEMİNİN ANLAM HARİTASI	51
<i>Esin AĞCA</i>	
SAZ VE SÖZ ARASINDA YUNUS EMRE İLAHİLERİ	59
<i>Türkan ALVAN</i>	
YUNUS EMRE'DE TERK KAVRAMI	81
<i>Ümran AY SAY</i>	
YUNUS EMRE DİVANI'NDA AD+EYLEM YAPISINDA KURULMUŞ ÖBEKLERİN SÖZDİZİMSEL ÖZELLİKLERİ VE İŞLEVLERİ	89
<i>Işıl AYDIN ÖZKAN</i>	
ESKİ TÜRKÇEDEN YUNUS EMRE DİVANI'NA: DİYALEKTİK BİR UNSUR OLARAK KAYU/KAYI	99
<i>Kenan AZILI</i>	
YUNUS EMRE DİVANI'NDA HAKK'A ULAŞMA YOLUNDA “GÖNÜL”MOTİFİ	111
<i>Serkan BALCI</i>	
21. YÜZYILA BAKAN YÖNÜYLE YUNUS EMRE'NİN ŞİİRLERİNDE CÂHİL VE ANLAM ÇERÇEVESİ	125
<i>Yavuz BAYRAM</i>	

DİLBİLGİSELLEŞME ÇERÇEVESİNDE YUNUS EMRE'DE <i>BİR</i> METAFORU.....	141
<i>Meltem CAN</i>	
YUNUS EMRE'DE ESKİCİL BİR ÖGE: <i>buşu</i>	159
<i>Yeşim ÇAĞLAR</i>	
YUNUS EMRE'DE ÖLÜMLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI	171
<i>Arzu ÇİFTOĞLU ÇABUK</i>	
YUNUS'UN DÜNYASI	217
<i>Reyhan ÇORAK</i>	
YUNUS EMRE'NİN ZİHİN DÜNYASINA AÇILAN PENCERE: TEŞBİH.....	229
<i>Talip ÇUKURLU</i>	
YUNUS EMRE DİVANI'NDA ULÜ'L-AZM PEYGAMBERLERE YAPILAN TELMİHLER.....	243
<i>Hacı İbrahim DEMİRKAZIK</i>	
ANNEMARIE SCHİMMEL VE “YUNUS İLE YOLLARDA” İSİMLİ HİKÂYESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME ÇALIŞMASI	267
<i>Sine DEMİRKIVIRAN</i>	
YUNUS EMRE'DE HETERODOKS SÖYLEMİN ÜRETİMİ	287
<i>Serkan DERİN</i>	
ERGİNLENME BAĞLAMINDA YUNUS EMRE ŞİİRİNDE DOĞUŞ VE YENİDEN DOĞUŞ	297
<i>Fatih EGE</i>	
ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİNDE KARŞILAŞTIRMA YAPILARI	307
<i>Mevlüt ERDEM</i>	
YUNUS EMRE'NİN ŞİİRLERİNDE AŞKSIZ İNSANIN TENKİDİ	317
<i>Ramazan ERGÖZ</i>	
YUNUS EMRE'NİN ŞİİRLERİNDE ÖLÜMÜN İKİ YÜZÜ	329
<i>Nusret GEDİK</i>	
BİR HAKKI TESLİM VE YUNUS EMRE ARAŞTIRMALARINDA UNUTULAN BİR İSİM: HALİM BAKİ KUNTER	341
<i>Nurettin GEMİCİ</i>	

YUNUS EMRE VE EDEBİYAT TARİHÇİLERİ.....	359
<i>Emine GÜRSOY NASKALİ</i>	
YUNUS EMRE DİVANI'NDAN HAREKETLE <i>AZ-</i> , <i>AZDUR</i> - EYLEMLERİ.....	367
<i>Dilek HERKMEN</i>	
YUNUS EMRE'NİN ŞİİRLERİNDE YERİLEN UNSURLAR	379
<i>Hasan KAYA</i>	
II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ FİKİR ADAMI ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMET HİLMİ'NİN YUNUS EMRE TEFRİKASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME.....	403
<i>Ahmet KOÇAK</i>	
YUNUS EMRE ŞİİRİNDE BİR BELİRLEYİCİ OLARAK MAHLAS KULLANIMI	415
<i>M. Fatih KÖKSAL</i>	
YUNUS EMRE DİVANI'NDA GEÇEN “ÇALAP” KELİMESİ ÜZERİNE	427
<i>Mehmet Oğuzhan KUŞOĞLU</i>	
ANADOLU'DA TÜRKÇENİN OLUŞUMUNDA YUNUS EMRE'NİN ROLÜ.....	453
<i>Zuhal KÜLTÜRAL</i>	
AŞKA YÜRÜYEN MİSAFİR: YUNUS EMRE'DE YOL VE YOLCULUK.....	467
<i>Çiğdem ÖZAY</i>	
YUNUS EMRE VE AHMED-İ YESEVÎ'DEN HAREKETLE “ <i>BANA SENİ GEREK SENİ</i> ” EKSENİNDEKİ MANZUMELER ÜZERİNE GENEL BİR MUKAYESE	481
<i>Erdem Can ÖZTÜRK</i>	
YUNUS EMRE VE MEHMET AKİF'İN ESERLERİNE GÖRE TÜRK TOPLUMUNDA DEĞER BUHRANI ÜZERİNE	499
<i>Arzu E. ÖZTÜRK</i>	
<i>Emriye SONKAYA</i>	
YUNUS EMRE'DE ZAMAN BİLDİREN BAZI YAPILAR ÜZERİNE	521
<i>Hatice ŞAHİN</i>	
ESKİ TÜRKİYE TÜRKÇESİNİN YAZI DİLİ OLMASINDA YUNUS EMRE'NİN KATKISI.....	535
<i>Mesut ŞEN</i>	

YUNUS EMRE’NİN ŞİİRLERİNDE MECMA-ÜL-EZDÂD ANLAYIŞI.....	547
<i>Yaşar ŞENLER</i>	
YUNUS EMRE’DE KARA SÖZCÜĞÜNÜN SEMANTİK TAHLİLİ	555
<i>İbrahim TAŞ</i>	
AHÎ Mİ, AHI MI? YUNUS EMRE ŞİİRLERİNDE AHI KELİMESİNİN SEMANTİK VE SENTAKTİK BOYUTLARI	567
<i>Fikret TURAN</i>	
BIYOGRAFİK ROMAN ÖRNEĞİ OLARAK: EMİNE İŞINSU’NUN BİR BEN VARDIR BENDEN İÇERİ ROMANI.....	575
<i>Selda UYGUR GÜRBÜZ</i>	
YUNUS EMRE’NİN ŞİİRLERİNDE VEZİN MESELESİ.....	591
<i>Sadık YAZAR</i>	
ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİNİN SÖZ VARLIĞI, TARAMA SÖZLÜĞÜ VE YUNUS EMRE.....	627
<i>Emine YILMAZ</i>	

Bilim ve Danışma Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Hüseyin AKKAYA	<i>Cumhuriyet Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Ufuk Deniz AŞÇI	<i>Selçuk Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Ümran AY SAY	<i>Marmara Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Bünyamin AYÇİÇEĞİ	<i>İstanbul Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Yaşar AYDEMİR	<i>Gazi Üniversitesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Meltem CAN	<i>Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi</i>
Dr. Yeşim ÇAĞLAR	<i>Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi</i>
Doç. Dr. H. İbrahim DEMİRKAZIK	<i>Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Sebahat DENİZ	<i>Marmara Üniversitesi</i>
Dr. Öğr. Üyesi Fatih EGE	<i>Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Ersen ERSOY	<i>Kütahya Dumlupınar Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Bülent GÜL	<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN	<i>Ege Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Emine GÜRSOY NASKALİ	<i>Emekli Öğretim Üyesi</i>
Prof. Dr. Bayram Ali KAYA	<i>Sakarya Üniversitesi</i>
Doç. Dr. Hasan KAYA	<i>Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ	<i>Bursa Uludağ Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL	<i>İstanbul Kültür Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU	<i>Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK	<i>FSM Vakıf Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Gülden SAĞOL YÜKSEKKAYA	<i>Marmara Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN	<i>Bursa Uludağ Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Mesut ŞEN	<i>Marmara Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Yaşar ŞENLER	<i>Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi</i>
Prof. Dr. İbrahim TAŞ	<i>Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ	<i>Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Emine YILMAZ	<i>Hacettepe Üniversitesi</i>
Prof. Dr. Ozan YILMAZ	<i>Sakarya Üniversitesi</i>

Bu kitapta yer alan makalelerin akademik ve yasal sorumluluğu tamamıyla yazarlarına aittir. Yazarların yorumları tamamen kişisel olup herhangi bir kurumun görüşünü ifade etmemektedir. Bilim ve Danışma Kurulu Üyeleri ile makaleler soyada göre alfabetik sıralanmıştır.

TEKİRDAĞ

Tel.: (0282) 250 00 00 • Faks: (0282) 250 99 00 • www.nku.edu.tr

*Ben gelmedim dava için
Benim işim sevi için
Dost'un evi gönüllerdir
Gönüller yapmağa geldim.*

TAKDİM

Değerli Okur,

Aziz milletimizin bilgi dağarcığına takdim edilen bu değerli eser, kültürümüzün barış ve sevgi şairi Yunus Emre'nin vefatının 700'üncü yıl dönümü sebebiyle 2021 yılının Cumhurbaşkanlığı kararıyla "Yunus Emre ve Türkçe Yılı" ilan edilmesinin ardından, Türkiye Büyük Millet Meclisi ve Türk Dil Kurumunun öncülüğü ve Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesinin organizasyonu ile hazırlanmıştır.

Milletimizin halis ruhunun sesi olan Yunus Emre, yaşadığı Anadolu Selçuklu Devleti'nin çöküş dönemlerinde Anadolu'nun iç savaş, yağma, kargaşa, kuraklık ve kıtlıkla perişan olduğu bu zaman diliminde şiirleriyle insanlara umut olmuş, şiirlerinde Allah aşkını, sevgiyi ve güzel ahlakı terennüm etmiştir.

Anadolu'nun kardeşlik, hoşgörü, iyilik, eşitlik, barış ve sevgi şairi Yunus Emre'nin her şiiri günümüz modern dünyasının insanlık sorunlarına verdiği cevaplarla da büyük bir hazinedir. Bütün şiirlerini duru bir Türkçeyle söyleyen Yunus Emre;

“Bir kez gönül yıktın ise bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil
Bir kez gönül yaptın ise er eteğin tuttun ise
Bir kez hayır ettin ise birine bin az değil”

diyerek dil, din, ırk farkı gözetmeden “insan”dan gayrısını hayatına ve şiirlerine konu etmemiştir. Herkesi kuşatma gücüne sahip olan sevgi ve kardeşlik teması, gelecek bin yıllarda da var olmasına ihtiyaç duyulacak evrensel konulardır.



Anadolu insanının en önemli değerlerinden ve tasavvuf edebiyatımızın temsilcilerinden olan Yunus Emre'nin bütün insanlığa verdiği evrensel mesajlar bugünün modern dünyasında daha da önem kazanmıştır. Dünyanın savaşlarla, kaoslarla sarsıldığı bir iklimde Yunus Emre'nin sevgi ve kardeşlik dili bugün de anlamını ve değerini korumaktadır.

UNESCO ilk olarak 1991 yılında, Yunus Emre'nin doğumunun 750'nci yıl dönümünü "Yunus Emre ve Sevgi Yılı" ilan etmiş ve onun eserlerindeki insanlığı kuşatan bütün evrensel mesajların dünyanın başka yerlerinde de yankı bulmasını sağlamıştı. Şimdi ise Yunus Emre'nin ölümünün 700'üncü yılı anısına UNESCO'nun 2021 yılını "Yunus Emre Yılı" ilan etmesi, hem Türkiye'miz hem de insanlık için önemli bir fırsattır.

Ruhların manevi gıdası olan Yunus Emre'nin öğretileri hem Anadolu toprakları içinde hem de dışında yaşayan insanlar için çok kıymetli bir hazinedir. Yeni nesillerimizin Yunus Emre'yi tanımaya ve insanlığın da Yunus Emre'yi bilmeye ihtiyacı vardır.

Ülkemizin seçkin üniversitelerinden altmış bilim insanı, Yunus Emre'nin insanları sevgi, barış ve hakikate çağrısını tekrar hatırlatmak ve gelecek nesillere onu tanıtmak için hayatına, şiirlerine ve fikirlerine dair her yönüyle kapsayıcı makaleler kaleme aldılar.

Türkiye Büyük Millet Meclisi olarak destek verdiğimiz bu değerli kitap için katkılarda bulunan Türk Dil Kurumuna, Namık Kemal Üniversitesi'ne ve çok kıymetli bilim insanlarımıza teşekkür ediyor; kitabın, okuyucuların kültür dünyasının zenginleşmesine katkıda bulunacağına inanıyorum.

Prof. Dr. Mustafa ŞENTOP
Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı

SUNUŞ

Gelin tanış olalım / İşi kolay tatalım / Sevelim, sevilelim / Dünya kimseye kalmaz diyordu Yunus. Onun mesajıyla tanış olduk, onun vesilesiyle toplandık; onu andık, onu anlamaya çalıştık. Anadolu insanının en önemli değerlerinden, Anadolu Türk tasavvuf edebiyatının kurucularından Yunus Emre'nin verdiği evrensel mesajlar bugün daha da önem kazanmıştır. Dünyanın savaşlarla çevrelendiği bir iklimde Yunus Emre'nin sevgi dili daha da anlamlı olmuştur. Onun evrensel mesajları dünyada yankı bulmuş ve UNESCO 1991 yılını Yunus Emre ve Sevgi Yılı ilan etmiştir. O, Tapduk Emre ve Necip Fazıl'ın tabiriyle bizim Yunus'tur. İnsanımıza Hakk'ı ve hakikati anlatan, kendi nefsinden başlayarak insanlara doğru yolu gösteren bir rehberdir. Yaratılanı Yaradan'dan ötürü seven bir Hak dostudur. Gönlü Allah'ın evi gören ve onu yıkanı bedbaht olarak gören bir gönül eridir. İlmi kendini bilmek olarak anlayan, kendini bilmeyenin Hakk'ı bilemeyeceği, kendini bilmeyenin okuduklarının boşuna olduğunu söyleyen bir hikmet kapısıdır.

Yunus Emre'nin vefatının 700. yılı münasebetiyle Cumhurbaşkanlığımızın kararıyla 2021'in Yunus Emre ve Türkçe Yılı ilan edilmesinin ardından Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi olarak o kutlu insanı anmak ve anlamak, onun bilgisinden nasiplenmek, onun hikmetiyle yolumuzu aydınlatmak amacıyla bir sempozyum gerçekleştirdik. Yine aynı gayelerle elinizdeki bu kitabı değerli bilim insanlarının katkılarıyla oluşturduk.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığımızın himayeleri ve Türk Dil Kurumumuzun paydaşlığında gerçekleştirdiğimiz sempozyuma Türkiye'nin seçkin üniversitelerinden 60 bilim insanı katıldı. Ardından elinizdeki Yunus Emre kitabıyla Yunus Emre'nin hakikat çağrısını insanımıza tekrar hatırlatmayı, o yüce insanı bu yolla okuyucuya duyurmayı istedik. Hem Yunus Emre Sempozyumu'muzun düzenlenmesinde hem de Yunus Emre kitabının basılmasında değerli himayeleriyle bize yol gösteren Gazi Meclisimizin Sayın



Başkanı Prof. Dr. Mustafa ŞENTOP'a, iş birliği için Türk Dil Kurumunun Sayın Başkanı Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN'e teşekkürlerimi arz ediyorum. Bu sempozyumun ve kitabın mutfağında çalışan Düzenleme Kurulu Başkanı ve Başeditörü Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ'a, Düzenleme Kurulu Üyelerine ve editörlerimize teşekkür ediyorum. Bu sempozyuma bildirileri ile katılan, Yunus Emre kitabına yazıları ile katkı sunan değerli bilim insanlarına teşekkür ediyorum. Kitabın okuyucuya faydalı olmasını diliyorum.

Prof. Dr. Mümin ŞAHİN
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Rektörü

ÖN SÖZ

Bir milletin varlığı ve iradesi, sahip olduğu temel toplumsal, dinî, ahlaki, kültürel, ekonomik, siyasi, estetik değerlerin varlığı ve gücü ile doğrudan irtibatlıdır. Bu değerlerin oluşumu ise o milletin uzun tarihi boyunca yaşadıkları ile doğrudan irtibatlıdır. Bir başka ifadeyle söylemek gerekirse; aynı dinî, ahlaki değerleri referans alan farklı milletler, tarihte yaşadıklarının farklılığı sayesinde farklı değerler üzerinden farklı niteliklere sahip olurlar. Bunu müşahhas bir örnek ile açıklamak gerekirse; Müslüman toplumların temel referansı İslam olmakla birlikte, farklı İslam milletleri oluşmuştur. Çünkü bu milletler hem geçmişleriyle hem de yaşadıklarıyla birbirlerinden farklıdırlar. Bu ise mevcut şartlarda birbirlerine oranla farklı değerlerin önem kazanıp ön plana çıkmasını veya bir diğer millet için çok önemli olan bir değerın bir diğeri için önemini azaltıp değerler sıralamasında geri plana kaymasına yol açabilmektedir. Bunu en açık şekliyle Türk milletinın temel değerleri arasında özel bir konuma sahip olan “birlik”, “dayanışma”, “yardımlaşma”, “bütünlük”, “güç ve kuvvet”, “irade” gibi anlam alanlarını kapsayan “dirlik” sözcüğünün dile getirdiğı değer üzerinden tespit etmek mümkündür. Milletimizin 13. ve 14. yüzyıllarda karşı karşıya kaldığı toplumsal, siyasi, dinî, ekonomik kaos ortamında şekillenen “dirlik” anlayışı hem o kaos ortamından kurtuluşun yolu, hem de Anadolu’nun “vatan” oluşunun önemli bir sembolü olmuştur. Yunus Emre ise milletin her bir ferdine seslenen yol gösterici şiirleriyle “dirlik” ilkesinin en önemli sözcüsü olmuştur. Başta dirlik olmak üzere, dile getirdiğı kutlu ve kadim değerler üzerinden Müslüman Türk milletine umut ve rehber olmuştur. Onun bu özelliğı, vefatının üzerinden yedi asır geçmiş olmasına rağmen hiç değişmeden ve gücünden hiçbir şey kaybetmeden aynen devam etmektedir.

Bu kitap, Yunus Emre’nin hayatını, şiirlerini ve sözcülüğünü yaptığı kutlu değerleri konu edinen akademik araştırma ve çalışmaların ürünü olarak doğmuş, her zaman yeni araştırma ve çalışmaların konusu olacak kadar kapsamlı ve engin değerleri temsil eden Yunus Emre’yi vefatının 700. yılında bir kez



daha anmak ve anlamak adına yürütülen çabaların ürünü olmuştur. Bu çabalara ilk andan itibaren madden ve manen destek veren TBMM'nin saygıdeğer Başkanı Sayın Prof. Dr. Mustafa ŞENTOP'a müteşekkirim. Bu kitabın oluşması sürecinde desteğini esirgemeyen Türk Dil Kurumu adına değerli Başkanı Sayın Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN'e teşekkür ediyorum. Bizi akademik-bilimsel çabalarımızda her zaman desteklemiş Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesinin değerli Rektörü Sayın Prof. Dr. Mümin ŞAHİN'e teşekkür ediyorum. Tüm bunlara ilaveten, özel zaman ayırarak bu kitabı oluşturan değerli metinleri kaleme alan bilim insanlarına teşekkür borçluyum; eğer onların bu çabaları olmasaydı tüm diğer çabalar karşılıksız kalır ve bu kitap oluşmazdı.

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ

Başeditör

BİR BUNALIM ÇAĞINDA DİRİĞİ İNŞA ETME ÇABALARI VE YUNUS EMRE*

Celalettin VATANDAŞ

Prof. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, cvatandas@nku.edu.tr

Saniye VATANDAŞ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, svatandas@nku.edu.tr

Giriş

13. ve 14. yüzyıl genel manada Müslümanların tarihi özel olarak da Anadolu tarihi açısından oldukça önemli bir zaman kesitini oluşturmaktadır. Zira bu dönem Anadolu'nun Moğollar tarafından işgal edildiği, Anadolu'da siyasi, askerî, dinî, ekonomik, kültürel bir iradenin olmadığı, mevcut iradenin de Moğollar adına hareket ettiği bir çağdır. Anadolu Selçuklu Devleti'nin iktidar mücadelelerine kurban gitmesi, Moğolların işini kolaylaştırmıştır. Moğollar nedeniyle Anadolu'ya doluşan farklı inanç ve karakterdeki topluluklar ise Anadolu'nun bir bunalım çağı yaşamasına katkı sağlamışlardır. İnsanların can ve mal güvencesini kaybettikleri, din ve inanç birlikteliğinin kaybolduğu, siyasi, askerî ve ekonomik istikrarın kaybolduğu bu dönemde bazıları mevcut “bunalımdan” kurtuluşun yol ve yöntemini bulmanın, bulduklarını da insanlara sunmanın çabası içerisinde olmuşlardır. Bazılarına göre söz konusu bunalımdan kurtuluşun tek yolu, işgalci Moğollara fiilen başkaldırıdan geçmektedir; Ahî Evran ve liderliğini yaptığı Ahîler bu görüştedirler. Diğer bazılarına göre ise Moğollarla uyumlu yaşamak, hatta Moğollarla iş birliği halinde olup dostluk ilişkileri geliştirmek söz konusu bunalımın sona ermesine katkı sağlayacak bir

* Bu yazı, İletişim ve Toplum Araştırmaları Dergisi 1(1), 2021, 1-29'da aynı adla yayımlanmış yazının gözden geçirilmiş halidir.



yöntemdir. Kalenderîler bu görüştedirler. Diğer bazıları ise işgalci Moğollarla hiçbir şekilde muhatap olmadan “yeni insan” tipini oluşturma zor ve uzun yolunda yolculuk yapmak gerektiği düşüncesindedirler. Bunlara göre tek tek şahısları eğitip hakikati bilen ve hakikate göre yaşayan bir toplum inşa etmek tüm bunalımı sona erdirecek bir yöntemdir. Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre bu görüştedirler. Bu görüşlerine uygun olarak da tüm hayatları boyunca kişilere seslenmişler, onları hakikatin ışığından nasipdar yapmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken belirli değerleri ön plana çıkarmışlardır. Yunus Emre için söz konusu değerlerden birisi “dirlik”tir. “Dirlik”i inşa etmenin çabası içerisinde şairler söylemiş, insanların gönüllerine dokunarak hakikatin ışığını yakmaya çalışmıştır.

Anadolu’da Bir Bunalım Devri: 13-14. Yüzyıllar

13. yüzyıl Anadolu’su, Anadolu Selçuklu Devleti’nin en güçlü devrine de tarihten silinişine de tanık olunan bir coğrafyayı temsil etmektedir. 1220-1237 yılları arasında hüküm süren Alâeddin Keykubad döneminde her bakımdan en güçlü ve parlak yıllarını yaşayan Anadolu Selçuklu Devleti, takip eden dönemde hızla güç kaybına uğradı. Anadolu’daki dirlik ve düzen hızla bozulmaya başladı. Alâeddin Keykubat’ın çocuk yaştaki haleflerinin arasındaki taht kavgaları, dönemin önde gelen isimlerinin veya belirli zümrelerin de sürece müdahil olmalarıyla şiddetlenip, ülkede dirlik bırakmadı. Çocuk yaştaki haleflerin ileri gelen devlet adamlarının veya zümrelerin desteğini alma ihtiyacı, yönetim merkezi Konya’dan başlayıp halka halka genişleyerek tüm Anadolu’yu kuşatan bir kargaşa ve kaosun Anadolu’da egemen olmasına yol açtı. Saltanat mücadeleleri önce siyasi ve askerî iradeyi tahrip etti; takiben ekonomik, dinî, kültürel çöküş baş gösterdi. Bu sırada doğudan batıya doğru ilerleyen Moğol İstilasları tüm mevcut olumsuzlukların üzerine son kalmış dirlik ve düzen kırıntılarını da yok etti. Anadolu paganist ve cani Moğollar tarafından istila edildi. Moğolların paganizmi, Moğolların önünden kaçarak Anadolu’ya gelen tüm paganist inanç mensuplarını, canilikleri ise kural ve kaide tanımayan ve tanımak da istemeyen tüm başıbozuk toplulukları Anadolu’da pervasızca hareket eder hale getirdi. Anadolu, içten ve dıştan her türlü taciz edilen bir coğrafyaya dönüştü.

İbn Bîbî’nin bildirdiğine göre Moğolların Anadolu topraklarına ilk saldırıları 1231 tarihinde başladı (İbn Bîbî, 1996: 420-421). Ancak asıl istila 1240’tan sonra gerçekleşti. Moğol istilasından önce patlak veren isyanlar, iktidar mücadeleleri ve savaşlar Moğol istilasına uygun bir ortam hazırladı.

İsyanlar içerisinde 1240 yılında patlak veren Babaî İsyanı çöküş sürecinin önemli eşiklerden birisiydi. Her geçen gün güç kaybeden Selçuklu tarafından zorla bastırılan bu isyan Anadolu'nun siyasi, askerî gücünü ileri düzeyde zayıflatıp, Moğol istilasına tamamen hazır hale getirdi. Daha da önemlisi dinî-görünümlü fakat esasen daha çok siyasi ve ekonomik amaçları içeren bu isyan Anadolu'yu dinî açıdan da derin bir karmaşaya mahkûm etti. Böyle olunca Selçuklunun 1243 yılında Köseadağ'daki yenilgisi kaçınılmaz oldu. Köseadağ yenilgisi Anadolu'daki Selçuklu otoritesinin sonunu getirirken, Moğolların Anadolu'da egemen irade haline gelmelerini sağladı. Moğollar ise istilalarını kolaylaştıran tüm karmaşa, ayrılık ve çatışmaları destekleyerek Anadolu'ya egemen olan bunalımı çok yönlü ve daha da derinlikli bir hale getirdiler.

Esasen Anadolu tüm tarihi boyunca arada bir yaşanan sükûnet dönemleri hariç hep büyük devletlerin, dinlerin, toplumların karşılaştığı ve çatıştığı bir coğrafya olmuştur. 13. yüzyıl öncesi birkaç yüzyıllık dönem ise bunun dışında değildi. Yoğun göçler farklı din ve kültürlerin bir arada yaşamasını zorunlu kılmış, tüm Anadolu'da egemen olan bir siyasi ve askerî iradenin olmaması, olanların da kısa süreli ve daha çok bölgesel olması, Anadolu coğrafyasını karmaşanın ve çok yönlü faktörlerin beslediği bunalımların coğrafyası kılmıştır. Özellikle 12-14. yüzyıllarda arada bir yaşanan sükûn dönemleri, bu coğrafyada küçük huzur adacıkları olmanın ötesine geçmemiştir.

13. yüzyılın Anadolu'su ekonomik açıdan zor zamanlara tanık olunan bir çağ ve coğrafya olmuştur. Her geçen gün artan açlık ve sefalet Anadolu'nun değişmeyen özelliği haline gelmiştir. Siyasi, askeri, dinî, kültürel alanlarda olduğu gibi ekonomik alanda da Moğolların işgali ekonomik hayatı hepten felç etmiştir. Moğollara karşı başlayan çarpışmalar nedeniyle tarlaların ekilememesi veya ekinlerin göçebeler yahut birbiriyle çatışan topluluklar tarafından hasara uğratılması Anadolu'nun ekonomik açıdan iflas etmesine, tarıma ve hayvancılığa dayanan ekonomik düzenin bozulmasına yol açmıştır. Moğolların önünde kaçarak Anadolu'ya doluşan başıbozuk topluluklar yerleşik köylüleri taciz etmişler, ekonominin belkemiğini oluşturan bu kesimlerin topraklarını terk etmek zorunda kalmalarına yol açmıştır (Cahen, 2000: 313). 1250'lere gelindiğinde Anadolu topraklarındaki ekonomik bunalımın had safhaya eriştiği görülmektedir. Üç kardeşin birden tahta oturması askerî yapıdan ve siyasetten başlayan ekonomiye, kültüre ve dine uzanan düzensizliği zirveye ulaştırmıştır. Saltanat merkezindekilerin kendi çıkar ve keyiflerini düşünmelerinin yol açtığı sorumsuzluklar ve keyfi harcamalar, Karakurum'daki Büyük Moğol kaanlarının cüluslarında veya bir problem dolayısıyla gönderilen elçilerin beraberlerinde götürdükleri yüklü hediyeler süregelmekte olan



ekonomik krizi derinleştiren sebepler arasında önemli bir yer işgal etmiştir. Bu kötü ekonomik tablo karşısında iradesiz Selçuklu idarecileri Moğol yöneticilerin huzuruna çıkıp merhamet dilenerek kendilerini küçük duruma düşürürlerken aslında Anadolu'daki insanların ikballerini kararttıklarının farkında olamadılar. 1256'da gerçekleşen Sultanönü Savaşı'nda Selçukluyu bir kez daha yenen Moğollar, Anadolu'ya yerleşmeye başladılar. Selçuklu ise Moğol'a yıllık ödedikleri haraca ilaveten kalıcı hale gelen Moğol ordusunun masraflarını da üstlenmek zorunda kaldı (Erdem, 2003: 51). Moğolların Anadolu'daki ekonomik yıkıma katkılarını anlamak için Selçuklu Devleti'nden tahsil ettikleri vergi miktarı dikkate dikkat çekicidir. Baycu Noyan'ın (1241-1246) Anadolu Selçuklularına koyduğu 360.000 dirhem vergi, Hülagu Han döneminde (1256-1265) 1.200.000 dirheme ve ilaveten 500 parça Antalya kemha (bir tür ipek) kumaşına, 3.000 parça dibac (bir tür ipek) kumaşına, 500 at, 500 deve ve 5.000 küçükbaş hayvana çıkmıştır (Togan, 1981: 303). Ancak Moğol/İlhanlı idaresi tarafından devamlı düzenlemeler yapılmasına rağmen Anadolu'dan istenilen meblağ bir türlü toplanamamıştır. Çünkü Anadolu'daki insanların ekonomik takatleri kesilmiş durumdadır. Öte yandan devletin sürekli artan masraflarına, ordunun ihtiyacına hanedan azalarının aşırı israfı da eklenince bunları karşılamak için konan ilave vergiler insanları dayanılmaz bir açlığa ve derin bir sefalete mahkûm etmiştir.

Moğol istilası öncesinde Selçuklu devleti belirli düzeyde de olsa Anadolu'da otorite tesis etmiş, can ve mal güvenliğini belirli düzeyde sağlamış durumdaydı. Ekonomi, din, kültür, sanat alanlarında da olumlu bir ortam tesis edilmişti. Selçuklu yöneticileri Türk, Fars, Arap coğrafyasından gelen âlimleri, önemsiyor, onlara itibar ediyor ve yanlarında tutmanın çabasını yürütüyorlardı. Bu çabalar sonucunda İran'dan ve Arap ülkelerinden gelen önemli kişiler, başta başkent Konya olmak üzere Kayseri, Kırşehir, Tokat, Sivas gibi şehirlere yerleşmiş durumdaydılar (Ocak, 2006: 429; Kartal, 2006: 493). Özellikle Konya, Kayseri ve Sivas gibi büyük şehirlerde bulunan medreselerde eğitim faaliyetleri yoğun bir şekilde devam ediyordu. Kültürel hayat canlı, ekonomik faaliyetleri iyi durumdaydı. Ancak Alâeddin Keykubat'ın vefatını takiben başlayan taht merkezli yeni süreç ve takiben Moğol istilası ile tüm düzen temelden tahrip oldu. Anadolu'daki düzenin bozulmasına ilaveten Moğollar nedeniyle topraklarını terk eden kitleler düzensiz bir şekilde Anadolu'da doluşmaya başladılar. İran, Irak ve Türkistan'dan kaçan ve görece farklı inanç ve anlayışlara mensup çok sayıda topluluk Anadolu'da başıbozuk bir şekilde dolaşır hale geldi. Bunların bir kısmı genel çerçevesiyle İslami çizgide yer almasına karşılık önemli bir kısmı Şamanizm, Manizm,

Zerdüştlük, Budizm gibi dinlerin etkisinde olan topluluklardı. Dönem Anadolu halkının göçebe olan kesimi ekseriyetle İslam kisvesi altında birçok eski Şamanist yaşayış biçimi ve inancı olanca biçimiyle devam ettiriyordu. Göçebe ve yarı göçebe topluluklar, eski isimleri ‘kam’ olan şimdilerde ‘baba’ya dönüşmüş Türkmen dervişlerin etkisi altında eski geleneksel inançlarına sıkı sıkıya bağlı durumdaydılar. Bu nedenle ölümlerini hâlâ silahları ile göçmen Türk topluluklarına rastlanması hiç şaşırtıcı değildir. Hatta 13. asırda Selçuklu sultan ve vezirlerinin bile öldüklerinde bedenlerinin mumyalanmaları dikkat çekicidir (Turan, 1998: 356).

Selçuklu dönemi ve öncesinde Anadolu’ya gelen Türk topluluklarının büyük çoğunluğu bir süre Müslümanların çoğunlukta olduğu topraklarda iskân ettikten, İslam’ı öğrendikten sonra Anadolu’ya gelmişlerdi. Fakat Moğolların önünde Anadolu’ya doluşan topluluklar için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Manizm, Zerdüştlük, Budizm gibi dinlerin özellikle de Şamanizm birçok inanç ve ritüeli bu topluluklar üzerinden Anadolu’ya taşınmıştır. Ateş ve Ocak kültü bunun en somut örneklerinden birisidir (Akkuş, 2013: 20). Dönemin önemli araştırmacılarından Osman Turan’ın ifadesiyle söylemek gerekirse; Moğolların önünde batıya yönelen topluluklar Müslüman ve Şamanî olmak üzere iki kol halinde Anadolu’ya doluşmuş, özellikle de uç bölgelerine yığılmışlardı (Turan, 2012: 45). Bu durum Anadolu’daki toplulukların Moğol saldırılarından kaynaklanan fiilî dağınıklığın inanç ve anlayışları da kapsayacak kadar kapsamlı ve derinlikli hale gelmesine yol açmıştır. Böylelikle Anadolu benzeri az görülür bir inanç karmaşasına tanık olmaya başlanmıştır. Farklı tasavvuf ekolleri Anadolu’da güç haline gelmenin çabasını yürütmeye başlamıştır.

Bu aşamada kısaca da olsa tasavvufa değinmek gerekiyor. Tasavvuf anlayışının İslam dünyasındaki geçmişi İslam’ın 2. asrına kadar uzanmaktadır. Tasavvuf anlayışı bazı bakımlardan kişilere güven duygusu vermek; mevcut siyasi, askerî karışıklıklar karşısında bir güven ortamı inşa etmek gibi fonksiyonlar üstlenmişse de aynı kavramsal çatının altında bozucu, dağıtıcı, tahrip edici anlayış ve yaşama biçimleri de kendisine yer bulabilmiştir. Mevcut toplumsal, askerî, ekonomik, siyasi şartlar gereği Müslüman olma ihtiyacı hisseden ancak gerçekte mensubu görüldüğü yeni inancı içten gelerek kabullenmeyenler İslam dışı inanç ve yaşantılarını devam ettirebilmenin önemli bir imkânı olarak tasavvufu kullanmışlardır. Bazı şahsiyetler çevrelerine topladıkları kitlelerle önemli güç merkezi haline gelmenin çabasını yürütürlerken tasavvuf anlayış ve örgütlenme biçiminden yararlanmışlardır. Tasavvufun akışkan karakteri bu gibi kişiler ve kesimler için gizli amaçlarını veya kişisel



planlarını yürütmenin imkânını sağlamıştır. Böylelikle Anadolu, tasavvuf adı altında her türlü inanç ve anlayışın, kabul ve hayat tarzının boy gösterdiği bir coğrafya haline dönüşmüştür.

13. Yüzyıl Anadolu'sunda İnanç Ekol ve Grupları

Moğol istilasından önce veya sonra Anadolu'ya gelenler arasında belirli bir ekolü temsil eden anlayış ve inançların lider düzeyinde temsilcileri vardı. Bunlar, hemen hiç zorlanmadan, ne yapacağını bilemeyen, çoğu başıbozuk bir halde Anadolu coğrafyasında gezinip duran topluluklar tarafından kabul görerek önemli bir güç haline gelmeyi başardılar. Bunların bir kısmı İran, Mısır, Irak ve Suriye'den diğer bir kısmı ise Horasan, Maverâünnehir ve hatta Türkistan'dan gelen derviş ve sufilerdi. Bu durum Anadolu'yu Irakîler ve Horasanîler olarak ifade edilebilecek iki büyük tasavvuf ekolünün temsil ettiği ve bu anlayışlara dayanan tarikatların bulunduğu bir bölge haline getirdi. Zühed ve takva anlayışının ağır bastığı ahlakçı bir ekol olan Kadirî, Rûfâî ve Sührveredî tarikatları birinci kesime dâhildir. İkincisi kesim ise, Horasan'ın yanı sıra Maverâünnehir ve Hârizm bölgelerinden gelenleri de kapsayan, melamet prensibini benimsemiş, inanç ilkeleri konusundan oldukça esnek karakterli, aşk ve cezbe öneme veren, kitabî ilke ve ölçülere itibar etmeyen kesimlerdi. Bu ikinci kesimde yer alan dervişlerin birçoğu garip kıyafetleri ve meczupvari yaşayışlarıyla eski "kamlar"ın hatırasını İslami bir şekil altında yaşatan Türkmen babalarıydı. Bunların sözde kerametleri cahil halk arasında dilden dile dolaşıyor bu da itibar ve güçlerini pekiştiriyordu. Bunlar, Türk topluluklarının eski gelenekleriyle uyumlu olmak üzere, İslamı basit şekli ölçüler içinde bir takım mistik özelliklerle donanmış bir hale dönüştürerek Anadolu'ya yerleşme çabası içerisindeki Türk topluluklarına telkin ediyorlardı (Köprülü, 1922: 50-51).

Moğollar Anadolu'yu istila ettiklerinde, Anadolu sosyal ve dinî gruplaşmalar açısından oldukça zengin bir görünüm arz etmekteydi. Oldukça farklı tasavvuf ekollerine mensup şahsiyetler doğudan ve kuzeydoğudan Anadolu'ya gelmiş durumdaydılar. Yesevî, Kalenderî, Cavlâkî, Haydârî, Mevlevî, Babaî, Bektaşî, Şemsî, Evhadî, Rûfâî, Ahî, Ekberî, Kübrevî ismi altında faaliyet yürüten dervişler 13. yüzyıl ve 14. yüzyıl Anadolu'sunun genel dinî görünümünün parçalarını teşkil ediyorlardı. Bunların bazıları birbirlerinden tamamen ayrı ve farklı değildi. Aralarında önemli benzerlik taşıyanlar vardı. Örneğin Cavlâkîler Kalenderîlerin içinden çıkmaydı. Yine bazıları diğer bazıları için öncü konumundaydı. 13. yüzyılı esas alarak ifade etmek gerekirse,

dönemin Anadolu'sunda Türkmen toplulukları arasında yer edinmiş ve son-
raki anlayış ve yaşayış ekollerine de kaynaklık yapan bazı önemli inanç ve
yaşayış ekolleri şunlardır:

Yesevîlik

Yesevîlik, Nakşibendi geleneğinde önemli yere sahip Şeyh Yusuf He-
medânî (öl. 1140) tarafından yetiştirilen ve “Pîr-i Türkistan” ismiyle ünlenen
Ahmed Yesevî tarafından kurulmuştur. Ahmed Yesevî, bugünkü Çin'in Doğu
Türkistan bölgesinde yer alan Aksu bölgesindeki Sayram kasabasında doğ-
muştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 11. asrın sonlarına
doğru doğduğu ve 70'li yaşlarda vefat ettiği bilinmektedir. Yaygın kabule göre
1166 yılında vefat etmiştir. Ahmet Yesevi konusundaki araştırmalarıyla tanı-
nan Devin DeWeese'nin bütün mevcut bilgileri göz önünde tutarak Ahmed
Yesevî'nin diğer sufilerle bağları hakkında oluşturduğu “en olası senaryo”
şöyle özetlenebilir: Ahmed Yesevî memleketi Türkistan'dan Mâverâünnehir
ve Horasan'a belki de Bağdat'a seyahat etmiş, Sühreverdîlerle hatta kendin-
den biraz genç olan Necmüddin Kübra'yla (öl. 1221) irtibat kurmuş, sonra da
memleketine dönerek kendi dergâhını inşa etmiştir (Karamustafa, 2017: 134).

Ahmed Yesevî, Türklerin İslama yeni girdiği, İslamı tam kabullenme-
dikleri gibi İslam öncesi Şamanist, Budist, Manihest inançları da tam terk
etmedikleri, bu nedenle inanç kargaşasının yoğun yaşandığı bir zamanda ya-
şamış bir dervıştır. Yaşadığı zamanın siyasi şartları son derece olumsuz olup,
toplumsal kargaşanın egemen olduğu bir dönemdir. Ahmed Yesevî böylesi bir
dönemde ve inanç konusunda tam bir karmaşaya sahip topluluklar arasında
İslami inanç ve yaşantının temsilciliğini yapmaya ve çevresindeki insanlara
bunu anlatmaya çalışmıştır. Temsil ettiği tasavvufi gelenek İslami anlayış ve
yaşayış tarzları içerisinde özel bir tarzı temsil etmektedir. İçinde bulunduğu
coğrafyanın ve zamanın şartları gereği, İslam anlayışının şekillenmesinde
Fars sufiliğinin (Ocak, 2012: 32) izleri oldukça güçlüdür. Budist, Şamanist
ve Manihest kültürün içinden gelen göçebe ve yarı göçebe Türk topluluklara
sahip olduğu İslami anlayışı sunmanın çabasını yürütmüştür. Fakat Ahmed
Yesevî'nin inanç ve görüşleri mensubu olduğu coğrafya ve toplumla sınırlı
kalmamış, Hâkim Ata, Mansur Ata, Said Ata gibi halifeleri aracılığıyla Orta
Asya'da geniş bir coğrafyaya yayıldığı gibi, Mâverâünnehir ve Fergana va-
disinde kök saldıktan sonra Harezm bölgesine, oradan da Fars bölgesine ge-
çerek çok büyük coğrafyadaki topluluklar arasında yaygın bir şekilde kabul
görmüştür.



Fakat Yesevîlik yayıldığı farklı coğrafyalardaki toplulukların yerleşik inançlarından kendini koruyamamış, böylelikle bölgelere göre değişen formlara ve niteliğe sahip olmuştur. Yesevî inanç ve düşünceler Fars bölgesindeki Zave şehri merkez olmak üzere 12. yüzyıl sonlarında Kalenderîlik ile irtibata geçmiş, bu irtibattan Haydarîlik tarikatı doğmuştur. Yesevîlik'in Anadolu istikametinde daha batıya doğru yayılışını Moğol istilasını hızlandırmıştır. Yesevî dervişleri, hızla gelişen istilânın önünden kaçarak çeşitli gruplar halinde, meslektaşları olan Haydarîler ile birlikte Harezm, Horasan ve Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya girdiler. Yesevî inanç ve görüşleri, doğduğu ve geliştiği coğrafyanın şartlarına benzer nitelikteki Anadolu coğrafyasında da yaygın bir şekilde kabul gördü. Yesevîlik Asya'nın İslamlaşmasında önemli rol oynadığı gibi Anadolu'nun bugün sahip olduğu dinî görüntünün oluşmaya başladığı 13. yüzyıla da damgasını vurdu ve özellikle göçebe Türk toplulukları arasında etkili oldu. Zira İslamla henüz yeni tanışmış, İslam öncesi inanç ve geleneklerini aynen denecek düzeyde sürdüren kişilerin/toplulukları sarsmadan İslama yönelmesine katkı sağlamıştır. Mevcut pek çok yanılsa itiraz etmeyerek, İslami olan ilke ve ölçüleri de zorlamadan sunarak yumuşak bir geçişe aracılık yapmayı hedeflemesi yaygınlaşmasının en önemli sebebini teşkil etmektedir. Bu özellikleri sebebiyle, Yesevîlik'ten sonra gelen hiçbir tarikat onun nüfuzunu kıramamış; hatta Yesevîliğin nüfuzunu da koruyarak kendi öğretilerini Yesevîlik üzerine bina etmelerine yol açmıştır. Böylelikle çok sayıda farklı tarikat içinde kendine yer bulan Yesevîlik, varlığını bu tarikatlar içinde sürdürmüştür. Örneğin bir taraftan Nakşibendîlik, diğer taraftan Kübrevîlik içinde yaşamaya devam etmiştir (Yılmaz, 2016: 61).

Haydarîlik

13. yüzyıl Anadolu'sundaki önemli sufi hareketlerinden birisi de Haydarîliktir. Kutbeddin Haydar (öl. 1221'den sonra) isimli bir Türkmen sufisi tarafından kurulmuştur. Kutbeddin Haydar, Haydarîlik ilke ve inançlarını Zâve'de yaşarken Yesevîlikten ve Kalenderîlikten etkilenecek şekilde tespit etmiş, tarikatının temellerini orada kurmuştur. Kısa sürede çevresine önemli bir kitle toplamayı başarmıştır. Temelde Yesevî-Bektaşî geleneğine mensup görünen Kutbeddin Haydar, Köprülü'ye göre, Şîî-Batınî akidesinin etkisi altında bir şahsiyettir. Ocak'a göre Yesevîlik'in Kalenderî inanç ve anlayışlarıyla birleşmesi Haydarî tarikatını doğurmuştur (Ocak, 2012: 37, 38). Haydarîlik, temelde Kalenderîlik tarikatı ile aynı düşünce sistemine bağlıdır. Benimsediği düşünce biçimi, tarikat ayin ve erkânı, dervişlerin dış görünüşü gibi konularda Kalenderîlik'le

hemen hemen aynı özellikleri göstermektedir (Köprülü, 1996: 50). Haydarîler, ibadet kastıyla saç, sakal, bıyık ve kaşları ustura ile kazımanın ismi olan “çehâr darb” (Çârdarb) uygulamasının diğer gereklerini yapmakla birlikte, bıyıklarını tıraş etmezlerdi. Bu açıdan Kalenderîlikten ayrılmıştır. Kutbeddin Haydar elbise olarak keçe giyer ve yalınayak dolaşırdı. Kenevir yapraklarını veya esrar sakızını vecde ulaştırıcı bir araç olarak görür ve kullanırlardı. 15. ve 16. yüzyıllara ait tahrir defterleri üzerinde yapılan incelemelerden anlaşıldığına göre Kalenderî ve Haydarî zaviyeleri Orta ve Doğu Anadolu’da yoğunluk kazanırken batıya doğru gittikçe azalmaktadır. Söz konusu dönemde Ankara, Aksaray, Ayasuluk, Bayburt, Beyşehir, Birgi, Bursa, Erzincan, Erzurum, Hısn-ı Keyf, Kastamonu, Kırşehir, Larende, Niksar, Milas, Konya, Kayseri, Tokat, Zile kazalarında Kalenderî ve Haydarî dervişlerinin toplanma alanları olan ‘Kalenderhâne’ ve ‘Haydarîhâne’lerin çokça bulunduğu ve hepsinin de faal olduğu anlaşılmaktadır (Gülten, 2012: 39).

Vefâiyye

13. yüzyıl Anadolu’sundaki inanç ve anlayışlar arasında yer bulan Vefâiyye 11. asırda Irak’ta yaşamış Ebu’l-Vefâ el-Bağdâdî (öl. 1107) tarafından kurulmuş bir tarikattır. Tarikat kısa sürede Irak, Suriye ve Anadolu’da yaygınlık kazanmış, İslam’a yeni girmiş kitleler tarafından kabul görmüştür. Vefâiliğin Anadolu’daki en önemli temsilcisi Selçuklu Devleti’ni çokça uğraştıran, fiilî bir isyan teşebbüsünde de bulunan Baba İlyas (öl. 1240)’tır. Bu nedenle Vefâiyye tarikatına mensup olanlara Babaî de denilmiştir. İktidar gücünü yitirmiş Selçuklu zamanının Anadolu’sundaki ekonomik ve toplumsal olumsuzluklar, bazı iç ve dış siyasi teşvik ve tahrikler, dinî kargaşa ve sığılık Baba İlyas’ın isyankâr ve umut aşılایıcı propagandasını cazip hale getirmiştir. Onun görüş ve vaatleri ne yapacağını, neye inanacağını bilemez haldeki Türkmen topluluklarına cezbedici gelmiş, fiilî isyana uzanan süreç ustalıkla tesis edilmiştir. Türkmen topluluklarından özellikle Anadolu’ya yeni gelmiş ve henüz yurt tutamamış, aç ve sefil halde dolaşan, maruz kaldıkları zorlukları değiştirmek veya siyasi iktidarı ele geçirerek devlete bizzat sahip olmak yahut devleti zorlayarak isteklerini kabul ettirmek isteyen Türkmen toplulukları isyana isteyerek iştirak etmişlerdir. Ayrıca Türkmenlere yönelik kötü idare ve haksız uygulamalarda başı tutan Sultan II. Gıyaseddin Keyhüsrev ve veziri Sadettin Köpek gibi devlet yöneticilerinin olumsuz tutum ve davranışları bazı Türkmen toplulukları için isyanı zorunlu hale getirmişti. Baba İlyas ise çoktandır



organize ettiği isyanı için tüm bu şartları çok başarılı şekilde kullanıp sonunda tarihe Babaîler İsyanı olarak geçen toplumsal ayaklanmayı gerçekleştirmiştir.

Babaî İsyanı'nda dikkat çeken husus, Baba İlyas yönetimindeki Türkmenlerin, Selçuklu iktidarına karşı hoşnutsuzluklarını ifade ederken dinî bir dil kullanmalarıdır. Esasında tamamen ekonomik, siyasi nedenlerden kaynaklanan isyan ilginç bir şekilde dinî bir niteliğe büründürülmüştür. İsyanı organize eden propagandistler konuşmalarında, yoğun bir şekilde olmak üzere, sultanın sefih ve zalim bir kişi olduğuna, vaktini devlet işleri yerine içki meclislerinde geçirdiğine, devlet adamlarının da kendisine uyup halka zulmettiklerine, dolayısıyla Allah'ın yolundan uzaklaştıklarına ve aynı zamanda Peygamberin ve halifelerin yolunu takip etmediklerine yer vermişlerdir (İbn Bîbî, 1996: II/50). Mevcut olumsuz şartlardan bunalmış Türkmen toplulukları, bu propagandaların etkisiyle Baba İlyas'ı, siyasi ve askerî bir lider olmaktan daha çok, din dışı örf ve adetlerin yayıcısı olarak görülen siyasal iktidarın baskılarından insanları kurtaracak bir mehdi gibi algıladılar. Bu nedenle Baba İlyas'a tam bir imanla bağlandılar. 1239-40 yılında Samsat civarında başlayan isyan, daha sonra Amasya çevresine sıçradı. İsyan iki buçuk ay sürdü ve bu süreçte Babaîler, Selçuklu kuvvetlerini üst üste on iki kez yenilgiye uğrattılar. Kendilerine Baba İlyas'tan dolayı Babaî denilen isyancılar iktidarı ele geçirebilmek için Konya'ya doğru ilerlediklerinde Necmeddin Behramşah komutasındaki 60.000 kişilik Selçuklu ordusunca, Kırşehir'in Malya sahrasında karşılandılar. İlginçtir, Necmeddin Behramşah'ın ordusunun önemli bir kısmı paralı Frank askerlerinden oluşuyordu. Çünkü Baba İlyas'ın propagandaları ancak onları etkilememişti. Malya'da gerçekleşen savaş çok kanlı sonuçlandı ve Babaîler tamamıyla katledildiler. Anadolu'nun büyük bir kısmını etkileyen ve kanlı şekilde zorla bastırılabilen isyanı takiben Vefâiyye mensupları için Anadolu cazip bir yer olmaktan çıktı. Vefâi şeyh ve dervişleri kendilerine yönelik takibatta kurtulabilmek amacıyla merkezî otoritenin daha zayıf olduğu uç bölgelerine göç ettiler. 1243 yılındaki Köseadağ yenilgisi sonrasında Anadolu Selçuklu Devleti'nin yıkılma sürecine girmesiyle daha bağımsız hareket etmeye başlayan uç beyliklerinin idareleri altında güven içinde yaşadılar. Çünkü uç beylikleri ile olumlu ilişkiler kurdular. Bu ilişkiler karşılıklı menfaate dayanıyordu. Zira uç beylikleri bu tür kesimler sayesinde taraftar kitleler bulurlarken, bu kesimler ise beyliklerin koruyucu kanatları altında varlıklarını sürdürme imkânı elde ettiler. Babaî İsyanı'nın en önemli olumsuzluğu, Anadolu'yu Moğol istilasına hazırlamasıdır. İsyan nedeniyle hepten güç kaybetmiş Selçuklu devleti Moğol karşısında çaresiz kalmıştır.

Kalenderîlik

Anadolu’da önemli bir miktara ulaşan kitleleri yanına toplamayı başarmış tasavvuf/inanç ekollerinden birisi ve hatta en önemlisi Kalenderîliktir. Kalender kelimesinin Farsçada “iri yarı, kaba” anlamındaki “kalanter” (Yazıcı, 1968: 786) veya Farsça “kalan” kelimesiyle “ender” ekinen olduğu ve “ağır yük taşıyan, ağır yük altına girmiş bulunan” manasına geldiği yahut Arapça “ekall” kelimesiyle Farsça “ender” ekinin birleşiminden teşekkül ettiği ve “az, önemsiz” anlamında kullanıldığı düşünülmektedir. Öte yandan Kalenderin Sanskritçe “kalandara” (Kanun, nizam dışı, düzeni bozan) kelimesinden alınmış olabileceği de ifade edilmiştir (Ocak, 1999: 6). Tüm bu anlamlar ise Kalenderîleri başarılı bir şekilde tanımlamaktadır.

Moğol istilasıyla Anadolu’ya yoğun olarak gelen tasavvufi zümrelerin en etkili Kalenderîlerdir. Bunların bir kısmı Moğol belasından kurtulmak için gelirken bir kısmı ise Moğollarla birlikte gelmiştir. Çünkü Kalenderîler kendi içlerinde farklı alt gruplara bölünmüş durumdaydı. Moğollarla iyi ilişkiler kuranlar olduğu gibi, Moğollara kayıtsız kalanlar da vardı. Kalenderîliğin ilk olarak Orta Asya ve Fars bölgelerinde ortaya çıktığı düşünülmektedir. 12. ve 13. yüzyıllarda, Moğol istilasının sonucu yaşanan siyasi ve toplumsal olayların etkisiyle tarikat teşkilatlanarak hızla yayılmıştır. Kalenderîlerin Anadolu’ya ilk geldikleri tarih tam olarak bilinmemekle birlikte 13. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bölgede varlıklarını hissettirdikleri bilinmektedir. Yesevîlik, Haydarîlik, Vefâîlik gibi tarikatlar aracılığıyla veya görünümü altında Anadolu’ya giren Kalenderîlik, bu coğrafyada çok büyük bir etkiye sahip olmuştur. Anadolu’da Osmanlı öncesi dönemde, Aybek Baba ve Barak Baba adlı iki Türk şeyhi Kalenderîliğin yaygınlaşmasında ve yerleşik hale gelmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. Bu şeyhler Anadolu Selçuklu Devleti’nin son dönemlerinde Moğollar ile ittifak kurarak, Selçuklular aleyhinde hareket ettiler. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Aybek Baba, Babai çevreleriyle ilişkisi içerisinde olup, Moğollarla iş birliğinin faydalı olacağına inanan bir kişi olarak bilinmektedir (Ocak, 1992: 68).

Kalenderîlik, kurucusu Ebu Sa’îd-i Ebi’l-Hayr olan Melâmîliğin Türkmen babalarınca uyarlanmış basit, sade şeklini temsil etmektedir (Karamustafa, 2017: 129). Melâmîlik anlayışından doğmuş, fakat tarihî süreç içerisinde başka inançların ve anlayışların etkisinde kalarak kökeni Melâmîlikten büyük oranda uzaklaşmıştır. Kalenderî tarikatının kuruluş aşamasında karşımıza çıkan isim Şeyh Cemaleddin Sâvî’dir. Cemaleddin Sâvî, Şam’da ikamet eden Şeyh Osman-ı Rûmî’nin zaviyesinde bir süre ikamet ettikten sonra tuhaf inanç



ve yaşantı sahibi bir şahsiyet olan Celal-i Dergezîni ile tanışmış ve onun etkisiyle dünyadan el etek çekerek mezarlıkta yatıp kalkmaya başlamıştır. Kalenderîlik inancında Hind-İran mistik unsurların oldukça güçlü etkisi vardır. Budist, Zerdüşti ve Maniheist unsurlara sahiptir (Ocak, 1999: 5-11). Kalenderîlik, Melamîlikten gelen etkiyle içinde yaşadığı toplumun egemen kural ve hayat tarzının dışında kalmaya büyük önem veren bir anlayışın etkisiyle mal-mülk edinme başta olmak üzere dünyevi şeylere uzak ve kayıtsız kalmayı önemseyen, yoksulluğu yücelten ve buna uygun bir yaşayışı ön plana çıkaran bir tasavvuf ekolü olarak anlam kazanmaktadır. Bu inanç, Moğollara kayıtsız kalmalarını ve hatta doğrudan veya dolaylı bir şekilde desteklemelerinin sebebini açıklayan önemli bir özelliktir. Zira onlar için yönetimin kimde ve nasıl olduğu hiç önem ifade etmemektedir.

Kalenderîlerin görünüşleri toplumun bütünü tarafından yadırganan tuhaf-lıklar içermekteydi. Kalenderî dervişleri, yoksulluğu yüceltmenin göstergesi olarak kıldan dokunmuş ve cavlak adı verilen kaba yün çuvallar giyerlerdi. Saç, sakal, bıyık ve kaşların ustura ile kazındığı “çahar darb” denilen bir ritüelin gereğine uymayı önemserlerdi. Üzerlerinde dilenci çanağı ve derviş değneği, balta, deri torba, büyük tahta kaşıklar ve aşık kemikleri taşırlardı. Bu tarz, Melâmîlik’te vurgulanan toplum tarafından dışlanma anlayışının bir tezahürüydü. Tuhaf görünüşleriyle toplumda tiksinti yaratmayı ve bu şekilde toplumdan dışlanmayı sağlama amacı içerisindeydiler. Bu amaca uygun olarak, çıplak veya yarı çıplak dolaşırlardı (Ülken, 2003: 75). *Şu da bilinmektedir ki*, Melamîlerde cinsellik ilahi aşktan uzaklaştırıcı bir unsur olarak görülmüş ve aşağılanmıştır (Köprülü, 1996: 47-52). Bundan dolayı evlenmemek Kalenderîliğin de önemli bir prensibi olarak kabul edilmiştir. Ancak bu bazı sapkınlıkları engellememiştir. Hint keneviri çiğnemeyi ve toprak üzerinde uyumayı tipik davranışlar olarak benimsemiş bazı Kalenderîler arasında sapkın (Karamustafa, 2011: 17) bir şekilde genç erkeklere ilgi duyanlara da rastlanmıştır. Ayrıca Allah’ın cemalini güzel delikanlıların yüzünde temaşa etme düşüncesi sahip Kalenderîler bunu *mahbubperestlik (cemâlperestlik)* erkânı olarak nite-lerlerdi (Ocak, 1992: 171).

Kalenderîlikte yerleşik hayat bütün kurumları ile reddedilmiş, çalışmak, ev-bark edinmek gibi toplumsal yapıya uyumlu olmayı gerektirecek uygulamalar aşağılanmış, gezgin ve başıboş şekilde yaşamak temel prensip haline getirilmiştir. Tarihi kaynaklar Kalenderîleri, helal veya mubah gibi kavramları dikkate almayan, harama riayet etmeyen, namaz kılmayıp açıktan olmasa bile gizlice oruç yiyen ve şarap içen, hiçbir şekilde küfre girmekten çekinmeyip, dilencilikle geçinen ve çalışmayan tembeller olarak görüp, halkın sırtında ge-

çinen kişiler olarak tasvir etmektedir (Akkuş, 2014: 121). Molla Câmî (öl. 1492) Melâmîlikle kıyaslayarak zamanının Kalenderîliğini şöyle açıklamıştır:

Melâmetiyye'ye benzedikleri muhakkak olan Kalenderîler; imar ve tahribe iltifat etmezler, ekseri çabaları toplumun adab ve adetlerine karşı olup kayıtlardan bağımsızdırlar. En büyük sermayeleri hallerden vazgeçmek ve kalp huzuru (temizliği)'dur. Zâhidlik, âbidlik merasimleri onlarda yoktur. Ekseriyetle nâfile ibadetler -Melâmetîlerde olmasına rağmen- onlarda görülmez. Amellerle yücelmek hususunda fazla riayetkâr değillerdir, farzdan gayri vazifelerle uğraşmazlar. Melâmetiyye ile aralarında riyadan kaçınma hususunda benzerlik, ibadetlere riayet hususunda mezkûr farklılıklar vardır (Molla Camî, 1981: 40-41).

Melâmîlik konusunda müstakil bir eser yazmış Abdülbaki Gölpınarlı ise Melâmîlik-Kalenderîlik karşılaştırmasını yaparken Melâmîlerin konuşmalarında iyiliğe, ihsana imkân ölçüsünde yer verip, davranışlarını sözleriyle çelişkiye düşürmemeye çalışmalarına karşılık, Kalenderîlerin Melâmîlerin tam tersine olacak şekilde örf ve âdetlerin icaplarına uymayan, ibadetleri bir yana bırakıp gününü gün eden kimseler olduğunu ifade etmiştir (Gölpınarlı, 1931: 15-16). Kalenderîlerle ilgili olarak şunu da not etmek gerekiyor: Anadolu Selçukluları döneminde Anadolu'da büyük bir güç ve nüfuz elde eden Kalenderîler Osmanlı devrinde eski güç ve statülerini kaybetmeler de, İslam dünyasının çeşitli zaman ve mekânlarında pek çok değişik isim ve lakaplarla varlıklarını sürdürmüşlerdir (Bağcı, 2020: 240-252). Köklerinde Yesevîlik ve Horasan Melâmîliği bulunan Kalenderîlik ve Haydarîlik Anadolu'ya Moğol istilasından sonra gelmiş tarikatlar olarak Anadolu'nun dinî tarihinde derin izler bırakmışlar, 14-16. yüzyıllarda Bektaşîlik şalı altında eriyip kaybolmuşlardır (Köprülü, 1981: 160-171).

Kübrevîlik

Necmeddîn Kübrâ tarafından kurulmuş ve ona atfen Kübrevîlik olarak isimlendirilmiş bir tasavvuf ekolüdür. Necmeddîn Kübrâ ilim merakıyla zamanında en ünlü ilim merkezleri durumunda olan Nişabur, İsfahan, Hemedan, Mekke, İskenderiye, Tebriz, Bağdat, Kerbela ve Mağribi dolaşmış ve ismi geçen şehirlerde ilim adamlarından dersler almış, mutasavvıflarla görüşmüştür. Necmeddîn Kübrâ'nın ilim tahsili ve tasavvufî eğitimi için şehirler ve ülkeler kapsayan seyahatleri yirmi yaşlarında başlamış, yaklaşık olarak kırk yaşlarında kendi ülkesi olan Harezm'e dönüşüne (1184) kadar devam etmiştir. Ömrünün geri kalan kısmını bu topraklarda geçirmiş ve irşat faaliyetleriyle



meşgul olmuştur. Necmeddîn Kübrâ'nın ölümüyle ilgili yaygın rivayete göre, 1221 senesinde Moğollar'ın Harezm'in merkezi Gürgenç'te gerçekleştirdikleri katliam sırasında müritleriyle şehri savunurken şehit olmuştur. Kaynaklarda Cengiz Han'ın şehri terk etmesi için izin verdiği fakat Necmeddîn Kübrâ'nın şehir yakılıp yıkılırken ve Müslüman kanı dökülürken hayatının bağışlanmasını kabul etmediği, Moğol güçlerine karşı yanındaki altı yüzü aşan müridiyle büyük bir direniş gösterip savaştığı ve aldığı bir ok nedeniyle vefat ettiği anlatılmaktadır. Necmeddîn Kübrâ'nın ve kendisinden sonra halifelerinin yoğun irşat faaliyetleri sayesinde tarikat, 13. ve 14. yüzyıllarda Orta Asya'dan Hindistan ve Irak'a kadar geniş alanda yaygınlık kazanmıştır. Necmeddîn Kübrâ'nın eserlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine hiçbir atıfta bulunulmasına rağmen İbnü'l Arabî'ye ilgi duyulması onun halife ve takipçilerinin önemli özelliklerinden birisi olmuştur. Benzer şekilde on iki imama gösterilen saygı ve itibar birkaç nesil sonra bazı Kübrevîleri Şîî olmaya sevk etmiştir. Sonraki dönemlerde Kübrevîliği Şîîlik ile uzlaştırma çabaları görülmüşse de Necmeddîn Kübrâ kesinlikle (Algar 2000: 500-501) Sünnî anlayışa mensup birisiydi.

Tasavvufî kişiliği daha çok Kübrevî gelenekleriyle şekillenen Necmeddîn Dâye, bu tarikatın Anadolu'da yayılmasında ve gelişmesinde etkili olmuştur. 1177 yılında İran'ın Rey şehrinde dünyaya gelen Necmeddîn Dâye, Diyarbakır, Malatya, Kayseri ve Sivas'ta ikamet etmiş, inanç ve görüşlerini buralarda yaymıştır. Anadolu'da bir müddet kaldıktan sonra pek çok şehir dolaşan Dâye sonunda Bağdat'a yerleşmiş ve hayatının geri kalan bölümünü burada eser yazmakla geçirmiştir. Kaynakların çoğu Dâye'nin çileli hayatının 1256 yılında Bağdat'ta, Moğollar'ın Bağdat'ı kuşatmasından iki sene önce sona erdiğini belirtmektedir. Necmeddîn Dâye, aşk ve cezbe yolunu takip eden bir sufi olması ve eserlerindeki çoğu coşkun ifadelerine rağmen ehlisünnet görüşüne büyük önem vermiş ve Sünnî tasavvufu benimsemiş bir sufi olarak bilinmektedir.

Ahilik

Ahilik esasen fütüvvet teşkilatının Anadolu'daki versiyonunu temsil etmektedir. Fütüvvet, Osmanlı öncesi İslam toplumlarında varlığını sürdüren bir zihniyet yapısını ve çok yönlü faaliyet alanını ifade etmektedir. Ahilik, Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş Türk fütüvvet hareketidir. Ahilik, fütüvvet teşkilatı gibi bütün İslam dünyasına yayılmamıştır. Sadece Anadolu'da ve Türk muhitlerinde vücut bulmuştur. Dinî ve askerî yönü olduğu gibi

bir çeşit meslek örgütlenmesi ve dayanışması özelliklerine de sahiptir. Fütüvvetin Osmanlı'daki karşılığı olan Ahilik özellikle ilk zamanlarda benzer özellikler göstermiş ve din, ahlak, vicdan ile askerî, ekonomik, sosyal amaç ve çabalar arasında bir bütünlük oluşturma gayesinin ürünü olarak doğmuştur. Bu zihniyet ve yapı, Osmanlı Devleti'nin özellikle kuruluş ve klasik dönemlerinde daha çok da ticaretin, zanaatların ve sanatların işleyişinde oldukça önemli işlevler üstlenmiştir.

Ahiler, özellikle Moğol istilası sırasında, bu istilayı bertaraf etmek için çabalayıp, fırsat bulduklarında fiilî mücadele etmekten de geri durmadılar. Osmanlı'nın kuruluş döneminde ise toplumsal bir yardımlaşma ve dayanışma anlayışının etkisiyle şehir ve kasabalarda yoğun faaliyetler yürüttüler. Bölgenin asayişini temin, bazı bölgelerde mahallî idareyi yürütme, iktisadi işleri düzenleme ve çeşitli sanat ve meslekleri (dönemin isimlendirmesiyle "hırfetleri": Kunduracılık, duvarcılık, demircilik, marangozluk, dokumacılık vb. küçük el sanatlarına verilen ad) gerçekleştirme gibi Osmanlı'nın kuruluş yıllarında oldukça önemli olan bir dizi sorumluluğu yerine getirdiler. Ahiler, Anadolu'nun tamamının fethini takiben Balkanlara ve Kırım'a yönelerek en küçük yerleşim birimlerine kadar uzanan bir örgütlenme üzerinden faaliyetlerine devam ettiler. Yaygınlıklarına ve dinamizmlerine tanık olması itibarıyla, 14. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'yu gezen Afrikalı Müslüman seyyah İbn Battuta (öl. 1369)'nın anlattıkları oldukça önemlidir. İbn Battuta, neredeyse uğradığı her şehir ve köyde ahilerle karşılaşmış ve onlardan seyahatname niteliğindeki eserinde şöyle bahsetmiştir:

Ahiler Anadolu'da yerleşmiş bulunan Türkmenlerin yaşadıkları her vilayette, her şehirde ve her köyde bulunmaktadır. Memleketlerine gelen yabancılara yakın ilgi gösterirler, yiyeceklerini, içeceklerini temin ederler, diğer ihtiyaçlarını karşılamakta itina gösterirler. Öte yandan bulundukları yerlerdeki zorbaları yola getirir, herhangi bir sebeple bunlara iltihak eden katilleri ortadan kaldırır. İşte bu gibi hususlarda bunların dünyada eşi benzeri yoktur (İbn-i Battuta, 1993: 194, 195).

Ahiliğin Anadolu'daki ilk oluşumunda etkili olan ve liderliğini üstlenen şahsiyet Ahi Evran ismiyle tanınan Mahmud bin Ahmed'dir. Ahi Evran 1171'de Azerbaycan'ın Hoy kasabasında doğmuştur. Doğmuş olduğu kasabanın isminden dolayı "Hoî" olarak da anılmıştır. Künyesi hakikatlerin babası anlamına gelen Ebû'l-Hakâik, lakabı ise İslam'a ve Müslümanlara yaptığı hizmet ve katkılardan dolayı Nasîrüddîn'dir. Çocukluğu ve ilk tahsil yılları memleketi Azerbeycan'da geçmiştir. Gençliğinde Horasan ve Mave-raünnehir bölgesine giderek orada eğitim görmüş, dönemin önemli âlim ve



düşünürlerinden ders alarak yetişmiştir. İbn-i Sina, Sühreverdi el-Maktul ve Fahreddin Razi'nin eserlerini iyi bir şekilde tetkik etmiş ve hatta bu şahsiyetlerin bazı eserlerini Farsça 'ya tercüme etmiştir. Özellikle tefsir, hadis, kelim, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler yanında felsefe ve tıp sahasında da ileri düzeyde ilme sahip olmuş ve bu konularda eserler vermiştir.

Ahi Evran, 13. yüzyıl başlarında Moğol istilasının önünden kaçarak önce Bağdat'a gelmiş ve bir süre burada kalmıştır. Bir hac yolculuğu esnasında Fahreddin Râzî'nin talebelerinden Evhadüddin Kirmânî (öl. 1238) ile tanışmış, ondan çok etkilenerek onun talebeleri arasına katılmıştır. Ahi Evran, Bağdat'ta iken fütüvvet teşkilatının ileri gelen şeyhleri ile görüşmeler yapmış ve teşkilatın misyonunu benimsemiştir. Hocası Evhadüddin Kirmânî ile birlikte 1206 yılında Kayseri'ye yerleşen Ahi Evran geçimini debbağlık (dericilik) yaparak temin etmiş, bu yüzden debbağların piri olarak tanınmıştır. Ahi Evran Kayseri'de ikameti sırasında çevresine toplanan insanları örgütleyip Ahi teşkilatını kurmuştur.

Ahi Evran ve Ahiler, Türkmenler tarafından "Ulu Alaaddin" diye anılan ve Ahiliğin Anadolu'da yayılmasında önemli katkıları olan Alaaddin Keykûbât'ın oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından öldürülmesi üzerine yeni sultana ve vezir Sadettin Köpek'e destek vermediler. Hatta yer yer itiraz ettiler. Bunun üzerine pek çok Ahi ve Ahilere yakın Türkmen zümresi öldürüldü, bazı ileri gelenler tutuklatıp hapsedildiler. Hapse atılanlar arasında Ahi Evran da vardır. Ahi Evran, beş yıl (1240-1245) zindan da kaldı. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümü üzerine (1245), saltanat naibi sıfatıyla idareyi ele alan Celâleddin Karatay, hapisteki bütün Ahileri, bu arada Ahi Evran'ı serbest bıraktı. Ahi Evran Denizli'ye giderek bir yıl burada ikamet ettikten sonra, Sultan II. İzzeddin Keykavus'un daveti üzerine Konya'ya gitti. Konya'da Mevlevîlerin Moğollar ile ilgili tutumunu desteklememesi üzerine rahatsız edildiğinden Kırşehir'e geçti (1247). Kırşehir'e geçmesinde, daha önceden tanışıp görüştüğü Hacı Bektaş Velî'nin Kırşehir'de yaşıyor olmasının etkisi olduğu düşünülmektedir. Vilâyetnâme'de, her iki şahsiyetin pek çok kez bir araya geldiği belirtilmekte ve aralarında geçen bazı konuşmaları detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Ahi Evran ve Hacı Bektaş'ın dostluğu oldukça ileri düzeyde olduğu için Alevi-Bektaşî geleneğinde bu iki şahsiyet, birbiriyle musahip olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden olmalı ki Ahi Evran'ın öldürülmesinden sonra eşi Fatma Bacı, Hacı Bektaş Velî'nin yanına giderek onun himayesinde ve onun çevresinde hayatını sürdürmüştür.

Ahi Evran Kırşehir'de kaldığı süre içerisinde bir yandan Ahi teşkilatını geliştirmek için çalışırken, aynı zamanda Moğol istilasına karşı fikri ve fiili

mücadele vermiştir. Hiçbir zaman ve hiçbir şekilde Moğollara karşı olumlu duygu ve düşünceye sahip olmamasıyla, döneminin diğer pek çok tasavvuf ekolünden ayrılmıştır. Moğolları işgalci olarak görmüş ve fiili mücadeleyi zorunlu olarak görmüştür. Bu ise Moğolları çok rahatsız etmiştir. Moğollar, Ahi Evran'ın Ahi ve Türkmenler üzerindeki nüfuzunu kendileri için ciddi bir tehdit olarak algıladıkları için Ahi Evran'a karşı özel bir düşmanlıkları olmuştur. Moğollar, Ahililerin bazı Türkmenlerle beraber kendilerine karşı harekete geçmelerini fırsat bilerek, kendileri için tehlike gördükleri Ahi Evran'ı ve Ahi teşkilatını yok etmeye karar vermekte zorlanmadılar. Böylelikle Ahilerle Moğollar arasında fiilî savaş başlamış oldu. Moğollara yönelik en güçlü direniş, Ahi Evran liderliğinde Kırşehir'de gerçekleşti. Ahi Evran ve pek çok Ahi, Moğolların Kırşehir emiri Nurettin Caca tarafından öldürüldü (1264). Ahi Evran şehit edildiğinde 93 yaşındaydı.

Bektaşîlik

Bektaşîliğin kurucusu kabul edilen Hacı Bektaş-ı Veli, Horasan'ın Nişabur kentinde dünyaya gelmiştir. Vilâyetnâme'ye göre asıl adı Bektaş'tır. "Bektaş", kelime olarak "bendeş" ve "beğdeş" gibi eski Türkçe bir sözcük olup "eşit", "müsâvî", "müâdil", "misil" anlamlarına gelmektedir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin doğum ve ölüm tarihiyle ilgili çeşitli kaynaklarda farklı bilgiler yer alsa da 13. yüzyılda yaşadığı kesindir. Mevcut bilgiler 1209-1270 tarihleri arasında yaşadığını göstermektedir. Erken dönemden itibaren Ahmed Yesevî'nin düşünce çizgisinde yer almış, Ahmet Yesevî'ye olan bağlılığı nedeniyle Vilâyetnâme'de Hoca Ahmet Yesevî ile görüştüğü dile getirilmiştir. Bu elbette ki tarihsel olarak mümkün değildir. Ancak hayali olarak kurulan bu fiziki irtibat, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Ahmed Yesevî'ye yönelik muhabbet ve saygısının bir yansıması olarak anlam kazanmaktadır. Hacı Bektaş, çocukluğundan Anadolu'ya gelişine kadar geçen süre zarfında zengin bir kültürel çevrede yetişmiş, üst düzey bir eğitim almıştır. Tasavvufi yönü, babası tarafından, Ahmet Yesevî'nin halifelerinden Lokman Parende'ye teslim edilmesi ve onun himayesinde Yesevîlikten feyz alarak yetiştirilmesi ile oluşmuştur. Uzun yıllar Nişabur'da kalmıştır. Tarihi kaynaklarda, Hacı Bektaş'ın Nişabur'dan ayrıldıktan sonra Amasya, Kayseri ve Sivas'a gittiği, daha sonra Kırşehir yakınlarındaki Sulucakarahöyük'e gelip buraya yerleştiği belirtilmektedir. Hacı Bektaş'ın Anadolu'ya kaç yaşında ve kaç yılında geldiği konusunda kesin bilgi yoktur. Anadolu'ya geldiğinde Baba İlyas ile görüştüğüne ilişkin bilgiler varsa da onun isyanına iştirak etmemiştir (Melikoff,



2010, s. 99-100). Celâleddîn-i Rûmî ile haberleştiklerine dair bazı bilgiler mevcutsa da detayı bilinmemektedir. Ancak bunun çokta dostane olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Buna karşılık Moğollara fiilen başkaldıran Ahi Evran ile yakın dost olduğu, sıklıkla görüştükleri kesindir (Firdevs-i Rumi, 2007:87b-88b). Hacı Bektaş ve dönemindeki taraftarlarının Ahi Evran ve ahilikle ilgileri sebebiyle Bektaşılık'teki tarikata giriş ayininin, eşik öpme ritüelinin, kuşak bağlama töreninin, aynı kâseden şerbet içme âdetinin, kıyafetle ilgili özelliklerin, törenlerde okunan duaların tamamıyla ahilikten alınmış olması şaşırtıcı değildir (Coşan, 2019: XXVII). Zira Hacı Bektaş ile Ahi Evran ilişkisi kişisel bir dostluğun ötesindeydi. Hacı Bektaş-ı Veli'nin ilk arkadaşları aynı zamanda birer Ahî idiler. Hacı Bektaş-ı Veli, Anadolu'da otuz altı yıl yaşadı ve tüm bu süreyi yoğun bir şekilde irşat faaliyetleriyle geçirdi. Aşıkpaşazade Tarihi'nde ifade edildiği ve Velâyetnâme'nin de tanıklık yaptığı üzere söz konusu bu süre zarfında Hacı Bektaş'ın çevresinde Türkmen gaziler, ahiler ve abdallar toplandılar. Daha da dikkat çeken ise Hacı Bektaş'ın yanında yer alanlardan birisi de Bacıyan-ı Rum'un öncülerinden Hatun Ana'dır (Aşıkpaşazade, 1970: 222; Firdevs-i Rumi, 2007: 28b-31a).

Hacı Bektaş hakkında döneminin kaynaklarında herhangi bir bilgi olmaması dikkat çekicidir. Hakkındaki tüm bilgiler sonraki kuşaklara aittir. Bu ise lehinde ve aleyhinde görüşlerin yaygınlaşmasına yol açmıştır. Onu İslami çizginin önemli bir temsilcisi olarak görenler olduğu gibi, İslam dışı bir çizgiye oturtmaya çalışanlar da olmuştur. Genel bir tanımlamayla ifade etmek gerekirse, Ocak'a göre (2018: 163), Hacı Bektaş, Yesevîlik ve Kalenderîliğin karışımından oluşan Haydari tarikatının bir mensubu olarak Anadolu'ya gelmiştir. Daha sonra Baba İlyas-ı Horasani çevresine girerek Vefâilik tarikatına intisap etmiştir. Bektaşîlik tarikatını kendisinin kurmadığı ise muhakkaktır.

Şurası kesindir ki Hacı Bektaş, Anadolu'ya egemen “bunalım döneminde”, Moğolların önünde kaçarak Anadolu'ya dolmuş ve İslam'ı bilmeyen Türkmen topluluklara, onları İslami çizgiye çekecek kendine özgü bir İslami anlayış ile yaklaşmıştır. Mensubu olduğu topluluk bile bundan uzak değildir. Hacı Bektaş-ı Veli de, Moğollar sebebiyle muhtemelen kendisine bağlı bir Türkmen oymağının başında Anadolu'ya gelmişti. Türkmen oymakları, o dönem de genellikle başlarındaki şeyhin/önderin ismiyle anılmaktaydı. Hacı Bektaş-ı Veli'nin beraberinde de kendi ismini taşıyan Bektaşlı Oymağı bulunuyordu. Nitekim Osmanlı tahrir defterlerine bakıldığında, Hacı Bektaş-ı Veli'ye bağlı geniş bir Bektaşlı Oymağı'nın bulunduğu görülmektedir (Ocak, 1996: 455). Bu boy ve oymakların tamamı, o koşullarda henüz tam olarak Müslüman olmamış ve İslam inancını da özümseyememişlerdi (Mélïkoff,

1998: 2). Hacı Bektaş'ın bu topluluklara yöneldiği ve onları İslami bilgilerle donatmaya çalıştığı anlaşıyor. Bunu yaparken bu toplulukların İslam'a aykırı olmayan kabul ve inançlarından da yararlandığı anlaşıyor. Örneğin İslam öncesi kültürde yaygın olan "kam" anlayışı ile birlikte "ataya saygı" geleneğini ön plana çıkardığı ve dile getirdiği düşüncelerin bir parçası kılmaya çalıştığı görülmektedir (Eröz, 1992: 12). Bu nedenle kamlıkta bulunan babadan oğula geçen kutsal görev anlayışının, benzer şekilde Bektaşilikte de varlığını koruması bir tesadüf değildir. İçinde bulunduğu toplumsal şartlarda dış görünüşe ve ritüellere önem vermemesi önemlidir. Şekilcilige önem vermeyen bir insan modeli çizmiştir: "Hararet nardadır, sac'da değildir Keramet baştadır, tac'da değildir Her ne arar isen kendinde ara Kudüs'te Mekke'de, Hac'da değildir" (Eyupoğlu, 1998:103) diyerek şekil ve ritüellerden önce inanç ve samimiyet üzerinde durmuştur. O, bir yandan "Oturduğun yeri pak et, kazandığın lokmayı hak et" (Kutluay, 2000: 35) diyerek, temizlik, dürüstlük, çalışmak ve helal kazanç konusunda tavsiyelerde bulunurken, diğer yandan yıkıcılığa, zulme, sömürüye ve tembelliğe karşı da tavır koyarak düzen ve barışın devamını sağlamaya çalışmıştır. "Ayağa kalkarsan hizmet amacıyla kalk, eğer konuşacaksan, hikmet ile konuş ve oturacağın zaman, saygı ile otur" (Kutluay, 2000: 35) sözleri ile toplumda birlik ve dirliğin sağlanması, huzur ve barış içinde yaşamanın önemini dile getirmiştir. "Gelin canlar bir olalım", "Bir olalım diri olalım, iri olalım" (Kutluay, 2000: 35, 36) çağrısıyla "bunalım ortamından" kurtuluşun yolunu göstermeye çalışmıştır.

Hacı Bektaş Velî, Ahi Evran gibi Moğollara fiilen başkaldırmadı. Ancak Kalenderîlerin bazıları gibi Moğolların adamı da olmadı. Mevlevîler gibi, isterse siyaseten olsun, Moğollarla dostane ilişkiler de geliştirmede. Fakat mevcut bilgilerden anlaşıldığına göre Moğollara yönelik sözlü tepkilerde bulunmaktan da geri durmadı. Ancak gönlünden geçenin Moğol istilasına son vermek olduğu kesindir. Ahi Evran ile olan özel dostluğu bunun en güçlü göstergesidir. Mevcut şartlarda Ahi Evran gibi fiilî bir başkaldırı gerçekleştirmemişse de engel de olmamış veya fiilî başkaldırıcıyı yanlış bulduğunu ifade etmemiştir. Üstelik dönem Ahilerinin bazıları aynı zamanda Bektaşî'ydiler ve bunlar Ahi Evran liderliğinde fiilen başkaldırdılar. Hacı Bektaş bunlara engel olmadı. Bacıyan-ı Rum'un lideri konumundaki Fatma Bacı'nın (Kadıncık Ana) durumu da önemlidir. Fatma Bacı, Köseadağ yenilgisinden sonra Kayseri'nin Moğollar tarafından istilası sırasında esir alınmış ve 18 yıl zindana atılmıştır. 1259-1260 yılında Sahip Fahreddin Ali'nin sulh için Hülagu ile görüşmesini takiben serbest bırakılmıştır (Muhammed Sivasî, 2008: 182-184). Fatma Bacı serbest kalınca Hacı Bektaş'ın yanına gitmiş ve Bacıyan-ı Rum'un lideri



olarak faaliyetlerine devam etmiştir. Hacı Bektaş'ın hem Ahi olan müritlerine hem de Fatma Bacı'yı Moğol karşıtlığından engellemeye çalıştığına ilişkin herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bunlara ilaveten Hacı Bektaş'ın Anadolu'da Kübrevî şeyhi ve aynı zamanda Moğol karşıtı Necmü'd-din-i Daye ve Ekberilerin Şeyhi Sadreddin Konevi ile yakın dostane ilişki içerisinde olduğu bilinmektedir. Özellikle Sadreddin Konevî ile dostluğu önemlidir. Zira o, Mevlevî Firdevsî'nin suçlayarak dile getirdiği üzere (Firdevs-i Rumi, 2007: 140a-140b) Moğollara açıkça muhalefet etmiş, vasiyetinde gençlerin ve gücü yetenlerin Moğollara itaat etmemelerini dile getirmiş, Moğol istilasına altında yaşamaktansa Anadolu'yu terk etmeyi öğütlemiş birisidir (Ergin, 1958: II, 82-83). Sadreddin Konevî'nin Moğolların etkisi dışında kalan uç bölgelerle irtibatını koparmayıp onlarla Moğollarla mücadelenin tarzı konusunda görüş-tüğünü Aksarâyî açıkça bildirmektedir (Aksarâyî, 2000: 69). Yine Sadreddin Konevî'nin Moğollara isyan eden Şerafeddin Hatiroğlu'na gönderdiği bir mektubunda, Şerafeddin Hatiroğlu'na "evladım" diye hitap edip Moğollara karşı isyana teşvik ettiği görülmektedir (Hacıgökmen, 2001: 39-49).

Hacı Bektaş'ın çağdaşı olan Ebubekir Niksarî ve Ömer Girîhî iki önemli Cavlakî şeyhi idiler. İkisi de Moğollarla iş birliği halindeydi. Moğolların sözcülüğünü yapıyor ve onlar adına kitleleri etkilemeye çalışıyorlardı. Bu ikisi İbn'ül-Hatîb'in Fustât'ül Adâle isimli eserindeki nitelemeye göre "asla makul kişiler olmayıp, İslam dairesinin dışında kalan aşağılık mahlûk" (Turan, 2010: 537-538) kimselerdi. Velâyetnâme'de dönemin birçok şahsiyetinin ismi geçmesine rağmen bu ikisinin isminin geçmemesi oldukça manidardır. Bu durum öncelikle, Hacı Bektaş'ın Moğol yanlısı dinî zümrelerden uzak durma kararlılığının önemli delillerinden birisidir. Bir diğeri ise söz konusu tavrı Moğollara ve yandaşlarına karşı siyasetinin de önemli bir göstergesidir. Çünkü söz konusu kişileri olumsuz olarak da anmamıştır. Anlaşıldığına göre Hacı Bektaş, hiçbir şekilde tasvip etmediği Moğolların ve yandaşlarının tepkisini de çekmeden irşat faaliyetlerine devam etmek istemiştir. Burada şu da dikkat çekicidir; söz konusu iki Cavlakî şeyhi haklarında olumlu ifadelerle Mevlevî Eflakî'nin eserinde (Eflakî, 1989: 233, 506-507) ismen zikredilmişlerdir. Tüm bunların yanı sıra, Hacı Bektaş'ın Moğollar karşısındaki duruşunun önemli bir göstergesi olarak, Moğol dostu Eflakî'nin Hacı Bektaş ile ilgili görüş ve tutumu dikkat çekicidir. Eflakî, Hacı Bektaş'ı "marifetle dolu ve aydın bir kalbe sahip olmasına rağmen şeriata uymamakla" itham etmiş, ne kadar doğru olduğu bilinmemekle birlikte, en azından dönemin Mevlevî bakışını temsil etmesi açısından Celâleddîn-i Rûmî'nin Hacı Bektaş'ın doğru yolda olmadığını söylediğini rivayet etmiştir (Eflakî, 1989: 411-412, 539-540).

Eflâkî, Celâleddîn-i Rûmî'nin, Hacı Bektaş'ı insan yüzlü şeytana benzettiği bir şiirini de nakletmiştir (Eflâkî, 1989: 540).

Hacı Bektaş'ın Moğol karşıtlığı halifelerine de miras olarak geçmiş, bu halifelerden Sarı Saltuk Moğollarla fiilen mücadeleye girişmiştir. Sarı Saltuk'a bağlı Türkmen dervişler Moğollara karşı mücadelede Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykavus'un (1246-1260) yanında yer almışlardır. Moğollara yenildiklerinde ise Anadolu'da kalmak yerine Kırım'a gitmişlerdir. Tüm bunların yanı sıra Nureddin Caca'nın Kırşehir'de gerçekleştirdiği katliamdan sonra Hacı Bektaş'ın birçok halifesi gibi Geyüklü Baba ve Abdal Musa ile Osman Gazi'nin kayınpederi Edebalı, oğlu Ahi Mahmud, yeğeni Ahi Hasan'ın da bu katliamdan kurtulup uç bölgelere göçtükleri görülmektedir. Bunlar içerisinde Edebalı hakkında biraz daha detay bilgi zikretmek gerekirse; Âşık Paşa'nın oğlu Elvan Çelebi, Menakibu'l-Kutsiyye'sinden Edebalı'nın Kırşehir'de ikamet etmekteyken Hacı Bektaş'la irtibatlı olduğunu ve daha sonra Söğüt'e gittiğini belirtmiştir (Elvan Çelebi, 1995: 168-168).

Cavlâkîlik

Moğollar Anadolu'yu işgale başladıklarında Anadolu'daki farklı din, inanç ve anlayış mensuplarının sürece yönelik tutum ve tavırları birbirinden çok farklı olmuştur. Moğol işgaline fiilen başkaldıran kesimlerin yanı sıra Moğollarla açıkça ve fiilen bir çatışmaya girmeden, İslami inanç ve anlayışı dile getirmelerine rağmen inanç, düşünce ve yaşantıda henüz İslami ilke ve kalıplara tam uyum sağlamamış toplulukları bilgilendirme ve bilinçlendirme çabası yürütenler de olmuştur. Ahi Evran ve dolayısıyla Ahiler birincisine, Hacı Bektaş-ı Veli ise ikincisine örnektir. Bunların yanı sıra asıl amaçları Moğol işgalini kolaylaştıracak şartları temin olmasa bile, mevcut siyasi otoriteye isyan ederek askerî ve siyasi buhranı daha da derinleştiren ve Moğol işgalini kolaylaştıranlar da eksik olmamıştır. Babaîler ise bu gurupta yer almaktadır. Diğer bazıları ise Moğol veya Selçuklu demeksizin, hangi siyasi veya askerî gücün ne yaptığını dikkate almadan tüm olumsuzluklar karşısında sorumsuz ve tembelce bir hayat tarzını ilkeleştirmişlerdir. Kalenderîlerin önemli bir kısmı bu yaklaşımı temsil etmişlerdir. Onların bu tavırlarıyla belki de parçası olunan buhran ve problemlerin ağırlığını psikolojik açıdan azaltıcı bir çaba yürüttükleri söylenebilir.

Elbette ki her yaklaşım, anlayış veya ekolün dönemin olumsuz şartları karşısındaki durumları birbirinden çok farklıdır. Ancak tüm bunların yanı sıra bazı kesimler vardır ki bunlar özellikle işgalci Moğollardan yana tutum ser-



gileyerek Moğol egemen gücünün himayesinde güç bulmaya çalışmışlardır. Bunlar Kalenderî ekole mensup olan bazı kişilerdir. Bunlar işgalci Moğollar içinde önemli bir imkân olmuştur. Zira Abbasi ve Anadolu Selçuklularına yönelik saldırılarına başladıklarında Moğolların tek müttefiki Hristiyan topluluklar olmamış, Müslüman topluluklar içerisinde de kendilerine hizmet edecek mezhep mensupları ve tasavvufi zümreler aramışlardır. Bu açıdan önce Kalenderîler dikkatlerini çekmiştir. Çünkü Kalenderî babaların kendi şamanlarından pek farklı olmadıklarını görmüşler ve onlara yakınlık hissetmişlerdir.

Şamanist olan Moğollar, kültürel anlayış ve inançları icabı harikuladeliklere çok inanıyor, olağanüstü haller sergileyip sihir yapan insanları kutsal kişiler olarak görüyor, onlara çok değer veriyorlardı. Hatta Moğollar bu vasıflara sahip insanlardan korkuyor ve çekiniyorlardı. Bilindiği gibi bahşı ve şamanların Moğollar nezdinde yüksek mevkileri vardı. Çünkü bahşilerin üstün güçleri bulunduğu ve onların bu gücünden yararlanmak gerektiğine inanıyorlardı. İslam memleketlerine geldikleri zaman Kalenderî dervişleri de Bahşı ve Şamanlar olarak gördüler. Bahşilere benzeyen Kalenderîler, köy köy, kasaba kasaba dolaşıyor, kendilerine şiş batırma, ateşle oynama gibi harikuladelikler sergileyerek halkın ilgisini çekiyorlardı. Söz konusu Kalenderîler bu halleri ile Moğolların dikkatini çekmekte gecikmediler. Bunları kendi şamanlarına benzettiler ve esrarengiz güçleri olduğuna inandılar. Bu nedenle de bunlara itibar ettiler (Akkuş, 2014: 123). Bazı Kalenderî dervişlerin Moğollarla ittifak halinde hareket ettiklerini gösteren ilk olay Irak'ta ortaya çıkan Halil bin Bedr el-Kürdî isimli bir şeyhin Halifeye karşı isyanı olmuştur. Bu şeyh kendisinin Rûfâî tarikatına mensup olduğunu iddia etmesine rağmen Kalenderî kıyafet giyinip, şarap içen ve haşhaş kullanan birisidir. Moğollarla işbirliği yapan bu şeyh, 1245 yılında halifeye karşı başkaldırının liderlerinden birisi olmuştur. Moğollar kendileriyle iş birliğine giden Kalenderî dervişlerinin rehberlik ve ortaklığında itaatkâr olmayan birçok Türkmen topluluğunu kılıçtan geçirmişlerdir. Türkmenlerin katledilişine katılan bu Kalenderî gurubuna karşı Süleyman Şah'a bağlı Türkmenler ise Moğollar dâhil 600 kişiyi öldürmüşlerdir (Turan, 1973: 226–227).

Moğollar askerî, dinî, idari ve elçilik gibi birçok alanda kullandıkları Kalenderîlerden en çok faydalandıkları, yarar gördükleri nokta casusluk faaliyetleri olmuştur. Anadolu'nun istilası öncesinde başlayarak başta Baycu Noyan olmak üzere Hülâgu Han ve özellikle Abaka Han dönemlerinde bazı Kalenderî dervişler casusluk faaliyetlerinde yoğun olarak kullanılmışlardır. Kalenderîlerin bu hizmetlerine karşılık Anadolu'da Moğol muhalifi dinî zümrelerin

ellerindeki vakıflar, medreseler, tekke ve zaviyeler elinden alınarak Kalenderîlere verilmiştir (Akkuş, 2011: 286–307).

Moğollarla iş birliği yapan tarikatların en tipik örneklerinden birisi de esasen Kalenderî olan Cavlakîlerdir. Cavlakîlerin açıkça Moğol saflarında yer aldıklarını biliyoruz. Baycu Noyan komutasındaki Moğol ordusu Anadolu’yu istilaya başladığı zaman Cavlakî dervişler de Moğol ordusuna katılmışlar, fiilen savaşın taraftarı olmuşlardır. Cavlakî dervişler Köseadağ Savaşı’nda Moğol ordusunun ön saflarında yer almışlardır. Moğollar Köseadağ savaşını takiben Kayseri’yi muhasara ettikleri zaman Cavlakî dervişler Moğollarla birlikte şehrin surlarından gedik açmaya çalışmış, şehri tahrip etmek için mancınıklarını kullanmışlardır (İbn Bîbî, 1996: II/73).

Anadolu’daki ünlü Cavlakî’lerden birisi Şems-i Tebrîzî’dir. Şems-i Tebrîzî’nin Anadolu’da Moğol aleyhtarlığına karşı mücadele yürütmeye ve halkı Moğollara itaat etmeye çağırdığı Makalat’ında açıkça görülmektedir (Şems-i Tebrîzî, 2006: 344, 362). Kayseri’nin Moğollar tarafından istilasından birkaç ay sonra Şems-i Tebrîzî Konya’ya gitmiştir (23 Ekim 1244). Şems’in müritleriyle birlikte Kayseri’nin Moğol hâkimiyetine girmesinde aktif rol oynaması (Bayram, 2005: 142) Konya’daki bazı çevreleri rahatsız etmiştir. Bunların başında Ahiler gelmektedir. Ahilerin suikastı sonucunda öldürüldüğü bilinmektedir.

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki; Moğollar istila ettikleri ülkelerde farklı toplulukları veya dinî zümreleri birbirleriyle çarpıştırmayı genel bir taktik olarak benimsemişlerdi. Böylelikle istilalarını kolaylıkla gerçekleştiriyor veya egemenliklerini tesiste zorlanmıyorlardı. Hatta karşılıklı birbiriyle kavga ettirdikleri taraflardan zayıf olan tarafa destek vererek kuvvetliyi yıpratmak ve gücünü zaafa uğratmak gibi bir siyaset izlerlerdi. Bu açıdan Sünni-Şîî çatışmasını desteklemeleri önemlidir. Bu çatışmada Şîîleri destekleyerek Sünnîlerin gücünü zayıflatmaya çalışmışlardır. Hûlâgû Han ve oğullarının Şîî olan Hâce Nâsırû’d-din-i Tusi’yi başmüşavir olarak hizmetlerinde bulundurmaları da siyasetlerinin sonucudur. Moğollar aynı siyaseti Anadolu’da da uyguladılar, farklı dinî ve etnik zümreleri birbirine karşı kullandılar. Anadolu’da bazı Türkmenleri ve özellikle de tüm Ahileri kendileri için tehlikeli görüyorlardı. Çünkü Ahilerin Türkmenlere dayanan insan güçlerinin yanında ekonomik güçleri de vardı. Ahilerin “Seyfi” olanları ise savaşçı ve silahlıydı. Bu bakımdan Türkmenlerin ve Ahilerin gücünü kırmak için Moğolların Kalenderîler (Cavlakîler) gibi bazı dinî gurupları destekleyerek onları Ahilerle vuruşturmaya çalıştıkları görülmektedir. Kendilerine tabi olan veya kendileri tarafından iş başına getirilen ümeraya destek vererek, onlar vasıtasıyla Türkmenlerin



gücünü kırmaya çalıştılar. Bu tutumları Türkmen ve Ahi çevrelerin nefretine yol açmış, zaman zaman Kalenderî gruplara karşı saldırılar gerçekleşmiştir. Şems-i Tebrîzî'ye yönelik suikast bu açıdan önemlidir.

Yunus Emre

Yunus Emre'nin hayatı hakkında net bilgiler mevcut değil. Hayatına ilişkin bilinenlerin çoğu efsanevi nitelikli anlatılarda yer alan bilgi kırıntılarından ibaret. Hayatına ilişkin tarihî kayıt ve belgelerin son derece yetersiz oluşu nedeniyle doğum tarihi ve doğduğu yer, Anadolu'da yaşadığı bölge, vefat tarihi ve hatta mezarının yeri konusunda çok farklı görüş ve iddialar gündeme gelmesine yol açmıştır. Ancak buna rağmen mevcut bazı bilgi kırıntılarına göre bir takım tahminlerde bulunmak da mümkün olabilmektedir. Yunus Emre, araştırmacıların neredeyse tamamına göre 13. yüzyılın ortalarına doğru, bir görüşe göre 1240 tarihinde doğmuş ve 1320 tarihinde vefat etmiştir (Gölpınarlı, 2014: XXVIII). Detayda farklı iddia ve görüşler olsa bile Yunus Emre'nin 13. yüzyılın ikinci yarısı ve 14. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı kesindir. Hayatının tamamını kapsayan bu dönem ise oldukça önemlidir. Çünkü bu dönem, Yunus Emre'nin hangi siyasi, dinî, ekonomik, kültürel ve askerî şartlarda yaşadığına ve bunlardan nasıl etkilendiğine, insanlara yaklaşımının bu şartlardan ne düzeyde ve hangi yönde etkilendiğine ilişkin öngörülerde bulunmayı kolaylaştırmaktadır. Zira söz konusu dönem, yukarıda detaylı olarak açıklandığı üzere Anadolu'da egemen olan bunalım çağına denk gelmektedir.

Önemine binaen söz konusu dönemin özelliklerini satır başlıkları halinde hatırlamak gerekirse; 13. ve 14. yüzyıl, Anadolu tarihinin en karışık, can güvenliğinin en düşük, farklı kesimler arasında çatışmaların en yoğun yaşandığı bir dönemi teşkil etmektedir. Bu dönem Moğolların Anadolu'da terör estirdiği, üretimin durması ve yüksek vergiler nedeniyle insanların aç ve sefil hale düştüğü, Anadolu'nun dağ ve ovalarını başıbozuk toplulukların doldurduğu, çok farklı inanç, anlayış ve yaşayış tarzının birbiriyle husumetli bir şekilde varlık mücadelesi verdiği bir dönemdir. Anadolu bu dönemde askerî, siyasi ve ekonomik nedenlerle Müslüman olma ihtiyacı hisseden fakat esasen İslam'ın ne olduğunu bilmeyen ve İslam dışı önceki inançlarını büyük oranda sürdüren insanların köyleri ve şehirleri doldurduğu bir coğrafyadır. Bu çağda Anadolu, 'şeyh', 'mürşit', 'derviş', 'baba' gibi isimlerle kendisine dini, siyasi, askeri misyon tayin etmiş bazı şahsiyetlerin halkı kendilerine çağırdıkları, her çağrının aynı zamanda başkalarına karşı kin ve husumeti de dile getirdiği bir coğrafyadır. En uç dinî yorumlardan, temelsiz itikatlara kadar her inancın, her

fikrin kendine yaşam alanı bulduğu bir coğrafyadır. Bazılarının Anadolu'yu istila etmiş putperest ve katil Moğol sürülerine karşı fiilî isyan bayrağı açmasına karşılık, diğer bazılarının ise Moğollarla birlikte olmanın, onlarla dostluk kurmanın en doğru yaklaşım olduğunun propagandasını yürüttüğü, istikbali Moğolların yanında görmenin davetini gerçekleştirdiği bir coğrafyadır. Dinin sembol ve ibadetlerini küçümseyen, imanı sulandıran ve din bağıını zayıflatan menfi anlayışların toplumsal dokuda ciddi yaralar açtığı, kargaşa ve belirsizliğin kadere dönüştüğü bir coğrafyadır.

Yunus Emre, tüm bu yıkımların, kargaşaların, kin ve husumetlerin var gücüyle devam ettiği bir zamanda yaşamıştır. Birlik ve kardeşliğin, güven ve huzurun, can ve mal emniyetinin olmadığı bir coğrafyanın mensubu olmuştur. Bu çağda ve bu coğrafyada elbette ki tüm bu olumsuz şartlara rağmen huzur ve güveni tekrar tesis etmenin insanların gönüllerine dokunmaktan geçtiğini, bunalımdan çıkışın ancak ilim ve hikmetin ışığını yakmakla mümkün olabileceğini, teker teker herkese hakikatin, iyiliğin, güzelliğin ışığını sunmaktan başka çare olmadığını düşünen ve bu yolda çabalayanlar vardır ve Yunus Emre onlardan birisidir.

Fikrî Çevresi ve Düşünce Referansları

Yunus Emre'nin öğrenim düzeyi, ilmî seviyesi konusunda çok farklı bilgiler mevcut olmakla birlikte, belirli bir yaştan sonra mevcut bilgilerini yeterli bulmayıp, hakikat arayışının gereğine uygun olarak farklı bölgelere uzanan seyahatlere çıktığını biliyoruz. Çünkü bunları şiirlerinde kendisi dile getiriyor. Anadolu'yu, Suriye'yi, Azerbaycan ve İran'ı dolaşıp aradığını bulma umu-duyla şehir şehir dolaştığını ifade ediyor. Yunus Emre “ilden ile yürüyüp dost sorduğunu; Urum'da, Şam'da kendisi gibi bir garip bulamadığını; âşık olup gurbet ilinde Mecnûn gibi gezdiğini; Kayseri, Tebriz, Sivas, Maraş, Bağdat, Nahçıvan, Şiraz şehirlerini ve bütün Yukarı illeri (Azerbaycan'ı) dolaştıktan sonra Rum'da, yani Anadolu'da bir müddet kışlayıp baharda sılaya döndüğünü” söylüyor (Gölpınarlı,1992: 88). Bu konuda şu şiirler dikkat çekicidir: “Ben yürürüm ilden ile dost sorarım dilden dile gurbetde hâlim kim bile gel gör beni aşk neyledi”, “Gezdüm Urum'ıla Şam'ı yukarı illeri kamu çok istedüm bulımadum şöyle garip bencileyin”, “Gurbet ilinde yürürem dostu düşümde görürem uyanıp Mecnûn oluram gel gör beni aşk neyledi”, “Kayseri Tebriz ü Sivas Nahcuvan u Maraş Şiraz Gönül sana Bağdâd yakın âlemlere dîvâdasın”, “İndük Rûm'u kışladık çok hayr u şer işledik uş bahâr geldi geri göçdük elhamdülillah”.



Bu seyahatleri sırasında çok farklı kişilerle görüştüğü, çok farklı toplulukların durumuna şahit olduğu kesindir. Ancak şu var ki tüm bu seyahatlerinde aradığını Anadolu’da bulmuştur. Bulduğu ise Hacı Bektaş-ı Veli ve onun bazı halifeleridir.

Yunus Emre’nin fikrî açıdan yetişmesine, sıradan insanlar arasından sıyrılıp rehber şahsiyet haline gelişine katkı sağlayan bireysel ve toplumsal şartlar ve faktörler arasında irtibatlı olduğu, bilgi ve tecrübelerinden yararlandığı bazı özel şahsiyetlerin önemi oldukça büyüktür. Bunlar içerisinde Hacı Bektaş-ı Veli’nin yeri ise son derece ayrıcalıklıdır. Hayat hikâyesi çok fazla bilinmeyen Yunus Emre’nin hayat hikâyesinden destansı kesitlerin Hacı Bektaş-ı Veli’nin “Vilayetnâme”sinde kayıtlı bulunması ise son derece manidardır. Bu durum karşılıklı yakınlık içinde olduklarının önemli bir göstergesidir. Yine bu durum, içinde yaşadıkları şartlarda dinî, toplumsal, ahlaki, siyasi problemlere ilişkin tespit ve bu problemlerin çözümüne ilişkin aynı değilse bile benzer tutum ve anlayışlara sahip olduklarının önemli bir göstergesidir. Vilayetnâme’deki anlatıdan hareketle ifade etmek gerekirse; bu anlatıda dikkat çeken önemli hususlardan birisi, Yunus Emre’nin arayış içinde olması ve aradığını Hacı Bektaş-ı Veli’de yahut onun halifesi (Tatçı, 1990: 29) Taptuk Emre’de bulmasıdır. Özü itibarıyla, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre’nin hakikat arayışında menzil olup, bu menzilde aynı ışıktan nasiplenene başkalarıyla yakınlık içerisinde bulunmuş ve bunu da şiirlerinde ifade etmekten geri durmamıştır. Taptuk Emre’ye ilaveten Barak Baba ve Saltuk Baba bunlardandır. Onlardan nasiplendiğini “Yunus’a Tapduk u Saltuk u Barak’tandır nasip Çün gönülden cûş kıldı ben nice pinhan olam” diyerek açıkça dile getirmiştir. Bu durum Hacı Bektaş-ı Veli çevresinde kalma kararlılığı içerisinde olduğunu göstermesi açısından da önemlidir. Ayrıca şu da dikkat çekici bir husustur ki, Yunus Emre’nin şiirlerinde Geyikli Baba ve Seydi Balum’un isimleri de geçmektedir. Her ikisi de Baba İlyas’ın halifelerindendir (Gölpınarlı, 2009: 59-61). Dolayısıyla Hacı Bektaş-ı Veli ile ortak bir referansa sahiptir. Zira Hacı Bektaş-ı Veli’nin Baba İlyas ile görüştüğü ve ondan bazı hususlarda etkilendiği bilinmektedir. Ancak onun gibi fiilî bir başkaldırı gerçekleştirmemesi, etkilenmesinin daha çok fikrî çerçevede kaldığını göstermektedir. Yunus Emre de benzer konumdadır ve bu da muhtemeldir ki Hacı Bektaş-ı Veli’den etkilenmesinin sonucudur.

Bu arada şunu da ifade etmek gerekiyor ki, Yunus Emre’nin seyahatleri sırasında uğradığı yerlerden birisi de Konya’dır. Konya’da Mevlânâ ile görüşmüştür. Bir şiirinde bu görüşmeden bahsetmektedir. Abdülbâki Gölpınarlı’ya göre Yunus Emre, bu görüşme sırasında genç yaştadır ve arayış içerisinde. Çünkü Mevlânâ’nın ölüm tarihinde 34 yaşındadır (Gölpınarlı, 2009: XXVIII).

Yunus, Mevlânâ'yı gençlik çağında görmüş, onun meclislerinde bulunmuştur: "Mevlânâ meclisinde saz ile işret oldu Arif ma'niye daldı çün bilebilir ferişte". Fakat anlatımında özel bir dostluk ifadesinin olmaması ve Meclis'i tanımlayış biçimi bu görüşmeden umduğunu bulamadığına işaret eder gibidir. Hayatının sonraki dönemlerinde aradığını bulmuş birisi olarak Hacı Bektaş-ı Veli ve halifelerinin çevresinde yer alması ise Mevlânâ ve halifeleriyle irtibatını devam ettirmediğini gösterir niteliktedir. Zira yukarıda açıklandığı üzere Mevlânâ ve Hacı Bektaş arasında fikrî yakınlık ve dostluktan bahsetmek pek mümkün değildir.

Yunus Emre'de Temel Değerler Dirlik Fikri

13 ve 14. yüzyıl, Anadolu'da yaşayan toplulukların canının, malının güvenliğinin yanı sıra toplumsal aidiyetinde, hayatı ve varlığı anlamlandırmasında kendisine referans olacak bilgi ve yol göstericilere yönelik ihtiyacının en güçlü hissedildiği bir zamanı teşkil etmiştir. Sosyal ve siyasi hayatın karmaşasının yanında dinî ve fikrî hayat da bir o kadar hareketli ve karışıktır. Farklı inançlardan ve mezheplerden insanlar birbiriyle inanç ve çatışma halindedir. Bu ise birlik ve bütünlüğü engellemekte; işgalcilerin, kişisel iktidar mücadelesi içinde olanların işlerini kolaylaştırmaktadır. Özellikle Moğol saldırıları nedeniyle kesintisiz denebilecek bir sıklık ve yoğunluktaki göç hareketleri mevcut karmaşayı daha da büyötmekte ve artırmaktadır. İşte bu şartlarda Yunus Emre'nin sesi duyulur ve *doğruluk, dirlik, sabır, tevazu, cömertlik, sevgi, saygı, tevekkül, kanaatkâr* olmak gibi bazı değerlerin sözcülüğün yapar. Buna karşılık olumsuz değerleri de şiirlerinde işler ve bunlar üzerinden insanlara yol göstericilik yapmaya çalışır. Yunus Emre'nin şiirlerinde sıklıkla değindiği ve işlediği olumsuz değerler ise şunlardır: *Kibir, öfke, cimrilik, tamahkârlık, kindarlık, kıskançlık, gıybet ve iftira*. Yunus Emre için tüm bunların yanı sıra en önemli şey 'dirlik'tir. Bu nedenle şiirlerinde sıklıkla 'dirlik'e atıfta bulunmuştur. Bu tercihinin sebebini anlamak için öncelikle dirlik kelimesinin anlam alanını bilmekte yarar var.

'Dirlik' kelimesinin 13. yüzyıldan öncesinin Türkçesinde 'tirlik' şeklindedir. Kelimenin başındaki 't' 13. yüzyıldan sonra Batı Türkçesinde 'd'ye dönüşmüştür (Çetin, 2019). Sözcüğün kökü olan 'tir' (Hazar, 2012: 3); 'yaşam', 'canlılık', 'devinme', 'ayakta durma', 'dikliği sürdürme' gibi anlamlar içermektedir. 'Dirlik', anlam genişlemesiyle 'düzen', 'uyum' gibi kelimelerin karşılığı olarak da kullanılmıştır. 'Sağlık' ve 'huzur' gibi anlamları da içeren kelime 'geçim', 'nafaka', 'geçim tahsisatı', 'varlık' ve 'servet' anlamlarını da



kapsamıştır (Tietze, 2002: I/ 628). Dirlik kelimesinin türevleriyle birlikte ifade ettiği anlam alanı oldukça geniştir. Köken olarak ‘diri’ dikkate alındığında bu kökten türeyen sözcükler, dirliğin anlam alanını tespiti kolaylaştırmaktadır. Diri’den türeyen sözcükler şunlardır (Eyuboğlu, 2014: 162): ‘Dirilik’ (canlılık), ‘dirilmek’ (canlı olmak, yaşama kavuşmak, güçlenmek), ‘dirim’ (yaşam, hayat), ‘diriltmek’ (diri kılmak, canlandırmak, güçlendirmek), ‘diriliş’ (canlanış, yeniden can buluş, güçleniş), ‘diretmek’ (canlı olduğunu gösterip karşı koymak, dayanmak, gücünü göstermek), ‘dirence’ (dayanak, destek, karşı koyma olanağı, ayakta durma gücü, mukavemet), ‘direnış’ (dayanma, karşı koyma), ‘diril’ (tin, ruh, can), ‘dirneşmek’ (topluca karşı koymak), ‘dirimlik’ (sağlık), ‘dirişme’ (dayanma), ‘dirimseklik’ (egemenlik, güçlülük), ‘dirgeşmek’ (karşı gelmek, sırtlamak), ‘direşmek’ (dayanmak, savaşmak, çarpışmak, diretmek), ‘direklenmek’ (karşı koymak, direk gibi karşısında dikilip durmak), ‘direce’ (cesaret gösterisi, karşı koyma), ‘direcen’ (destek, dayanak, payanda. Devrilmek üzere olan duvara, çökmek üzere olan tavana, kökü sağlam olmayan ağaca destek olarak verilen direk), ‘direme’ (tavanı tutan kalın ağaçtan direk), ‘direnbeç’ (dayanak, destek/payanda/direk).

Dirlik, kişi açısından dikkate alındığında en yalın anlamıyla ‘huzur’ ve ‘güven’ anlamlarına gelmektedir. Bu huzur ve güven hem dünyevi hem de uhrevi bir bağlama sahiptir. Dolayısıyla kişinin dirlik manasındaki huzur ve güveni, kişinin varlık ve hayat anlayışıyla doğrudan ilgilidir. Bu mana üzerinden Yunus Emre’nin dirliğe yüklediği anlam dikkate alındığında Yunus’un dirliği hem dünyevi hem de uhrevi huzur ve güveni ifade edecek şekilde sıklıkla kullandığı tespit edilmektedir. Bu da bir Müslüman olması nedeniyle olması beklenen bir durumdur. Bu durum Yunus Emre’de şöyle dile getirilmiştir: “*Degüldür değme yirde ola birlik Sa’âdetdür sana bir eyü dirlik*”. “*İyilik erin yâridir ölse uçmak yeridir Senden sonra söylenir bir dirliğin var ise*”. Yunus’a göre bu dirliğin temini ise ancak iyi-kötü, doğru-yanlış, ahlaklı-ahlaksız, hak-batıl ayrımını yapmak ve bu ayrımın olumlu tarafında yer alma bilinç ve iradesiyle ilgilidir: “*Yola gitme sen egri iy bi-gâne Senün dirliğüne sensin bahâne*”, “*Var dîn îmân gerek ise diril bu dünyâda eyü Yarın anda bitmez işün bugün bunda bitmeyince*”. Yunus’a göre dünyevi ve uhrevi dirliğe ulaşmak pratiği olmayan bir inançtan yahut boş bir iddiadan ibaret değildir. Dirlik bilincinde olan kişi bunun gereğini yerine getirmelidir. Bunun gereği ise hal ve hareketlerde, yaşantıda dirlik üzerine olmaktır. Yani en genel manasıyla ahlaklı olmaktır.

Yunus Emre için asıl olan ebedî dirliği elde etmektir. Ancak bu da bu kısa dünya hayatından geçmektedir. Bu nedenle dünya hayatının ebedî dir-

liğı elde edecek şekilde yaşanması önem ifade etmektedir: “Eya gönlü açgıl gözün fikrin yavlak uzatmağıl Bakgıl kendi dirliğine kimse ayıbın gözetmegil Şöyle dirilgil halk ile öleceğiz söyleseler Bâki dirlik budur canım yavuz ad ile gitmegil”.

Yunus Emre ölüm üzerinde de çok durmuştur. Ölümün insan için iyi bir nasihat olduğu inancındadır. Zira dünyevi ve uhrevi dirliğin ancak ölümün nasihat ediciliğini bilmek ve gereklerine uymakla mümkün olabileceğini dile getirmiştir: Nihai amaç sonsuz dirliğı elde etmektir. Bunun yolu ise ölüme kadar uzanan bu dünya hayatından geçmektedir. “Neyise dirligün oldur ölümün Bugünkü gün durur yarıngı günün”. “Ol vaktin bir olasin ayrılıktan kalasin Cânsuz gel kapuya bâkî dirlik bulasin”.

Aşk, Yunus Emre için büyük önem ifade eder. Zira aşksız dirliğin dirlik olmayacağı inancındadır. Onun gönlünde dilinde mutlak aşk Allah ile ve Allah içindir. Tüm diğer aşklar onun bir yansımasıdır: “İşk şevkından âlem toldı bu âşıklar andan geldi İşksuz biten çiçek soldı ıskıladur dirlik hoşı”, “Dirlik budur âşıka Ma ’şük yolında öle Sorarlarsa eyidem âşıkun burhânını”. Yunus Emre’nin nazarından tüm kâinatta her şeyin sebebi, yaratılışı, doğası aşk üzeredir. Dolayısıyla insanın bütün duyguları aşktır, din ve iman arasındaki her şey aşktır. Tüm oluş ve bozuluş da yine aşk sebebiyle olup onun nazarından özetlenebilecek sonuç; her şeyin aşkın eseri olduğuna dair düşüncesidir (Bayrakdar, 1994: 21). Yunus Emre’nin aşk felsefesinin özeti mahiyetindeki “sevelim, sevillelim” mısraı, esasında aşkın kaynağı olan Allah’a doğrudan bir atıftır. Zira sevmek ve sevilme de mutlak varlık olan Allah’ın vasıflarıdır. Sevginin sebebi ise güzelliştir. Gerçek güzellik ise Cenabıhakk’a aittir. “Allah, güzeldir ve güzeli sever” şeklindeki hadis-i şerifi tasavvufi açıdan yorumlayan mutasavvıflara göre Allah, kendi güzelliğini temâşâ için kâinatı yaratmıştır. Buna göre âlemin yaratılma sebebi sevgidir. Yani “Ol” emrinde aşk vardır (Özçelik, 2010: 93).

Yunus Emre için derviş olmak dirliğe talip olmakla ve dirlik üzere olmakla mümkündür: “Bu dervişlik turagı bir acâyib turakdur Derviş olan kişiye evvel dirlik gerekdir”. Derviş olan kişinin dirliğe ulaşabilmesi için ayrılıklara değil birliğe, geçici olana değil ebedî olana yönelmesi gerekir: “Oldur erenler dirliği bular bilmez ayyarlığı Anunla bulur erliği kahrı dahı yutmak gerek”. “İkiliğı terketgil birlik makamın tutgil Canlar canını bulasin işbu dirlik içinde”. Dervişlik lafla olacak bir şey değildir. Kişinin söyledikleri ile yapıp ettikleri uyumalıdır. Görünüşle, lafla derviş olunmaz. Asıl marifet gönlün derviş eylenebilmesidir: “Derviş olan kişinin dirliği arı gerek Yol içinde hem anun nâmûsı arı gerek”.



Yunus Emre'ye göre dine/şegal edip, riata muhalefetle dirliğe ulaşamaz. Aksini iddia edenler yanılgı içerisindedir. Bu nedenle dirlik iddiasında bulunanların dinin emrettiği ibadetler konusunda hassa olmaları, gereğini yerine getirmeleri gerekmektedir: *“Miskîn Yunus zehr-i kâtil ‘ışk elinden tiryâk olur ‘İlm ü ‘amel zühd ü ta’at pest ‘ışksuz helâl olmaya”, “Okımagıl ‘ilmün yüzün ilme ‘amel eyle güzün Aç gönülden bâtın gözün ‘âşık-ma’şûk hâline bak”, “İşk îmâmdur bize gönül cemâ’at Kiblemüz dost yüzü dâ’imdür salât Cân dost mihrâbına secdeye vardı Yüz yire uruban ider münâcât Biş vakt tertibümüz bir vakte geldi Biş bölük oluban kim kıla tâ’at”, “Bir tona bulaşıcak yumayınca mismil olmaz Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ olmayısar”, Müsülmânâm diyen kişi şartı nedür bilse gerek Tanrı’nun buyruğun tutub biş vakt namâz kılsa gerek”.*

Sonuç

13. yüzyılda Moğolların önünde kaçarak Anadolu’ya doluşan topluluklar çok farklı inanç ve karaktere sahiptiler. Onların Anadolu’ya gelip başıbozuk bir halde Anadolu coğrafyasında dolaşmaya başlamaları, çoktandır siyasi, askerî, dinî, ekonomik iradesini kaybetmiş Anadolu’yu huzur ve güvenden mahrum hale getirmiştir. Mevcut huzur ve güvenin teminatı olan Anadolu Selçuklu Devleti’nin taht kavgalarına kurban gidişiyle, Moğollar kolay bir şekilde Anadolu’yu işgal edip, Anadolu’da kendi iradelerini egemen kılmışlardır. Moğollar için “dirlik” ve “düzenini” kaybetmiş bir Anadolu, iradelerinin varlık sebebidir. Bu nedenle her türlü karışıklık ve karmaşaya destek olup, Anadolu’yu can ve mal emniyetinin bile olmadığı bir coğrafyaya dönüştürmüşlerdir. Ancak elbette ki bu coğrafyada mevcut bunalımdan kurtuluşun farklı yol ve yöntemine inanan ve bunun gereğine göre hareket eden şahsiyetler çıkmıştır. Ahi Evran bir yandan tacirleri ve zanaatkârları bir araya getirip onlardan bir irade oluşturmaya ve bununla Moğollara fiilen başkaldırarak bunalımdan kurtuluşun kapısını açmaya çalışırken, Hacı Bektaş-ı Veli ise öncelikle gönüllere dokunmanın çabası içerisinde olmuş, harap ve paramparça olmuş gönülleri tekrar birleştirmenin çabasını yürütmüştür. Zira inanç ve ahlakta dirliğini kaybetmiş halkın ancak teker teker yeniden inşa edilmesiyle hakikatin ışığının yakılabileceğini, dirliğin tesis edilebileceğini düşünmektedir. Yunus Emre’de benzer anlayışla hareket etmiş, öncelikle gönüllere dokunmak, hakikati almaya ve anlamaya uygun gönüller inşa etmek gerektiğini düşünenlerdendir. Ancak böylelikle kaybedilmiş olan dirlik tekrar inşa edilebilecektir. Bu nedenle şiirlerinde ele alıp işlediği değerler arasında “dirlik” çok ayrıcalıklı bir

yerde durmaktadır. Tüm anlatımlarını, görüşlerini, iddialarını hep “dirlik”i referans alarak dile getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmet T. Karamustafa, A. T. (2017). Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik, Vefailik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu. *Hoca Ahmed Yesevi Seçme Makaleler* içinde (s. 25-150). Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- Akkuş, M. (2011). İlhanlıların Anadolu'daki Dinî Siyaseti. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Akkuş, M. (2013). Ateş ve Ocak Kültünün Anadolu'da Yaygınlaşmasında Moğolların Etkisi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (68), 15-32.
- Akkuş, M. (2013). Hacı Bektaş Veli'nin Moğol Tahakkümüne Bakışı. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 66, 147-168.
- Akkuş, M. (2014). Anadolu Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Kalenderi Grupların Rolü. *Turkish Studies*, 9(7), 117-134.
- Aksarayî. (2000). Musameratü'l Ahbar. (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Algar, H. (2000). Kübreviyye, *Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi*, XXXII, 500-501.
- Aşıkpaşazade. (1970). Aşıkpaşaoğlu Tarihi. *İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları*.
- Bağcı, B. (2020). Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Kalenderî Gruplar. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 240-252.
- Bayraktar, M. (1994). Yunus Emre ve Aşk Felsefesi. *İstanbul: Türkiye İsl Bankası Kültür Yayınları*.
- Bayram, M. (1978). Ahi Evren Kimdir? Gerçek Şahsiyeti ve Eserleri. *Türk Kültürü*, XVI, 658-668.
- Bayram, M. (1995). Ahi Evren, Tasavvufî Düşüncenin Esasları. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bayram M. (2016). Fatma Bacı ve Bacyân-ı Rûm (Anadolu Bacılar Teşkilatı), Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bayram, M. (2003). Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi. *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar* içinde (s. 1-11). Konya: Kömen Yayınları.
- Bayram, M. (2005). Sosyal ve Siyasi Boyutlarıyla Ahi Evren-Mevlânâ Mücadelesi. Konya: Nüve Kültür Merkezi.
- Cahen, C. (2000). Osmanlılardan Önce Anadolu. *İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları*.
- Coşan, E. (2019). Hacı Bektaş-ı Veli Makalât, *İstanbul: Server Yayınları*.
- Çetin, F. N. (2019). Yunus Emre'de “Dirlik” Düşüncesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Diñç, A. (2014). Türkçenin Kayıp Kelimeleri, *İstanbul: Litera Yayıncılık*.
- Eflâkî, A. (1989). Menakibü'l Arifin. (T. Yazıcı, Çev.). *İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları*.
- Elvan Çelebi. (1995). Menakıbu'l-kutsiyye fi Menasıbu'l-ünsiyye. (İ. E. Erünsal, A. Y. Ocak, haz.). Anka-



ra: *Türk Tarih Kurumu Yayınları*.

- Erdem, İ. (2003). Türkiye Selçuklu-İlhanlı İktisadi, Ticari İlişkileri ve Sonuçları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 21(33), 49-67.
- Ergin, O. N. (1958). Sadrü'd-din al Konevî ve eserleri. *Şarkiyat Mecmuası*, II, 63-90.
- Eröz, M. (1992). Eski Türk Dini (Gök Tanrı İnancı) ve Alevilik Bektaşilik, *İstanbul: TDAV Yayınları*.
- Eyuboğlu, İ. Z. (2014). *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Eyupoğlu, İ. Z. (1998). Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş-ı Velî. *İstanbul: Özgür Yayınları*.
- Eyyüp, Y. (2016). Tasavvuf'un Anadolu'ya Yayılmasında Moğol İstilasının Etkisi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Faik Aslan, Hacı Bektaş-I Velî'nin Düşünce Dünyası (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Firdevsi Rumi, (2007). Velâyet-nâme, (H. Duran, haz.). *Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*.
- Gökbulut, S. (2009). Necmeddîn Kübrâ ve Kübrevîlik. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Gölpınarlı, A (1992). Alevi- Bektaşî Nefesleri. *İstanbul: İnkılap Kitabevi*.
- Gölpınarlı, A. (2009). Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri. *İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*.
- Gölpınarlı, A. B. (1931). Melâmîlik ve Melâmîler. *İstanbul: Devlet Matbaası*.
- Gülten, S. (2012). Tahrir Defterlerine Göre Anadolu'da Kalenderîler ve Haydarîler. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 31(52), 35-53.
- Hacıgökmen, M. A. (2001). Anadolu Selçukluları Zamanında, Sadreddin Konevî'nin Türkmen İsyanlarına Bakışı. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 10, 39-49.
- Hazar, M. (2012). Türkiye Türkçesinde İşlek Olmayan Sözcük Kökleri. *Uluslararası Yaşayan Türkçe Bilgi Şöleni-Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş Hatırasına* içinde (s. 1-7). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- İbn Bibi. (1996). El evamirül alaiye fil umuril-Alaiye (Selçukname). (M. Öztürk, Çev.). *Ankara: 1000 Temel Eser Kültür Bakanlığı*.
- İbn-i Batuta, Tam Metin Seyahatname. (Mümin Çevik, Çev.). *İstanbul: Üçdal Neşriyat*.
- Karamustafa, A. T. (2011). Tanrı'nın Kuraltanımaz Kulları; İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550). (R. Çakır, Çev.), *İstanbul: Yapı Kredi Yayınları*.
- Kartal, K. (2006). Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Şiir ve Şairler. A. Y. Ocak (Ed.), *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I (Sosyal ve Siyasal Hayat)* içinde (s.245-285). *Ankara: Kriter Yayınları*.
- Köksal, M. F. (2012). Ahi Evran'ın Menkabevi Hayatına Dair Bilinmeyen Bir Eser: Menâkıb-ı Ahî Cihân-ı Nasreddîn Ahi Evran, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 62, 83-108.
- Köprülü, F. (1996). Anadolu'da İslâmiyet. *İstanbul: İnsan Yayınları*.
- Köprülü, F. (19981). Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu. *İstanbul: Ötügen Yayınları*.
- Kutluay, E. (2010). Alevi Bektaşî Gerçeği. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Melikoff, I. (2010). Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe. (T. Alptekin, Çev.). *İstanbul: Cumhuriyet Kitapları*.
- Molla Camî, (1981). Nefahat'ül-üns min Hazarat'il-Kudüs; mukaddes makamlardan huzur nefesleri. (A.

- Akççek, Çev.). *İstanbul: Sağlam Kitabevi*.
- Muhammed Sivasî. (2008). Şeyh Evhadüddin Hamit el-Kirmani ve Menakıb namesi. (M. Bayram, Çev.). *Konya: NKM Yayınları*.
- Ocak, A. Y. (1996). Hacı Bektaş-ı Velî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIV, 455-458.
- Ocak, A. Y. (1999). Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik Kalenderîler (XIV-XVII. yüzyıllar). *Ankara: TTK Yayınları*.
- Ocak, A. Y. (2006). Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufî Düşünce. A. Y. Ocak (Ed.), *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı I (Sosyal ve Siyasal Hayat)* içinde (s. 429-439). *Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı*.
- Ocak, A. Y. (2012). Türk Suffiliğın Bakışlar. *İstanbul: İletişim Yayınları*.
- Özçelik, M. (2010). Bizim Yunus. *Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayınları*.
- Şems-i Tebrîzî. (2006). Makalat. (O. N. Gençosman, Çev.). *İstanbul: Ataç Yayınları*.
- Tatçı, M. (1990). Yunus Emre Divanı İnceleme, *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Tietze, A. (2002). Tarih ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati. *İstanbul: Simurg Kitapçılık*.
- Togan, Z. V. (1981). Umumi Türk Tarihine Giriş, *İstanbul: Enderun Yayınları*.
- Turan, A., Yıldız, H. (2008). Tarihten günümüze Anadolu Aleviliği. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26(26-27), 11-24.
- Turan, O. (1973). Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, *İstanbul: İstanbul Matbaası*.
- Turan, O. (1998). Selçuklular Tarihi ve Türk İslam medeniyeti. *İstanbul: Boğaziçi Yayınları*.
- Turan, O. (2010). Selçuk Türkiye'si Din Tarihine Dair Bir Kaynak Fustadül'l Adale Fi Kavaidi's Saltanata. *Köprülü Armağanı* içinde (s. 531-564). *Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları*.
- Turan, O. (2012). Selçuklular ve İslâmiyet. *İstanbul: Ötüken Neşriyat*.
- Ülken, H. Z. (2003). Anadolu'nun Dinî Sosyal Tarihi (Öncüler Barak Baba, Geyikli Baba, Hacı Bektaş). *Ankara: Kalan Yayınları*.
- Ünver, İ. (2006). Yunus Emre Üzerine. *TÜBAR, XIX*, 489-498.
- Yaylımov, G. (2012). Necmeddîn-i Kübrâ ve Anadolu'da Kübrevîlik (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Yazıcı, T. (1968). Kalenderlere Dair Yeni Bir Eser. Necati Lugal Armağanı içinde (s. 786-787). *Ankara: Türk Tarih Kurumu*.
- Yıldız, H. (2012). Hacı Bektaş Velî ile Ahi Evran İlişkisi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 61, 187-206.

KAOS VE KOZMOS SARMALINDA BİR DERVİŞ: YUNUS EMRE

Mehmet AÇA

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, mehmet.aca@marmara.edu.tr

Mitolojide “kozmos” (düzen, biçimlilik), “kaos”tan (karmaşa, karışıklık, biçimsizlik) meydana gelir. Kozmos da içinde kendisini bozmakla tehdit eden kaosu barındırır. Başka bir deyişle, biri olmadan diğeri olamaz. Tıpkı geceyle gündüz, iyiyle kötü ya da Tanrı’yla şeytanda olduğu gibi, kaos olmadan kozmos, kozmos olmadan da kaos bilinemez. Sufizmde de “birlik” (kozmos) düşüncesinin anlaşılabilmesi ya da idrak edilebilmesi için “kesret”* (kaos) halinin yaşanması gerekir. Başka bir deyişle derya içindeki balığın deryayı idrak edebilmesi için geçici bir süreliğine deryadan çıkması gerekir. Balık, derya dışında yaşayamayacağını ya da anlam ve değer sahibi olamayacağını idrak etmeli ve bu idraktan sonra varlığını sürdürebileceği, anlam ve değer sahibi olabileceği deryaya yeniden ulaşabilmek için uğraş vermelidir. Sufizmde “bir”den ayrılmamışlık kozmosu (birliği), ondan geçici bir süreliğine kopmak ya da ayrılmak ise kaosu (kesret) temsil eder. Başka bir deyişle beşerî öznellik kaos, beşerî öznenin yerini tek gerçek özne ya da mutlak “ben” olan Tanrı’nın alması (Karamustafa, 2017: 9) kozmostur. Sufi, maruz kaldığı geçici kopma ya da ayrılmaya son vererek yeniden “Bir”le bir olmaya çalışır. “Bir”le bir olduktan sonra da kaos ve kozmos ikiliğinden kurtulur. Sadece mutlak “Ben”in olduğu yerde bu ikiliğin olması artık mümkün değildir.

Tövbe etmeyen, nefsi tanımayan, şeytanı bilmeyen, vicdanlı olmayan, Tanrı’nın emir ve yasaklarına vakıf olmayan, dünyadan elini eteğini çekme-

* “Kesret, varlıkların varlıklarını kendilerinden bilmek, onları müstakil varlıklarla var görmektir. Mevcudatın varlığını Allah’tan bilmeye de vahdet denir. Her varlıkta Allah’ın gücünü görmek, kesrette vahdeti görmek demektir. Aslında çokluk görünüştedir; hakikatte ise birlik vardır.” (Cebecioglu, 2009: 366)



yen, Tanrı'ya tevekkül etmeyen, korkmayan, haya duymayan, Tanrı'nın bağışladığı armağanların farkında olmayan ve ona şükretmeyen kişi, kaotik bir süreçtedir. Kaostan çıkış süreci Tanrı'yı hatırlamakla başlar ve kişi Tanrı'yı hatırlamayı kalıcı bir fiile dönüştürmeyi başardığında, kalbi süratli bir idrak yetisi kazanır, düşünceleri netliğe kavuşur ve kalbine ışık yerleşir. Böylece Tanrı'ya sokulur ve Tanrı onun kalbini ve niyetini kaplar. Daha sonra [Tanrı'yı arayan kişi] konuşur ve kalbi Tanrı'yı hatırlamakla kabarıp. Tanrı aşkı zihnine sıkıca yerleşir ve burayı asla terk etmez, böylece kalbinin en derin mahallinde saklı kalır. Artık ruhu sevinçli bir şekilde Tanrı'yla gizliden gizliye konuşmakla meşguldür (Karamustafa, 2017: 15). Bu mertebeye ulaşan kişi, kaostan kurtulup kozmosa (düzene, anlama, huzura) kavuşur.

Benlik davası gütmek kaosta olmak, belirsizliği, anlamsızlığı yaşamaktır. Benlikten kurtularak mutlak “Ben” olan Tanrı ile bir olmak kurtuluşa ermek, başka bir deyişle kozmosa (kemale) ermektir. Tanrı sevgisi, kaosun yuvası olan kalbi ve ruhu onarır, terbiye eder ve onları, mutlak “Bir”in, başka bir deyişle kozmosun mekânına dönüştürür.

Birliğin (vahdetin) olduğu yerde küfür ve iman ikiliği yoktur. İman, Tanrı'nın birliğine ve Hz. Peygamberin peygamberliğine inanmaktır. İnsanın kaos, karmaşa anlamına gelen ikiliği bırakıp kozmos anlamına gelen birliğe ulaşabilmesi ve anlam sahibi olabilmesi için iman şarttır. Küfür, kesrettir, başka bir deyişle kaostur. Kaos kesret, karanlık ve zahirken kozmos vahdet, aydınlık ve batındır. Aşkın, yani Tanrı aşkının olduğu yerde ne küfür (kaos) ve iman (kozmos) vardır. İkilik ortadan kalkar, geriye sadece mutlak “Ben”, yani Tanrı kalır.

Türk sufizminin önde gelen ismi Yunus Emre'nin “kaos”tan arınma süreci, adı etrafında oluşturulan bir anlatıya göre kıtlık ortamında buğday istemek için Hacı Bektaş-ı Veli'nin dergâhına gitmesiyle başlar. Anlatıya göre Yunus, hayatını Sivrihisar taraflarında çiftçilikle kazanan yoksul bir köylüdür. Bir yıl kıtlık olur ve Yunus'un yoksulluğu büsbütün artar. Bunun üzerine birçok keramet ve inayetini duyduğu Hacı Bektaş-ı Veli'ye gidip yardım istemeye karar verir. Sığırının üstüne bir miktar alıç koyarak Hacı Bektaş-ı Veli'nin dergâhına gelen Yunus, alıcı hediye ederek bir miktar buğday ister. Hacı Bektaş Veli onu birkaç gün dergâhında misafir eder, fakat Yunus geri dönmek için acele eder. Dervişlerin Yunus'un acele etmesinin nedenini anlatması üzerine Hacı Bektaş-ı Veli, “buğday mı ister yoksa erenler himmeti mi?” diye sorulmasını ister. Yunus buğday isteyince Hacı Bektaş-ı Veli tekrar haber göndererek getirdiği alıcın tanesine nefis etmeyi teklif eder. Yunus buğdayda ısrar edince buğday verilmesini emreder. Dergâhtan çıkarak yola koyulan Yunus, biraz

yürüdükten sonra hatasının büyüklüğünü anlayarak pişman olur. Geri dönüp hatasını itiraf edince de Hacı Bektaş-ı Veli, kilidini Tapduk Emre'ye verdiği- ni, bu yüzden isterse ona gitmesini söyler. Yunus, cevabı alır almaz Tapduk Emre'nin dergâhına gider ve olan biteni anlatır. Bunun üzerine Tapduk Emre, Yunus'u dergâhının odunculuğuna tayin eder (Köprülü, 1976: 260).

Gelenek, Yunus'un kaostan arınma sürecinin başlamasında önceliği Hacı Bektaş-ı Veli'ye vermiştir. Hacı Bektaş-ı Veli, dünya hayatını simgeleyen buğday ile Tanrı'ya yakınlaşmada önemli bir adımı simgeleyen erenler him- meti tercihlerini sunmuş fakat Yunus dünyalığını düşünerek kendisine sunulan fırsatı geri tepmiştir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin sunduğu ikinci seçenek, Yunus'un yaşadığı kabul edilen dönemdeki ağır sıkıntılara, başka bir deyişle dünya hayatının dayanılmaz oluşuna (kaosa) da bir alternatiftir. Sunulan seçenek, bireyin iç dünyasına odaklanabilmesi ve kemale erebilmesi için bir fırsattır. Dergâhtan ayrılarak yola koyulan Yunus, hatasını anlayarak dergâha geri dön- müş fakat Hacı Bektaş-ı Veli onu bir Babai şeyhi olan Tapduk Emre'ye** yön- lendirmiştir. Yunus'un kaostan sıyrılma süreci, başka bir deyişle anlam arayışı ve Tanrı'ya yakın olma yolculuğuna çıkışı, gerçek anlamda Tapduk Emre'ye intisap etmesiyle başlamıştır.

Yunus Emre'nin, kendisini maddi âlemde ya da dünyalık isteklerden so- yutlamak için adım atması anlamına gelen Tapduk Emre'nin dergâhına inti- sabı, söz konusu anlatıya göre kırk yıllık bir hizmet süreciyle devam etmiştir. Kırk yıl boyunca dergâha odun taşıyan ve şeyhinin sohbetlerinden nasiplen- en Yunus, dergâha bir gün bile eğri odun getirmemiştir. Yunus'un bu durumu, onun henüz eşik aşamasında olduğu anlamına gelmektedir. Eşikte bulunma, yanıp pişmeye hazır olmak için sabrı gerektirir. Eşiği aşmak ise ancak ve an- cak mürşidin, yani Tanrı yolcusunu hazırlayarak yola salacak eşik bekçisinin onayı ya da rızasıyla mümkün olabilecektir.

Gelenek, Tapduk Emre'nin dergâhına intisap ederek kırk yıl boyunca hiz- met eden Yunus'un bir türlü feyze erişemediğini düşünerek dergâhtan ayrıldı- ğından da söz etmiştir. Bu durum, Yunus'un, ne yaparsa yapsın eşiği aşma- yacağını, başka bir deyişle kozmos yolculuğuna tam anlamıyla hazır olamaya- cağını düşündüğünü göstermektedir. Yunus, eşik sürecinin aslında iyi yönetil- diğini dergâhtan ayrıldıktan sonra birlikte yolculuk ettiği dervişler sayesinde anlar. Anlatıya göre Yunus'un yanındaki dervişler her akşam dua ederler ve Tanrı bunlara gayb âleminde sofraya gönderir. Sıra Yunus'a geldiğinde o da

** Yunus Emre'nin Babailerle olan bağlantısını ortaya koyan Babai şeyhi Tapduk Emre ya da Tapduk Baba için bk. (Ocak, 2011: 200-202).



ellerini açar ve Tanrı'dan yanındaki dervişler kimin yüzü suyu hürmetine dua ediyorsa o zatın hürmetine yiyecek göndermesini diler. Dervişlerden Tapduk Emre'nin dervişi Yunus Emre'nin yüzü suyu hürmetine dua ettiklerini öğrenen Yunus, dergâha geri döner ve Ana bacıdan kendisini şeyhine affettirmesini ister. Şeyhin gözleri artık iyi görmemektedir. Yunus, Ana bacının tavsiyesi üzerine şeyhinin odasının eşiğine yatar. Odasından çıkıp da ayağıyla eşikte yatan birine bastığını fark ederek Ana bacıdan eşikte yatanın kim olduğunu soran Tapduk Emre, "Yunus'tur" cevabını alır ve "Bizim Yunus mu?" diye sorar. Şeyhinin ellerini öperek kendisini affettiren Yunus, artık şeyhi Tapduk Emre'nin ifadesiyle "Bizim Yunus" olur (Gölpınarlı, 1975: 10-11).

Eşiğe yatan Yunus, bize, şeyhinin ayaklarına kapanan Yunus'un yanı sıra, henüz kaos ile kozmosu birbirinden ayıran eşikteki Yunus'u da resmeder. O, henüz ne odur ne de budur. Başka bir deyişle, eşiğe yatan Yunus, henüz kaostan bütünüyle sıyrılıp da kozmos yolculuğuna adım atamamış Yunus'tur. Onun eşiği aşması, ancak şeyhinin onayı ya da ruhsatıyla mümkün olacaktır. Yunus'un, Hacı Bektaş-ı Veli'nin Tapduk Emre'ye devrettiği kilidi, kırk yıl süren hazırlık aşamasından sonra açılacaktır. Kilidin açılması, eşikte bekleme sürecinin tamamlandığı ve kozmos yolculuğunun başladığı anlamına gelecektir. Anlatıya göre bir gün bir erenler meclisi kurulur; orada şeyhi Tapduk Emre'yle beraber oduncu Yunus hazır olduğu gibi, Yunus-ı Gûyende adlı pek tanınmış bir ilahici de vardır. Mecliste Tapduk Emre'ye vecd-u hal gelir ve "Şevkimiz var, haydi, sen de biraz terennüm et!" diye Yunus-ı Gûyende'ye hitap eder; lakin bunu birkaç defa söylediği halde, ondan hiçbir ses çıkmaz. Nihayet, oduncu Yunus'a dönerek: "Haydi" der; "artık zamanı geldi; kilidin açıldı, Hacı Bektaş-ı Veli sözü yerine geldi; durma söyle!". Bunun üzerine Yunus'un hicabı ortadan kalkarak kilidi açılır; derhal sanatlî ve ârifâne nutuk ve ilahiler söylemeye başlar (Köprülü, 1976: 260).

Kendisini hazırlayan kılavuzunun ruhsatıyla Tanrı'ya yakınlaşma, başka bir deyişle kozmos yolculuğuna koyulan Yunus, Tanrı yolunun yolcusu olmanın zor olduğunun da bilincindedir. Bu yolculuk, Tanrı ile bir olana, yani menzile erene kadar kaos ve kozmos, başka bir deyişle umutla umutsuzluk arasında gidip gelmelere neden olur. Beşerî öznelikten sıyrılmak kolay değildir, sabrı gerektirir. Kaosun kaynağı olan benlik duygusu yer yer canlanarak Tanrı yolunun yolcusuna kendisini hatırlatır, onu kolay olana yönlendirmeye çalışır. Yunus da yolculuğu sırasında bu tür gidiş gelişler yaşamış, zaman zaman karamsarlığa kapılmıştır. Dervişlik, kendi ifadesiyle bağı yaralı, gözü yaşlı, koyun gibi uysal olmayı gerektirir. Derviş dövene elsiz, sövene dilsiz olmalı; kimseye gönül koymamalıdır. Çok ya da olur olmaz konuşmamak, vara yoğa

öfkelenmemek gerekir (Başgöz, 1999: 129-130). Bütün bunlar, Tanrı yolunun yolcusunun yok etmeye çalıştığı benliğin vasıflarındandır ve kurtulmak için sabırlı olmayı, en önemlisi de bir iç çatışma yaşamayı gerektirir. Kurtulmak ya da içsel çatışmadan galip olarak çıkmak, bir mürşide ermek ve ummana (gönül deryasına, aşka) dalmakla mümkündür. Nitekim Yunus da kendisini kuşatan kaos-kozmos sarmalından bunları yaparak kurtulur.

Sufizmde varlığın birliğinin, başka bir deyişle varlığın sadece Tanrı'dan ibaret olduğunun idraki, ancak hakikati keşif yoluyla bulmak ve beşerilikten soyutlanarak beka makamına ulaşmakla mümkündür. Beşerilikten soyutlanarak beka makamına ulaşmak, sufinin kozmosudur. Yunus da gerçek anlamı ya da kozmosuna, varlığın sadece Tanrı'dan ibaret olduğu bilincine ulaştığında kavuşmuştur. "Evvel benim âhır benim" dizesiyle başlayan şu devriyesi, Tanrı'dan başka varlık olmadığının idrak ve bilincine sahip olduğunu, beka mertebesine ulaştığını, dost (Tanrı) ile birliğe yettiğini, kozmosunu inşa ettiğini göstermektedir (Başgöz, 1999: 103-104)***:

*Evvel benim âhır benim
Canlara can olan benim
Azıp yolda kalmışlara
Hazır meded eren benim
Bir karara tuttum karar
Benim sırrıma kim erer
Gözsüz beni nerde görer
Gönüllere giren benim
Kün deminde nazar eden
Bir nazarda dünya düzen
Kudretinden han döşeyip
Aşka bünyad uran benim
Düz döşedim bu yerleri
Baskı kodum bu dağları
Sayvan gerdim bu gökleri*

*** Bu durumu ifadesini, Yunus Emre adına bağlanan ve "Kâ'be ve put iman benim/Çark uruban dönen benim/Bulut olup göğe ağar/Yağmur olup yağar benim" (Başgöz, 1999: 105-106) dörtlüğüyle başlayan bir diğer devriyede de görmek mümkündür.



*Yeri sonra düren benim
Halk içinde dirlik düzen
Dört kitabı doğru yazan
Ak üstüne kara dizen
Ol yazdığı Kur'an benim
Dost ile birliğe yeten
Buyruğu neyise tutan
Mülk bezeyip dünya düzen
Ol bahçıvan hemen benim
Ben bu yere buyuracak
Yeryüzüne gün urucak
Ulu deniz mevc urucak
Gemiye yol bulan benim
Diller damakla şaşırان
Aşk kazanını taşırان
Hamza'yı Kaf'tan aşırان
O ağulu yılan benim
Yunus değil bunu diyen
Kendiliğidir söyleyen
Mutlak kâfir inanmayan
Evvel âhır zaman benim*

Yunus Emre'ye göre insanın yaratılışında önce çıkan dört unsurdan “yel” (rüzgâr) ile “od” (ateş) insanın kaotik (kötü) yanını temsil eder. Yel kizb (yalan), riya (ikiyüzlülük), tizlik ve nefesin; od (ateş) şehvet, kibir, tamah (açgözlülük) ile hasedin (kıskançlığın) kaynağıdır. Toprak ile su ise insanın iyi yanını simgeler. Toprak sabır, iyi, tevekkül ve mekrümetin (kerem, izzet, şeref, cömertlik), su ise safâ, sehâ, lütuf ve visâlin kaynağıdır. Yunus'a göre toprak nur, su hayat, yel heybet ve od (ateş) hışım sıfatından tecelli etmiştir. Toprak ile suyun yeri cennet, yel ile odun (ateş) yeri cehennemdir. Od ve yel ile dokuz kişi gelmiştir, bunlar binbaşısıdır ve her birinin biner eri vardır. Tamamı dokuz bin kişidir. Bunlar insanı tamuya (cehenneme) çekmekle görevlidirler. Toprak ve su ile on üç kişi gelmiştir. Bunlar da binbaşısıdır ve biner eri vardır. Tama-

mı on üç bin kişidir. Bunlar insanı uçmağa (cennete) çekmekle görevlidirler (Tatcı, 2008: 10).

Doğasında kaynağı “yel” ve “od” olan kaosla (kötü) kaynağı “su” ve “toprak” olan kozmosu (iyi) barındıran, başka bir deyişle oluştan ikiliği yaşayan insan, bu ikilikten ancak beşerî öznelikten sıyrılarak ve bunun yerine tek gerçek özne ya da mutlak “ben” olan Tanrı’yı koyarak kurtulabilir. Bu da bir mürşidin kılavuzluğunda Tanrı’ya yakın olma yolculuğuna çıkmakla mümkündür. Bu yolculuk da zorluklarla, iç çatışmalarla doludur. Tapduk Emre’nin kılavuzluğunda kırk yıllık bir hazırlık evresinden sonra yola koyulan Yunus, yer yer kaos ve kozmos ikilemini yaşamış fakat sabrederek ve aşk deryasına dalarak Tanrı’yla yakınlaşabilmiştir. O, bu zorlu yolculuk sonrasında menziline erebilmiş, beşerî öznelikten sıyrılabilmiş ve bunun yerine tek gerçek özne ya da mutlak “Ben” olan Tanrı’yı koyabilmiştir. Beşerî özneliğin yerine tek gerçek özne ya da mutlak “Ben” olan Tanrı’yı koyabilen Yunus Emre için artık ikilik ya da kaotik süreçler yoktur.



KAYNAKÇA

- Başgöz, İ. (1999). Yunus Emre II (şiiirlerinden güldeste). *İstanbul: Cumhuriyet*.
- Cebecioğlu, E. (2009). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü. *İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları*.
- Gölpınarlı, A. (1975). Yunus Emre Hayatı Sanatı Şiirleri. *İstanbul: Varlık Yayınevi*.
- Karamustafa, A. T. (2017). Tasavvufun Oluşumu. (N. Doğan, Çev.), *İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları*.
- Köprülü, M. F. (1976). Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar. *Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.
- Ocak, A. Y. (2011). Babailer İsyanı Aleviliğın Tarihseel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü. *İstanbul: Dergâh Yayınları*.
- Tatcı, M. (2008). Yunus Emre Külliyyatı Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin. *İstanbul: H Yayınları*.

YUNUS EMRE DİVANI'NDAKİ YUVUK “GEYİK” SÖZCÜĞÜ ÜZERİNE

Ferruh AĞCA

Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Eskişehir/Türkiye, ferruhagca@gmail.com

Giriş

Kadim zamanlardan beri dilleri ve buna bağlı yazı gelenekleri olan toplulukların tarihsel dönemlerde yarattıkları edebî metinler, dili kullanmadaki ustalık, edebî sanatlar, edebî estetik ve üslup gibi ölçülere göre değerlendirildiğinde, eserlerin bir kısmı eş türlerine göre daha seçkin görünmekte ve döneminin ötesinde bütün zamanlara hitap edebilmektedir. Eser sahiplerinin dile hâkimiyeti, edebiyat bilimi hakkındaki bilgi ve birikimi, sosyal meseleleri ele alış şekli, halk söyleyişleri ile ilgili tasarrufları gibi özellikler, hem kendilerini hem de eserlerini eşsiz kılmaktadır. Dünya edebiyatında aradan yüzyıllar geçmesine rağmen hâlâ unutulmamış, yazıldığı tarihteki orijinal hâliyle anlaşılabilen eserler, edebiyatın klasikleri arasında değerlendirilmektedir. Türk edebiyatının da başlangıçtan bu tarafa yazılmış eserleri içinde, hem Türk dilinin kullanılışı ve edebî değeri bakımından hem de zamanına ait Türk dili, edebiyatı, tarihi ve kültürü ile ilgili ihtiva ettiği bilgiler bakımından eşsiz olan çok sayıda eser vardır. Bunlardan biri de, Anadolu Türklüğünün yanı sıra bütün Türk dünyası için ayrı bir yerde duran Yunus Emre'nin şiirleridir.

Eski Oğuz Türkçesinin erken dönem şairlerinden olan Yunus Emre'nin şiirleri, döneminin diğer eserleri gibi tarihsel Türk dili araştırmaları bakımından olduğu kadar Anadolu'daki Türk dilinin muhtevasını ve çerçevesini tayin etmek için de ayrıcalıklı bir yerde konumlanmıştır. Türkoloji araştırmalarının emekleme döneminden bugüne, Anadolu'da Oğuz lehçesine dayalı Türk dili örneklerinin ne zaman başladığı ve bu yazı dilinin Orta Asya'daki Türk yazı dillerinin mirasçısı mı olduğu yahut kendi lehçesel özellikleri ile yepyeni bir



yazı dilini mi oluşturduğu konusu, çeşitli farklı görüş ve düşüncelerin ileri sürülmüş olmasına karşılık, hâlâ muğlaktır. Bugün, Eski Oğuz Türkçesi ile yazılmış birçok metnin yayımlanmış ve dizinlerinin hazırlanarak söz varlığının aşağı-yukarı belirlenmiş olması, bu yazı dilinin, dillik özellikleri ve söz varlığı bakımından tarihsel Türk yazı dilleri ve bugünkü Oğuz lehçeleri ile kalıtsal ilişkisinin araştırılıp bir sonuca ulaştırılmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda Türk dilinin Anadolu'daki ilk örneklerinden kabul edilebilecek Yunus Emre'nin bilhassa Divanı'ndaki Arapça ve Farsça tesirinden uzak şiirleri, Eski Oğuz Türkçesinin 14. yüzyılın başlarındaki durumunu aydınlığa kavuşturacak nitelikte olması bakımından ayrıca dikkate değerdir.

Yunus Emre ile ilgili pek çok araştırmada, Yunus'un yaşadığı tarih ifade edilmiş olmakla birlikte tam olarak ne zaman yaşadığı ve şiirlerini hangi yüzyılda yazdığı belli değildir. Bununla birlikte Yunus'un 13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı ve şiirlerini 14. yüzyılda yazdığı ifade edilebilir. Dolayısıyla Yunus'tan kalan şiirlerin 14. yüzyıl Eski Oğuz Türkçesine ait olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan bugün çeşitli kütüphanelerde çok sayıda nüshası tespit edilen şiirlerin, Yunus tarafından yazıya geçirilmiş olmadığı bellidir ve hatta bu şiirlerin Yunus zamanında yazıya geçirilmiş bir nüshasının olup olmadığı da belli değildir. Bu konuda S. Tezcan'ın düşünceleri şöyledir:

Yunus'un söylediği şiirlerin başlangıçta kendisi veya başkaları tarafından yazıya geçirilmediği, bunların oldukça uzun bir süre ezberlenerek öğrenilmiş ve öğretilmiş olduğu belli olmaktadır. Ezber yoluyla birçok kez ağızdan ağıza aktarılan şiirlerin çeşitli bakımlardan değişime uğraması pek doğaldır. Şiirlerin ilk kez ne zaman yazıya geçirildiğini de bilmiyoruz, en eski olduğu kabul edilen yazmalarda bile dil özellikleri bakımından tutarsızlıklar vardır. Yunus'un hiçbir şiirinin bugüne "onun söylediği gibi" kalmamış olduğunu peşin olarak kabul etmek zorundayız (2012: 100-101).

Tezcan tarafından da ifade edildiği gibi, Yunus Emre'ye ait olduğu iddia edilen şiirlerin olduğu nüshalar karşılaştırıldığında şiirlerin hem gramer özellikleri hem de söz varlığı bakımından farklılık sergilediği hemen fark edilmektedir. Bununla birlikte Türk dilinin farklı yüzyıllara ait özelliklerini barındıran Yunus'un şiirleri, söz varlığı bakımından da zengindir ve farklılıklar barındırmaktadır. Şiirlerde Eski Oğuz Türkçesinin yaygın sözcüklerinin yanı sıra, bu çevrede nadiren kullanılan sözcüklere ve hatta başka bir eserde tanıklanmayan sözcüklere de rastlanmaktadır. Sadece Yunus'ta tanıklanan bazı sözcükler ise, geçirdiği fonolojik ve morfolojik değişim sonucunda Orta

Asya Türk edebî dillerindeki denklere ile izah edilmekten uzaklaşmış görünmektedir. Bu yazıda, Yunus Emre Divanı'nın Faruk Kadri Timurtaş (1980) tarafından yayımlanan Fatih nüshasının 74. sırasında yer alan şiirinde geçen *yuvuk* sözcüğünün kökeni ve anlamı ile sözcüğün tarihsel Türk yazı dilleri ve Eski Oğuz Türkçesindeki durumu değerlendirilecektir.

Yuvuk

Timurtaş yayımındaki 74 numaralı şiirin her mısraında aslında sevgilinin güzelliği tasvir edilmektedir. Sekizinci beyitinde *yuvuk* sözcüğünün de geçtiği şiirin tamamı aşağıdaki gibidir:

*Kerem it bir beri bak nikabı yüzden bırak
Ayıy on dördi misin bal kurur yüzde yanak
Şol agzuñdan kelecı yüz biñ şükrâne-y-ile
Destür gelsün taşraya söylestün dil ü dudak
Otuz iki mirvârı mercâne dizmiş gibi
Kıymeti dürden olmuş yaraşur incüden ak
Sıfatıñ arılığı bulgur u nohud gibi
İki kaşuñ ay alnuñgenc-aya virür sabak
Gören pervane-leyin nice oda düşmesün
Gözlerinüñ bakışı cân alır iki çırak
Işkuñ zemzemesinden âşık boynı zencirlü
Âzâdlık istemezler şöyle kaldılar dutsak
Kangı bir nesneni ki dil nice şerh eylestün
İlâhi sen beklegil yavuz gözlerden ırak
Boynuñ yuvuk boynından hiç fark eylemez
Gümâna viren beni küpeli iki kulak
Yûnus Hak tecellisin senüñ yüzünge gördi
Çâre yok ayrılmaga çün sende göründi Hak*

Şiirin Fatih nüshasındaki sekizinci beytinin Arap harfli yazımını ise aşağıdaki gibidir:



بُونُكْ يُونُكْ بُونُكْ دَنْ سِيحْ فَرْقْ اَيْلِيَا مَمْ
كَمَا نَرَدَنْ سِيحْ كُونُكْ اَيْلِيَا كُولُكْ

Yukarıdaki beyti Latin harflerine şöyle aktarabiliriz:

Boynun yuvuk boynundan hiç fark eyleyemedim

Gümâne viren beni küpeli iki kulak.

Şiirdeki beyitlerde sırasıyla, sevgilinin yüzü, dili ve dudağı, dişleri, siması ve gözlerinin güzelliği tasvir edilmiştir. Baştan sona sevgilinin tasvir edildiği şiirin sekizinci beyitinde ise, sevgilinin boynundan (gerdanından) söz edilmektedir. Buna göre beyiti, “(Senin) boynunu yuvuk boynundan ayıramadım; Beni şüpheye düşüren kulağındaki iki küpe(dir)” şeklinde çevirmek mümkündür. Buna göre Yunus, sevgilinin boynunu yuvuk’a benzetmektedir. Yunus’un diğer şiirlerinde ve Eski Oğuz Türkçesinin diğer eserlerinde başka bir tanığının bulunmadığı yuvuk sözcüğünün anlamı ve hangi asli şekilden geldiği ise belli değildir. Sözcük, hem Timurtaş hem de şiirin başka yayımlarında, büyük bir ihtimalle klasik Türk şiirinde sevgilinin boynu ile “geyik / ceylan” arasındaki benzetmeden hareketle “geyik” olarak anlamlandırılmıştır.

Diğer taraftan şiirin öteki yazmalarında farklı olan ilgili beyitte yuvuk sözcüğü geçmez:

İşitdüm boyun senün serviden a’layımış

Dahı gözüm görmedin boyunu sevdi kulak

Bir başka nüshada:

Boynunı serv boynundan hiç şerh şerh eylemez

Beni gümâne getüren tamalı iki kulak (Tatçı, 2008: 149).

Şiirin farklı nüshalarına ait yukarıdaki denk beyitlerden de anlaşılacağı üzere Fatih nüshasındaki yuvuk sözcüğü, diğer nüshalarda serv sözcüğü ile karşılanmıştır. Son iki nüshada geçen serv sözcüğünün klasik Türk edebiyatında sevgilinin boyu için kullanılan bir mazmun olduğu bilinmektedir. Buna karşılık Fatih nüshasındaki yuvuk sözcüğü için verilen “geyik” anlamı muğlaktır ve izaha muhtaçtır.

Yuvuk sözcüğü, Yunus Emre Divanı'nda sadece bu beyitte geçmekte, başka bir şiirinde tanıklanmamaktadır. Keza sözcük, fark edilebildiği kadarıyla, Eski Oğuz Türkçesinin başka bir metninde de geçmemektedir. Bu sebeple sözcüğü yapısal olarak izah etmenin ve anlamlandırmanın güçlükleri vardır. Bununla birlikte sözcüğün yapısı ve anlamı hakkında çeşitli ihtimalleri ele alıp, kanıta dayalı bir sonuca ulaşmak mümkün olacaktır. Aşağıda sözcüğün yapısı ve anlamı ile ilgili birkaç hipotezi sıraladıktan sonra sözcüğün tarihsel Türk dili alanlarındaki aslı şekli ve anlamına ulaşmak mümkün olacaktır. Buna göre şiirde yuvuk şeklinde geçen sözcüğün yapısı ve anlamı ile ilgili bazı hipotezler şunlardır:

1. Beyitteki yuvuk sözcüğü, fonolojik olarak Türk dilindeki benzer sözcüklerle ilişkilendirilebilir. Bu çerçevede Eski Oğuz Türkçesi metinlerinden Süheyl ü Nevbahar'da iki kere geçen yuvıt- / yuvut- "gizlemek, saklamak" eylemi ile ortak kökten gelmiş olabilir: girü geldi kızuñ kızardı yüzi / yaşurdı vü yüzün yuvutdı izi (2204). Taş (2015: 94), yuvut- eylemini şöyle izah etmektedir: "EAT yuvut- / yuvıt- sözcüğünü, SN yavıt- "kaybetmek, saklamak" (< *ya-vut-) eyleminden getirebiliriz. İlk hece, /v/ dudak ünsüzü etkisiyle yuvarlaklaşmış olmalıdır. Ayrıca krş. SN yavın- "gözden kaybolmak, görünmemek" (29), yavun- kaybolmak, yitmek" (1455). Bütün bunlar Fa. Yava ile ilişkili olabilir." Ne var ki Süheyl ü Nevbahar'daki eylemin Farsça yava ile izah edilmesi güç görünmektedir. Zira eylem, Türk runik harfli yazıtlarda yubul- "yuvarlanmak" eyleminin Eski Uygurca metinlerde "ortadan kalkmak, kaybolmak" anlamı ile metaforlaşması üzerinden "gizlemek, saklamak" anlamı kazanmış olmalıdır: öñreki er yugurça ıdıp ı bar baş aşdımız yubulu intimiz "Öncü askerleri (karları) yoğururcasına yürütüp ormanla kaplı doruğu aştık. (Ondan sonra) yuvarlanarak indik." (Ton. 25-26), kaltı bu seniñ tülündeki altun küvrüg ünintin eşidilmiş bu burkanlar ögdisin kşanti kılmaklıg şlök nomug kim kayu tınlıglar eşidgeli bolsarlar üküş tülüg tsuy irinçü ağır ayıg kılınçları yuvulga[y] [öçü]lgey (AY).

Yukarıdaki iki farklı Türk dili alanına ait metinlerdeki yubul- / yuvul- eylemi, somut anlamlı eylemin "yok olmak, ortadan kaybolmak" anlamı ile nasıl metaforlaştığına işaret etmektedir. Eski Türkçe metinlerde yuv- kökü ile tanıklanan bu eylemin Eski Oğuz Türkçesinde yuvut- şekli ile "gizlemek" anlamı kazandığı açıktır.

Süheyl ü Nevbahar'daki eylemin Yunus'taki yuvuk sözcüğü ile ortak köke sahip olduğu düşünülebilir (< *yuv-uk). Bu hâliyle yuvuk, "yuvarlak → gizli" anlamı kazanmış olabilir. Ne var ki yuvuk sözcüğü, fonolojik bakımdan



tarihsel Türk dili alanlarındaki yuv-, yuvul- ve yuvut- eylemleri ile benzerlik gösterse de, “gizli” anlamı beyitteki bağlama uymadığı için kabul edilemez.

2. Uygur (2011: 937-8), Türk dilinde “geyik” anlamlı yuvuk sözcüğüne rastlanmadığını ifade ederek, sözcüğü DLT ve KB’de geçen yugak “su kuşu, ördek” sözcüğü ile ilişkilendirmiş ve sözcüğün Yunus’ta yuvuk şeklini aldığını iddia etmiştir. Sözcüğün şiirdeki bağlamından da hareketle Karahanlıcadaki yugak sözcüğünden gelmiş olma ihtimali vardır. Yunus sevgilinin boynunu “su kuşu, ördek”in uzun boynuna benzetmiş olabilir. Ancak sadece Karahanlıca metinlerde geçen yugak sözcüğün, Eski Oğuz Türkçesinde yuvuk şeklini alması, bu çevre için beklenemez. Zira iki heceli sözcüklerde, iki ünlü arasındaki /g/ ünsüzünün sızıcılışarak /v/ ünsüzüne değişmesi, Kıpçak Türkçesinin bir özelliğidir. Eski Oğuz Türkçesinde ünlüler arasındaki /g/ ünsüzünün korunmuş olması beklenir. Keza Türk edebiyatında sevgilinin boynunun “su kuşu, ördek”e benzetildiği herhangi bir örneğe rastlanmamaktadır.

3. Son olarak, sözcük, gerçekten Timurtaş tarafından önerildiği ve birçok araştırmacı tarafından da kabul edildiği gibi “geyik” anlamında olabilir. Ancak gerek bu çevreye ait metinlerde ve gerekse tarihsel ve modern Türk dili alanlarında yuvuk şeklinde başka bir örneğe rastlanamaması, sözcüğün izahını güçleştirmektedir. Bununla birlikte şiirin bütününde, yüz ve yanağın Ay’a, dişlerin inci mercana, yüzünün arılığının bulgur ve nohuda benzetilmesi gibi sekizinci beyitte sevgilinin boynunun / gerdanının, uzunluğundan dolayı geyiğe benzetilmiş olması beklenir. Zira klasik Türk edebiyatında sevgilinin geyiğe / ceylana benzetildiği çok sayıda örnek vardır. Dolayısıyla hem şiirin bağlamı içinde hem de klasik Türk edebiyatındaki yaygın benzetme algısı çerçevesinde yuvuk sözcüğü “geyik” olarak anlamlandırılmalıdır. O zaman Eski Oğuz Türkçesinde sadece Yunus’un ilgili şiirinde bir kez tanıklanan yuvuk sözcüğünün tarihsel Türk dilinin söz varlığı içindeki yeri, ilgili olduğu sözcük ya da sözcükler ve kökeni / aslı şekli ile ilgili belirsizlik açıklığa kavuşturulmalıdır.

Tarihsel Türk dili alanlarında “geyik” için, keyik / kiyik, sukak, sığun / sugun, bugu gibi çok sayıda sözcük kullanılmıştır. Eski Türkçede tanıklanan bu sözcüklerin bir kısmı Türk dilinin farklı zaman ve çevresindeki yazı dillerinde kullanılmaya devam ederken, ilerleyen yüzyıllarda farklı bölgelerde neşet eden Türk yazı dillerinde “geyik” için yeni sözcükler ortaya çıkmıştır. Bu sözcüklerden biri de Türk yazı dilinde ilk defa Karahanlıca metinlerde ortaya çıkan ve takip eden diğer Türk lehçelerinde de kullanılan ıwık / ıwuk / ıvuk sözcüğüdür. Türk dilinin İslami çevrede yazılmış tarihi bilinen ilk metni Kutadgu Bilig’de sadece bir beyitte ıwık sözcüğüne rastlanmaktadır: sığun

muygak erse sukak ya ıwık / saña yim tükemez ay edgü kılık “Erkek ve dişi dağ keçileri, ak geyik ve sarp kaya geyikleri, bunlar senin için tükenmez bir yiyecek, ey iyi tabiatlı.” (5374). Arat (İndeks, 1979: 184) ıwık sözcüğünü “kayalıklarda yaşayan geyik” olarak anlamlandırmıştır. Clauson (1972: 8 a-b) tarafından ıwık madde başında değerlendirilen sözcük, “dişi geyik” anlamındadır ve bu çevreye ait metinlerde ayrıca “erkek geyik” anlamı ile sukak sözcüğü de geçmektedir. Karahanlıca metinlerde ıwık şeklinde yazılan sözcük, Harezmi, Çağatay ve Kıpçak Türkçelerinde ıvuk şeklindedir. Sözcük, mesela Harezmi sahasına ait Mukaddimetü'l-Edeb’de ıwuk (inige kirdi ıwuk (172, 1) şeklinde tanıklanmaktadır (Yüce 1993: 66). Sözcüğün Karahanlıcadaki ıwık şekli, aynı çevrede ve diğer Türk yazı dillerinde ikinci hece ünlüsü yuvarlak olan ıwuk / ıvuk şeklinin daha yeni olduğunu, aslının ıwık olduğunu ve sözcükte yuvarlaklaşma olduğunu göstermektedir.

Sonuç

O hâlde diğer tarihsel Türk yazı dillerinde “geyik” anlamı ile tanıklanan ıwık / ıwuk / ıvuk sözcüğü ile Yunus’taki *yuvuk* sözcüğü aynı sözcük olmalıdır. ıwık sözcüğünün ilk önce ıwuk, daha sonra söz başında /y/ ünsüzünün türemesiyle **yıvuk* ve ardından ilk hece ünlüsünün de yuvarlaklaşmasıyla *yuvuk* şeklini aldığı anlaşılmaktadır. Karahanlıcadaki ıwık sözcüğünün Yunus’un dilinde kazandığı *yuvuk* şekli, büyük bir ihtimalle, şiiri kopya eden müstensih tarafından anlaşılamadığı için *y(u)v(u)k* şeklinde yazılmış, daha geç tarihli nüshalarda ise klasik Türk şiirindeki *serv* mazmununun yaygınlık kazanmasıyla yerini bu sözcüğe bırakmış olmalıdır. Sonuç olarak, Yunus Emre’nin şiirlerinde bir kez geçen; buna karşılık Tarama ve Derleme Sözlüklerinde yer almayan *yuvuk* sözcüğünün, ilk defa Timurtaş tarafından ifade edildiği gibi “geyik” anlamında olduğu, yine ilk defa Karahanlıca metinlerde tanıklanan ıwık sözcüğü ile aynı sözcük olduğu anlaşılmaktadır.



KISALTMALAR

AY → Ceval KAYA, Uyurca Altun Yaruk

Ton. → Talat TEKİN, Tunyukuk Yazıtı

KAYNAKÇA

- Arat, R. R. (1979). Kutadgu Bilig I Metin. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*
- Arat, R. R. (1988). Kutadgu Bilig II Çeviri. *Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları*.
- Arat, R. R. (1979). Kutadgu Bilig III İndeks (K. Eraslan, O. F. Sertkaya, N. Yüce, Haz.). *Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*.
- Kaya, C. (1990). Uyurca Altun Yaruk Giriş-Metin-Dizin. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Clauson, G. (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. *Oxford*.
- Derleme Sözlüğü. (1993). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Tarama Sözlüğü. (2019). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Taş, İ. (2015). Süheyl ü Nev-Bahār'da Eskiçil Ögeler. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Tatçı, M. (2008). Yunus Emre Divanı Tenkitli Metin. *İstanbul: H Yayınları*.
- Tezcan, S. (2012). Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine. (A. Y. Ocak, Haz.), Yunus Emre içinde (s. 97-124). *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Timurtaş, F. K. (1980). Yunus Emre Divanı. *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Tekin, T. (1994). Tunyukuk Yazıtı. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Uygur, C. V. (2011). Yunus Emre'nin Dilinden Dökülenler. (E. Boz, Haz.). *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri* (06-08 Mayıs 2010) içinde (s. 921-947). Eskişehir.
- Yüce, N. (1993). Mukaddimetü'l-Edeb. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.

YUNUS EMRE DİVANI'NDA GÖTÜR- EYLEMİNİN ANLAM HARİTASI

Esin AĞCA

Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Eskişehir/Türkiye, esinagca@gmail.com

Giriş

Dillerin ilk yazılı örneklerindeki gramer şekilleri ve söz varlığı, dilin kendi içindeki değişim ve gelişimin yanı sıra konuşurlarının içinde bulundukları coğrafi, siyasi, sosyal ve kültürel ortamın da etkisiyle zaman içinde değişir, gelişir ve yenilenir. Dillerin ilk yazılı metinlerinde tanıklanan bazı sözcükler, bazı ses bilgisel, biçim-söz dizimsel ve anlam bilimsel değişmeler ile dilin farklı evrelerine ulaşır ve muhafaza edilirken, sosyo-kültürel ortamın doğurduğu ihtiyaçlar doğrultusunda yeni sözcüklerin yaratılmasıyla söz varlığı genişler. Bu, bazı dillerde nesne, varlık, kavram ve eylemlerin yeni ortaya çıkan sözcükler ile karşılanması yoluyla gerçekleşirken, Türk dili gibi eklemeli dillerde bilinen kök ya da gövdelere anlama uygun ekler getirilmek suretiyle, eklenme yoluyla da gerçekleşebilmektedir.

Türk dilinin erken tarihli metinlerinde tespit edilen sözcüklerin bir kısmı, aynı metinlerde somut anlamlı kökleri de tanıklanan sözcüklerin semantik bakımından ilerlemiş ve metaforlaşmış türevleridir. Ancak Köktürk yazıtlarında somut kök şekilleri tanıklanmadığı hâlde, kök hâlinde ya da çeşitli eklerle genişleyerek soyutlaşmış çok sayıdaki örnek, bazı araştırmalarda Türk dilinin yaşı ile ilişkilendirilmiştir (Aksan, 1976: 133-141). Türk dilinde sözcüklerin kök / gövde halindeki ya da eklerle genişlediği soyutlaşmış ya da daha ileri bir aşamaya erişerek metaforlaşmış örnekleri, ilerleyen yüzyıllarda ve farklı Türk yazı dillerinde artmıştır.

Eski Türkçe metinlerde somut anlamı ile tanıklanan, yine bu döneme ait metinlerde soyutlaşarak farklı kavram alanlarını işaretleyen ve farklı coğraf-



yalarda daha ileri semantik aşamalara erişen sözcüklerden biri de Eski Türkçedeki *kötür-*, Eski Oğuz Türkçesindeki *götür-* eylemidir. Eski Türkçedeki *kötür-* eylemi ve türevlerinin hangi kökten türediği ve hangi esas anlamdan semantik gelişim sergilediği ile ilgili tanıklar ve bu çerçevede ileri sürülmüş çeşitli yaklaşımlar vardır. İlk örneklerine Köktürk yazıtlarında rastlanan *kötür-* eyleminin, bu çevrede “yüceltmek”, belki de “kağan / katun konumuna yükseltmek” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Köktürkçede eylemin metaforlaşma yolunda olduğu anlaşılmakla birlikte, *yügerü kötür-* gibi örnekler, henüz tam anlamıyla somut anlam alanından uzaklaşmadığını düşündürmektedir:

Türk bodun yok bolmazun tiyin bodun bolçun tiyin kañım ilteriş kaganıg ögüm ilbilge katunug teñri töpüsinte tutup yügerü kötürmiş erinç “Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye, Tanrı, tabii ki babam İlteriş Kağan’ı annem İlbilge Katun’u tepesinde tutup yüceltmış.” (KT D 11); *Türk bodunug atı küsi yok bolmazun tiyin kañım kaganıg ögüm katunug kötürmiş teñri il birigme teñri...* “Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye babam kağanı (ve) annem hatunu yüceltmış olan Tanrı, devlet veren Tanrı...” (KT D 25; BK D 21).

Eski Uygurca ve Karahanlıca metinlerde ise *kötür-* eylemi, bir taraftan Köktürkçe metinlerde tanıklanamayan somut anlamı ile bir taraftan da daha ileri metaforik seviyelere ulaşmış tanıkları ile kullanılmıştır. Eski Uygurcada *başın yokarı kötürüp* “başını yukarı kaldırıp” (M I 6, 2), *Tokuzunç köni küçlüg teñri kentünün küçin yinik teñriğ kötürü tireyü tutar* “Dokuzuncusu, doğru ve güçlü tanrı, kendi gücüyle değersiz tanrıyı yukarı çıkararak destekleyerek tutar.” (HamTouHou 5, 10-12), *iki kolın kötürgeli sakınıp kötürü umatın küçsüz savın t(e)ngri burxan-ka inçe tip* ötünti “İki kolunu kaldırmayı düşünüp kaldıramadan zayıf bir ses ile büyük Budaya şöyle arz etti.” (U III 3, 30-32) örneklerinde “yukarı çıkarmak, yükselmek” somut anlamı ile tanıklanan eylem, *tuğum ajun tutmuşım(ı)zta tumlugta isigde emgenip tokuz ay on k[ü]n kötürüp tolgatu tuğurtuñuzlar* “Doğum varlığına dâhil olduğumuzda soğukta (ve) sıcakta sıkıntı çekip dokuz ay on gün taşıyıp acı çekerek doğurdunuz.” (BT XIII 12, 82-85) örneğinde “taşımak”, *emge[k] kötürmeyin tip* “sıkıntı çekmeyin diye...” (M II 6, 14) örneğinde “artırmak”, *külegey kötürgey erdi* “Methedecekti” (Huan VII 187) örneğinde ise “methetmek” anlamı ile tanıklanmaktadır (Ağca, 2015: 207). Hatta Eski Uygurca metinlerde *kötür-* eyleminin edilgenlik şekli olan *kötrül-*, *atı kötrülmüş Buddha* “methedilmiş Buddha” kalıp ifadesi ile yaygınlaşmıştır. Karahanlıca metinlerde de benzer somut ve soyut anlam evreninde işaretlenen *kötür-* eylemi, Kutadgu Bilig’de “affetmek,

bağışlamak” anlamı kazanarak dinî terime dönüşmüştür. Bütün bu örnekler, *kötür-* eyleminin Eski Türkçe metinlerde somut anlamının yanı sıra belli bir yolu takip ederek farklı metaforik seviyelere ulaştığına işaret etmektedir.

Eski Anadolu Türkçesinde *götür-* eyleminin anlam evrenini değerlendiren Arslan Erol (2014: 387), eylemin bu çevreye ait metinlerdeki anlam çeşitliliğinden söz etmiştir. Arslan Erol eylemin Eski Anadolu Türkçesinde “kaldırmak, açmak, ayırmak, yok etmek, uzaklaştırmak, tutmak, çevirmek, gömmek, defnetmek, iyileştirmek, toplamak, götürmek” gibi anlamlarından söz ederek, bir anlamda Eski Anadolu Türkçesinde eylemin çok anlamlılığına işaret etmiştir. Birbirinden farklı olan bu anlamların esasında birbiri ile ilgili olduğu, herhangi bir anlamın önceki anlam seviyesinden doğduğu ifade edilmelidir.

Yukarıda Eski Türkçe ve Eski Anadolu Türkçesi metinlerindeki anlamlarına kısaca değinilen *götür-* eyleminin Yunus’ta hangi anlamlar ile kullanıldığını, Yunus’un dilinde ve dolayısıyla Eski Anadolu Türkçesi’nde başka anlamlar kazanıp kazanmadığını, Yunus’un kendi dilinden takip etmek mümkündür. Bu çerçevede Yunus Emre Divanında geçen örneklerden hareketle, en fazla tanıklanan ve anlamsal çeşitlilik gösteren *götür-* eyleminin anlam haritasını aşağıdaki başlıklar dâhilinde belirginleştirmek mümkündür.*

Kaldırmak

Yunus’un şiirlerinde eylemin “yükselmek, yukarı çıkmak” temel anlamına en yakın anlamı, “kaldırmak”tır. Bu anlam için eylem, tıpkı Eski Uygurca metinlerde olduğu gibi *baş* sözcüğü ile birlikte kullanılmıştır. Mesela, *sensiz yola girer isem çârem yok adım atmağa / Gövdemde kuvvetim sensin başım götürüp gitmege* (AG 145) örneğindeki *başım götürüp git-* ifadesi, “başımı kaldırıp (=ayağa kalkıp) gitmek” şeklinde anlaşılmalıdır. Eski Uygurca dönemine ait Maniheizt metindeki *başın yokaru kötürüp* “başını yukarı kaldırıp” (M I 6, 2) örneği ile Yunus’taki örnek hemen hemen aynıdır. Eski Uygurcada *kötür-* eyleminin *yokaru* sözcüğü ile kullanılması, eylemin somut ifadesini kaybetmemiş olduğunu gösterdiği gibi, Yunus’ta herhangi bir fiziksel sözcüğe ihtiyaç duyulmadan eylemin tek başına “kaldırmak” anlamı ile kullanılmış olması, eylemdeki metaforlaşma sürecinin tamamlandığını düşündürmektedir.

* Yunus Emre’nin şiirlerinde *götür-* eyleminin tanıkları için Abdülbaki Gölpınarlı (AG) ve Faruk Kadri Timurtaş (FKT) yayımları kullanılmıştır.



Taşımak

Eski Anadolu Türkçesi metinleri ile bugün Türkiye Türkçesinde yaygın olan “taşımak, nakletmek” anlamı, Yunus’ta çok yaygın değildir. Bununla birlikte fiziksel anlamı ile “bir yerden alıp başka bir yere nakletmek” anlamındaki eylem, *salacamı götürdiler makbereme yitürdiler / Halka olup oturdılar Allah sana sundum elüm* (FKT 104) örneğinde, “yukarı kaldırıp taşımak” anlamındadır. Eylemin bu anlamı, Yunus’un dilinde ve Eski Anadolu Türkçesinde *götür-* eyleminin “kaldırmak” anlamından sonraki, ikinci fiziksel / somut anlamı olduğunu göstermektedir. Ettirgen ekli *götür-* eylemi, “yukarı çıkarılan / kaldırılan” nesne ya da varlığın, bir sonraki evrede “taşımak” anlamını yüklenmiş olmalıdır. Eylemin “taşımak” anlamı Yunus Emre Divanında başka beyitlerde de görülmektedir:

Mukarreb idim ben ol Hakk’ın dergâhında bol
Götürdü urdu yere candan bizâr eyledi (AG 252)

Amelüm rahtını dirdüm götürdüm
Kamu assum ziyâna satmışam ben (FKT 118)

Açmak, Ayırmak

götür- eylemi, Türkiye Türkçesinde “yukarı çıkmak, yükselmek” temel anlamından “bir nesneyi başka bir yere nakletmek” anlamı ile yaygınlaşmıştır. Bugün eylemin en yaygın anlamı olan “bir nesneyi başka bir yere nakletmek” anlamı, “açmak, ayırmak” anlamına ulaşmıştır. Mesela *denince söz sahâvet dâhı erdi / Atâya perde olânı götürdi* (AG 53) örneğinde *perde götür-* ifadesi, “perdeyi kaldırmak, ayırmak, açmak” anlamındadır. Eski Türkçe metinlerde *kötür-* eyleminin bu anlamına rastlanmaz. Muhtemelen İslami çevreye ait Türkçe metinlerde, *perde*, *nikab* gibi sözcüklerle birlikte “açmak, ortadan kaldırmak” anlamı kazanmış olmalıdır. Yunus’un şiirlerinde *götür-* eyleminin *perde*, örtü için “açmak, ayırmak” anlamı yaygındır:

Her dem söylenir haberin hergiz bulunmaz eserin
Götür yüzünden perdeyi didârına göyüneyin (AG 164)

Herdem söylenür haberün hergiz bulmmaz esenin
Götür yüzünden perdeyi didâruna köyüneyin (FKT 115)

Şol kahr ile kazananlar güle güle yedirenler

Götürdüm perdelerini didârıma baksın demiş (AG 270)

Varlıktır hicap katı kim yıka bu hicâbı

*Dost yüzünden nikabı **götürmeye** er gerek* (AG 283)

Dua etmek

Eski Türkçe metinlerdeki örnekler arasında yer alan “yukarı çıkmak, yükselmek” anlamından yine bu çevreye ait metinlerde “başını kaldırmak” anlamı kazanan eylemin, Yunus’ta *el götür-* / *elün götür-* tabiri ile “dua etmek, şükretmek, ibadet etmek” anlamı kazandığı anlaşılmaktadır. Aşağıdaki beyitte *el götür-* / *elün götür-* ifadesinin, *götür-* eyleminin “kaldırmak” anlamı üzerinden ibadet anlam alanını işaretlediği anlaşılmaktadır:

*Namazı kıl zikr eyle **elün götür** şükr eyle*

Öleceğin fıkır eyle tur ırte namazına (FKT 131)

*Namazı kıl zikreyle **elin götür** şükreyle*

Öleceğin fikreyle dur arta namazına (AG 111)

Uram yıkam nefis evini oda yana hırs u hevâ

***El götür**em şimden geri nefis ile savaş eyleyim* (AG 310).

Eski Türkçede *iki kolın kötür-* şeklinde geçen ifade, Yunus’un dilinde *el götür-* şeklini almıştır. Eski Uygurcada *iki kolın kötür-* ifadesi beden fiziksel / somut anlamını, “iki elin kaldırılması”nı işaretlerken, Yunus’un dilinde “ellerin havaya kaldırılmak suretiyle dua etmek, ibadet etmek” anlamı kazanmış olması, *götür-* eyleminin hangi semantik yollarla ibadet dilinin bir eylemine dönüştüğünü göstermesi bakımından oldukça değerlidir.

Döndürmek, Çevirmek

Eski Türkçe metinlerde *kötür-* eyleminin “döndürmek, çevirmek” anlamına rastlanmaz. Buna karşılık *götür-* eylemi, *Yunus imdi var dek otur yüzünü hazrete **götür*** / *Özün gibi bir er getir hiç cihâna gelmez ola* (FKT 135) örneğinde *yüzünü hazrete götür* “yüzünü hazrete çevir” örneğinde “çevirmek, döndürmek” anlamında geçmektedir. *götür-* eyleminin “çevirmek” anlamı,



muhtemelen “kaldırmak” anlamı üzerinden gerçekleşmiştir. Bugün de pek yaygın olmayan *götür*- eyleminin “çevirmek” anlamı, belli ki Yunus’un dilinde ve çevresinde eylemin “kaldırmak” ve ardından da “taşımak” anlamları üzerinden ulaşılan anlam olmuştur.

Yok etmek, Ortadan kaldırmak

İlk örneklerine Eski Uygurca metinlerde rastlanan; ancak bu çevrede pek yaygın olmayan *kötür*- eyleminin “yok etmek, ortadan kaldırmak” anlamı, Yunus’ta da tanıklanmaktadır. Mesela *iy Yunus’ı yaradan götür hicâb aradan / Sâdıkam yolında ben yalan da’vi kılmazın* (FKT 117) beyitinde *götür*- eylemi, *hicab*’ı kaldırmayı, dolayısıyla “yok etme”yi, “ortadan kaldırma”yı ifade etmektedir. Aynı şekilde *ins ile bu cinn ü peri divler benim hükmümdedir / Tahtum benim yıl götürür mühr-i Süleymân dutaram* (FKT 102) örneğinde de *götür*- eylemi “yok etmek, ortadan kaldırmak” anlamındadır.

Götürmedi kimsene kimsenenün gücini

Güç götürürin diyen eli irince-y-imiş (FKT 82)

Götürmedi kimsene kimsenenin gücünü

Güç götürürüm diyen eli erinceyimiş (AG 271)

Sonuç

Sonuç olarak, Faruk Kadri Timurtaş ve Abdülbaki Gölpınarlı’nın yayımlarından yola çıkılarak Yunus Emre Divanı’ndan elde edilen *götür*- eylemine ait tanıklar, eylemin fiziksel / somut anlamlardan soyut anlam alanlarına doğru mecazlaşmış ve metaforlaşmış olduğunu, anlamsal bakımdan çeşitlilik sergilediğini göstermektedir. Bütün Eski Anadolu Türkçesi metinlerinden elde edilen diğer anlamlar Yunus’ta olmamakla birlikte, örneklerin altı farklı anlam alanını temsil ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre Yunus’ta *götür*- eylemi; “kaldırmak”, “taşımak”, “açmak, ayırmak”, “dua etmek”, “döndürmek, çevirmek” ve “yok etmek” anlamlarını işaretlemiştir. Bu altı farklı anlamı göz önünde bulundurarak, şu iki sonucu ifade etmek mümkün olacaktır:

Eski Türkçede ettirgen ekli eylemler arasında değerlendirilen ve temel olarak “yukarı çıkmak, yükselmek” anlamı ile Türk dilinin semavi eylemlerinden biri olarak *kötür*- eyleminin, Eski Türkçe metinlerden itibaren eylemin temel anlamı üzerinden metaforlaşarak farklı anlam alanlarını işaretlediği görülmektedir. Eski Türkçedeki metaforik anlamların birçoğu Yunus’ta da ta-

nıklanmakla birlikte, bazı anlamlara rastlanamamıştır. Mesela Eski Uygurca metinlerde yaygın olan “methetmek, yüceltmek” anlamı ile ilk İslami Türkçe metinlerde ortaya çıkan “affetmek, bağışlamak” anlamı, görebildiğimiz kadarıyla Yunus’ta yoktur.

Diğer taraftan Yunus’ta *götür*- eyleminin *el* sözcüğü ile birlikte tanıklandığı *el götür*- ifadesinin “dua etmek” anlamı ile yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Eski Türkçe metinlerde hiç rastlanmayan “(örtüyü) açmak, ayırmak” anlamı da yenidir ve Yunus’un dili ile Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde yaygındır. Bugün Türkiye Türkçesinde daha ziyade argo olarak kullanılan “yok etmek, tüketmek” anlamındaki *götür*- eyleminin Yunus’ta aynı anlam ile sıkça kullanılması da ilginçtir. “Yukarı çıkmak, yükselmek” anlamı eyleminin, gözden kaybolarak görünmez olması, Türk dilinde “yok etme, ortadan kaldırma” ya da “tüketme” anlam alanının hangi temel anlamı eylemlerden geldiğini göstermesi bakımından önemlidir. O hâlde Türk dilinde *götür*- eylemi, fiziksel bir anlamdan hangi semantik yolları takip ederek anlamsal çeşitliliğe uğradığını ve çeşitli metaforik seviyelere eriştiğini ifade ve formüle etmek için en iyi örneklerden biridir.



KISALTMALAR

AG → Abdülbaki Gölpınarlı

BK → Bilge Kağan Yazıtı

BT XIII → Berliner Turfan-Texte XIII

FKT → Faruk Kadir Timurtaş

HamTouHou → James Hamilton Manuscrits ouigours du IX^e-X^e siècle de Touen-houang

Huan VII → Klaus Röhrborn Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII

KT → Köl Tigin Yazıtı

M I → Türkische Manichaica aus Chotscho I

M II → Türkische Manichaica aus Chotscho II

U III → Uigurica III

KAYNAKÇA

- Ağca, F. (2015). Eski Türkçe kö:k tejri ve kö:k kalık İkillemeleri Üzerine. *Türkbilgi* Türkoloji Araştırmaları Dergisi 2015/30, 201-221.
- Aksan, D. (1976). Eski Türk Yazı Dilinin Yaşıyla İlgili Yeni Araştırmalar. *TDAY-B* 1975-1976, 133-141.
- Arslan, E. H. (2014). Eski Türkçeden Eski Anadolu Türkçesine Anlam Değişimleri (2. Baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Aydın, E. (2017). Orhon Yazıtları. *İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları*.
- Aydın, E. (2017). Orhon Yazıtları. *İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları*.
- Gölpınarlı, A. (2006). Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri. Türkiye. *İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları*.
- Hamilton, J. (1986). Manuscrits ouigours du IX^e-X^e siècle de Touen-houang. T. 1-2, Paris.
- Le Coq, A. V. (1912). Türkische Manichaica aus Chotscho I. Berlin.
- Le Coq, A. V. (1919). Türkische Manichaica aus Chotscho II. Berlin.
- Müller, W. F. K. (1920). Uigurica III. Uigurische Avadāna-Bruchstücke (I-VIII)., Berlin: APAW.
- Röhrborn, K. (1991). Die alttürkische Xuanzang-Biographie VII. Wiesbaden.
- Timurtaş, F. K. (1980). Yunus Emre Divanı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Zieme, P. (1985). Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren Berliner Turfan-Texte XIII. Berlin.

SAZ VE SÖZ ARASINDA YUNUS EMRE İLAHİLERİ

Türkan ALVAN

Doç. Dr., Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı, İstanbul/Türkiye, talvan@fsm.edu.tr

Giriş

Şiir, musıkîyle var olan bir sanattır. “Dünyanın neresinde büyük şair yetmişse mutlaka, şiirine musiki katmıştır.” Zamanla müzikten koparılıp yazılı bir kâğıt olarak kalsa bile “şiir rakeden bir dildir, kelimelerle yapılan musiki-dir.” (Banarlı, 2006: 93). Nitekim Yahya Kemal “şiir musikinin hemşiresidir, âletsiz tegannî edilemez.” diyerek şiir ve musikinin bütünleşen yapısını ifade etmiştir. (Beyatlı, 1990: 135).

Eski çağlardan beri Türkler edebî ürünlerini musiki eşliğinde söylenmiştir. Türk şiiri ve musikisinin birlikte icrasının en eski şeklini, bilge ozanların kopuzla çaldıkları sihirli nağmelerde aramak gerekir. “İslamlık öncesi dönemde şairlik, hekimlik, müzisyenlik ve büyücülük gibi görevleri aynı kişi üstleniyordu ve bu kişilere, Altaylarda ‘kam’, Kırgızlarda ‘bakşi’, Yakutlarda ‘oyun’, Tunguzlarda ‘şaman’ ve Oğuzlarda ‘ozan’ deniyordu. Bu çok yönlü özellikleri olan halk sanatçılarının tanrılara kurbanlar sunmak, ölünün defnedilmesini sağlamak, hastalıkları tedavi etmek, ölümlerin ruhlarını semâya yollamak ve hâtıralarını yaşatmak gibi çeşitli dinî ve toplumsal görevleri de vardır.” (Köprülü, 1989: 57).

İslamiyet’in kabulünden sonra, Arap ve Fars sanatının tesiriyle Türklerin şiir ve musiki anlayışında büyük ilerlemeler kaydedildi, tasavvuf kültürünün etkisiyle Selçuklulardan Osmanlılara kadar farklı sosyal tabakalarda şiir ve müzik zenginleşti. Oğuz boylarındaki yaygın adıyla *ozan* denen çok yönlü bilge sanatçılar, Türkler Anadolu’ya yerleştikten sonra kopuz, çöğür ve şeş-te gibi başka sazlarla çalıp söyleyen *âşık ozan* veya *âşık velî* tipine dönüştü.



Özellikle XIII. yüzyıldan sonra, Osmanlı padişahlarının sanatkârları himaye ettiği Bursa, Edirne, İstanbul gibi kültür başkentleri, her yerden müzisyenlerin ve şairlerin akınıyla önemli müzik ve edebiyat merkezleri olmuştur. Bu süreçte tekâmül evresindeki divan şiiri, halk edebiyatıyla karşılıklı etkileşim içindeydi. Şehirli ve eğitilmiş zümrelerdeki şiir ve müzik ekolleri halk kültüründen beslendi, halk şiiri de bu ekollerden etkilendi, kelime kadrosu zenginleşti. Böylece âşık olsun divan şairi olsun, güzelin peşinde koşan zevk-i selîm sahibi şairler klasik Türk şiirini zirveye taşıdı. Öte yandan saray, konak, tekke, kahvehane gibi meclislerde çalıp söyleyen sanatçılar saz ve sözü daima beraber icra ediyorlardı. Yani sufi olsun olmasın şairlerin şiirini ahenkle terennüm ediyorlardı. Nitekim Evliya Çelebi Rumeli’de rastladığı seyyah çöğür şairlerinden bahsetmiştir. (II, 6/152, 8/350).

Bu perspektiften hareketle, ilk olarak Klasik Türk şiiri “*halk dîvân tekke*” diye ayırmadan, bir bütünün parçaları olarak görülmelidir. İkinci olarak saz ve sözün ayrılmazlığı sebebiyle klasik Türk şiirine dair yapılan / yapılacak tespitlerin, bir şekilde klasik Türk musikisini de ilgilendirdiği gerçeğinin farkındalığı önemlidir. Ancak ilmi sahalara tek yönlü bakmaya alıştığımız için mesela “ilahî” deyince edebiyat camiasının aklına “nazım şekli, türü” gelir. Konservatuvarlarda ise “ilahî” sadece bir müzik formudur, güfte-beste münasebeti dikkate alınmaz. Oysa daha 1920’lerden itibaren Türklerde âşık ozanlar ve dervişlerin şiir ve musikiyi bir arada icra etme geleneğinden bahseden Fuad Köprülü, edebiyat ve musikinin bağımsız değerlendirilemeyeceğine işaret ediyordu. Bu çalışmada, geçmişten bugüne Yunus ilahileri şiir ve musiki cephesinden birlikte incelenecektir.

Yunus Emre Sadece Şair midir?

Şair Fıtnat Hanım’ın babası olan musikişinas ve şair Şeyhülislam Esad Efendi (öl.1753), *Atrâbü’l-Âsâr*’a dergâhları (âsitâne, tekke, zâviye), “şiir ve musikinin yegâne mercii” (Behar, 1998: 48) diye tarif etmiştir. Bu yüzden tasavvuf terbiyesiyle yetişen Yunus Emre’nin sanatında şiir ve musiki irtibatını anlamak için tekke kültüründen ne şekilde istifade ettiğini tespit edebilmek gerekir.

Tekkelerde icra edilen zikrullah, şiir ve musikinin imtizacının en mükemmel performansıdır. “Onlar ayaktayken, otururken ve yan yatarken Allah’ı anarlar...” (Âl-i İmrân/191) ayeti mucibince tekkelerde zikrullah, oturarak (*kuûd*), ayakta (*kıyâm*) ve dönerek (*devrân*, *semâ*, *semâh*) yapılmaktadır. Bütün tarikatlarda zikir kuûdî olarak başlar. Nakşibendîler zikrullahı yine otu-

rarak devam eder. Rûfâiyye, Kâdiriyye, Bedeviyye, Sa'diyye kıyâmî tarikatlardandır. Halvetiyye şubelerinde devrân zikir; Mevlevîlikte de semâ' vardır. Başlangıcı Hz. Ebubekir'e kadar dayandırılan semâ', erken dönemlerde sadece Mevlevîlere mahsus bir zikir değildi. İlk dönem sufilerinin vecde gelince serbest semâ' ettikleri bilinmektedir. Bu yüzden Anadolu'daki ilk mutasavvıfların eserlerinde ve menkıbelerde bahsedilen *semâ' ve raks*, devrânî ve kıyâmî zikir türlerini de içine alan geniş bir kavramdır. Tıpkı mesnevî nazım şeklinin Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si olarak özelleşmesi gibi, sema' mukabelesi Sultan Velâd (öl.1312) devrinden itibaren, erkân ve âdâbiyla Mevlevîlere mahsus bir zikir olmuştur.

Bir tekkede zikir koreografisi içinde ve meşklerde okunan şiirin irticâlen veya besteli olarak mutlaka musikiyle ilişkisi vardır. Dergâhlarda özel günlerde irticâlen şiir okuyanlar *ilahihân, gazelhân, na'thân, kasidehân, muhammediyyehân, mevlidhân, mersiye hân* gibi isimler alır. Çok iyi şair olanlarını müstesna tutarsak mutasavvıf şairler, edebî kaygıyla şiir yazmamışlardır; onların asıl amacı, yaşadıkları manevî tecrübeleri anlatmak ve bu yoldaki sâlikleri terbiye etmektir. Tekke şiirleri bestelenmek üzere veya ümidiyle yazılıyor; sonra dergâhlarda yapılan zikrullah törenlerinde kullanılıyordu. Bu perspektiften mutasavvıf şairlerin şiirlerindeki çalgı isimleri ve musiki terimlerinin zikrullah ortamından bahsettiği unutulmamalıdır. Birçok müridi olan ve Kırşehir'deki evinde her gece sema' yaptıran Şeyh Gülşehrî'nin (Yavuz, 2007: 2570, 2571, 2003) ve Şeyh Kaygusuz Abdal'ın şu beyitleri (Gazimihal, 1975: 123) böyle bir ortamdan bahseder:

*Çok kişi üzdi kopuzunun kılın
Söylemedi kimse Gülşehrî dilin (Gülşehrî)*

*Otuz kopuz kırk çeşte elli ikliğ rebâb
Hûb çalınsun odalarda iki telli saz ile (Kaygusuz Abdal)*

Anadolu'daki tekkelerde şiir ve musiki münasebetlerinin seyrine bakarsak XII. yüzyıldan itibaren tekke edebiyatı ve müziğinin gelişmesine imkân sağlayan ilk büyük mutasavvıf Hoca Ahmed Yesevî (öl.1166) karşımıza çıkar. Ahmed Yesevî'nin çoğu halifesi olan "Baba, Ata" ünvanlı dervişlerini ve "Horasan erenleri, Rum erenleri, abdalân, alperenler" diye bilinen takipçilerini fütüvvet ruhuyla Orta Asya'dan Anadolu ve Rumeli'ye yönlendirmesi, sonraki çağlarda da şiir ve musikiyle beslenen tekke kültürünü mayalamıştır. Hoca Ahmed Yesevî'nin *hikmet* adını verdiği besteli veya irticâlen nağmeli okuna-



gelen şiirleri, başka mutasavvıflarca taklit edilmiştir. Anadolu'ya gelen gezgin Yesevîler gibi Kübrevî, Vefâyî, Kâdiri, Rifâî gibi başka tarikatların müntesibi dervişler de kendi tekkelerinde hikmet şiirleri meşk ettiler. Bu velî ozanlardan bazıları şeyhinin emriyle veya cezbenin tesiriyle, diyar diyar dolaşırken ilahî aşkı kopuz, tanbura, çöğür, bağlama gibi sazlarla irticâlen veya besteli terennüm ettiler.

Yunus Emre (öl.1320?) XIII. asırdan itibaren Anadolu'daki tasavvuf kültürünü etkisine alan Ekberî ekolün vahdet-i vücud* düşüncesinden, özellikle Mevlânâ (öl.1273) ile irtibatı sayesinde, kendi dilince etkilenmiş bir velidir. Dolayısıyla "Yunus Emre asrı" diyebileceğimiz olan XIII-XIV. yüzyıllarda okunan ilahilerin muhtevası hep kesret-vahdet, varlık mertebeleri, insan-ı kâmil, nefis terbiyesi yani ilahî aşktır. Eserlerinde devrân, sema gibi zikirleri öven, eşyanın hakikatini saz, davul, rebap, kemençe, kudüm, def, tambur, kopuz, ney sembolleriyle açıklayan Mevlânâ'dan bütün Anadolu erenleri etkilenmiştir. Mevlevîlerde şiir ve musiki estetiği daima üst perdelere seyretilmiştir. Mevlevî semâ'ı, bunun en güzel örneğidir. Yunus Emre de Mevlevî musikisinden çok etkilenmiştir. Menkıbelerinden ve kendi şiirlerinden anlaşıldığı gibi Yunus Emre, Konya Mevlevî Âsitânesi'ne gidip gelmiş, hürmet ettiği Mevlânâ ile görüşüp sohbet etmiş, zikrullahta çalınan sazları dinlemiş, hatta semâ' etmiştir:

*Ey kopuz ile çeşte! aslun nedür, ne işde
Sana su'âl soraram eydiver bana uş de*

*Mevlânâ sohbetinde, saz ile işret oldu
Ârif ma'nîye taldı, çün biledür ferişte*

*Yunus imdi Sübhân'ı, vasf eylegil gönülde
Ayrı degül ârifden, bu kopuz ile çeşte (Tatcı, 2008: 301/1,7,13)*

*Bu semâ'a girmeyen sonına peşimân olur
İrişür bizüm ile ser-te-ser düşmân olur*

* Allah-insan-kainat ilişkisini varlık mertebeleriyle açıklayan vahdet-i vücûdu aşk, kesret-vahdet vb. düzleminde Hallac-ı Mansur gibi ilk sufiler de dile getirmiştir. Vahdet-i vücûd kelimesini ilk Sadreddin-i Konevî kullanmıştır. Vahdet-i vücûdun tekâmülünü sağlayan "Şeyh-i Ekber" İbn Arabî (ö.1240) Anadolu seyahatinde (Urfa, Diyarbakır, Sivas, Malatya, Konya), talebesi Konevî, Mevlânâ, Dâvûd-ı Kayserî gibi birçok mutasavvıfı etkiledi.

*Bir niçenün gönline şeytânlar tolup durur
Erenler semâ'ına bunlar gülüşgen olur*

*Yunus eydür Mevlânâ epsem otur yiründe
Bu sohbe döymeyen sonra savaştan olur* (Tatcı, 2008: 58/1,4,7)

*Bugün Mansûr benem aşkun yolında
Yürüyüp çarh uram şol dâra karşı* (Tatcı, 2008: 289/7)

Yunus Emre (ö.1320) musikiye aşına bir coğrafyada yetişmiştir. *Gezdüm Urum ile Şam'ı / Yukarı illeri kamu* (Tatcı, 2008: 295) diyen Yunus Emre Anadolu illerini (Urum); Irak, Suriye çevresini (Şam); Azerbaycan ve İran coğrafyasını (yukarı iller) dolaşan hilafet sahibi, gezgin bir dervıştır. Yunus Emre'nin dolaştığı coğrafyada şiir ve müzik alanında önemli gelişmeler yaşanmaktaydı. Türkçe yazan şairleri de etkileyen Sa'dî-i Şirazî'nin yaşadığı bu devirde Fars edebiyatı altın çağına hazırlanıyordu. XIII.yüzyıl sonunda Azeri asıllı büyük müzikolog Safiyüddin Urmevî (1246-1315) gibi bir müzik dehası, bu devirde yetişti.** Anadolu'da ise tekkelerde ve Ahîler arasında saz ve söz meclisleri yaygındı. Dolayısıyla gezdiği coğrafyanın şiir ve müzik zenginliğinin etkisi, Yunus Emre'nin prozodi değeri yüksek olan ilahilerinde ve menkıbelerinde fark edilir.

Aziz Mahmud Hüdayî bizzat kaleme aldığı bir eserinde, mürşidi Üftade (ö.1580)'den naklen Yunus Emre'nin mürşidi Tapduk Emre'nin altı telli şeşte (çeşte) sazını çaldığını söylemiştir. Tapduk Emre şeşteyi öyle dokunaklı çalarmış ki bir seferinde sazın nağmesiyle cezbeye gelen bir adam Tapduk'a derviş olmuş. (Tatcı, 2012: 13). İlhan Başgöz Yunus Emre'nin saz eşliğinde şiirlerini söylediğini düşünmektedir. (Başgöz, 2012: 354). Yunus Emre'nin şeşte veya kopuz çaldığını iddia edemeyiz; ancak tarikat adabında mürşidin müride rol-model olduğundan hareketle çalmasa bile, birçok sazı cân u gönül-den dinlediği ve saz eşliğinde ilahiler okuduğu düşünülebilir. Ayrıca Yunus Emre'nin silsileten bağlı olduğu Sarı Saltuk,*** Tapduk Emre Tekkesi'nde sazlı sözlü zikrullah meclislerinde bulunmuştur. *Saltıknâme*'ye göre Sarı Saltuk,

** Büyük musiki nazariyatçısı, bestekâr ve hanende olan Safiyüddin Urmevî akli ilimler, edebiyat, tarih, ilm-i nücum, hat ve fıkıhta da kendini yetiştirdi. *Muğni ve nüzhe* adlı iki saz icat eden ve devrinde dillerden düşmeyen 130 eser besteleyen Urmevî'nin *Şerefiyye* risalesi, Türk musikisinin ilk kaynağıdır.

*** Tapduk Emre, Sarı Saltuk'ın halifesi Barak Baba'nın dervişidir:

Yunus'a Tapduğ u Saltug u Barak'dandur naşib

Çün gönülden cüş kıldı ben niçe pinhân olam (Tatcı, 2008: 201/41)



velâyetini tasdik ettiği Tapduk Emre'yi ziyaret emiş ve tekkede yirmi dört gün misafir olmuştur. Bir seferinde Sarı Saltuk Karaca Ahmed, Pîrî Ahmed ve Tapduk Emre ve dervişleriyle önce sohbet, sonra sema' etmiştir. (Ebu'l-Hayr Rûmî, 2013: 310,361). Yunus Emre Sarı Saltuk'un misafir olduğu günlerde tekkede miydi bilinmez; ama 40 yıl hizmet ettiği Tapduk Emre Tekkesi'ndeki zikrullahlardan birine illâ ki katılmıştır.

Mehmed Mecdî Efendi (öl.1591), meczub-ı ilahî dediği Yunus'un varsağı üslubunda ilahiler söylediğini yazmıştır.**** *Künhü'l-Ahbâr*'da Süleyman Çelebi devrinde "Mücerred sâde nazma kâdir, bazı **varsagi-gûylar** zuhûrî bile igen şöhret bulmamışdur." şeklinde, az bilinen sade dille şiir okuyan varsağı-hânlardan bahsedilmiştir. (Gelibolulu Âlî, 1994: 101). Varsağı, Akdeniz (Tarsus) ve Güney Anadolu'da XIII. yüzyılda konar göçer Varsak Türklerine mahsus özel besteli ezgiyle söylenen şiir türüdür. 8'li, 11'li hece ölçüsüyle yazılan varsağıda bre, hey gibi hesap soran yiğit edası vardır. (Köprülü, 1993: 246). Bu bilgilere göre varsağı sadece Karacaoğlan gibi saz şairlerine ait değildir; XIV. yüzyılda mutasavvıf şairler de varsağı tarzı şiirler söylemiştir. Araştırmamızda Tapduk'un dervişi Yunus Emre'nin *Hey yârânlar hey kardaşlar nic'edeyin n'ideyin ben* (Tatçı, 2008: 274) gibi ancak bir iki ilahisinde varsağı gibi "bre, hey" seslenişlerine rastladık. XIV.yüzyıldaki Bursalı Âşık Yunus'un ise *Uyan be hey gâfil uyan ile Be hey kardaş Hakk'ı bulam mı dersin* gibi varsağı tarzı ilahileri vardır.***** Bu durum Mehmed Mecdî'nin "Yunus varsağı okuyan bir şairdir." bilgisini anlamlı kılıyorsa da *Şakâyıık Tercümesi*'nde Yunus Emre ile Bursalı Âşık Yunus'un birbiriyle karıştırıldığı açıktır. Mecdî Efendi'nin bahsettiği Bursalı Âşık Yunus olmalıdır, zira bu *Künhü'l-Ahbâr*'daki Süleyman Çelebi devrinde Bursa'da gezgin varsağı-gûylar olduğu bilgisiyle zaman olarak örtüşmektedir. Bu varsağı-ilahilerin bazıları

**** "Ârif-i billâh Şeyh Yunus Emre: Bu devrin arif şeyhlerinden biri de Şeyh Yunus Emre'dir. Merhum Tapduk Emre'nin yanında bulundu. Uzun süre şeyhinin zaviyesine odun taşıdı. Tekkeye asla eğri odun getirmezdi. Bir gün şeyhi bunun sebebini sorunca "Bu kapiya eğri odun yaraşmaz." diye cevap verdi. Açık kerâmetleri vardı. Vecd ve mânevî hâl sahibiydi. Birçok Türkçe şiiri vardır. Şiirlerinden tevhid ilminin yüce makamındaki ilâhî sırlara vâkıf ve mârifet sahibi olduğu anlaşılır. Sırrı mukaddes olsun." (Taşköprülüzâde, 2019: 108-109).

"Ârif-i billâh Şeyh Yunus Emre: (ra.) Bolı sancağındandır; sâlifü'z-zikr Tabduk Emre'nün ashâb u ahbâbındandır. Ol meczûb-ı mahbûb-ı Rabb-i enâmın âsâr-ı terbiyyeti berekâtında, mûmâ-ileyhün kerâmât-ı kesîresi zuhûr idüp sâhib-i vecd ü hâl bir sâhib-i kemâl oldı. Müddet-i kesîre (Tapduk) Şeyh'ün zâviyesinde hîzem-keş olup hidmetde istikâmeti berekâtıyla getürdüğü odunun arasından bir eğri odun bulunmak vâkî' olmadı. (Farsça beyit). Zâhir hâlde okumaga dili varmayup hâme gibi hurûf teheccînün edâsında kâsırdı. Ammâ debistân-ı kudsün hurûf-ı ma'ârif-i ledünniyyesinde mâhirdi. Lisân-ı Türkî'de nikât u rumûz u mezâyâyı müstemil varsağı üslûbunda söyledüğü kelimâtından esrâr-ı esmâr-ı ilâhiyyede ma'rifet-nâmesi olup ilm-i tevhîdde makâm-ı âlî sâhibi olduğu zâhir ve bâhirdür..." (Edirneli Mecdî, 1269: 78)

***** (Tatçı: 2008-b: 75, 116, 117, 133, 140, 152, 156, 184, 206, 207, 212).

bestelenmiş ve notaya alınmıştır. Güfte mecmuaları incelenirse notası kayıp, Yunuslara veya başka mutasavvıf şairlere de ait varsağı-ilahi güftelerine rastlanabileceği muhakkaktır.

Sonradan notaya alınan ve varsağı-ilahinin ***** güfte ve beste özelliklerini taşıyan aşağıdaki iki eserin Âşık Yunus'un kendi bestesi olma ihtimali vardır. Bestekârları bilinmeyen bu iki eser, sonradan notaya alınmıştır. Yani dilden dile aktararak Âşık Yunus devrinden kalma olabilir. Bu iki eserin ezgili okunuşu, kaybolan varsağı-ilahi okuyuş tarzını taşımaktadır. Bu eserlerin ilki olan rast makamındaki beste, merhum Atiye Balcı'dan derlenerek notaya alınmıştır:

*Be hey Âdem oğlu musun
Yaradan 'ın kulu musun
Aklın yok mu deli misin*

*Sür devrâna gir meydâna
Allâh diye çık seyrâna*

*Bu meydân erenlerindir
Soyunup girenlerindir
Bu meydân dönenlerindir
(Nakarat)*

*Dervîş Yunus giyer abâ
Ne atlâs ister ne dibâ
Yalın ayak başı kabâ
(Nakarat)*

Notaya alınan ikinci eser, aşağıda güftesi verilen düğâh mâye makamında bestelenen bir mersiye'dir. Bestekârı meçhul bu eser de dilden dile aktararak gelen Âşık Yunus bestesi olabilir. Devran ve kıyam zikirlerinde özellikle Halvetî ve Kâdirî tekkelerinde eskiden beri okunan bu eseri Rumelili Refik Efendi'den kaydeden Safer Dal Beyefendi notaya aldırmıştır. Bu eserin icrası, tekke müziğinin duayen hânendesi Ahmet Özhan'dan dinlenirse normal ilahi gibi okunmadığı, nağmelerde varsağı tavrında sert geçişler olduğu görülecek-

***** “Varsağı Âşık şiiri nazım şeklidir.” kanaati yaygın olduğu için bu yeni şiir tarzına dikkat çekmek için varsağı-ilahi diye adlandırdık.



tir (Özhan, 2013: 8). Bu eser de kitabı olarak tarif etsek de okunuşunu bilmediğimiz varsağı-ilahinin icrası hakkında bize fikir verebilir:

Hey be zâlim n'oldı Ahmed nesline

Gökte melek yerde insan ağladı

Yezidler cem olmuş mazlûm üstüne

Al kanlar içinde yürek dağladı

Kıydı zâlim ol Muhammed nesline

Gökte melek yerde ihvan ağladı

Âşık Yunus şimdi ciğer dağlasın

Varıp ol Mevlâ'ya bugün ağlasın

XV. yüzyılda derlenen *Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnâmesi*'nde Yunus Emre'nin musikişinaslığı hakkında önemli ipuçları vardır. Menkıbe günümüz diliyle şöyledir:

Bir gün Anadolu erenleri Hünkâr Hacı Bektaş hazretlerinin dergâhına geldiler. Meclis kuruldu, Hacı Bektaş'ın huzurunda bir yüce sohbet yapıldı. O mecliste **Yunus-ı Gûyende** adlı bir zâkir vardı, Yunus Emre de oradaydı. Tapduk Emre coşup Gûyende'ye: -Şevke geldik, sen de bir şeyler söyle! dedi. Birkaç kez söylemesine rağmen Gûyende işitmedi. Tapduk Emre bu kez Yunus Emre'ye yöneldi: -Yunus! vakit tamam oldu, Hacı Bektaş'ın sözü yerine geldi. Senin hazinenin kilidini açtık, nasibini alıverdin. Durma, söyle! dedi. O anda Yunus Emre'nin gönül gözünden perde kalktı, dili açıldı, şevk denizine düştü. Ağzını her açtığında hikmet incileri, mücevherleri saçtı. İlahî hakikat sırlarına dair öyle sohbet etti ki dinleyenler hayran kaldı. Söylediği nutk-ı şeriflerin hepsini yazıya geçirdiler, muteber bir Dîvân oldu. (Hacı Bektaş-ı Veli, 2007: 382, 385)

Bu menkıbede birkaç önemli noktaya işaret etmek gerekir: Öncelikle bu menkıbedeki Farsça *gûyende* kelimesi “söyleyici (mütekellim), masalcı (kısasahân), hânende (mugannî, kavvâl), çalgıcı (sâzende, mutrîb)” manâlarına gelir. Hatta sîr-âhenk saz için kullanılan bir tabirdir. Örnek verirken her sazı çalmaya muktedir bir bestekâr, şair ve Türk müziğinin dâhi nazariyatçısı Abdülkâdir-i Merâgî (öl. 1435) çok iyi bir hanende olduğu için “Abdülkâdir-i Gûyende” olarak anılmıştır. Bu menkıbeden hareketle tekke kültüründe *gûyende* kelimesinin “zâkir veya zâkir başı” anlamına geldiği bellidir. Zira XIV. yüz-

yılda yazılan Mevlânâ ve etrafındakilerden bahseden *Sipehsâlâr Risâlesi* ve *Menâkıbü'l-Ârifîn*'de (Şerefeddin Osman-ı Gûyende, Gûyende Şihabeddin) zâkir, ilahihân olarak düşünebileceğimiz dervişlerin adı geçer. Dolayısıyla menkıbede tekkeden bahsedildiği için buradaki Yunus-ı Gûyende zâkirbaşı veya tekke zâkirlerinden biri olmalıdır. Gûyende'nin yeteneğinin Şeyh Tapduk'un kerametiyle Yunus Emre'ye geçmesi, Yunus'un bir şekilde serbest nağmeli veya besteli ilahiler okuduğu anlamına gelir. Menkıbeye göre Yunus-ı Gûyende yerine Tapduk Emre Yunus Emre'yi *gûyende*, yani tekkede zâkir/başî olarak görevlendirmiştir. İkinci olarak Yunus Emre ilahilerini oturup yazmamıştır, irticâlen (doğaçlama) söylemiştir ve bu ilahiler sonradan yazıya geçirilmiştir. Yani, tekke ortamında müziksiz şiir okunamayacağı, erkân ve usule göre ilahilerin hep müzikle makamlı icra edildiği düşünülürse "Tapduk'un Yunusu'nun ilahilerini serbest nağmeli veya besteli olarak okuduğu bellidir.

Neticede örnek verdiğimiz menkıbe ve şiirlerinden hareketle Yunus Emre, mürşidi Tapduk'un Tekkesi'nde 40 yıllık hizmeti esnasında, zikrullahı zâkirbaşı veya zâkir olarak iştirak etmiştir. Tekkede zâkir olmak, musikide büyük maharet gerektirdiğinden, bu teori doğruysa Yunus Emre şair ve musikişinasıdır. Şiirlerine göre Yunus Emre Tapduk Emre'nin halifesi -belki tekke sahibi olmuş- bir şeyhtir. Nitekim *Şakayık*'ta Yunus Emre'den "Yıldırım devri billah bir şeyh" diye bahsedilir. (Taşköprülüzâde, 2019, 109). Eğer zaviye kurduysa Yunus da mürşidi Tapduk Emre gibi, kendi zaviyesinde zikrullah / sema' etmiş ve ettirmiştir, yani yine iyi bir şair ve musikişinasıdır. Bunların hiçbiri değilse bile, Yunus Emre eğer ilahilerini bizim okuduğumuz gibi kuru şiir olarak okusaydı; cahil, âlim her kesimin dilinde asırlarca dilden dile dolaşamaz, kalıcı ve yaygın olmazdı. Zira nağmeli okunan şiirler, insanın aklında kolay kalır ve asırlarca yaşar. Bu yüzden bize göre şüphesiz Yunus Emre ilahilerini irticalen veya beste ile halkın önünde okuyan bir şair ve musikişinasıdır. Yunus Emre'nin şiirlerinde saz ve söz meclislerine iştirak eden bir musikişinas olduğuna dair önemli örnekler vardır:

*Bu fenâ mülkinde ben niçe niçe hayrân olam
Gâh varam bir sâz olam bir söz olam pür-süz olam* (Tatcı, 2008: 201/39)

*Zühre yire inübeni sazın nüvaht eyler ise
Âşıkun 'işreti sensüz gözi ol yana gitmeye* (Tatcı, 2008: 3/9)

*Ben oruç-namâz için süçi içdüm esridüm
Tesbîh-seccâde için dinlerem şeşte-kopuz* (Tatcı, 2008: 106/8)



*Zühre eger göreyidi Yunus göziyle gördüğün
Çengini elden biragup unıdayıdı sâzını* (Tatcı, 2008: 359/9)

*Ölmez bu aşk bilişleri esrük meclis serhoşları
Dâ'im bunların işleri ceng ü şeşte rebâb durur* (Tatcı, 2008: 47/6)

*Bu sohbe gelmeyenler Hak nefesi almayanlar
Sürün anı bundan gitsün turur ise çok iş ider* (Tatcı, 2008: 80/4)

*Sohbetümüz ilâhîdür sözüümüz kevser âbidür
Şâhumuz şâhlar şâhidür çalgumuzdur dost firâkı* (Tatcı, 2008: 366/2)

Tapduk'un Yunus'una en yakın şair Bursalı Âşık Yunus'tur. Yıldırım Bayezid'in kayınpederi olan Kübreviyye şeyhi Bursalı Emir Sultan (öl.1429) Âşık Yunus'un müşdididir. (Tatcı, 2008-b: 8). Her tekke gibi Emir Sultan tekkesinde zikrullah ve musiki meşkleri yapılıyordu. Nitekim müşdi Emir Sultan'ın teşvikiyle Bursa Ulu Cami'nin imam hatibi olan Süleyman Çelebi (öl.1422) *Mevlid-i Şerîf*'ini ilk defa Ulu Cami'de icrasını besteli olarak icra etmiştir. (Evliya Çelebi, 2011: 250). *Vesiletü'n-Necât*'taki zikrullahtan bahseden beyitler bu açıdan değerlidir. Şiirlerine bakarsak bu tekkenin dervîşi olan Âşık Yunus da musikiye âşinadır:

*Ne kişîdür bu Yunus ki 'ıyân ide bu râzı
İşidün bu söz ü sâzı benem uş lisâna geldüm* (Tatcı, 2008-b: 83)

Bütün bu bilgiler ışığında, irticalen veya beste ile Yunus Emre ve Âşık Yunus'un ilahilerini nağmeli okuduğunu düşünüyoruz. Bu açıdan günümüze ulaşan yaklaşık 800 Yunus Emre güftesinin üçte birinin bestekârı meçhuldür. ***** Belki de bu ilahilerden bazılarının bestekârı Yunus Emre'dir veya diğer Yunuslardan biridir. Bestekârı meçhul olan Yunus Emre ilahilerine *Ganî Mevlam nasîb etse varsam ağlayu ağlayu* eserinin hüseyinî/rast bestesi, *Me-cnûn'e sordılar Leylâ nic'oldı* güftesinin uşşak makamında ilahi ve durak iki bestesi; *İsteridim Allah'ı buldum ise ne oldu* ilahisinin rast makamındaki bestesi ile güftesi Âşık Yunus'a ait *Taşdı rahmet deryası gark oldı cümle âsi* ilahisinin meçhul bestekârlı 7 bestesi örnek verilebilir.

***** Geniş bilgi için T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı nota arşivine bakılabilir.

Yunus Emre'nin Tekke Şiiri ve Müziğine Etkisi

Yunus Emre ve diğer Yunuslar tekke şiiri ve musikisinin gelişmesine birçok açıdan kaynak olmuştur. Öncelikle Yunus Emre sayesinde “ilahî” nazım şekli/türü ve müzik formu olarak kullanılmaya başlamıştır. Tekke şiiri ve musikisinin en yaygın formu olan ilahinin, Anadolu’da ilk defa ne zaman bu adla kullanılmaya başlandığı, henüz tam tespit edilememiştir. Ancak “ilahilerden önce Hoca Ahmed Yesevî’nin ve halifelerinin hikmetleri Anadolu’daki birçok mecliste *hikmet* adıyla dilden dile dolaşıyordu. Hikmetler daha sonra *nutk-ı şerif*, *nefes* ve daha sonra da ilahi diye adlandırılmaya başlandı. İlahinin, tekke şiiri ve müziğinde form ve tür adı olarak ilk Yunus Emre’nin şiirinin adı olarak karşımıza çıkmaktadır.***** Yani “Hoca Ahmed Yesevî’nin geliştirdiği hikmet tarzı, Anadolu’da Yunus’un dilinde ilahi geleneğine dönüşmüştür” (Köp-rülü, 1993: 285) .

Gerçi Yunus Emre şiirlerini ilahi diye adlandırmamış, *Didüm iş bu nefesi âşıklar hükmi ile* (Tatcı, 2008: 378/6) örneğinde olduğu gibi “nefes” kelimesini ilahi formu anlamında kullanmıştır. *Yunus Emre Dîvânı*’nın en eski tarihli nüshasında da “ilahî” terimi kullanılmamıştır. Ancak sonraki yüzyıllara ait güfte ve şiir mecmualarında genelde Yunus şiirleri “ilahî” başlığı altında verilmiştir. Henüz Yunus Emre’den daha eski bir şairin şiirinin “ilahî” başlığı altında yazıldığına rastlamadığımız için; ilahi söylemek Yunus Emre sayesinde Anadolu’da yaygınlaşmıştır, denilebilir. Aksi ispat edilmedikçe ilahî müzik formunu, nazım şekli ve türünü Anadolu’ya kazandıran Yunus Emre’dir.

Yunus Emre Türkçesinde en girift ve ifadesi güç tasavvufî ıstılahlar, herkesin anlayabileceği mecazlarla süslü, akıcı ve kolay bir üslupla anlatılmıştır. Yunus’un şiirlerindeki Türkçe’nin güzelliği yanında Arapça ve Farsça’dan gelen Türkçeleşmiş kelimelerin birlikte âhengi sayesinde Sultan Veled gibi şairlerin Türkçe’nin yetersiz ve zevk-i selîmi yansıtmaktan uzak olduğundan müştakî olduğu bir devirde Yunus Emre Türkçe’nin inceliklerini keşfederek Anadolu Türkçesi’ni şiir diline dönüştürmüştür. Şiirlerinde hece yanında aruz veznini de kullanması, Âşık edebiyatında aruz vezniyle yazılan divan, selis, semaî, vezn-i âher gibi nazım şekillerinin gelişimini sağlamıştır.

Yunus Emre ve diğer Yunusların ilahileri sade dili ve belâgat değeri yüksek üslubuyla bestelenmeye müsait olduğundan sonraki yüzyıllarda Yunus üslubu Âşık Paşa, Hacı Bayram-ı Velî, Eşrefoğlu Rumî, Niyazî Mısırî, Aziz

***** Türk-İslam edebiyatının ilk telif eserlerinden *Kutadgu Bilig*, *Dîvânü Lugâtî’l-Türk* ve *Atabetü’l-Hakâyık*’ta “ilahî” kelimesi geçmez. *Dîvân-ı Hikmet*’ten sonra Yesevî tarzında şiir yazan Hakîm Ata, Süleyman Ata gibi şairler şiirlerine “hikmet” adını vermiştir (Uzun, 2000: 64-68).



Mahmud Hüdayî gibi pek çok mutasavvıf tarafından taklit edilmiştir. Öyle ki klasik Türk şiirinde sade ve akıcı Türkçe ile yazan bir şairin üslubundaki edebî değeri ifade etmek için eskiden “Nevâî tarz” denirken sonradan “Yunus tarzı” ile diğer şairler mukayese edilir olmuştur.

Öte yandan Yunus Emre çoğu şathiye olan tasavvufi şiir şerhlerinin yazılmasına vesile olan ve Anadolu sahasında şiirine ilk şerh yapılan şairdir. Yunus Emre’nin *Çıkıdum erik dalına* şiirini Niyazî Mısrî gibi şerh ederken Celvetî şeyhi İsmail Hakkî Bursevî Yunus Emre üslubuna hayranlığını “Onun nazm eylediği ma’ârif, lisân-ı Türkî üzre hiç kimseye nasîb olmamıştır. Ve ondan sonra gelip nazm-ı ma’ârif edenler onun mâidesinde tufeylî olmuşlardır (onun sırtından geçinmişlerdir.)” diye ifade etmiştir. (Çiftçi, 2008: 428)

Yunus Emre ilahileri ilahi, varsağı-ilahi, dolapnâme ve tefviznâme gibi şiir türlerinin oluşmasına ve yayılmasına imkân sağlamıştır. Nitekim XVI-XVII. yüzyılda yaşayan Aziz Mahmud Hüdayî’nin birçok defa bestelenen *Be hey bülbül nedir feryâd* başlıklı ilahisi ile Şemseddin-i Sivasî’nin hüzzam makamında bestelenen *Derdin ne be hey âşık* başlıklı ilahisi de Âşık Yunus’un varsağı-ilahilerinin üslubundan etkilenecek yazılmıştır. Bundan başka XVIII. yüzyılda Erzurumlu İbrahim Hakkî’nin yazdığı meşhur uzun tefviznâme de Yunus Emre’ninkine naziredir. Her iki ilahi güftesi de birçok makamda bestelendiği gibi günümüzde de sevilerek okunmaktadır:

Allah diyelüm dâim

Allah görelüm n’eyler

Yolda turalum kâ’im

Allah görelüm n’eyler

N’itdi bu Yunus n’itdi

Bir togrı yola gitdi

Pîrler etegin tutdı

Allah görelüm n’eyler (Tatçı, 2008: 95-97)

Hakk şerleri hayr eyler

Zannetme ki gayr eyler

Bilen anı seyr eyler

Allah görelim n’eyler

N’eylerse güzel eyler

Bil elsine-i halkı

Aklâm-ı Hakk ey Hakkı

Öğren edebi hulki

Allah görelim n'eyler

N'eylerse güzel eyler (Güneş, 2008: 365-373)

Âşık Yunus'un "*Dolap niçin inilersin?*" ilahisi dolapname türünün doğuşuna vesile olmuştur. Kaygusuz Abdal da yaklaşık aynı dönemde dolap-nâme yazmıştır, ancak şekil, muhteva ve üslup olarak ikisi arasında farklar vardır. Âşık Yunus Allah'a kavuşma iştiağını kısa ilahisinde âşıkane bir üslupla anlatırken Kaygusuz'un hikemî üslupla yazdığı uzun *Dolap Kasidesi* daha çok nefis terbiyesi ve dünyanın fâniliği üstüne yoğunlaşmıştır. Âşık Yunus'un ilahisinde dile gelen su dolabı, Allah aşkıyla döner, kesret-vahdet ilişkisini ve Elest Bezmi'ne özlemi anlatır. Tевbe edip gözyaşları içinde inleyen bu su dolabı, âşık dervişin sembolüdür. Fânî dünyada çekilen dertler, belalar imtihandır, aşk derdi hepsinden üstündür. Kaygusuz'un ki gibi Âşık Yunus'un su dolabı ağaçken dolaba dönüşmesinde dahli olan feleği suçlamaz, takdiri-ilahinin hakikatini anlamaya çalışır. Zira onun derdi sevincidir, âşık olduğu Allah'a kavuşmaktır. Kaygusuz Abdal'ın *Dolap Kasidesi* bestelenmediği için sadece Tekke şiiri içinde mahdud kalmıştır. Ama çok sevilen Âşık Yunus'un **dolap** ilahisinin pek çok bestesi vardır, Asya'dan Balkanlar'a Osmanlı'nın himayesindeki her tekke de yüzyıllardır dillerde gezer. Devrân ve kıyam zikirlerinde özellikle Halvetî, Kâdirî, Bektaşî tekkelerinde eskiden beri okunan ***** bu ilahiyi Alevîler türkü olarak okurlar:

Dolab niçün inilersin

Derdüm vardur inilerüm

Ben Mevlâ'ya âşık oldum

Derdüm vardur inilerüm *****

Benüm adım dertli dolap

Suyum akar yalap yalap

***** *Dolap Niçin İnilersin* besteleri: 2 anonim hüseyinî ilahî; 2 anonim uşşak ve nevâ ilahî; Abdullâh Dede'nin rast ilahî bestesi; Selâhaddin Gürer'in segâh ve uşşak 2 ilahî bestesi.

***** Bazı metinlerde nakarat "*Anun için inilerem*" şeklindedir.



*Böyle emr eylemiş Çalap
Derdüm vardur inilerüm*

*Ben bir dağın ağacıyam
Ne tatlıyam ne acıyam*

*Ben Mevlâ'ya duacıyam
Derdüm vardur inilerüm*

*Beni bir dağda buldılar
Kolum kanadum kırdılar*

*Dolaba lâyük gördiler
Derdüm vardur inilerüm*

*Balta zahm urdı ezeli
Soldı benzimün gazeli*

*Sorman bana bu su'âli
Derdüm vardur inilerüm*

*Bıçkıcılar bıçdı beni
Budağum yaprağum kanı
Âlemi yaradan Ganî
Derdüm vardur inilerüm*

*Dağdan kesdiler hezenüm
Düzdiler dürlü düzenüm
Eylenen aylak ozanum
Derdüm vardur inilerüm*

*Beni kodılar taşkına
Tuşmadum benden coşkuna
Muhammed Ali aşkına
Derdüm vardur inilerüm*

*Dülgerler budağum yondı
Her azâm yerine kondı
Bu inildüm Hakk'dan geldi
Derdüm vardır inilerüm*

*Suyum alçakdan çekerem
Dönüp yüksekten dökerem
Görün şu ben ne çekerem
Derdüm vardır inilerüm*

*Yaradan'dan hûnum vardır
Evliyâdan demüm vardır
Nefs gibi düşmanum vardır
Derdüm vardır inilerüm*

*Derviş Yunus eydür âhı
Gözyaşı döker günâhı
Hakk'a âşıkam vallâhı
Derdüm vardır inilerüm*

*Yunus bunda gelen gülmez
Kişi murâdına ermez
Bu fânide kimse kalmaz
Derdim vardır inilerüm (Tatcı, 2008-b: 88-89)*

Osmanlıdan Cumhuriyete Anadolu ve Rumeli'de çok sevilen Yunus Emre ilâhîleri doğum, sünnet, ölüm, kandiller gibi çeşitli vesilelerle yapılan mevlidlerde, ramazanda teravih namazında, ve diğer özel dinî günlerde hem tekke-lerde hem de halk arasında hep sevilerek okunagelmıştır. Türk toplumunda Yunus Emre sevgisini çok iyi gözlemleyen Yahya Kemal, Fuad Köprülü ve C. S. Revnakoğlu Yunus ilahilerinin sosyal hayata etkisinden şöyle bahsetmişlerdir:

Bizim millî terbiyemizde Kur'ân'dan sonra Muhammediyye ve Yunus Emre ilahileri gelmektedir. Bunlardan Muhammediyye imanının ve imana dayalı hayatın, Hz. Pey-



gamber'in hayatının ve ona bağlı olarak Anadolu'daki Müslüman-Türk hayatının, iman ve heyecanının anlatıldığı eserd. Yunus ise aşkın, imanın, samimiyetin Türkçe'de âbideleşmiş şeklidir. Anadolu Türklüğü bunların yoğurduğu bir Türklüktür (Yetiş, 2006: 36-37).

İstanbul ve Anadolu'nun fakir ve تنها sokaklarında özellikle akşamları hüzünlü bir eda ile yükselen *Yemen illerinde Veysel Karanî* nidâsı, mahalle mekteplerinde, tekkelerde Mevlid meclislerinde hususi bestelerle daima söylenen birçok sade ve güzel ilahiler, Yunus'un halk arasında hâlâ kuvvetle yaşadığını, halkın ruhuna hâkim olduğunu gösteriyor demıştır (Köprülü 1993: 285).

Yunus ilahilerini Anadolu halkı mukaddes kitaplardan sayar; onu kendi elceğizleriyle yaptıkları mumlu bezler içinde yüksekte sakarlardı. Mübarek gecelerde, ibadet toplantılarında Kur'an-ı Kerim ve *Mevlid-i Şerif* ten sonra mutlaka Yunus ilahisi okunurdu. Yine mahallî âdetlerden olarak cenaze evlerinde okunması, ağlaşmakla hâlleşmek suretiyle devam ettirildiği gibi bir kısım ağlaşanlar da yine Yunus'u okumakla teselli bulmaktadırlar (Çiftçi, 2008: 428-429).

Eskiden ilkokula başlayan çocuklar için düzenlenen Âmin Alayı töreninde de en çok Yunus ilahileri okunurdu. Sıbyan mektebine başlayan çocuklar için düzenlenen şenlikli törenlerinde çocuklar ilahi okuyarak okula getirilirdi. Âmin Alayı'nda ilahiciler en çok Yunus ilahileri okur ve alaydaki çocuklara okuturdu. Âmin Alayı başında mektep hocaları, arkada el ele tutuşmuş ilahici çocuk korusu ile mektebe başlayacak çocuğun evine doğru yavaş yavaş yürürdü. Bu arada grupta ilahilerin doğru ve güzel okunmasını sağlamak ilahicibaşı çocuğun göreviydi. Okunan ilahinin aralarında çocuklar besteye uygun "âmin, âmin!" diye bağırdığı için bu gruba "âminciler" denirdi. Mahalle sakinleri de bu alayın peşine takılır, neş'eye ortak olurdu. Bu şekilde, Âmin Alayı mektebe başlayacak çocuğun evine giderdi. Hacı Arif Bey, Zekayî Dede Efendi gibi birçok büyük bestekâr, küçüklüğünde âmin alayında ilahicibaşı olmuştur.

Bahariye Mevlevîhânesi kudümzenbaşısı, büyük bestekâr Eyüplü Hâfız Zekâî Dede (öl.1897); torunu Mehmed Münir Kökten'in 1888'deki Âmin Alayı için *Allah emrin tutalım / Rahmetine batalım / Bülbül gibi ötelim / Allah Allah diyelim* güfteli Yunus ilahisini uşşak makamında bestelemiştir. Bu kültür değeri çok yüksek törenin detaylarını Revnakoğlu çok güzel anlatmıştır: Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Neyzen Hüseyin Fahreddin Dede tekbirle çocuğa sikke ve hırka giydirmiş, ata bindirilen çocukla Âmin Alayı Eyüp Sultan ziyareti yapmıştır. Alaya katılan dervişler arkada çocuklarla, şeyh efendiler ile

meşhur Nakşibendî-Melâmî-Hamzavî şeyhi Abdülkâdir Belhi Efendi alayın önünde gidiyormuş. O sırada yaklaşık 100 yaşındaki Taşlıburun Tekkesi şeyhi Süleyman Sıdkî Efendi ve dervişleri “nevbe” vurarak (el kudümü ve mazhar çalarak) alayı karşılamış. O gece Zekâî Dede’ye misafir olan bütün şeyhler ve dervişler tevşihli *Mevlid-i Şerif* okumuşlar. Daha sonra *Dolap niçin inilersin* ilahisiyle devrân zikri yapılmış. (Çiftçi, 2008: 428-429).

Kur’an ve sünnet-i seniyyeye bağlı coşkun bir Peygamber ve Ehl-i Beyt-i Mustafa sevgisi ile dolu olan Yunus ilahileri yüzyıllar boyu Alevi, Sünni bütün grupları tevhid paydasında buluşturmaya başarmıştır. Hz. Ali’nin velayetini öven Yunus ilahilerinde Hz. Ali, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman ile birlikte övülmüştür (Tatcı, 2008: 31/3, 168/11, 249/4,5; 396/2,7, 396/2 gibi.) Evros’a bağlı Seçek (Hilia) Seyit Ali Sultan Süreği Alevi ve Bektaşî köylerinde 2009’da yapılan alan araştırmasında, Anadolu’daki âdetlere benzer şekilde Batı Trakya’daki köylerde düğün, sünnet, doğum, ölüm gibi önemli günlerde mevlid ve hatim cemiyetleri, hafızlık törenlerinde; özel kandil programları, ramazanda teravîh namazları, Aşura ve hıdırellezde en çok Yunus Emre ilahileri okunduğu tespit edilmiştir. Eskiden mecmua ve cönklere benzer şekilde bu köylerde tutulan nefes defterlerinde birçok Yunus ilahisi yazılıdır. (Yaltırık, 2013: 23-41).

Balıkhane Nâzırı Ali Rıza Bey ve Musahipzade Celal’den öğrendiğimize göre Osmanlı’da Muharrem ayında **goygoycular** denen dilenci miskinler, İstanbul sokaklarını dolaşp halkın verdiği helva, aşure vb. erzakını omzuna yükleyip ellerinde uzun bir asâyla gezerken Kerbela mersiyeleleri okurlar ve her ilahi sonunda goygoycular koro hâlinde “Hay kaygulu” kelimesinden galat *Hay goygoy cânım!* diye bağırırlarmış. Goygoycuların sokak sokak dolaşırken okuduğu ilahiler arasında Yunus’tan ***Dolap niçin inilersin?*** ve ***Şehitlerin ser-çeşmesi Hasen ile Hüseyin’dir*** ilahileri en popüler olan ilahilermiş. Eskiden İstanbul’da Muharrem ayında goygoyculardan başka ***sebilciler*** Hz. Hüseyin ve Kerbela şehitleri aşkına sebil su dağıtırken yine aynı Yunus ilahilerini okurmuş.

Âşık Yunus *Yürük değirmenler gibi dönerler* ilahisinin hüseyini makamında nefes bestesi eskiden Bektaşî tekkelerinde çeşitli vesilelerle okunurmuş. Bektaşîler kendi namazlarından sonraki sohbetlerinde, sofralarda veya muhabbet meclislerinde bu ilahiyi sazlı, sazsız beraberce okurlarmış. *El ele vermişler Hakk’a giderler* mısraı okurken bütün Bektaşî dervişleri yanındakinin elini çaprazlama tutar, böylece herkes birbirine yaklaşır ve oturdukları yerde, sağa sola hafiften sallanırlarmış. Gönül kabesini tavaf ederler deyince herkes



yanındaki yoldaşı omzundan, göğsünden öpüp niyâz edermiş. (Çiftçi, 2008: 457)

Dinî Türk musikisinde şiirleri en çok bestelenen mutasavvıf şair Yunus Emre ve diğer Yunuslardır. Uzun süredir cönkler üzerine araştırmalar yapan M. Fatih Köksal, incelediği ettiği 543 cönkten 202'sinde Yunus Emre ismine rastlamıştır. Yani her iki cönkten birinde Yunus Emre adı yer almaktadır. Nota arşivlerine göre 800'e yakın Yunus ilahisi, en çok bestelenen ve en yaygın şiirler olarak diğer mutasavvıf şairlerden açık ara öndedir. Öyle ki birçok Yunus Emre ilahisi, farklı makamlarda defalarca bestelenmiştir. Besteli Yunus şiirleri ilahi, durak, tevhid, tevşih, tesbih vb. dinî formlar yanında, *Bir kararda durmayalım gel gidelim dosta gönül* türküsü gibi türkü, şarkı, ninni, fantezi gibi din dışı müzik formlarında bestelenmiştir.

Klasik Türk müziğinin en zengin kaynağı olan Yunus ilahilerini geçmiştten bugüne birçok kıymetli bestekâr bestelemiştir, bestelemektedir. Ali Şirugânî Dede, Kazasker Mustafa İzzet, Dellalzâde, Çalakzâde, Zekâî Dede, Saadettin Kaynak gibi büyük bestekârlar yanında günümüz bestekârlarınca da yüzlerce Yunus ilahisi bestelenmiştir. Mesela Hammamizâde İsmail Dede Efendi'nin son bestesi âşık Yunus ilahisidir. Kendisi 1845 hac seyahatinde tavaf esnasında Âşık Yunus *Yürük değirmenler gibi dönerler* ilahisini şehnaz makamında bestelemiştir. Âşık Yunus'un sadece 5 heceyle yazdığı şu ilahisi, îcâz-ı kısırın en güzel örneklerindendir. İlk bakışta sıradan ve basit görünen bu ilahinin estetik değeri ve manevi derinliği, bestesi sayesinde ortaya çıkmıştır. Zekâî Dede'nin suzidil makamında bestelediği bu şaheser, sözün sazla yakaladığı sonsuz güzelliğe iyi bir örnektir:

<i>Yüce sultânım</i>	<i>Alîm'sin Alîm</i>	<i>Yunus postunda</i>
<i>Derde dermânım</i>	<i>Bilirsin hâlim</i>	<i>Gönül dostunda</i>
<i>Bedende cânım</i>	<i>Ağzımda dilim</i>	<i>Sırat üstünde</i>
<i>Hû demek ister</i>	<i>Hû demek ister</i>	<i>Hû demek ister</i>

Sonuç

Yunus Emre'nin sanatında şiir ve musiki irtibatını anlamak için tekke kültüründen ne şekilde istifade ettiği araştırılmış ve geçmişten bugüne Yunus ilahileri şiir ve musiki cephesinden birlikte incelenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre:

1. Musikiye âşina bir coğrafyada yetişen Yunus Emre Anadolu, Suriye çevresini (Şam); Azerbaycan ve İran coğrafyasını (yukarı iller) dolaşan hilâfet sahibi, gezgin bir dervıştır. Gezdiği coğrafyanın şiir ve müzik zenginliğinin etkisi, Yunus Emre'nin prozodi değeri yüksek olan ilahilerinde ve menkıbelerinde fark edilir.
2. Bazı menkıbeleri ve şiirlerinden hareketle Yunus Emre'nin mürşidi Tapduk'un Tekkesi'nde 40 yıllık hizmetinde, zâkirbaşılık veya zâkirlik yapmış olabilir. Şairliği kadar iyi bir musikişinas olan Yunus Emre gibi, Âşık Yunus ve diğer Yunusların ilahilerini mutlaka nağmeli okuduğunu düşünüyoruz. Eğer bu ilahiler kuru şiir olarak okusaydı, akılda kalmaz, avam-havas her kesimde asırlarca dilden dile dolaşmazdı.
3. Aksi ispat edilmedikçe ilahi müzik formunu, nazım şekli ve türünü Anadolu'ya kazandıran Yunus Emre'dir. Yunus Emre şiirleri varsağı-ilahi, dolapnâme ve tefviznâme gibi şiir türlerinin oluşmasına ve yayılmasına imkan sağlamıştır.
4. Mehmed Mecdî (ö.1591), Yunus'un varsağı üslubunda ilahiler söylediğini yazmıştır. *Künhü'l-Ahbâr*'da da Süleyman Çelebi devrindeki sade şiir okuyan varsağı-güylardan bahsedilmiştir. Bu bilgilere göre varsağı sadece Karacaoğlan gibi saz şairlerine ait değildir; XIV. yüzyılda mutasavvıf şairler de varsağı tarzı şiirler söylemiştir.
5. Kaynaklarda varsağı-ilahi diye adlandırdığımız böyle şiirleri XIV. yüzyıldaki Bursalı Âşık Yunus'un söylediğini gördük. Notası derleme yoluyla günümüze ulaşan güftesi Âşık Yunus'a ait 2 varsağı-ilahisinin bestekârı meçhuldür. Gerek dil ve üslup gerek ezgi yapısı olarak normal ilahiden farklı bu 2 varsağı-ilahisinin Âşık Yunus'un kendi bestesi olma ihtimali vardır.
6. Yunus Emre Türkçe'nin inceliklerini keşfederek Anadolu Türkçesi'ni şiir diline dönüştürmüştür. Yunus Emre ve diğer Yunusların ilahileri sade dili ve belagat değeri yüksek üslubuyla pek çok mutasavvıf tarafından taklit edilmiştir.
7. Yunus Emre'nin şiirlerinde hece yanında aruz veznini de kullanması, Âşık edebiyatında aruz vezniyle yazılan nazım şekillerinin gelişimini sağlamıştır.
8. Yunus Emre çoğu şathiye olan tasavvufî şiir şerhlerinin yazılmasına vesile olan ve Anadolu sahasında Türkçe şiirine ilk şerh yapılan ilk şairdir.



9. Geçmişten bugüne Anadolu'daki âdetlere benzer şekilde Balkanlar gibi Osmanlı bakiyesi birçok coğrafyada düğün, sünnet, doğum, ölüm gibi önemli günlerde mevlid ve hatim cemiyetleri, hafızlık törenlerinde; özel kandil programları, ramazanda teravih namazları, Aşura ve hıdırellezde en çok Yunus Emre ilahileri okunmaktadır.
10. Türk dinî musikisinde en çok Yunus ilahileri bestelenmiştir. Ali Şirugânî Dede, Kazasker Mustafa İzzet, İsmail Dede, Dellalzâde, Çalakzâde, Zekâî Dede, Saadettin Kaynak gibi büyük bestekârlar yanında günümüz bestekârlarınca da yüzlerce Yunus ilahisi bestelenmiştir.

KAYNAKÇA

- Alvan, T. ve Alvan, M. H. (2019). Saz ve söz meclisi. *İstanbul: Şule Yayınları*.
- Alvan, T. (2021). Benim adım dertli dolap Türk Edebiyatında dolapnâme. *İstanbul: Büyüyenay Yayınları*.
- Balıkhané Nazırı Ali Rıza Bey (2017). Eski zamanlarda İstanbul hayatı. (A. Ş. Çoruk, Haz.). *İstanbul: Kitabevi Yayınları*.
- Banarlı, N. S. (2006). Türkçenin sırları. *İstanbul: Kubbealtı Yayınları*.
- Barkan, Ö. L. (t.b.). Kolonizatör Türk dervişleri. *İstanbul: Hamle Yayınları*.
- Başgöz, İ. (2012). Yunus Emre Türk folkloru ve halk edebiyatı. *Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını*.
- Behar, C. (1998). Aşk olmadan meşk olmaz. *İstanbul: Yapı Kredi Bankası Yayınları*.
- Behar, C. (2010). Şeyhülislamın müziği:18. yüzyılda Osmanlı Türk musıkîsi ve Şeyhülislam Esad Efendi'nin Atrâbü'l-Âsârı. *İstanbul: Yapı Kredi Yayınları*.
- Çiftçi, C. (2008). Tasavvuf kitabı. *İstanbul: Kitabevi Yayını*.
- Ebu'l-Hayr Rûmî (2013). Saltık-nâme. (N. Demir ve D. Erdem, Haz.). *İstanbul: Uluslararası Kalkınma ve İş birliği Derneği UKİD Yayını*.
- Edirneli Mehmed Mecdî (1269). Terceme-i Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye, Matbu eser.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet (2017). Türk musikisi antolojisi. *İstanbul: Vadi Yayınları*.
- Evliya Çelebi. (2011). Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, C I-II. (R. Dankoff ve S. A. Kahraman, Y. Dağlı, Z. Kurşun, İ. Sezgin, Haz.). *İstanbul: Yapı Kredi Bankası Yayınları*.
- Gazimihal, M. R. (1975) Ülkelere kopuz ve tezeneli sazlarımız. *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını*.
- Gelibolulu Mustafa Âli. (1994) Kühü'l-Ahbâr'ın tezkire kısmı. (M. İsen, Haz.). *Ankara: AKM Yayını*.
- Gölpınarlı, A. (1995). Vilâyetnâme. *İstanbul: İnkılap Kitabevi*.
- Güneş, M. (2008). Erzurumlu İbrahim Hakkı Divanı. *İstanbul: Sahhaflar Yayınları*.
- Hacı Bektaş-ı Velî. (2007). Velâyetnâme. (H. Duran, Haz.). *Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*.
- İnal, İ. M. K. (1958). Hoş sadâ. *İstanbul: Maarif Matbaası*.
- Köksal, M. F. (2016). Cönklerde divan şiiri, divan şiirinde cönkler. *Millî Folklor*, (111). 28-40.
- Köprülü, M. F. (1989). Edebiyat araştırmaları. *İstanbul: Ötüken Yayınları*.
- Köprülü, M. F. (1993). Türk Edebiyatında ilk mutasavvıflar. *Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*.
- Musahipzâde Celal. (1946). Eski İstanbul Yaşayışı. *İstanbul: Türkiye Yayınları*.
- Mütercim Âsım Efendi. (2009). Burhan-ı Kat'î. (D. Örs ve M. Öztürk, Haz.). *Ankara: TDK Yayını*.
- Özhan, A. (2013). Kerbelâ. *Kitap-CD. T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını*.
- Revnakoğlu, C. S. (1966). Yunus'un bestelenmiş ilâhileri nerede ve nasıl okunurdu? *Türk Yurdu*, 319, 128-139.
- Steingass, F. (1975). Persian English dictionary. Beirut: Librairie Du Liban.
- Taşköprülüzâde Ahmed (2019). Şakâ'îku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye: Osmanlı Âlimleri. (M. Hekimoğlu, Haz.). *İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını*.
- Tatçı, M. (2008). Âşık Yunus. *İstanbul: H Yayınları*.
- Tatçı, M. (2008b). Yunus Emre divânı. *İstanbul: H Yayınları*.



- Tatcı, M. (2012). Yunus Emre'nin mürşidi Tapduk Emre. *Ankara: Nallıhan Turizm Gönüllüleri Derneği Yayını.*
- Türk Müzik Kültürünün Hafızası Nota Arşivi.* <http://www.notaarsivleri.com/> (Erişim Tarihi: 09.10.2021).
- Uygun, M. N. (2008). Safiüddin Urmevî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35. 479-480.
- Uzun, M. İ. (2000). İlahi. *Türkiye diyanet vakfı islam ansiklopedisi*, 22, 64-68.
- Yaltırık, H. (2013). Batı Trakya Türklerinde ilahiler ve nefesler. *Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuarı Dergisi*, 3, 23-41.
- Yavuz, K. (2007). Gülşehri'nin Mantıku't-Tayrı (*Gülşen-Nâme*). <https://ekitap.ktb.gov.tr> (Erişim: 11.07.2021).
- Yetiş, K. (2006). Yahya Kemal hayatı. *İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları.*

YUNUS EMRE'DE TERK KAVRAMI

Ümran AY SAY

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, umran.ay@marmara.edu.tr

Giriş

Türkçe, 13. yy'da Anadolu'da beylikler döneminde, 14.yy'da Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında Aşık Paşa, Gülşehrî, Ahmedî, Şeyhoğlu, Ahmed-i Dâî, Hoca Dehhanî gibi şairler sayesinde edebî alanda bir diriliş yaşamıştır. Satır altı Kurân tercümelerinin yapılması, dinî-tasavvufî eserlerin Türkçeye aktarılmasıyla devrin Türkçesi 13-14. yy. şair ve yazarlarının kaleminde edebî olgunluğa da ulaşmıştır. Bu şairler arasında fikirlerinin tamamını sade, samimi, akıcı bir dille anlatan Yunus Emre'nin özel bir yeri vardır. Yunus Emre'nin dili daha sonraki iki yüzyılda Eski Anadolu Türkçesi diye adlandırığımız Batı Türkçesinin ilk devresini teşkil eden 13.yy. Oğuz Türkçesidir. Timurtaş Hoca, Yunus'un dilini "Bu dil İslami Türk medeniyetinin o devirde taşıdığı bütün zenginliği içine alan ve aksettiren milli bir dildir" diye tarif eder (Timurtaş, 1989: III). Yıllardır Yunus Emre üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanıdığımız Mustafa Tatcı Hoca Yunus'un "Türkçe tasavvuf ve ıstılah dilinin kurucusu" olduğunu söyler.

Yunus, şiirlerinde dönemin halk Türkçesindeki İslami terimlerle dilimize yerleşen Arapça, Farsça terimleri birlikte kullanır. Büt sımak (gönüldeki putları kırmak), can alıcı (Azrail), dünya sevuşi, ayruk nesne, ziyan (masiva), Hakkı sevice (veli, derviş, ârif, âşık), ırte namazı (sabah namazı), sağ müsülman (sağlam, dürüst Müslüman), tevhid tonı geymek (Allah'ı birlemek), yavuz endişe (kötü düşünce) bunlardan bazılarıdır (Üşenmez, 2021: 87-93).

Yunus'un şiirlerinde sık sık karşımıza çıkan kavramlardan biri de "terk" kavramıdır. Terk, sözlükte Arapça karşılığı ile bırakma, bir yerden veya bir kimseden uzaklaşma, bırakıp gitme; Farsça karşılığı ile de derviş başlığı, tarikat ehlinin giydiği başlığın dilimlerinden her biri anlamına gelir. Terim, Arap-



ça manasıyla terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hesti, terk-i terk gibi terkiplerle süluk merhalelerini ifade eder.

Tasavvuf terminolojisinde “terk”in yeri

Yunus’un şiirlerinde terk kavramına geçmeden önce tasavvuf terminolojisiyle ilgili sözlüklerde masivâ, nefis, zühd, takvâ, halvet, uzlet, hilat, huşû, sıdk, fütüvvet; ağyâr, sufi, ebrâr, derviş, miskin, fakîr, ârif gibi kelimelerin tarifinde “terk”in önemli bir ıstılah olarak karşımıza çıktığını belirtmemiz gerekir. Örneğin **ârif**; bütün gayretini Allah için harcayan, her şeyi terk ederek Allah’a dönen, kıl u kâlden geçip kendini hakka teslim eden kimsedir (5/4). **Ebrar**, farzlarla Allah’a yaklaşan, emrettiklerini yapana, yasakladıklarını terk edenlerdir. Din ehlinin edebî; nefsi riyazete çekmekle, bedeni istekleri terbiye etmekle, şer’i sınırları korumak, şehvetleri terketmek ve şüpheli şeylerden kaçınmakla olur. Fakirlerin bidayeti (başlangıcı) tecrid (dünyayı terketmek), nihayetleri tefrîd (hakk ile birlikte olmak)dir. **Halvet**, toplumdan ve insanlardan uzak bir köşeye çekilmek, **uzlet** ise nefsi terk edip onun arzu ve isteklerinden kaçmaktır. Allah’tan korkmanın alameti Allah’ın kerih gördüğü (hoşlanmadığı) her şeyi terk etmektir. **Hilat**, dünyaya yakınlığı, Allah’tan uzaklaşmayı ifade eder; bu sebeple derviş hilati de terk eder. **Huşû**, Hakk’ın hükmüne razı olup itirazı terk etmek anlamına gelir. **Selâmet mine’-d-dünya**; dünyadan selamette kalmak ve içindekileri terk etmektir. **Sıdkın** alametlerinden biri yaptığı işleri süslemeyi, riya ile yapmayı terk etmektir. **Fütüvvetin** ruhunda da düşmanlığı terk etmek, riyayı terk etmek vardır. İradenin hakikati çalışmaya devam etmek ve rahatı terk etmektir. **Sufiler**, mülkiyetlerinde bulunan eşyayı terk ettikleri için sufilere “fukara” denilmiştir. Tekellüfü terk ahlâkı sufiyedir. Kul için münasip olan önce şerri terk etmek, ondan sonra hayrı talep etmektir. **Takva**, Allah’ın cezasından korkarak günahları terk etmektir. **Tevekkül** Allah’tan başka bütün sığınakları terk etmektir. Heva, heves, süfli arzular, zat ve öz varlık, gibi anlamlara da gelen **nefsi** terk dervişliğin vazifelerinden biridir. “Terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk” diye özetlenen dört terk aslında mâsivâyı, Allah’tan gayrı olanı terktir. Aşık olan kul ile aşık olunan maşuk yani Allah arasına giren her şey “gayr” yani “**ağyar**”dır ve kendi benliğini de ağyardan sayan sufi benliğini de terk eder. Sufiler tarafından tasavvufla özdeşleştirilen güzel ahlakın tanımında da kötü olan şeylerden kaçınmak, uzaklaşmak anlamıyla terk kavramı mutlaka zikredilir. Cüneyd-i Bağdadî, tasavvufu “her şeyden alakayı kesip Allahla olmaktır” veya “Allah’ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kalmasıdır” şeklinde tarif eder. Hasan Basrî güzel ahlakı “yumuşak huyluluk, eli açıklık ve eziyet etmekten sakınmak” olarak tarif eder.

Hız. Ali (ra) de güzel ahlakı haramlardan kaçınmak, helali aramak ve ev halkına iyi davranmaktır, sözüyle üç hasletle tarif eder.

Yunus Emre şiirlerinde “terk”

Yunus Emre, şiirlerinde Eski Anadolu Türkçesinin imkanlarıyla tasavvuf- la ilgili kavramları isimlendirir. Yukarıda dikkatinize sunduğumuz terk kav- ramının doğrudan ya da dolaylı olarak geçtiği bazı tasavvuf terminolojisinin Yunus'ta nasıl geçtiğini, Yunus'un “terk” ten kasdının ne olduğunu ve bunu nasıl somutlaştırdığını onun ifadeleri üzerinden anlatmaya çalışalım.

Yunus “terk” kavramı karşılığında şiirlerinde “geçmek, komak, bırak- mak, yumak, yıkamak, yağmaya vermek” gibi fiilleri kullanır. Divanda “terk” kelimesi çok defa ya tek başına “geçmek” fiiliyle ya da kendinden geçmek, dünyadan geçmek, cennetten geçmek, izzetten geçmek, ikilikten geçmek, can- dan, mal ve mülkten geçmek, evlattan geçmek gibi “bir şeyden vazgeçmek, ondan uzaklaşmak” anlamıyla kullanılır.

Yunus'ta masiva “ayruk nesne” (3/1), dünya sevuşi (), ziyan gibi terim- lerle karşılaşılır. Bunun karşısında şair, Hak aşkıyla kazanılan manevi kar ve kazancı “assı” kelimesiyle karşılaşır (8/5). Yunus'a göre aslında masiva diye bir şey de yoktur, bu cihan âşikâr ve gizli olarak Hakla doludur (G.37/7). Al- lah'ı terk edip kendine başka putlar bulanlar “ayruk meyilli” kimseler, “ayruk secde” edenlerdir. Onun dilinde ağyar, Allah'tan başka olan herşey “artuk” ve “özge”dir.

Dünyayı bilmenin alameti, dünyayı terk etmek, onu ahirete tercih eden ve onun kadrini gözünde büyüten insanlardan uzaklaşmak; ahireti bilmenin alameti ahirete râğbetin harekete geçmesi, ahiret için sadakatle amel işlenme- sidir. Dünyayı terk etmek ibadetlerin de başıdır (279/10). Aşıklar lâ-mekândır, bu sebeple cihan terkini ururlar. Dost ile pazar kurduğunda terk ehli için can ve cihanın ne önemi vardır (G.93/4-5).

Yunus, terk ehlinin özelliklerini de yine Yunusça söyler. O ötekileştiren, ayıran dili reddederek biz diliyle konuşur. Bir beytinde her davadan (dünya istek ve arzularından) geçen şair kendini kapalı istiare ile bir kuşa benzeterek Haktan yana uçtuğunu söyler (4/5). Ben ve sen demekten, insanları kul ve sultan diye ayırmaktan geçer (7/3). Erenlere tekebbürü terk edip toprak olmak yakışır (10/5), der.

Terk ehlinin vücudu delik deşiktir (11/4), o erlik donunu giyip doğru yola girmelidir. Eğer nakıs ise o donu da çıkarmalıdır. Terk ehli yol eridir, garip gönüllerin yâridir (11/7), o hanümanını terk etmiştir, evlad u ıyalden geçmiştir-



tir (65/2), mürşidi Kurân'dır (12/2), ağıyardan ırak, dosta yakındır (14/3), o varlığı ve yokluğu bırakmış, havf u reca hali onda aynı mertebeye gelmiştir (17/7). O bütün muratlarını, isteklerini terk ettikten sonra, dünyayı ve ahireti bıraktıktan sonra ona Münker ve Nekir'in sorusu hesabı olmaz (17/6). O, son ucu bir nefes olan ömürden de geçer (18/11). Neşesi erenlerin nefesidir, bu sebeple fitneden selamet olur. (20/8) Ata ana hakkını, komşu hakkını bilir (279/10-11) İnsan öldüğünde sözün sahibi olan Allah ondan sözü alır, geride sureti toprakta kalır. Geride sadece suretin kaldığını bilen terk ehli, bu sebeple cisminden de vazgeçer (23/7).

Terk ehli bu dünyada palas, öbür dünyada hülle giyer, ortalıkta konuşulan hakkında dedikodu yapılan kimseye gülmez (99/2) Bir kişinin sözünü varıp başkasına söylemez, gammazlığı terk eder (109/5). Kabe, mescid, rüku, sücud aramaz daima münacat halindedir (116/4), feragat menziline ermek için kanaat dar ağacına nefesini asar (119/3), tama yayını yasar (119/5). Mana dükkanının açılması ve içindeki güzel kokuların saçılması için kibir, kin ve hırs kilidini açar (121/7) derviş haram yeme imkanı eline girse onu elinin tersiyle terk eder (124/10).

Yunus, divanda "miskin, derviş, eren (veli, Allah dostu), arif (bilür), evliya (din ulusu), er, hakkı sevice (derviş, veli)," kelimeleriyle doğrudan yahut mecazi olarak terk ehlini isimlendirir. Kamil bir insan olmanın vasıflarını anlattığı divanında bu kelimeler arasında bir ayırım yapmadan birbirinin yerine kullanır. Derviş gönülsüz gerektir, söğene dilsiz gerektir, o kimseyi incitmez, incindiğini de belli etmez. İncinmeyi ve incitmeyi terk eder (111/2). Şudur budur demez, teşvişi terk eder (111/7). Aklı ve gönlü birlikte hareket eder, ikiliği terk eder (112/3), dünya malını bir çöpe saymaz (113/6). Erenler eksik görmek için birine nazar kılmaz, ondaki güzel halleri çoğaltarak kişinin üzerindeki iyiliği ve güzelliği artırmayı teşvik ederler, bu sebeple terk ehli kamil insan vasfına da ulaşmıştır (167/1). Hakkın nazar kıldığına ayrı göz ile bakıp onu yermez (266/5), ona bir göz ile bakar. Sadık âşıkların ayruk âşıklar gibi süse püse ihtiyaçları yoktur, onlar süslenmeyi, gösterişi de terk edenlerdir (204/6).

Terk, gönül pasını yumaktır. Terk ehli kana bulanmış elbisenin yıkanıp temizlenmesi gibi gönül pasını da yuyup yıkayıp namazını öyle eda etmelidir. Yoksa bin kez gönül yıkamış ise o namaz olmaz, zira yetmiş iki millet elin yüzün yumaz değildir (166/1). O gönül pasını yuyarak aynı kanın elbiseye bulaşması gibi gönle bulaşmış kibri ve kini terkeder böylece mevcudata bir nazarla bakar (24/2-3), kendisinden elini yur (28/9). Terk ehli vuslat eridir, varlıkta kendini mahveder (37/2), dünyayı elden bırakır (39/2, 148/3, 161/4), varlığı yokluğa değişir (44/8), her sevdiğini terk eder (45/2), benliğini terk

eder, ten tertibini terk eder, sadece dostum dediği Hakkını buçuk saat bile terk etmez (174/1) *Sen senliği elden bırak içini mamur etmeden, dışını mamur edemezsin* der (54/2). *Sen senliği terk eyle* (252/5) dediği bir mısraında âşığın bu terkten sonra aşkı bulacağını ve kan bahası olarak Allah'ın didarını göreceğini söyler. İnsanın seferi iraklara değil, kendisine yolculuğudur (61/2-3), bu yolculukta hırs ve tamayı terk edip; aşk, kanaat, hilm, sabır ve şükrü yanına azık olarak alır, nefsinin dileklerini terk eder (56/9), gönlünü masıvanın kirinden yur (164/6), tevazu sahibidir, yüceden bakmaz alçakta durur (166/3), Hz. Peygamber'i örnek alır (67/8), ölmezden öndin ölür (345/6).

Bir şiirinde, *Sen aşıkısan adını miskin kogıl / Cümlesinden ihtiyar miskinlikde buldum ben* (280/9) diyen Yunus, divanında defalarca kullandığı "miskin"lik sıfatını sözlüklerdeki manası dışında karşılar. Arapça sükunet kökünden türeyen miskin; sözlük anlamıyla hiç malı olmayan veya yeteri kadar malı olmayan kimse, zelil, zayıf manalarına gelir. Halk ağzında uyuşuk, tembel, zavallı, hastalıklı özellikle cüzzamlı kişiye miskin adı verilir. Kuran-ı Kerim'de miskinlerin korunup gözetilmesi, maddi yönden desteklenmesi, gönüllerinin alınması çeşitli ayetlerle tavsiye edilmiştir.

Yunus'un dünyasında miskin bu yaygın anlamlarının dışındadır. O daima âşık, miskin, derviş, eren, arif, dost gibi kelimeleri birbirinin yerine kullanır ve ayırım gözetmez. Ona göre Hak yolcusunun adı bunlardan hangisi olursa olsun "aşk"sız olmamalıdır. Divanında işlediği en temel konulardan biri olan ilahi aşk, Hak yolcusunun da en önemli zenginliğidir. Miskin Yunus diye kendine seslendiği beyitlerde ilim, amel, zühd ve taatın aşksız olmayacağını söyler (5/7). Miskinler çalışmayı, dürüş kılmayı değil, tekebbürü terk etmişler (10/5), Mevla için sıkıntı çekmiş, gülmeyi terk etmişlerdir (40/2). O kazandığını miskinlere harcaması için dostuna seslenir (51/4), miskin kibir ve kini (64/5, 333/2), benliğini (84/3) terk edendir. Miskinlik eteğini tutan sen/ben davasını bırakır (399/2). Bir şiirinde fani dünyadan geçip bekâ âlemine göçünce öbür tarafa dosta armağan olarak götüreceklerinin neler olduğunu dosta sorar. Bu dünya sarayında yapılan hazırlıkları sıralarken kahırla kazanıp güle güle yediren, açları doyurup fakirleri giydiren eyü adlıları anar ve şiirin sonunda *Eyi-dün Yunus'a tursun yüzünü toprağa sürsün / Öğüdüün kendüye virsün okuduğunu dutsun dimiş* (122/9) mısralarıyla ayağa kalkıp çalışmayı, başkasına ye, yedir, giydir kuşat diye verdiği öğütleri önce kendisinin tutmasını salık verir.

Yunus'un bu tavsiyelerinden anlıyoruz ki onun kitabında miskinlik harama bakmayan, helal kazanan, ihtiyacından fazlasını dağıtan, gönlünü kin pasından yuyan, kibirlenmekten uzak duran, Hakka samimi, riyasız bir aşkla bağlı olan kimsedir. Nitekim birçok yerde miskin tipinin mal ve mülkü Al-



lah yolunda harcadığını söyler, harcamak içinse önce kazanmak lazım gelir. Miskin rıyayı terk edip dirlik ve zenginliğini samimiyetle helal yoldan kazanmalıdır, zira *riyalı dirlik kişiye eyü ad değildir* (154/6), o varlığını yağma olsun diye dağıtır (271/3, 8) Terk ehli davaya, kavgaya değil birliğe davet eder (179/2), *yanlış sanu* dediği suizandan ve kötü niyetten uzak durur (56/1).

Bir şiirinde Resûlullah miraçtan indikten sonra ashabıyla buluşur, Yunus burada Hz. Peygamber’i sahabenin, dervişlerin en miskini olarak tavsif eder. Hz. Peygamber’in örnek hayatında hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için hemen ölecekmiş gibi ahiret için çalışmayı tavsiye ettiği hepimizin malumudur. Yine bir şiirinde Çalabım dediği Allah’ın ne fakirlerin ne zenginlerin gönlünü, sadece miskinlerin gönlünü kendine durak yaptığını söyleyerek miskinliği fakirlikten ayırır.

Görüldüğü üzere miskinlik çalışmayı, malı mülkü, parayı evi barkı terk etmek değil dünya nimetlerine kul olmayı, kötü huyları, Allah’ın sevmediği işleri terk etmektir. Atasözlerimizde çalışıp kimseye muhtaç olmadan yaşamının önemi “Derviş, akçayla biter her iş” atasözüyle anlatılmıştır. Tembellikle bir tekkeye sığınmak, geçimini böyle temin etmeye çalışmak “Gavurun tembeli keşiş, Müslümanın tembeli derviş olur” atasözüyle yerilmiştir.

Yunus’ta terk ehli olmayanların özellikleri

Terk ehlinin karşısındaki tip, dünya için gussalanan, mescid gördüğünde donup kalan, Allah’ı bir bilmeyen, nefsi terk etmeyen ona zebun olanlardır, hayvan gibi ancak bu dünyada otlamakla meşguldürler (76/1-2) Gönlünde ikilik tutarlar (G.99/4-5), gözlerini gaflet bağlamıştır, bırakın kendi benliğini terk etmeyi, Hak yolunda ver desen bir yufkayı bile vermeye kıyamazlar (G.105/2). Terk ehli olmayı bırakıp miskinlikten el çeken fakirleri andığı bir beytinde onların gönül yıkıp gurura daldıklarını söyler (387/6). Onlar kibir evine girmiş, kendözünü bilmeyen, asi, yüzü kara (275/ 5-6), yazuklu (kim-selerdir). Gönlü yüksekte olup yoldan azmışlardır (299/2). Dünyaya aldanıp burada kalmışlar, bunlar hep yalancı ve kolmaş olmuşlardır (394/8).

Sonuç

Sonuç olarak Anadolu’dan Balkanlara kadar Müslüman-Türkün tasavvuf anlayışının hem halk arasında hem edebî-dinî eserlerde yorumlanmasında ve yayılmasında etkili olmuş ve bu etkisi günümüzde ve günümüzden sonra da gelecek asırlarda devam edecek olan Yunus Emre, şiirlerinde Arapça ve Farsça İslami terimleri kullanmakla birlikte bunları dönemin Türkçesinde yaşayan

Türkçe kelimelerle ifade ederek tasavvuf dilinin Türkçeleşmesinde önemli bir vazife görmüştür. Şiirlerinde sıklıkla kullandığı “terk” kavramı da zaman zaman kelimenin kendisiyle çoğunlukla da geçmek, komak, bırakmak, yu-mak, yıkamak, yağmaya vermek gibi Türkçe fiillerle ve bileşik fiil gruplarıyla karşılanmıştır. Yunus Hak âşığını, âşık, miskin, derviş, eren (veli, Allah dos-tu), arif (bilür), evliya (din ulusu), er, hakkı sevice (derviş, veli) kelimeleri ile karşılamış, miskinliğin tembellik olmadığını hem Hak rızası için kazanmayı ve dağıtmayı tavsiye ederek hem de Urum, Şam illeri ile yukarı illere yaptığı seyahatlerle kendi hayatıyla örneklemiştir.



KAYNAKÇA

- Demirli, E. (2015). İbn-i Arabî fütûhât-ı mekkiye. İstanbul: *Litera Yayıncılık*.
- Erginli, Z., İlyas K. vd. (2006). Metinlerle tasavvuf terimleri sözlüğü. İstanbul: *Kalem Yayınevi*.
- Gölpınarlı, A. (1977). Tasavvuftan dilimize geçen deyimler ve atasözleri. İstanbul: *İnkılap ve Aka Kitabevi*.
- Tatcı, M. (e-kitap). Yunus Emre divanı. Ankara: *Kültür Bakanlığı Yayınları*.

YUNUS EMRE DİVANI'NDA AD+EYLEM YAPISINDA KURULMUŞ ÖBEKLERİN SÖZDİZİMSEL ÖZELLİKLERİ VE İŞLEVLERİ

İŞİL AYDIN ÖZKAN

Dr., Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sinop/Türkiye, isilaydin86@gmail.com.

Giriş

Birleşme, genel olarak iki ya da daha fazla sözcüğün bir araya gelerek başka bir sözcük oluşturma sürecini ifade eder. Birleştirme ise bağımsız bir işleve sahip aynı ya da farklı sözcük sınıfından iki ya da daha fazla sözcüğün yan yana gelerek yeni bir kavrama gönderimde bulunmasıdır (İmer vd., 2013: 58). Birleştirme işlemi Eski Türkçe döneminden beri Türkçenin en işlevsel sözcük türetme yöntemlerinden biridir.

Birleşik eylem, birden fazla sözcüğün bir anlam üzerinde birleşmesiyle oluşan eylem türüdür. Genel olarak bu tür eylemler Türkçede oldukça geniş yer tutar ve farklı yapılarla kurulan ve işlevleri değişen türleri vardır: *ad+-yardımcı eylem şeklinde kurulan birleşik eylemler*, *ad+ yarı yardımcı eylem şeklinde kurulan birleşik eylemler*, *eylem+eylem şeklinde kurulan birleşik eylemler*, *ad+eylem şeklinde kurulan birleşik eylemler* vb. Ancak hangi yapıların birleşik eylem olarak ele alınması gerektiği ya da hangi birleşik eylem yapısının hangi kategoriye dahil edileceği konusu Türkoloji'nin üzerinde uzlaşılma-yan konularından biridir. Bazı kaynaklarda yalnızca *ad+yardımcı eylem* ve *eylem+eylem* dizilişinde olan yapılar birleşik eylem olarak ele alınırlar. Bazı çalışmalarda ise üçüncü bir tip olarak, bizim de bu çalışmada *Yunus Emre Divanı*'ndaki durumunu inceleyeceğimiz, *ad+eylem* yapısında kurulmuş bir-



leşik eylemler de bu sınıflandırmaya dahil edilir. Aslında bu tartışma bakış açısının değişmesiyle farklı bir yön kazanmaya müsaittir.

Birleşik eylemlerin öncelikle birer sözlüksel yapı ve sözvarlığı ögesi olarak kabul edilmesi, sonrasında ise öbek yapısının sözdizimsel özelliklerinin değerlendirilmesi, bu yapılar konusunda yeni çözümlerlerin yapılmasına imkan tanıyabilir*.

Birleşik eylemler yapısal ifadeler gibi görünseler de anlamsal özellikler de taşırlar. Bu bağlamda değerlendirildiğinde birleşik eylemlerin toplumsal bir boyutunun da olduğu görülecektir (Demirci, 2015: 158). Birleşik bir yapıyı oluşturan sözcükler kendi aralarında niteleme, sınıflama vb. gibi açılardan anlamsal bir ilişki içerisindedir. Bu ilişkide nitelenen ya da sınıflanan sözcük *baş* görevindedir ve birleşğin merkezi olarak ele alınır. Bu tür sözcüklerde *baş* olarak nitelendirilen yapının yeni oluşan sözcüğün karakteristiğini de belirlediği ve bu nedenle *başın* ait olduğu sözcük sınıfının aynı zamanda birleşğin türünü de ifade ettiği belirtilmiştir (Uzun, 2006: 40-41). Bu bilgiden yola çıkılırsa *ad+eylem* yapısında kurulan birleşik eylemlerdeki yönetici unsurun; yani *başın*, bu yapıdaki eylem ögesi olduğu sonucuna varılacaktır. Bu nedenle, bu tür yapılar sözdizimi açısından değerlendirildiğinde birleştikleri ad türünden sözcükle beraber hareket ederler. Bu yapıların Türkiye Türkçesindeki sözdizimsel çerçeveleri ve özellikleriyle ilgili bazı durumlar Aydın Özkan (2017) tarafından belirlenmiştir. Burada, o çalışmada belirlenen özelliklerin Eski Anadolu Türkçesi için de geçerli olup olmadığı *Yunus Emre Divanı* örneğinde anlaşılmaya çalışılacaktır.

Yunus Emre Divanı'nda Ad+Eylem Yapısında Kurulmuş Öbekler ve Sözdizimsel Özellikleri

Bir adla (ya da birden fazla adla) bir eylemin bir araya gelmesiyle oluşan yapılara Türkiye Türkçesinde olduğu gibi Eski Anadolu Türkçesinde de sıkça rastlanmaktadır: *boyun dut-*, *dilin dut-*, *gözi tol-*, *diş bile-*, *kalem çek-*, *oda yak-*, *gözden düş-*, *bağrı baş ol-* vb. (Öztürk, 2017: 73).

Yunus Emre Divanı'nda bu tür birleşik yapıların pek çok örneği görülmektedir. Bu deyimleşmiş yapıların Yunus Emre'nin üslubunu oluşturan en önemli özelliklerden biri olduğu çeşitli araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir (bkz. Aktan, 2011: 9; Cin ve Babacan, 2013: 63; İlker, 2014 vb.). Yunus'un

* Hatta son yıllarda hazırlanan bir çalışmada bu tür yapılar ayrı sözlüksel birimler ve sözvarlığı ögeleri olarak kabul edildiğinden Türkçede öbekler arasında dahil edilmemiştir (bk. Gökdayı, 2018: 165).

dilinde halkın günlük hayatta sık kullandığı ifadelerin yanı sıra özellikle derin ve zengin tasavvufi anlamlar taşıyan *ağzına şeker al-* (Cin ve Babacan, 2013: 63) gibi deyimleşik birleşik eylemlerin de yoğun olarak yer aldığı görülür. İlker (2014: 443), Yunus Emre'nin *Divan*'ında olduğu kadar *Risaletü'n Nus-hiyye*'de yer verdiği birleşik eylemlerin büyük bir kısmını özgün olarak inşa ettiği düşüncesindedir. Bu öbekleri oluşturan kimi sözcüklerin Eski Türkçe dönemine ait eskicil özellikler taşıması, 16. yüzyıldan sonra kullanılmaması, kimisinin ise bugün yalnızca halk ağızlarında yaşaması (Timurtaş, 1982: 412) onları Türk dilinin sözvarlığı açısından daha da dikkate değer kılmaktadır.

Yunus Emre'nin eserlerinde geçen birleşik eylemler ve alt grupları genel olarak çeşitli araştırmacılarca hazırlanan yüksek lisans ve doktora tezlerinde (bkz. Babacan, 2013; Gözütok, 2009; Kotan, 2015 vb.) listelenmiştir. Ancak bu yapıların sözdizimsel özellikleri üzerinde ayrıntılı olarak duran bir çalışma mevcut değildir.

Yunus Emre Divanı'ndaki deyimleşmiş birleşik eylemlerin sözdizimsel özellikleri değerlendirildiğinde, bu yapıların tamamı tümcede yüklem konumunda kabul edilirse, ifade ettikleri anlamsal çerçeveye uygun bir istem çerçevesine sahip oldukları ve belirli katılanlar istedikleri görülür:

Genel olarak bu tip deyimleşmiş yapılar EDEN ya da DENEYİMCİ rolü yüklenmiş önelere gönderimde bulunurlar. Bu sebeple bu tür birleşik eylemler, sözdizimsel yapılarında anlamsal olarak [+İNSAN] özellikli öneler ve nesneler isterler.

(1) *ma* 'ârifet *sat-* "ilim, irfan satmak"

Yunus+Ø_{ORTAKÖZNE[EDEN]} *bu sözleri çatar halk*+a_{DOLAYLINESNE[ETKİLENEN]} *ma* 'â-
rifet satar

Kendüsi ne kadar dutar söylediği yalamı gör (YD 22/7)

(1)'de sözdizimsel açıdan ortak özne pozisyonunda bulunan *Yunus* ögesi EDEN rolünü üstlenmiştir ve [+İNSAN] özelliği göstermektedir. *halka* ögesi ise tümcesel yapıda dolaylı nesne pozisyonunda yer alır, ETKİLENEN rolünü üstlenir ve yine [+İNSAN] olarak nitelendirilir.

(2) *göz aç-* "doğmak, dünyaya gelmek"

Anlar+Ø_{ÖZNE[DENEYİMCİ]} *ki göz açdılar bu dünyeden geçdiler*

Bekâya ulaşıdılar menzilleri 'Arş oldı (YD 394/7)



(2)'de ise *anlar* ögesi yine özne pozisyonundadır ve anlamsal olarak DENEYİMCİ rolünü yüklenmiştir. Gönderimsel olarak ise yine [+İNSAN] özelliği taşıdığı görülmektedir.

(3) *yüz tut-* “yönelmek”

Bî-çâre Yunus'un çokdur günâhı

Anun dergâhı+(n)a_{DOLAYLINESNE[HEDEF]} yüz tutmuşam ben+Ø_{ÖZNE[EDEN]} (YD 258/9)

Bu yapıların sözdizimsel çevrelerinde ETKİLENEN ve DENEYİMCİ gibi rolleri yüklenmiş dolaylı nesnelerin yanı sıra HEDEF rolünü üstlenen ögeler de bulunabilir. (3)'de *yüz tut-* deyimleşmiş öbeğinin sözdizimsel yapısında HEDEF rolünde bir dolaylı nesneye ihtiyaç duyduğu görülmektedir.

Deyimleşmiş birleşik eylemlerin yapısı sözdizimsel açıdan değerlendirildiğinde, bizi birleşikte yer alan ad soylu sözcük ya da sözcüklerin öbek yapının başı olan eylemle bir istem ilişkisi içerisinde olup olmadığı sorusuna yöneltilmektedir. Diğer bir deyişle, bu tür bir birleşikte yer alan ad ögesi ya da ögeleri birleşikte yer alan eylem türünden sözcüğün bir katılanı mıdır yoksa değil midir? *Yunus Emre Divanı*'ndan örnekler üzerinden bunu gözlemleyelim:

(4) *düşmân tut-* “düşman olarak görmek”

Kimse+(y)e_{DOLAYLINESNE[HEDEF]} düşmân tutmazuz agyâr dahı yârdur bize
Kanda ıssızlık varısa mahalle vü şârdur bize (YD 333/1)

(4)'te *düşmân tut-* deyimleşmiş birleşik eyleminin sözdizimsel çevçevesi incelendiğinde eylemin sözdizimsel yapıda yer almayan, ancak mikro düzeyde yüklem üzerinde işaretlenmiş bir öznesi mevcuttur: *biz*. Başka bir deyişle, birleşik eylemin yönetiminde tayin edilen özne rolü sözdizimsel yapıya bir katılan olarak yansımamıştır. Sözdizimsel yapıda ise yönelme durumuyla işaretlenmiş ve HEDEF rolünü üstlenmiş bir dolaylı nesne bulunmaktadır. Bu eylem öbeğinin kendi iç sözdizimsel yapısına bakıldığında ise *düşmân* ögesinin *tut-* eyleminin nesnesi konumunda olduğu görülecektir. *tut-* eylemini bu yapıdan bağımsız olarak ele aldığımızda bu eylemin sözdizimsel çerçevesinde belirtme durumu ya da sıfırla işaretlenmiş bir dolaysız nesne istediği görülecektir. *düşmân* sözcüğü ise bu öbek yapıda öge yönetme ve rol yükleme gibi bir potansiyele sahip değildir. Ancak bu eylemin baş olduğu söz konusu birleşik eylem öbeğinde, zamanla her iki sözcük de bir çeşit anlamsal ve söz-

dizimsel değişime uğramış ve oluşan yeni yapı, yönelme durumuyla işaretlenmiş HEDEF rolündeki [+İNSAN] özellikli bir dolaylı nesneyi çevresinde gerektirmiştir.

Deyimleşmiş birleşik eylemlerin, bir araya gelmiş somut kavramların zamanla soyutlaşmasıyla oluştuğu açıktır. Yani birleşigi oluşan ad öğeleri muhtemelen ilk oluşum sürecinde eylemin katılanlarıydı. Ancak, bu katılanlar zamanla yoğun bir dilbilgiselleşme ve sonrasında sözlükselleşme sürecine uğrayarak yeni bir kavrama gönderimde bulunan birleşik bir yapı meydana getirmişlerdir. Diğer bir deyişle, çeşitli sözcük sınıflarından sözcüklerin bir araya gelmesiyle oluşmuş dil bilgisel bir yapının deyimleşmiş bir birleşik eyleme dönüşme sürecinde, bahsi geçen sözcükler temel sözcük anlamlarından uzaklaşarak kendilerine özgü bir kuruluşu olan öbekler haline gelir, yeni ve farklı bir anlamı ifade etmeye başlarlar.

Yunus Emre Divanı'nda *ad+eylem* yapısında kurulmuş olan deyimleşmiş birleşik eylemler incelendiğinde bunların belli kalıplar halinde tekrar eden ilişkilere dayalı olarak kurulduğu görülür. Başka bir deyişle, genel olarak deyimleşmiş birleşik eylemler, birleşigi oluşturan öbeğin *başı* olan eylemin, istemleriyle beraber kalıplaşmasıyla oluşmuştur ve bu kalıplar belli bir düzen sergiler. *Yunus Emre Divanı*'ndaki *ad+eylem* yapısında kurulmuş deyimleşmiş birleşik eylemler bu açıdan değerlendirildiğinde, eserde bu yapıların şu kalıplara uygun şekilde oluştuğu görülmektedir:

1. Özne+eylem: '*akl er-* (YD 44/9, YD 121/11, YD 159/1), *bağrı dutuş-* (YD 47/1), *cân tut-* (YD 4/7), *defteri dürrül-* (YD 308/1), *eli er-* (YD 26/3), *içi yan-* (YD 305/7) *yürek yan-* (YD 198/8) vb.

2. Özne+dolaysız nesne+eylem: *ağzı güher saç-* (YD 21/5), *iki gözü kan ağla-* (YD 32/7), *lisânı dürr dök-* (YD 362/5) vb.

3. Özne+dolaylı nesne+eylem: '*aybını yüze vur-* (YD 57/2), *cân kalbe düş-* (YD 209/6), *sözü kulağa gir-* (YD 349/8) vb.

4. Özne+dolaylı tümleç+eylem: '*aklı başından git-* (YD 54/4, YD 204/1), *derdi yürekte kal-* (YD 257/2), *hayâli gözünde kal-* (YD 252/4) vb.

5. Dolaysız nesne+eylem: *baş uzat-* (YD 210/6), *bel bağla-* (YD 45/3, YD 174/5), *cân yak-* (YD 144/18), *dil yık-* (YD 144/18), *el götür-* (YD 184/4), *emek ye-* (YD 50/3), *gönül at-* (YD 245/4), *ibret al-* (YD 239/5), *kılavuz dut-* (YD 141/3) vb.



6. Dolaysız nesne+dolaylı nesne+eylem: *'aklı başa der-* (YD 308/1), *başını ele al-* (YD 153/3), *cânı hazrete uç-* (YD 76/2), *devlet tacı başa kon-* (YD 199/2), *elini 'aşka vur-* (YD 19/2), *keçe suya sal-* (YD 342/7), *sırrı 'âleme çak-* (YD 171/8) vb.

7. Dolaylı nesne+eylem: *'aşka düşür-* (YD 199/3), *baş gel-* (YD 289/6), *câna kıy-* (YD 207/4), *derde katlan-* (YD 237/5), *ele gel-* (YD 196/3), *hayra geç-* (YD 275/7), *'ışka düş-* (YD 398/5), *ibrete kal-* (YD 23/3), *oda düş-* (YD 132/5) vb.

8. Dolaylı nesne+özne+eylem: *câna korku düş-* (YD 169/1), *mescide yüz sür-* (YD 317/7), *yürege korku dol-* (YD 16/3) vb.

9. Dolaylı tümleş+eylem: *elden ko-* (YD 63/7), *fesâd içinde kal-* (YD 274/5), *gümân içinde kal-* (YD 246/11), *müşkil içinde kal-* (YD 305/3) vb.

10. Dolaylı tümleş+özne+eylem: *dilinden dürr dök-* (YD 317/3).

11. Dolaylı tümleş+dolaysız nesne+eylem: *dünyâdan el yu-* (YD 30/7), *gönülde pas otur-* (YD 223/3), *gözden sel ak-* (YD 214/3) vb.

Bu tür yapıların, yüklem olarak yer aldıkları tümcelerin sözdizimi üzerinde farklı bir etkisi olduğu görülür. Deyimleşmiş birleşik eylemin katılanları ondan ayrı unsurlar olarak değerlendirilmese de, bu eylemlerin oluşturduğu öbek yapıların normal sözdizimsel işlevleri, deyimleşmiş yapının yüklem olduğu tümcenin sözdizimini de etkiler. Örneğin deyimleşmiş öbeğin başı olarak nitelendirebileceğimiz eylem ögesi geçişliyse ve öbeğin üyeleri arasında nesne işlevinde bir katılan yer alıyorsa, deyimleşmiş yapının yüklem olarak görev yaptığı tümcede ayrıca bir nesne bulunmaz. Bunun örneklerini *Yunus Emre Divanı*'nda görmek mümkündür:

(5) *el çek-* “bir şeyden vazgeçmek”

Geçdüm hod-bîn ilinden el çekdüm dükeli+nden

Ol ikilik bâbından birlige bitüp geldüm (YD 181/3)

(5)'te *el çek-* deyimleşmiş birleşik eyleminin öbek yapısını incelediğimizde *el* ögesinin *çek-* eyleminin dolaysız nesnesi konumunda olduğu görülecektir. Bu deyimleşmiş birleşik eylem öbeğinin yüklem olarak bulunduğu beyitin tümcesel yapısında ise, yukarıdaki kuralı doğrulayacak şekilde, nesne pozisyonunda bir ögenin bulunmadığı gözlemlenmiştir.

(6) *gussa yi-* “üzülmek; dert, tasa çekmek”

Rızık için gussa yime kimse rızkın kimse yimez

Rızık için gussa yime pâdişâh eksük eylemez (YD 109/1)

gussa yi- deyimleşmiş birleşik eyleminin öbek yapısında da aynı durum söz konusudur. Bu öbeğin de iç yapısı incelendiğinde *gussa* sözcüğünün *yi-* eyleminin dolaysız nesnesi olduğu görülmektedir. Yine bu deyimleşmiş birleşik eylemin yüklem olarak bulunduğu tümcesel yapıda nesne pozisyonunda bir ögenin bulunmadığı belirlenmiştir.

Yine deyimleşmiş bir birleşik eylemin öbek yapısında özne varsa, bu yapının yüklem olduğu bir tümcenin sözdizimsel yapısında ayrıca bir özne bulunmaz. Başka bir deyişle, deyimleşmiş yapının katılanları arasında bir öznenin bulunması, tümcesel yapıda sözdizimsel istem düzeyinde öznenin gösterilmemesine neden olur:

(7) *bağrı dutuş-* “çok üzülmek, ızdırıp çekmek”

Yandı yüregüm dutuşdı bağrum cigerüm kebâb durur

‘Âşıklarun şerbetleri bu derdüme sebeb durur (YD 47/1)

(7)’de *bağrı dutuş-* deyimleşmiş birleşik eyleminin öbek yapısı incelendiğinde *bağrı* ögesinin *dutuş-* eyleminin öznesi olduğu görülmektedir. *bağrı dutuş-* yapısının yüklem olduğu tümcede ise öznenin sözdiziminde yer almadığı, yalnızca yüklem üzerinde mikro düzeyde işaretlendiği saptanmıştır.

(8) *lisanu dürr dök-* “güzel sözler söylemek”

Esrük oldı cânumuz dürr döker lisânumuz

Ol Çalab’umun ‘ışkı beni dervîş eyledi (YD 362/5)

(8)’de *lisanu dürr dök-* deyimleşmiş birleşik eyleminin özne+dolaysız nesne+eylem biçiminde şekillendiği görülmektedir. Diğer bir deyişle, öbeğin iç yapısı incelendiğinde *lisanu* ögesinin *dök-* eyleminin öznesi, *dürr* ögesinin ise dolaysız nesnesi konumunda olduğu söylenebilir. Yine bu yapının yüklem olduğu tümcesel yapıda ise sözdiziminde öznenin bulunmadığı ve bu ögenin yüklem üzerinde mikro düzeyde gösterildiği belirlenmiştir.

(9) *derdü yürekde kal-*

Nazarun bin cân alur derdün yürekde kalur

Gören kendüden varur ‘âşıkla kıyan mısın (YD 257/2)



(9)'da yer alan *derdü yürekde kal-* birleşik eyleminin yapısı ise özne+dolaylı *tümleç+eylem* biçiminde oluşmuştur. Öbek yapıda *derdü* ögesi *kal-* eyleminin öznesi, *yürekde* ögesi ise dolaylı tümleci durumundadır. Yine bu birleşik eylemin yüklem olduğu yapıda da sözdiziminde öznenin makro düzeyde temsil edilmediği görülmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak Türkiye Türkçesinde olduğu gibi Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait bir metin olan *Yunus Emre Divanı*'ndan örneklerde de gözlemlediğimiz üzere, *ad+eylem* yapısında kurulmuş öbekleri, deyimleşmiş, anlamca kaynaşmış ve bir arada ele alınması gereken yapılar olarak kabul edebiliriz. Bu tip deyimleşmiş yapılar sözdizimsel açıdan değerlendirildiğinde çevrelerinde EDEN, DENEYİMCİ ya da HEDEF gibi roller yüklenmiş özneler gereksinim duydukları görülür. Bu sebeple bu tür birleşik eylemler, sözdizimsel yapılarında anlamsal olarak [+İNSAN] özellikli özneler ve nesneler isterler.

Bu tür eylemler, sözlükselleşmiş yapılar olarak kabul edilse de yüzey yapıda gerçekleşen katılanlarının aldıkları durum işaretleyicilerinin; yani biçimbilgisel istemlerinin sözdizimi açısından hala bir sınırlılık yarattığı belirlenmiştir. Özellikle deyimleşmiş birleşik eylemin yapısında hem dolaysız nesne hem de dolaylı nesne işlevli birer katılan yer alıyorsa bu durum daha belirgindir. Bunun sebebi özne, dolaysız nesne ve dolaylı nesnenin, sözdiziminde birbirini izleyen hiyerarşik bir düzende bulunması gereken çekirdek üyeler olmasıdır. Bu üç katılanın bir tümcede eylemin yönetim çerçevesinde gerçekleşmiş olması eylemi istem açısından doymuş hale getirir. Bu nedenle, muhtemelen derin yapıda bir aşamada bahsi geçen kalıplaşmış yapının katılanları bu işlevi üstlenmiş olduğundan, birleşigi oluşturan eylemin sözdizimsel çerçevede istem açısından doymuşluğunu yeni oluşan deyimleşmiş birleşik eylem de korumuş olmalıdır.

KISALTMALAR

YD Yunus Emre Divanı (Tatçı, t. y.)

KAYNAKÇA

- Aktan, B. (2011). Yunus Emre'nin Dilinde Deyimsel Anlatım. E. Boz (Haz.), *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri* (6-8 Mayıs 2010) içinde (s. 9-20), Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Basımevi.
- Aydın Özkan, I. (2017). Evrensel Dilbilgisi ve Türkçede İstem. *Ankara: Grafiker Yayınları*.
- Babacan, V. (2013). Yunus Emre'nin Risaletün Nushiyye'si ve Divan'ı (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin) (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Antalya.
- Cin, A., Babacan, V. (2013). Yunus Emre'nin Risaletün Nushiyye'si ve Divan'ı Üzerine Yeni Bir İnceleme. *Mediterranean Journal of Humanities*. II/2, 57-69.
- Demirci, K. (2015). Kelime Bilgisi El Kitabı. *Ankara: Anı Yayıncılık*.
- Ergin, M. (2013). Türk Dil Bilgisi. *Ankara: Bayrak Yayıncılık*.
- Gözütok, A. (2009). Eski Anadolu Türkçesinde Anlamca Kaynaşmış (Deyimleşmiş) Birleşik Fiiller. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Edirne.
- İlker, A. (2014). Birleşik Fiillerin Oluşmasına Yunus Emre'nin Özgün Katkıları. *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* 26-28 Mayıs 2014, 443-447.
- İmer, K., Kocaman, A., & Özsoy, S. (2013). Dilbilim Sözlüğü. *İstanbul: Boğaziçi Yayınları*.
- Korkmaz, Z. (1998). Türkçede Birleşik Fiiller ve Anlam Kaymaları. *Türk Dili Dergisi* (559), 3-14.
- Kotan, H. (2015). Yunus Emre Divanı'nın Söz Dizimi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Erzurum.
- Öztürk, D. (2018). Türkiye Türkçesinde Anlamca Kaynaşmış-Deyimleşmiş Birleşik Fiiller. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Öztürk, E. (2017). Eski Anadolu Türkçesi El Kitabı. *Ankara: Akçağ Yayınları*.
- Tatçı, M. (2020). Yunus Emre Divanı. *İstanbul: H Yayınları*.
- Tatçı, M. (t. y.). Yunus Emre Divanı. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları (www.kulturturizm.gov.tr adresinden 01.05.21 tarihinde ulaşıldı).
- Timurtaş, F. K. (1982). Yunus'un Dili Üzerine Notlar. II. *Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, (s. 405-412), Ankara.
- Uzun, N. E. (2006). Biçimbirim: Temel Kavramlar. *İstanbul: Papatya Yayıncılık*.

ESKİ TÜRKÇEDEN YUNUS EMRE DİVANI'NA: DİYALEKTİK BİR UNSUR OLARAK KAYU/KAYI

Kenan AZILI

Dr., Bayburt Üniversitesi Türkçe Öğretimi Uygulama ve Araştırma Merkezi
Bayburt/Türkiye. E-mail: kenanazili@hotmail.com.

Giriş

Modern Oğuz yazı dillerinin büyük bir kısmına kaynaklık ettiği düşünülen *Eski Anadolu Türkçesi*, (Bu terim yerine bazen *Eski Türkiye Türkçesi* veya *Eski Osmanlı Türkçesi* terimleri de kullanılmıştır.) beraberinde önemli sorunları getirmektedir. XI. yüzyılda Oğuzca kaydıyla çeşitli dil verilerini kaydeden Kaşgarlı'ya rağmen, Oğuzların müstakil bir yazı dilinine ait ilk metin örnekleri XIII. yüzyılda verilmeye başlanmıştır. Anadolu dışında “olga-bolga” metinleri olarak adlandırılan ve “karma diyalektler bütünü” diye adlandırılacak metinler bir yana, Anadolu’da yazılan metinlerin farklı dillik özelliklerinin olduğu görülür. Özellikle Anadolu’daki ilk örnekler olan *Yunus Emre Divanı* ve *Sultan Veled’in Türkçe Şiirleri*, her ne kadar olga-bolga metinlerine kıyasla saf Oğuzca olarak nitelendirilse de, bu metinlerde aykırı özellik veya ikili kullanım denilebilecek bazı dillik veriler göze çarpmaktadır.

Bunlardan bir tanesi, çalışmaya konu edilen ve Yunus Emre’ye ait olduğu düşünülen *Divan*’daki dikkat çekici bir kullanımdır. Metinde “kaygı, endişe” kavram alanına ait leksik birimlerin fonolojik durumları üç farklı formu ortaya çıkarmıştır. “Kaygı, endişe” kavram alanı için kullanılan *kaygu* formu, *Divan*’ın geneline hâkim durumdadır: *söz var kılır kayguı şad söz var eyler bilişi yad* [YD, 19/2], *fikir yumuş oğlanıdur endişe kaygu kanıdur* [YD, 68/2], *kime kim ışk urdı ok gussa-y-ıla kaygu yok* [YD, 75/4], *atam anam istemezem dünya kaygusın yimezem* [YD, 191/4]. Diğer taraftan *Divan*’ın 91 numaralı*

* Bu şiir, Gölpinarlı’nın neşrinde CXV; Tatcı neşrinde ise 165 numaralıdır.



“*kayusı degül*” redifli şiirinde, aykırı bir şekilde farklı bir form kullanılmıştır. Bu formun bağlam içerisinde aynı kavram alanına ait olduğunun görülebilmesi için tamamı aşağıda verilmiştir:

*Canlar fida yolma bu can **kayusı** degül
Sen can gereksin bana cihan **kayusı** degül*

*Candan içerü cansın sen bir ab-ı hayvansın
Bize din u imansın iman **kayusı** degül*

*Yudum yaramı sildüm yaram kimdendür bildüm
Bana yarum **kayusı** yaram **kayusı** degül*

*Işkun beni fâş itdi saklayam dirdüm velî
çün seni ayân **gördüm pinhan kayusı** degül*

*Derman ola mı bana derdüm benüm kim ona
Derdlü varayım sana derman **kayusı** degül*

*Işkun okı demreni dokınur yüreğüme
Işk için ben **öleyin** demren **kayusı** degül*

*Can u gönüli n'itdüm **ışkun** odma atdum
Sıdkı dahi unuttum güman **kayusı** degül*

*Işkun burcından uçdum cevlan uruban geçdüm
Ben dost-**ıla** buluşdum cevlan **kayusı** degül*

*Bahrummâna dalmışam anda sade f bulmuşam
Cevher alup gelmişem umman **kayusı** degül*

*Turduğum yir Tur ola bakduğum didar ola
Ne hacet Musî bana sen ben **kayusı** degül*

*Bu Yunus'ı andılar kervan göçdi didiler
Menzile irişdüm kervan **kayusı** degül [YD, 91]*

Yine Divan'daki (bundan sonra **YD**) 11 numaralı** bir şiirde farklı bir form görülür:

*Ol kıyâmet bazarında her bir kula baş **kayısı**
yunus sen âşıklar-ıla hiç görmeyesin kıyâmet [YD, 11/8]*

Timurtaş'ın derlediği Divan'da tek örnek olarak görülen bu form, Gölpinarlı neşrinde farklı bir şiirde daha tanıklanmaktadır:

*Harâmîden benim korkum **kayım** yok
Bu zûr u bu kuvet Hak'tan benimdir [YD, CXXI/2]*

TS'ye bakıldığında, bu formların her biri için ayrı madde başları verildiği görülür. *Kayı* formu *kayu* maddesine gönderme yapılarak aynı form olduğu gösterilir (TS, 2372). Böylece üç biçimin aynı kavram alanına sahip formun farklı şekilleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu veriler ışığında **YD**'de *kaygu*, *kayu* ve *kayı* şeklinde üç varyanta sahip bir kullanımın olduğu görülmektedir.

Tarihsel Türk Dillerinde *kadgu* ve Varyantları

YD'de yaygın olarak kullanılan *kaygu* formunun daha arkaik şekilleri Eski Türkçe dönemine ait yazı dillerinde *kadgu* şeklinde tespit edilmektedir. Bu örneklerdeki formun kökeni için Clauson (1972: 598), kavramsal bağlantı zayıf olmakla birlikte *kad-* fiilini önermiştir. Räsänen ise **kad* maddesi altında tarihsel yazı dillerindeki *kadgu* ve varyantlarını vermiştir (VEWT: 217). Yazıtlarda görülmeyen formun en eski şekli, ilk kez, erken tarihli Maniheizt metinlerde görülür: **M III 43**'te *busuş **kadgu** yıgı* "Acı, kaygı, keder", **M III 35**'te *kamag yok çıgay kap kara bodun bukun busuşlug **kadgulg** boltumuz erti* "Tüm yoksul, fakir halk kederli ve kaygılı olduk.", **M III 36**'da *adasızın tudasızın busuşsuzun **kadgusuzun** kadagin bütüinin yarlıkamakı bolzun* "Tehlikesiz, kedersiz ve kaygısızlıkla tüm günahların bağışlansın.". Bu formun kullanımı Budist çevreye ait metinlerde de devam eder: **KP 9**'da *ertihü busuşlug **kadgulg** bolup* ıglayu *balıkka kirdi* "Fevkalade kederli olup ağlayarak şehre girdi.", **Maitr. 44a**'da *busuş **kadgu** emgek tolgak sıkıg tañıg ulug emgeklig ökmek belgülig bolmakı bolur* "Keder, kaygı, ızdırıp, sıkıntı, korku, dehşet ve büyük bir çaresizlik zuhur edecektir.", **AY 316**'da *kim ol bo orunta bodısataklar bilge bilig oot yalını üze nızvanı **kadgularıg** örtep köyürüp* "Bu yerde Bodhisattvalar bilgi ateşi alevi ile ihtiras kaygılarını yakıp".

** Bu şiir, Gölpinarlı'nın neşrinde CXXXI; Tatçı neşrinde ise 21 numaralıdır.



Ancak bazı geç tarihli Budist metinlerde, diğer formlarda görülen söz içi /d/ - /y/ değişiminin bu formda da görüldüğü anlaşılmaktadır. XIII. yüzyıla tarihlendirilen (Ağca, 2006: 542) **AY 558**'de formun her iki şekli de kullanılır: *busuş kadgu kaygu sakınç kelür* "Keder, kaygı düşüncesi gelir.". Benzer şekilde geç tarihli **ETŞ 11**'deki bir şiir parçasında her iki form da birlikte kullanılır: *kadgu nısvanılarını katıgdı tutup kavık teg kılı tara kanımlıg bolup kaygusuz yadgil* "Kaygı iptilalarını sıkıca ele alarak onları kepek gibi yapıp dağıt, memnun bir şekilde kaygısız yaşa.". Eski Türkçe dönemine ait metinlerdeki /d/ - /y/ değişimini tarihlendirme kriteri olarak alan Erdal (1991: 126) ve Ağca (2006: 195-201), bu değişimin genellikle geç tarihli metinlerde görüldüğünü düşünür. Hatta Erdal, bu değişimin görüldüğü formların Eski Türkçe korpusun bir parçası olamayacağını düşünür (2004: 19-20). Bu değişimlerin XIII. yüzyıldan sonra başladığı yaygın bir kanaattir (Clark, 1975; Erdal, 1979; Doerfer, 1993; Ağca, 2006).

İslami çevreye ait ilk metinlerden **KB**'de istikrarlı bir biçimde *kadgu* formunun kullanıldığı görülmesine karşın **DLT**'de bu formdan türediği düşünülen (Erdal, 1991: 506) *kadgur-* fiili, *kaygur-* şekliyle tanıklanır ve bu duruma lehçe kaydı düşülür: **DLT 288**'de *Bundan kağgurur denir, kaygurur* şekli, *zel'i ye'ye çevirenlerin lehçesinde*dir. **DLT 430**'da *er kaygurdı* "Adam kaygılandı.". Ayrıca **TİEM**'de /d/'li formların baskın olmasına karşın, diğer form da tanıklanır: **TİEM 73 55r**'de *takı kaygurtmasun seni anlar kim ewerler küfr* içinde "Küfür içinde bulunmaları seni kaygılandırmasın.". Bu örneklerden hareketle, söz konusu söz içi /d/ - /y/ değişiminde bir /d/ ara formunun bulunduğu ve bu değişimin bir diyalektik hadise olduğu*** anlaşılmaktadır. Ayrıca /y/'li formların XI. yüzyıla ait İslami metinlerde tanıklanıyor oluşu, bu ses değişimini XIII. yüzyıldan daha eski bir tarihe götürmelidir.

Formun ikili kullanımı Harezmi döneminde yazılmış metinlerde de devam etmiştir. **MM 373**'te olduğu gibi bazı metinlerde *bela kağgu birle yelürken sınar* "Bela kaygıyla koşarken kırılır." şeklinde sadece *kağgu* kullanılırken, **NF**, **KE**, **ME** ve **HŞ** gibi metinlerde ikili şekiller görülür: **HŞ 1206**'da *şaya kağgu birip ol şad bolur* "Sana kaygı verirken o mutlu olur." örneğine karşın, **HŞ 3392**'de *ni bir kaygum yigen bar kim yise kaygu* "Ne bir kaygımı çeken var ki kaygı çeksin.". **ME 77**'de ise aynı cümlede iki şekli bulmak mümkündür: *Anıñ üze işni kağgusın kiterdi andın tardı andın kaygunı dömderdi* "bunun üzerine işi, kaygısını giderdi, dağıttı; kaygıyı tersine çevirdi.".

*** Bu değişim hakkında Kaşgarlı'nın yazdığı bazı ifadeler dikkat çekicidir. Yağma, Tohtı, Kıpçak, Yabaku, Tatar, Kay, Çomul ve Oğuzların /d/ (zel)'li şekilleri /y/ ile söylemekte ortaklıklarını belirtir (Ercilasun, 2014: 12). Bu durumda söz konusu *kaygu* formu bu boyların diyalektine ait olmalıdır.

NF 102'de *yâ rebbî meni bu kadgudın kutgargıl* “Yarabbi! beni bu kaygıdan kurtar!” örneğine karşın, modern yazı dillerindeki şekil yalnızca bir örnekte tanıklanmaktadır: NF 395'te *arpa etmekini türüp kaygı birle yemek takı palas keymek takı kara yer üze yatmak* “Arpa ekmeğini dürüp kaygıyla yemek, aba giymek ve kara yerde yatmak”. Dönemin diyalektolojisi hakkında teferruatlı bir çalışma yapan Ağca (2020: 117), bu ikiliğin sebebi olan /d/ - /y/ değişkenliği için, Harezmi döneminde bir geçiş aşaması olduğunu ve aynı zamanda, Oğuz ve Kıpçak tesirinden söz edilebileceğini iddia eder. Doerfer, bu değişimi Oğuzca bir özellik olarak kabul eder (1976: 102).

Çağatay sahasında /d/'li şekiller artık yerini tamamen /y/'li formlara bırakmıştır. Ali Şir Nevâî'de *kaygu* formu artık tamamen yaygınlaşmıştır: BV 623'te *zülfün kara kaygusıda la 'lînga yolukkan / zulmat içide çeşme-i hayvanga yoluktı* “Saçının kara kaygısında lal dudağın ile karşılaşan, karanlık içinde abı-hayat çeşmesiyle buluştu”, NN 552'de *kara kaygu meni iltip kara zülfün için her tün / kara başni tutup avuç kara yerge kirip tirsek* “Kara kaygı, kara saçların için her gece beni alıp götürüyor; dirsek kara yere giriyor, avuç kara başını tutuyor.”. Ancak bu çevrede daha dikkat çekici olan *Abuşka Lüğati*'ndeki (316) *kaygu* maddesi yanında *kayu* şeklinde aynı kavram alanına ait farklı bir varyantın verilmesidir. İşte bu şekil YD'deki on üç örnekte görülen *kayu* formuyla aynı biçime sahiptir.

Bu formun TS'de verilen örneklerinin, Anadolu sahasında XIII.-XV. yüzyıllar arasında yazılan metinlerde yer aldığı anlaşılmaktadır (TS, 2388-91). Verilen örneklerle bakıldığında, formun söz konusu dönemde oldukça yaygın bir kullanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır: SV. 16'da *bugün aşkın odundan ıssı aldık / bize kayu değil ger kar u kaydır*, Ferh. 79'da *çekerdim yimek içmek için emek / başarmaz idim din kayusun yimek*, Cam. 151'de *bu dördüncü iklim hali eyü / olursa anın ehline ne kayu*, İbr. 99'da *kendi kayusu olan sözü nider / sözü ko kendüzün ortadan gider*.

Anadolu Sahasında görülen Varyantlar ve İmlâ Durumu

Anadolu sahasında *kadgu* formunun, temel olarak, iki şekli görülmektedir. Bunlardan biri *kaygu*, diğeri ise *kayudur*. Anadolu sahasındaki en eski metinlerden biri olan Sultan Veled'in şiirlerinde *kayu* örneği dışında *kaygu* formuna rastlanılmazken, yakın dönemlerdeki (XIII.-XIV. yüzyıl) Yunus Emre'nin *Divan*'ında ikili şekiller olmakla birlikte *kaygu* şekli daha baskındır. Diğer XIV. yüzyıl metinlerinde her iki varyant da düzensiz bir biçimde kulla-



nılmaya devam etmiştir. Bu veriler ışığında *kaygu* ~ *kayu* denkliliğini tarihsel kayıtlarda arama zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Kaşgarlı'nın "Oğuz ve Kıpçakların söz ortasında /G/ sesini düşürmekte birleştikleri" (Ercilasun, 2014: 13) şeklinde düştüğü kayıtlarla beraber, karşılaştırmalı diyalektik çalışmalarda, Oğuzcanın söz içi -g-'leri düşürdüğü uzun zamandır bilinmektedir. Bu konuya literatürde oldukça fazla yer verilmiştir. Doerfer, -g- ve -Ø- değişkenliğinin Oğuzca karakteristiği olduğunu düşünürken, aynı zamanda Doğu ve Batı Oğuzcasını birbirinden ayıran bir kriter olarak düşünür. Özellikle Doğu Oğuzcasında bu sesin korunduğunu belirtir (1976: 94-103). Gülsevin'in DLT'deki Oğuzca kaydıyla verilen /g'/li şekilleri (*satgaş-* gibi) ayrı bir Oğuz diyalektine dahil etmesi bu sebepten kaynaklanmaktadır (2016: 295). Fakat Korkmaz (1974: 19), bu değişkenliğin Oğuzca bir kriter olarak kullanamayacağını belirtir. Ona göre, lehçe sınıflamalarında ayraç olarak kullanılan bu ses değişimleri Oğuzcanın ancak Eski Türkçeden sonraki döneminde ve değişik evrelerde gerçekleşmiş bulunmaktadır. Diğer taraftan bu değişkenliğin Çağatay yazı dilinde de görülmesi ortak bir diyalektik özelliğe işaret etmektedir****. Erdal ise, bu değişkenliği bir koşula bağlayarak özetler:

Western Oguz also deletes /g/s after consonants in stems, e.g., in *eygü* "good" > *eyü*, and in suffix onset, e.g., the deontic and present-future verb form *ol-a* coming from *bol-ga* already mentioned, or the *-gAn* > *-(y)An* and *-gUçI* > *-(y)IçI* participle suffixes. The case suffix forms *+gA* and *+gArU* (dative and directive) would not be typically Oghuz either. This does not happen outside the Bolgar-Chuvash and the Oghuz branches, and not consistently in Eastern Oghuz (2016: 137-138).

Özellikle Eski Türkçe yazı dillerine ait *-gAy*, *-gAn*, *-gAll*, *-gInca* gibi morfeplerin, Anadolu'da teşekkül etmiş yazı dilinde *-A*, *-(y)An*, *-All* ve *-Inca* gibi alamorfik çeşitlilikte görülmesi, bu değişkenlik için önemli delillerden sayılabilir. Mesela, Eski Türkçedeki *-gAy* morfeminin Oğuzca metinlerde diyalektik olarak hem *-gA* (örn. *Behçetü'l-Hadayık*) hem de *-A* (örn. *Sultan Veleğ*) formunda görülür. Daha net bir şekilde, Erdal'ın da yukarıda değindiği gibi *edgü* > *eğgü/ezgü* > *eygü* > *eyü* gelişimi*****, gerçekten etimolojik olarak

**** Bu durum bazı çalışmalarda Çağataycadaki Oğuzca özelliklerden biri olarak gösterilir. Acaba bu, Çağataycadaki Oğuzca özellik olarak mı yoksa her iki diyalektteki ortaklaşan bir özellik olarak mı değerlendirilmelidir? Üzerinde daha geniş ve dikkatle durulması gereken bir durum olarak farklı bir çalışma konusunu oluşturduğu için burada daha fazla değinilmeyecektir.

***** Anadolu'daki metinlerde görülen aynı çekime sahip *yangu*, *yigü*, *yargu* gibi formlarda bu değişimi görmek mümkün değildir. Bunun sebebini ayrıca düşünmek gerekir. Belki de formların kök

farklı bir izah yapılamayacağı için, *kayu* formunun da bu şekilde bir gelişime sahip olduğunu düşündürmektedir: *kadgu* > *kadgu* > *kaygu* > *kayu*. Bu şartlar altında, *kaygu* ~ *kayu* ikiliği gösteren **YD** ve diğer XIII.-XV. yüzyıllar arasında Anadolu'da yazılmış metinlerin, -g- > -Ø- değişkenliğinin geçiş aşamasındaki metinler olduğu düşünülebilirse de aksini düşünmek için yeterli deliller bulunmaktadır. Eğer bazı metinlerde görülen bu gelişim bu metinlerde veya ilerleyen yüzyıllarda tamamlanmışsa, diyalektlerden modern yazı dilelerine herhangi bir kalıntının kalması beklenir. Ancak Oğuz grubu modern yazı dilleri başta olmak üzere hiçbir modern yazı dillerinde bu ve bunun varyantı formlar tespit edilemez. Genel olarak yazı dillerinde *kaygı* ve *kaygu* formunun kullanıldığı görülmektedir (KTLS, 456-457). Anadolu Ağızlarında ise yalnızca Niğde Bor'da *gayı* şeklinde bir form tanıklanmaktadır (DS, 1945). Tespit edilen bu formun **YD**'de **görülen** *kayu* şeklinin kalıntısı olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla modern Oğuz yazı dillerindeki şekillerin *kaygu* formundan gelmesine karşın, **YD**'deki formların Orta Anadolu Bölgesi'nin diyalektini yansıttığı sonucu çikabilir.

YD'de yalnızca bir örnekte görülen, fakat Eski Anadolu Türkçesine ait metinlerde de sıklıkla karşılaşılan diğer bir form ise *kayı* olarak okunan formdur: **Enb. 427**'de *eceb eyitti imdi işbu günde ben anı nite depeleyeyin kim bana oğlum sayruluğundan anı istemek kayısı yoktur*, **Süh. 21**'de *Çü gördü ki zayı geçer tayısı / ana kalmadı okumak kayısı*, **Ruş. 281**'de *sana üzüm kayısı bana da özüm kayısı*, **Kel. 143**'te *anı ol vakt keserven kim sana benim kayım kalmaya*. Fakat bu formun gerçekten bir varyant mı, yoksa Arap harfli yazım geleneğinden kaynaklanan bir transkripsiyon tercihi mi olduğunu tespit etmek gerekir. Anadolu'da yazılmış metinlerden tespit edilen örneklerde, morfem çekimi olmayan formların düzenli bir şekilde son vokallerinin قايو veya قايو şeklinde yazıldığı görülür. Öte yandan çeşitli morfemlerle çekimlenmiş örneklerde son vokali tespit etmek mümkün değildir. Özellikle iyelikli çekimlerde okunuşu tayin etmek çok zordur: قيسی ev قيسن gibi. Bu yüzden çeşitli metinler üzerinde çalışanlar formu *kayı* ve *kayu* olarak okumaktadır. Bu imlânın istisnaları olarak قايوسدر, قايوسن ev قايولاری yazımlarının tespit edilmesi ise formun aslı şeklinin *kayu* olduğunu göstermektedir.

Kayı formunun yer aldığı düşünülen metinlerin neredeyse hepsinde formun iyelik çekimli olması, diğer taraftan, iyelik tesirli bir düzleşmeyi de dü-

fiillerindeki fonolojik özellikle buna imkan vermemektedir. Ayrıca bu çevrede sıklıkla görülen *sevü* ~ *sevi* formunun da E.T. *sevig* mi yoksa *sevgü* formundan mı geldiği tartışmaya muhtaçtır. Benzer şekilde bkz. *bilü*.



şündürmektedir. Anadolu ağızlarındaki *gayı* varyantı bunun bir kalıntısı olabilir. Ayrıca **NF 395**'teki *arpa etmekini türüp kaygı birle yemek takı palas keymek takı kara yer üze yatmak* "Arpa ekmeğini dürüp kaygıyla yemek, aba giymek ve kara yerde yatmak" örnekten hareketle, formun düzleşme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Zaten **YD**'de *kayur-* ~ *kayır-* gibi ikili kullanımların varlığı bilinmektedir. Üstelik modern yazı dillerinde tespit edilen düz şekiller (*kaygı*) de bu durumun nihaî sonucu olarak kabul edilebilir. Bu gelişimler göz önünde bulundurularak tarihsel Türk dilindeki *kadgu* formunun fonolojik değişim ve gelişimi şu şekilde görülür:

	Maniheizt Çevre	Budist Çevre	İlk İslami Metinler	Harezm Metinleri	Anadolu'daki Metinler	Çağatay Yazı Dili	Modern Yazı Dilleri
VIII.-X.	<i>kadgu</i>						
XI.	<i>kadgu</i>	<i>kadgu</i>	<i>kadgu / kaygu</i>				
XII.-XV.		<i>kadgu / kaygu</i>		<i>kadgu / kaygu / kaygı</i>	<i>kaygu / kayu / kayı</i>	<i>kaygu</i>	
XV.- XVII.					<i>kaygu</i>	<i>kayu</i>	
XXI.							<i>kaygu / kaygı</i>

Sonuç

Bu çerçevede **YD**'de görülen *kaygu*, *kayu* ve *kayı* formları için şu sonuçlara varılabilir:

Tarihsel veriler ve Oğuzcanın karakteristik özelliklerinden düşünüldüğünde **YD**'de görülen üç varyant, gelişim adımlarından her birini temsil ediyor olabilir: *kaygu* > *kayu* > *kayı*. Bu üç şeklin aynı metinde yer alıyor oluşu, iki farklı çıkarımı doğurmaktadır:

a) Bu şekillerin yer aldığı şiirler farklı tarihlerde yazılmış olmalıdır. **YD**'deki *kayu* ve *kayı* formları yalnızca birer şiirde yer aldığına göre, bu şiirler farklı zamanlarda *Divan*'a dahil edilmiş olmalıdır. Bu durumda **YD**'nin istinsah meselesi tarihsel bir karışıklığa sahiptir. Bu sonuca ulaşmak için başka bir zorlayıcı sebep ise, Timurtaş'ın bu divanı "Yunus Emre'ye ait olduğu su götürmeyen 350 şiirden toplayarak oluşturduğu"nu ifade etmesidir (1972: 39). Bu yöntem Gölpınarlı neşrinde de kullanılmıştır. Doğal olarak bu divan beş farklı nüshanın toplanmasında meydana gelmiştir. Bu nüshalar ise XIV. ve XVI. yüzyıllar arasında değişen istinsah tarihlerine aittir (Timurtaş, 1972: 40). Doğal olarak böyle

bir derleme, mukayeseli çalışmalar, kronolojik ve diyalektolojik yaklaşım için sağlıklı sonuçlar vermeyecek ve yanıltıcı olacaktır.

b) Bu şekiller farklı diyalektlere ait olmalıdır. Böylece şekillerin yer aldığı şiirler de farklı diyalekt sahipleri tarafından *Divan*'a eklenmiş olmalıdır. Eğer bu şekiller farklı diyalektlere ait ise, şiirlerin ait olduğu diyalektler standart Türkiye Türkçesi veya diğer yazılı dillere kaynaklık ediyor olamaz. Çünkü bu şekiller hiçbir yazılı dilde kullanılmamaktadır. Bu açıdan standart dilin özellikleri arasında gösterilemez. **DS**'deki *gayı* varyantına göre, bu şekillerin kalıntıları Orta Anadolu diyalektine uygundur. Karahan, Anadolu'da teşekkül eden yazı dilinin, daha önceki çalışmalarda oldukça geniş bir coğrafyaya ait olduğunu gösteren diyalektik ölçütlere rağmen, Orta Anadolu'ya (özellikle Kırşehir ve Konya) ait bir diyalekti karşılaması gerektiğini düşünmektedir (2013: 225-226). O halde, bu şiirlerin ait olduğu diyalekt, bu coğrafya olmalıdır ki bu durumda, söz konusu diyalektin standart Türkiye Türkçesi ile bağlantısı farklı bir konuma taşınır. Zaten Doerfer, İstanbul diyalektinin, Anadolu'daki diğer diyalektlerle oldukça farklı olduğunu göstermiştir (1976: 82).

XIII.-XV. yüzyıllar arasında Anadolu'da yazılmış metinlerdeki varyantlar, bu doğrultuda dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi gereken bir vaziyettedir. **YD**'deki bu şekillerin ait olduğu metinlerin, en azından aynı müstensihinin elinden çıkmadığı bilgisi, diğer metinlerle daha ayrıntılı olarak mukayese edildiğinde, metinlerin yazıldığı coğrafyalar, diyalektik açıdan bazı fikirler verebilir. Üstelik yakın tarihlerde yazıldığı bilinen diğer Oğuzca metinler hakkında da diyalektik açıdan farklı sonuçlar çıkacağı ortadadır. Böylece Anadolu'da teşekkül eden yazı dilini şekillendiren diyalektler ve bu diyalektlerin daha sonraki yazı dili evrelerine tesiri belirlenebilecektir.



KISALTMALAR

AY: Altun Yaruk Sudur	KTLS: Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü
BV: Bedâyi‘u’l-Vasat	M III: Türkische Manichaica aus Chotscho III
Cam.: Camasbname	Maitr.: Maitrisimit Nom Bitig
DLT: Dîvânü Lugâtî‘t-Türk	ME: Mukaddimetü’l-Edeb
DS: Derleme Sözlüğü	MM: Muînü’l-Mürîd
Enb.: Kısas-ı Enbiyâ	NF: Nehcü’l-Ferâdis
ETŞ: Eski Türk Şiiri	NN: Navâdürü’n-Nihâye
Ferh.: Ferhengname-i Sa’di Tercümesi	Süh.: Süheyl ü Nevbahar
HŞ: Kutb’un Hüsrev ü Şirin’i	SV: Sultan Veled’in Türkçe Şiirleri
İbr.: İbrahim Bey Külliyyatı	TİEM: Kur’an Tercümesi TİEM nüshası
KB: Kutadgu Bilig	TS: Tarama Sözlüğü
Kel.: Kelile ve Dimne	VEWT: Versuch eines etymologischen Wörterbuch der Türksprachen
KP: İyi Kötü Prens Öyküsü	YD: Yunus Emre Divan

KAYNAKÇA

- Ağca, E. (2020). Türk Dilinin Tarihsel Diyalektolojisi - Harezm-Altın Ordu Sahasına Ait Türkçe Metinler Üzerine Bir İnceleme. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir.
- Ağca, F. (2006). Eski Uygur Türkçesiyle Yazılmış Eserlerin Ses ve Şekil Özelliklerine Göre Tarihlendirilmesi. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Arat, R. R. (2007). Eski Türk Şiiri (4. Baskı). *Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları*.
- Arat, R. R. (2008). Kutadgu Bilig (2. Baskı). *İstanbul: Kabalcı Yayınları*.
- Atalay, B. (1970). Abuşka Lugati veya Çağatay Sözlüğü (1. Baskı). *Ankara: Ayyıldız Matbaası*.
- Clark, L. (1975). Introduction to the Uyghur Civil Documents of East Turkestan (13th – 14th cc.), Indiana: Indiana University.
- Clauson, G. (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish (1. Edition). Oxford: Oxford University Press.
- Derleme Sözlüğü (1972). VI. Cilt, Ankara: TDK Yay.
- Doerfer, G. (1976). Das Vorosmanische (Die Entwicklung der Oghusischen Sprachen von den Orchoninschriften bis zu Sultan Veled). *TDAY-Beleten*, 1975-1976, 81-132.
- Doerfer, G. (1993). Versuch einer linguistischen Datierung älterer osttürkischer Texte, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, Turcologica 14.
- Eckmann, J. (1995). Nehcü'l-Ferâdis (*Metin-Tıpkıbasım*), S. Tezcan – H. Zülfikar (Haz.). *Ankara: TDK Yayınları*.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu Z. (2014). Divânı Lugâtî't-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin (1. Baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Erdal M. (2016). Explaining the olga-bolga dili, Turkish Language, Literature, And History Travelers' Tales, Sultans, And Scholars Since The Eighth Century, B. Hickman and Ga. Leiser (Ed.), (p. 135-146). New York: Routledge.
- Erdal, M. (1979). The Chronological Classification of Old Turkic Texts. *CAJ* 23, 151-175.
- Erdal, M. (1991). Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon, Vol. I-II (1. Edition). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Erdal, M. (2004). A Grammar of Old Turkic (1. Edition). Leiden: Brill.
- Gölpınarlı, A. (2009). Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri (1. Baskı). *İstanbul: İş Bankası Yay*.
- Gülsevin, G. (2016). 11.Yüzyılda Hangi Oğuz Diyalektleri Vardı?. *Bilig*, 76, 269-300.
- Hacıem3inoğlu N. (2000). Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri (1. Baskı). *Ankara: TDK Yay*.
- Karahan, L. (2013). Oğuzcanın Anadolu'da Yazı Dili Olma Sürecine Dair Düşünceler. *Âşık Paşa ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Oluşumu Sempozyumu*, 219-228.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü* (1991). II Cilt, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kaya, C. (1994). Uygurca Altun Yarıuk-Giriş, Metin ve Dizin (1. Baskı). *Ankara: TDK Yay*.
- Korkmaz, Z. (1974). Eski Türkçedeki Oğuzca Belirtiler. *Türkoloji Dergisi*, 6(1), 15-30.
- Kök, A. (2004). Karahanlı Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi (TİEM 73 1v- 235v/2) Giriş- İnceleme – Metin – Dizin. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Le Coq, A. von. (1922). Türkische Manichaica aus Chotscho, III, APAW.



- Nalbant, B. Ö. (2003). Nevadirü'n-nihaye (Metin, İnceleme, Dizin). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Räsänen, M. (1969). Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen, Helsinki.
- Tarama Sözlüğü (2009). IV. Cilt, *Ankara: TDK Yay.*
- Tatcı M. (1990). Yunus Emre Dîvânı (İnceleme-Metin). (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Tekin, Ş. (1976). Uygurca Metinler II: Maytrısimit, Burkancıların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma, Uygurca İptidâî Bir Dram, *Ankara: Sevinç Matbaası.*
- Timurtaş, F. K. (1972). Yunus Emre Divanı (1. Baskı). *İstanbul: Kervan Kitapçılık.*
- Toparlı, R. ve Argunşah, M. (2008). Mu'inü'l-Mürîd (3. Baskı). *Ankara: TDK Yay.*
- Tulum, M. M. ve Azılı, K. (2015). Eski Uygurca Edgü Ögü Tigin Anyıg Ögü Tigin Burkancı Seyirlik Eser (1. Baskı). *İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.*
- Türkay K. (2002). Ali Şir Nevâyî: Bedâ'î'u'l-Vasat. *Ankara: TDK Yay.*
- Yüce, N. (2014). Mukaddimetü'l-Edeb. *Ankara: TDK Yay.*

YUNUS EMRE DİVANI'NDA HAKK'A ULAŞMA YOLUNDA “GÖNÜL” MOTİFİ

Serkan BALCI

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi Ardahan İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ardahan/Türkiye, serkanbalci@ardahan.edu.tr

*Gönül Çalap'ın tahtı,
Gönüle Çalap baktı,
İki cihânı bed-bahtı,
Kim gönül yıkar ise.
Yunus Emre*

Giriş

Yunus Emre, ibn-i vakt olarak anın tefekküründeyken hem geçmişî geleceğe taşıyan hem de yaşadıklarını bir takım zihni süreçlerden geçirerek söyleyen mutasavvıf ve halk ozanıdır. Bu bağlamda “Tanrı sevgisini, Tanrı korkusunun üstüne çıkarması, insan ve Tanrı birliğini cesaretle dile getirmiş olması, sevgi ve hoşgörüyü hâkim kılması, yetmiş iki millete “Bir” bakarak, hem tasavvufun Vâhdet-î Vücûd * anlayışını dile getirmesi hem de insan sevgisinin evrenselliğini” (Doğan ve Çelik, 2017: 205) üstüne basarak vurgulaması bakımından döneminin öncüleri arasında yer almaktadır.

* **Vahdet-i Vücud ve Tevhid:** “Vahdet-i Vücud fikrine göre âlem, bir tek Hakkikat ve vücuttan ibarettir. Çokluk, bir'in tecellisidir. Allah mutlak ve tek varlıktır. O'nun varlığının bir sebebi, başlangıcı ve nihyeti yoktur. Kendi zatıyla var olan Tanrı, bütün zamanları ve mekânları kaplayan bir nurdur. Zatı, zatıyla bilinmez. Sıfatlarıyla bilinir. Pek çok İslam mutasavvıfı tarafından açıklanan ve Muhyiddin-i Arabi (öl. 638/1240) tarafından sistemleştirilen Vahdet-i Vücud telakkisi Yunus Emre tarafından da benimsenmiştir. Yunus Emre'ye göre bütün mahlûkat Allah'tan zuhur etmiştir. Varlığın aslını (tekliğini) bilen göz, baktığı yerde Tanrı'nın cemalini görecektir. Çünkü mutlak zatın nuru, âlemleri kaplamıştır. Varlığın önü ve sonu, evvel ve ahiri Hakk'tır” (Çelik, 2014: 84).



Vâhdet-i Vücûd “sözlük manasıyla ‘varlığın tekliği’ demektir. Tasavvuf terimi olarak ‘Allah’tan başka varlık yoktur’ anlayışının ifadesidir. Buna göre varlık tektir, o da Allah’tır. Diğer varlıklar, ağaca nispetle gölge, denizin dalgası, tek bir varlığın aynalarda sonsuz yansıması; suyun, buz, buhar, yağmur, kar, nehir olarak görünmesi gibidir” (Köktürk, 2014: 753).

Alemi yaratmadan önce Allah, Âlem-i Kitmân’da** gizli *Mutlak Güzellik* idi. Mutlak Güzellik:

nasıl ki düzen ve gaye düzenleyici bir varlığı gösteriyorsa, aynı şekilde bütün bu unsurların birleşmesi ile oluşan evrenin güzelliği de ona bu güzelliği veren bir Mutlak Güzeli’nin varlığını gösterir. Çünkü bütün var olanlar, varlıklarını Mutlak Güzeli olan Tanrı’dan almaktadırlar. Dolayısıyla var olanların güzellikleri, özde evrenin güzelliği, evreni var eden, ona güzelliği veren mutlak güzel olan Tanrı ile ilişkili olmaktadır (Şimşek, 2015: 69).

Mutlak Güzelliğin meydana gelmesinde “yaratılış” kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda “Ben gizli bir hazine idim, istedim ki bilineyim ve bilinmek için de bu halkı (varlık âlemini) yarattım” buyrulur. Böylece Allah, ‘Kûn! (Ol)’ emrini vermiş ve her şey ‘derhal vücud âlemine’ gelmiştir. Yasîn Suresinin ‘Bir şeyi dilediği zaman, O’nun buyruğu sadece o şeye *‘ol’* demektir. Hemen olur’ 82. âyetin mealinde bunu ifade eder” (Doğan ve Çelik, 2017: 201; Fırlah, 2006: 178).

Mutasavvıflar; tüm bu hâli, “Âşkın taşması ve varlık âlemine bir tecelli olarak yansıması” diye okumaktadır. Çünkü insanoğlu Eşref-i Mâhlûkat hitabına muhatap edilmiş ve Hakk’ın halifeliğini üstlenmiş yegâne varlıktır. Bu nedenledir ki bütün mutasavvıflar önce kendilerinden (nefis terbiyelerinden) yola çıkarak İnsan-ı Kâmil menzilinde ilerlemeyi seçmişlerdir. Bu da tasavvuftaki “Arıtmadan önce arınmanın” gereğidir.

Bu toprakların tarihsel seyrini göz önünde bulundurduğumuzda,

** **Âlem-i Kitmân:** “Tanrısal âlem, gizli (saklı) âlem. Tasavvufa göre Tekvin (yaratılış) şu şekilde özetlenebilir. Allah gizli bir hazine idi. Âşk-ı Zâtî yüzünden âlemleri var etti. Bu âlemleri Hüsn-i Mutlak’ı ve Cemâl-i Mutlak’ı ile nitelemek (kuşatmak) istediği için var etti (yarattı). Allah; tek güzellik (mutlak güzellik) ve iyilik olduğu için zuhur etmek istemiştir. İşte evrendeki her şey bu “mutlak güzelliğin” yansımasıdır. Bu yaratılış aynası “Kûn! (Ol)” emriyle var olmuştur. Yaratılıştan önce Âyanı-ı Sabitte veya Âlem-i Kitmân’da (Kâdim olan) bir tek Allah vardı. Önce Ânasır-ı Ârba ve Mevâlid-i Selase (madenler, bitkiler ve hayvanlar) yaratılmış ve sonrasında ise âdem (insan) yaratılarak diğer tüm varlıklardan üstün sayılmıştır. Tasavvufta insan, kâmil olabilmesiyle Allah’a ulaşabilen üstün bir varlıktır. Başka bir ifadeyle açıklayacak olursak; İnsan-ı kâmil, Allah’da bekâ bulan kimsedir” (Doğan ve Çelik, 2017: 2010).

tasavvuf düşüncesi, kaynağını özellikle İslamiyet'ten alan ve eski Yunan, Hint, Arap, Fars, Türk din ve inançlarının sentezinden ortaya çıkmıştır. Türk edebiyatının önemli şairleri bu düşünce sistemi içerisinde yetişmiş ve eserlerini vermiştir (Dede, 1990: XXII).

Bu bağlamda Anadolu'da geniş bir tasavvufi havza oluşmuştur. Çağlarını aşan ve günümüzde de etkisini sürdüren bu mutasavvıflara ilişkin olarak, A. Yaşar Ocak'ın şu değerlendirmeleri bir başka açıdan da önem arz etmektedir:

Yaşadıkları çağı aşarak mesajlarını günümüz insanına ulaştırabilme bahtiyarlığına erişmiş, insanlığın müşterek malı olmuş önemli kişilerin sayısı Türk tarihinde çok fazla değildir. Bunlardan iki tanesi de XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu'sundan bize seslerini duyurabilen iki sûfî şair, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 1273) ve Yunus Emre (öl. 1321)'dir (Ocak, 2018: 117).

Bir dönüm ve ayırım dönemi olan XIII. Yüzyıl, Anadolu'da Türk diliyle*** yeni bir edebiyatın tohumlarını atmıştır. Bu yüzyılda Yunus Emre yeni kavram, motif****, sembol ve imge dünyasıyla Anadolu'ya bir ilham kaynağı sunmuş, bununla birlikte âşıklar, sazlarıyla Türk dilini şiirleştirilip halkın duygularını dile getirmiştir (Gölpınarlı, 1992: 1-6).

Halk anlatılarında “Koca Yunus”, “Derviş Yunus” ve “Miskin Yunus” hitaplarıyla anılan Yunus Emre;

Yazın yayla, kışın köy arasında gidip gelen yarı göçebe bir Türkmen boyu içerisinde yaşamıştır. Muhtemelen sıradan bir medrese tahsili de görmüş olmalıdır. Nitekim bir süre mistik hayatında bu tahsilin etkisini taşımış, fakat tıpkı Mevlânâ Celâleddîn gibi, onun da günün birinde karşısına çıkan bir Melâmetî-Kalenderî şeyhi, Baba Tapduk, hayatının akışını değiştirmiş, onu medresenin etkilerinden sıyrıp cezbeli bir ilahî âşk şairi yapıvermiştir (Ocak, 2018: 118-119).

*** “Yunus, çağdaşlarının aksine-değişenin aktarıcılarının- varlık alanına yapılan tehditlere karşı korunma ve bireysel anlamda aşkın değerlerine ulaşabilme yolunda en önemli tarihsel varlık alanı olan “dil”i sayesinde yazdıkları ile kendisini içselleştirme yolunda karşılıklı bir ilişkiye girmiştir. Bu bakımdan kendisi ile olan deneyimini yoğunlaştıran Yunus, dili soyutlayabilme ve anlamdan öte sözcüklere yüklediği sembolik dil bakımından sanatsal bağlamda evrensel bir düzleme ulaşmıştır” (Şayhan, 2018: 69).

**** “Stith Thompson “motif” kavramını ‘Eskiden beri yaşama kabiliyeti olan, masalın en küçük unsuru’ diye tanımlar. Max Lüthi ise ‘Kendisini gelenekte koruma gücüne sahip olan, hikâye etmenin en küçük unsuru’ diye tanımlar” (Sakaoğlu, 2003: 15). Belirli bir karakter tipi üzerinde odaklanabilirler; bazen bir harekete, bazen de hareketin başka durumları üzerine. Motifler görüşte bağımsız olan hikâye tiplerini birbirine bağlar” (Linda, 2006: 212-217).



M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinin Yunus Emre’yi anlattığı bölümlerinde: “Yunus Emre yahut şiirlerinde ekseriya kullandığı gibi Kul Yunus, Âşık Yunus veya Yunus Emrem, XIII. yüzyılın son yarısı ile XIV. yüzyılın başlarında yaşamış bir dervıştır” (s. 365-366), “Yunus Emre, XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar civarında yahut Bolu mülhaklarından Sakarya suyu civarındaki karyelerden (köylerden) birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsüdür” (s. 370) gibi tespitler yapmakta ve onun Tapduk Emre’ye intisabının ve o intisaptan sonraki tasavvufi terbiyesinden uzun uzadıya bahsetmektedir. Yunus’un, Tapduk Emre’ye intisabından (kapılmasından) sonraki hayatı derin bir karanlık ve hüznün içindedir. Menkıbeye göre, şeyhine tam kırk yıl hizmetten sonra süluku tamam ederek, irşat (doğru yol) mertebesine erişmiş ve zamanından başlayarak ilahilerini yazmıştır. Onun şeyhi Tapduk Emre Hazretlerine olan bağlılığı *Dîvânı*’na da şu dizelerle yansımıştır (Köprülü, 2014: 375-377).

*Taptug’un tapusunda kul olduk kapusunda
Yunus miskîn çigidik biştik el-hamdüli’llah* (Tatçı, 2020: 398).

Yunus Emre ve Mevlânâ gibi mutasavvıflar Anadolu, Rumeli ve Balkanların Türkleşip İslamlaşmasında öncü olan Hoca Ahmet Yesevî**** eksenli tasavvuf hareketinin sistemleşmesinde önemli katkılarda bulunmuşlardır (Altun, 2020: 6; Altun, 2019: 19). Bu bağlamda

XIII. yüzyıl Anadolu’su tasavvufi bir havzanın ana merkezi ve fikir üssü konumuna dönüşmüştür. Moğolların istila mahiyetli işgalleri ve Orta Asya yoğunluklu göçler, Anadolu’nun sosyal dokusunun genlerini değiştirmiş hem sosyolojik hem de fikri bir dönüşümün oluşmasına sebebiyetler yaratmıştır. İşte bu devrin kültürel ikliminde ortaya çıkarak XIII. Asrın son yarısında bilhassa Moğolların talan ettikleri Anadolu sahasında umutsuzluğa kapılan halka öğretileriyle sabrı, erdemli olmalı ve Allah’a ulaşma aşkını sezdirmeye çalışan Yunus Emre, bu çabalarını da ilginç bir biçimde yine halkın dili olan Türkçe ile yapmış ve bu zor asırda bir halk adamı olarak adını asırlarca yaşatarak gönüllere kazımıştır (Altun, 2020: 8).

**** “Hoca Ahmed Yesevî ideolojisi belli bir topluluğun mutluluğu ve huzuru için değil tüm insanlığın birlik ve beraberliğini, huzur ve mutluluğunun sağlanması için oluşan bir anlayıştır. Hoca Ahmed Yesevî’nin yaşamış olduğu bölgede başlattığı hikmetli söz söyleme geleneği Anadolu ve Balkan coğrafyasında zamanı ve nesilleri birbiriyle buluşturan “Yunus geleneği, Hacı Bektaş geleneği olarak devam etmiştir. Bu bakış açısından bakıldığında Hoca Ahmed Yesevî’nin Anadolu’ya etkisi anlaşılmaktadır” (Altun, 2019: 19).

Yunus Emre'nin kullandığı dile, yetiştği döneme ve tasavvufi merhale-sine dair A. Y. Ocak ise tespitlerine şöyle devam etmekte ve Yunus Emre'nin sade bir derviş kimliğiyle yaşamadığının izahını şöyle yorumlamaktadır:

Yunus Emre'nin tasavvuf anlayışı da temellerini, Mevlânâ Celâleddîn için söz konusu olan iki büyük sûfi mektebin, yani Melameti-Kalenderî sûfliğinin ve Vah-det-i Vücut sisteminin içinde bulur. Onun Mevlânâ Celâleddîn'den farkı, Melame-ti-Kalenderî tasavvuf anlayışına Şems-i Tebrizi gibi, İranlı yerleşik ve yüksek bir kültürden gelen bir sûfi aracılığıyla değil, Ahmed-i Yesevi'nin (ö.1167) yolunu takip eden, yarı göçebe kültüre mensup Baba Tabduk gibi popüler bir sûfi vasıtasıyla gir-miş olmasıdır. Mevlânâ Celâleddîn sûfiyane düşüncelerini, İrani yüksek tasavvufun dili Farsça ile terennüm ederken, o, popüler Türk tasavvufunun Ahmet-i Yesevi'den beri geleneksel dili olan Türkçeyi kullanıyordu. Yunus Emre bunu şuurlu bir milli duygu ile değil, çok tabii olarak yaşadığı sosyo-kültürel ortamın bir gereği olarak ya-pıyordu. Yunus Emre'nin Melameti-Kalenderî sûfliğinin popüler cephesine mensup olması, onun bu mektebi kuvvetle temsil etmesine asla bir engel teşkil etmemiştir. Eğer onun şiirleri tek tek yorumlanarak değil, bir bütün olarak değerlendirilirse, bu mektebin en az Şems-i Tebriz'i kadar güçlü bir temsilcisi olduğu hemen görülecek-tir. Yunus Emre'nin, bugüne kadar sanıldığı ve iddia edildiği gibi, -üstelik *Dîvânı*'n-da açık açık belirtmesine rağmen- tekkesiz, müridsiz olmayıp, tam tersine tekkesi ve müridleri olan bir Melameti-Kalenderî şeyhi olduğunun farkına varılamamasının bir sebebi, şiirlerinin dikkatle ve bir bütün olarak ele alınmamasıdır (2018: 127-128).

Miskin Yunus'un Şiirlerinde Gönülün Yeri ve Kıymeti

Türk edebiyatının en önemli şahsiyetlerinden biri olan Yunus Emre hem tasavvuf edebiyatında hem de Türk milletinin duygu dünyasında derin izler bırakmıştır. O, gönül yoluyla Allah'a ulaşmaya çalışan bir derviş, şiirlerini Allah aşkıyla kaleme alan bir şairdir. "Gönül, Allah'ın tecelli mahalli olmakla birlikte, O bazen mutmain olmayan, bazen mühürlenene, bazen hastalanan, ka-tılaşan ve kibirlenen tavırlarla da ortaya çıkabilmektedir." (Tatcı, 1990: 237).

13. yüzyılda yaşamış olan ünlü halk ozanı, filozofu, halk ve Hakk aşığı Yunus Emre, yüzyıllardır etkisini kaybetmeden dilden dile dolaşan eserler ortaya koymuştur. İslamiyet'in Türk kavimleri arasında yayılmasıyla birlikte ortaya çıkan dinî-tasavvufi Türk edebiyatının başlıca şahsiyeti sayılmış olan Yunus Emre, özlü deyişleri, sade ve duru Türkçesi, insanı gönül gözünden görerek bir kitap misali hayatı okuması vesilesiyle her dönemde dikkatleri üzerine çekmiştir.



Bütün dünya ülkelerince benimsenen, eserleri dilden dile çevrilen bu şairin esas meselesinin insan olduğu bilinmektedir. Yunus Emre sonsuz hoşgörü anlayışıyla insanı insana anlatmaya ve böylece dünyayı yaşanabilecek bir mekâna çevirmeyi amaçlamaktadır. Onun bu isteklerinin sebebi dünyada şan, şöhret, maddi bir zenginlik kazanmak değil Allah’a yakın olabilmek ve Kâbe olarak işaret ettiği gönlü hoş tutabilmektir. Gönül kırmak Yunus Emre nazarında asla affedilmeyecek suçlar listesinin başında gelmektedir.

*Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül
Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yummaz degül* (Tatcı, 2020: 319).

beytiyle bu konudaki hassasiyetinin altını çizen Yunus Emre, ‘Çalabın tahtı’ olarak işaret ettiği bu eşsiz mekânı, bu sırça köşkü kutsamış, hemen bütün şiirlerinde açıktan açığa yahut dolaylı bir şekilde gönülleri hoş tutmanın önemini vurgulamıştır.

*Âşık kişi miskîn olur yol içinde teslîm olur
Kim n’iderise boyun bura çâre yok gönül yıkmaga* (Tatcı, 2020: 221).

Yunus Emre Dîvânı’nda dikkat çeken anahtar kelimelerden biri ‘gönül’dür. Gönül kesinlikle kırılmaması gereken bir mabettir. Dünya nimetlerinden vazgeçmiş maddi olarak fakir, fakat manevi anlamda zengin olmaya çalışan kişilerin Hakk’a ulaşma yolunda benlikleri ile teslim olmaları gerekmektedir. Yol için teslim olmakla iş bitmez, teslim olunur fakat gönül yıkanın telafisi yoktur. Yol için bütün dünyevi isteklerden vazgeçilse de gönül yıkan Hakk’a gidilen yolda ilerleyemez.

*Bir tona kan bulaşıcak yumayınca mismil olmaz
Gönül pâsı yunmayınca namâz edâ olmayısar* (Tatcı, 2020: 235).

Yunus Emre, yukarıdaki beyitinde kan bulaşan bir giysiyle nasıl namaz kılınmazsa kin, nefret, dedikodu vb. nefsi duygular bulaşmış yani pas tutmuş bir gönülle de namaz kabul olmaz demektedir.

*Yunus imdi sen Hakk’a ir dün ü gün gönlün Hakk’a ver,
Gönül gözü görmeyince bu baş gözü görmeyiser* (Tatcı, 2020: 236).

Yunus Emre sadece başkalarını yargılamaz, şiirlerinde kendisiyle de yüzleşir. Kendisine seslenerek Hakk’a varmasını, gönlünün Hakk ile olmasını söyler. Gönül gözü açık değilse, beşeriyetteki var olan gözün görmesi bir şey ifade etmez. Gönül, Hakk’a açılan kapıdır:

*İy gönül bir dem bir vakit dünyâdan usanmaz mısın
Bunca fâsid işlerle yüzünden utanmaz mısın* (Tatcı, 2020: 382).

Yunus kimi zaman da gönlü suçlar, dünya heveslerinden vazgeçmesini, içinde barındırdığı fesatlıktan utanması ve sıkılması gerektiğini söyler. Bu nedenle kendini Hakk yolundan alıkoyan işlerden uzak durması yönünde telkin eder.

*Söz var kılur gönüli şâd söz var kılur bilişi yad,
Eger horluk eger 'izzet her kişiye sözden gelür* (Tatcı, 2020: 245).

Gönle giden yollardan en önemlisi sözcüklerdir. Bazı sözler vardır ki gönlü incitir, bazı sözler vardır ki doğru yerde ve doğru zamanda söylediği zaman kişinin izzetini de yüceltir. Söylenen her söz gönle doğru rehberlik yapmaktadır.

*Bu vücûdum şehrine her dem giresüm gelür,
İçindeki sultânun yüzün göresüm gelür* (Tatcı, 2020: 247).

Gönül vücut şehrinin payitahtıdır ve o şehirde Sultan olan Allah'tır. Yunus da bu beytinde gönül tahtında oturan Sultan'ı her an, her nefesinde görmek istediğini dile getirmektedir. Aynı zaman da burada Hz. Musa'nın Allah'ın yüzünü görme duasına telmih vardır.

*İstemegil Hakk'ı ırak gönüldedir Hakk'a turak,
Sen, senliğin elden bırak tenden içerü câdadur* (Tatcı, 2020: 253).

Yunus Emre, Allah'ı uzaklarda aramaya gerek olmadığını, aksine Allah'ın arayanın gönlünde mekân tuttuğunu onu bulmanın da nefisten, benlikten sıyrılmakla mümkün olacağına değinir. Allah'ın tenden içeri canda olduğunu söyler.

*Taş gönülde ne biter dilinde agu düter
Niçe yumşak söylese sözi savaşa benzer* (Tatcı, 2020: 259).

Yunus bazı gönülleri taşla benzeterek gönlünde iyilik olmayanın sözünde de güzellik olmayacağını söyler. Her ne kadar iyi olanı söylemeye çalışsa da gönlünde güzellik olmadığı için söyledikleri de çirkin olur. Öyle ki Yunus bu sözleri savaşa benzetir.

*Miskîn olugör bâri benlikden ırak yüri
Gönlinde benlik olan dervîşlikden ırakdur.* (Tatcı, 2020: 270).



Yunus Emre bu beyitinde ise fakir olup (dünya nimetlerinden uzak olup) benlikten/ bencillikten uzaklaşmak gerektiğini söyler. Zira benlikten/bencilikten sıyrılmayan kişi dervişlikten uzaktır. Dünya malına ve şanına dalan kişiler Allah yoluna girmekte zorluk çekeceğini dile getirir.

*Sana her işde iy Kâdir bildük tercümen gerekmez
Sen olmadugun gönülde dînile man. gerekmez* (Tatcı, 2020: 283)

Yunus Emre'nin inancında cennet cehennem olguları geri planı atılarak Hakk'a ulaşmak vardır. Bu beytinde de Hakk'ın olmadığı gönülde dinin ve imanın da gereksiz olacağını vurgulamaktadır. Allah ile dolmayan din inancı boş bir fanatizmden ibaret olduğunu vurgular.

*Döner gönlüm bana öğüt virür hoş
'Âşık olan gönül 'ışktan usanmaz* (Tatcı, 2020: 286).

Gönül kimi zaman akla hükmeder, kimi zaman da akla yol gösterir. Gönül âşıkça sahip olduğu aşk ona asla bıkkınlık vermez. Âşıklık onun kimliği olur ve böylece kendini âşık olarak tanımlar.

*Âşık kılar dün gün âhı togrı varur Hakk'a doğru râhı
Gönüldedür seyrângâhı makâmı 'Arş'dur 'âşıkun* (Tatcı, 2020:307).

Âşık gece gündüz çektiği ah ile Allah'a yol bulur. Çünkü Mevlânâ'nın dediği "Hamdım, piştım yandım" ifadesindeki gibi yanan gönlün dumanı onun olgunluk seviyesini de belirler. Aşk ateşiyle sınanan gönül kir ve pastan arınarak saflaşır. Saf bir kalp ile de Allah'a varılır. Miraç "uruç" yani yükselmedir. Saflaşan gönül de devir nazariyesindeki yeri itibarıyla geldiği yere doğru yol alır. İnsan-ı Kâmilliğin en önemli vasfı da budur. Yani omuzunda taşıdığı dünyevi yüklerinden Hakk aşkıyla kurtulmak. Bunun en güzel örneği olarak Miraç'ta Hz. Muhammed'in Hakk'a kavuştuğu andır. Gönülde Hakk'ın tecelli mahallidir. Âşık Miraçı gönül ile yapar orada Hakk ile hasbıhal eder.

*Gevhersüz gönüllere yüz bin söz eydürisen,
Hakk'dan nasîb olmasa nasîb olası degül* (Tatcı, 2020: 314).

Mücevhere (manevi zenginlik) benzemeyen gönüllere istenildiği kadar söz söylense de onlar bu sözleri idrak edemezler. Yunus Emre'ye göre bir gönle Allah'ın önce iyiliği nasip etmesi gerekmektedir.

*Bu dünyâyâ kalmayalım fanidir aldanmayalım,
Bir iken ayrılmayalım gel dosta gidelim gönül* (Tatcı, 2020: 316).

Yunus Emre aşağıdaki beytinde de gönle seslenerek, bu dünyanın geçici olduğunu söylemiş, gönlü ile dostuna yani Hakk'a gitmeği istemiştir. Hakk'ın da gönüllerde olduğuna sıkça değinen Yunus'un gönlü ile yapacağı yolculuğun istikameti de bir başka gönüldür. Bu da tevhit inancını hatırlatmaktadır. Aynı zamanda beytin diğer bölümünde tüm varlıkların aynı kaynaktan geldiğini ifade etmekte ve sen, ben diye ayrılmayalım derken hem can ve ten hem de tüm insanlığı olarak ifade etmektedir.

Sen oldugun gönüller her dem cânın yeniler
Bunlardır ölmeyenler hâkimi sen olasın (Tatcı, 2020: 378).

"Ölür ise ten ölür, canlar ölesi değil" diyen Yunus Emre, içinde Hakk'ı gönlünde taşıyan kişilerin hiç ölmeyeceğini, gerçekleşen ölümün sadece ten-sel olacağını vurgular. Hakk'ın olduğu gönüller sürekli canı/ruhu yenileneceğini söyler.

Gönlün Allah'ın evi olduğunu orada tahtının olduğunu dile getirmiştir. Namaz kılmak, hacca gitmek gibi önemli ve İslam'ın yapılmasını emrettiği ibadetlerin gönül yakınca kabul olunmayacağını belirtmiştir.

İnsan dünya üzerinde yaratılmışların en mükemmelidir. Bu bağlamda melekler dahi insana secde etmiştir. Kişinin gönlünü kötülüklerden arındırması gerekmektedir. Gönlü kötü olan kişinin sözü de inciticidir. Gönül yıkmamanın hiçbir çaresi (şifası) bulunmaz. Dolayısıyla gönül yıkanın, Hakk'ın tahtını yıktığına inanılır ve tasavvuf muhibbi yüzyılları aşkın bir şekilde bu öğreti tüm meydanlarında bir düstur olarak öğretilmiştir.

Kur'an kelâmın didi gönüle evüm dedi
Gönül ev ıssın bilmez âdemden tutmayalar (Tatcı, 2020: 254).

Allah Ku'ran'a benim sözümdür, gönül ise benim evimdir dedi. Gönül evinin sahibinden habersiz olanları insan saymamak gerekir. Bu beyitte Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın sözü olduğu gibi gönlün de onun evi olduğuna hürmet edilmesi gerektiğine değinilmiştir.

Gönül tolu zulmetdür işlediği bid'atdır
Bu nicesi ümmetdür Kur'ân yolına girmez (Tatcı, 2020:287).

Gönül zulmet (karanlık) doludur. Din adına yaptıkları uydurmadır. Bu nasıl ümmettir ki Kur'an yoluna girmez. İnsanlar Müslüman olduğunu iddia et-seler de aslında geleneklere uymaktadır. Geleneklerin etkisiyle dini yaşadığını sanmaktadır. Ama esas secdegâh olması gereken gönüllerine hürmetsizdirler.



İman nuru zulmet içinde kaybolmuş kötü huylar ile gönül kirlenmiştir. Mümin ilk önce gönlünü temizlemelidir.

*Gönül oturur tahta hükm ider Kâf'dan Kâf'a
Nefis durmuş irakda meyli 'işret içinde (Tatcı, 2020: 399).*

Gönül vücut ülkesinin padişahıdır. Tahtında oturarak bir padişah edasıyla en küçükten en büyüğe, her şeye, hükmeder. Nefis ise uzakta durmuş yiyip içmeye meyledir. Gönül tahtın sahibi olursa nefis uzakta kalır.

*Dostdan yana giden kişi kendözinden geçmek gerek
Dost yağmâlar cân şehrini alur gönül kal'asını (Tatcı, 2020: 432).*

Dost/sevgili/Allah'a giden kişi kendisinden geçmelidir. Yani nefisinden geçmelidir. Dost, can şehrini (vücudunu/fiziki varlığı) yağmalar. Benliğini yağmalar ve gönül kalesini fetheder.

*Gönül mi yig Ka'be mi yig eyit bana 'aklı iren
Gönül yigdür zîrâ ki Hakk gönülde tutar turakı (Tatcı, 2020: 444).*

Ey akli eren söyle bana gönlü mü yoksa Kabe'yi mi yeğlersin. Gönül daha üstündür çünkü Hakk gönlü mesken tutar. Bu noktada Yunus, “kalbin temiz olması ve temizlenmesi konusu üzerinde önemle durmuştur, Bakara surresinin 125. Ayetin mealindeki “evimi temiz tutun” ve ‘(Yere göğe sığmadım, mümin) kulumun kalbine sığdım’ (Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II/99) hadisi bu düşüncemizi desteklemektedir” (Çakmaktaş, 2017: 928).

*Hakk durağı gönülde âyâtı var Kur'an'da
Arş'dan yukarı cânda 'ışk burcunun kulesi (Tatcı, 2020: 452).*

Hakkın durağın gönlüdedir. (Bu bahsin de) Kur'an'da ayeti vardır. Arş-ı aladan yukarda candadır. Gönül aşk burcunun kulesidir.

Aktardığımız beyitler üzerinden bir yorumlamaya gidecek olursak, şu değerlendirmeyi yapmak gerekiyor ki; *Yunus Emre Dîvânı*'nda gönül motifi değişik şekillerde ele alınmış ve işlenmiştir. Gönlün ne bir tek yönü ne de bir tek mahiyeti kullanılmıştır. Gönül motifi ilk olarak Hakk'ın eşsiz bir mekânı, ilahî âşkın tecelli ettiği bir ayna, kişinin kendini bulmasında içinde yürüdüğü bir yol, temiz kalması ve rahmetle doldurulması gereken bir testidir. Anadolu tasavvuf havzasının yetiştirdiği en coşkun şairlerden birisi olarak da kabul gören Yunus Emre, edebî kişiliğini, mutasavvıf kimliğiyle harmanlamış, İlahî Kudret'e olan sevginin mistik bir temsilcisi olabilmıştır. Tasavvuf/Tekke Ede-

biyatının öncü ismi olarak öne çıkan Yunus Emre, kendinden sonra bu alanda eserler üreten birçok şairi veya mutasavvıfı derinden etkileyebilmeyi başarmıştır. Bu bağlamada, “Yunus’un süreği ıssız kalmamıştır” demek abartılı bir tespit olmayacaktır. Yunus Emre, bir fikir işçisi olmasının yanı sıra bir de gönül eridir. Şiirleri çağları aşmış ve her devirde de Türkmen toplulukları başta olmak üzere tüm dünyayı derinden etkileyebilmiştir. Öyle ki kimi beyitlerine şerhler yazılmıştır. XVII. asrın kalem ehli şairlerinden olan İsmail Hakkı Bursevî***** ve Niyâzî Mısırî***** şerh yazmış kişiler olarak ön plana çıkmaktadırlar.

Gönül, Hakk’ın tecelli ettiği yer ve İnsan-ı Kâmilin yegâne aynasıdır. Yunus Emre’nin üzerinde ısrarla durduğu gönül kavramı bir bakıma da Anadolu irfanının ortak bir değeridir ve gönül ile ilgili tespit özellikle bu irfanın en büyük temsilcisi olarak görebileceğimiz Alevi-Bektaşî inanç dünyasına şu dilerle de yansımıştır:

*Gönül sarayını pak et ki mihmân-hâle-i Hakk’dır.
Vakit olur ki tahtını görmekliğe Sultan gelir*

“Demek ki saray silinmiş, süpürülmüş olursa Sultanın hoşuna gider. Toprak o talibin başına ki erenleri hazır ve nazır bilmez ve gönül aynasını silmez. Hangi talibin gönlü temiz değilse ondan Peygamberler ve erenler bizar olur” (Yaman, 2013: 21). Gönül bir saraydır onu temiz tut ki onun esas misafiri

***** “Bursevî, 18. yüzyılın en çok eser veren divan şairlerinden ve şârihlerinden birisidir. 13. yüzyılda yaşayan şair Yunus Emre ile 18. Yüzyılda yaşayan şârih İsmail Hakkı Bursevî’nin yolları edebiyatımızda pek çok kez kesişmiştir. Yunus Emre’ye atfedilen birçok şiir İsmail Hakkı Bursevî tarafından şerh edilmiştir. Edebiyatımızda eserleri birbirine karıştırılan şairlerden Âşıkî’nin şiirleri, birçok kez Yunus Emre’ye atfedilmiştir. “Çıkıdum bādām dalına” diye başlayan şâhiyeyi de Yunus Emre’nin bir şiiri olduğunu düşünen Bursevî, şerh etmiştir. Aslında bahsi geçen şiir, Yunus Emre’nin meşhur “Çıkıdum erik dalına” şâhiyesine Âşıkî tarafından yazılmış bir nazireden ibarettir. Böylelikle çalışmamızda, edebiyatımızda üç önemli şahsın buluşması yer almaktadır: “Çıkıdum erik dalına” şâhiyesini yazan Yunus Emre; bu şâhiyeye “Çıkıdum bādām dalına” diye nazire yazan Âşıkî ve bu nazireyi şerh eden Bursevî” (Özdil, 2019: 459).

***** “Niyâzî-i Mısırî, isminde yer alan Mısırî nisbeti sebebiyle Mısırlı olduğu zannı uyandırır da aslında O, Malatya’da dünyaya gelmiş, ilk eğitimini burada almış bir Türk mutasavvıf ve şairidir. Genç yaşta tasavvufa ilgi duymaya başlayan Niyâzî, ilim öğrenmek maksadıyla gittiği Kahire’deki el-Zehir’de medrese ilimlerini talim ederken, aynı zamanda tasavvuf terbiyesini de ihmal etmemiştir. Tekrar Anadolu topraklarına döndükten sonra Halvetî şeyhi Elmalılı Ümmî Sinan’a intisap ederek tarikatındaki seyri sülûkunu ondan tamamlamıştır. Şeyhi tarafından hilafete taltif edilen Niyâzî, şeyhinin vefatından sonra Halvetî tasavvuf ekolünün başına geçmiştir. Bu yönüyle de asırlar boyunca manevi açıdan olgun insanların yetişmesine vesile olmuştur. O, bu yönüyle Türk tasavvuf tarihinde büyük öneme sahip olan bir şahsiyettir. Niyaza, ilmi ve fikri derinliği açısından Muhyiddin İbnü’l-Arabî, şairliği yönüyle de Yunus Emre ile kıyaslanmıştır” (Gök, 2021: 754-755).



Allah'tır. Öyle bir zaman olur ki Allah o gönüle misafir gelir hazırlıksız sakın yakalanma, gönlünü pir-u pak eyle. Bu manada; Yunus Emre de gönül temizliğinin tüm reçetelerini bize sunabilmiş büyük bir mutasavvıf olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuç

Türk edebiyatının en önemli şahsiyetlerinden biri olan Yunus Emre hem tasavvuf edebiyatında hem de Türk milletinin duygu dünyasında derin izler bırakmıştır. O, gönül yoluyla Allah'a ulaşmaya çalışan bir derviş, şiirlerini Allah aşkıyla kaleme alan bir şairdir. Bu noktada şiirlerinde soyut ile somut unsurları birleştirmek amacıyla motiflerden sıkça yararlanmıştır.

Motif sözlü ve yazılı kültür ürünlerini oluşturan en küçük unsurlardır. Bu unsurlar sosyo-kültürel, tarihî, coğrafi koşullarla birleşerek eserlerin şekillenmesinde birtakım işlevler yüklenmiştir. Yunus Emre'nin eserlerinde de motifler yardımıyla gerçek hayattan soyutlanarak kendi dünyasını oluşturmuş olduğunu görmekteyiz. Yunus Emre'nin şiir dünyasına baktığımızda "gönül" motifinin Hakk'a ulaşma yolunda önemli işlevler yüklendiğini tespit ettik. Şiir dünyasını bu şekilde oluşturan Yunus, şiirlerinde soyut bir anlam dünyası ile somut olanı harmanlamıştır. Bu durum onun bellekte kalmasını ve Dünya'nın dört bir yanına yayılmasını sağlamıştır.

Yunus Emre sözünü bal eyleyip sunan ama o balın içinde de adeta derin hikmetleri anlatan Hakk âşığı bir şair ve derviştir. Onun gönül aynasına dokunan, kendi benliği tartacak kadar sarsılmakta ve hakikatin fısıldamalarına tanıklık etmektedir. Bu sebeptendir ki Yunus Emre'nin sözlerinin inanılmaz bir tılsımı vardır. Şiirlerindeki sadeliğin altında, derin bir anlam dünyası vardır.

Yunus Emre'yi ister kendi çağının ozanı ister çağları aşan bir kültürün taşıyıcısı isterse de bir hırkayla şeyhine hizmet eden sade bir derviş olarak görelim, ilahî âşkın beşerî bir vücutta nasıl taşınabileceğinin en büyük modeli ve elçisi olmuştur. Sevgi esaslı tasavvufi yorumları, insanları karanlıklara değil tam tersine rahmet yollarına çağırmakta ve kendi karanlıklarına yenilmiş insanoğluna yeni reçeteler sunmaktadır. Yunus'un asırlar ötesinden günümüze taşıyan ve "Bizim Yunus" yapan yönlerden biri de bu olsa gerektir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İ. b. M. (1988). Keşfü'l-Hafâ, Dâru'l-Kütübtî'l-İlmiyye. Beyrut.
- Altun, Ö. (2019). Türklerin ve Anadolu'nun İslamlaşmasında Yesevî Hareketi ve Ahmed Yesevî'nin Etkisi (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İnönü Üniversitesi, Malatya.
- Altun, S. (2020). Yunus Emre'nin Şiirlerinde Halk Edebiyatı Unsurlarının Tahlili (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul.
- Çakmaktaş, B. (2017). Sun'ullah Gaybî'nin Teveccühe Dair Bir Risâlesi: Tarîku'l-Hak Fi't-Teveccühi'l-Mutlak. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (50), 925-934.
- Çelik, H. (2014). Alevilik ve Bektaşilikte Gönül Eğitimi. *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, I, (I), 83-100.
- Dede, B. (1990). Yunus Emre'nin Eserlerinin Tahlili (Yayımlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Degh L. (2006), "Halk Anlatısı", (Z. Karagülle, Çev.) Öcal. Oğuz vd. (Ed.), Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar I, (ss. 203-235). Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Doğan, E. ve Çelik, H. (2017). "Hû Erenler! Hâyy'dan Geldik Hû'ya Gideriz: Alevi-Bektaşî Deyimlerinin Türk Edebiyatına Yansımaları. *Millî Kültür Araştırmaları Dergisi (MİKAD)*, I (II), 199-212.
- Fırlı, E. R. (2006). Türkiye'de Alevilik Bektaşilik (1. baskı). İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Gök, B. (2021). Niyâzî-i Mısıri ve Yaşadığı Dönemin Özellikleri. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), 754-779.
- Gölpınarlı, A. (1992). Alevi-Bektaşî Nefesleri (1. baskı). İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Köktürk, Ş. (2014). Âşık Veysel'de Vahdet-i Vücut Anlayışı. *Turkish Studies*, 9 (4), 749-758.
- Köprülü, M. F. (2014). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (1. baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2018). Türk Sufiliğine Bakışlar (2. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özgül, H. (2019). Âşıkî'nin "Çıkıdum Bâdâm Dalına" Şathiyesine Bursevî'nin Şerhi. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (2), 459-489.
- Sakaoğlu, S. (2003). Masal Araştırmaları (2. baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Şayhan, F. (2018). Kuşatılan Ben'in Biliş Düzeyi Yorumu: Yüce Birey Bağlamında Yunus. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (21), 69-77.
- Şimşek, İ. (2015). Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Kanıtı. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (10), 67-84.
- Tatçı, M. (1990). Yunus Emre Divânı I-I. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tatçı, M. (2020). Yunus Emre Divânı (5. baskı). İstanbul: H Yayınları.
- Yaman, M. (2013). Buyruk (1. baskı). İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.

21. YÜZYILA BAKAN YÖNÜYLE YUNUS EMRE’NİN ŞİİRLERİNDE *CÂHİL* VE ANLAM ÇERÇEVESİ

Yavuz BAYRAM

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun/Türkiye, ybayram@omu.edu.tr.

Sensüz yola girür isem çârem yok adım atmağa

Yunus Emre

Giriş: Hangi Yunus?

Yunus Emre, zaman zaman *Hangi Yunus?* sorusunu gündeme getirecek biçimde gerçekler yerine birtakım ön kabullere ve zanlara dayalı olarak anlaşılmış ve anlatılmıştır. Bu bağlamda Yunus Emre için *müslüman, dindar, sufi, ümmîî, kâmil, arif, âbid, âşık, hümanist* sıfatlarının zaman zaman isabetli zaman zaman da isabetsiz olarak kullanıldığı görülmektedir. Dahası ifrat ve tefrite düşüp onu dinin temel esaslarından sapmakla veya din adına yobazlık yapmakla suçlayanlar da olmuştur. Şüphesiz bu, Yunus Emre’nin şiirlerini okumamış olmaktan veya anlayamamış olmaktan kaynaklanan bir cahillikten başka bir şey değildir.

Yunus Emre, özellikle *şiirlerinin dili, şiirlerinde ve mesajlarında tercih ettiği üslup ve şiirlerinde verdiği mesajlar* sayesinde manevi şahsiyetiyle 21. yüzyılda da yaşamaya devam eden bir şair ve düşünürdür.

Yunus Emre, şiirlerinin dili bakımından bugün hâlâ aramızdadır. Çünkü onun şiirlerinde kullandığı dil, Türkçenin hem uzmanları hem de gönüllüleri tarafından 21. yüzyıl için de özlenen ve önerilen Türkçe olmaya devam etmektedir.

Yunus Emre, şiirlerindeki üslup açısından da yaşamaya devam etmektedir. Çünkü onun şiirleri, aradan geçen yüzlerce yıla rağmen, 21. yüzyıl insanı



için de çekici ve kendine özgü bir üsluba sahiptir. Bu üslup, o derece Yunus Emre'ye özgüdür ki ehli için herhangi bir şiirin Yunus Emre'ye ait olup olmadığını üslubundan yola çıkarak ayırt etmek büyük oranda mümkündür.

Yunus Emre, şiirlerinde verdiği mesajlarla manen yaşamaya devam etmektedir. Çünkü “sağlıklı iletişim, anlayış, empati, Allah’a ve Peygamber’e gönülden iman ve bağlılık, diğer dinlere ve din büyüklerine saygı, cümle yaratılmışa değer verme, özü sözü bir olma, riyakârlık yapmama, vurdumduymaz davranmama...” gibi birtakım anahtar kelime ve kavramlarla özetlenebilecek olan söz konusu mesajları, 21. yüzyıl şartlarında da büyük ölçüde özgünlüğünü ve geçerliğini korumaktadır. Üstelik *câhil* algısı üzerinden aşağıda örneklendirilecek olan bu mesajlara, 21. yüzyıl şartlarında ciddi biçimde ihtiyaç bulunmaktadır.

21. Yüzyıla Bakan Yönüyle Yunus Emre’nin Şiirlerinde *Câhil* ve Anlam Çerçevesi

Câhil (جاهل), Türkçede yaygın olarak *câhil* şeklinde kullanılan Arapça kökenli bir kelimedir. TDK tarafından yayımlanmış olan Türkçe Sözlük’te 1.sıfat. Öğrenim görmemiş, okumamış. 2.sıfat. Belli bir konuda yeterli bilgisi olmayan. 3.sıfat. Deneyimsiz, genç, toy (delikanlı veya kız). şeklinde anlamlandırılmıştır. (TDK, 2021) *Câhil* kelimesinin anlamı, Kâmûs-ı Türkî’de 1.Bilmeyen, bilmez, nâdân, bî-haber. 2.Okumamış, ilden mahrûm, ümmî. 3.Genc, tecrübesiz, acemi. şeklindedir. Kelimenin anlamı; TDK Tarama Sözlüğü, TDK Derleme Sözlüğü, Lügat-ı Nâcî, Kâmûs-ı Osmânî, Lügat-ı Remzî, Yeni Türkçe Lügat, Lehçe-i Osmânî, Resimli Türkçe Kâmûs, Lügat-ı Ebuzziyâ, Lügat-ı Cûdî, Mükemmel Osmânî Lügati, Müntehâb-ı Lügat-ı Osmâniyye, Kâmûs-ı l-Muhîr ve Misâlli Büyük Türkçe Sözlük gibi kaynaklarda da yukarıdakilerden farklı bir karşılık olmaksızın benzer anlamlarla verilmiştir. Türkçede *kara câhil*, *zır câhil*, *kör câhil*, *câhil cühelâ*, *câhil kalmak*, *câhilleşmek*, *câhil olmak*, *câhillik etmek* gibi ifadelerde de yer almaktadır.

Bu kelimeyle aynı kökten gelen *mechûl* (meçhul), *cehâlet* (cehalet) ve *tecâhül* (tecahül) kelimeleri de Türkçede zaman zaman kullanılmaktadır. Diğer taraftan *cehl*, *echel*, *cehûl*, *cühelâ*, *câhiliyyet* şeklindeki kökteşleri ise Türkçede çok az kullanılmıştır. Diğer taraftan Yunus Emre’nin *nâdân*, *ışksuz*, *bilmeyen* gibi kelimeleri de *câhil* kelimesiyle benzer bir anlam çerçevesinde kullandığı söylenebilir. Bununla birlikte bildiride tespit ve değerlendirmeler,

ağırlıklı olarak doğrudan *câhil* kelimesini barındıran örnekler üzerinden yapılacaktır.

Bildiride Yunus Emre’nin şiirlerinde *câhil* kelimesini nasıl, ne kadar ve hangi anlam çerçevesinde kullandığı ve Yunus Emre’ye göre kimlerin câhil olduğu hususları üzerinde durulacaktır. Olabildiğince nesnel tespit ve değerlendirmeler ortaya koyabilmek amacıyla, Yunus Emre’nin şiirlerine bağlı kalınacaktır. Bununla birlikte Yunus Emre gibi geniş ve kendine özgü bir bakış açısına sahip bir şairin şiirlerinin değerlendirilip yorumlanmasında her zaman için gözden kaçırılabilir bir tasavvufi değerlendirmenin veya şairin yaşadığı dönemle ilgili bir bakış açısının, alışkanlığın, kültürel bir ayrıntının olabileceği unutulmamalıdır.

Yunus Emre’nin *Dîvân*’ında *câhil* kelimesinin toplam 19 farklı beyitte 22 kez geçtiği tespit edilmiştir. Örneklerin çoğunda ism-i fâil olarak herhangi bir yapım eki olmaksızın *câhil* şeklinde kullanılmış olan kelime, iki örnekte *câhillik* şeklinde yapım eki almış olarak da kullanılmıştır. Diğer örneklerin 12’sinde çekim ekleri dâhil hiçbir ek olmaksızın kullanılmışken beş kez çokluk eki (*câhiller*) ile, iki kez bildirme kip eki (*câhildür*) ve yönelme hâl eki ile (*câhile*), bir kez de belirtme hâl eki (*câhili*) ile kullanılmıştır. Ayrıca iki kez çokluk ekinden sonra ayrılma hâl ekiyle (*câhillerden*) ve bir kez de yapım ekinden sonra ayrılma hâl ekiyle birlikte (*câhillikden*) kullanıldığı görülmektedir. Kelime 17 kez tekil (*câhil*), beş kez çoğul (*câhiller*) olarak kullanılmıştır. Şu hâlde *câhil* kelimesiyle birlikte aynı kökten gelen 5 farklı kelime, şiirlerde toplam 28 kez geçmektedir.*

Yunus Emre, aşağıdaki örneklerin ilkinde *câhil* kelimesini boş ve değersiz söz söyleyen kimseyi, ikinci örnekte ise bilgisi ve tecrübesi eksik, aşktan anlamayan kimseyi ifade etmek üzere değerlendirmiş görünmektedir. Câhil ile ilgili bu bakış açısı, aradan geçen yaklaşık yedi yüz yıla rağmen güncelliğini korumaktadır. Zira bugün de konuşmakta olduğu hususla ilgili bilgisi, birikimi ve deneyimi olmadan konuşanların söyledikleri, gerçekte zerre kadar değer ve anlam taşımaz. Ayrıca şairin câhil kimsenin dervişler için bir faydası olmadığını söylediği ikinci örnekteki bakış açısı da bugün için geçerliliğini korumaktadır. Nitekim bugün de bilgisiz, deneyimsiz ve düşüncesiz insanın

* Bu örneklerin dışında Yunus Emre’nin dîvânında *câhil* kelimesi yerine zaman zaman ‘*Âşık dilin bilmeyen yâ delüdüdür yâ dehrî / Ben kuş dilin bilürem söyler Süleymân bana* (12-9) örneğindeki gibi *bilmeyen, bilmez, bilmedi* gibi Türkçe kelimelerle de câhilden söz edildiği görülmektedir. Bununla birlikte söz konusu kelimeler her zaman birebir câhil anlamında kullanılmamışlardır. Dolayısıyla müstakil bir çalışma konusu olarak ele alınmaları isabetli olacaktır.



hiç kimseye bir katkısı ve faydası olmaz. Doğal olarak böyle birini hiç kimse yanında danışman diye de bulundurmaz.

*Eger güher isterisen hıdmet eyle 'ârîflere
Câhil bin söz söylerise ma'nîde miskâl olmaya* 5-6**

güher: cevher, mücevher hıdmet: hizmet ârif: bilge miskâl: hassas tartılar-
da kullanılan bir ağırlık ölçüsü birimi

[Eğer mücevher (kıymetinde ödülleri) istersen bilgelere hizmet et. Bilgisiz kimse bin söz söylese de gerçekte bir miskal kadar (bile değeri) olmaz.]

*Danışmanun câhili onamaz dervîşleri
Dervîşile danışman yavlak arışgan olur* 58-3

danışman: bilgili kimse onmak: iyileşmek, şifa bulmak yavlak: çok, pek,
gayet, çok fazla arışgan: iddia eden, mücadele eden

[Bilgisi ve tecrübesi eksik aşktan habersiz kimselerden dervişlere bir fay-
da gelmez. Dervişler ve bilgili kimseler (gerçekte) fazlasıyla hırslı ve müca-
deleci olurlar.]

Aşağıdaki örnekten anlaşılacağı üzere Yunus Emre'ye göre câhil kim-
se, nasihatten anlamaz, bir hususta istikrar göstermez, sebat etmez; daha da
önemlisi öleceğini hiç aklına getirmeksizin, geleceğe dair binlerce yıllık he-
sap yapar. Onun câhil kelimesine yüklediği anlamlar arasında *gerçeklerden
hisse almayan, istikrar göstermeyen, öleceğini hesaba katmayan, geleceğe
dair bin türlü hesap kitap yapan* anlamları da vardır.

*Câhildür ma'nîden almaz oturur karârı gelmez
Öleceğini hiç sanmaz yüz bin yıllık teşvîş ider* 80-5

teşvîş etmek: (zihnini) karıştırmak, (zihnini) meşgul etmek, uzun uzadıya
düşünüp taşınmak, hesap etmek

[Câhil olduğu için gerçek manadan (hisse) almaz, oturduğunda rahat du-
ramaz. Öleceğini hiç düşünmez, yüz bin yıllık planlar yapar.]***

** Örnek beyitlerin bu bölümlerindeki ilk rakam, örneğin yer aldığı şiirin Yunus Emre Divânı'ndaki (Tatçı, 1990) sıra numarasını, ikinci rakam ise beytin şiirdeki sıra numarasını ifade etmektedir.

*** Bu mısraların doğru anlaşılması açısından hangi bağlamda yer aldıklarının da dikkate alınması gerekmektedir. Zira mısralarda "*Câhildür*:" denen üçüncü teklik şahsın kimliği, ancak mısraların yer aldığı şiirin diğer mısralarının da değerlendirilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Buna göre aşağıdaki mısralar; şairin aşktan habersiz, yeterince bilgi ve tecrübe sahibi olamamış, insanları aldatan, aşk sohbetinden uzak kalan, öleceğini hiç aklına getirmeden sanki yüz bin yıl yaşayacakmışçasına planlar yapan, Hak nefesi almayanları kastettiğini göstermektedir.

Şairin sözleri, altın kıymetinde hakikatler de barındırsalar, câhil kimsenin o sözlerin ve hakikatlerinin farkında olması beklenemez. Dolayısıyla böyle kimseleri muhatap alıp sözün değerini düşürmelerine meydan vermemekte yarar var.

*Bî-çâre Yunus'un altûn sözünü
Câhile söylemen kızıl pûl eyler*

95-13

kızıl pul: bakır para, değersiz para

[Çaresiz Yunus'un altın kıymetindeki sözlerini (kendini bilmeyen) câhiller söylemeyin. (Söylerseniz o altın kıymetindeki sözleri) bakır para değerine düşürür.]

Yedi yüz yıl önce olduğu gibi bugün de câhillerin bilmedikleri gerçek, dünyaya her gelenin önünde sonunda ecel şerbetini içeceğidir. Zira dünya, bir ayağı âhirette olan bir köprüdür ve dünyaya her gelen, bu köprüden geçecektir. Şu hâlde Yunus Emre'ye göre câhil, bu gerçeklerin farkında olmayan kimsedir. Ne yazık ki 21. yüzyılda da dünyaya kazık çakmış da bir daha hiç ayrılmayacakmış zanneden milyarlarca câhil bulunmaktadır.

*Dünyâya gelen göçer bir bir şerbetin içer
Bu bir köprüdür geçer câhiller anı bilmez*

103-4

şerbet: içecek, ecel şerbeti, ölüm.

[Dünyaya gelen (herkes, ecel) şerbetini içip (geldiği gibi) göçer (gider). Bu (dünya âhirete giden) bir köprüdür; (ama) câhiller bunun farkında değildirler.]

Yunus Emre'ye göre câhil, gafletten uzak durmaya azami gayret gösteren akıl sahiplerinin tersine, binlerce kez anlatsan da irfan yoluna girmemekte

'İşkıla gelen erenler içer ağuyu nûş ider

Topuğa çıkmayan çaylar deniz ile savaş ider

80-1

Biz bu yoldan üşenmedük erenlerden usanmaduk

Kimseyi yavuz sanmaduk her ne ider kolmaş ider

80-2

Kolmaşa virdük sözünü söz ile dögdük yüzünü

Yaban cânâvârı gibi bilinler andan şeş eder

80-3

Bu sohbele gelmeyenler Hak nefesi almayanlar

Sürün anı bundan gitsün tururisa çok iş ider

80-4

Câhildür ma'niden almaz oturur karârı gelmez

Öleceğini hiç sanmaz yüz bin yıllık teşviş ider

80-5

Tag ne kadar yükseğe yol anın üstünden aşar

Yunus Emrem yolsuzlara yol gösterür vü hoş ider

80-6



ısrar eden kimsedir. Şüphesiz insanın her şeyi bilmesi beklenemez. Mutlaka gözden kaçıracağı hakikatler olacaktır. Önemli olan, bunun farkında olması ve gerektiğinde bu eksikliği gidermesini bilmesidir. Nitekim akıllı kimse, her şeyi bilen değil, bilakis her şeyi bilemeyeceğini bilendir. Câhil ise hiçbir şey bilmediği hâlde, bunun farkında olmayan ve her şeyi bildiğini zanneden- dir. Böyle din, spor, sanat, kültür, edebiyat, siyaset ayrımı yapmadan hemen her konuda kendini uzman gören câhillere sosyal hayatımızda ve özellikle de sosyal medyada sıklıkla rastlamak mümkündür. Üstelik bunların uyarıyla ve hatırlatmayla gafletlerinden uyanmaları da mümkün görünmemektedir.

Hep gafletile gâfil gafleti n'ider 'âkil
Bin söylesen key câhil 'irfân yolına girmez 115-3

gaflet: basiretsizlik, gerçekleri görememek gâfil: gaflet içinde olan kimse, basiretsiz, gerçekleri görmeyen âkil: akıl sahibi, bilgili kimse key: çok, pek çok; iyi, iyice; uygun, münasip; büyük, muhteşem irfân: kültür, sezgi gücü, gönül uyanıklığı

[Basiretten yoksun kimse hep gaflet içinde kalırken akıl sahibi basiretli kimse gaflete hiç düşmez. Binlerce kez anlatsan da cahil kimse ilim irfan yoluna girmez.]

Câhil kimse, aşksız kimsedir. Aşksız kimse de insan değil, ancak hayvan olur. Hayvanlar ise laftan, nasihatten anlamaz. Onlar, içgüdülerıyla hareket ederler. Ayıbı günahı, helali haramı bilmezler. Bunun için hayvanların sorguya suale çekilmeleri de gerekmez. Çünkü onlara düşünme ve akıl yürütme yeteneği verilmemiştir. Nitekim hiçbir canlı kendine bahşedilmemiş bir yetenek sebebiyle hesaba çekilmeyecektir. İnsanoğlu ise öyle değildir. Akıl bahşedildiğine göre aklını nasıl kullandığından da sorumlu olacaktır. Ne var ki akıl sahibi olduğu hâlde birçok insan, aklını hakkı ve hakikati araştırıp öğrenmek yolunda kullanmaz. Şairin '*ışksuzlar* dediği böyle kimselerin hakikatte hayvanlardan farkı yoktur; ancak kendilerine verilmiş olan akıllarını hakkı ve hakikati aramak için kullanmadıkları için sorumlulukları elbette olacaktır. Beyitte şairin '*ışksuzlar* ile *câhiller* arasında yakın bir münasebet kurduğu anlaşılmaktadır.

'İşksuzlara virme ögüt ögüdünden alur degül
'İşksuz âdem hayvân olur hayvân ögüt bilür degül 157-1

[Aşkta anlamayanlara öğüt verme, (onlar senin) öğüdünden (hisse) almazlar. Aşkta anlamayan insan, (gerçekte) hayvan olur. Hayvanlar (da) öğüt nedir bilmezler.]

Câhil kimseler, gönül ehli olmadıkları gibi cimridirler de. Aslında onların cimrilikleri, gönül ehli olmamalarıyla ilgilidir. Zira gönül ehli olmamak, gönül(ler)den hak ettikleri değeri esirgemek demektir. Şu hâlde cimrilüğün bir anlamı da insanlardan sevgiyi esirgemek, saygı göstermede ihmalkâr davranmaktır. Bu sebeple Yunus Emre, gönül ehli ile birlikte olunmasını, câhillerden uzak durulmasını önermektedir. Kaldı ki Allah da cimrilerden hoşnut değildir ve cimriler, Allah’ın cemalini göremeyeceklerdir. Bu arada şairin bahsettiği aşkın 21. yüzyıl insanının bedensel hazza dayalı içgüdülerinden öte bir değer olduğunu akılda tutmakta yarar var.

*Eksük olman ehillerden kaçâ görün câhillerden
Tanrı bîzâr bahillerden bahil dîdâr görür degül* 157-2

bîzâr: bıkmış, usanmış; tedirgin bahîl: cimri (kimse), pinti dîdâr: yüz, güzel yüz; görünüş, Allah’ın tecellisi.

[(Gönül) ehillerinden ayrı kalmayın, câhillerden ise uzak durun. (Zira) Allah da cimrilerden hoşnut değildir. (Dolayısıyla) cimriler (Allah’ın) güzelliğini göremeyecektir.]

Yunus Emre’ye göre câhil insanın gönlü taştan beterdir. Taşların arasında nice pınarlar vardır ve arasından nice lezzetli sular çıkar. Taşların kenarlarından da türlü türlü otlar biter. Oysa câhilin gönlünden hiçbir şey çıkmaz, yeşermez, büyümmez. Günümüzde halk arasında zaman zaman “*Sana yalvardığım kadar taşâ, duvara yalvarsam yeşerirdi.*” türünden yakınmalar, tam da Yunus Emre’nin câhillerin gönüllerini taşâ benzetme gerekçesiyle ilgilidir.

*Taşdan çıkar dürlü sular ayağından biter neler
Câhil gönli taşdan betâr câhil gelmez gelir degül* 157-4

[Taştan türlü sular çıkar, ayağından neler biter. Câhil kimsenin gönlü taştan beterdir. Câhil kimse gelmez, gelir değil.]

Müslümanlar için Hz. Muhammed aleyhisselâm iki cihan güneşidir. Başka bir söyleyişle hem dünyanın hem de âhiretin güneşidir. Öyle iken zamanı gelince o da ecel şerbetini içip dünyadan göçmüştür. Bununla birlikte dünyadan göçmüş olması yok olup gittiği anlamına gelmez. Gerçekte sadece dünyasını değiştirmiş, âhiret hayatına geçmiştir. Ne var ki câhil kimse onun öldüğünü zanneder. Oysa ölen, onun bedenidir. Manevi varlığı ve Allah’ın



elçisi olarak insanlığa tebliğ ettikleri ile ölümsüzdür. 21. yüzyılda kimi insanların da onun bedenlen dünyadan ayrılmış olmasından yola çıkarak tebliğ ettiği dinî esasların yüzlerce yıl eskide kaldığını ve günümüz şartları için geçerli olamayacaklarını savunmaları, Yunus Emre'nin bakış açısıyla, câhilliklerinden kaynaklanmaktadır.

*Ol iki cihân güneşi zâhir dünyâsın degşürdi
Câhil anı öldi sanur ol hod ölmez ölür degül* 157-7

zâhir: görünür, görünen degşürmek: değiştirmek hod: kendi, de (dahi, bile)

[O iki cihan güneşi, görünür dünyasını değiştirdi. Câhil kimse, onu öldü zanneder; (ancak gerçekte) o ölmemiştir, ölümlü değildir.]

Câhil kimseler, gönül ehillerinden uzak olurlar. Dolayısıyla câhil olmak, gönül ehlinden uzak olmak anlamına gelir. Bu sebeple Yunus Emre, kendi kendine “*Cahillerden olma.*” derken aslında “*(Gönül) ehlinde uzak olma.*” demektedir. Yunus Emre, câhil kelimesinin anlamıyla ilgili olarak kendine özgü ve zamanına göre oldukça yeni bir değerlendirme de yapmıştır. Yunus’a göre bir kimse câhil ise iman ettiğini söylemekle câhillikten kurtulmuş olmaz. 21. yüzyılda dindar görünen kimi dini darlar, Yunus Emre’nin ne kadar haklı olduğunu ve haklılığını bugün için de koruduğunu göstermektedir. Yunus’un bakış açısından ilhamla câhil Müslümanların, câhil Atatürkçülerin, câhil modernistlerin, câhil âlimlerin, câhil sanatçıların, câhil siyasetçilerin, câhil ekonomistlerin, câhil eğitimcilerin varlığından söz etmek de mümkün hâle gelmektedir.

*Yunus olma câhillerden ırak olma ehillerden
Câhil ne var mü’minise câhillikden kalur degül* 157-8

[(Ey) Yunus! Câhillerden olma, (gönül) ehlinde uzak olma. Câhilliğinden kurtulamadıktan sonra câhil kimsenin mümin olmasının anlamı yoktur.]

Câhil, sözden ve sözün manasından ne anlar? Sözün manası, velî kulların sofrası ve yemeğidir. Câhil kimselerin yemekleri pek leziz olan o sofradan nasibi yoktur. Dolayısıyla câhillere söz anlatmaya çalışmak, sözün inceliklerinden anlamasını beklemek beyhudedir, boş yere emek ve zaman harcamaktır. Emegin ve özellikle de zamanın çok önem kazandığı 21. yüzyıl şartlarında insanın zamanını ve emegini ilim irfan sahibi gönül ehilleri yerine câhil kimselerle harcaması, elbette isabetli olmayacaktır.

*Bu kelâmun ma'nîsi evliyânun hânıdur
Yidürmegil câhile sükkerümüz aşî degül*

164-2

kelâm: söz ma'nî: mana, anlam hân: yemek, sofrâ sükker: şeker

[Bu sözün anlamı, velilerin yemeğidir. Câhile yedirme. (Zira) şekerimiz, onun yemeği değildir.]

Yunus Emre'ye göre câhil, gönül ehli olmadığı için gönüllerde ne(ler), ne sırlar olduğunu da bilemez. Dolayısıyla câhil kimsenin ehl-i gönül olmasını ve gönüldeki sırlara vâkıf olmasını beklemek de beyhûdedir. Bu noktada kudsî bir hadiste “*Ben yere göğe sığmadım, mümin kulumun kalbine sığdım.*” buyruğu hatırlanmalıdır. Zira beyitte câhilin göremediği sır, aslında Allah'ın mümin kullarının gönlünde bulunduğu hakikatidir.

*Bir karâra tutdum karâr benüm sırrımı kim tıyar
Câhil beni kanda görür gönüllere giren benem*

193-2****

[Bir kararda karar kıldım. Sırrımı kim duyar? Câhil beni nerede görecektir? Ben, gönüllere girenim.]

Bir hakikati görmek ve anlamak için doğru bir bakış açısı, olgunluk ve anlama kapasitesi gerekir. Bunlar, câhillerde olmayan birikimlerdir. Dolayısıyla hak âşıklarının ve hakikat yolunda gayret edenlerin edeb ve erkânını bunlardan beklemek boşunadır. Zaten câhillerin hak ve hakikat arayışları da yoktur. Bir cemiyete dâhil olmak için o cemiyetin kurallarını ve hassasiyetlerini bilmek ve bunlara dikkat etmek gerekir. Câhil kimseler ise girdikleri ortamı ve orada bulunanları önemsemeksizin başlarına buyruk davranır, ortama uymak yerine ortamdakileri kendilerine uymaya zorlarlar.

*Hak sözlerini söyler cânları hayrân eyler
Câhiller giremezler bu bizüm seyrümûze*

319-2

[(Bizim seyrimiz), hak sözlerini söyler, canları hayran eyler. Câhil kimseler, bizim bu seyrimize giremezler.]

21. yüzyılda herkes, “*Aklımı seveyim.*” edasıyla kendi aklıyla övünüyor. Özellikle belirli bir konuda yeterli bilgisi, birikimi ve deneyimi olmayanlar, daha cesur davranıp görüş beyan ediyor, çözüm önerileri ileri sürü-

**** Bu beyit, Yunus Emre Dîvânı'nda çok küçük bir farkla tekrarlanmıştır:

Bir karâra tutdum karâr benüm sırrıma kim irer

Câhil beni kanda görür gönüllere giren benem 212-5

[Bir kararda karar kıldım. Benim sırrıma kim vâkıf olabilir? Câhil beni nerede görecektir? Ben, gönüllere girenim.]



yorlar. Yunus Emre'nin "*Aklına şâkir.*" diyerek vurguladığı husus, böyle insanların kendileriyle, akıllarıyla, (olmayan) bilgi ve birikimleriyle gurur duyuyor olmalarıdır. Aşağıdaki beytin ikinci mısrasında âşıklerle ârifleri birlikte değerlendiren şairin ilk mısradaki câhilleri münafıklarla ve inkârcılarla birlikte değerlendirmiş olması, ayrıca dikkat çekicidir. Örneklerin tamamı incelendiğinde anlaşılmaktadır ki Yunus Emre'nin bahsettiği câhil, okuma yazma bilmeyen veya şehirden ve medeniyetten uzak kalmış kimse değil, okumuş yazmış da olsa, hayatı doğru okuyamayan, edeb erkân bilmeyen, hak ve hakikat arayışında olmayan düşüncesiz ve kaba kimsedir.

Câhil münâfık münkir cümle 'aklına şâkir

'Âşıklar dîdâr sever 'ârifler niyâz ile

335-9

münâfık: özü sözü bir olmayan, bozguncu, iki yüzlü, inanmadığı hâlde inanmış görünen. münkir: hakkı ve hakikati reddeden, inkâr eden. şâkir: şükreden. dîdâr: yüz, güzel yüz; görünüş, Allah'ın tecellisi. ârif: bilge, ilim irfan sahibi, anlayışlı, düşünceli (kimse), gönül ehli. niyâz: yalvarma, yakarma, duâ etme.

[Câhil de münafık da inkârcı da aklıyla övünür. Âşıklar, ilim irfan sahiplerinin yalvarıp yakarmalarıyla (hâlisâne) Allah'ın güzelliğini severler.]

Yunus Emre'nin câhil ile en çok karşılaştırdığı tip ariftir. Öyle ki Yunus Emre'nin nazarında câhil ile arif tezat karakterler olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla arifin tanımından ve şahsiyetinden yola çıkarak câhili tanımak ve tanımlamak mümkündür. Arif, bilmediğinin farkında olan bilge kimsedir. Câhil ise bilmediklerinin farkında olmayan, bu sebeple bildiklerine fazlasıyla güvenen kimsedir. Arif, insanlara ve diğer yaratılmışlara karşı düşünceli ve anlayışlıdır. Câhil insanda düşünce ve anlayıştan eser yoktur. Arif, gönül ehli olduğu için muhataplarının gönüllerine dokunabilir, onlarla dertleşebilir, gönüllerin ferahlamasına katkı sağlayabilir. Câhil ise gönül ehli olmadığından muhataplarına dert ve elem verir, canlarını sıkır, gönüllerini daraltır. Yunus Emre'ye göre arif ile câhil, *ma'lûm* ile *mechûl* kadar birbirinden uzak ve farklıdır. Aradan yedi yüz yıl geçmiş olmasına rağmen bugün için de değişen bir şey yoktur.

Câhil ile 'ârifün meseli şuna benzer

Câhil katında îmân ma'lûm mechûl degül mi

352-5

arif: bilge, ilim irfan sahibi, anlayışlı, düşünceli (kimse), gönül ehli. mesel: kısa hikâye, örnek.

[Bilgisiz kimse ile bilge kimsenin meseli şuna benzer: Bilindiği üzere câhil kimse katında iman, meçhul değil midir? / Câhil kimse nazarında imanın varlığı da yokluğu da bir değil mi?]

İlmiyle amel etmeyen alimler veya söylediklerine bizzat kendisi inanmayan ve uymayan alimler meselesi, yüzlerce yıldır insanoğlunun gündemindedir. Esasında bildiklerine ve başkalarına öğrettiklerine kendisi muhalif olan; yani başkalarını inandırmaya çalıştıklarına kendisi inanmayan, gerçekte alim olamaz. Buna öğrencilerine kitap okumayı önerdiği hâlde kitap okumayan öğretmenleri, çocuğuna boş işlerle meşgul olmamasını tembihlediği hâlde vaktinin çoğunu boş işlerle geçiren anne babaları, hastasına sigara yasağı koyduğu hâlde sigara içen hekimleri örnek göstermek mümkündür. Genellikle *câhil* kelimesini *alim* kelimesinin karşıtı olarak söylediğini bilmeyen, hadsiz, düşüncesiz, anlayışsız, kaba kimse şeklinde olumsuz çağrışımlarla kullanan Yunus Emre, aşağıdaki mısralarında *câhil* kelimesini olumlu, *alim* kelimesini olumsuz bir içerikle değerlendirmiştir. Ona göre (hak ve hakikat) aşkıyla, Allah’ın rızası uğruna dünya ve ahiret hayatını hiçe sayan kimseye, okuması yazması olmasa bile, *câhil* denemez. Böylece Yunus Emre, *câhil* kelimesine kendi bakış açısıyla farklı bir anlam yüklemiş olmaktadır. Onun nezdinde câhil; hak ve hakikat yolundan habersiz, Allah’ın hoşnutluğunun kıymetini bilmeyen kimsedir.

‘Âlim midür ol ‘ilmine lâyık ‘ameli yok
Câhil midür ol ‘ışka sata iki cihânı

358-3

[Bildiklerine yakışır ameli olmayan (kimse), alim midir? İki cihânı aşk uğruna satan (kimse), câhil midir?]

Aşağıdaki örnekte de yukarıdaki câhil tanımına yakın bir yorum vardır. Yunus Emre’ye göre kendi yolunu aramayan kimseler, câhildir. Şüphesiz diğer şiiirleri dikkate alındığında Yunus Emre’nin bahsettiği yol; hakka, hakikate ve Allah’ın hoşnutluğuna giden yoldur. Ayrıca şairin bu yoldan bahsederken *kendi* kelimesini kullanmış olması, dikkate değerdir. Çünkü bu tasarruf, her kulun herhangi bir aracı olmaksızın Allah’a karşı bizzat sorumlu olduğu bilincini de yansıtmaktadır. Tasavvuf denince akla gelen ilk isimlerden olan Yunus Emre’nin kendi yolunu aramayanların câhil olduğunu söylemesi, sürekli başkalarının ardından gitme eğilimindeki 21. yüzyıl insanı için de önemli bir uyarı olmalıdır. Zira Allah’ın yarattığı her bir kul, hesabını bizzat vereceğine göre, sorgusuz sualsiz birilerinin ardına düşmek yerine, düşünüp taşınarak ve Hz.Peygamber’in tebliğ etmiş olduğu İslam dininin esas ve akidelerini dikkate alarak hareket etmelidir. Neticede kullar, tabi olduklarının amelleriyle değil



kendi amelleriyle hesaba çekileceklerdir. Yunus Emre'nin kendi yolunu aramaya câhil dedikten sonra “*Ol, er olmadı.*” demesi, onun câhil kelimesini aynı zamanda *yetişkin olmayan, olgunlaşmamış* anlamında da kullandığına işaret olarak düşünülebilir.

*‘İşkdan degül şikâyetüm kendü tâli’ümden durur
Kendü yolın aramayan câhildür ol er olmadı* 386-3

[Şikâyetim, aşktan değil kendi talihimdendir. Kendi yolunu aramayan (kimse) câhildir, (henüz) rûştünü ispatlamamış sayılır.]

Yunus Emre’ye göre câhillerin hataları, sadece inkârcı olmalarından değil inkârlarında inatçı olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira Allah’ı bilen ve seven kulların “*Kâlû belî. / Kâlû belâ.*”^{*****} dedikleri elest meclisinde bu ikrarı vermeyen münkirler, Yunus Emre’nin zamanında olduğu gibi, bugün de inatla inkârlarını devam ettirmektedirler.

*Kâlû belî dinildi münkir-muhib bilindi
O demden duta geldi câhiller inkârını* 397-8

[“Kâlû belî.” denildi; inkâr eden, seven bilindi. Câhiller, o zamandan beri (hakkı) inkâr edegelmışlerdir.]

Yukarıda doğrudan *câhil* kelimesiyle ilgili örnekler değerlendirilmiştir. Yunus Emre’nin şiirleri arasında *câhil* ile kökteş *cehl*, *cehâlet*, *câhillik* ve *mechûl* kelimelerinin yer aldığı beyitler de bulunmakla birlikte bunların sayısı çok azdır. Yunus Emre Dîvânı’nda *cehl*, *cehâlet* ve *câhillik* kelimesi birer kez, *mechûl* kelimesi iki kez geçmektedir. Aşağıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere, daha çok kelimelerin *bilmemek*, *haddini bilmemek*, *edeb erkân bilmemek* anlamına vurgu yapıldığı söylenebilir. Söz gelimi örneklerin ilkinde câhillik ile *kabalık*, *kendini bilmezlik* anlamında kullandığı nâdânlığı eş tuttuğu anlaşılan Yunus Emre, ikinci örnekte *cehâlette kalmak* ifadesini *hiçbir şeyden haberi olmamak* anlamında ve *hikmet sâhibi olmak* karşılığında kullanmıştır.

***** Kâlû belâ (قالو بلى) Arapça, iki ayrı kelime, “Evet, dediler.” manasına gelir. Bu ifade, Kur’ân-ı Kerim’deki A’râf Sûresi’nin 172.âyetinde yer alır. “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik, demeyesiniz diye, Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini aldı; onları kendilerine şahid tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da) Evet (Rabbimiz olduğuna) şahit olduk dediler.*” Allah’ın ruhlarından aldığı bu misak için şu tabirler kullanılır: Bezm-i elest, bezm-i ezel. Sûfilere göre insan, kabiliyetine ve yeteneğine göre amel etmesi bakımından, hal diliyle her an, “Sizi yetiştiren, bakan, geliştiren, büyüten ben değil miyim?” sorusuyla muhatap olmakta ve herkes hal diliyle “evet” demektedir. Bu dünya, elest bezminde, Allah’a verilen sözün tutulup tutulmadığının denendiği sınama yeridir. (Cebecioğlu, 2009: 345)

Şair, üçüncü örnekte câhil kelimesinin ism-i mef'ûlü olan *mechûl* kelimesini tasavvufî bir yorumla ve aynı vezindeki *merdûd* kelimesiyle birlikte değerlendirmiş; son örnekte ise *câhillik* ile *İblîs*'i ilişkilendirmiştir.

Gâh bir nâmî olam 'ilmile kâm ıssı olam
Cehlile geh yürüyem nâ-kâm olam nâdân olam 201-17

kâm: arzu, istek, hedef nâmî: büyüyen, gelişen; nâmlı, şöhretli (kimse)
nâdân: câhil, bilgisiz; kaba, kendini bilmez (kimse)

[Kimi zaman ilimle dileklerine erişmiş şöhretli (kimse) olayım. Kimi zaman bilgisizlikle yürüyüp âvâre (bir) kendini bilmez olayım.]

Bir dem cehâletde kalur hîç nesneyi bilmez olur
Bir dem talar hikmetlere Câlinûs u Lokmân olur 49-5

Calinus: Meşhur Yunan hekimi. Lokmân: Hz.Davut devrinde yaşadığı düşünülen ve Kurân-ı Kerîm'de de adı geçen ilim ve hikmet sahibi meşhur hekim.

[Bir an bilmezliklerde kalır, hiçbir şey bilmez olur. Bir an bilgeliklere dalar, (adeta) Kalinus ve Lokman olur.]

Gâh bir mechûl olam merdûd olam Nemrûd olam
Geh varam Ca'fer olam Tayyâr olam perrân olam 201-16

merdûd: Reddedilmiş, kovulmuş; düşünceleri çürütülmüş, iddiaları boşa çıkarılmış. Nemrûd: Bâbil'in kurucusu olan ve Hz.İbrahim'i ateşe attıran hükümdar. Ca'fer: Asıl adı Ca'fer bin Ebû Tâlib olup Hz.Peygamber'in amcasının oğludur. Mûte savaşında iki kolunu kaybetmesine karşılık Hz.Peygamber'in kendisine iki kanat ihsan edildiğini söylemesinden dolayı Ca'fer-i Tayyâr olarak bilinir. tayyâr: uçan perrân: uçan

[Kimi zaman bir bilinmez olayım, iddiaları boşa çıkarılmış olayım, Nemrut olayım. Kimi zaman Cafer olayım, uçup (cennete) gideyim.]

Ma'nî nedür İblîsden câhillik kamu bizden
Ne duyduñ iş bu sözden sırrı esrâr eyledi 356-23

ma'nî: anlam, bir işin gerçeği, işin aslı. İblîs: Şeytan, hilekâr, çok kötü (kimse). kamu: hep, bütün esrâr: sırlar, hikmetler, gizli anlamlar.

[Câhillik, (gerçekte) hep bizdendir, İblis'e bahane bulmak doğru değildir. İşbu sözden ne anladın? Sırrı (iyice) gizledi.]



Sonuç ve Değerlendirme

Bu tespit ve değerlendirmeler ışığında örnek metinlerden yola çıkarak Yunus Emre Dîvânı'nda *câhil* kelimesinin anlam çerçevesi^{*****} özetle şöyle ortaya konabilir: Yunus Emre'ye göre *câhil*; *boş sözler söyleyen, söylediklerinin bir ağırlığı ve kıymeti olmayan; bilgisi, birikimi ve deneyimi bulunmayan, anlayışı kıt, hoşgörüsüz, yol yordam bilmeyen, kıymet bilmez, hakkın ve hakikatin farkında ve arayışında olmayan, doğru ve güzel sözden anlamayan, sözün kıymetini idrak edemeyen, dünyanın ve dünya hayatının gelip geçici olduğunun farkında olmayan, dünya hayatının âhiret hayatı için bir köprü hüviyetinde olduğunu farketmeyen, ilim irfan yolunu bilmeyen ve bu yola iltifat etmeyen, söz dinlemez, nasihattan almaz, aşktan nasiplenmemiş, aşkın mahiyetinden ve kıymetinden habersiz, insanlardan muhabbeti ve anlayışı esirgeyen, uzak durulması gereken muhabbet cimrisi, gönlü taştan beter, bir Allah'ın kuluna faydası dokunmayan, ölümün âhiret hayatının başlangıcı olduğundan habersiz, Hz.Peygamber'in tebliğ ettiklerinin ebedî hakikatler olduğunun farkında olmayan, inandığını söylese de inandıkları hareketlerine yansımayan, kararsız, sabırsız, istikametsiz, sebatsız, hakkı görmekten âciz, Allah'ı müşahade edemeyen, edeb ve âdâb bilmez, uyumsuz, huysuz, sırf kendi aklını ve fikrini beğenen, dert ve elem kaynağı, îmânın özünü kavrayamamış, dünyadan vazgeçmesini bilmeyen, kendini beğenmiş, herhangi bir arayış içinde bulunmayan, elest meclisinde verdiği sözü unutmuş, sözünde durmaz, hikmetlerden ve sırlardan nasipsiz, kaba, küstah, anlayışsız kimsedir.^{*****} 21. yüzyılın siyasal, sosyal, ilmî, ekonomik, kültürel, sanatsal alanlarında Yunus Emre'nin yedi yüz yıl önce tanıttığı ve şikâyet ettiği câhiller, aynı vasıflarla ve fazlasıyla mevcuttur.*

***** Anlam çerçevesi terimi ile bir kelimenin *teşbih, teşhis, istiare, leff ü neşr, tenasüp, tezat, telmih, hüsn-i talil, bağdaştırma* gibi değişik yöntemler aracılığıyla ilişkilendirildiği tüm öğeler (temel anlam, yan anlamlar, tasarımlar, duygu değeri) kastedilmektedir. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Aksan, 1993: 76; Aksan, 1995: 504)

***** Burada sıralanmış olan vasıfları ve Yunus Emre'nin şikâyetleri dikkate alındığında câhilin klasik Türk şairlerinin şiirlerinde sıklıkla şikâyet ettikleri rakîb, müderris, zâhid, hoca, âbid tipleriyle büyük oranda benzerlik gösterdiği söylenebilir. Kaldı ki Yunus Emre'nin şiirlerinde de rakîb dışındaki tipler, sıklıkla ve aynı vasıflarla yer almaktadır.

KAYNAKÇA

- Aksan, D. (1993). Şiir dili ve Türk şiir dili. Ankara: Şafak Matbaacılık.
- Aksan, D. (1995). Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*
- Cebecioğlu, E. (2009). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü. *İstanbul: Ağaç Kitabevi.*
- Câhil. (t.b.). Kâmûs-ı Türkî içinde. <http://www.kamusiturki.com>
- Câhil. (t.b.). Misâlli Büyük Türkçe sözlük içinde. <http://lugatim.com>
- Câhil. (t.b.). Kâmûs-ı Türkî, Lugat-ı Nâcî, Kâmûs-ı Osmânî, Lugat-ı Remzî, Lehçe-i Osmânî, Yeni Türkçe lugat, Resimli Türkçe Kâmûs, Lugat-ı Ebuzziyâ, Resimli Kâmûs-ı Osmânî, Lugat-ı Cûdî içinde. <https://www.osmanlicasozlukler.com>
- Câhil. (t.b.). Güncel Türkçe Sözlük içinde. <https://sozluk.gov.tr>
- Câhil. (t.b.). Tarama sözlüğü içinde. <https://sozluk.gov.tr>
- Câhil. (t.b.). Derleme sözlüğü içinde. <https://sozluk.gov.tr>
- Câhil. (t.b.). Atasözleri ve Deyimler içinde. <https://sozluk.gov.tr>
- Câhil. (t.b.). El Okyânûsu'l-basîf fî tercemeti'l-kâmusu'l-muhîr içinde. <http://www.kamus.yek.gov.tr>
- Tatcı, M. (1990). Yunus Emre dîvânı (tenkitli metin). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

DİLBİLGİSELLEŞME ÇERÇEVESİNDE YUNUS EMRE'DE *BİR* METAFORU

Meltem CAN

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi.
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, mcan@nku.edu.tr

Giriş

Dilbilgiselleşme dil sisteminde özerk olan bir birimin bağımlı bir birime, bağımlı bir birimin ise daha çok bağımlı bir birime dönüşme sürecidir. Bu sürece giren birimin seçiminde ve dil sistemi içinde kullanımında birtakım sınırlılıklar yaşanır. Birim seçimi daha zorunlu olmaya, kullanımı ise daha kısıtlı olmaya başlar. Anlam alanında, biçim yapısında, türünde, söz dizimi içindeki yerinde değişimler meydana gelir. Süreç boyunca bu şekilde birbirleriyle bağlantılı birçok alt süreç gerçekleşmektedir*.

Dilbilgiselleşmeyi *otomatikleşme* ve *yenilik* olmak üzere iki temel güç başlatmaktadır. Dil kullanımında konuşurun etkinlikleri kontrollü ve kontrolsüz olmak üzere iki türdür. Konuşur kullanacağı ifadeleri düzenleyip seçebilir, kontrol edebilir. Diğer yandan ise böyle bir özgürlüğü olamaz, ifade etmek istediği birim seçimi dil sistemi tarafından belirlenir, otomatikleşir. Otomatikleşmede birim mevcut dil sistemine girer ve sahip olacağı en son yapısal işleve kadar ilerler (Lehmann, 2015: 193). Dilbilgiselleşme bu kontrollü süreçten otomatik sürece nasıl ve hangi aşamalardan geçildiğini açıklamaya çalışır**. Yenilikte ise konuşur etkileyici veya farklı olmak ya da yeni bir kavramı anlatmak için yeni anlatım yollarına başvurur. Bu yeni anlatım yolları farklı düzeylerde olmakla birlikte dil yapılarının gramatikal kavramları ifade etmek için yaratımında özel bir prensip sorumludur denebilir: “eski araçları yeni işlevler için kullanma prensibi”. Bu prensiple daha somut olan araç so-

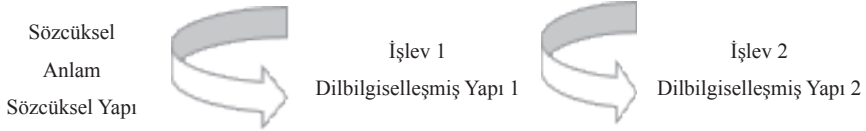
* Dilbilgiselleşme süreci ile ilgili ayrıntılı bilgi için Can 2017-18-19'a bakılabilir.

** Otomatikleşme sürecinin ayrıntıları için Can 2021'e bakılabilir



yut ve bilinmeyen aracı, kavramı ifade etmek için kullanılır. Böylece fiziksel olmayan deneyim fiziksel olarak anlaşılır. Benzer şekilde zaman mekânsal, sebep zamansal veya soyut ilişkiler fiziksel süreçler ya da mekânsal ilişkiler üzerinden anlaşılır. Bunlar dilbilgiselleşmeye sebep olan bilişsel eylemlerdir (Heine, Claudi, Hünnemeyer, 1991: 28).

Bilinmeyen ya da soyut olan bir kavramı anlatmak için daha önce dilde var olan ve somut bir kavramı karşılayan bir birimin kullanılması neticesinde dilbilgiselleşme sürecinin başlaması araştırmacılar tarafından farklı açılardan değerlendirilmiştir. Buna göre bu aşama Hooper ve Traugott'a (2003: 93) göre anlam değişimesiyken Heine, Claudi, Hünnemeyer'a göre ise problem çözme amacı sonunda gerçekleşen aşamadır (1991: 29). Heine ve diğerleri problem çözme sürecini şu şekilde tasarlar:



(Heine, Claudi, Hünnemeyer, 1991: 29).

Bu şemaya göre dilde var olan bir sözlüksel birim yeni, anlatılmak istenen soyut kavramı açıklamak için kullanılır. Böylelikle birim soyut anlam ve gramatikal görevler kazanmaya başlar, başka bir deyişle dilbilgiselleşme kanalına girer. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu dilbilgiselleşme sürecinin sadece bir boyutudur. Bununla birlikte gözlemlenebilir veya gözlemlenemez birçok faktör etki edebilmektedir. Artık soyut anlam ve görevde kullanılmaya başlanan birim daha da soyut anlam ve görevde kullanılır, yani dilbilgisel derecesi artmaya başlar. Böylelikle anlatılmak istenen kavram ifade edildiği için problem çözülmüş olur.

Bir dilbilgisel kavramı, yapıyı ifade etmek için, başka bir deyişle bilişsel kavramı anlatmak için birbirleriyle aynı olmayan farklı yapılara başvurulabilir. İngilizce gelecek zaman eki için *will* ve *going to* yapılarının kullanılması, aynı şekilde Türkçe gelecek zaman eki için *-yor* biçim biriminin yanı sıra bağlama göre *-Ar* biçim biriminin kullanılması bu duruma örnektir. Bu yapıların her biri kullanıldığı bağlama göre gelecek zaman kavramının farklı bir açısını ya da özelliğini belirtir. Bunun gibi bir kavramı ifade etmek için kullanılan farklı birimlerin fazlalığı iletişimde kavramsal ya da gramatikal yapının daha çok anlaşılmaya ihtiyacı olduğunu gösterir. König bunu yaratıcı dil kullanımının prensibi özelliğine dikkat çekerek açıklar ve bu durumda aynı yapının

farklı kelimelerle veya yapılarla anlatılmasına yönelik sürekli bir girişimin olduğunu söyler (Heine, Claudi, Hünnemeyer, 1991: 29-30).

Dilbilgiselleşme ve Metafor İlişkisi

Metafor, soyut bir kavramı, kavramın bir yönünü başka somut bir kavramla anlatma yoludur. Bu süreçte bir kavramdan diğerine aktarım gerçekleşmektedir. Genel metafor tanımı bu şekilde yapılmakla birlikte Lakoff ve Johnson metaforun çok daha geniş bir açıyla düşünülmesi gerektiğini dile getirmektedir. Yazarlar birçok insanın metaforu yalnızca şiirsel hayal gücünün aracı, güzel söz söyleme sanatı olarak veya düşünce ve eylem meselesinden ziyade kelime meselesi olarak değerlendirmesini yanlış bulur. Çünkü metafor sadece dilde değil aynı zamanda düşünce ve eylemlerde, gündelik hayatın her yerindedir. Bizim sıradan kavramsal sistemimiz hem düşünce hem de eylem olarak doğası gereği temelde metaforiktir (2003: 12). Ayrıca yazarlar metaforun mutlaka kullanıldığı bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Böylelikle metaforun kullanıldığı bağlam, kavramın hangi yönünün anlatıldığını gösterir, diğer türlü ifade anlamsız olur. Buna göre metaforun ifade ettiği kavramı kullanıldığı bağlam belirler (2003: 18-19).

Dilbilgiselleşme sürecinde gerçekleşen önemli gelişmelerden biri süreç boyunca birimin geçirdiği anlamsal değişikliklerdir. Yukarıdaki şemada da görüldüğü gibi birimin yeni anlam ve görevde kullanılması neticesinde ifade ettiği kavram alanları farklılaşır. Süreç içerisinde birimin hem ilk anlamının hem de ilk anlamına yakın olmakla birlikte farklı anlamlarının kullanılmasıyla birden fazla anlamı ifade edecek biçimde birimde önce anlam genelleşmesi yaşanır. Daha sonra birimin anlam kayıpları geçirmesi neticesinde anlam alanı daralır. Dolayısıyla birimin anlamsal çerçevesi süreç boyunca değişmektedir. Birimin süreç içerisinde geçirdiği bu anlam değişikliklerini Heine ve diğerleri “soyutlanmalar” başlığı altında değerlendirir ve bu soyutlanmaların üç çeşit olduğunu belirtir. Birincisi “genel soyutlama”dır. Bu soyutlamada birden fazla anlama sahip olan birim en temel, öz anlamı ifade etmeye başlar. Bu soyutlamanın temel özelliği kapsayıcı olmasıdır. İkincisi “yalıtlmış soyutlama”dır. Bu soyutlamada birim ifade ettiği anlamlardan sadece birini ifade etmeye başlar, ancak bu genel soyutlamada olduğu gibi öz, temel anlamı değildir, o yüzden kapsayıcı da değildir. Genel soyutlamanın bir çeşidi ya da alt kümesi olarak değerlendirilebilir. Üçüncü soyutlama çeşidi ise “metaforik soyutlama”dır. Bu soyutlamada kavramsal alan boyunca somut içerikle soyut içerik ilişkilendirilir ve somut içerik soyut içeriğin aracı durumundadır. Başka



bir ifadeyle somut birimle soyut birim anlatılır. Dilbilgiselleşme sürecinde bu soyutlamaların hepsi yaşanır, ancak en çok görülen soyutlama çeşidi metaforik soyutlamadır. Metaforik soyutlamanın özellikleri şu şekildedir (Heine, Claudi, Hünнемeyer, 1991: 43-45):

Metaforik Soyutlamanın Özellikleri

Alan	Araç	Konu
Fikirsel	açıkça tanımlanmış, fiziksel	bulanık, dağınık, fiziksel
	şey benzeri nesneler	değil, zihinsel nitelikler
	Sosyo-fiziksel etkileşimler	zihinsel süreçler
	Süreç	durum
	Boşluk	zaman, sebep, tutum
Metinsel	Kişisel	çoğunluk, sınıf, sayılamaz
	özerk	ilişkisel
	gerçek dünya	söylem dünyası
	Daha az söylem temelli	daha çok söylem temelli, Ya da konuşur temelli
	Referansal	referansal değil
Kişilerarası	Yeni bilgi	eski bilgi
	etkileyici	etkileyici değil

(Heine, Claudi, Hünнемeyer, 1991: 44).

Şemanın sağında yer alan konu sütunu anlatılmak istenen, soyut ya da daha soyut bilgi alanıdır. Araç sütunu bu konuları açıklayan somut kavram alanı birimleridir. Buna göre kişinin zihninde yer alan bulanık, tanımlanmamış fikirler, sosyal ortamında açıkça belli olan ve tanımlanmış araçlarla ifade edilebilir. Yine herhangi bir metinde zaman, sebep kavramları vücut parçalarından gelişen uzay- mekan araçlarıyla ve kişiler arası bir durum veya konu başka bir kişinin konumuna göre ya da yeni bir bilgi aracıyla ifade edilebilir.

Dilbilim açısından metaforik soyutlanma iki şekilde gerçekleşir. İlki “yapıyı koruyan soyutlama”dır. Burada soyut kavramı anlatmak için kullanılan aracın kategorisinde herhangi bir değişim olmaz. İkincisi “yapıyı değiştiren soyutlama”dır. Bu çeşitte soyut kavramı ifade eden aracın kategorisi değişir. Araç sıfat kategorisindeyse kullanım özelliklerine bağlı olarak zarf, ikincil edat gibi farklı kategorilerde kullanımları ortaya çıkar. Dilbilgiselleşmeyi ilgilendiren ise yapıyı değiştiren soyutlamadır (Heine, Claudi, Hünemeyer 1991: 44-45). Örnek olarak “kalbi zamansız açan bir çiçektir, kalbim dipsiz bir kuyu, kalbini değer vermeyenlere açmamalısın” cümlelerinde “kalp” sözcüğü farklı metaforlarda kullanılmış, ancak sözcük isim sınıfında kalmaya devam etmiş, sözcüğün kategorisinde herhangi bir değişim gerçekleşmemiştir. Diğer yandan kavramsal kaynağı somut vücut ve yeryüzü parçaları olan “ön, arka, üst, iç, dış” gibi mekânsal ve ilişkisel kavramları ifade eden sözcükler kullanıldıkları bağlama göre isimden edata değişiklik gösteren farklı dilbilgisel derecelerdeki sözcük kategorilerinde bulunur.

Bazı araştırmacılar dilbilgiselleşmeyi başlatan ve gramer kategorilerini oluşturan ana etkenin metafor kullanımı olduğunu düşünmektedir. Bu yaklaşıma göre dilbilgiselleşmenin ilk aşamaları metafor süreciyle tetiklenir. Böylelikle dilbilgiselleşmenin iletişim gerekliliğinden oluştuğunu düşünmekten ziyade dil kullanıcısının birimin tam olarak nerede kullanılacağını belirleyen metaforik genişletmeye doğal bir eğilimi olduğu savunulur (Hopper, Traugott 2003: 85). Metafor kullanımı dilbilgiselleşme sürecini başlatan önemli bir mekanizmadır, ancak dilbilgiselleşme metaforlaşmadan çok daha kapsamlı ve karmaşık bir süreçtir. Metafor, dilbilgiselleşme içinde gerçekleşen kategori kaybı (*decategorization*), anlamsızlaşma (*semantic bleaching*) veya fonetik kayıp (*phonetic attritubation*) gibi diğer dil değişim mekanizmalarından biridir. Bu nedenle dilbilgiselleşme çatısı altında değerlendirilir.

Dilbilgiselleşme içinde gerçekleşen metaforun birtakım özellikleri bulunur ve bu metaforlaşma “kategorik metaforlaşma” adı altında şu şekilde ölçeklendirilir:

Kişi > Nesne > Eylem - Süreç > Uzay-Boşluk > Zaman > Nitelik
(Heine, Claudi, Hünemeyer, 1991: 48).

Bu ölçekte “>” işaretinin sol tarafı somut, sağ tarafı soyut kavramı gösterir. Sol taraftaki somut ya da sağ tarafa göre daha somut olan kavramı ifade eden birimle sağ taraftaki (daha) soyut kavram ifade edilir. Dolayısıyla sol taraftaki daha somut kavramı ifade eden birim metafor sürecinin aracıken aynı zamanda sağ taraftaki daha soyut ve anlatılmak istenen kavramının



ifade şekli, yani birimidir. Ölçeğin *kişi* bölümü ilk aşaması olmakla birlikte en somut aşamasıdır. İkinci aşama olan *nesne*, insan dışı canlı, nesne, somut ve soyut kavramları ifade eden yapılardan meydana gelir. Üçüncü aşama *eylem-süreç*, hareket, faaliyet, olay ve süreçleri; dördüncü aşama *uzay – boşluk*, uzamsal ilişkileri; beşinci aşama *zaman*, süreç, an, durum, miktar kavramlarını; altıncı aşama *nitelik*, davranış, hareket tarzı, tutum, tavır gibi çok daha soyut kavramları belirten yapılardan oluşur.

Soyut kavramı ifade etmek için kullanılan araçta dilbilgisel süreçler gerçekleşir, başka bir ifadeyle birim bu işi gerçekleştirirken dilbilgiselleşmeye başlar. Bu nedenle metafor kullanımıyla birlikte anlamsal, biçimsel, biçim-sözdizimsel birçok süreç meydana gelmektedir. Soldan sağa doğru tek yön doğrultusunda ve belirlensin ya da belirlenemesin aşama aşama gerçekleşir. Vücut parçalarından gelişen zaman zarfları ve bu zaman zarflarından gelişen edatlar metaforlaşmayla gerçekleşen dilbilgiselleşmiş yapılara örnek yapılarıdır. Buna göre vücudun “baş” kısmı somut bir kavram söylemi olarak herhangi bir olayın, durumun ya da eylemin ilk, başlangıç boyutunu anlatmak için kullanılır. Böylelikle somut kavram birimi uzamsal ilişkileri belirtmesiyle soyut bir kavram alanını ifade etmiş olur. Daha sonraki aşamada ise daha da soyutlaşarak zaman, durum, nasıllık anlamlarını karşılar. Bu değişimde sözcüğün türü değişerek isimden zarfa dilbilgiselleşir***.

Yunus Emre’de geçen *bir* kavramının dilbilgiselleşme çerçevesinde metaforlaşma süreci yukarıdaki ölçeğe göre incelenecektir.

Yunus Emre’de *Bir* Metaforu

Bir sözcüğü TDK güncel sözlükte; “sayıların ilki; bu sayıyı gösteren 1 ve 1 rakamlarının adı; aynı, benzer; beraber; 1 sayısı kadar olan; herhangi bir varlığı belirsiz olarak gösteren (sayı); tek; eş, aynı, bir boyda; ortaklaşa olan, birleşik, müşterek; değer, önem bakımlarından birbirinden farksız, birbirine eşit, birbirine benzer; bir kez; sadece; ancak, yalnız” olmak üzere on üç alt maddede açıklanmıştır. Çeşitli anlam ve kullanım bağlamlarına göre isim, zaim, sıfat ve zarf sözcük sınıflarında yer alması dolayısıyla farklı dilbilgisel derecelere sahiptir. Sözcük bu farklı dilbilgisel derecelerde söylemde daha etkili olabilme, yeni bir anlatım aracı kullanma veya daha ekonomik olma istekleri gibi nedenlerle *kişi*, *nesne* veya kavramların yerini tutabilir ya da

*** Uzak – boşluktan gelişen zaman zarflarının dünya dillerindeki gelişimlerini incelemek için Haspelmath 1997’e bakılabilir.

kişi, nesne ya da kavramların yerine kullanılan yapıları niteleyebilmektedir. Dolayısıyla kullanım bağlamları çerçevesinde “bir” yapısı metaforik özelliklere sahip bir yapıdır. Bu metaforiklik yerine kullanıldığı yapının somut ve soyut kademe durumuna göre farklı derecede olabilmektedir. Yapı doğrudan kişi veya nesnenin yerine kullanıldıysa çok daha somut, buna bağlı olarak metafor derecesi düşüktür. Yerine kullanıldığı veya nitelediği yapı soyut ya da başka bir soyut kavramı anlatan metafor yapısının yerine kullanıldıysa birimin hem soyutluk hem de metafor derecesi yüksektir. Birimin metafor derecesiyle dilbilgisel derecesi birbiriyle doğru orantılı değişim gösterir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse birimin metafor derecesinin artması soyutluk düzeyini arttırdığından dilbilgisel derecesi de artmaktadır.

Buna göre Yunus Emre’de bir yapısının dilbilgisel ve metafor dereceleri beş temel grupta olarak incelenmiştir. Her grup, yapının ifade ettiği metaforik kavram alanına göre oluşturulmuş, buna göre içerdiği ölçeklere göre değerlendirilmiştir.

1. Grup metaforik kullanım

Birinci grup metaforik kullanımlarda yapı “birden fazla şeyden biri; tek şey, teki” anlamlarını karşılar. Metafor ölçeği kişi > nesne, nesne > kalite, kişi > nesne > kalite olmak üzere üç biçimdedir. Böylelikle ilk iki ölçek tek aşama, üçüncü ölçek ise iki aşamadan oluşmuştur. Dilbilgisel derecesi zamir derecesindedir. Cümlede özne ve tümleç görevindedir.

Kişi > nesne; nesne > kalite; kişi > nesne > kalite.

Bu metaforik ölçeklerden ilk ikisinde doğrudan kişi ve nesnenin yerine kullanılarak metafor ölçeği tek aşamadan meydana gelmiştir. İkinci ölçekte yerine kullanıldığı yapı soyut kavramı ifade ettiğinden metafor derecesi artmıştır. Son ölçekte önce kişi soyut nesne yerine daha sonra bu soyut kavram için *bir* yapısı kullanılmasıyla iç içe zincirleme metafor oluşmuştur. Bu nedenle metafor ölçeği iki aşamalıdır.

- (1) *iki kişi söyleşür yûnus ’ı görsem dëyü*****
biri aydur ben gördüm bir ’âşık kıocayımış (101r6)

**** Örnekler Vasfî Babacan’ın Yunus Emre’nin Risâletü’n- Nushiyyesi ve Dîvân’ı, adlı eserinden alınmıştır.



- (2) *birinnünj alur kardaşın revān döker gözi yaşın
hîç onarmaz bağı başın habersüzün gelür ölüm (137r2)*
- (3) *'ışksuz âdem dünyede bellü bilünj ki yokdur
her birisi bir nesneye sevgüsi var 'aşıkdur (80r4)*
- (4) *ne aşşı eyledi gör ahlî kibri
diri kalmadı biñ arada biri (19r3)*
- (5) *yêdi tamuda yangıl her birinde kül olğıl
vücûduñ anda koğıl ayruğ vücûd bulasın (147v6)*
- (6) *naşîhat biñ olursa biri siñmez
küfür söyler dili hîç ağzı diñmez (37v5)*
- (7) *birisi şağ omzuñda birisi şol omzuñda
birisi hayruñ yazar birisi şer cünbişde (169r3)*
- (8) *şamarlaruñ cümle şaykal urğıl
ki her birine bir kullık buyurğıl (45r5)*
- (9) *şadîmden bu ikidür mîr-i leşker
yürüyüp her biri bildüğün işler (31r5)*
- (10) *biñ er tonlu durur şama' çerisi
mübârizdür bahâdur her birisi (7v4)*

Yukarıdaki örneklerin ilk üçünde yapı, kişinin yerine kullanılarak somut varlığı ifade etme aracı işlevini gerçekleştirmiştir. Bu nedenle metafor derecesi oldukça düşüktür, özne görevindedir. Dört, beş, altı ve yedinci örneklerde sırasıyla kibir, cehennem, nasihat ve melek soyut kavramlarını belirtmiş ve soyut kavramları göstermesinden dolayı metafor derecesi yükselmiştir. Örneklerin beşincisinde tümleç, diğerlerinde özne görevindedir. Sekizinci örnekte damar sözcüğüyle “huy, mizaç” kavramları, dokuzuncu örnekte mir-i leşker (asker başı) sözcüğüyle “kişinin nefsanî kuvvetleri”, onuncu örnekte çeri sözcüğüyle “açgözlülük, doymazlık” soyut anlamları somut kavramlarla ifade edilerek ilk metafor yapısı meydana getirilmiş, daha sonra bunların yerine *bir* kullanılarak ikinci metafor yapısı oluşturulmuştur. Böylelikle iki aşamalı metafor kullanımı gerçekleşmiştir.

2. Grup metaforik kullanım

Bu grupta sözcük “aynı, benzer, eşit” anlamlarına karşılık gelir. Metaforik kullanım ölçeği nesne > kalite; kişi > nesne > kalite; nesne > kalite > kalite olmak üzere üç biçime ayrılmaktadır. İlk ölçek tek, diğer iki ölçek ise iki aşamadan oluşmuştur. Bu nedenle iki ve üçüncü ölçeklerin metafor ve soyutluk derecesi daha yüksektir. Sözcük bu bağlamlar çerçevesinde isim ve sıfat dilbilgisi derecelerindedir. Cümlede ise tümleç ve yüklem görevindedir.

Nesne > kalite; kişi > nesne > kalite; nesne > kalite > kalite

Metafor ölçeklerinin ilkinde anlatılmak istenen soyut kavramın aynılık, benzerlik, eşitlik özellikleri *bir* yapısı aracılığıyla belirtilmiştir. Böylelikle soyut kavramın kapsam alanı ve içerik unsurlarının daha açıklayıcı ve anlaşılır olması amaçlanmıştır. Bu grupta isim sözcük türüne ait olması nedeniyle yapının dilbilgisi derecesi oldukça düşüktür. Cümlede yüklem görevindedir. İkinci ve üçüncü ölçekler iç içe iki metafor yapısından oluşmuştur. İkinci ölçekte anlatılmak istenen soyut kavram somut, kişi yerine kullanılmış, sonra daha somutlaşmış olan bu anlatılmak istenen kavramın aynılık, benzerlik, eşitlik özellikleri başka bir soyut kavrama benzetilerek *bir* yapısı aracılığıyla ifade edilmiştir. Üçüncü ölçekte ise önce anlatılan soyut kavram başka soyut kavramların yerine kullanılmış, sonra daha soyutlaşmış olan bu anlatılmak istenen kavramın yine ikinci ölçekte olduğu gibi aynılık, benzerlik, eşitlik özellikleri başka bir soyut kavrama benzetilerek *bir* yapısı aracılığıyla ifade edilmiştir. Buradaki tek fark ikinci ölçekte soyut kavramın kişi yerine kullanılmasıyla, üçüncü ölçekte ise soyut kavramın yine başka soyut kavramlar yerine kullanılmasıyla ilk metafor aşamasının gerçekleşmesidir. Böylelikle her iki ölçekte de iç içe iki metafor kullanımı meydana gelmiştir. Bu örneklerde *bir* nesne ya da soyut kavramın nasıl ne şekilde olması gerektiğini nitelediği için sıfat derecesine dilbilgiselleşmiştir. Cümlede ise yüklem ve tümleç görevlerindedir.

- (1) *uñat gör haq yolu göñlünñde sırdur*
bu cümle hāşşlar göñülde birdür (13r2)
- (2) *dost 'ışka ulaşaldan dünyā āñiret bir oldı*
ezel ebed řorarısañ dünile bugündür baña (60v2)
- (3) *bilmeyesin bed-nām u nām bir ola saña hāşş u 'āmm*
bildünñise 'ilmi tamām gel 'ışkdan oñı sebak (103r6)



- (4) *kamusın bir gör kem-terin er gör
alık görmegil palās geyeni (184v4)*
- (5) *yūnus bu sözleri koğıl kendözünnden elüñ yuğıl
senden ne gele bir değil çün haq'dan gelür hayr u şer (70r2)*
- (6) *haq nazar kılduğı cāna bir gözile bakmak gerek
aḡa kim ol nazar kıla ben anı nice yereyin (152r4)*
- (7) *cümle yaradılmışa bir gözile bakmayan
şer'ün evliyāsıysa haqıkatde 'āşīdür (70r7, 70v1)*
- (8) *bağıl 'āşık ne işdedür ma'şūka ol cünbişdedür
ikisi bir teşvīşdedür iki şanup bakma ırak (103v2)*
- (9) *iki 'ālem bir oddur bir nazarda
ki birdür toğruya imrüz u ferda (53r4)*
- (10) *dünyeyi bırak elden dünya geçmez bu yoldan
iki 'ışık bir gönülden aşıla geçmez bu haber (79r7, 79v1)*
- (11) *ya sevgil dünya dutğıl ya sevgil yol iletgil
iki da 'vā bir ma'nā bu yolda şıgımaz derler (79v2)*

Yukarıdaki birinci örnekte gönüldeki tüm keyfiyetlerin aynı, ikinci örnekte dünya ve ahiret hayatının, üçüncü örnekte kötü şöhret ve şöhretin benzer, dördüncü örnekte herkesin eşit, beşinci örnekte ise kişinin elinden eşit derecede iyilik ya da kötülüğün gelmeyeceği anlatılmıştır. Böylece bu soyut kavramların ne derecede ve nasıl oldukları *bir* yapısı aracılığıyla biraz daha somutlaştırılmaya çalışılmıştır. Altıncı örnekte *can*, yedincisinde *yaradılmış* sözcüğü kişi yerine kullanılarak ilk metafor yapısı, sonra bu *can* ve *yaradılmışa* herhangi bir ayırım yapmadan benzer davranılması, aynı görülmesi gereği “bir gözile bakmak gerek” ifadesinin kullanılmasıyla ikinci metafor yapısı oluşmuştur. Sekizinci örnekte önce *iki* sözcüğü aşık ve maşuk soyut kavramların yerine kullanılmış sonra ise bu kavramların benzer kargaşalar olduğu *bir* aracılığıyla belirtilmiştir. Dokuzuncu örnekte alem, onuncu örnekte ışık, on birinci örnekte dava sözcüğü dünya ve ahiret hayatları yerine kullanılmış bunların benzer ateşler olduğu, aynı gönülde her ikisinin birlikte bulunamayacağı ve iki hayatın aynı anlama gelemeyeceği *bir* aracılığıyla belirtilmiştir.

3. Grup metaforik kullanım

Bu grup metaforik kullanımda yapı “Allah, Allah’ın birliği; birlik, birlik-telik, bir olma hali, teklik, vahdaniyet” anlamlarını karşılamaktadır. Metafor ölçeği kalite > kalite, kişi > kalite, nesne > kalite, kişi > nesne > kalite olmak üzere dört biçimdedir. Allah’ın her yerde ve her şeyde olma halini niteleyerek tüm evrenin birlik olma durumunu belirtmektedir. Bu durumda metafor derecesi çok daha soyutlaşarak yükselmiştir. Dilbilgisel derecesi kullanım yerine göre isim ve sıfat olmak üzere çeşitlilik gösterir. Cümle içerisinde özne, nesne, tümleş ve yüklem görevlerini üstlenmiştir.

Kalite > kalite; kişi > kalite; nesne > kalite; kişi > nesne > kalite

Bu ölçeklerden ilki Allah’ın tek, bir olma halinin, ikincisi kişinin Allah ve evrenle bir olma durumunun, üçüncüsü insan dışı canlı, nesne ve diğer soyut durumların Allah ve tüm evrenle birlik olma vaziyetinin metafor anlamlarıdır. Üç metafor ölçeği de tek aşamalıdır. Dördüncü ölçek ilk üç ölçekte olduğu gibi birlik olma metaforunu ifade etmekle birlikte bu metafor önce kişinin soyut kavram yerine kullanılması, daha sonra bu soyut kavramın birlik olma durumunu belirtmesiyle anlatılmıştır. Böylelikle dördüncü ölçek iç içe iki metafor yapısının kullanılmasıyla iki aşamadan oluşmuştur.

- (1) *niçe yıldan berü ol ni’meti yer
hakk’a bir derse dahı şirkile dër (34v6)*
- (2) *ezeliden dilümde uş tenri birdür hakkıdur resül
bunu böyle bilüriken şanma ki gümāndaydım (118v4)*
- (3) *lā-şerīke okursın şonra şerik katarsın
bire iki demegil fitne kimden dutarsın (150r4)*
- (4) *’ilm ü ’amel sözi degül yünus dili söyledügi
dil ne bilür dost haberin ben dostıla nice birem (143v2)*
- (5) *niteki ol ma’şūkıla ben rāzımı bir eyleyem
gark olam müşāhedeye érmege tedbîr eyleyem (143v4)*
- (6) *’ayne’l-yaķın görüpdür yünus mecnûn olupdur
birile bir olupdur hakk’e’l-yaķın içinde (167r6, 167v1)*



- (7) *biz kime 'āşık savuz 'ālemler aña 'āşık
kime degül dēyelüm bir kapudur bir tarīk (104r3)*
- (8) *çünkü girdüm bir deñize ne kenārı var ne cezāre
çün dört yanumdan mevc ura tūram kavī hīç batmayam (123v6)*
- (9) *ağaç deri dērildi kirişile bir oldı
'ışk deñizine taldı bahāne yok bu işde (168v5)*
- (10) *dērildi bēşümüz bir vakte geldi
beşi bir eyleyüp kim kıla tã 'at (64v6, 65r1)*
- (11) *şahhā ol 'āşık cānına kim dostıla vişāli var
cānı birdür ma 'şūkıla dahı ne dürlü hāli var (72r2)*
- (12) *kırdum bu nefsün çerisin bir étdüm burc u bārūsın
pāk eyledüm içerüsün mülketini yuyan benem (129r2)*

Yukarıdaki örneklerin ilk üçünde yapı Allah'ın tek olduğunu, birliğini belirtir. Dilbilgisel derecesi bu kullanımlarda isim derecesindedir ve oldukça düşüktür. Birinci örnekte nesne, ikincide yüklem, üçüncüde tümleş görevindedir. Sonraki üç örnekte kişinin Allah ve tüm canlı, cansız varlıklarla bir olduğunu ifade eder. Bu örneklerde dilbilgisel derecesi yine isim derecesindedir, cümlelerde yüklem görevindedir. Yedi, sekiz ve dokuzuncu örneklerde canlı cansız nesnelerin, soyut durumların, yani insan dışı tüm canlı, nesne, durum ve olguların Allah ve her şeyle birlik olduğunu belirtir. Dilbilgisel derecesi isimle birlikte yedinci ve sekizinci örneklerde canlı, cansız nesneleri nitelemesinden dolayı sıfat derecesine değişmiştir. Yedi ve dokuzuncu örneklerde yüklem, sekizinci örnekte tümleş görevindedir. Son üç örnekte metaforik kullanım iki aşamadan oluşmuştur. Onuncu örnekte insanın hayal, fikir, akıl, hıfz ve niyetleri, on birinci örnekte canı, on ikinci örnekte ise nefsi kişiselleştirilerek somutlaştırılmış, sonra bunların birlik olmasıyla Allah ve tüm evrenle bir olunabileceği anlatılmıştır. Dilbilgisel derecesi onuncu örnekte sıfat, diğerlerinde isimdir. Cümledeki görevi ise onuncu örneğin ilk mısrasında tümleş, diğerlerinde yüklemidir.

4. Grup metaforik kullanım

Bu metaforik kullanımlarda yapı “sayı ismi bir” anlamını karşılamaktadır. Metafor ölçeği kişi > nesne, kişi > kalite, nesne > kalite, nesne > zaman olmak üzere dört biçimde ve tek aşamalıdır. Sayı ismi anlamıyla kendisinden sonra gelen bir yapıyı nitelemiş ve bu nitelediği yapıyla birlikte metafor aracı olarak kullanılmıştır. Dilbilgisel derecesi kendisinden sonra gelen bir ismi nitelediği için sıfat derecesindedir. Cümlede nesne görevinde yer almıştır.

Kişi > nesne; kişi > kalite; nesne > kalite; nesne > zaman

Bu ölçeklerin ilkinde yapı kişi özellikleri atfedilen somut ya da soyut kavramı, ikincisinde soyut özellikleri betimlenen kişiyi, üçüncüsünde çok daha soyut içerikleri tanımlamada aracı olarak kullanılan somut veya soyut nesne ya da kavramı, dördüncüsünde ise zaman, vakit, süreç belirten soyut anlamlardan gelişen an, oluşum ve belirsizlik, muğlaklık kavramlarını nitelemiştir. Bu kullanımlarda kendisinden sonra gelen bir yapıyı nitelemesinden dolayı nitelediği yapının ifade ettiği kavram alanı, sınıfı ve özelliklerine göre metafor derecesi farklılık göstermektedir. Buna göre somut nesne ve kişileri nitelediği örneklerde metafor derecesi düşük, soyut kavramları nitelediği örneklerde ise metafor derecesi yüksektir. Sıfat dilbilgisi derecesi metafor derecesiyle doğru orantılı olarak nitelediği yapı somutsa düşük, soyutsa yüksektir.

- (1) *bu dünya bir gelindür yeşil kızıl donanmış
kişi yeni geline bakubanı toyamaz (98v5)*
- (2) *ey niçe arslanları alur akdarur ölüm
'azrā'ıl niçesine bir yoğsulca doyamaz (98v6)*
- (3) *cān bir ulu kimsedür beden anuñ âletidür
her ne loğma yèrişenñ bedenüñ kuvveti durur (73v6)*
- (4) *nedür bir kişi bil ki cümle 'âlem
naşîbini alur ne bîş ü ne kem (35r4)*
- (5) *görem bir şahş gelür beñzi şararmış
dutulmuş dili 'aklı yavı varmış (7r1)*
- (6) *kaçan şol bir sipāhī ma'zül olur
ki sulţān kulluğında ol kul olur (25r5)*



- (7) *şerî'at haberini şerhile aydam işit*
şerî'at bir gemidir hakikat deryâsıdır (70v2)
- (8) *dünyeye gelen göçer bir bir şerbetin içer*
bu bir köpridir geçer câhiller anı bilmez (96v3)
- (9) *yûnus miskîn kendözün toprak eylegil yüzün*
ma'şûkaya yaraşuk bir miskînligüm vardur (87v5)
- (10) *niçe kibr ü hevâ uşada seni*
ölüm evreni bir gün yuda seni (15v1)
- (11) *yaradılmış baña karşı tıramaz*
benümle bir nefes hem-dem olamaz (20r5)
- (12) *işbu vücûdum şehrine bir dem giresim gelür*
içindeki sulţânun yüzün göresim gelür (84r6)

Yukarıdaki örneklerin ilk üçünde yapı sırasıyla dünyayı tanımlamada kullanılan gelini, yoksul bir kişiye benzetilen Azrail'i, ulu bir kişi olarak belirtilen canı nitelemiştir. İkinci ve üçüncü örneklerde Azrail ve can soyut kavramlarını nitelediğinden metafor ve dilbilgisel derecesi daha yüksektir. Sonraki üç örnekte alemle denk olan kişiyi, benzi sararmış şahsı, uzaklaştırılmış askeri belirtmiştir. Yedi, sekiz ve dokuzuncu örneklerde sırasıyla şeriatı tanımlamada aracı olan gemiyi, maddi ve manevi dengeleri tarif eden köprüyü, nefsiyle mücadelesini kazanan kişiyi ifade eden miskinliği vurgulamıştır. Bunlardan dokuzuncu örnekte soyut kavramı nitelemesiyle diğerlerine göre metafor ve dilbilgisel derecesi daha yüksektir. On, on bir ve on ikinci örneklerde ise gün, nefes ve dem anlamlarına işaret ederek an ve zamanla birlikte müphemlik, belgisizlik kavramlarını belirtmiştir. Bu örneklerin üçünde de soyut kavramları gösterdiği için metafor ve dilbilgisel derecesi yüksektir.

5. Grup metaforik kullanım

Bu grupta yapı “önce, öncelikle; sadece; bir kere; teker teker, biraz, bir kez, nasıl, birçok, hayli, çok kez, ne kadar, ne derece” anlamlarını karşılamıştır. Metafor ölçeği uzay – boşluk > zaman ve uzay boşluk > kalite olmak üzere iki şekildedir. Yapının metaforik kullanımı daha çok soyutlaşmasından

dolayı uzay-boşluk aşamasından başlamıştır. Dilbilgisel derecesi artarak zarf derecesine yükselmiştir. Cümlede tümleç görevindedir.

Uzay – boşluk > zaman; uzay-boşluk > kalite

Ölçekler uzamsal ilişkileri belirten soyut dereceden zaman ve kalite olmak üzere iki biçime gelişmesiyle daha soyut metaforik kullanımları belirtmektedir. Yukarıdaki diğer gruplardaki ölçekler daha somut ve gözlemlenebilir metafor içeriklerini açıklamaktayken bu gruptaki ölçeklerin çok daha soyut olması nedeniyle metafor içerikleri de çok daha yüksektir. İlkinde yapı uzay – boşluk ilişkilerinden vakit, aralık belirten zaman kavramlarına, ikincisinde yine uzay-boşluktan bu kez derece, durum, hal, miktar, tarz belirten kalite kavramlarına metaforlaşmıştır. Her iki ölçekte zarf dilbilgisi derecesindedir. Zaman belirttiği kullanımlarda yerinin serbest, fiile doğrudan bağlı olması nedenleriyle zarf derecesi daha düşük, kalite belirttiği, başka bir zarf ya da sıfatı nitelediği kullanımlarda yerinin sabit, fiile nitelediği yapılarla birlikte bağlı olması nedeniyle zarf derecesi daha yüksektir.

- (1) *'akıl aydur gele bir gözlerün aç
saḥāvet kandaş ol yaña kaç (39r6, 39v1)*
- (2) *bir baḡıl şaḡa şola kayıkma degme yola
diñle kuş ününi nice dürlü sâz gelür (66r6)*
- (3) *bunlar böyle bezenüben dostdan yaña uzanuban
bir şor aḡī sen bunlara ḡancarudur 'azm-i sefer (69r6)*
- (4) *vuşlat eri olan kişi gerek varlıḡdan el yuya
işbu yola giden kişi bir görelüm yaraḡ nedür (78r5)*
- (5) *sen ḡakk'a 'āşıkısañ ḡaḡ saña ḡapı açar
ḡo seni beḡenmegi varlıḡ evini bir yıḡ (104v2)*
- (6) *kerem ét bir beri baḡ niḡābı yüzünḡden bıraḡ
ayun on dördi misin balḡurur yüz ü yañaḡ (104v6)*
- (7) *gel imdi diñle sözi şerḡ edeyin
birin birin anı saña dēyeyin (4v6)*



- (8) *niçe bir görmemek açğıl gözüñi
od içinde koduñ sen kendözüñi (47v6, 48r1)*
- (9) *dervişlik dedükleri bir 'acāib durağdur
derviş olan kişiye evvel dirlik gerekdür (81v3)*
- (10) *ne hāldeyem ne bilem duzağdayam ne gülem
bir ğarībce bülbülem ötmege güle geldüm (136r6)*
- (11) *ben ol yari sevdüğümü nice bir gizleyübilem
göñlüme şığmaz nêdeyin meger rāzum ile dēyem (143r2)*
- (12) *biñ kez hacca varduñısa biñ kez ğazā kılduñısa
bir kez göñül ırduñısa gerekse var yollar doğı (193v3)*

Örneklerin ilk altısında yapı önce, öncelik, vakit aralığı anlamlarını karşılayarak zamana gelişen metafor ölçeğini belirtmektedir. Buradaki zarf kullanımı cümlede serbest ve fiile doğrudan bağlı biçimdedir. Son altısında ise sırasıyla teker teker, nasıl, hayli, ne derece, nasıl, bir kez anlamlarına karşılık gelerek kaliteye gelişen metafor ölçeğini belirtmiştir. Dokuz, onuncu örnekte sıfatı, on ikinci örnekte zarfı nitelediği ve yeri sabit olduğu için zarf derecesi daha yüksektir.

Sonuç

Birçok dil değişim olayını kapsayan dilbilgiselleşme, metaforlaşmayı da içeren bir süreçtir. Buna göre Yunus Emre'de *bir* yapısının dilbilgiselleşme çerçevesinde metaforlaşma sürecinin incelendiği bu çalışmada şu sonuçlar elde edilmiştir:

1. Metafor, anlam kaybı, fonetik yıpranma, kategori değişikliği gibi dilbilgiselleşme içerisinde gerçekleşen dil olaylarından biridir.
2. Ancak dilbilgiselleşme içerisinde gerçekleşen metafor, yapıyı değiştiren metafor çeşididir.
3. Yunus Emre'de *bir* yapısı içerdiği kavram alanlarına göre 'birden fazla şeyden biri; benzer; Allah'ın birliği, birlik olma durumu; vahdaniyet; sayı ismi bir ve önce, bir kez, nasıl, ne derece' olmak üzere beş metaforik gruba ayrılmaktadır.
4. Yapı bu metaforik grup kullanımlarına paralel olarak isim, zamir, sıfat ve zarf olmak üzere farklı dilbilgisel derecelere sahiptir.

KAYNAKÇA

- Babacan, V. (2017). Yunus Emre'nin Risâletü'n- Nushiyyesi ve Dîvân'ı, Giriş-İnceleme-Metin-Dizin. *İstanbul: Doruk Yay.*
- Can, M. (2017). Dilbilgiselleşme ve Edat Kavramı. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 26, 37-67.
- Can, M. (2018). Dilbilgiselleşme ve Eski Uygurca Edatlar. *Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yay.*
- Can, M. (2019). Dilbilgiselleşme ve İkincil Edat Kavramı. F. Ağca, A. Koç (Ed.), *X. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu* içinde (s. 371-381). *Eskişehir: Esogü Basımevi.*
- Can, M. (2021). Dilbilgiselleşme ve Bağlaç Yapısından Edat Yapısına Dilbilgiselleşme Süreci. N. Ergün, K. Üstün (Ed.), *Hacettepe Türkoloji 50. Yıl Armağanı* içinde (s. 151-167). Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Claudi, U., Heine, B. (1986). On The Metaphorical Base of Grammar. *Studies Languages* 10:2, (s. 297-335). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Günay, U., Horata, O. (2019). Risâletü'n- Nushiyye. *Ankara: Akçağ Yay.*
- Haspelmath, M. (1997). From Space to Time Temporal Adverbials in the World's Languages LINCOM Studies in Theoretical Linguistics 03. München – Newcastle: Lincom Europa.
- Heine, B., Claudi, U. ve Hünemeyer, F. (1991). Grammaticalization A Conceptual Framework. *Chicago: The University of Chicago Press.*
- Heine, B., Kuteva, T. (2005). Language Contact and Grammatical Change. *Cambridge: Cambridge University Press.*
- Hopper, P., J., Traugott, E. C. (2003). Grammaticalization (Second Edition). *Cambridge: Cambridge University Press.*
- Lakoff, G., Johnson, M. (2003). *Metaphors We live By*. Chicago/London: The University of Chicago.
- Lehmann, C. (2002). Thoughts on Grammaticalization (Second, revised edition). Arbeitspapiere des Seminars für Sprachwissenschaft der Universität Erfurt Nr. 9: Erfurt.
- Lehmann, C. (2015). Thoughts on Grammaticalization (3rd edition, draft version). *Berlin: Language Science Press.*
- Lehmann, C. (2017). Grammaticalization and Automation. *JournalLIPP* 5, 33-48.

YUNUS EMRE'DE ESKİCİL BİR ÖGE: *buşu**

Yeşim ÇAĞLAR

Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, ycaglar@nku.edu.tr

Giriş

Yunus Emre'nin şiirleri yedi asır öncesine ait olmasına rağmen dilinin sadeliği sayesinde bugün de anlaşılır niteliktedir. Şairin bilinen iki eserinden biri *Risâletü'n-Nushiyye* adlı mesnevisi diğeri ise şiirlerinin toplandığı *Divân*'ıdır. Şiirleri bir bütün olarak dil açısından ele alındığında, bir yandan Eski Anadolu Türkçesinin başlangıç döneminin, bir yandan Köktürkçeden bize kadar gelen sözvarlığı öğelerinin, bir yandan da bugün bile İç Anadolu'da konuşulan ağızların kimi özelliklerini içinde barındırdığı görülmektedir (Aksan, 2005: 27).

Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait yalın ve açık bir dille yazılmış bu şiirler, kendisinden önceki Eski Türkçe, Karahanlı ve Harezmi Türkçeleri ile karşılaştırıldığında eskicil özellikler taşımakta, bugün kullanımdan düşmüş eskicil sözcük ve dilsel biçimler bulundurmaktadır. Yunus Emre'nin şiirlerinde, “fayda, yarar” manasındaki *aşşı* sözcüğü, “zenginlik” anlamındaki *baylık*, “sarhoş” manasındaki *esrük* sözcüğü, “içki” anlamındaki *süci*, “cehennem” anlamındaki *şam*, “suç bağışlamak” anlamındaki *yarlığa-* ve “koşmak” manasındaki *yort-* fiilleri, “hizmet” anlamındaki *yumış* sözcüğü gibi günümüzde yaşamayan veya işlek olarak kullanılmayan eskicil yani arkaik sözcükler mevcuttur.

Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü'nde *eskil* biçim terimiyle karşılanan bu kelimeler “Kullanımdan düşmüş, dilsel çevrimden çıkmış bulunan sözlüksel birim, sözdizimsel olgu, vb.” şeklinde açıklanmaktadır (Vardar,

* Bu çalışma, 04-06 Haziran 2021 tarihlerinde gerçekleşen Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Yunus Emre Sempozyumu'nda tarafımızdan sunulan “Yunus Emre'de Eskicil Bir Öge: *buşu*” başlıklı bildiriden genişletilmiştir.



2007: 93). *Gramer Terimleri Sözlüğü*'nde ise, *eski kelime* terimi ile “bugün artık kullanılıştan düşmüş bulunan veya eski şekli ile kullanılan kelime” şeklinde izah edilmektedir (Korkmaz, 1992: 55).

Çalışmasında, Yunus Emre'de tespit ettiği 40'tan fazla arkaik kelimeyi listeleyen ve birkaçının etimolojisini yapan Ahmet Caferoğlu, arkaik unsurların sayıca fazla olmasının, Yunus Emre'nin Orta Asya Türkçesi geleneklerine bağlı olmasından kaynaklandığını, *Kutadgu Bilig* ile başlayan Ahmet Yesevi ile devam eden bu “dil gelenekçiliği”nin Yunus Emre'de arkaik kelimelerin kullanılmasında etkili olduğunu belirtmektedir (1972: 4).

Yunus Emre'nin şiirlerinin büyük bir bölümünün halkın anlayabileceği bir yalınlık ve açıklıkta olduğunu söyleyen Cem Dilçin, Yunus Emre'nin dilinde bugün kullanımdan düşmüş pek çok arkaik ek ve sözcüğün bulunduğunu ifade etmekte ancak bunların Yunus Emre'nin şiirlerinin bugün de okunup anlaşılmasını engelleyecek ölçüde olmadığını belirtmektedir (1992: 33).

Semih Tezcan karşıt bir tezle, Yunus Emre'nin şiir dilini anlatırken şiirlerinde bugünden bakıldığında eskicil (arkaik) görünen birçok kelime bulunduğunu ancak 14. yüzyıl Türkçesinde bu kelimelerin “kesinlikle eskicil olmadığını, kullanımda olan, herkesin bildiği kelimeler” olduğunu ifade etmektedir (2012: 114). Bu kelimelerin hemen hepsinin yeni oluşan yazı dilinde 16. yüzyıla kadar kullanıldığını belirten Tezcan, bu sözcüklerin bir kısmının daha sonra unutulduğunu, bir kısmının ise yazı dilinde kullanılmadığını, fakat ağzılarda yaşamaya devam ettiğini söylemektedir (Tezcan, 2012: 114-115).

Mehmet Ölmez ise, *eskicilik* terimini “Eski Türkçeyle karşılaştırıldığında, öteki Türk dillerinde bulunmayan ses ve yapı özelliklerinin yanı sıra sözlüksel biçimlerin de Eski Türkçeye benzer biçimde yaşaması, kullanılmasıdır.” ifadeleriyle tanımlamaktadır (2003: 136).

Çalışmamızda, “Bir Türk dilinin veya döneminin içerdiği, kullanımda bulunduruğu ses özellikleri, söz türetme ekleri, öteki Türk dillerinde unutulmuş olan sözcükleri yaşatması dolayısıyla “eski”, “eskicil”, “arkaik” sayılması” (Ölmez, 2003: 136) düşüncesi ile *buşu* sözcüğü *eskicil* bir öge olarak kabul edilmekte ve açıklanmaktadır.

Yunus Emre'de *buşu* Sözcüğü

Bu bağlamda çalışmanın esas konusu olan, Eski Türkçeden beri kullanılan ve Yunus Emre'nin sözvarlığı içerisinde yer alan *buşu* sözcüğü üzerinde durulmaktadır. *buşu* sözcüğü Yunus Emre'de “öfke, kızgınlık” anlamına

gelmektedir. Sözcük, *Risâletü'n-Nushiyye*'de hem *buşu* hem de *buşı* versiyonu ile karşımıza çıkmaktadır. Sözcüğün türediği *buş-* fiili ise, “öfkelenmek, kızmak” anlamı ile hem *Dîvân*'da hem de *Risâletü'n-Nushiyye*'de yer almaktadır. *buşu* sözcüğü, Talcı tarafından “öfke, kızgınlık” anlamları ile açıklanmakta, Gölpınarlı tarafından ise *boşu* biçiminde okunmakta ve “kızgınlık, öfke” anlamları ile karşılanmaktadır (Talcı, 2020: 513; Gölpınarlı, 2021: 488).

buşu sözcüğünün en çok kullanıldığı metin olan ve “öğüt veren kitap” anlamına gelen *Risâletü'n-Nushiyye*, Yunus Emre'nin kendisi tarafından kaleme alınan ve yazılış tarihi belli olan tek eseridir (Günay ve Horata, 2019: 41). Yunus Emre'nin ölümünden 12 yıl önce, 1308'de yazdığı bu eser, “insana, kendisini tanıtan, kendisiyle başa çıkmayı öğreten, çevresiyle ilişkilerini düzenleme yollarını gösteren, Tanrı'ya karşı görevlerini unutmamayı öğütleyen bir vasiyet gibidir” (Günay ve Horata, 2019: 41).

Beş ana bölüme ayırabileceğimiz eserde, tamâ ile kanaatin, tekebbür ile tevâzunun, *buşu* ile sabrın, cimrilik ile cömertliğin ve gıybet ile doğruluğun karşılaştırılması söz konusudur (Günay ve Horata, 2019: 76). *Dâstân-ı buşu ya'nî gâzab* başlıklı bölümde *buşu* yani “öfke” ile “sabr”ın mücadelesi ele alınmaktadır. Öfkenin konuşmasıyla başlayan bölüm aklın da dahil olmasıyla karşılıklı konuşmalara dönüşmektedir. *Buşu* (öfke) nereye giderse başların kesildiği, düzeni bozan bir savaşıya benzetilmektedir.

20r3 *nereye kim varam başlar kesilür*
 *kime **buşarısam** oloķ dem ölür* “Nereye varsam (orada) başlar kesilir. Kime öfkelensem o anda ölür.” (Babacan, 2017: 272; Günay ve Horata, 2019: 142-143).

20v4 ***buşu** derler başa key bahâduram*
 düzenlik bozmağa her kaduram “‘Öfke’ derler bana, pek kahramanım! Düzenliği bozmaya, her an hazırım.” (Babacan, 2017: 272; Günay ve Horata, 2019: 144-145).

Buşunun kendisini uzun uzun övdüğü beyitlerin ardından devreye sufi kimliğinde *akıl* girmekte ve *buşuyu* kötülemeye başlamaktadır. *Buşu*, *ugrıya* yani bir hırsıza, insan gönlü ise bir eve benzetilmektedir. Dikkatli olunmazsa bu hırsızın eve girebileceği

23r1 *gâfil olma evüñe oğrı gele*
 katı uyurısañ dîvâr dele “Gafil olma, evine hırsız (*Öfke*) gelir. Çok dalgın uyursan duvarı (bile) deler.” (Babacan, 2017: 274; Günay ve Horata, 2019: 148-149) beytiyle açıklanmakta,



23r2 *ev issi uykuda oğrı kıvanur*
dutar ta 'cıl işin uyana şanur “Ev sahibi uykuda olduğunda, hırsız (Öfke) sevinir. Onun uyanacağını sanarak işini çabuk bitirir.” (Babacan, 2017: 274; Günay ve Horata, 2019: 148-149) beytiyle desteklenmektedir.

Kendisini övüp sonra zor duruma düşen *buşu* içinde bulunduğu durumdan kurtulmak için *akıl*dan yardım istemektedir. *Akıl*, *buşu*ya gafletten uyanmasını ve kul olmasını tavsiye etmekte ve *sabır*ı çağırılmaktadır (Günay ve Horata, 2019: 84). *Sabr* gelince *buşudan* geriye hiçbir iz kalmamaktadır.

27r6 *görilmez oldu ol izi belürmez*
27v1 *nice izi ki hıç tozu belürmez* “(Öfke artık) görülmez oldu; (ortada) hiçbir izi kalmadı. İzi değil, tozu bile kalmadı.” (Babacan, 2017: 278; Günay ve Horata, 2019: 156-157).

Dāstān-ı buşu ya 'nī *ğāzab* başlıklı bölümde, insanı her daim zor duruma sokan *buşu* yani öfke 122 beyit boyunca uzun uzadıya anlatılmaktadır. *Risale-tü 'n-Nushiyye*'de *buşu* sözcüğü “öfke, kızgınlık” anlamıyla on sekiz beyitte yirmi kez (20r1, 20v4, 21r3, 21r4, 21r5, 21r6, 22r5 (2), 22v2 (2), 22v4, 23v5, 26v1, 26v2, 26v4, 26v6, 27r2, 27r3, 27r5, 30v4) karşımıza çıkmaktadır.

20r1 *gel imdi aydayın buşu haberin*
birin birin saña göñülde varın

20v4 *buşu derler baña key bahāduram*
düzenlik bozmağa her qaduram

21r3 *buşu kimdeyise imānı gider*
imān gerekise varını gider

21r4 *buşu gelincegez imān ne olur*
oda düşer yanar ya cān ne olur

21r5 *buşu işi hemān küfr ü dālāldur*
ne 'üzü bi'llah ol ayruksı hāldür

21r6 *şakıngıl buşudan ki gizlüdür ol*
nerede sézmesen anda yol urur

- 22r5 *nédeyim **buşu** tutup almış anı
ki mahkûm eylemiş **buşu** dîvânı*
- 22v2 *şakın hâzır durur dâim **buşudan**
ki dost esrügidiñ **buşu** unudan*
- 22v4 *arı dirlik gerek dost ileyinde
buğuz **buşu** nolur ma 'şûk yolında*
- 23v5 *eger senden **buşu** gitmeye kala
'azrâ 'l ol tamardan cānuñ ala*
- 26v1 *niçün geçmez 'aceb yol bu aradan
buşu aldı yolu bil her yañadan*
- 26v2 ***buşu** hayli zamāndur yolu almış
kimesne izlemeyüp gizlenükalmış*
- 26v4 *dédi cāsūs düzenlik hālin aña
buşudan tağılupdur degme yaña*
- 26v6 *çü hîç söz kalmadı ulaşdı 'aqla
buşuyu dutmağa iş düşdi 'aqla*
- 27r2 *dîvānda söylenür ne bunca düzgün
şikāyet **buşudandur** sözde her gün*
- 27r3 *şabır kanı **buşu** gelince olmuş
düzengile şafā andak bozulmuş*
- 27r5 *çıkageldi şabır aña oloğ dem
anasın **buşuyu** ibrahīm edhem*
- 30v4 *şabırda tıranuñ **buşusu** kalmaz
çü şābir oldı yavuz hūsı kalmaz (Babacan, 2017: 272-281)*

Risaletü'n-Nushiyye'de sözcük, *buşu*'nun yanı sıra *buşı* versiyonu ile bir beyitte (23v4) karşımıza çıkmaktadır.



23v4 *geçürdün 'ömrünü sen **buşı** ile
hemân zulmetdesin işbu hüyula* (Babacan, 2017: 275)

Sözcüğün kökü olan *buş-* fiili ise, “öfkelenmek, kızmak” anlamı ile çalışmada incelenen *Dîvân*’ın Fatih nüshasında iki (97v2, 124r6), *Risâletü’n-Nushiyye*’de ise bir (20r3) beyitte yer almaktadır.

97v2 *iñileyin aydurısam gör boynunğa borc kalmasun
kaķır **buşar** söger baña aydur ki éy haķķı’ı görmez* (Babacan, 2017: 343)

124r6 *dört kişidür yoldaşum vefâ-dâr-ı râz-daşum
içile hoşdur başum birine **buşup** geldüm* (Babacan, 2017: 368)

20r3 *nereye kim varam başlar kesilür
kime **buşarısam** oloķ dem ölür* (Babacan, 2017: 272)

Etimolojik Sözlük ve Kitaplarda *buşu* Sözcüğü

Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*’te *buşı* sözcüğünü “bad-tempered, irritable” [kötü huylu / huysuz, sinirli] anlamlarıyla açıklanmakta ve sözcüğün kökünü *buş-* fiiline dayandırmaktadır. Ayrıca sözcük, *Kutadgu Bilig*’den

buşı bolsa yalñuķ biligsiz bolur

ķalı öwke kelse uķuşsuz kılur (Arat, 1947: 48) beyti ile örneklendirilmekte ve yine *Kutadgu Bilig*’den beş beyte işaret edilmektedir (Clauson, 1972: 377).

buş- fiili ise Clauson tarafından “to be irritated, annoyed” [sinirlenmek, rahatsız olmak] anlamlarıyla karşılanmakta, *Dîvânu Lugâti’t-Türk*, *Kutadgu Bilig* gibi metinlerden örnekler verilmektedir (Clauson, 1972: 377).

Drevnetyurkskiy Slovar [Eski Türkçe Sözlük]’da iki farklı *buşı* sözcüğü bulunmaktadır. Bunlardan ilki çalışmamıza konu olan *buşı* sözcüğüdür ve “расстроенный, возбужденный, раздраженный, гневный” [üzgün, heyecanlı, rahatsız olma, kızgın] anlamlarıyla açıklanmaktadır. Sözcük, *Kutadgu Bilig*’de geçtiği iki beyitle desteklenmektedir (Nadalyaev ve ark., 1969: 128). Diğerisi ise, Eski Uygur Türkçesinde sıklıkla karşılaştığımız, “sadaka”

anlamına gelen *buşu* sözcüğüdür. Türkçe olmayan bu sözcük, Çince *pu shih* sözcüğünün ödünçlemesidir.

Sözlükte *buş-* fiili ise iki farklı anlamda açıklanmaktadır. İlk anlam, “печалиться, беспокоиться, расстраиваться, унывать, удручаться” [üzülmek, endişelenmek, üzülmek, cesaretini kaybetmek, cesaretini kırmak]’tır (Nadalyaev ve ark., 1969: 127). Bu anlamlandırma izaha muhtaçtır, zira Eski Türkçede “kederlenmek, üzülmek” anlamlarına gelen *bus-* fiilinin varlığı bilinmemekte, aynı kökten türeyen *busan-* “kederlenmek”, *busuş* “keder”, *busrul-* “kederlenmek” gibi yapılar kullanılmaktadır (Gabain, 2007: 270).

buş- fiilinin ikinci anlamı ise “раздражаться, сердиться, гневаться” [rahatsız olmak, kızgın olmak, kızmak]’tır (Nadalyaev ve ark., 1969: 127). Üzerinde durduğumuz *buşu* sözcüğünün de köküdür. Sözlükte *buş-* fiili *Kuta-dgu Bilig*’den iki beyit ile örneklenmektedir.

Türkische Turfan Texte VIII’de *buş-* fiili “öfkelenmek, hiddetlenmek, kızmak, heyecanlanmak” anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır (Gabain, 1954: 88; Caferoğlu, 2011: 55). Yine Eski Uygur Türkçesi metinlerinden *Altun Yaruk*’ta *buş-* “sinirlenmek, canı sıkılmak” anlamları ile bağlamda *s(ä)n nāñ buşma buşrulma...* “sen hiç üzülmek” şeklinde geçmektedir (Kaya, 1994: 327).

Dîvânu Lugâti’t-Türk’e baktığımızda ise *buş-* fiili “sıkılmak, can sıkılamak, usanmak” anlamlarıyla karşımıza çıkmakta, *buşak* “içi sıkıntılı, mükedder”, *buşuğ* “can sıkıntısı”, *buşur-* “can sıkılamak” yapılarıyla örneklenmektedir (Atalay, 1986b: 119). Burada yine *Drevnetyurkskiy Slovar*’da gördüğümüz *buş-* fiilinin ilk anlamı olan “üzülmek, endişelenmek” örtüşen bir anlamlandırma söz konusudur.

Kaşgarlı Mahmud *buş-* fiilini şu atasözü ile örneklemiştir: *Buş-masar boz kuş tutar; ewmeser ürüng kuş tutar*. “Avcı, sıkılmazsa boz kuş tutar, acele etmezse beyaz kuş tutar.” Atasözünün mahiyetini ise *Bu sav, dileğine ermek için işinde ivmemekle emrolunan kişi için söylenir* cümlesi ile açıklanmaktadır (Atalay, 1985b: 12). *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’te *buş-* fiili için

Men bu ışdın buşdum. “Ben bu işten sıkıldım.” (Atalay, 1985b: 12), *Er ıšta buştı tarandı*. “Adam işten osandı, sıkıldı” (Atalay, 1985b: 145), *Er buştı taradı*. “Adam usandı, sıkıldı, daraldı.” (Atalay, 1986a: 262), *İçi sıkıntılı kişiye “buşgan” denir*. *Oğuzlar Ğ harfini atarak “buşak” derler*. (Atalay, 1985a: 154), *Ol meni buşurdı*. “O, benim canımı sıkı.” (Atalay, 1985b: 78).

örnekleri verilmektedir. Atalay tarafından hazırlanan *Dîvânu Lugâti’t-Türk*’te *Puşuğ puşdı*. “Çok canı sıkıldı.” (1985a: 373) cümlesinde, *puşuğ* sözcüğünün



ve *puş-* fiilinin hatalı okunuşu dikkat çekmektedir. Aynı cümle Ercilasun ve Akkoyunlu tarafından *buşug buşdı* “Çok fazla sıkıldı” (2014: 160), Dankoff ve Kelly tarafından ise *buşuy buşdı* “He was intensely annoyed” [Şiddetle sinirlendi] (1982: 286) şeklinde okunmuş ve anlamlandırılmıştır. Bu örnekte dikkati çeken tek unsur *buş-* fiilinin ve *buşug* sözcüğünün hatalı imlası değil, Atalay, Ercilasun ve Akkoyunlu tarafından “(canı) sıkılmak” olarak açıklanan *buş-* fiilinin Dankoff ve Kelly tarafından ise “sinirlenmek” anlamıyla karşılanmasıdır.

Kutadgu Bilig incelendiğinde *buşı* sözcüğü, Yunus Emre’de olduğu gibi “hiddetli, sinirli, hırçın” anlamlarıyla açıklanmaktadır. Metinde *buşı* sözcüğünün yanı sıra *buşılık* “hiddetlenme, kızma”, *buşaklık* “hiddet” sözcükleri ile *buş-* “hiddetlenmek, kızmak, öfkelenmek”, *buşur-* “hiddetlendirmek, can sıkmak” fiillerinin örnekleri yer almaktadır (Arat, 1979: 117).

Aysu Ata tarafından hazırlanan *Kıyasü'l-Enbiyâ*’nın ilk baskısında *buş-* fiiline ait iki, yeniden hazırlanan baskısında ise üç örnek bulunmaktadır. Metinde *buş-* fiili “sinirlenmek, öfkelenmek”, *buşuk-* fiili ise “sinirlenmek” anlamındadır (Ata, 1997a: 88, 107; Ata, 1997b: 145; Ata, 2019b: 131, 151, 427, 564). Karahanlı Türkçesinde ilk Kur’an Tercümesi (Rylands Nüshası)’nda “kızmak, öfkelenmek, sinirlenmek” anlamlarıyla *buş-* fiili bulunmaktadır (Ata, 2019a: 301).

Mukaddimetü'l-Edeb’de “kızmak, öfkelenmek” anlamlarıyla karşılanan *buş-* fiiline ek olarak metinde, *buşruğ* “dargınlık, öfke” ve *buşuk* “öfke” sözcükleri yer almaktadır (Yüce, 2014: 108). *Atebetü'l-Hakayık*’ta ise “hiddetlenmek” anlamıyla *buş-* fiiline, “hiddetlendirmek” manasında *buşur-* fiiline rastlanmaktadır (Arat, 2006: 45, 68, XIII).

Değerlendirme ve Sonuç

Yunus Emre’yi asırlar öncesinden günümüze taşıyan, şiiirlerinin bugün de geniş kitlelerce okunmasını sağlayan, Türkçeye bağlılığı, yalın ve sade üslubu, söyleyiş ve ifade güzelliğidir. Hiçbir insanı diğerinden ayırmayan, hiçbir din ve mezhebi hor görmeyen Yunus Emre, engin ve evrensel bir sevgiye yönelmiştir.

Yunus Emre’nin şiiirleri incelendiğinde bir yandan Eski Anadolu Türkçesinin, bir yandan Köktürkçeden gelen sözvarlığı öğelerinin, bir yandan da Anadolu’da konuşulan ağızların özelliklerini içinde barındırdığı görülmektedir. Kimi yabancı sözcükler de Yunus Emre’de halkın o dönemdeki söyleyişine uygun biçimleriyle yer almaktadır.

Çalışmada, Eski Türkçeden beri kullanılan ve Yunus Emre'nin sözvarlığı içerisinde yer alan *buşu* sözcüğü üzerinde durulmuştur. Yunus Emre'ye ait *Dîvân*'ın Fatih nüshası ve *Risâletü'n-Nushiyye* taranmış, Yunus Emre'de “öfke, kızgınlık” anlamına gelen *buşu* sözcüğü incelenmiştir.

Yunus Emre'deki *eskiçil* sözcüklerden biri olan *buşu*, “öfkelenmek, kızmak” anlamına gelen *buş-* fiilinden türemiştir. Eski Türkçeden beri kullanılan bu sözcük, *Kutadgu Bilig*'de “hiddet, öfke” anlamında, dar ünlülü olarak *buşı* versiyonuyla tanıklanmaktadır.

buşu sözcüğünün kökü olan ve Yunus Emre'de “öfkelenmek, kızmak” anlamlarına gelen *buş-* fiili ise, Eski Uygur Türkçesi metinlerinden *Türkische Turfan Texte*'de “öfkelenmek, hiddetlenmek, kızmak, heyecanlanmak” anlamlarıyla karşımıza çıkmaktadır. Aynı anlamlar ile *Kutadgu Bilig*'de de karşımıza çıkan *buş-* fiili *Dîvânu Lugâti't-Türk*'te ise “sıkılmak, can sıkmak, usanmak” anlamlarıyla karşılanmaktadır.

Eski Türkçeden gelen bu sözcük, Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sinde hem *buşu* hem de *buşı* versiyonu ile yaşamaktadır. Sözcüğün türediği *buş-* fiili ise, “öfkelenmek, kızmak” anlamı ile hem *Dîvân*'da hem de *Risâletü'n-Nushiyye*'de yer almaktadır.



KAYNAKÇA

- Aksan, D. (2005). Yunus Emre Şiirinin Gücü (1. baskı). *İstanbul: Bilgi Yayınevi*.
- Arat, R. R. (1947). Kutadgu Bilig I Metin (1. baskı). *İstanbul: Milli Eğitim Basımevi*.
- Arat, R. R. (1979). Kutadgu Bilig III İndeks (1. baskı). (K. Eraslan, O. F. Sertkaya, N. Yüce haz.) *İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü*.
- Arat, R. R. (2006). Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki: Atebetü'l-Hakayık (3. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Ata, A. (1997a). Nâşîrû'd-dîn Bin Burhânü'd-dîn Rabğüzî Kıssaşû'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) I Giriş-Metin-Tıpkıbasım (1. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Ata, A. (1997b). Nâşîrû'd-dîn Bin Burhânü'd-dîn Rabğüzî Kıssaşû'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) II Dizin (1. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Ata, A. (2019a). Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi: Ryland Nüshası (Giriş-Metin-Notlar-Dizin) (3. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Ata, A. (2019b). Rabğüzî Kıssaşû'l-Enbiyâ (Peygamber Kıssaları) Giriş-Metin-Dizin (1. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Atalay, B. (1985a). Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I (1. baskı). *Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi*.
- Atalay, B. (1985b). Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi II (1. baskı). *Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi*.
- Atalay, B. (1986a). Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi III (1. baskı). *Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi*.
- Atalay, B. (1986b). Divanü Lûgat-it-Türk Dizini "Endeks" (1. baskı). *Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi*.
- Babacan, V. (2017). Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin) (1. baskı). *İstanbul: Doruk Yayınları*.
- Caferoğlu, A. (1972). Yunus Emrede Arhaik Unsurlar. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 20, 1-10.
- Caferoğlu, A. (2011). Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü (2. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Clauson, S. G. (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Press.
- Çağlar, Y. (2020). Divânü Lugâtî't-Türk'teki su- Fiili Üzerine. *Humanitas Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(16), 50-65.
- Dankoff, R. ve Kelly, J. (1982). Maḥmūd al-Kāšgarī: Compendium of the Turkic Dialects (Dīwan Luḡāt at-Turk) Part I. Washington: Harvard University Printing Office.
- Dilçin, C. (1992). Yunus Emre'nin Şiirlerinde Türkçenin Gücü. *Türk Dili*, (487), 30-49.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2014). Kâşgarlı Mahmud Divânü Lugâtî't-Türk Giriş - Metin - Çeviri - Notlar - Dizin (1. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Gabain, A. V. (1954). Türkische Turfan Texte VIII. *Berlin: Akademie Verlag*.
- Gabain, A. V. (2007). Eski Türkçenin Grameri (5. baskı). (M. Akalın, çev.). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Gölpınarlı, A. (2021). Yunus Emre: Hayatı ve Bütün Şiirleri (13. baskı). *İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*.

- Günay, U. ve Horata, O. (2019). Yunus Emre: Risâletü'n-Nushiyye (4. baskı). *Ankara: Akçağ Yayınları*.
- Kaya, C. (1994). Uygurca Altun Yaruk Giriş, Metin ve Dizin (1. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Korkmaz, Z. (1992). Gramer Terimleri Sözlüğü (1. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Nadalyaev, V. M., Nasilov, D. M., Tenişev, E. R. ve Şçerbak, A. M. (1969). *Drevnyurkskiy Slovar*. Leningrad: Akademiya Nauk SSSR.
- Ölmez, M. (2003). Çağataycadaki Eskiçil Öğeler Üzerine. Mustafa Canpolat Armağanı (A. Ata, M. Ölmez, haz.) içinde (s. 135-142). *Ankara: Dil ve Edebiyat Araştırmaları Sempozyumu*.
- Steingass, F. (2005). A Comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature. *İstanbul: Çağrı Yayınları*.
- Tatcı, M. (2020). Yunus Emre Dîvânı (5. baskı). *İstanbul: H Yayınları*.
- Tezcan, S. (2012). Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine. A. Y. Ocak (Ed.), *Yunus Emre* (1. baskı) içinde (s. 97-123). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Vardar, B. (2007). Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü (2. baskı). *İstanbul: Multilingual*.
- Wilkens, J. (2021). Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch-Deutsch-Türkisch / Eski Uygurcanın El Sözlüğü Eski Uygurca-Almanca-Türkçe (1. baskı). *Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*.
- Yüce, N. (2014). Mukaddimetü'l-Edeb Hıvârizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası (3. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.

YUNUS EMRE'DE ÖLÜMLE İLGİLİ SÖZ VARLIĞI

Arzu ÇİFTOĞLU ÇABUK

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Ticaret Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Eğitim Bilimleri Bölümü, İstanbul/Türkiye, aciftoglu@ticaret.edu.tr

Giriş

Varlığını “*Ete kemiğe büründüm/Yunus diye göründüm*” şeklinde özetleyen Yunus Emre, Türk dilinin ve Türk tasavvuf edebiyatının müstesna şahsiyetlerinden biridir. Derin anlamlı konuları bile Anadolu insanına kendi dilinden, anlaşılır bir şekilde yazabilmiş bir anlatım ustasıdır. Onun ele aldığı her konuyu işleyişindeki maharet, ölüm hususunu işlediği beyitlerde de dikkat çeker. Doğum gibi insanın kendi iradesi dışında gelişen ölüm, Yunus Emre’nin şiirlerinde en çok bahsi geçen konulardan biri olmuştur. O, ölümü tüm taraflarıyla ele alırken bazen kelimeleri gerçek anlamlarıyla kullanır bazen de aktarmalı ve örtmeceli yapılara, deyimlere başvurur.

Tartışma

“Bir canlıdaki hayati fonksiyonların tam ve kesin bir şekilde sona ermesi durumu” olarak tanımlanan ölüm, sadece tıbbi değil felsefî, dinî ve sosyolojik etkileri de olan bir olgudur. Ölümün tüm canlılar için kaçınılmaz olduğu, Enbiya suresinin 35. ayetinde “Her canlı ölümü tadacaktır” ifadesiyle anlatım bulmuştur. Bu gerçekliğin uyandırdığı korku, ürkme, üzüntü, acı gibi duygusal anlam yükünün yaratacağı etkiyi azaltmak için “öl-” fiili yerine *hayata gözlerini yummak, son uykusuna yatmak, yaradana kavuşmak, öbür dünyaya geç etmek* gibi örtmeceli ve aktarmalı ifadeler ile *vefat etmek, irtihal etmek, dar-ı beka eylemek, emri hak vuku bulmak, merhum olmak* gibi yabancı karşılıklar tercih edilmektedir (Yüksekkaya, 2018: 4).



Yunus Emre de şiirlerinde, ölüm kavramını ifade etmek üzere öl- fiilinin yanı sıra, kelimenin Arapça ve Farsça karşılıkları ile mecazlı, sanatlı söyleyişlere başvurmuştur. Ayrıca onun şiirlerinde ölüm, dinî vecibeleri yerine getirmeyenler için korkulu bir yok oluşken; ahiret hayatına hazırlananlar için yeniden doğuştur. Bu iki farklı bakış açısı, “cismani ölüm” ve “iradi ölüm” kapsamında ele alınmıştır. Cismani ölüm, takdir edilen yer ve zamanda her nefsin tadacağı sabit bir gerçekliktir. Tüm yaradılanlar fânidir, ölümsüz hayat sahibi sadece Allah’tır. İradi ölüm ise yaşarken her çeşit nefsanî ihtirastan arınmak, dünyevi isteklerden vazgeçmek demektir. Gönül için büyük yük olan bu istek ve ihtirastan bir an önce kurtulmak gerekir; çünkü bu ağırlıklarla Hak yolunda kolaylıkla yürünmez. Nefsinin ağırlığından kurtulamayı başaranlar, ebedi yaşama erişir.

Bu çalışmada, *Yunus Emre Divanı* ve *Risaletü’n-Nushiye*’de yer alan şiirlerdeki ölüm kavramı için kullanılan kelime, deyim ve ifadelerden hareketle sözvarlığı üzerinde durulacaktır. Öncelikle, öl- fiiline ve bu fiilden türemiş kelimelere değinilecek, daha sonra ölüm kavramıyla ilgili ifadeleri oluşturan kelimeler alfabetik sırayla ele alınacaktır. Yazının hacmini artırmamak için, bu ifadeleri içeren beyitler örneklendirilmiş; diğer beyitler numaralarıyla verilmiştir.* Bildiri metni hazırlanırken nüsha farklarının gösterildiği (Tatcı, 1990b) ve (Tatcı, 1991) yayınları esas alınmıştır.**

Öl- Fiili ve Türevleri

Öl-

Yunus Emre’nin şiirlerinde ölümü ifade etmek için en çok kullanılan fiil öl-’tir. 57 beyitte geçen öl- fiili hem cismanî hem de iradi ölümü anlatmak için kullanılmıştır:

(33/1) *Ko ölmek endişesin âşık ölmez bâkîdür*
*Zölmek senün nen ola çün cânun İlahîdür**** (Tatcı, 1990b: 49)

* Çalışmamıza esas aldığımız Tatcı, 1990b’de şiirler, Tatcı, 1991’de beyitler numaralı olduğu için burada da numaralama aynı şekilde olmuştur.

** Tatcı’nın Divan’ının tenkitli metnini hazırlarken faydalandığı on bir nüsha şöyledir: Avusturya (A) nüshası, Bursa (B) nüshası, Çorum (Ç) nüshası, Fatih (F) Nüshası Hacı Bektaş (HB) nüshası, Karaman (K) nüshası, Mustafa Canpolat (MC) nüshası, Nuruosmaniye (NO) nüshası, Ritter (Rt) nüshası, Raif Yelkenci (RY) nüshası, Yahya Efendi (YE) nüshası. Çalışmamızı hazırlarken yararlandığımız beyitlerde nüsha farkları varsa bu farklar dipnotlarda gösterilmiştir.

*** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ko ölmek: F kogıl ölüm, NO/ kon ölmek; âşık: F âşıklar. İkinci mısra F’ nüshasında şöyledir: Ölüm âşıkun nesidür çünki nûr-ı İlahîdür, NO nüshasında: Ölmek senün degüldür (nen ola Ç) çün nûrun İlahîdür (Tatcı, 1990b: 49).

(124/11) *Eydürler fülân öldi mülkile mâlı kaldı*
Ol mâlun irkildüğü ıssı ölinceyimiş (Tatcı, 1990b: 133)

(158/2) *Ten fânîdür cân ölmez çün gitdi girü gelmez*
*Ölürise ten ölür cânlar ölesi degül***** (Tatcı, 1990b: 167)

(184/18) *Görün aceb oldı zamân gönülden eylenüz figân*
*Ölür çün anadan togan Allâh sana sundum elüm****** (Tatcı, 1990b: 194)

(277/6) *Bir garîb ölmüş diyeler üç günden sonra tuyalar*
Sovuk suyıla yuyalar şöyle garîb bencileyin (Tatcı, 1990b: 284)

(378) *Ya bu mâl eksilince ben öleyim*
*Gözüm görüriken niçe döyeyim****** (Tatcı, 1991: 98)

Ayrıca bk. 18/10, 26/10, 35/7 (Tatcı, 1990b: 35, 43, 52), 26/10 (Tatcı, 1990b: 43), 35/7 (Tatcı, 1990b: 52), 40/5 (Tatcı, 1990b: 56), 52/5 (Tatcı, 1990b: 70), 75/5 (Tatcı, 1990b: 92), 76/2 (Tatcı, 1990b: 93, 76/5 (Tatcı, 1990b: 93), 80/5 (Tatcı, 1990b: 96), 98/6 (Tatcı, 1990b: 111), 110/5 (Tatcı, 1990b: 120), 129/2 (Tatcı, 1990b: 137), 152/13 (Tatcı, 1990b: 162), 154/1 (Tatcı, 1990b: 163), 157/7 (Tatcı, 1990b: 166), 158/1 (Tatcı, 1990b: 167), 158/6 (Tatcı, 1990b: 167), 165/8 (Tatcı, 1990b: 173), 175/3 (Tatcı, 1990b: 182), 179/6 (Tatcı, 1990b: 187), 180/6 (Tatcı, 1990b: 188), 182/1 (Tatcı, 1990b: 190), 192/5 (Tatcı, 1990b: 204), 202/6 (Tatcı, 1990b: 218), 205/5 (Tatcı, 1990b: 221), 205/6 (Tatcı, 1990b: 221), 205/7 (Tatcı, 1990b: 221), 218/3 (Tatcı, 1990b: 233), 251/1 (Tatcı, 1990b: 260), 261/1 (Tatcı, 1990b: 270), 261/6 (Tatcı, 1990b: 271), 284/1 (Tatcı, 1990b: 290), 284/2 (Tatcı, 1990b: 290), 284/3 (Tatcı, 1990b: 290), 287/6 (Tatcı, 1990b: 292), 287/8 (Tatcı, 1990b: 292), 312/4 (Tatcı, 1990b: 319), 314/9 (Tatcı, 1990b: 321), 315/1 (Tatcı, 1990b: 321), 317/2 (Tatcı, 1990b: 317), 317/9 (Tatcı, 1990b: 324), 315/4 (Tatcı, 1990b: 321), 316/6 (Tatcı, 1990b: 323), 317/4 (Tatcı, 1990b: 323), 374/10 (Tatcı, 1990b: 378), 390/4 (Tatcı, 1990b: 391), 398/2 (Tatcı, 1990b:

**** çün gitdi girü: F gidenler gine / gitdi: Rt gide (Tatcı, 1990b: 167).

***** Beyit NO nüshasında yoktur. Aynı beyit YE, K, RY nüshalarında mahlas beyiti olarak geçmektedir: Yunus 'âceb oldı zaman gönülden eyledi figân Kâfir olur gümân tutan Allâh sana sundum elüm. İkinci mısra YE nüshasında şöyledir: Ölür çün anadan togan Allâh sana sundum elüm (Tatcı 1990b: 194).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ya: F ko, YE, NO bunca; döyeyin: F, NO vireyim



397), 399/1 (Tatcı, 1990b: 251); 81 (Tatcı, 1991: 43), 189 (Tatcı, 1991: 63), 198 (Tatcı, 1991: 65).

Bir tasavvuf şairi olan Yunus Emre'nin şiirlerinde iradi ölüm kavramı için kullanılan ifadelerin başında *diriyyken/zindeyiken ölmek*, ölmezdin ön/öndin ölmek'tir. Bu deyimler tasavvufta kısaca "kalpte, Allah'tan başka bütün istekleri yok etmek" anlamına gelir.

diriyyiken öl-

(313) *Sabırla vardı ol mi'râca varan*

Diriyyiken ölümler sabrı başaran ***** (Tatcı, 1991: 85)

ölmezdin ön/öndin öl-

(218/6) *İy Yunus sen sözüñ bilgil öz hâlüne nazar kılğıl*

Ölüm gelmezdin ön ölgil salâdur kudse gidelüm (Tatcı, 1990b: 233)

(345/6) *Kevser havzına talanlar ölmezdin öndin ölenler*

Nefsini düşmân bilenler konar tûbâ dallarına ***** (Tatcı, 1990b: 346)

(347/2) *Âşıklara yoldaş olup sâdıklara yâr olmadun*

Ölmezdin öndin ölmedün ışk neylesün senünile (Tatcı, 1990b: 347)

Zindeyiken öl-

(327/7) *Kişî Hak'ı bilmek gerek Hak haberin almak gerek*

Zindeyiken ölmek gerek varup anda ölmez ola ***** (Tatcı, 1990b: 333)

ölmez dirliğe sataş-

Ölmez/ölümsüz dirlik, "Ebedi hayat" anlamına gelir. Ölmez dirliğe sataş-, iradi ölümden "Ebedi hayata kavuşmak için uğraşmak"; ölümsüz dirlik bul- ise "sonsuzluğa ermek" demektir.

(354/6) *Hızır u İlyâs degülken ölmez dirliğe sataşdum*

***** Beyit K nüshasında şöyledir: Varur sabırla pes mi'râca varan/ Başarur dirliğin sabrı başaran K. İkinci mısra NO, YE nüshalarında şöyledir: Dirliği ol olur sabırla varan (Tatcı, 1991: 85).

***** Bu beyitin yer aldığı şiir, sadece B nüshasında mevcuttur (Tatcı, 1990b: 346).

***** Beyitin tamamı B'de, ikinci mısra ise HB'de vardır. Zindeyiken: B bundayiken (Tatcı, 1990b: 333).

*Hergiz yimez içmez iken içüm toptolu aş oldı****** (Tatcı, 1990b: 356)

ölümsüz dirlik bul-

(261/2) *Ölmeklik dirlik ola ölümsüz dirlik bula*
*Başlu gönül onula merhemi sen olasin****** (Tatcı, 1990b: 270)

ölüm evreni yud-

Evren, “büyük yılan, ejderha” demektir (Tatcı, 1990b: 444). Yunus Emre ölümün korkunçluğunu anlatmak için bir beyitte ölüm evreni *yud-* deyimini kullanmıştır:

(135) *Niçe kibr ü hevâ uşada seni*
*Ölüm evreni bir gün yuda seni****** (Tatcı, 1991: 53)

ölüm şarâbın iç-

“Ölmek” ifadesi bazı beyitlerde şarâb iç-, mey iç- ve şerbet iç- deyimlerinde somutlaştırılmıştır:

(384/6) *Bârî koyuban kaçmasan göçgünci gibi göçmesen*
Ölüm şarâbın içmesen âh n'ideyin ömrüm seni (Tatcı, 1990b: 386)

ölmez vuslat meyin iç-

(267/5) *Ölmez vuslat meyin için ma'siyyet denizin geçen*
*Meyhânedan azim idüp mescidlere kanmaz mısın****** (Tatcı, 1990b: 276)

Öldür-

(381/3) *Işkun âşıklar öldürür ışk denizine taldurur*

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Hızır u: NO, K, M; YE Hızır; ölmez dirliğe: YE ben key dirliğe, NO ben ol dirliğe, K, M key dirlige; iken: NO oldum / içüm toptolu: NO, M, K karnum açturmaz, YE açumaz (Tatcı, 1990b: 356).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ölmeklik: F ölmegi, A ölmek; dirlik: A dirilmek; gönül: A yürek (Tatcı, 1990b: 270).

***** NO nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: niçe: YE niçe bir, uşada seni: YE aldada seni, K, B hem güde; ölüm evreni bir gün B ecel ejdehâsı yip, K ecel ilanı bir gün, YE ecel ejdehâsı tiz (Tatcı, 1991: 53).

***** Bu beyit YE nüshasında yoktur (Tatcı, 1990b: 276).



*Tecellîyle toldurur bana seni gerek seni****** (Tatcı, 1990b: 384)

(381/5) *Eger beni öldüreler küüm göge savuralar*

Topragum anda çağura bana seni gerek seni (Tatcı, 1990b: 384)

Ölen

(35/2) *Ölene bak gözün aç dökülür sakal u saç*

*İlan çıyan gelür aç yiyüp içüp sir gider****** (Tatcı, 1990b: 51)

(153/6) *Andan İsrâfîl sûr ura ölenler yirinden tura*

*Mizân terâzû kurıla hükmini ide zü'l-Celâl****** (Tatcı, 1990b: 163)

(384/8) *Miskîn Yunus bilmez misin yoksa nazar kılmaz mısın*

Ölenleri anmaz mısın âh n'ideyin ömrüm seni (Tatcı, 1990b: 386)

(388/4) *Bu dünyede bir nesneye yanar içüm göyner özüm*

Yigid iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi (Tatcı, 1990b: 390)

Ayrıca bk. 22/1 (Tatcı, 1990b: 39), 94/4 (Tatcı, 1990b: 108), 113/8 (Tatcı, 1990b: 123), 272/2 (Tatcı, 1990b: 280), 394/9 (Tatcı, 1990b: 394).

Ölü

(72/5) *İy Tanrıyı bir bilenler cân Hakk'a kurbân kılanlar*

Ölü degüldür bu cânlar ışk gölinde yüze durur (Tatcı, 1990b: 90)

(132) *Ne ussun var senün ne hod bellü delüsin*

*Ne bunda diri ne sinde ölüsin****** (Tatcı, 1991: 52)

(257/5) *Ölü görse dirilür kalıbına cân gelür*

*Toprakdan âvâz gelür İsâ bin Meryem misin****** (Tatcı, 1990b: 267)

***** Beyit, NO ve HB nüshalarında yoktur (Tatcı, 1990b: 384).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: İlan çıyan gelür aç yiyüp içüp sir gider: K, M yılan çıyan gelürler yiyüp şişer kor gider (Tatcı, 1990b: 51).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Mizân terâzû kurıla hükmini ide zü'l-Celâl: F, YE Geçer devrân-ı rûzigâr eyle yazmış celle celâl (Tatcı, 1990b: 163).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Senün ne hod: F ne hod bellü; sinde: K, B, YE, NO gürde (Tatcı, 1991: 52).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kalıbına cân gelür: YE, B cân kalıbına girilür, A cânı

(519) *Bakar ölü gibi gözün nûrî yok*
*Özini görmeyen ne göre ayruk****** (Tatcı, 1991: 122)

Ayrıca bk. 45/8 (Tatcı, 1990b: 62); 50/4 (Tatcı, 1990b: 69), 90/7 (Tatcı, 1990b: 105), 135/6 (Tatcı, 1990b: 145), 174/2 (Tatcı, 1990b: 182), 287/8 (Tatcı, 1990b: 292), 191/12 (Tatcı, 1990b: 203).

Ölü kelimesinin yerine *cânsuz* ve *cânsuz sûret* kelimelerinin tercih edildiği beyitler tespit edilmiştir. Bu kelimeler, “maddi varlığından sıyrılmak” anlamında iradi ölümü anlatmak için kullanılmıştır. İki beyitte, ölü kelimesinin yerine Arapça karşılıkları olan *cenâze* ve *meyyit* kelimeleri vardır. Beyitte *cenâze* gerçek anlamındayken, *meyyit* “Aslından uzak, ruhundan habersiz kişi” anlamında mecazi kullanıma sahiptir. “Nefsi, vücudunu temizleme”yi ifade eden *Meyyitüni yu-*, iradi ölümü simgeler (Tatcı, 1990a: 181).

Cânsuz

(135/9) *Sen seni aradan al cism ü sûret cânsuz kal*
*Anda bulasın visâl ayruk ne bâzâr gerek****** (Tatcı, 1990b: 145)

(360/3) *Dost işi aceb iş durur cân denizin tutuşdurur*
*Cânsuzlara bir düş durur ger yorasın sen bu düş****** (Tatcı, 1990b: 363)

cânsuz suret

(144/2) *Hakdur seni sevmezlere cânsuz sûretdür dirisem*
*Anuniçün cânlılara senün gibi ma'şûk gerek****** (Tatcı, 1990b: 154)

(202/2) *Kim senün lezzetünden cânı dad almazısa*
*Yürür bir cânsuz sûret Âlem halinden bî-gam****** (Tatcı, 1990b: 218)

kalıba girü, K hükmün cânda sürülür, M hükmün cânda sorılır; toprak: M türâb; âvâz: YE, K, M cevâb; bin: K ibn, A İsâ-yı (Tatcı, 1990b: 267).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: gözün: K, NO gözi; özini: YE, NO kendözin (Tatcı, 1991: 122).

***** Beyit F ve Rt nüshalarında yoktur. Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Sen seni aradan al cism ü sûret cânsuz kal: al: NO sal; ayruk ne bâzâr: YE ayruksı hüner; Anda bulasın visâl ayruk ne bâzâr gerek: M, K, Ç bulmaga andan visâl sana öndin ne fer gerek (Tatcı, 1990b: 145).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: denizin tutuşdurur: NO, denize düşe durur, F denize talmış durur; ger yorasın sen: A gül ki yorasın (Tatcı, 1990b: 363).

***** Beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: sûretdür: K sûret (Tatcı, 1990b: 154).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: cânı dad: RY, K, M cân dadın / almazısa: K alurısa (Tatcı,



Cenâze

(184/11) *Çün cenâzeden şeşdiler üstüme toprak eşdiler*
Hep koyubanı kaçdılar Allâh sana sundum elüm ***** (Tatcı, 1990b: 193)

Meyyit

(108/2) *Yudum şöyle meyyitümi miskînem aran yetîmi*
Öldürem nefsüm itini gelmesün koman gerekmez ***** (Tatcı, 1990b: 119)

Ölüm

Yunus Emre'nin şiirlerindeki 30 beyitte “ölüm” kelimesi tespit edilmiştir:

(33/2) *Ölümden ne korkarsın korkma ebedî varısın*
Çün kim işe yararsın bu söz fâsid da 'vîdür ***** (Tatcı, 1990b: 49)

(72/7) *Erenlerün kulyısan ölümün ana tur Yunus*
Niç'erenler geldi geçdi nevbet şimdi bize durur (Tatcı, 1990b: 90)

(137/1) *Dünyeye gelen kişiler yola bile gelmek gerek*
Ölümini anubanı dün ü gün aglamak gerek (Tatcı, 1990b: 148)

(190/4) *Bâkî suyn içmiş iken belürmez ölüm çeşnisi*
Niçe zevâl ire bana sevmegile varurısam ***** (Tatcı, 1990b: 201)

1990b: 218).

***** Beyit RY, K, NO nüshalarında yoktur. Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Çün cenâzeden şeşdiler üstüme toprak eşdiler/ Hep koyubanı kaçdılar Allâh sana sundum elüm: Ç Kefenlediler beni üşüp sine kodılar dürişüp/ Gömdiler topragum eşüp Allâh sana sundum elüm. eşdiler: YE urdılar (Tatcı, 1990b: 193).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Yudum şöyle meyyitümi miskînem aran yetimi: A Dervîşem miskin yetim sizdi sünügüm etüm, RY'de ...miskin sizdi sünük ü etüm, K Ben dervîşem miskin yetim sizdi sünügüm etim; gelmesün koman gerekmez RY, M bana nefis iti gerekmez, K bana nefis iti gerekmez (Tatcı, 1990b: 119).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ölümden: NO, YE, Ç, M ölmekden; ebedi varısın: Ç ebed varısın / ikinci mısra F nüshasında şöyledir: Belki ebedi varısın ölmek fâsid işidür; yararsın: NO yararsın, YE yararsa, Ç vararsın (Tatcı, 1990b: 49).

***** F nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bâkî: NO ıskun, YE bengi; içmiş iken: RY içeliden, YE içmiş gibi; belürmez: NO hiç görünmez, YE hiç belürmez; çeşnisi: NO, YE ucu. İkinci mısra NO nüshasında şöyledir; senün sevgün bâkî durur değdi bana bilür isem; varurısam: RY

(198/6) *Alur yigidi kocayı yakar ananın içini*
Kızların sarı saçını teneşirde çözer ölüm (Tatcı, 1990b: 211)

Ayrıca bk. 13/4 (Tatcı, 1990b: 30), 18/10 (Tatcı, 1990b: 35), 245 (Tatcı, 1991: 73), 51/4 (Tatcı, 1990b: 70), 74/1 (Tatcı, 1990b: 91), 76/2 (Tatcı, 1990b: 93), 76/5 (Tatcı, 1990b: 93), 105/4 (Tatcı, 1990b: 211), 121/9 (Tatcı, 1990b: 130), 173/3 (Tatcı, 1990b: 181), 198/1 (Tatcı, 1990b: 211), 198/2 (Tatcı, 1990b: 211), 198/3 (Tatcı, 1990b: 211), 198/4 (Tatcı, 1990b: 211), 198/5 (Tatcı, 1990b: 211), 198/7 (Tatcı, 1990b: 211), 198/8 (Tatcı, 1990b: 211), 198/9 (Tatcı, 1990b: 211), 205 (Tatcı, 1991: 66), 311/6 (Tatcı, 1990b: 318), 311/6 (Tatcı, 1990b: 318), 340/1 (Tatcı, 1990b: 343), 361/2 (Tatcı, 1990b: 364), 346/4 (Tatcı, 1990b: 347), 453 (Tatcı, 1991: 110).

Yunus Emre'nin şiirlerinde ölüm kavramı, öl- fiili ve bu fiilden türemiş kelimelerle kurulmuş ifadelerin yanı sıra; sanatlı, aktarmalı ve örtmeceli kullanımlarda da anlatım bulmuştur. Bu kullanımlara konu olan sözcükler aşağıda alfabetik olarak verilmiştir:

Azrail

Can verme anı anlatılırken en çok ölüm meleği olan *Azrail*'in adı geçer. *Azrail* beyitlerde bazen bir değirmenci, bazen ölümün baş askeri veya ölüm çavuşu olarak karşımıza çıkar. Onun göze görünmesi bile insanın korkması için yeterlidir. Yunus Emre'nin şiirlerinde *Azrail* kelimesinin geçtiği 17 beyit tespit edilmiştir:

(15/4) *Cân hulkuma geldükde Azrâil'i gördükde*
*Yâ cânımı aldukda âsân ola mı yâ Rab****** (Tatcı, 1990b: 32)

(173/5) *Azrâil ne kişi durur kasd idebile cânuma*
*Ben anun kasdını gine kendüye zindân eyleyem****** (Tatcı, 1990b: 181)

(105/4) *İy niçe arslanları alur akdarur ölüm*
Azrâil pençesine bir yoksulca döyemez (Tatcı, 1990b: 211)

(231/4) *Azrâil alur cânumuz kurur tamarda kanumuz*

yürürsem (Tatcı, 1990b: 201).

***** İkinci mısra Ç nüshasında şöyledir: Bana su al sordukda ölüm döne mi ya Rab (Tatcı, 1990b: 32).

***** Ç nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ne kişi durur: YE dahı kim ola; idebile: YE ide benüm; kasdını gine: Rt kendü kasdını; gine: YE - (Tatcı, 1990b: 181).



Yayıcagız kefenümüüz saranlara selâm olsun (Tatcı, 1990b: 243)

Ayrıca bk. 6/2 (Tatcı, 1990b: 23), 176/3 (Tatcı, 1990b:183), 181/9 (Tatcı, 1990b: 189), 234 (Tatcı, 1991: 71), 243/1 (Tatcı, 1990b: 254), 256/6 (Tatcı, 1990b: 266), 291/2 (Tatcı, 1990b: 296), 313/2 (Tatcı, 1990b: 319), 355/5 (Tatcı, 1990b: 357), 385/1 (Tatcı, 1990b: 386).

Azrâîl el sun-

(190/5) *Niçe ki ben seni sevem ecel eli irmeyiser*
*Kaçan sunar Azrâîl el ben seni cânlanurısam****** (Tatcı, 1990b: 201)

Azrâîl eli ir-

(35/4) *Kesgil harâmdan elün kesgil gaybetden dilün*
*Azrâîl el'irmedin bu dükkânı dir gider****** (Tatcı, 1990b: 51)

Azrâîl hamle kıl-

(160/9) *Ölüm haberi gelmedin ecel yakamız almadın*
*Azrâîl hamle kılmadın gel dosta gidelüm gönül****** (Tatcı, 1990b: 169)

Benlik

Benlik, “1. Kişiliği, ferdiyeti meydana getiren şey, insanın öz varlığı 2. İnsanın maddi varlığını temsil eden ve onu genellikle maddi isteklere sevkedilen yönü, nefis 3. Kendini herkesten üstün görme durumu, enaniyet, kibir, gurur, enaniyet anlamlarına gelmektedir (<http://lugatim.com/s/BENL%C4%B0K>). Kavram tasavvufta “Allah’ın lütfu olan varlık, makam, servet, güzellik gibi dünyevi unsurları kendi malı zannetmekten ileri gelen gurur, kendini var görme, kibir” olarak tanımlanmaktadır. İradi ölümün gerçekleşmesi için kişinin “ben” demeyi bırakması ve bu kelime ile ilgili tüm tanımlamalardan kurtulması gerekir. Benlik duygusunun öldürülmesi anlamında Yunus Emre’nin ifadeleri şöyledir:

benligi elden ko-

(269/3) *Yunus eydür dimegil dostı girçek severin*
*Dostı girçek sevenler benligin elden kodı****** (Tatcı, 1990b: 373)

benligi gider-

(269/3) *Al gider benden benligi toldur içüme senligi*
*Bundayiken öldür beni varup anda ölmeyeyin****** (Tatcı, 1990b: 278)

***** Beyit RY, K nüshalarında şöyledir: Eger seni sevdümise ecel eli irmez bana/ Niçe sunar Azrail ben seni cânlanurısam (Tatcı, 1990b: 201).

***** Beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: bu: F sen bu (Tatcı, 1990b: 51).

***** Beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: ölüm: YE Hakkun (Tatcı, 1990b: 169).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: imdi: F, RY eydür, YE ayruk; girçek sevenler: seven âşıklar NO, A (Tatcı, 1990b: 373).

***** Beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: bundayiken: Rt dirligimde (Tatcı, 1990b: 278).



benligi ko-

(151/4) *Bize birlik sarâyın togru beşâret ayın*
Geç ikilik fikrinden kogıl benligi yâ kul (Tatcı, 1990b: 160)

benligün defterin dür-

(54/3) *Gir gönüle bulasın Tûr sen-ben dimek defterin dür*
*Key güher er gönlinedür sanma ki ol ummândadur****** (Tatcı, 1990b: 72)

benlik adın gider-

(56/4) *Terk eylegil ten tertîbin gider senden benlik adın*
*İçün imâret olmadın taşundagı ma'mûr nedür****** (Tatcı, 1990b: 74)

benlikten geç-

(271/2) *Ben benligümden geçdüm gözüüm hicâbın açdum*
*Dost vaslına ulaşdum gümânüm yagmâ olsun****** (Tatcı, 1990b: 279)

Cân

Cân kelimesi, "1. İnsan ve hayvanların yaşamasını sağlayan ve ölümle bedenden ayrılan madde dışı varlık, ruh 2. İnsanın kendi varlığı, yaşama, yaşayış, hayat 3. İnsanın duygularını taşıyan iç âlemi, gönül, iç, yürek" anlamlarında kullanılmaktadır <http://lugatim.com/s/can>). İradi ölümün gerçekleşmesi, kişinin kendi isteğiyle canından vazgeçmesiyle gerçekleşir:

cânı gevdeden çık-

(388/2) *İşbu söze Hak tanukdur bu cân gevdeye konukdur*
Bir gün ola çıka gide kafesden kuş uçmuş gibi (Tatcı, 1990b: 389)

cânı gevdeden üzül-

(184/3) *Dilüm tetigi bozuldı cânım gevdemden üzül-di*

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bulasın Tûr: F bul andadur; sen-ben dimek: F benligün, NO sen ü ben; dür: A yuyasın; key güher er gönlinedür: F ol hâss güher bil andadur, A bilesin ol gevher er gönlinedür (Tatcı, 1990b: 72).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: terk eylegil: terkeyle bu ten NO, Ç terk eyle ten YE (Tatcı, 1990b: 74).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ulaşdum: F irişdüm, A uçdum (Tatcı, 1990b: 279).

Uşda gözlerüm süzüldi Allâh sana sundum elüm (Tatcı, 1990b: 192)

cân terkin ur-

(353/2) *Zihî bahâdur cân terkin urur*
*Kılıç mı keser himmet giyeni****** (Tatcı, 1990b: 354)

(353/2) *Velîye vü nebîye terk buyurdu*
*Helâldür terk anna cân terkin urdu****** (Tatcı, 1991: 107).

(387) *Bogazına degin dutuldu turur*
*Kıyamaz mâla cân terkin urur****** (Tatcı, 1991: 99).

cânı yolda ko-

(234) *Gözüm seni görmegiçün elüm sana irmegiçün*
*Bugün cânım yolda koyam yarın seni bulmag içün****** (Tatcı, 1990b: 246).

Dost

Farsça bir kelime olan *dost*, bir tasavvuf terimi olarak “ilâhî sevgi” demektir. Aynı yolda olan kişilere, sufiler “dost” der; ancak gerçek dost, Allah’tır (Cebecioğlu, 2004: 87). Yunus Emre’nin şiirlerinde “dost Allah’tır” teması çok sık geçer. İradî ölümü gerçekleştirenler için ölmek, dosta kavuşmaktır:

dosta git-

(1/2) *Gönlüm canum aklum bilüm senün ile karâr ider*
*Pervâz ururlar dem-be-dem uçuban dosta gitmege****** (Tatcı, 1990b:

***** Beyit HB nüshasında yoktur. urur: YE uran; kılıç: YE kılınç; giyeni: F geyeni (Tatcı, 1990b: 354).

***** Bu beyit K’da kısmi farklarla tekrar edilmiştir: Velî vü nebî cümle terk buyurur/ ki terk bulan kişi cân terkin urdu. Diğerî şöyledir: Anun cümle velî terkin buyurdu/ bu terk ana kim ol cân terkin urdu. Beyit YE nüshasında de iki kez kaydedilmiştir: Cümle evliyâ enbiyâ terk buyurdu/ Terk ol kişiyedür Hakk’a cân terkin urdu ve Cümle velî nebî terki buyurur/ Terk ol kişi Hakk’a cân terkin urur. Beyir K nüshasında şöyledir: Bu nâz ehline dost görmek muhâldür/ Bilimezsın bu ortada ne hâldür Beyit NO nüshasında şöyledir: İzzetde durana dost muhâl ola/ Bunda sızmayana kanda kâl ola (Tatcı, 1991: 107).

***** İkinci mısra K, YE, NO nüshalarında şöyledir: Kıyamaz virmege cân terkin urur (Tatcı, 1991: 99).

***** elüm: NO aklum; cânım: A cânı; koyam: F kodum; bulmagiçün: YE görmek içün (Tatcı, 1990b: 246).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: gönlüm canum aklum bilüm senün ile karâr ider: RY, K gönlüm (gevdem K) cânım aklum bilüm benümile bile gelüp, YE gevdem cânım usum aklum senünile bî-karârdur, NO cânım gönlüm ussum aklum sensüz bî-karârdur. pervâz ururlar dem-be-dem: F cân



17).

(37/7) *Yunus dir eşkere nihân Hak toludur iki cihân
Gelsün berü dosta giden Hûr u Kusûr Burâk nedür****** (Tatcı, 1990b: 53).

(129/1) *Gel iy gözüm agla gülmezem ayruk
Cânım dosta gider gelmezem ayruk* (Tatcı, 1990b: 137).

(160/1) *Yoldaş olalum ikimüz gel dosta gidelüm gönül
Hâldeş olalum ikimüz gel dosta gidelüm gönül****** (Tatcı, 1990b: 168).

(263/6) *Yunus gögüs açup dosta giderken
Çalabum saklasun seni hatardan****** (Tatcı, 1990b: 273).

Ayrıca bk. 1/5 (Tatcı, 1990b: 17), 1/11 (Tatcı, 1990b: 18), (12/3) (Tatcı, 1990b: 29), 135/13 (Tatcı, 1990b: 146), 160/2 (Tatcı, 1990b: 168), 160/3 (Tatcı, 1990b: 169), 160/4 (Tatcı, 1990b: 169), 160/5 (Tatcı, 1990b: 169), 160/6 (Tatcı, 1990b: 169), 160/7 (Tatcı, 1990b: 169), 160/8 (Tatcı, 1990b: 169), 160/9 (Tatcı, 1990b: 169), 160/10 (Tatcı, 1990b: 169).

Dünye/Dünyâ

Tasavvuf anlayışına göre dünya, Allah'ın rızasını kazanmak ve ebedî hayata erişebilmek için insanların gönderildikleri fani bir imtihan âlemidir. Ebedî hayata kavuşmak için bütün dünyevi meseleleri, arzuları, zenginliği terk etmek, ona “hoşça kal!” diyebilmek gerekir:

dünye âhiret kov-

(17/6) *Sorı hisâb olmayısar dünyâ âhiret koyana
Münker ü Nekir ne sorar terk olıcak cümle murâd****** (Tatcı, 1990b: 33).

kanadı açık gerek, YE, NO, Ç. cân kanadı sevi gerek; uçuban: Ç açuban (Tatcı, 1990b: 17).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Yunus dir: F, K, Ç Yunusdur, A eydür; eşkere: A, Ç aşikâre. A nüshasında iki cihân'ın sonuna bak bak kelimeleri eklenmiştir (Tatcı, 1990b: 53).

***** Beyit YE nüshasında şöyledir: Bir nazarda kalmayalum gel dosta gidelüm gönül/ Hâldeş olalum ikimüz gel dosta gidelüm gönül (Tatcı, 1990b: 168).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bağlanmaz: NO bulunmaz; ışk işi hisâb olmaz: RY, YE ışk ıssına hisâb olmaz, NO ışk assı hisâba gelmez; Birinci mısra RT nüshasında 8. beytin birinci mısraı olarak kaydedilmiştir (Tatcı, 1990b: 273).

***** dünyâ: A günini hep; âhiret koyana: NO, YE, K, M ahret koyanlara, F âhiret kovana; sorar: NO, M sorâ, A sorarlar; cümle murâd: A hep murâdât (Tatcı, 1990b: 33).

dünye altun gümüştin ko-

(114/4) Yunus eydür hey sultânüm özge şânüm vardur benüm
Ko dünyâ altûn gümüştin ne bakır u tuncındayuz (Tatcı, 1990b: 124).

dünye bâbını ko-

(83/5) Kogıl bu yoklık bâbını öğren dostluk edebini
Eydürsin sor iste beni bana gelen kâlden bezer***** (Tatcı, 1990b: 98).

dünye dutma-

(39/3) Yâ sevgil dünyâ dutgıl yâ gelgil yol iletgil
İki da 'vî bir ma'nî bu yolda sıgmaz dirler***** (Tatcı, 1990b: 55).

dünyeyi elden bırak-

(39/2) Dünyâyı bırak elden dünyâ hicâb bu yolda
Biz velîden nebîden eyle işitdik haber***** (39). (Tatcı, 1990b: 55).

dünyeyi terk et-

(59/4) Âşık bu dünyâyı n'ider 'âkıbet bir gün terk ider
İşk etegin dutmuş gider her kim gelürse saladur (Tatcı, 1990b: 55).

dünyenün terkin ur-

(148/3) Sen dünyânun terkin urgıl gelüp ışk evine girgil
İlkerki menzile ırğıl girü kalmak nendür senün***** (Tatcı, 1990b: 158).

dünyâyı esenle-

Esenlemek, “Esenlik dilemek, “sağlıcakla kalın” deyip ayrılmak, vedâ etmek” anlamına gelen bir kelimedir (<http://lugatim.com/s/ESENLEMEK>).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: yoklık: F dünya, K kullık. Eydürsin sor iste beni bana gelen kâlden bezer: F Bulursan usta-bânını öge varan kalden zarar (Tatcı, 1990b: 98).

***** dünyâ: Ç dünyâyı; gelgil: F sevgil, Ç gel böyle; iletgil: Ç gitgil (Tatcı, 1990b: 55).

***** Beyit F, NO, YE, Ç nüshalarında şöyledir: Dünyâyı bırak elden dünyâ geçmez bu yoldan/ iki 'ışk (ışkı Ç) bir gönülden arza (aşlâ F) geçmez bu haber (Tatcı, 1990b: 54).

***** Beyit Rt'de yoktur. Beyit K nüshasında şöyledir: Sen senün terkünü urgıl gel bu ışk evine girgil/ âşıksan ol menzile bu kibr ü kin nendür senün. Beyit YE nüshasında şöyledir: Sen senün terkünü vir gel işkun odına gir/ 'Âşıksan ol menzile ir bu kibr ü kin nendür senün (Tatcı, 1990b: 158).



Dünyâyı esenle-, Yunus Emre'nin mutlulukla, huzurla dünyadan ayrıldığını anlattığı müstakil bir şiirin redifi olmuştur:

(413/1) *Niçe yıllar ömür sürdüm anca aglayuban güldüm*
İşde ecel sana geldüm esenledüm dünyâm seni (Tatcı, 1990b: 411).

Ayrıca bk. (413/2) (Tatcı, 1990b: 411).(413/3) (Tatcı, 1990b: 411).(413/4) (Tatcı, 1990b: 411).(413/5) (Tatcı, 1990b: 411).(413/6) (Tatcı, 1990b: 411).(413/7) (Tatcı, 1990b: 411).(413/8) (Tatcı, 1990b: 412).(413/9) (Tatcı, 1990b: 412).

dünyâdan münezzeh ol-

(298/6) *Dördüncü nişânı budur dünyâdan münezzeh ola*
*Dünyâ seni sayru eyler ne kul kaysı sayrulara****** (Tatcı, 1990b: 305).

Ecel

“Her canlı için takdir edilmiş olan ölüm zamanı, ömrün son demi” (<http://lugatim.com/s/ECEL>) anlamına gelen ecel, Yunus Emre’nin şiirlerinde sıkça geçer. Şair kişileştirme sanatını kullanarak eceli; evi atı olan, yutan, bel bük-ken, hükmeden, uzun eli bazen şerbet sunarken bazen tuzak kuran ve yakaya yapışan varlık olarak tasvir edilmiştir. Ölümün atla ilişkisi onun insana doğru koşarak gelmesinden ve geldiği anda beraberinde kişiyi de götürecektir olmasından dolayıdır:

ecel atı segirt-

(129) *Kibir geldi seni bulatdı gitdi*
*Ecel atı segirdür irdi yitdi****** (Tatcı, 1991: 52).

ecel bel bük-

(231/2) *Ecel büke bilümüzi söyletmeye dilümüzi*
Hasta iken hâlümüzi soranlara selâm olsun (Tatcı, 1990b: 243).

ecel eli uzun

(136) *Hevâ vü kibrile ne başarasın*
*Ecel eli uzun kanda varasın****** (Tatcı, 1991: 53).

ecel eli ir-

(190/5) *Niçe ki ben seni sevem ecel eli irmeyiser*
*Kaçan sunar Azrâîl el ben seni cânlanurısam****** (Tatcı, 1990b: 201).

***** İkinci mısra NO nüshasında dünya şahsı sökel eyler yol kaygusu sökellere. Dördüncü nişan YE, RY nüshalarında kaydedilmemiştir. Beyit B nüshasında şöyledir: Dördüncü nişânı bu durur cümle heveslerden/ Hevesler eri ırgurur tayanamaz yol varanlara (Tatcı, 1990b: 305).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bulatdı: K, B oyladı, NO belinledi; ecel atı segirdür irdi yetdi: K, B Ecel atı yögrük geldi yitdi, NO, YE Yögrükdür ecel atı geldi yitdi

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: hevâ vü kibrile: YE kibr ü hevâyile, F hevâyı kibrile; kanda: K, YE kanca (Tatcı, 1991: 53).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: RY, K: Eger seni sevdümise ecel eli irmez bana / Niçe



ecel ir-

(35/5) *Ecel irer kurur baş tiz dükenür uzun yaş
Düp düz ohur tag ut aş gök dürilür yir gider****** (Tatçı, 1990b: 51).

(184/2) *Ecel irdi va'de yitdi bu ömrüm kadehi toldı*
*Kimdür ki içmedin kaldı Allâh sana sundum elüm****** (Tatçı, 1990b:
 192).

(277/5) Niçe bu derdile yanam Ecel ire bir gün ölem
Meger ki sinüimde bulam Şöyle garîb bencileyin (Tatçı, 1990b: 284).

(341/7) *Yunus imdi namâzun komagıl sen kıla gör*
*Ansuzın ecel irer ömür yitişür başa****** (Tatcı, 1990b: 344).

Ayrıca bk. 61/4 (Tatcı, 1990b: 79), 598 (Tatcı, 1991: 135), 399/1 (Tatcı, 1990b: 251).

ecel evine gir-

(192) *Benüm hünerüme kim birikiser*
*Ya hod ecel evine kim giriser****** (Tatcı, 1991: 64).

ecel hirmânlarını yile ver-

(137) *Takâzâsı zamânun bir gün ire*
*Ecel hürmânlarını***** yile vere****** (Tatcı, 1991: 53).

ecel tuzagına bas-

(413/7) *Ben bir dervîşidüm dostum Hakdan yana oldı kasdum.*

sunısar Azrail ben seni cânlanurısam (Tatcı, 1990b: 201).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: tag u taş: F tagla taş; irer: M irer de; gök: F gökler (Tatçı,
1990b:

***** Bu beyit K ve RYnüshalarındaki şiirlerde yoktur. irdi: F geldi; yitdi: F irdi; NO ömründen kadeh; gevdemde: F göğüzden; uşda gözlerüm: NO gözlerüm nûrı, F, YE gözlerüm göge

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ömür: K, M ömri (Tatçı, 1990b: 344).

***** Birinci mısra K, B nüshasında şöyledir: Kim hünerüm ile birikiser Beyitle ilgili diğer nüsha farkı şöyledir: benüm hünerüme: F hünerüme benüm. (Tatçı, 1991: 64).

***** hirmân (f): Harman.

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: YE, NO: Rûzigâr takazası bir gün ire/ Endişen hırmânını yile vire, B Rûzigâr takazası bir gün ire/ bu fıkrün hırmânın yıllere vire (Tatcı, 1991: 53).

Ecel tuzagina basdum esenledüm dünyâm seni (Tatcı, 1990b: 411).

ecel şerbetin dat-

(18/9) *İş bu ecel şerbetini elbet dadısarsın*
*Dadışuna şek yokdur şimdi anı datdun tut****** (Tatcı, 1990b: 35).

ecel yakayı al-

(160/9) *Ölüm haberi gelmedin ecel yakamuz almadın*
*Azrâîl hamle kılmadın gel dosta gidelüm gönül****** (Tatcı, 1990b: 169).

ecel yit-

(13/2) *Gel imdi gel kanâ'ata gâfil olma tîz bin ata*
*Olmaya kim ecel yite fâsîd ola satu-bâzâr****** (Tatcı, 1990b: 98).

(414/4) *Behey miskîn gâfil olma dünyâ fânî bâkî sanma*
Ecel yiticek agzundan lokman yutmayasın bigi (Tatcı, 1990b: 412).

ecel yut-

(56/6) *Günde birün gide turur konşun sefer ide turur*
*Ecel bir bir yuda turur bu dünyâya magrûr nedür****** (Tatcı, 1990b: 74).

(72/2) *Yavuzluk eyleme sakın ecel sana senden yakın*
Niçelerün aslın kökin yord eyleyüp boza durur (Tatcı, 1990b: 89).

(276/1) *İy benüm ömrüm kuşî kanda varasın birgün*
*Ecel avlayup yudar ele giresin birgün****** (Tatcı, 1990b: 283).

***** Beyit sadece A nüshasında mevcuttur (Tatcı, 1990b: 35).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ölüm: YE Hakk'un (Tatcı, 1990b: 169).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: tîz bin ata: YE tezyinâta (Tatcı, 1990b: 98).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: birün: A biri; konşun: A koşun; turup: F durur (Tatcı, 1990b: 74).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ömrüm kuşî: B kutsuz nefsum/ avlayup yudar: Ç arayup yorur (Tatcı, 1990b: 283).



Emânet

“Güvenilir bir kimseye saklaması veya birine teslim etmesi için bırakılan şey veya kimse, vedîa” olarak tanımlanan *emânet* kelimesi, tasavvufta “Allah’ın insanlara bir gün geri almak üzere verdiği can” anlamındadır (<http://lugatim.com/s/EM%C3%82NET>).

emânetin vir-

(256/6) *Bana cânı sen virdün Azrâîl’e bildürdün*
*Senden artuk kimseye emânet viremez****** (Tatcı, 1990b: 266).

(350/2) *Eyde sana emânetin vir issi diler ilteyin*
*Ala senden emâneti kıla senünle cengini****** (Tatcı, 1990b: 350).

emâneti al-

(350/3) *Emâneti senden ala gevdeni şöyle boş sala*
*Günâhlar boynunda kala nefsün ura gülbengini****** (Tatcı, 1990b: 350).

Fenâ

Arapça kökenli bir kelime olan *fenâ*, “Gelip geçici olma durumu, devamlı ve kalıcı olmama, ölümlü ve son bulucu olma, ölümlülük, fânîlik” anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin tasavvuftaki anlamı ise “kulun benliğinin Allah’ın varlığında yok olması, eşyânın nazarından silinmesi, kendi fiilini görmez olması, kesret âleminin kayıtlarından sıyrılıp Hakk’ın tasarrufu altına girmesi hâli, fenâfillâh” (<http://lugatim.com/s/FEN%C3%82>).

fenânın terkin ur-

(372/2) *Bu fenânın terkin ura ol bekânun kaydın göre*

***** Beyit F’da mahlas beytiyle karışmıştır. Bu nüshada şiir, Bana cânı sen virdün Azraîl’ile buyurdun Teslîm ideyin cânı yalan da’vi kılmazın beytiyle bitmektedir. /Beyitle ilgili diğer nüsha farkları şöyledir: bana cânı sen virdün sen virdün bana cânı K, R, Y (Tatcı, 1990b: 266).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: vir issi diler ilteyin: F issidiler tapşurayın, HB issi diler vir ilteyin, RY, K, M vir issi diler ilteyim. İkinci mısra YE nüshasında şöyledir: Senün senden emânetin alup ölçe fersengini ala: K, M, RY alup; kıl asenünle cengini: F ide senünle cengini, RY, K, M ölçe göre fersengini (Tatcı, 1990b: 350).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: gevdeni: K, RY bu gevden; sala: YE koya, K, RY, M kala; günâhlar: HB günâhun, F vebâiler; nefsün ura gülbengini: HB dahı vire gülbengin, Ç nefsün ura külingini (Tatcı, 1990b: 350).

*Zihî devletlü cân anun yüz agıla varan kişi****** (Tatcı, 1990b: 375).

(372/3) *Kendüligin terkin ura senün yolunda cân vire*
*Sorisuz uçmaga gire sen sultâna iren kişi****** (Tatcı, 1990b: 376).

fenâyı terk it-

(413/4) *Gelen geçermiş n'idelüm gelün âhrete gidelüm*
Bu fenâyı terk idelüm esenledüm dünyâm seni (Tatcı, 1990b: 411).

Göç-

Temel anlamı “Bulunduğu yerden ayrılıp yerleşmek üzere başka yere gitmek, yurt değiştirmek, göç etmek, hicret etmek” olan göç-, mecazi anlamda “ölüm”ü ifade eder (<http://lugatim.com/s/g%C3%B6%C3%A7mek>):

(1/10) *Bildük gelenler geçdiler gördük konanlar göcdiler*
ışk şarâğın içen cânlar uymaz göçmege konmaga (Tatcı, 1990b:18).

(160/6) *Biz bu cihândan göçelüm ol dost iline uçalum*
*Arzû hevâdan geçelüm gel dosta gidelüm gönül****** (Tatcı, 1990b: 169).

(166/2) *Erenler gelüp geçdiler dünyâyı koyup göcdiler*
*Havâya agup uçdılar bular hümmâdur kaz degül****** (Tatcı, 1990b:173).

(168/4) *Yire bünyâd urulmadın Âdem dünyâyâ gelmedin*
*Öküz balık eyleneşdin ben ezeli andayidum****** (Tatcı, 1990b:175).

(299/7) *Bildük gelenler geçmiş konanlar girü göçmiş*
*ışk şarâbından içmiş kim ma'nî tuyarısâ****** (Tatcı, 1990b: 306).

***** Beyit RY, M, K ve YE nüshalarında yoktur. HB'de ikinci mısra tam okunmamaktadır (Tatcı, 1990b: 375).

***** Beyit RY nüshasında yoktur. HB'de birinci mısra Mülk ü mâlun terkin ura senün yolunda cân vire şeklindedir. Beyit RY, M, K nüshalarında şöyledir: Kendinün terkin vuran senün yolunda cân virtür/ Sorusuz uçmaga girür sen sultânı seven kişi (Tatcı, 1990b: 376).

***** Beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: Biz bu cihândan: NO bu dünyâdan biz

***** Beyit YE nüshasında şöyledir: Kanı erenler geldi geçdi bunlar yurdu kodı göçdi/ Pervâz urup Hakk'a uçdı hümmâ kuşudur kaz degül (Tatcı, 1990b:173).

***** Beyit NO ve K' nüshalarında yoktur (Tatcı, 1990b:175).

***** Beyit sadece F nüshasında vardır (Tatcı, 1990b: 306).



Hak/Hazret

Hak, “Varlığı ezelden ebede sabit olan, hiçbir değişikliğe uğramadan var ve daimî olan, batıl olmayan” anlamında esmâ-i hüsnâdandır.” Yunus Emre ne bu dünyanın, ne de cennetin peşindedir. O, Allah’a ulaşabilmek derdindedir. Bu nedenle ölüm bir yok oluş değil, Hakk’a ulaşma vesilesidir. Hazret, bir büyük zattan bahsederken kullanılan saygı sözüdür. Yunus Emre’nin şiirlerinde o zat Allah’tır:

cânını Hazret’e uçur-

(413/2) *Sürdüm ömrümi geçürdüm cânım Hazret’e uçurdum*
Ecel şerbetin içürdüm cseyledüm dünyâm seni (Tatcı, 1990b: 411).

Hak hazretine var-

(137/7) *Kazandugunu virüben yoksulları hoş görüben*
Hak hazretine varuban oddan o kurtulmak gerek (Tatcı, 1990b: 148).

Hak şarâbın iç-

(388/5) *Bir hastaya vardunısa bir içim su virdünise*
Yarın anda karşı gele Hak şarâbın içmiş gibi (Tatcı, 1990b: 390).

Hak şerbetin iç-

(292/1) *Hak’dan gelen şerbeti içdük el-hamdüli’llâh*
Şol kudret denizini geçdük el-hamdüli’llâh ***** (Tatcı, 1990b: 296).

(388/5) *Bir hastaya vardunısa bir içim su virdünise*
Yarın anda karşı gele Hak şarâbın içmiş gibi (Tatcı, 1990b: 390).

yopragın cevherini Hazrete ergür-

(370/4) *Sûret toprakdur diyeni gönlüm kabûl itmez anı*
Bu toprakun cevherini Hazret’e ırgürdüm ahi ***** (Tatcı, 1990b:373).

***** Beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: şol: F şu (Tatcı, 1990b: 296).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: toprakdur: YE toprak; bu: HB bir; toprakun: YE sûretüm (Tatcı, 1990b: 373).

Hevâset

Hevâset, “Nefse uymak, kötülük, hevâ ve hevese kapılma; arzuların peşinden gitmek” anlamlarındadır (Tatcı, 1990b: 451). Ebedî hayata erişebilmek ancak bu arzulardan vazgeçmekle mümkün olur:

hevâseti elden bırak-

(376/7) *Gel imdi iy miskîn Yunus hevâseti elden bırak*
Çalabum rûzı eyle bize kanâ'at bıçagını (Tatcı, 1990b: 380).

hevâsetün kökin kes-

(376/1) *Işkun odı düşdi câna eritdi yürek yagını*
Kesdi hevâsetün kökin oda yandurdu bâgını (Tatcı, 1990b: 380).

Hicap

Yunus Emre'de hicap, “Perde, örtü, engel” anlamıyla kullanılmıştır. Kelime bir tasavvuf terimi olarak “gönülde hakkın tecellisine ve ilahi hakikatleri görmeye engel olan ve insanı Allah'tan uzaklaştıran maddi, manevi her şey” (<http://lugatim.com/s/H%C4%B0CAP%E2%80%93H%C4%B0CAB>) olarak tanımlanmaktadır:

gözün hicâbın sil-

(61/10) *Ol işler tamâm olıcak ol düzenlik dirilicek*
*Gözün hicâbın silicek yir-gök tolu didâr durur****** (Tatcı, 1990b: 80).

hicâbun aç-

(151/7) *Gel imdi hicâbun aç sende ayrıl sana kaç*
Sende bulasın Mi'râc sana gelür cümle yol (Tatcı, 1990b: 161).

hicâbun yık-

(135/3) *Varlıkdur hicâb katı kim yıka bu hicâbı*
*Dost yüzinden nikâbı götürmege er gerek****** (Tatcı, 1990b: 144).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: düzenlik: F dirligi (Tatcı, 1990b: 80).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: varlıkdur hicâb katı kim yıka bu hicâbı: K, M varlık hicâbdur ere er kanı bu hicâbı, Ç varlıkdur hicâb ere er kanı hicâb göre, NO kim yıka bu hicâbı varlıkdan hicâbet katı; götürmege: NO, K, M gidermege (Tatcı, 1990b: 144).



(135/5) *Gel imdi hicâbun yık hırs evinden taşra çık
Hak bağışlaya tevfk kasdıla hüner gerek****** (Tatc1, 1990b: 144).

Kendözi

Kendözi, “Kişinin öz varlığı, zâtı” anlamına gelen *kendi* ile iyelik eki almış yine aynı anlamdaki *özi* kelimelerinin birleşiminden doğmuştur. İradi ölümde, kişinin kendi varlığından, kendiliğinden vazgeçmesi, kendisini terk etmesi en önemli basamaktır. Yunus Emre’nin şiirlerinde kişinin kendisinden vazgeçmesi, kendisini yok etmesi, kendisinden elini çekmesi anlamlarında aşağıdaki deyimler kullanılmıştır:

kendözün unut-

(8/6) *Yunus sana tutdı yüzün unıtdı cümle kendözün
Cümle sana söyler sözün sensün söz söyleden bana* (Tatc1, 1990b: 26).

kendözinden vâz gel-

(23/7) *Söz issi sözün alur sûret toprakda kalur
Her kim bu hâli bilür kendözinden vaz gelür****** (Tatc1, 1990b: 40).

kendözün yok eyle-

(288/1) *İy bizümle yâr olup dosta giden gelsün berü
Yok eyleyüp kendözün cân terk iden gelsün berü****** (Tatc1, 1990b: 293).

kendözini ko-

(318/8) *Dostdan yana giden kişi kendüligin koyasıdur
Dünyâ duta gelen harîf geçmeyiser bu dîvânda****** (Tatc1, 1990b: 325).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: yık: K, NO yak; hırs: NO dost; kasdıla: K bu işe (Tatc1, 1990b: 144).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: söz issi sözün alur: YE sözi hûd hâsımı alır, NO, K sözi hûd hâsımı ala; kalur: NO kala; her kim bu hâli bilür: YE bu hâlüm bilmeyenler; bilür: NO bile; kendözünden: Ç kendüden (Tatc1, 1990b: 40).

***** Beyit NO nüshasında şöyledir: İy benmümle yâr olan sence giden gelsün berü / Varlıkların elden koyup hân iden gelsün berü (Tatc1, 1990b: 293).

***** Beyit F; K, RY, YE, NO nüshalarında şöyledir: Dost yüzini gören kişi kendözünü koyasıdur / Dünye dutan gelen harîf dutsak olur bu erkânda (Tatc1, 1990b: 324).

kendözinden geç-

(348/5) *Dostdan yana giden kişi kendözinden geçmek gerek*
*Dost yağmâlar cân şehrini alur gönül kalasını****** (Tatcı, 1990b: 348).

kendözini terk eyle-

(348/1) *Kime ki dost gereğise eydeyim ne kılasını*
*Terk eyleye kendözini hiç anmaya n'olasını****** (Tatcı, 1990b: 348).

kendözünden elün yu-

(28/9) *Yunus bu sözleri kogıl kendözünden elün yugıl******
Senden ne gele bir digil çün Hak'dan ola hayr u şer (Tatcı, 1990b: 45)

kendözinden vâz gel-

(23/7) *Söz issi sözün alur sûret toprakda kalur*
*Her kim bu hâli bilür kendözinden vâz gelür****** (Tatcı, 1990b: 40).

kendözini yavu kul-

(359/1) *Bencileyin gören kişi ben sevdüğümün yüzini*
*Delü ola taga düşe yavu kıla kendözini****** (Tatcı, 1990b: 362).

kendüliginden geç-

(1/3) *Kendüliginden geçeni togan idinür ma'sûkı*
*Ördek ü keklige salar sürü idüben tutmaga****** (Tatcı, 1990b: 17).

***** Birinci mısra Rt nüshasında şöyledir: Dost yolına giden kişi terk eyleye kendözini; kendözünden geçme: K, RY kendüden el çekmek; şehrini: F şarını; alur: K, M olur, R1 yıkar (Tatcı, 1990b: 348).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ki: F kim; eydeyim: Rt, Ç, ben diyem, F eydeyin, A ideyim ki; terk eyleye kendözini: A ey dost baş terkin (Tatcı, 1990b: 348).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kendözünden elün: HB kendülüğünden el; bir digil: HB berü gil; Hakdan: HB andan; ola: F gelür; Senden ne gele bir digil çün Hak'dan ola hayr u şer: A Senden ne gele bu birlige çün Hakdan durur hayr u şer (Tatcı, 1990b: 45).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kendözünden elün: HB kendülüğünden el; bir digil: HB berü gil; Hakdan: HB andan; ola: F gelür; Senden ne gele bir digil çün Hak'dan ola hayr u şer: A Senden ne gele bu birlige çün Hakdan durur hayr u şer (Tatcı, 1990b: 45).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kişi: A -; ben: A bu; taga düşe: YE başdan çıka (Tatcı, 1990b: 362).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: idinür ma'sûkı: F ider ma'sûk anı; ördek ü keklige: F ördege keklige; salar: K, RY, M şişer; sürü idüben tutmaga, K sürü iltüben yimege, RY sürüledüben yitmege, NO şikâr idüben tutmaga, M sürü iltüben yetmege ki: F kim; eydeyim: Rt, Ç, ben diyem, F eydeyin, A ideyim ki; terk eyleye kendözini: A ey dost baş terkin (Tatcı, 1990b: 348).



kendüsüz sefer gerek-

(135/13) *İşit işit key işit dost katına sensüz git*
Dosta gidene öndin kendüsüz sefer gerek (Tatcı, 1990b: 146). *****

Menzil

“Yolcuların konakladıkları yer, konak yeri, konak” temel anlamına gelen menzil, mecazi olarak “varılacak yer” anlamındadır (<http://lugatim.com/s/MENZ%C4%B0L>). Yunus Emre’nin şiirlerindeki son menzil ölümdür:

menzile ir-

(247/2) *Kişi gerek çok bile ol gerek öğüt ala*
Menzile irsem diyen bilürsin hazin hazin (Tatcı, 1990b: 257).

menzile yit-

(208/7) *Göçenler menzile yitdi vardı anda karâr itdi*
*Geçdi ömür kavil yitdi varlığumdan nâ-çâr oldum****** (Tatcı, 1990b: 225).

son menzili ölmek ol-

(28/7) *Ne gelmegün gelmek durur ne bilmegün bilmek durur*

- ***** Birinci mısra Rt nüshasında şöyledir: Dost yolına giden kişi terk eyleye kendözini; kendözinden geçme: K, RY kendüden el çekmek; şehrin: F şarını; alur: K, M olur, R1 yıkar (Tatcı, 1990b: 348).
- ***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bunda: F bundan; yolda: RY girü / Benüm bir karıncaya va’llâh isnâdum vardur: RY Benüm bir karıncaya ulu nazarım vardur (Tatcı, 1990b: 70).
- ***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kendözünden elün: HB kendülüğünden el; bir digil: HB berü gil; Hakdan: HB andan; ola: F gelür; Senden ne gele bir digil çün Hak’dan ola hayr u şer: A Senden ne gele bu birlige çün Hakdan durur hayr u şer (Tatcı, 1990b: 45).
- ***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: söz issi sözün alur: YE sözi hûd hâsımı alır; alur: NO, K /ala; kalur: NO kala; her kim bu hâli bilür: YE bu hâlüm bilmeyenler; bilür: NO bile; kendözünden: Ç kendüden
- ***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kişi: A -; ben: A bu; taga düşe: YE başdan çıka
- ***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: idinür ma’sûkı: F ider ma’sûk anı; ördek ü keklige: F ördege keklige; salar: K, RY, M şişer; sürü idüben tutmaga, K sürü iltüben yimege, RY sürüledüben yitmege, NO şikâr idüben tutmaga, M sürü iltüben yetmege (Tatcı, 1990b: 17).
- ***** Bu beyit NO nüshasında yoktur. İşit işit key işit dost katına sensüz git YE nüshasında gel gidelüm sen bensüz dostâ irelüm gümânsuz, M, K gel gidelüm sensüz dostâ irelüm gümânsuz; gidene öndin kendüsüz: YE giden kişinün, K, M giden kişiye benlüksüz. Beyit Ç nüshasında şöyledir: Bu göz gördüğü degül dil vasf virdügi degül / cümleisnden ziyâde erün ikrârı gerek (Tatcı, 1990b: 146).
- ***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: yitdi: YE irdi; YE itdi kıldı. İkinci mısra F nüshasında şöyledir: Ömür geçdi kavil yetdi gönüldüm uş göçer oldum; yetdi: YE geldi; nâçâr: K, RY, M geçer (Tatcı, 1990b: 225).

*Son menziliün ölmek durur tuymadun ıskdan bir eser****** (Tatcı, 1990b: 45).

Nefs

Tasavvufta nefis; kulun kötü, beğenilmeyen huy ve fiilleri, kibir, gazap, kin, hırs, dedikodu, şehvet, ihtiras gibi zaaflarının merkezi olarak tanımlanır. Bu sebeple iradi ölümdeki en büyük engeldir ve beşeri isteklerden zaaflardan vazgeçmek için devamlı onunla mücadele edilir. Nefis mücadelesi, nefsin tekrar kontrolü ele geçiremeyecek şekilde terbiyeyle etkisiz hâle getirilmesidir. Nefs hiçbir zaman ölmez. Onun devamlılığı söz konusudur. Nefsin arzu ve isteklerini terk ederek nefsinin dönüşüme uğratmak, böylece onun esaretinden ve rezil sıfatlarından kurtulmak demektir.

nefs dileğine uyma-

(383/3) *Kanâ'ati yâr idin uyma nefis dileğine*
*İresin hakîkate yirün buldun tur indî****** (Tatcı, 1990b: 385).

nefs düşmenin öldür-

(136/4) *Öyle namâzın kılasın her ne dilerse bulasın*
*Tamudan âzâd olasın kullar âzâd olsa gerek****** (Tatcı, 1990b: 147).

nefs evini ur-

(197/4) *Uram yıkam nefis evini oda yana hırs u hevâ*
*El götürüm şimden girü nefisile savaşı eyleyem****** (Tatcı, 1990b: 210).

nefs uymama-

(383/4) *Kanâ'at didüğünü eger sen tutmazısan*

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ne gelmegün gelmek: A ne gülmegün gülmek; tuymadun: HB tuymadun, F tuymadunsa. bir: HB, F - (Tatcı, 1990b: 45).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kanâ'ati yâr idin uyma nefis dileğine: YE, NO, Ç. Kanâ'at yârdur dime uymaz nefis dilğine derdine, NO, M, K Kanâ'at yâr olsun dırsen uyma nefis dileğine; iresin: M, K irmeğiçün, Ç irmezsen; imdi: K, M, Ç imdik (Tatcı, 1990b: 385).

***** İkinci mısra F'de şöyledir: Öyle namâzın kılasın her ne dilerse bulasın nefis düşmenin öldüresin nefis hemişe ölse gerek. Beyit Yt'de şöyledir: Öyle namâzın kılanlar hem bahtlıdur bunlar/ Zihî kim ol aşık cânlar hem Hızır ola gerek (Tatcı, 1990b: 147).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Uram yıkam nefis evini oda yana hırs u hevâ: HB söyündürem hırs odum oda yakan nefis odum, K, YE Varam yıkam hırs evini oda yakamnefs atını; nefisile: K nefsiümle (Tatcı, 1990b: 210).



*Nefsüne uyarısan ser-gerdân ol var indî****** (Tatcı, 1990b: 385).

nefsini depele-

(302/7) *Kudret kılıcın almış nefsün boynını çalmış*
*Nefsini depelemiş elleri kan içinde****** (Tatcı, 1990b: 309).

nefsini öldür-

(239/9) *Bu miskîn Yunus'ı gör dervîşlik ide geldi*
Nefsindendür şikâyet nefsin öldüren gelsün (Tatcı, 1990b: 251).

(375/4) *Yitmiş bin riya çeri vardır bu yolda bilin*
*Nefs öldürmüş er gerek ol çeriyi kirası****** (Tatcı, 1990b: 379).

(375/6) *Kimde kim togruluk var bilgil kim öldürür 'âr*
*İki cihâna yarar girçek er ser-mâyesi****** (Tatcı, 1990b: 379).

(378/2) *Gine biz bahrî olduk denizden gevher aldık*
Sarrâf gerek gevherün kıymetini bilesi (Tatcı, 1990b: 381).

nefsini semirtme-

(298/4) *İkinci nişânı budur hiç nefsin semirtmeye*
*Zinhâr siz andan olmanız nefse kul olanlara****** (Tatcı, 1990b: 304).

nefsinün dileğini kov-

(152/9) *Hayırdan şerri çok sever işlemege becid iver*
Nefsiniün dileğin kovar nefis evine düşdi gönül (Tatcı, 1990b: 162).

nefsün başını kes-

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: sen: NO -; tutmazısan; K, M tutarısan; ol var indî: F ol yor indî, K, M ol yor imdi; yûri: YE imdi (Tatcı, 1990b: 385).

***** Beyit RY'de yoktur. K nüshasında arka arkaya gelen aynı mahiyette iki iki beyit vardır: Kudret kılıcın almış kendü nefsin depeler/ Kendüsü cellâd olmuş elleri kan içinde. ışk atına atlanmış kudret kılıcın çalmış/ Nefsünü depelemiş elleri kan içinde, Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: HB Tartmış kudret kılıcın kesmiş nefis başını/ Hırsını depelemiş elleri kan içinde Ç'da: Çekmiş kudret kılıcın çalmış nefsin başını/ Depelemiş nefsin elleri kan içinde Birinci mısra RT'de Çekmiş kudret kılıcın urmuş nefsin başını, F nüshasında Dartmış kudret kılıcın çalmış nefsin boynını (Tatcı, 1990b: 309).

***** NO nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: yitmiş bin riya çeri: F yüz bin çeri riya çerisi (Tatcı, 1990b: 379).

***** bilgil kim öldürür 'âr: F, YE Hak Çalap anı sever, NO Çalap da anı sever; yarar: Rt yazar, RY yiter; girçek er: NO, YE, F, A ol erür (Tatcı, 1990b: 379).

***** RY nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: budur hiç: F oldur kim; siz andan olmanız: NO siz de benzemenüz, A zinhâr siz de benzemeyün (Tatcı, 1990b: 304).

(208/4) *Hayra döndi benüm işüm endişeden âzâd başum*
Nefsüm başını kesüben şer işlerden kaçır oldum ***** (Tatcı,
1990b:224).

nefsün cigerin togra-

(187/2) *Irmak gibi ben çağlaram gâh gülerem gâh aqlaram*
Nefsüm cigerin taglaram kibr ü kîni yıkan benem ***** (Tatcı, 1990b:
197).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: hayra döndi: K, RY, M hayır oldu; endişeden azâd: K, M, RY endişelü oldu; başum: RY düşüm. Birinci mısra YE'de şöyledir: Hayır durur benüm kasdum ben seni severem dostum. İkinci mısra F'de şöyledir: Nefsümün başını kesdüm kanatlanıp uçar oldum; kesüben: YE kesdüm (Tatcı, 1990b:224).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: nefsum: F nefsün; taglaram: F tograram (Tatcı, 1990b: 197).



nefsün çerisin kır-

(187/3) *Kırdum bu nefsün çerisin bir itdüm burc u bârûsın
Pâk eyledüm içerüsün mülketini yuyan benem****** (Tatcı, 1990b: 197)

nefsün dilegin ko-

(26) *Ko nefsün dilegin cân beslerisen
Yerün nûr cân sözini eslerisen****** (Tatcı, 1991: 33).

nefsün dilegini öldür-

(155/3) *Öldür nefsün dilegini ilet tenesir üstine
Yohsa gensüz ölicegez sana fermân olur gassâl****** (Tatcı, 1990b: 165).

nefsünü ko-

(459) *Gözün görüriken gel hak yolına
komagıl nefsünü kendüligine****** (Tatcı, 1991:111).

Ömür

“Yaşama veya var olma süresi, bir şeyin yaşadığı müddet, hayat” olarak tanımlanan (<http://lugatim.com/s/%C3%B6m%C3%BCr>) ömür fanidir ve bir sonu vardır. Yunus’un şiirlerinde ömür, mecazi olarak keseye, ipe, kadehe ve kuru bir ağaç köküne benzetilmiştir. Bazı beyitlerde kesedeki paranın tüken- diği gibi tükenir, bazılarında bir ip gibi incelip kopar. Bazen de bir ağaç kökü gibi kurur. Her geçen her gün kadehi biraz daha doldurur.

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: eyledüm: NO eyledün; yuyan: NO seyyâr (Tatcı, 1990b: 197).

***** Beyit K, B, YE ve NO’nüşhalarında şöyledir: Tutma nefsün sözün cân beslerisen/ Pür-nûr ola cânun söz eslerisen. ola cânun: NO olasin (Tatcı, 1991: 33).

***** Beyit F ve Ç’ nüshalarında yoktur. nefsün: K nefis; dilegini: K dileğin; tenesir: K na’aş. Yohsa gensüz ölicegez sana fermân olur gassâl: K Yohsa ki gensüz öliccek süriben ildün gassâl (Tatcı, 1990b: 165).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: K Gözün görüriken Hak önine gel/ Koma nefsünü kendüne gine gel, YE Gözün görüriken gel Hak önine / Komagıl nefsini kendüne gine, NO Gözün görüriken gel Hak önine / Komagıl nefsini kendü kendine (Tatcı, 1991:111).

keseden ömür eksil-

(18/8) *Her gâh ki nefes gelür ol kîsenden eksilür*
*Çün kîse ortalandı sen anı düketdün tut****** (Tatcı, 1990b: 18).

ömrin eskit-

(3/13) *Yunus seni seveliden beşâret oldı cânına*
Her dem yeni dirlikdedür hergiz ömrin eskitmeye(Tatcı, 1990b: 21).

ömrin ipi üzül-

(405/7) *Hayrum şerüm yazılısar ömrüm ipi üzüliser*
*Gidüp sûret bozulisar Âh n'ideyin ömrüm seni****** (Tatcı, 1990b: 386).

ömrün kökin kurıt-

(374/5) *İncidesin âh ideler ömrin gülin kurıdalar*
*Gözsüz olasın yideler tâ bilesin dervîşleri****** (Tatcı, 1990b: 378).

ömrü kadehi tol-

(184/2) *Ecel irdi va'de yitdi bu ömrüm kadehi toldı*
*Kindür ki içmedin kaldı Allâh sana sundum elüm****** (Tatcı, 1990b: 192).

ömrü geç-

(24/4) *Bu murdârı divşürenler bu su ile yunur sanur*

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Her gâh ki nefes gelür ol kîsenden eksilür: F Her bir nefes kim gelür keseden ömr eksilür, RY, K Her nefes kim ayrılır ol kisedendür gider, YE Her kim nefes gelür ol kiseden eksilür, NO Her dem nefes ki gelür ol kiseden eksilür; çün kise ortalandı: RY, K, çün kise girü tolmez, YE eksilen girü gelmez, NO çün kisen ortalandı. Beyit A'da şöyledir: Her dem o nefes ki alup virürsin eksilür/ Çün o nefes tamâm olur sen anı tükettün dut (Tatcı, 1990b: 18).

***** seveliden: RT, NO, Ç, A seveli; oldı cânına: NO ider cânı, Rt, RY oldı cânı, K her demi, YE oldı hâli; dirlikdedür: Rt, NO, RY dirlikde, Y dirlikden; dem: Ç gün; hergiz: YE hiç (Tatcı, 1990b: 21).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: incidesin: A incidürsen; ömrin gülin kurıdalar: B gözsüz olasın yideler, K ömrin günün çürideler, YE ömrin günü kurıdalar, F ömrin kökin kurıdalar; gözsüz olasın yideler: B ömrin gülin kurıdalar (Tatcı, 1990b: 378).

***** K, R Y nüshalarında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: irdi: F geldi; yitdi: F irdi; gevdemde: F göğüzden; uşda gözlerüm: NO gözlerüm nûrı, F, YE gözlerüm göge (Tatcı, 1990b: 192).



*Erden himmet olmayınca ömür geçer yunmayısar****** (Tatcı, 1990b: 41).

(61/4) *Hîç varmagıl ırak sefer ömrün geçer ecel irer*
*Dost bundadur halvet sever ne galaba haşar durur******

(598) *İ gâfil bil ki ömrün geçesidür*
*Ecel kim ire aybun açasıdur****** (Tatcı, 1991: 135).

(415) *Ömür geçdi dirîgâ giç uyandum*
*Bu dünya bana bâkî kala sandum****** (Tatcı, 1991: 104).

Ayrıca bk. 105/1 (Tatcı, 1990b: 116), 174/4 (Tatcı, 1990b: 182), 233 (Tatcı, 1991: 70), 251 (Tatcı, 1991: 74), 286/2 (Tatcı, 1990b: 291), 318/2 (Tatcı, 1990b: 324), 357/2 (Tatcı, 1990b: 360); 599 (Tatcı, 1991:136), 541 (Tatcı, 1991:126).

ömür geçer-

(151) *Geçüp niçe zamân turdi yirinde*
*Geçürdi ömri nefis mekr elinde****** (Tatcı, 1991: 56).

(233) *Geçürdün ömrünü sen buşıyıla*
*Hemân zulmetdesin işbu hûyıla****** (Tatcı, 1991: 70)

(452) *Seni senden kim eyü bilebile*

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Bu murdârı divşürenler bu su ile yunur sanur: F Murdâr dünyâya bulaşan divşürinbeni dürişen; Erden himmet olmayınca ömür geçer yunm: YE ezelde bu yunmayınca ömri geçüp yunmayısar (Tatcı, 1990b: 41).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: varmagıl: F, RT, Ç kılmagıl; sefer: RY, YE yirler, K, M yire; ömrün: Rt, Ç ömür; F bundadur: ne: Rt, Ç bu (Tatcı, 1990b: 79).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: F İy gâfil bilmedin ömrün geçesin/ Ecel eli kamu aybun açasın, YE İy ‘âkil bilesin ömrün geçesidür/ ecel irdi cümle aybun açasıdur

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Ömür geçdi dirîgâ giç uyandum: K Günüm geçdi mahrûm güç eyledüm, YE Mahrûm geçdüm günüm güç ayıldum, NO ömrüm geçdi hayfâ ki geç uyandım; bu dünya bana: F bana bu dünyâ (Tatcı, 1991: 104).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: F, A: Delim geçdi zaman durdı yirinde/ geçürdi ömrünü nefis bâzârında; NO Geçdi delim zaman durdı yirinde/ geçürmüş ömrünü nefis şükünde, YE Geçdi delim zamandır dir/ imdi geçürür ömrünü nefis bekrinde (Tatcı, 1991: 56).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Hemân zulmetdesin işbu hûyıla: K, B Ki kaldun zulmet içre bu huyıla, NO, YE Zulmet arasında kaldunsen bu huyıla (Tatcı, 1991: 70)

*Geçürdün ömrüni bu dirlige****** (Tatcı, 1991: 110).

Palheng

Palheng sözlükte “Avin, suçlu kişinin bağlandığı ip ve kement, tazının boynuna takılan halka, dizgin, yular” demektir. Tasavvufi olarak “nefsini yenip Allah’a bağlanma” anlamına gelir.

palheng kuşan-

(350/7) *Yunus var imdi tevbe kıl cân sendeyiken it amel*
*Âşıkısan kuşanı gör dervîşlerin palhengini****** (Tatcı, 1990b: 351).

Peymâne

Farsça bir kelime olan ve “İçki kadehi, özellikle şarap kadehi” temel anlamına gelen (<http://lugatim.com/s/PEYM%C3%82NE>) (*peymâne*, tol- fiiliyle birlikte “ölmek” anlamında kullanılmaktadır:

peymânesi tol-

(87/6) *Bin uyagur bin bir togar buyruk ile gelmiş meger*
*Kimdür bu dünyâya toyar peymânesi toldı gider****** (Tatcı, 1991: 102).

Sen

Senlik, “benlik” yerine kullanılan bir ifadedir. Kişinin hem kendi varlığı, hem de nefsinin sıfatlarından özellikle kibir için kullanılır. İrâdi ölümün şartlarından biri de senlikten kurtulmaktır:

sen seni bilme-

(130) *Dirġâ sen seni hîç bilimedün*
*Niçe kulsın ki kullık kılımadun****** (Tatcı, 1991: 52)

***** YE nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kim eyü bile: K lâtif kim ola bile, NO lâtif kim bilürine; bu: NO ad (Tatcı, 1991: 110).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: var imdi tevbe kıl: F, Ç imdi tevbe gel; it: F, YE eyle; âşıkısan: F ışkıla gel HB, ’aklıla; dervîşlerin: F, HB bu dervîşlik (Tatcı, 1990b: 351).

***** Beyit NO, HB ve K nüshalarında yoktur. F nüshasında şöyledir: Bin togar bin gider buyruk böyle geldi meger/ Kim ola dünyâya toyar peymânesi toldı gider (Tatcı, 1991: 102).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: K, B İ hayfa kim sen seni bilemedün / Kul kişi dirligün dirilmedün; YE, NO İy hayf sen seni bilmedün/ Kul kişi dirligün dirilmedün (Tatcı, 1991: 52).



(255/4) *Bilimedün sen seni sadejde ne gevhersin*
Mısır'da sultân iken Ken'ân arzû kılursın ***** (Tatcı, 1990b: 265).

sen seni elden bırak-

(135/7) *Sen seni elden bırak dost yüzine sensüz bak*
Mansûr'layın Ene'l-Hak dahı sebûk-bâr gerek ***** (Tatcı, 1990b: 145).

sen senligün elden bırak-

(54/2) *İstemegil Hak'ı ırak gönüldedür Hakk'a turak*
Sen senligün elden bırak tenden içerü câdadur ***** (Tatcı, 1990b: 72).

senligi gider-

(128/5) *Sen seni bilimeyince ere nazar kılmayınca*
Senligi bu ara yirden gidermezsen oldı duzak ***** (Tatcı, 1990b: 128)

Sûret

Temel anlamda “Gözün ilk bakışta gördüğü şey, dış görünüş, şekil, biçim” olarak tanımlanan *sûret*, tasavvufi olarak “Cenâbıhakk'ın sıfatlarının şehâdet âleminde tecellî etmiş şekli olan her varlık” demektir (<http://lugatim.com/s/S%C3%9BRET>). İrâdi ölüm için biçimden kurtulmak, onu terk etmek gerekir.

(23/7) *Söz issi sözün alur sûret toprakda kalur*
Her kim bu hâli bilür kendözinden vaz gelür ***** (Tatcı, 1990b: 40).

sûret terkin ur-

(160/2) *Gel gidelüm cân turmadın sûret terkin urmadın*

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bilemedün: Ç bilemedün mi; Mısır sultânken: F Mısra Sultân olmadın (Tatcı, 1990b: 265).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: sebûk-bâr: YE canun er, K, Ç, M çâbûk-ter (Tatcı, 1990b: 145).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Hakka: NO, YE, A şâha; senligün: A senligin; tenden içerü câdadur: A kandan içerücâdadur (Tatcı, 1990b: 72).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: eren: NO, YE er; seni: A senli; ere: A bir er; kılmayınca: YE eylemeyince; Senligi bu ara yirden gidermezsen oldı duzak A Senlik benlik arada gör kim oldı duzak

***** Söz issi sözün alur: YE sözi hód hâsını alur; her kim bu hâli bilür: YE bu hâlüm bilmeyenler (Tatcı, 1990b: 40).

*Araya düşmân girmedin gel dosta gidelüm gönül****** (Tatcı, 1990b: 168).

sûreti terk it-

(87/2) *Aceb degül giderise sûreti terk iderise*
*Yanlı ş yalan gaybet degül dostdan haber geldi gider****** (Tatcı, 1990b: 101).

sûretün topraga düş-

(6/1) *Anmaz mısın sen şol günü gözün nesne görmez ola*
*Düşe sûretün topraga dilün haşer virmez ola****** (Tatcı, 1990b: 23).

sûretin vîrân ol-

(54/7) *Çün sûretün vîrân ola gönlün bâğı cinân ola*
*Cânun genci vîrân ola çünki bu genc vîrâdadur****** (Tatcı, 1990b: 72).

sûreti toprak ol-

(54/7) *Bu Yunus'un çün sûreti ölüp toprak olurısa*
*Bâtınumdan ışk sevgüsi bilün ki hiç gitmez benüm****** (Tatcı, 1990b: 230).

Taht

İradi ölümü yaşayabilmek, dosta kavuşabilmek için taht, taç, mal, mülk, mevki, güç ve hâkimiyet gibi sembolleri terk etmek gerekir. Nefsini öldürerek aşk yoluna giren kişinin bu aldatıcı unsurlara ihtiyacı yoktur:

taht u tâcı terk it-

(44/7) *Terk idesin taht u tâcı bilesin itdügün göçi*

***** Beyit NO nüshasında yoktur (Tatcı, 1990b: 169).

***** gaybet: RY, K, M haber. (Tatcı, 1990b: 101).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: anmaz mısın: F anma mısın; düşe sûretün topraga: A sûretün toprakda kala (Tatcı, 1990b: 23).

***** F nüshasında olmayan beyit R nüshasında şöyledir: Çün sûretün ören ola gönlün içi taran ola/ çünkü geçer kervân genci vîrân ola her çi ki bu cihâdadur (Tatcı, 1990b: 72).

***** Bu Yunus'un çün: YE, K, RY, M Yunus'un zâhir sureti, Ç Yunus'un zâhir toprağı; ölüp: NO düşüp, ışk: NO dost; gitmez: K, RY ölmez (Tatcı, 1990b: 230).



Muhammed hak yalvarıcı şefâ'atçimiz andadur ***** (Tatcı, 1990b: 60).

tahtını terk eyle-

(259/5) *Yüz bin melik ü selâtîn dost yüzini göricegiz
Terk eyleye tahtını vü izzet ü leşker hânûmân* ***** (Tatcı, 1990b: 269).

Ten

Yunus Emre'nin şiirlerinde *ten*, “vücut, beden” anlamında kullanılmıştır:

tenini topraga kat-

(208/7) *Kimi boyun burup yatmış tenini topraga katmış
Anasına küsüp gitmiş boyun buranları gördüm* ***** (Tatcı, 1990b: 223).

teni terk it-

(210/7) *Beslediğim nâzûk teni terk itmeyem dirdüm anı
Kara topraga ben anı koyayım andan varayım* ***** (Tatcı, 1990b: 226).

teni yire gir-

(148/8) *Yigil yidürgil bi-çâre eksilürse Tanrı'n vire
Bir gün tenün yire gire girü kalan nendür senün* ***** (Tatcı, 1990b: 158).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: terk idesin taht u tâcî bilesin itdügün göçi: Rt Ol harâmîlik ol acı bulasın itdügün göçi, F, YE, NO, Ç terk idesin taht u tâcî bulasın itdügün göçi; Muhammed Hak yalvarıcı: K, M Bizimiçün yalvarıcı; şefâ'atçimiz: F şefâ'atumuz, Rt şefâ'atunuz (Tatcı, 1990b: 60).

***** Beyit K, RT, Ç nüshalarında yoktur; göricegiz: F göreyidi, A göricek; eyleye: F ideydi, NO eyleyeler; tahtını: NO tahtı, F ten tertibi, RY tahtıla, A taht u tâcî (Tatcı, 1990b: 269).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: kimi boyun burup yatmış tenini topraga katmış: F Kimisi boynını eğmiş tenini topraga salmış; boyun: F boynun (Tatcı, 1990b: 223).

***** Beyit K nüshasında yoktur. nâzik: YE her dem; itmeyem: RY ideyim; koyayım: YE karayım (Tatcı, 1990b: 226).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: eksilürse: YE eksilmez; Tanrın: F Tanrı, Ç Allâh; Birgün tenün: K bir tenün kim, Ç bir sen kim, Rt çok arzular toprak olur; gire: YE girsün (Tatcı, 1990b: 158).

Toprak

Topraktan yaratılan insan, yine toprak olacaktır. Toprak Hakk'ın varlığında yok olmanın başladığı, cisimlerin zerreye dönüştürüldüğü yerdir. Toprak zengin fakir, genç yaşlı ayırımı yapmaksızın vadesi gelen herkesi kucaklar. Yunus Emre'nin şiirlerde toprak döşek, mezar taşı yastık olarak tasvir edilir. Bazen toprağın altında hayatın devam ettiğine dair emarelere değinilir:

döşegi toprak ol-

(197/3) *Tene yumuşak geymeyem cümlesinden fâriğ olam*
Döşegümi toprak idüp yasdugumu taş eyleyem ***** (Tatcı, 1990b: 210).

gözüne toprak doldur-

(417/24) *Geçmedi mi intikâmın öldürüp*
Çürüdüp gözüme toprak toldurup ***** (Tatcı, 1990b: 415).

kara toprak ol-

(74/7) *Yunus âkilisen bunda mülke sûret bezemegil*
Mülke sûret bezeyenler kara toprak olmuş yatur ***** (Tatcı, 1990b: 415).

tenin topraga sal-

(207/7) *Kimi boyun burup yatmış tenini topraga katmış*
Anasına küsüp gitmiş göyun buranları gördüm ***** (Tatcı, 1990b: 223).

topraga düşür-

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Tene yumuşak geymeyem cümlesinden fâriğ olam: F Zerrin kuşagin giymeyen bu dünyeden fâriğ olam, HB Taze vü yumşak görmeyeyüm cümlesinden fâriğ olam (Tatcı, 1990b: 210).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: çürüdüp: K, RY, YE, NO öldürüp (Tatcı, 1990b: 415).

***** Beyit RY'de şöyledir: Hep gubar olmuş tenleri Hakk'a ulaşmış cânları/ Yunus gördün ölenleri nöbet bize gelmiş yatur.

***** Birinci mısra F nüshasında şöyledir: Kimisi boynını egmiş tenini topraga salmış (Tatcı, 1990b: 223).



(184/9) *Topraga çün düşürdiler el topraga üşürdiler*
Taşlarla basdurdılar Allâh sana sundum elüm (Tatcı, 1990b: 193).

topragı kuç-

(246/3) *Görmez misin topragı hâsları kuçmış yatur*
*Bizi dahı anun tek ala koynına bir gün****** (Tatcı, 1990b: 257).

toprak ol-

(74/7) *Yunus âkilisen bunda mülke sûret bezemegil*
*Mülke sûret bezeyenler kara toprak olmuş yatur****** (Tatcı, 1990b: 92).

(214/9) *Bu Yunus'un çün sûreti ölüp toprak olurısa*
*Bâtınumdan ışk sevgüsü bilün ki hiç gitmez benüm****** (Tatcı, 1990b: 230).

(380/2) *Toprakdan yaratıldun yine toprakdur yirün*
*Toprak olan kişiler n'ider bu alâmeti****** (Tatcı, 1990b: 383).

(384/7) *Bir gün ola sensüz kalam kurda kuşa ögün olam*
Çüriyüben toprak olam âh nideyin ömrüm seni (Tatcı, 1990b: 386)

toprakda yat-

(182/7) *Bin yıl toprakda yatarsam hiç komayam Ene'l-Hakk'ı*
*Ne vakt gerek olurısa ışk nefesin uru gelem****** (Tatcı, 1990b: 190).

***** NO nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Görmez misin topragı hâsları kuçmış yatur: F gör ahî niceleri topraklar kuçmış yatur, K, M, Ç Ol kuşun ki yuvası anun ola toğan elinde kuçmış: K kuçup; dahı anun tek: F anlar gibi, RY altında, NO yanında; tura: F, RY dura (Tatcı, 1990b: 257).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: RY'de beyit: Hep gubâr olmuş tenleri Hakk'a ulaşmış cânları/ Yunus gördün ölenleri nöbet bize gelmiş yatur; 'âkilisen bunda: YE gerçek âşıkısan; mülke: B niçe (Tatcı, 1990b: 92).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bu Yunus'un çün: YE, KRY, M Yunusun zâhir suret: Ç Yunusun zâhir toprağı; ölüp: NO düşüp; bâtınumdan: Rt bâtınından; ışk: NO dost; gitmez: K, Ry ölmez (Tatcı, 1990b: 230).

***** F nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: yine: K gine; nider: Ç neyler (Tatcı, 1990b: 383).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: yatarsam: NO, Ç olurısam, K toprak yaturısam; ne vakt

topraga karış-

(207/1) *Teferrüç eyleyü vardum sabâhın sinleri gördüm*
*Karışmış kara topraga şu nâzûk tenleri gördüm****** (Tatcı, 1990b: 223).

Beyitlerde toprak kelimesi yerine *gömmek/ gömülmek* anlamlarında *tah-te's-serâya indür-*, *kara yir altına gir-* ve *teni yire gir-* deyimleri kullanılmıştır:

tahte's-serâya indür-

(353/1) *Tiz indürürler tahte's-serâya*
*Şol Kârûn gibi dünyâ kovani****** (Tatcı, 1990b: 354).

kara yir altına gir-

(276/5) *Binüp ağaç atına yanulup Hızr'a tana*
*Şol kara yir altına gire yatasın birgün****** (Tatcı, 1990b: 283).

Va'de

Temel anlamda “Bir işin yapılması, bir borcun ödenmesi için tanınan zaman, mühlet, mehil” anlamında olan *va'de*, “ölüm vakti, ecel” anlamında da kullanılan kelimedir (<http://lugatim.com/s/V%C3%82DE>). Tüm canlılara yaşayacağı kadar ömür takdir edilmiştir. “Verilen ömrün bitmesi, ecelin gelmesi” anlamındaki *va'de* kelimesiyle kurulmuş deyimler şöyledir:

va'de ir-

(138) *Bu va'de irmedin gel bir gözün aç*
*Hevâ vü kibr yolından berü kaç****** (Tatcı, 1991: 53).

(340/2) *Çün va'de ire câna çıka yukaru hana*

gerek olursa: RY, K kaçan bana gerekise, NO ne vakt bana gerekise; ışk: Rt dost; nefesin: K ayesi; uru: Rt virdi (Tatcı, 1990b: 190).

***** Beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: şu: NO o (Tatcı, 1990b: 223).

***** Beyit YE, K nüshalarında olmayan beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: şol: F bin (Tatcı, 1990b: 354).

***** Beyit sadece Ç nüshasında mevcuttur (Tatcı, 1990b: 283).

***** Beyit F nüshasında şöyledir: Yetişmedin sana va'de gözün aç/ Hevâ vü kibr yolından beri kaç (Tatcı, 1991: 53). Diğer nüsha farkları şöyledir: va'de irmedin: YE va'de yaklaşmadın, NO va'de yaklaşmış (Tatcı, 1991: 53).



*Kösülerler ayagum elüm yenüm üstine****** (Tatcı, 1990b: 343).

va'de kesil-

(53/5) *Va'de olundı kamuya kim göreler yarın anı
Benüm yârüm bunda durur bunda göründi ol Kadîr****** (Tatcı, 1990b: 71).

va'de yit-

(16/4) *Va'de yitiüp ölicegez ol sinleye varıcağaz
Zebâniler gelicegez sen inâyet eyle Çalap****** (Tatcı, 1990b: 32).

Varlık

Varlık, nefsin merkezi olan insan bedenidir. Maddi varlığından tamamen vazgeçerek kendini Hakka adayan kişi, ebedi hayat yolundaki engelleri de ortadan kaldırır. Varlığının Allah'a ait olduğu şuuruyla varlık engelini ortadan kaldırmak, kâmil insan olma mertebesidir. Şiirlerde iradi ölüm için benliğin yok edilmesi gerektiğini öğütleyen beyitler şöyledir:

varlığı elden ko-

(84/2) *Çün anda dirlik ola Hakk'ıla birlik ola
Varlığı elden koyup ere kullık gerekdür****** (Tatcı, 1990b: 99).

(318/8) *Dostdan yana giden kişi kendüligin koyasıdur
Dünyâ duta gelen harîf geçmeyiser bu dîvânda****** (Tatcı, 1990b: 325).

varlığı bırak-

(17/7) *Havf ü recâ niçe gelür varlık yokluk bıragana*

***** Beyitle ilgili nüsha farkı şöyledir: kösülerler: M köynerler (Tatcı, 1990b: 343).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: olundı: F, Ç kesildi; kim göreler yarın: F ki yarın göreler; yârüm bunda durur: F yarunum bu gündür, Ç yarunum bundadır (Tatcı, 1990b: 71).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: sinleye: K sinlere / varıcağaz: K giricegez (Tatcı, 1990b: 32).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: dirlik: M birlik; Hakk'ıla: K dostıla; ere: M, K erene

***** Beyit F; K, RY, YE, NO nüshalarında şöyledir: Dost yüzini gören kişi kendözini koyasıdur/ Dünye dutan gelen harîf dutsak olur bu erkânda (Tatcı, 1990b: 324).

*İlm ü amel sığmaz anda ne terâzû ne hod sırat****** (Tatcı, 1990b: 33).

(37/3) *Vuslat eri oldunısa göz hicâbın bildünise*
*Dostı 'ıyân gördünise bu varlığı bırak nedür****** (Tatcı, 1990b: 53).

varlığı dost al-

(318/5) *Bu sûretde kim var dahı yönin ayruk yana döner*
*Benüm varlığum dost aldı eserümdür kalan bunda****** (Tatcı, 1990b: 325).

varlık evini yık-

(131/6) *Sen Hakk'a âşık ısan Hak sana kapu açar*
*Ko seni begenmegi varlığın evini yık****** (Tatcı, 1990b: 140).

varlıktan mahv ol-

(37/2) *Vuslat eri olan kişi gerek varlıktan mahv ola*
*İş bu yola girmeklige bir görelüm yarak nedür****** (Tatcı, 1990b: 53).

varlık yokluğu bırak-

(80/7) *Havf ü recâ nice gelür varlık yokluk bıragana*
*İlm ü amel sığmaz anda ne terâzû ne hod sırat****** (Tatcı, 1990b: 33).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: niçe gelür: YE ya ne gelür, F, Rt gelmez anda, M niçe gelür; ne hód: F var ne / NO: Anun gibi müşâhedeye kimin eli irer ise/ Hırka tesbîh ne hâcet ne terazu ne sırat (Tatcı, 1990b: 33).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: mahv ola: F el yuya; girmeklige: F giden kişi; bir: K tur (Tatcı, 1990b: 53).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Bu sûretde kim var dahı/ Yönin ayruk yana döner: NO Bu suretde dahı var/ Gönin ayruk yana döner, K Bu suretde dahı var/ Gönin ayruk yana döner, F Bu suretde dahı var gönin ayruk yana döne Benüm varlığum dost aldı eserümdür kalan bunda: B Benüm varlığum andadur eserüm yok durur bunda (Tatcı, 1990b: 325).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: Hakk'a âşıkısan: A Hakk'ı sevdünise; varlığın evini: F, YE varlık evini (Tatcı, 1990b: 140).

***** mahv ola: F el yuya; girmeklige: F giden kişi; bir: F tur

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: nice gelür: YE ya ne gelür; F, Rt, gelmez anda, M niçe gelür; ne hód: F var ne. Beyit NO nüshasında şöyledir: Anun gibi müşâhedeye kimin eli irer ise/ Hırka



Zevâl

Zevâl, “yok olma, yok edilme, ortadan kalkma” anlamındadır. Her fani bir gün yok olacaktır. Bu durum şiirlerde *zeval er-*, *zevâl suyn* iç-, *zeval* pusuda dur- deyimlerinde anlatım bulmuştur:

zevâl ir-

(21/5) *Bir gün sana zevâl ire yüce kaddün ine yire*
Budakların oda gire kaynaya kazan kıza saç (Tatcı, 1990b: 38).

(54/4) *Ol ummânda yüz bin güher bir katreye benzer tamâm*
*Ol câna yok zamân-zevâl zevâlli cân hayvândadur****** (Tatcı, 1990b: 72).

(190/6) *Ger sûretüm düşerise niçe noksân ire bana*
*Kadîmî zerrenem senün niçe düşüp tururısam****** (Tatcı, 1990b: 201).

zevâl suyn iç-

(54/8) *Her kim gaflet içre geçer cânı zevâl suyn içer*
*Dervîş sırrı arş'dan uçar gerçeği yir yüzindedür****** (Tatcı, 1990b: 72).

zevâl pusuda dur-

(155/1) *Kogıl bu dünyâ bezegin bu dünyâ yil durur hayâl*
*Ne vefâ kılîsar bize çün pusuda durur zevâl****** (Tatcı, 1990b: 164).

tesbîh ne hâcet ne terazu ne sırat (Tatcı, 1990b: 33).

***** BRT nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bir katreye benzer tamâm: F bir zerreden oldı kemter; bir: NO, YE bin; Ol câna yok zamân-zevâl: Rt Ol câna zevâl mi erer, A yok durur ol câna zevâl; zevâlli cân: F, NO, Rt zevâl cânı (Tatcı, 1990b: 72).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: ger: RY, K bu; noksân: F zevâl; kadîmî zerrenem senün: F ol kadîmî kimsevenün, YE ben kadîmî zerre senün; ddüşüp tururısam: K turup düşerisem (Tatcı, 1990b: 201).

***** NO nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: her kim: F kim ki; gaflet içre: NO ışkıla Rt gaffetile; sırrı: F gönlü; uçar gerçeği: F geçer egerçi; gerçeği yir yüzindedür: Rt çünkü mekâna andadur (Tatcı, 1990b: 72).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bu dünyâ bezegin: F dünyâ bezeğini; yil durur: F yildür ya; ne vefâ kılîsar bize çün: F ne kılîsar bize vefâ çünkü (Tatcı, 1990b: 164).

Ölüm Sonrasına Dair Söz Varlığı

Kefen

Sözlük anlamı olarak, “Gömülmek için hazırlanan bir müslüman ölüsünün kabre konmak üzere yıkandıktan sonra sarıldığı amerikan bezi”ne *kefen* denir (<http://lugatim.com/s/KEFEN>). Son yolculukta kullanılan bu bez şeklinden hareketle, şiirlerde “yakasuz don”, “yakasız gönlek” ve “yensüz gönlek” kefen donı, kefen tonı, şeklinde benzetmelerle örtülü ifade edilmiştir:

(152/14) *Su getüreler yumaga kefen saralar komaga*
Agaç ata bindüreler teneşire düşdi gönül (Tatcı, 1990b: 162).

(207/2) *Çürümüş toprak içre ten sin içinde yatur pinhân*
*Boşanmış tamar akmış kan batmış kefenleri gördüm****** (Tatcı, 1990b: 223).

gönlek

(32/6) *Âşıklara iş bu sûret meselâ bir gönlek gibi*
*Yüz bin gönlek eskidürse âşık larun muhâlî var****** (Tatcı, 1990b: 49).

(368/2) *Şunlar ki çokdur mâlları gör niçe oldı hâlleri*
*Sonucı bir gönlek geymiş anun da yokdur yenleri****** (Tatcı, 1990b: 371).

kefen bezi

(74/6) *Gitmiş gözinün karası hiç işi yokdur turası*
Kefen bizinün pâresi sünüğe sarılmış yatur (Tatcı, 1990b: 92).

kefen don/ton

(182/8) *İnanmayan gel sinüme dost adını eyit kıgır*
*Kefen tonın pâre kılup topragumdan turu gelem****** (Tatcı, 1990b:

***** Beyit NO nüshasında şöyledir: Kimi gamda kimi şad-man yatarlar sinide pinhân/ Boşanmış tamar akmış kan olmuş tonları gördüm (Tatcı, 1990b: 223).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bir gönlek gibi: F gönlek gibidür/ eskidürse âşıkların muhâlî: YE Eskirise ‘âlıkun ne muhali (Tatcı, 1990b: 49).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: şunlar ki çokdur mâlları: YE bunlar kim çokdur müzdləri (Tatcı, 1990b: 371).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: eyit kıgır: NO kıgır bana; RY, K. kefen tonın. Beyit Rt’de



191).

(184/5) *Uş dıkdiler kefen tonum Hazret'e gönüldi yolum*
Bunda kalan nemdür benüm Allâh sana sundum elüm ***** (Tatcı, 1990b: 193).

(311/4) *İy dirîgâ n'idelüm bizde amel olmazsa*
Hışm idüp yapışalar bu kefen tonumuza ***** (Tatcı, 1990b: 318).

yakasız don

(127/3) *Hiç bilmezem ben niçe idem kangı yana sefer idem*
Yakasuz don geyem gidem başsuz ata bini(şi)cek (Tatcı, 1990b: 135)

yakasız gönlek

(87/5) *Eyler idi satu-bâzâr bir pûl için girü bozar*
Olmış bu dünyâdan bizâr yensüz gönlek geydi gider ***** (Tatcı, 1990b: 96).

(231/3) *Tenüm ortaya açıla yakasız gönlek biçile*
Bizi bir arı vechile yuyanlara selâm olsun (Tatcı, 1990b: 243).

beş on arşın bez

(291/4) *Şol bir biş-on arşın bizi kefen ideler egnüme*
Dikem şol dünye tonların geyem hey dost diyü diyü (Tatcı, 1990b: 296).

beş karış bez

(241/4) *Beş karış bez durur tonum ilan-çıyan yiye tenüm*
Yıl geçe obrıla sinüm unıdılup kalam birgün (Tatcı, 1990b: 252).

ham bez

şöyledir: İnanmayan gel sinüme çağur dost adını eyit/ Kefen tonın pâre kılam cân şükrâne virü gelem (Tatcı, 1990b: 191).

***** YE, RY ve K nüshalarında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: uş dıkdiler: F uş biçildi, NO ol; bunda kalan nemdür benüm: F aceb niçe ola hâlüm, NO kaldı kamu hânümânım (Tatcı, 1990b: 193).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: olmazsa: K olmasa (Tatcı, 1990b: 318).

***** NO nüshasında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: oturur: M okur; hiç: RY - (Tatcı, 1990b: 96).

(335/18) *Bu dünyâyâ inanma dünyâyı benim sanma
Niçeler benim dimiş giderler ham bez ile (Tatcı, 1990b: 340).*

iki arşın bez

(210/2) *Şol bir iki arşın bizün ne yini var ne yakası
Kaftân idüben egnüme sarayım andan varayım****** (Tatcı, 1990b: 226).

kefen sarıcı

Kefen kelimesiyle sarıcı, ölüyü cenaze merasimine hazırlayan kişidir:

(6/4) *Evvel gele şol yuyucu ardınca şol su koyucu
İledüp kefen sarıcı bunlar hâlün bilmez ola****** (Tatcı, 1990b: 24).

Tabut

Tabut, tasavvufta fani yolculuktaki ulaşım aracı olarak görülür ve hızlı giden bir ata benzetilir; çünkü ölen kişi, bir an önce var olduğu yere dönmek ister. Yunus Emre'nin şiirlerinde tabut kelimesi kullanılmamış, onun yerine *salaca, ağaç at* ve *başsuz at* benzetmeleri yapılmıştır:

ağaç at

(6/6) *Ağaç ata bindüreler sinden yana göndereler
Yir altına indüreler kimse ayruk görmez ola****** (Tatcı, 1990b: 24).

(152/14) *Su getüreler yumaga kefen saralar komaga
Ağaç ata bindüreler teneşire düşdi gönül (Tatcı, 1990b: 162).*

(276/5) *Binüp ağaç atına yanulup Hızr'a tana
Şol kara yir altına gire yatasın birgün****** (Tatcı, 1990b: 283).

(291/2) *Gele şol Azrâil duta assı kılmaz ana ata
Binem şol ağaçdan ata gidem hey dost diyü diyü (Tatcı, 1990b: 296)*

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: şol: YE ol; yeni: RY yini; idüben: YE idinüp; sarayım: YE geyeyin (Tatcı, 1990b: 226).

***** Beyit RY nüshasında şöyledir: Gele sana şol yuyucu andın sonra su koyucu/ Gelüben kefen sarıcı bunlar hâlin bilmez ola. A'da ikinci mısra şöyledir: Gele kefenün sarıcı senün hâlün bilmez ola (Tatcı, 1990b: 24).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: sinden yana: RY, A sinleye dek; yir altına: RY yir ka'rına; kimse ayruk: RY ayruk kimse (Tatcı, 1990b: 24).

***** Beyit Ç nüshasında mevcuttur (Tatcı, 1990b: 283).



başsuz at

(127/3) *Hiç bilmezem ben niçe idem kangı yana sefer idem*
Yakasuz don geyem gidem başsuz ata bini(şi)cek (Tatcı, 1990b: 135).

salaca

(184/6) *Geldi salacam sarılır Dört yana sala virilir*
*İl namâzuma dirilir Allâh sana sundum elüm****** (Tatcı, 1990b: 193).

(184/7) *Salacamı götürdiler Musallâya yitürdiler*
*Görklü tekbîr getirtiler Allâh sana sundum elüm****** (Tatcı, 1990b: 193).

Mezar

Yaşamın son durağı mezar, ölümle ilintili birçok kelime olduğu gibi doğrudan söylenmesinden kaçınılan sözcüklerdendir; çünkü ölümü hatırlatan somut bir şeydir. Yunus Emre'nin şiirlerinde Arapça bir kelime olan *mezar* yerine onun yerine *sin*, *sinle*, *kabir*, *makber*, *meşhed* ve *gûr* kelimeleri geçer. Bazı beyitlerde ise *ev*, *bir adım yer* gibi örtmeceli kullanımlar tercih edilmiştir:

bir adım yer

(153/3) *Mâlunı özge kişi yir sen var anda hisâbın vir*
*Sinün hemân bir adım yir gel gör âhir nedür bu fâl****** (Tatcı, 1990b: 163).

ev

(368/3) *Kanı mülke benüm diyen köşk ü sarây begenmeyen*
*Şimdi bir evde yaturlar taşlar olmuş üstünleri****** (Tatcı, 1990b: 371).

gûr

***** RY, K nüshalarında olmayan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: YE Geldi cenâzem sarılır halk âbdest için arınur/ Yakın hısımlar döginür Allâh sana sundum elüm, NO Geldi salacam sorulur kamular âbdeste durur/ Yakın kavımlar ürişür Allâh sana sundum elüm (Tatcı, 1990b: 193).

***** Bu beyit RY ve K'de olduğu şekliyle alınmıştır.

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: F Mâlunı biregi yer sen anda hisâbın vër/ Senün durur bir adım yer gör nice urılır fâl, YE Mâlunı biregüler yir sen anda hisâbın vir/ Hemân senün bir adım yir hısımdan ile gelür fâl

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: begenmeyen: YE benüm diyen; yaturlar taşlar olmuş üstünleri: YE yatuban taş olmuşdu üstleri (Tatcı, 1990b: 371).

(313/11) *Otlukdur kabrün senün sinündür gür azâbından sakın*
Mustafâ böyle didi inanursan Kur 'ân'a (Tatcı, 1990b: 320).

kabr

(15/5) *Yunus kabre vardukda Münker-Nekir geldükde*
*Bana su 'âl sordukda dilüm döne mi yâ Rab** (Tatcı, 1990b: 32).

(274/5) *Ben fesâd içinde kaldum Yunus eydür arttı derdüm*
Sine varıcagız kabrüm dar olursa n'ideyin ben (Tatcı, 1990b: 282).

makber

(184/10) *Uşda beni götürdiler makbereme getürdiler*
*Halka olup oturdılar Allâh sana sundum elüm*** (Tatcı, 1990b: 193).

meşhed

(184/13) *Ölmedi meşhed tolduhça gündüzümüz oldu gice*
*Bilmeyüz hâlümüz niçe Allâh sana sundum elüm**** (Tatcı, 1990b: 194).

(340/3) *Beni arı yuyalar meşhedüme koyalar*
Kâfirler esirgeye baka hâlüm üstine (Tatcı, 1990b: 343)

sin

(74/1) *Sabâhun sinlere vardum gördüm cümle ölmüş yatur*
*Her biri bî-çâre olup ömrin yavı kılmış yatur***** (Tatcı, 1990b: 91).

(146/2) *Dün-gün yürür hayrân olur ışk odına yanar erür*
Döşegi toprak u kabir yasduğı taşdur âşıkun (Tatcı, 1990b: 156).

(350/4) *Mâlun çogısa iy paşa hısımun kavmun üleşe*

* Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: bana: B bize (Tatcı, 1990b: 32).

** RY, K'da olamyan beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: uş beni: F Salacamı; makbereme: YE makbereye; getürdiler: F yitürdiler (Tatcı 1990b: 193).

*** Beyit sadece RY ve Ç nüshalarında mevcuttur. Ölmedi meşhed tolduhça gündüzümüz oldu gice: Ç oldu meşhed oldu hiçe gündüzümüz oldu hiçe (Tatcı, 1990b: 194).

**** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: sinlere: YE sinleye; sinlere vardum: A vardum sinlere; cümle: B bunları, RY şunlar, A niçe; ikinci mısra RY nüshasında şöyledir: Her birisi bir bî-çâre boyın Hakk'a virmiş yatur; yavı kılmış: B yok olmuş, A yuf kılmış (Tatcı, 1990b: 91).



*İledeler seni sine göresin yirün tengini****** (Tatcı, 1990b: 350).

(368/1) *Sana ibret gereğise gel göresin bu sinleri*
Ger taşısın eriyessin bakup göricek bunları (Tatcı, 1990b: 371).

(385/2) *Sanma kalasın bunda gensüz varasın anda*
Anca yatasın sinde görince kıyâmeti (Tatcı, 1990b: 386).

Ayrıca bk. 6/6 (Tatcı, 1990b: 24), 5/1 (Tatcı, 1990b: 51), 35/7 (Tatcı, 1990b: 52), 98/6 (Tatcı, 1990b: 111), 132 (Tatcı, 1991: 52), 136/6 (Tatcı, 1990b: 147), 152/15 (Tatcı, 1990b: 162), 153/3 (Tatcı, 1990b: 163), 152/13 (Tatcı, 1990b: 162), 205 (Tatcı, 1991: 66), 207/2 (Tatcı, 1990b: 223), 274/5 (Tatcı, 1990b: 282), 207/8 (Tatcı, 1990b: 224), 311/5 (Tatcı, 1990b: 318), 315/5 (Tatcı, 1990b: 322), 317/4 (Tatcı, 1990b: 323), 340/5 (Tatcı, 1990b: 343), 350/5 (Tatcı, 1990b: 350), 414/1 (Tatcı, 1990b: 412).

Sinle

(16/4) *Va'de yitüp ölicegez ol sinleye varıcağaz*
*Zebâniler gelicegez sen inâyet eyle Çalap****** (Tatcı, 1990b: 32).

(235/7) *Girü senden olanları elünle sinleye koydun*
Şunu şöyle görür iken ölümün n'işe sanmazsın (Tatcı, 1990b: 248).

(299/8) *Yunus yoldan ırmasun yüksek yirde turmasun*
*Sinle Sırât görmesün sevdügi dîdârısa****** (Tatcı, 1990b: 306).

(405/6) *Çün beni koyup gidesin varup sinleye giresin*
*Anda gelüp söyleyesin âh n'ideyüm ömrüm seni****** (Tatcı, 1990b: 404).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: mâlun çoğışa: F Mâlun u varun; sine: F, HB, YE hâşâ; yirün: F sinün; iledele: Ç ilteler (Tatcı, 1990b: 350).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: sinleye: K sinlere; varıcağaz: K giricegez (Tatcı, 1990b: 32).

***** Beyitle ilgili nüsha farkları şöyledir: yoldan: Ç yolundan; ırmasun: B azmasun, F azuban; sinle: RY sinile, Ç sine; sırat: A sıratı; görmesün: RY görmez, F görmeye (Tatcı, 1990b: 306).

***** Beyit sadece Ç nüshasında vardır (Tatcı, 1990b: 404).

Sonuç

Yunus Emre'nin şiirlerinde ölüm gerçeği derinlemesine ele alınmıştır. Ölüm bir yok oluş değil, başka bir boyutta yeniden doğuştur. Ölüm, ruhun sevgiliyle buluşması, öz vatanına kavuşması demektir. Ölmek; *dosta gitmek, canını Hazret'e uçurmak, varlığı dost almak, Hak hazretine varmak* demektir. Takdir-i ilahi olan cismani ölümün yanı sıra bir de iradi ölüm vardır ki kişinin diriyken, zindeyken yani ölmeden önce ölmesidir. *Can terkini uranlar, benliğini giderenler, dünya ve ahireti kovanlar, fenâyı terk edenler, kendisini yok eyleyenler, nefsünün ciğerini doğrayanlar, tahtını tacını terk edenler, varlık evini yıkanlar* iradi ölümü gerçekleştirebilenlerdir. Ahiret hayatına hazırlanmayanlar için ölüm korkutucudur; çünkü *Azrâil'in hamle kılmasıyla* veya ölüm evreninin yutmasıyla *kara yir altına girerek toprak olunacak, gözlere toprak dolacaktır*. Ölüm gerçeği karşısında ağız konuşamaz olur ve onun sebep olduğu ağır duygu yükü; aktarma, örtmece, somutlaştırma, yabancı karşılık kullanma gibi söz sanatlarında anlatım bulur. Ölüm korkusunun genelde duygu yükünü hafifleten, dünya hayatındaki yaşayıştan hareketle kullanılan nesneler ve fiillerle ifadeler çoktur. Ölmek; *ecel evine girmek, dünyayı esenlemek, emâneti sahibine teslim etmek, göçmek, ağaç ata binmek, menzile ermek, ölüm şarabını içmek, keseden ömrün eksiltmek, zevâl suyun içmek, ömür kadehini doldurmak, palheng kuşanmak, yakasız gömlek giymek ve döşeği toprak olmaktır*. Ölüm kavramıyla ilgili kelimelerin yanı sıra yabancı karşılıklarının verildiği örnekler de şöyledir: ölü yerine *cansuz, cenâze, meyyit*; mezar yerine *bir adım yer, ev, gûr, kabır, makber, meşhed, sin* gibi. Sonuç olarak, büyük tasavvuf şairi Yunus Emre'nin şiirlerinde dünya bir imtihan yeridir. İlahî aşka kavuşmak, ebedî hayata erişmek ahiret imtihanına iyi hazırlanmak, dünyalık zevk ve safaya kapılmamakla mümkündür.



KAYNAKÇA

- Ayverdi, İ. (2005). Misalli Büyük Türkçe Sözlük. *İstanbul: Kubbealtı Neşriyat*.
- Babacan, V. (2013). Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divân'ı (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Biray, N. (2013). Kazak Türklerinde Ölümle İlgili Kelime, Kelime Grubu ve Deyimlerden Hareketle Ölüm Kavramı. *Prof. Dr. Abdurrahman Güzel Armağanı* içinde (s. 353-371). *Ankara: Akçağ Yayınları*.
- Cebecioğlu, E. (2004). Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü (269). *İstanbul: Anka Yayınları*.
- Çelik, İ. (2009). Türk Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 16(40), 119-146.
- Ergun, P. (2013). Türk Kültüründe Ölümle İlgili Bazı Terimler. *Millî Folklor*, (100), 134-148.
- Kaplan, M. (1992). Yunus Emre'den Bir Şiir. *Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 127-131). *İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları*.
- Kaya, B. A. (2006). Garib-name'de Ölüm ve Ölümsüzlük. *Osmanlı Araştırmaları*, (27), 183-234.
- Ospanova, G. (2016). Yunus Emre Divanı'nda Ölümü Güzelleştiren İfadeler. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, (41), 131-149.
- Tatcı, M. (1990a). Yunus Emre Divânı I: İnceleme. *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Tatcı, M. (1990b). Yunus Emre Divânı II: Tenkitli Metin. *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Tatcı, M. (1991). Yunus Emre Divânı III: Risâletü'n- Nushiyye Tenkitli Metin. *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Yeniterzi, E. (1999). Divan Şiirinde Ölümle Dair Bazı Hususlar. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (5), 115-139.
- Yıldırım, N. (2011). Ölümle Ölümsüzleşen Şair: Yunus Emre. *IJSES Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi*, 1(1), 97-104.
- Yüksekkaya, G. S. (2018). Türklerde Ölümün Algılanışı 'Ölmek' Karşılığı Kullanılan Kelimelerden Hareketle. *Uçmağa Varmak Kitabı* içinde (s. 3-40). *İstanbul: Kitabevi*.

YUNUS'UN DÜNYASI

Reyhan ÇORAK

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı,
İstanbul/Türkiye, reyhancorak@yahoo.com.

Giriş

XIV. yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Yunus Emre, Anadolu halkının inanç ve irfan yapısını şekillendiren önemli şahsiyetlerden birisidir. Şiirlerinde bulunan tasavvufî dil ve üslup sayesinde zihinlere ve kalplere tevhid akidesini yerleştirmeye çalışmıştır. Bu sistem içerisinde kullandığı en önemli kavramlardan biri de dünyadır. Genel itibarıyla tasavvuf terminolojisi içerisinde, bütün olumsuzlukların kaynağı olarak tarif edilen dünya, Yunus'un şiirlerinde de bu sıfatları ile yer almaktadır. Fâniliği, kararsızlığı ve aldatıcı olması en fazla üzerinde durulan nitelikleridir.

Yunus Emre'nin *Divân*'ında tamamen dünyadan bahseden iki yek-âhenk gazel tespit edilmiştir. Dünya ile ilgili diğer örneklerin yanısıra, şehir ve değirmen benzetmeleri üzerinden nazmedilen bu iki gazel, konuya ilişkin bütün tespitleri de ihtiva etmektedir.

Dünya kelimesi dinî tasavvufî terminoloji içerisinde, genel olarak “insanın ölümden önceki hayatı, bu hayattayken ilişki kurduğu varlıklar, bunlarla ilgili eğilimleri, tutum ve davranışları için kullanılan bir tasavvuf ve ahlak terimi” (Uludağ, 1994: 22) olarak tanımlanmaktadır. Kelime, kökünden hareketle iki farklı şekilde açıklanabilmektedir. İlki “yakın olmak” mânasına gelen ve dünüv kökünden türemiş olan “en yakın” anlamındaki ednâ kelimesinin müennesi olmasıdır. Bu anlamıyla Kur'an-ı Kerîm'de***** ahiret hayatının karşılığı olarak kullanılmış ve bir karşılaştırma söz konu-

***** Kur'an-ı Kerîm'de, dünyanın bir imtihan yeri olduğu, kısa, geçici ve aldatıcı olduğu ile ilgili ayetler için bk. Âl-i İmran 3/14; En'âm 6/32; A'râf 7/51; Kehf 18/7,46; Enbiyâ 21/16-17,35; Rum 30/55; Fâtır 35/5; Câsiye 45/34-35; Muhammed 47/36; Hadid 57/20; Mülk 67/2; Naziât 79/46.



su olduğunda ahiret hayatının üstün olduğu belirtilmiştir (Uludağ, 1994: 22). Dünya ve ahiret arasında bir tercih yapılması gerektiğinde ise ahiret hayatının seçilmesi tavsiye edilmiş, aksi halde davrananların şiddetle kınanacağı dile getirilmiştir.***** Çünkü ahiret dünya hayatından daha hayırlıdır***** (Uludağ, 1994: 22).

İkinci görüşe göre dünya kavramı “alçaklık, kötülük” manasındaki denâet kökünden türemiştir (Uludağ, 1994: 22). Tasavvuf terminolojisi içerisinde daha ziyade bu tanım kabul görmüş ve genelde “insanı Allah’tan uzaklaştıran ve gaflete düşüren her şey” (Uludağ, 1999: 155) olarak tarif edilmiştir. Dünyaya ilişkin olumsuz düşünceler dile getirilirken, burada yaşanan ve ahiret endişesi taşımayan bir hayat tarzı kasdedilmiştir (Uludağ, 1994: 22). Bu tanımlamalar tasavvuf düşüncenin kurucu şahsiyetleri arasında çeşitlendirilmiş ve birtakım tasnifler oluşturulmuştur.

IX. yüzyılda yaşamış olan büyük sufilerden Muhâsibî’de, dünyanın zahirî ve bâtını yönleri üzerinde durulmaktadır. Zahirî yönü, görünen, duyularla algılanabilen, eşya, mal, mülk, para gibi unsurlardan ibarettir. Bâtını tarafı ise görünmeyen, duyularla algılanamayan, hevanın ve hevesin esiri olan yönüdür. Zahirî olan tarafın yani mal, mülk, para veya kibir gibi hasletlerin tercihi, herkese göre değişebilmektedir. Bâtını olan tarafta ise kişinin kendi iç alemi söz konusudur ve bu iç alem, zikredilen değişebilir etkenler sebebiyle dünyaya bağlanmaktadır (Erginli, 2006: 19).

Mutasavvıfların dünya ile ilgili görüşlerini sistemli ve ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan Gazzâlî, Muhâsibî’ninkine benzer bir tasnif yaparak dünyanın, insan için haz unsuru taşıyan her şey olduğunu ifade etmiştir. İnsan oğlunun, dünya ile, kalp ve beden olmak üzere iki noktadan bağlantısı bulunduğunu belirtmiş ve kalbin bağlantısının dünyaya karşı beslenen sevgiden, bedenın bağlantısının ise dünya malından ibaret olduğunu dile getirmiştir (Erginli, 2006: 20). Bir başka deyişle “insanın bütün dünyevî varlık ve imkânlarla, biri sevgi şeklinde mânevî olmak üzere diğeri de meşguliyet şeklinde maddî olmak üzere iki türlü ilişki kurduğu” (Uludağ, 1994: 24) görülmektedir. Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmî’ d-dîn* adlı eserinin III. cildinde bulunan “Kitâbü zemmi’ d-dünyâ” bölümünde dünyayı, Hakk’a giden yolda öne çıkan en büyük engel olarak göstermektedir. Dünya insanı alçaltan ve asıl gayeyi unutturan bir niteliğe sahiptir. Allah’ın düşmanıdır, dışı çekici ve güzel bir kadına, içi çirkin bir kocakarıya benzetilmiştir. Kendisine gönül verenlere acımaz. Dışı pürüzsüz içi zehir

***** İbrâhîm 14/3; Naziât 79/37-39.

***** Duhâ 93/4.

dolu bir yılan veya içtikçe harareti arttıran tuzlu bir deniz suyu gibidir. Bütün bu yalana, hayale, düşe ve büyüye inanan insan da uykudadır ve ancak ölünce uyanacak, tek gerçeğin ahiret olduğunu farkedecektir (Uludağ, 1994: 24-25).

Başka bir tasnifte sufiler bazı kavramları âvama göre ayrı, havassa göre ayrı, ehassa göre ayrı tanımlamışlardır. Bu tasnife göre âvamın dünyası afet, havassın dünyası nimet, ehassın dünyası da ayet olarak görülüp nitelendirilmiştir. İnsanların dünya ile ilgili algılarına ve bilinç seviyelerine göre tayin edilen sınıflandırmada, afet olan âvamın dünyası, ahlaki kaygılardan hareketle tesis edilmiştir. Buna göre kişinin dünyaya olan ilgisini kendisinin bilmesi, anlaması ve bir afet olduğunu farketmesi gerekmektedir. Yine sadece kendi marifetiyle tanıyabileceği kendi dünyasını ve kendi afetlerini, Kur'ân ve sünneti de içine alan bir usulle terbiye etmelidir. Şu halde kişiyi, sadece kendi idrak ve iradesi, sonuca götürecektir. (Erginli, 2006: 135-136). Bu noktada Yunus Emre'nin kasededilen iki şiiri, âvamı afete karşı ikaz etmek üzere yazılmış gibi görünmektedir.

Yunus'un Dünyası

Anadolu sahasının önemli mutasavvıf şairlerinden biri olan Yunus Emre, aşkla söylediği şiirleriyle gönüllere tevhid akidesini yerleştirmeye çalışmıştır. Kur'an ve sünnet çizgisini aşmayan tasavvufi üslubu ve bu üslup çerçevesinde kullandığı bazı kavramlar, özellikle Anadolu irfan geleneğinin oluşumuna büyük katkı sağlamıştır (Tatcı, 2013: 604). Söz konusu kavramlardan biri olan dünya, daha önce zikredildiği gibi, bütün olumsuz nitelikleriyle Yunus'un şiirlerinde yer almaktadır. Bir müslümanın daimî ve sahici mekânı olan ahiretin, daha doğru ve daha tercih edilebilir bir biçimde açıklanabilmesi için, dünya, bekanın ve ahiretin zıddı olarak tanımlanmıştır. Aslında tasavvufi metinlerde coğrafi bir kavram olmaktan ziyade, ahlaki bir değer taşıdığı ve bu yönünün ağır bastığı belirtilse de (Erginli, 2006: 17) Yunus Emre'nin şiirlerinde dünya, bir mekân olarak da tasvir edilmiştir.

Dünyanın fâni ve kararsız olması beyitlerde en çok üzerinde durulan mevzudur:*****

Bu dünyâya kalmayalum

*Fânîdür aldanmayalum (160/5)******

4 Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Mustafa Erdoğan, (2016). Yunus Emre'nin Dünyaya Ve Varlığa Bakışı. Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD), 3 (7), 1-11.

5 Makalede kullanılan beyitler için bk. Mustafa Tatcı, (2020). Yunus Emre Divânı. İstanbul: H Yayınları. Yazı boyunca alıntı yapılan beyitlerin, sadece, parantez içinde gazel ve beyit numaraları gösterilmiştir.



*Sorun Tapduklu Yunus'a bu dünyeden ne anladı
Bu dünyanın kararı yok sen neymiş ben neymiş (120/5)*

İnsanın bu dünyada bir misafir olduğu ve mutlaka asıl vatanına döneceği hakikati dile getirilmiştir:

*Bu dünyeye gelen kişi âhir yine gitse gerek
Müsâfirdür vatanına bir gün sefer itse gerek (139/1)*

Dünyada hayat sürmenin süresi ağızda çiğnenmiş yutulmaya hazır bir lokma kadar kısadır:

*Bu dünyâ bir lokmadur ağızdadur çeynenmiş
Çeynenmiş ne dutmak hâ sen anı yutdun tut (18/4)*

Kılavuzsuz kalındığında tuzaklarla doludur:

*Bu yol yavlak uzakdur dünyâ ana duzakdur
Bu duzaga ugrayan komaya kılavuzın (247/3)*

Bu dünya kahr çekmek üzere yaratılmıştır fakat bâkî değildir; aldanılması, sabredilmesi gereken bir yerdir:

*Çalab'um bu dünyâyı kahr için yaratmış
Gerçeğin gelenlerin kahrını yutmak gerek (141/2)*

*Bu dünya kahr evidür hem bâkî degül fânîdür
Aldanuban kalma buna tîz tevbeyle gelmek gerek (137/2)*

Dünya, mekân olarak tarif edilmesinin dışında yılan, kocakarı ve gelin gibi benzetmelerle kişileştirilmiştir.

İnsanları yutmaya doymayan bir yılandır:

*Bu dünyâ bir evrendür âdemleri yuducu
Bize dahı gelüben yuda toyuna birgün (246/2)*

Sihir ve büyü yapmasını bilen bir kocakarıdır:

*Dünyâ bir 'avretdür karı yoldan koyar niçeleri
Sürün gitsin ol 'ayyârı anı sevmek 'ardur bize (333/5)*

Kırmızı ve yeşil giyinmiş, bakmalara doyulmayan, insanı büyüleyen ve esir eden, yeni bir gelin gibidir:

*Bu dünyâ bir gelindür yeşil kızıl donanmış
Kişi yeni geline bakubanı toyamaz***** (105/3)*

Yunus'un şiirleri arasında dünya ile doğrudan ilgisi olan iki tane yek-ahenk gazel bulunmaktadır. “Bu dünyânun meseli bir ulu şâra benzer” mısrasıyla başlayan gazelde dünya bir şehire benzetilmiş, “Bu dünyânun misâli benzer bir değirmene” mısrasıyla başlayan gazelde ise dünya bir değirmene benzetilmiştir. Yunus şehir ve değirmen benzetmeleriyle çok sağlam bir dünya tasavvuru kurmuş ve bu tasavvur üzerinden maksadını dile getirmeye çalışmıştır.

Bu Dünyânun Meseli Bir Ulu Şâra Benzer

*Bu dünyânun meseli bir ulu şâra benzer
Velî bizüm ömrümüz bir tîz bâzâra benzer (69/1)*

Yunus Emre şiirine dünyayı doğrudan bir şehire benzetererek başlamıştır. İkinci mısradaki o dönem şehirlerinin en önemli unsuru olan çarşığı “tiz pazar” tabiri ile isimlendirerek hem ömrün kısalığına hem de dünyaya gelişin maksadına, bir alışverişin söz konusu olduğuna işaret etmektedir. İkinci beyit, aynı şekilde kısa ve geri dönüşü olmayan bir sefer benzetmesi üzerine kurulmuştur:

*Her kim bu şâra geldi bir lahza karâr kıldı
Girü dönüp gitmegi gelmez sefere benzer (69/2)*

Ardından “evvel” ve “ahir” kelimelerini kullanarak, dünyanın büyüleyen tatlı tarafları ile asıl olan acı taraflarını sıralamıştır:

*Bu şârun evvel dadı şehd ü şekerden şîrîn
Âhir acısını gör şu zehr-i mâra benzer (69/3)*

Bu şehrin tadı önce baldan, şekerden daha tatlıdır. Dünyanın görünen yüzü, hakikatin tatlarını unutturmak için son derece büyüleyicidir. Sonra ortaya çıkan acısı ise yılan zehri gibidir.

*Evvel gönül almağı hûblara nisbet ider
Âhir yüz döndürmegi acûz mekkâra benzer (69/4)*

*Bu şârun hayâlleri dürlü dürlü hâlleri
Aldamış gâfilleri câzû ayyâra benzer (69/5)*

6 Yunus Emre'nin Divân'ında bunların dışında da dünya ile ilişkili beyitler bulunmaktadır. Hem tamamen olumsuz sıfatlarla nitelendirilmesi sebebiyle muhteva açısından benzer olmaları hem de asıl konunun yek-ahenk iki gazelin değerlendirilmesi olması münasebetiyle daha fazla beyite yer verilmemiştir.



Dördüncü ve beşinci beyitlerde arka arkaya kullanılan “acuz mekkar” ve “cazu ayyar” benzetmeleri aslında bir uyarı niteliği taşımaktadır. Acûz mekkar, kötü huylu yaşlı kadın ve cazu ayyar, hileci, düzenbaz kişi anlamlarına gelmektedir. Tanımlanan her iki kişilik de hileci ve düzenbaz olmaları münasebetiyle insanı girdap gibi birdenbire kendilerine çekebilir ve farkına varılmadan içinden çıkılmaz zor bir durum veya tehlike ile karşı karşıya bırakabilir. Fark edilmesi durumunda bu kez de çıkışı mümkün olmayabilir. Dolayısıyla dünyanın bu zahîrî tarafına çok dikkat edilmesi gerekmektedir. Asıl tehlikeli olan bu girdabın içinde bilinçsizce kaybolup gitmektir. Yunus bu tür insanları da “otlar davara benzer” tabiri ile vasıflandırmıştır:

*Bu şârda hayâllerün haddi vü şumârı yok
Bu hayâle aldanan otlar tavara benzer (69/6)*

Eski şehirlerin surlarla çevrili olmasına ve giriş çıkışların sur kapıları vasıtasıyla yapılmasına telmih yapan Yunus, beyitte, surlarla yani hilebazlarla çevrilmiş şehrin çıkış kapılarını göstermiş ve hangi kapının daha makbul olduğunu söylemiştir:

*Bu şârdan üç yol çıkar biri cennet biri nâr
Birisinün arzûsı maksûd didâra benzer (69/7)*

*Bu şârun sultânı var cümleye ihsânı var
Sultânıla bilişen yog iken vara benzer (69/8)*

Sekizinci beyitte bu zamana kadar tanımladığı bu dünyanın, bilinmesi ve tanınması gereken bir sahibinin olduğunu ifade etmiş “yog iken vara benzer” tabiriyle insanın dünyaya geliş maksadını açıklamıştır. Yok iken vara benzerimin anahtarı da bir sonraki beyitte “kendü mikdârın ve kendü hâlini” bilmek şeklinde izah edilmiştir:

*Kendü mikdârın bilen bildi kendü hâlini
Velî dahı ‘ışkıla evvel bahâra benzer (69/9)*

*Bî-çâre Yunus’ı gör derdile hayrân olmuş
Anun her bir nefesi şehd ü şekere benzer (69/10)*

Şiirin tamamına bakıldığında buradaki dünya tanımının, yukarıda zikredilen, dünyanın zahîrî görünümü ve cazibesi üzerine yapıldığı düşünülmektedir. Korunma yolları da Yunus Emre tarafından, mikdarını bilmek, haddini bilmek ve kendini bilmek şeklinde ifade edilmiştir. Son beyit de “bî-çâre” Yunus’un bu yolda gösterdiği gayret üzerinedir.

Bu Dünyânun Misâli Benzer Bir Degirmene

Dünyanın değirmene benzetildiği gazelde ise danenin öğütölüp un haline getirilme safhaları insan ömrüne teşbih edilerek kullanılmıştır. Değirmen, “iki yassı taş arasında ezilen mısır, buğday, arpa gibi tanelerinden un, bulgur, yarma elde etmeyi amaçlayan bir düzenektir” (Aydemir, 2010: 101). Değirmen taşları denen bu iki taştan alttaki sabit durmakta üstteki ise alta duranın ortasından geçen dikey bir eksen üzerine oturmakta ve bundan hareket almaktadır (Büyük Larousse, 1986: 6/2940).*****

Şiirde Yunus Emre, dünyayı değirmene halkı da öğütülen daneye benzetmektedir. Yeryüzü değirmenin alta duran sabit taşı, gökyüzü üstte duran ve sürekli dönen hareketli taşı olarak değerlendirilmiştir. Unu öğüten değirmenci de ömrün bittiğini hatırlatan Azraildir:

*Bu dünyânun misâli benzer bir değirmene
Gaflat anun sepedi bu halk öğünen dâne (313/1)*

*Degirmene varursun degirmenci sorarsın
‘Azrâîl dirlerimiş ol unı öğüdene (313/2)*

Üçüncü beyitte değirmenin dönmesini sağlayan su, Hakk varlığına benzetilmiştir:

*Oluk su Hak varlığı evliyâdur çarh igi
Çarhi çarha benzetmiş âferin benzedene (313/3)*

Unun kıvamında öğütülebilmesi için suyun debisi mutedil olmalıdır. Debi fazla olursa değirmen hızlı döner ve dane zarar görür, debi az olursa değirmen yavaş döner ve dane diri kalır. Her ikisi de tercih edilen bir durum değildir. Dolayısıyla öğütme sisteminin sağlam kurulması gerekmektedir. Şayet su Hakk varlığı ise sistem de şeriatle sağlam bir biçimde teşekkül etmiş demektir.

Öte yandan değirmen, tam ortasından geçen çarh igi yani eksenini üzerine oturmaktadır ve bundan hareket almaktadır. Bu eksenin evliya olarak nitelendirilmesi (Pala, 1990: 305), kulun terbiyesi edilebilmesi için sırat-ı müstakim üzere giden kamil bir mürşide ihtiyaç duyulduğu anlamına gelmektedir. Değirmen çarkının çarha, feleğe veya dünyaya benzetilmesi münasebetiyle

7 Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Sevim Birici, (2007). Klasik Türk Edebiyatında Âsiyâ. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17(1), 97-113.

danenin öğütölme safhası da insanın imtihanlarla terbiye edilmesine teşbih edilmiştir.

*Andan ol çarhun yiri ol çakıldak ipleri
Endişendür bulaşuk kaygula perîşâne (313/4)*

Çakıldak ipleri çarkın tek yönlü dönmesini ve değirmenin düzenli işlemini sağlamaktadır. Bu da dünyanın rastgele dönmediği tam bir nizam ve intizamın söz konusu olduğu anlamına gelmektedir. İkinci mısradaki pek çok menfi hususiyetleri bulunan bir dünya ile başa çıkabilmenin kaideleri tayin edilmiş ve sunulmuştur. Bu kaideler, endişenin bulaşık olmadan, şariat ve tarikat rehberliğinde bir ömür sürebilmektir. “Endişenin bulaşık olması” tabiri fikirlerin, düşüncelerin karışık, aklın dolaşık olması anlamına gelmektedir. Şayet böyle bir karışıklık, cehalet ve nefsin hakimiyeti söz konusu ise perişan bir vaziyette kaygılanmak, telaşlanmak ve korkmak gerekmektedir.

*Öter çakıldak dün gün öğüdüdür döger anı
Ol gün durur gün bu gün geçdi ‘ömür ziyâna (313/5)*

*Bu yir altun taş gibi deprenmez kâ'im turur
Bu gök üstün taş gibi gerek kim her dem döne (313/6)*

Beşinci beyitte değirmenin dönmesi ömrün ziyan içinde geçmesine benzetilmiş sonraki beyitte ise değirmenin alt sabit taşı yeryüzüne üst hareketli taşı da gökyüzüne teşbih edilmiştir.

*Bir niçeler turmuşlar dün gün nevbet önerler
Bir niçeler küymezler öñürdürler rindâne (313/7)*

Değirmende sıraya girmeden, nöbet beklemeden daneyi öğütmek mümkün değildir. Sırası gelen ununu öğütüp gitmiştir.

Sekizinci beyitte ölümün sadece yaşlılara değil nöbet geldiğinde gençlere de erişebileceği belirtilmiştir:

*Toza bulaşmış yatur yaşı yitmiş kocalar
Nebbet irse yöñerür hem pîre hem cüvâne (313/8)*

*Ol değirmenün tucı hep ol götürür güci
İşbu dünyâ son ucı fenâ olırsar fenâ (313/9)*

Değirmenin en altında bulunan tunç, üst taşı döndüren mil ile ilgilidir. Yunus Emre'nin tabiriyle değirmenin bütün gücünü tunç taşımaktadır. En altta bulunması sebebiyle dünyanın son ucu olarak tabir edilmiştir. Bu beyitle beraber ömrün tamamlandığı söylenmiş onuncu ve on birinci beyitlerde de ölüm hatırlatılarak, kabir azabından sakınmak gerektiği ifade edilmiştir:

*Ol sepet tekneçügi sonı ölüm döşekdür
Dâne tamâm olıcak gerek onun dükene (313/10)*

*Unluk sinündür senün sakın gûr 'azâbından
Mustafâ böyle didi inanursan Kur'ân'a (313/11)*

*Niçe bu temsilleri söyleyesin yürüyüp
Yunus sen sa'y idegör derdün içün dermâna (313/12)*

Son beyitte Yunus Emre, bu tür temsillerin daha fazla söylenip halk arasında yaygınlık kazanması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece cehalet derdinin dermanı için gereken çaba gösterilmiş olacaktır.

Şiirin sonunda dile getirilen “ölümün var olduğu” vurgusu, dünyanın heva ve hevesine kapılanlara bir uyarı niteliği taşımaktadır. Bu gazelde de dünya, insanın sürdüğü ömür ile özdeşleştirilmiş ve nefsin hâkimiyetine engel olabilmenin yolları ifade edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla dünyanın bâtını tarafı üzerinde durulmuş, endişesi bulaşık olanlara bu kez de ölüm hatırlatılarak haddini ve kendini bilmek tavsiye edilmiştir.

Sonuç

Yunus Emre'nin dünya ile ilgili şiirleri arasında bulunan iki yek-âhenk gazel, sufilerin yaptığı iki taraflı dünya tanımı üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Şehir benzetmesiyle dünyanın zahirî tarafının, değirmen benzetmesiyle de bâtını tarafının ifade edildiği düşünülmektedir. Her iki gazelin de dünya cazibesine kapılmamak için tavsiye ettiği ortak çözüm, kulun kendini bilmesidir. Bu bilincin yerleşmesini sağlayan en önemli âmillerden biri ölümün hatırlatılması diğeri de sağlam bir âhiret inancının tesis edilmesidir. Bu münasebetle, şiirlerde, âhiretin zıddı olan dünya ve dünya tasavvuru çok güçlü bir şekilde kurulmuştur. Ahireti yani bilinmeyen bir hayatı, zihinde sağlam bir zeminde, inşa edebilmeyi sağlamak için görünen dünyanın olumsuzlukları kullanılmış, izah edilmiş ve bilinmeyen bir hayatın tercih edilebilir olması sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca dünyayı izafe eden bütün olumsuz



sıfatlar, Yunus Emre tarafından tasavvufî bir üslup içerisinde, nezahetle ve nefasetle kullanılmıştır.

Öte yandan, dünya benzetmelerinin tamamen olumsuz sıfatlar ihtiva etmesi sebebiyle, bir başka deyişle afet olması sebebiyle, yukarıda zikredilen âvam, havas ve ehass tasnifi içinde, ilgili beyitlerin âvama hitaben söylendiği düşünülmektedir. Böylece muhatap kitle de belirlenmiş olmaktadır.

Tespitlerin tamamı toparlanacak olursa Yunus Emre hem fikrî yönden hem de şiir üslubu yönünden, dünya tasavvurunu çok sağlam kurmuştur. Maksadı da tarike yeni girenlere veya âvama ahiret düşüncesi yardımıyla kendi mikdarlarını farkettermek ardından da tevhid yolunu bilinçli bir biçimde seçmelerini sağlamaktır.

KAYNAKÇA

- Aydemir, Y. (2010). Klasik Türk şiirinde değirmen. *Adıyaman üniversitesi ulusal eski Türk edebiyatı sempozyum bildirileri (15-16 Mayıs 2009)* içinde (s. 101-120). Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, Ş. (2014). Mevlana'nın Mesnevi'sinde değirmen metaforu. *3rd International conference on language and literature (uluslararası dil ve edebiyat konferansı) proceedings book (bildiri kitabı)* içinde (s. 431-440). Tiran: Shkolla e Lartë "Hëna e Plotë" (Bedër).
- Birici, S. (2007). Klasik Türk edebiyatında âsiyâ. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(1), 97-113.
- Değirmen. (1986). *Büyük larousse sözlük ve ansiklopedisi*. İstanbul: Gelişim Yayınları, VI, 2940.
- Erdoğan, M. (2016). Yunus Emre'nin dünyaya ve varlığa bakışı. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, 3(7), 1-11.
- Erginli, Z. (2006). Temel tasavvuf klasiklerinde dünya algısına toplu bir bakış. *Uludağ Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(2), 13-76.
- Kur'ân-ı Kerim. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>
- Pala, İ. (1990). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatçı, M. (2013). Yunus Emre. *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XLIII, 600-606.
- Tatçı, M. (2020). Yunus Emre divânı. *İstanbul: H Yayınları*.
- Uludağ, S. (1994). Dünya. *İslam ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, X, 22-25.
- Uludağ, S. (1999). Tasavvuf terimleri sözlüğü. İstanbul: Marifet Yayınları.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE’NİN ZİHİN DÜNYASINA AÇILAN PENCERE: TEŞBİH

Talip ÇUKURLU

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Siirt/Türkiye, talip.cukurlu@siirt.edu.tr

Giriş

Edebî bir metnin değerini belirleyen, onun anlaşılmasında son derece önemli olan unsurların başında edebî sanatlar gelmektedir. “Bir şâirin şiirlerinin gerçek değerinden söz edebilmek, ancak onun şiirlerindeki orijinal teşbîhlerin, istiârelerin ve buna bağlı olarak orijinal hayallerin tespitiyle mümkün olabilmektedir” (Gürer, 2000: 100). Edebî sanatların içinde zemin teşkil eden, en önemlisi demenin hiç de yanlış olmayacağı sanat ise teşbîhtir. “Teşbîh ve istiâre, şâirin edebî kişiliğini belirlemede hareket noktası kabul edilebilecek hususlardandır” (Saraç, 2007:134).

13. yüzyılda Anadolu sahasında Oğuz Türklerinin konuşup yazdığı yazı dilinin en önemli ismi olan (Köprülü, 1976: 231), Türkçeyi kullanmadaki başarısıyla sonraki nesillere örnek olan, “tasavvuf ruhunu kalıplardan çıkarıp hayatın içine sokan ve amel haline getiren” (Demirci, 1991: 7), sözleri -tabiri caizse- milletimizin hamuruna maya olan Yunus Emre, bir Türk-İslam mutasavvıfıdır. Yunus; dili düşüncesistemi, geleneğe bağlılığı, çevresi ve hayattarzıyla Türk’tür. “Yunus’un dünyasını Allah aşkı, tevhid düşüncesi ahlak ve gelenek gibi dört önemli kavram oluşturur” (Tatcı, 2009: 57). Onun asıl amacı edebî sanatlardaki maharetini göstermek olmasa da, şiirlerini sanatlarla süslemiş ve günümüze kadar ulaştırabilmiştir. Bu yazıda, teşbîh hakkında bilgi verildikten sonra Yunus Emre’nin şiirlerinde kullanılan teşbîh türlerine örnekler verilecek ve ilgili beyitler Yunus Emre’nin felsefesi çerçevesinde açıklanmaya çalışılacaktır.*

* Yunus Emre’nin şiirleri “Yunus Emre Dîvânı” adı altında farklı kişiler tarafından birçok defa



Yunus Emre'nin gayesinin edebî sanatları başarılı bir şekilde kullanmak, bu konudaki marifetlerini sergilemek olmadığını düşünmekteyiz. Onun amacı, çeşitli saikler sebebiyle ümitsizliğe düşmüş, Hakk'a olan inançları zayıflamış insanları, içinde bulundukları bunalım ortamından kurtarmak, onlara Hakk'ı, hikmeti, kaderi, tevekkülü vb. anlatmaktır. Dönemin halkı eskilerin tabiri ile avam denilen samimi insanlardır. Halkın, soyut kavramları/hakikatleri anlayabilmeleri için alışmış oldukları, kendilerine aşına gelen somut temsillere ve teşbîhlere ihtiyaçları vardır. Anlaşılmaz, muğlak teşbîhler yerine halkın anlayabileceği teşbîhler ortaya koymak, amaca ulaştıran en kısa yoldur. İşte bu noktada belâğatin bir tanımı olan "sözün fasih olmakla beraber makam ve muktezâ-yı hale mutabık" (Akdemir, 1999: 9; Cevdet Paşa, 2000: 4; Mevlevî, 1994: 25; Nâcî, 2009: 60)** olması Yunus Emre'nin şiirlerinde belirgin bir şekilde kendini gösterir. Yunus bir beytinde gayesini şu sözlerle ifade etmiştir:

*Bu bizden öndin gelenler ma'nîyi pinhân didiler
Ben anadan toğmış gibi geldüm ki 'uryân eyleyem 173/7*

Yunus Emre'nin doğum ve ölüm tarihleri kaynaklarda 1240-1320 şeklinde geçmektedir. Hayatı hakkında kesin bilgilerin sınırlı olduğu gibi doğum ve ölüm tarihleri de yaklaşık rakamlardır. Birçok kaynağın ortak görüşüne göre o, Anadolu Selçuklu Devleti'nin son zamanları, beylikler dönemi ve Osmanlı Devleti'nin kurulduğu ilk yıllarda yaşamıştır. Bu dönemde istilalar, isyanlar, Moğol baskınları, Haçlı seferleri, Babai isyanları, saltanat kavgaları hüküm sürmüş, insanlık perişan bir hale gelmiş, insanların yaşama ümidi ve inançları zayıflamıştır. Hak dini temsil edenlerin sürekli sıkıntılar içinde olması ve

neşredilmiştir. Bunlardan biri olan F. Kadri Timurtaş, 1972 tarihli Tercüman 1001 Temel Eser için hazırladığı Yunus Emre Divânı'nın ön sözünde "en eski ve sahih nüshalarda 200 civarında şiir bulunduğunu söylemiştir ve kendi eserine 192 şiir almıştır. [Timurtaş, 1970 Eylül'ünde bir banka öncülüğünde İstanbul'da yapılan Yunus Emre etkinliklerinin ve o zaman kaleme alınan kitapların ehemmiyetsiz şeylerden ibaret olduğunu söylemiş ve sadece Ahmet Kabaklı'nın eserinin değerli olduğunu belirtmiştir. (Timurtaş, 1972: 9-11).] Timurtaş, 1980 tarihli Kültür Bakanlığı 1000 Temel Eser için yazdığı eserin ön sözünde ise Divân'da 300-350 civarı şiirin bulunduğunu ama Yunus'a atfedilen şiir sayısının 1000'i geçtiğini, elimizdeki eserde bulunan şiirlerin Yunus'a ait olduğunun şüphesiz olduğunu ve Yunus'un bütün şiirlerini içine alan doğru ve eksiksiz bir eser olduğunu söylemiştir. Timurtaş'ın hazırladığı bu eserde 326 şiir bulunmaktadır. 1965 yılında Abdülbâki Gölpınarlı tarafından hazırlanan eserde ise 203 şiir mevcuttur. 2008 yılında çıkan, Mustafa Tatcı tarafından hazırlanan Yunus Emre Divânı'nda ise 415 şiir vardır. Bu çalışmada Mustafa Tatcı'nın hazırladığı eserden istifade edilmiştir. Örnek olarak verilecek beyitlerin yanlarındaki sayılar Tatcı'nın eserindeki sıraya göredir.

** Belâgat hakkında birçok tanım vardır. Fahreddin Râzî, Sekkâkî, Kazvîni ve Hz. Ali'nin belâgat tanımları için bk. Akdemir, 1999: 9; İbn'ü-l Mukaffâ, Câhiz ve Rummânî'ye göre belâgat tanımları için bk. Kılıç, 1992: 381).

bir türlü huzura kavuşamamaları, bâtni zümrelerin çeşitli hileli faaliyetleri inanç probleminin oluşmasında etkili olmuştur. Maddi ve ruhi sıkıntılar içinde bulunan insanlar manevi bir sığınak aramışlardır. Tam da böyle gecenin çok karardığı bir zamanda başta Ahmed Yesevî ve Horasan Erenleri olmak üzere Yunus Emre Türkçe, Muhyiddîn Arabî Arapça, Mevlânâ Farsça ile insanlığın yardımına gönderilmiş kişiler gibidir.

Tapduk Emre'nin müridi olan Yunus Emre, tasavvufun Anadolu'da yayılmasına, benimsenmesine de katkıda bulunmuştur. “Onun mutasavvıflığı dinamiktir. O manevi hayatı toplumla iç içe yaşamıştır. İdealize ettiği insanı anlatırken, hayatın içinden, doğadan ve çevresinden örnekler vermiştir.” (Tatçı, 2009: 58). O, tasavvufî/mücerret terimleri anlatabilmek için tabiattan ve çevresinden yararlanmıştır. Soyut kavramları, insanların aşına olduğu somut maddelerle eşleştirmiş böylece tasavvufî terimlerin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Örneğin; cân, din, iman, nefis gibi soyut kavramlar ile yoldaş, sırdaş, vefakâr kişi ve düşman arasında teşbîh kurmuştur. Bu, soyut kavramları somutlaştırmakta oldukça başarılı olduğunu gösteren güzel bir örnektir. Yunus Emre'de görülen temsili teşbîhlerin çoğunun tasavvuf içerikli olması Yunus'un, tasavvufî hakikatlerin daha kolay anlaşılabilmesi için bu temsilleri oluşturduğuna bir işarettir.

Burada bir konuya kısaca değinmek gerekir. Yunus Emre'yi, bazı kesimlerin görmek istediği gibi, panteist, mistik veya hümanist kabul etmek doğru değildir. Yunus'un İslam ve tasavvuf anlayışı Kur'an-ı Kerim'e, Hz. Peygamber (sav)'in davranışlarına ve kendisinden önce yaşayan İslam mutasavvıflarının düşüncelerine dayanır.

Teşbîh Nedir?

Aralarında çeşitli yönlerden benzerlik bulunan iki veya daha fazla kavramın, üstünlük veya meşhurluk bakımından kendisinden daha kuvvetli olana benzetilmesine *teşbîh* veya *benzetme* denir (Coşkun, 2007: 43). Kimi yazarlar teşbîhi, insanların arasında anlaşabilmesi için kullanılan bir anlatım tekniği olarak gördüğü için “beyân” başlığı altında, kimi yazarlar ise, ifadeyi güzelleştiren, süsleyen bir edebî sanat olarak düşündüklerinden “bedî” başlığı altında değerlendirmiştir.

Teşbîh'te dört rükün vardır: Müşebbeh/benzeyen, müşebbehün bih/kendisine benzetilen, vech-i şebah/benzetme yönü ve edat-ı teşbîh/benzetme edatı. Teşbîhin meydana gelebilmesi için tarafeyn denilen müşebbeh ve müşebbehün bih muhakkak olmalıdır.



Teşbîh, Hüsn-i Tâil, İstiâre Bir Şair İçin Neden Önemlidir?

Yeni mana bulmakta ve yeni mazmun oluşturmada kullanılan iki temel sanat, hüsn-i tâil ve teşbîhtir. Hüsn-i tâil bir yönüyle teşbîhe benzese de birçok yönüyle teşbîhten ayrılır. Şairler yeni mazmun bulurken daha çok hüsn-i tâildən yararlanır. Teşbîhte benzetme yönü, benzeyen ve kendisine benzetilen arasındaki ortak yanlar ve okuyucuyu benzerlikteki tutarlılığa inandırmak çok önemlidir. Buradaki en önemli unsur ise vech-i şebih yani benzetme yönüdür. Aynı benzetmeye ait daha önce kullanılmamış bir benzetme yönü şiiri orijinalliğe yaklaştırır. Bu ise hüsn-i tâildən başka bir şey değildir. Teşbîhin bir ileri derecesi ise istiaredir. İstiare, benzetmeyi ortadan kaldırarak okuyucunun heyecanını artırır (Çavuşoğlu, 1986: 4).

Yunus Emre'nin Şiirleri Belig Midir?

İsmail Hakkı Baltacıoğlu, sanat eserinin görevinin, insanda olmayan sanat duygusunu yaratmak değil insanda var olan duyguları uyandırmak, bilinçaltında olan duyguları bilinç üstüne getirmek olduğunu söyler. Estetik duygunun sadece güzellik duygusu olmadığını zekâ, din, metafizik, şehvet gibi her türlü duygunun estetik duygu olabileceğini belirtir (Kabaklı, 1971: 106'dan naklen). Bir edebî eser bilinçaltında bulunan estetik duyguları harekete geçirebiliyorsa başarılı kabul edilir. Yunus Emre'nin Türk milleti tarafından çok sevilmesinin nedenlerinden biri de budur; halkın duygularını harekete geçirmiştir. Merhum Ahmet Kabaklı'nın da değindiği üzere “milleti hakkında tek övgü sözü kullanmadığı hatta millet lafı etmediği halde milli şair olmuştur” (Kabaklı, 1971: 107).

Yunus Emre'nin şiirleri ve sanatı bazı araştırmacılar tarafından edebî bakımdan zayıf veya değersiz kabul edilse de o, belagatin tanımı olan “sözün fasih olmakla beraber muktezâ-yı hâl ve makama mutabık olması” (Akdemir, 1999: 9; Cevdet Paşa, 2000: 4; Mevlevî, 1994: 25; Nâcî, 2009: 60) kaidesine uygun şiirler kaleme almıştır. Onun şiirleri belig şiirin en güzel örneklerindendir. Yunus Emre'nin gayesi halka hitap etmek ve onların anlayacağı bir dille şiir söylemek olduğu için o, mecazi olan iç duyguları, dinî kavramları, kimi zaman da felsefî konuları eşya ve tabiattan faydalanarak somutlaştırmak suretiyle kaleme almıştır. Çavuşoğlu, anlamayı, anlaşılmayı tarif ederken “sözün zihnimizde bir varlık belirtmesine “anlamak” diyoruz. Eğer belirme olayı yoksa o sözün de bizce bir anlamı yoktur. Örneğin gül sözcüğünü duyunca herkesin aklına malum gül gelir; gülü görünce de gül sözcüğü zihne gelir (Ça-

vuşoğlu, 1986: 14) demiştir. Bu nokta nazara alındığında ise Yunus Emre’nin şiirleri oldukça anlaşılır ve belîğ şiir örnekleridir.

Teşbîh Türleri Neden Önemlidir?

Bir şairin kullandığı teşbîh türü dolaylı da olsa muhatabın seviyesine göre değişebilmektedir. Örneğin, mufassal teşbîh, anlaşılması en kolay olan teşbîh türlerindendir. Teşbîhin bütün unsurları mevcut olduğu için bir çocuk bile anlayabilir. Teşbîh-i belîğ, sadece benzeyen ve kendisine benzetilen kullanılarak yapıldığı için benzetme yönü söylenmez ve bu yön okuyucunun zihnî tasarrufuna bırakılır. Teşbîh edatının da kullanılmaması aslında artık teşbîhin de yavaş yavaş ortadan kalkacağına işarettir. Yani, “Ahmet aslan gibi” değildir; artık “Ahmet aslandır”. Teşbîh-i belîğin bir üst derecesi ise açık istiaredir. Bu seviyede teşbîh ortadan kalkmış ve benzeyen, kendisine benzetilenin ta kendisi olmuştur. Bunu anlamak biraz zahmet gerektirir. Kapalı istiare ise anlaşılması en güç olanıdır. Şairin muhakkak bir ipucu vermesi gerekir. Yunus Emre’nin en fazla kullandığı teşbîh türleri, benzetme yönünün belirtildiği türlerdir. Yunus Emre’nin yaşadığı zaman ve dönem halkının eğitim seviyesi göz önünde bulundurulduğunda, Yunus’un hikmete uygun hareket ettiği görülür. Bununla birlikte, Yunus’un da -tabiri caizse- şifrelediği, anlaşılması güç, şathiye tarzı teşbîhleri de mevcuttur. Elbette Yunus için bu kullanımın da bir amacı vardır:

*Yunus bir söz söylemiş, hiçbir söze benzemez
Münafıklar elinden örter ma’nâ yüzünü* 407/14

Yunus Emre’nin Şiirlerinden Örnek Kullanımlar

Yunus Emre’nin şiirlerinde en fazla işlenen temalar tevhid, ilahî aşk, din, ahlak, gurbet, ölüm ve tabiattır. O, teşbîh ve istiare sanatlarından sıkça faydalanarak, tabiatın veya olayların fark edilmeyen yönlerini tasvir ederek ve bunları bilhassa halkın kolaylıkla göz önüne getirebileceği ağaç, tarla, ekin, dükkân, yağ, bal, silah, çiçek, meşe, çadır, kovan, arı vb. (Kabaklı, 1971: 115) cisimler aracılığıyla yaparak asıl belîğ şiire ve sehl-i mümteniye güzel örnekler vermiştir.



Teşbîh-i mufassal.

Teşbîhte dört temel unsurun bulunduğundan yukarıda bahsedilmişti. Bu unsurların tamamının bulunduğu teşbîhe *teşbîh-i mufassal* adı verilmiştir*** (Aktaş, 2004: 25; Ayyıldız-Birgören, 2005: 353-354; Cevdet Paşa, 2000: 84; Coşkun, 2007: 45; Dilçin, 1997: 407; Kocakaplan, 1992: 162; Külekçi, 1995: 34-36; Macit-Soldan, 2005: 53-54; Mevlevî, 1994: 169). Yunus bu tür teşbîhlerde *benzer*, *bigi*, *-ca*, *gibi*, *-leyin/-layın*, *sanasın*, *sanki*, *-sıfat -vâr* teşbîh edatlarını kullanmıştır.

Sevdiğinden ayrı kaldığını, ona ulaşmakta zorlandığını anlatmak isteyen Yunus Emre, dağlardan ve haramilerden yararlanarak bir teşbîh oluşturmuştur. Ulaşımın çok güç olduğu dönemin zor şartlarında, mesafeleri aşmak için dağları aşmak gerekir. Dağlar birbiri ardına/arkurı iniyorsa aşmak daha zordur. Yunus'un zihninde dağlar önüne engel olan, yolunu kesmiş haramiler gibidir. Yağmaların ve iç kargaşaların çok olduğu bir dönemde haramilerin de fazlaca bulunması beklenen bir durumdur. Yunus'un zamanında da haramilerin olması onun zihninde yer etmiş ve dağları, yol kesen haramilere benzetmesine neden olmuştur. Halka, sevdiğine/hedefine ulaşmak için zorlandığını anlatmak isteyen Yunus, konunun zihinlerde daha canlı hale gelmesi için somut kavramlardan yararlanmıştır. Aşağıdaki beyitte benzeyen dağ, kendisine benzetilen harami, benzetme yönü arkurı inmek, benzetme edatı ise *gibi*'dir:

Harâmî gibi yoluma arkurı inen karlu dağ

Ben yârümden ayru düşdüm sen yolunu bağlar mısın

270/5

Yunus Emre'nin bir şiirini daha iyi anlayabilmek için bazen başka bir şiirini okumak gerekir. Aşağıdaki beyit, yukarıdaki beyti açıklayıcı mahiyettedir. Yârinde ayrı düştüğünü belirten Yunus, aslında bir aşk eridir. Onun gibi diğer aşk erleri de sevdiğinden/dostundan ayrı kaldığında, aralarına arkurı dağlar girdiğinde Hz. Allah ona, Hz. Hamza'nın kuvvetinden bin kat daha fazla kuvvet verir. Böylece dağlar yerinden oynar ve dosta gitmeye yollar açılır. Yunus, Hak yolunun yolcusunu aşk eri olarak niteler ve onu kuvvet noktasında, İslam tarihindeki cesareti ve kuvvetiyle bilinen, Hz. Muhammed (sav)'in amcası Hz. Hamza'ya benzetir. Yunus, zorlukla karşılaşan aşk erine Hz. Allah'ın yardım edeceğini bildirirken bile içinde bulunulan duruma uygun "Esmâ"yı seçmiştir. Ganî, "hiçbir varlığın hiçbir şeyine ihtiyaç duymayan fakat her varlığın ihtiyacını en mükemmel şekilde karşılayan" (Serinsu, 2009: 104) anlamına

*** Bazı kaynaklarda "vech-i şebhi zikredilen teşbîhlere mufassal teşbîh denir" denilmektedir. Bk. Akdemir, 1999: 361; Saraç, 2007: 131.

gelen esmâ-i hüsnâdandır. Cebbâr ise “düzeni bozulan her şeyi gerektiğinde zor kullanarak düzelten, hakkı üstün tutan, her güçlüğü kolaylaştıran” (Serinsu, 2009: 44) demektir. Demek ki, aşk erinin yoluna sıra sıra dağlar çıksa da her varlığın ihtiyacını karşılayan ve her güçlüğü kolaylaştıran Hz. Allah, ona, Hz. Hamza’nın kuvvetinin bin katı kuvvet verip dağları yerinden oynatır, aşk erinin hedefine varmasını sağlar. Korkuya kapılmış, ümitsizliğe düşmüş bir kişi için bu beyit ne kadar güzel bir tesellidir:

*Ganî Cebbâr ‘ışk erine bin Hamza’ca kuvvet virür
Dağları yirinden ırar yol eyler dosta gitmege* 1/5

Teşbîh-i müekked/mûcezz/muhtasar.

Teşbîhin unsurlarından teşbîh edatının bulunmadığı benzetmelere müekked/mu’cezz/muhtasar teşbîh adı verilmiştir (Akdemir, 1999: 364; Aktaş, 2004: 26; Ayyıldız-Birgören, 2005: 353-354; Coşkun, 2007: 45; Dilçin, 1997: 408; Külekçi, 1995: 34-36; Macit-Soldan, 2005: 53-54; Mevlevî, 1994: 169; Saraç, 2007: 131).

Aşağıdaki dizelerde Yunus, kendisini bir kuşa benzetmiş fakat bunu doğrudan söylemeyerek “uçmak” kelimesi ile ipucu vermiştir. Dolayısıyla kapalı istiâreye örnek oluşturmıştır. İlahi bilgileri “râz” ile ifade ederek ikinci bir kapalı istiâre yapmıştır. Bunun yanı sıra aşkı tuzağa benzeterек teşbîh-i belîge örnek vermiştir. Yunus, ilahî aşk sürecinde yaşadıklarını bir kuşun yuvadan uçup bir tuzağa yakalanmasına benzetmiştir:

*Gör ne yuvadan uçdum râzımı halka açdum
‘İşk duzağına düşdüm tutıldum ele geldüm* 196/3

Teşbîh-i mürsel.

Çeşitli kaynaklarda mürsel teşbîh, “teşbîh edatı bulunan teşbîhler” şeklinde tanımlanmıştır (Akdemir, 1999: 365; Aktaş, 2004: 27; Saraç, 2007: 131). Bu tanıma göre -içinde benzetme edatı bulundurması hasebiyle- mufasssal ve mücmel teşbîhler de birer mürsel teşbîh örneği teşkil etmektedir.

“-gibi” edatı kullanılarak oluşturulan aşağıdaki beyitte Yunus Emre’nin gayesi dünyanın fani ve geçici olduğunu anlatmak, insanları Hakk’a yönelendirmektir. Arif, “irfan sahibi, gördüğünü uzun düşünmeye gerek kalmadan hemen kavrayacak yetenekte olan kişi” (Ayverdi, 2011: 66) demektir. Arif, alim gibi değildir; bir nevî Hakk’ın ilhamıyla, verdiği kavrayış yeteneği ile bilir. Bu nedenle ümmi kişiler de ârif olabilir ama alim olamaz, denilmiştir (Cebeciog-



lu, 2009: 24). Bu noktada, Yunus'un her kelimeyi özenle seçtiği bir kez daha görülmektedir. İrfan sahibi kişiler, dünyanın bir rüya gibi kısa, gelip geçici olduğunu bilir. Hakk'a ulaşacak yolu tutan kişi ise bu dünyadan vazgeçmiştir:

*'Âriflere bu dünyâ hayâl ü düş gibidür
Kendüyi sana viren hayâl ü düşden geçer* 70/4

Güneşi, karanlıkları aydınlatan bir ışık kaynağı olması yönüyle ele alan Yunus Emre, aşkı, insanın gönlünü aydınlatan bir güneşe benzetmiştir. Hakk'ı bilmemekle karanlık/karanlıkta kalan gönül, ilahî aşk güneşiyle aydınlığa kavuşur. Eğer o gönülde aşk güneşi olmazsa, o, bir taş benzer:

*İşidün iy yârenler 'ışk bir güneşe benzer
'İşk olmayan gönül misâl-i taş benzer* 66/1

Teşbîh-i belîğ.

Birçok kaynakta teşbîh-i belîğ, sadece benzeyen/müşebbeh ve kendisine benzetilen/müşebbehün bihin kullanılarak yapılan teşbîhtir, şeklinde tanımlanmıştır (Akdemir, 1999: 367; Aktaş, 2004: 27; Ayyıldız-Birgören, 2005: 355; Cevdet Paşa, 2000: 94; Coşkun, 2007: 45; Dilçin, 1997: 409; Kocakaplan, 1992: 166; Külekçi, 1995: 36; Macit-Soldan, 2005: 54; Pala, 2005: 452; Saraç, 2007: 131). Saraç'a göre, teşbîhin belîğ olması için benzeyiş yönünden baîd-i garîb olması gereklidir (Saraç, 2007: 131).

Belîğ teşbîhler, benzetme edatı ve benzetme yönü bulunmadığı için daha yoğun bir anlama sahiptirler ve bu yüzden usta şairler tarafından daha çok tercih edilmiştir. Aşağıdaki beyitte Yunus Emre, tasavvuf âleminde çokça tartışılan şeriat, tarikat, hakikat ve marifet kavramlarına değinmiştir.**** O, hakikati denize, şeriatı ise o denizde yol alan bir gemiye benzetmiştir. Şeriat gemisinden çıkanlar kendilerini hakikat denizinde bulurlar:

*Hakikat bir denizdür şerî'atdur gemisi
Çoklar gemiden çıkup denize tamladılar* 38/2

Yunus, hocası Tapduk Emre'den bahsettiği bir şiirinde ona olan muhabbetini ifade etmek için, Tapduk Emre'ye duyduğu sevgiyi bir denize, kendisini ise o deniz sayesinde hayat bulan bir balığa teşbîh etmiştir. Nasıl ki balık

**** Yunus Emre'de bu dört kavramın kullanımı hakkında örnek bir çalışma için bk. Kahraman, 2017: 1-18.

sudan çıkınca hemen ölür, aynen öyle de Yunus'taki Tapduk Emre sevgisi de eğer olmazsa/olmasaydı Yunus da ölürdü/ölecekti:

*Senün 'ışkun deniz ben bir balıcak
Balık sudan çıka hemen ölidür* 50/4

Teşbîh-i cem.

Benzeyenin/müşebbehin tek, kendisine benzetilenin/müşebbehün bihin birden fazla olduğu teşbîhlere *teşbîh-i cem* denilmiştir (Akdemir, 1999: 358; Aktaş, 2004: 28; Cevdet Paşa, 2000: 90; Coşkun, 2007: 45; Kocakaplan, 1992: 171; Külekçi, 1995: 38; Mevlî, 1994: 169).

*Akup deniz olursın tağılup toz olursın
Göllerde sâz olursın yapılan evler senün* 147/7

Teşbîh-i tesviye.

Benzeyenin/müşebbehin birden fazla, kendisine benzetilenin/müşebbehün bihin tek olduğu teşbîhlere *teşbîh-i tesviye* adı verilmiştir (Akdemir, 1999: 358; Aktaş, 2004: 28; Cevdet Paşa, 2000: 90; Coşkun, 2007: 45; Kocakaplan, 1992: 171; Külekçi, 1995: 38; Mevlî, 1994: 169).

Yunus âşıkların, “hâssü'l-havas” şeklinde isimlendirilen, dini en mükemmel şekilde yaşamaya çalışan bir grubun içinde olduğunu belirtmiştir. Bunlar için oruç, namaz, gusül bir hicaptır; âşıklar bunlardan münezzehtir:

*Oruc namâz gusl u hac hicâbdur 'âşıklara
'Âşık andan münezzezh hâssü'l-havâs içinde* 302/14

Teşbîh-i mefrûk.

Birden fazla teşbîhin yan yana sıralandığı diğer bir ifadeyle her kendisine benzetilenin/müşebbehün bihin kendi benzeyenin/müşebbehinin yanına getirildiği teşbîhe *teşbîh-i mefrûk* denilmiştir (Akdemir, 1999: 358; Aktaş, 2004: 30; Cevdet Paşa, 2000: 89; Coşkun, 2007: 45; Kocakaplan, 1992: 173; Külekçi, 1995: 39; Mevlî, 1994: 170).

Dünyanın geçiciliğini anlatmak için yine halkın aşına olduğu, günlük hayatta karşılaştığı nesneleri seçmeye özen gösteren Yunus Emre, aşağıdaki beytinde dünyayı bir değirmene, insanları ise o değirmende öğütülen tanelere/buğdaya benzetmiştir:



*Bu dünyânun misâli benzer bir değirmene
Gaflat anun sepedi bu halk öğünen dâne* 313/1

Teşbîh-i melfûf.

Birden fazla teşbîhin önce müşebbehlerinin daha sonra müşebbehün bihlerinin veya önce müşebbehün bihlerinin sonra müşebbehlerinin söylendiği teşbîhe *teşbîh-i melfûf* adı verilir (Akdemir, 1999: 357; Aktaş, 2004: 29; Cevdet Paşa, 2000: 89; Coşkun, 2007: 45; Kocakaplan, 1992: 172; Külekçi, 1995: 40; Mevlevî, 1994: 170).

Yunus; cân, din, iman gibi soyut/dinî kavramları yoldaş, vefadâr ve sırdaş bir arkadaşla benzetmiştir. Bu üçü ile arası iyi olan Yunus Emre'nin, sürekli savaştığı düşmanı olan bir de nefsi vardır:

*Dört kişidür yoldaşum vefâ-dârum râz-daşum
Üçile hoşdur başum birine buşup geldüm
Ol dördün birisi cân biri dîn biri îmân
Biri nefşümdür düşmân anda savaşup geldüm* 181/4-5

Teşbîh-i tahkîkî.

Eğer benzetme yönü, teşbîhin iki temel unsuru olan müşebbeh ve müşebbehün bih için de mantiken uygun düşüyorsa, bu tür teşbîhlere *teşbîh-i tahkîkî****** denir (Coşkun, 2007: 45). Aşağıdaki beyitte benzeyen beniz, kendisine benzetilen yaprak, benzetme yönü ise sararmaktır. Sonbaharda yaprakların sararıp dökülmesi, hatta yerde bir müddet kaldıktan sonra kararması ma-lumdur. Hasta insanların benzinin sararması ile yaprakların sararması uygun düşen bir teşbîhtir:

*Gazel yapraklayın benzüm sarardı
Kararuban düşdüm bu 'ışk elinden* 262/4

Teşbîh-i tahayyülî.

Eğer benzetme yönü, teşbîhin iki temel unsuru olan müşebbeh ve müşebbehün bih için de mantiken uygun düşmüyorsa bu tür teşbîhlere *teşbîh-i tahayyülî****** denir (Coşkun, 2007: 45).

***** Konu hakkındaki diğer tanımlar da şöyledir: "Teşbîh-i tahkîkî cisim, cevher ve araz dolayısıyla yapılır" (Mevlevî, 1994: 169); "Beş duyu organıyla hissedilebilen..." (Akdemir, 1999: 342); "Vech-i şebihin hem müşebbeh hem müşebbehün bihte hakîkî olarak var olmasıdır" (Akdemir, 1999: 342). Daha fazla bilgi için bk. Cevdet Paşa, 2000: 86; Külekçi, 1995: 42; Saraç, 2007: 130.

***** Teşbîh-i tahayyülî hakkında da farklı tanımlar vardır. Örneğin Tahir'ül Mevlevî, "Muhtelif

*‘İşk odı düşdi cânuma yakup beni yandırmağa
Yidi deniz suyu yitmez susalığum kandurmağa*

329/1

İstiare

Kelime anlamı ödünç almak (Ayverdi, 2011: 576; Saraç, 2007: 118) olan istiare, mani bir karine dolayısıyla teşbîhteki iki temel öğeden biri olan kendisine benzetilenin/müşebbehün bihin kullanılmasıyla oluşturulur. Başka bir deyişle, “bir kavramın herhangi bir bakımdan benzediği başka bir kavramla adlandırılmasına denir. Yani benzerlik ilgisiyle bir kavramın adı, başka bir kavram için ödünç alınır ve geçici olarak kullanılır” (Coşkun, 2007: 66).*

İstiâre-i musarraha/açık istiare.

Teşbîh unsurlarından benzeyenin/müşebbehin kaldırılıp, kendisine benzetilenin/müşebbehün bihin benzeyen/müşebbeh yerine kullanılmasına *istiare-i musarraha/açık istiare* denir. Bu istiaresinin “açık” olarak nitelenmesi kendisine benzetilenin açıkça ifade edilmesindendir (Saraç, 2007: 119).

Beyitte Hz. Allah bir padişaha teşbîh edilmiştir. Araf suresi 172. ayette bahsedildiği üzere ruhlar dünyaya gönderilmeden önce Allah, ruhlara “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitabında bulunmuş ruhlar ise “evet” demişlerdir. Yunus, bu “ilahî sözleşme”ye telmihte bulunmuş ve ezel meclisinde o hitabın tesirinde kaldığını belirtmiştir:

Bezm-i ezelde pâdişâh elüme sundı bir kadeh

İçeliden kluram âh bilmezem ki ne belâdur 59/5

İstiâre-i mekniyye/kapalı istiare.

Kapalı istiare, mani bir karine dolayısıyla kendisine benzetilene/müşebbehün bihe ait olan vasıf[lar]ı/sıfat[lar]ı benzeyen/müşebbehe verip onu kendisine benzetilen/müşebbehün bih yerine kullanmaya denir. Fakat kendisine benzetilen/müşebbehün bih doğrudan zikredilmeyip onun bir özelliği belirtilerek benzeyene/müşebbehe yüklenmekte, daha sonra benzeyen/müşebbeh, kendisine benzetilen/müşebbehün bih yerine geçmektedir. Ayrıca kapalı istiâ-

şeyleri bir manada birleştirmek, yani onları birbirine benzetmektir” demektedir (Mevlevî, 1994: 169). Akdemir’e göre ise, “Beş duyu ile hissedilmeyen, başka bir ifadeyle mahsus olan şeylerin değil de makul ve mücerred olan şeylerin birbirine benzetilmesi” ile tahayyüli teşbîh meydana gelir (Akdemir, 1999: 342). “Vech-i şebihin ya müşebbehte ya da müşebbehün bihteki mevcudiyetinin hayâlî olmasıdır” (Akdemir, 1999: 348). Benzer tanımlar için bk. Cevdet Paşa, 2000: 86; Külekçi, 1995: 42; Saraç, 2007: 130.

* 29 farklı kaynaktaki istiâre tanımları için bk. Kartal, 2011: 81-99.



rede benzeyenin/müşebbehin kullanılması belli bir noktada mani karine görevi görmektedir. Nitekim “Pençesiyle saldırdı.” denildiği zaman, saldıranın aslan olduğu anlaşılır. “Ali pençesiyle saldırdı.” denildiğinde ise, saldıranın bir aslan olmadığı belirtilmiş olur (Kartal, 2011: 101).

Aşağıdaki beyitte nefis teşhis sanatı kullanılarak bir insana veya kurban edilecek bir hayvana benzetilmiştir. Bu doğrudan söylenmemiş, “boyuna bıçak çalma” cümlesi ile işaret edilmiştir. Nefsin boynuna bıçak çalan ise himmet eri ise şeyhi/hocasıdır. Yunus Emre, insanların nefislerine söz geçirebilmeleri için hatta nefsi öldürüp geçici heveslerinden uzaklaşabilmeleri için himmete ihtiyaçlarının olduğunu belirterek onları –bir nevi- tekkeye/dergâha davet etmektedir:

*Kazdı kahır kazmasıyla cânda cefâ ocağını
Çaldı nefsimün boynına himmet eri bıçağını* 376/2

“Hastalıklı kısımları kurutmak, akan kanı durdurmak için vücûdun hasta veya yaralı yerini kızgın bir aletle veya yakıcı maddelerle yakma”ya (Ayverdi, 2011: 247) dağlama denilmiştir. Yunus, bu kelimeyi mecazi anlamda kullanmış ve çektiği ayrılık acısının bağrını dağladığını söylemiştir. Dolayısıyla fırakı, dağlama yapılan nesneye benzetmiş fakat bunu üzeri kapalı olarak belirtmiştir:

*Firâkun bağrumı taşlar ne bilsün kadrünü sağlar
Seni görmeyeli dostum bu gözüm kanlı yaş ağlar* 55/1

Son örnekte ise Allah dostu kişiler/erenler kuşa benzetilmiş fakat benzetme doğrudan yapılmayıp kuşun bir alameti olan “uçma” ile işaret edilmiştir:

*Ben gördüm erenler uçdı ‘ışk kadehin tolu içdi
Hak katında nâzı geçdi şöyle yüzi yire durur* 72/6

Sonuç

Sonuç olarak Yunus Emre, 13. yüzyıl Anadolu sahasının “Eski Anadolu Türkçesi” adı verilen döneminin oluşmasında önemli bir rolü olan, kullandığı ifade kalıpları, mecazlar ve terimler ile Türkçenin edebîleşmesi ve ebedîleşmesi yolunda önemli payı olan bir Türk-İslam mutasavvıfıdır. Yunus’un zihin dünyasındaki dört temel mefhum tevhid, ilahî aşk, ahlak ve gelenektir. O, bu mefhumları kullanarak “insan-ı kâmil” tipini idealize etmeye çalışmıştır.

Yunus'un yaşadığı dönem iç karışıklıkların, Moğol istilalarının, iktidar mücadelelerinin olduğu, zulümlerin ve ölümlerin arttığı, insanların yaşama ümidinin ve inancının zayıfladığı bir dönemdir. O, şiiirleriyle çaresizlik içinde bulunan halka teselli vermeye çalışmış, dünyanın fani, asıl hayatın ahiret yurdu olduğunu, ilahî bir kuvvete dayanıldığında bütün sıkıntıların hafifleyeceğine anlatmaya çalışmıştır.

Bir şairin zihin dünyasının anlaşılmasında edebî sanatların önemli bir rolü vardır. Bilhassa teşbîh ve istiare bir şairin edebî değerini gösteren en önemli sanatlardır. Yunus Emre'nin öncelikli amacı edebî sanatlardaki yeteneklerini göstermek değil, belki bu sanatların ifade gücünden istifade ederek düşüncelerini anlatmaktır. Onun hitap ettiği kesim çoğunlukla eğitim almamış, ümmi kesimdir. Dolayısıyla Yunus Emre, soyut/tasavvufî kavramları halkın anlayabileceği bir dil ile insanların aşına oldukları nesnelerle ilişkilendirerek kaleme almıştır. Sözelimi, aşka düşmeyi yuvadan düşüp tuzağa tutulan bir kuş yavrusunun durumuna; sevdiğine ulaşmak için önünde engel olan dağları yol kesen haramilere; hakikati denize, şeriati o denizde yüzen bir gemiye teşbîh etmiştir. Yunus Emre'nin bu teşbîhlerinde oldukça başarılı olduğu görülmüştür.

Yunus Emre, kendinden öncekilerin anlaşılmaz ifadelerle insanlara hitap ettiğini, kendisinin sözü açık açık söylemek, insanları Hakk'a yönlendirmek için şiiirler söylediğini belirten Türkçenin en önemli sesi olan bir mutasavvıftır.

Yunus bu sözleri çatar sanki balı yağa katar
Halka metâ'ların satar yüki güherdür tuz değil 166/6

İşbu sözüüm anlamayan eydem sana neye benzer
Hayvân durur anun gibi dağda yürür süri süri 408/6



KAYNAKÇA

- Akdemir, H. (1999). Belâgat terimleri ansiklopedisi. *İzmir: Nil Yayınları*.
- Aktaş, H. (2004). Klasik Türk şiirinde edebî sanatlar. *İstanbul: Yort Savul Yayınları*.
- Ayverdi, İ. (2011). Misalli büyük Türkçe sözlük. *İstanbul: Kubbealtı Yayınları*.
- Ayyıldız, M. ve Birgören, H. (2005). Edebiyat bilgi ve teorileri. *Ankara: Akçağ Yayınevi*.
- Cebecioğlu, E. (2009). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü. *Ankara: Akçağ Yayınevi*.
- Coşkun, M. (2007). Sözü'n büyü'sü edebî sanatlar. *İstanbul: Dergâh Yayınları*.
- Çavuşoğlu, M. (1986). Divan Şiiri. *Türk Dili Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, 415-417, 1-16.
- Demirci, M. (1991). Yunus Emre'de ilahi aşk ve insan sevgisi. *Ankara: Selçuk Yayınları*.
- Dilçin, C. (1997). Örneklerle Türk şiir bilgisi. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Gölpınarlı, A. (1965). Yunus Emre risalat al-nushiyye ve divân. *İstanbul: Sulhi Garan Matbaası*.
- Gürer, A. (2000). Şeyh Gâlib'in şiirlerinde bir anlatım özelliği. *Türkoloji Dergisi, XIII(I)*, 99-108.
- Kabaklı, A. (1971). Yunus Emre. *İstanbul: Toker Yayınları*.
- Kahraman, A. (2017). Yunus Emre Divân'ında şeriat, tarikat, hakikat ve marifet (Dört kapı), *Kocaeli İlahiyat Dergisi, I(1)*, s. 1-18.
- Karabey, T. ve Atalay, M. (Haz.) (2000). Belâgat-ı Osmâniye. *Ankara: Akçağ Yayınevi*.
- Kartal, A. (2011). İstiâre sanatına eleştirel bir bakış ve istiâre sanatının Necâtî Bey Divânı'nda kullanımı. İ. Ç. Derdiyok-M. Y. Özezen (Ed.), Ölümünün 500. yılında Necâtî Bey'e armağan içinde (s. 81-99). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Kartal, A. (Haz.) (2009). Lügat-i Nâcî. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Kılıç, H. (1992). Belâgat, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi, 5*, 380-383.
- Kocakaplan, İ. (1992). Açıklamalı edebî sanatlar. *İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları*.
- Köprülü, M. F. (1976). Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. *Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.
- Külekcî, N. (1995). Açıklamalar ve örneklerle edebî sanatlar. *Ankara: Akçağ Yayınevi*.
- Macit, M. ve Soldan, U. (2008). Edebiyat bilgi ve teorileri el kitabı. *Ankara: Grafiker Yayınları*.
- Pala, İ. (2005). Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü. *İstanbul: Kapı Yayınları*.
- Saraç, M. A. Y. (2007). Klasik edebiyat bilgisi: belâgat, *İstanbul: 3F Yayınları*.
- Saraç, M. A. Y. (Haz.) (1996). Istılâhât-ı edebiyye: edebiyat terimleri. *İstanbul: Risale Yayınları*.
- Serinsu, A. N. (Ed.). (2009). Dinî terimler sözlüğü. *Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları*.
- Tâhirî'l-Mevlevî (1994). Edebiyat lûgati. *İstanbul: Enderun Kitabevi*.
- Tatçı, M. (2008). Yunus Emre divânı inceleme. *İstanbul: H Yayınları*.
- Tatçı, M. (2009). İştin ey yârenler Yunus Emre yorumları. *İstanbul: H Yayınları*.
- Timurtaş, F. K. (1972). Yunus Emre divânı. Tercüman 1001 Temel Eser.
- Timurtaş, F. K. (1980). Yunus Emre divânı. *Ankara: Kültür Bakanlığı*.

YUNUS EMRE DİVANI'NDA ULÜ'L-AZM PEYGAMBERLERE YAPILAN TELMİHLER

Hacı İbrahim DEMİRKAZIK

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bilecik/Türkiye, ibrahim.demirkazik@bilecik.edu.tr

Giriş

Yunus Emre (ö. 1320?) gerek yaşadığı çağda gerekse sonraki dönemlerde mutasavvıfları çokça etkilemesinin yanında bırakmış olduğu edebî ürünlerle dinî-tasavvufî Türk edebiyatının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Ömer Yılmaz'ın (2013) da belirttiği üzere:

Ölümünden yedi asır geçmesine rağmen ilahileri halk arasında okunmaya devam etmekte, söylemleri evrensel bir nitelik göstermektedir. Müslim, gayrimüslim ve farklı ideoloji sahipleri Yunus'un sözlerinde kendileri için bir parça görebilmekte ve onunla teselli bulabilmektedir.

Yunus, tasavvufî edebiyatın sınırlarından taşarak tüm Türk edebiyatını derinden etkilemiş nadir şahsiyetlerdendir. Şiir dili olarak Farsça ve Arapçanın Türkçeden üstün olduğu, Türkçeyle iyi şiir yazılamayacağı önyargısı onunla birlikte sarsılmış; onun katkılarıyla Türkçeye edebî anlamda hak ettiği değerin teslim edilmesinin yolu açılmıştır. (Bars, 2016: 720).

Tasavvuf edebiyatının zirve şahsiyeti Yunus'un iyi bir şair olmasını Allah vergisi kabiliyetinin yanında almış olduğu sağlam dinî ve edebî terbiyeye bağlamak yanlış olmaz. Adem Çalışkan da şu sözleriyle bu görüşü desteklemektedir: “Yunus'un şiirleri onun Kur'an-ı Kerim ve Hadis kültürünü çok iyi yorumlayacak kadar mükemmel hatmettiğini ve aynı kaynağa dayanan peygamberler tarihini, İslami ilimleri de çok iyi bildiğini göstermektedir” (Çalışkan, 1992: 120).



Bu denli derin bir bilgi birikimine sahip olan şairimizin şiirlerinde söz konusu birikimin yansımaları açık bir biçimde görülmektedir. Yunus, *Divan*'ında pek çok dinî unsuru yerli yerinde ve bilinçli olarak anmıştır. Bu unsurlar arasında da peygamberler dikkat çekici bir yer tutmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Yunus Emre Divanı*'nda 19 peygamber anılmaktadır. Bunlardan 16'sının adı Kur'an'da da zikredilmektedir.** Yunus Emre'nin *Divan*'ında telmihte bulunduğu peygamberler şunlardır: Hz. Âdem, Hz. Cercis, Hz. Davud, Hz. Eyyüb, Hz. Hızır, Hz. Muhammed, Hz. Musa, Hz. İbrahim, Hz. İdris, Hz. İlyas, Hz. İsa, Hz. İsmail, Hz. Nuh, Hz. Süleyman, Hz. Şit, Hz. Yakub, Hz. Yunus, Hz. Yusuf, Hz. Zekeriyya.

Yunus, eserinde 19 peygambere yer vermişken, Kur'an'da adı geçen peygamberlerden dokuzunu ise şiirlerinde hiç anmamıştır. Kur'an'a isimleri geçtiği halde *Yunus Divanı*'nda şiire konu edilmeyen peygamberler tespitlerimize göre şunlardır: Hz. El-yesâ, Hz. Harun, Hz. Hud, Hz. İshak, Hz. Lut, Hz. Salih, Hz. Şuayb, Hz. Yahyâ, Hz. Zülkifl.

Yunus Emre Divanı'nda zikredilen peygamberlere ilişkin başta Hz. Muhammed olmak üzere daha önce çeşitli çalışmalar yapılmıştır.*** Bunların her birinin alana ciddi katkıları olduğu muhakkaktır. Biz de bu halkanın bir devamı olarak Yunus'un *Divan*'ında telmihte bulunduğu ulû'l-azm peygamberlere ilişkin bir çalışma yapmayı uygun bulduk. Bu çalışmayı hazırlarken Mustafa Tatcı'nın yayınlamış olduğu *Yunus Emre Dîvânı*'nı esas alarak şiir örneklerini oradan alıntılادık.**** Alıntılamada yalnızca şiir ve beyit numarasını vermekle yetindik.

Asıl konuya geçmeden önce çalışmanın başlığında zikredilen ulû'l-azm ve telmih kavramlarının açıklamasında fayda olduğu kanaatindeyiz.

** Kur'an'da adı zikredilmeyen peygamberler italik olarak yazılmıştır.

*** Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Çalışkan, A. (1992). Yunus Emre Divanı'nda Hz. Peygamber'in hadis-i şerifleri. *Diyanet İlim Dergi*, XXVIII/3, 119-125; İvgin, H. (2000). Halk inançlarında ve Yunus Emre'nin şiirlerinde Cercis Peygamber. VIII. Uluslararası Türk halk edebiyatı semineri, 7-9 Mayıs 2000, Eskişehir, 121-125; Yılmaz, M. K. (2007). Yunus Emre'de peygamber sevgisi, Hz. Peygamber ve insan sevgisi. I. Kutludoğum sempozyumu bildirileri, 21-22 Nisan 2007-Şanlıurfa, 341-358; Kabakçılı, O. (2013). Yunus Emre'nin şiirlerine Kur'an'daki peygamber kıssalarının etkisi. *Turkish Studies*, VIII/12, 615-634; Bars, M. E. (2016). Yunus Emre'de peygamberlere yapılan göndergeler. *Tarih Okulu Dergisi*, 28, 719-944; Aydın, E. (2017). Mevlânâ, Hacı Bayrâm-ı Velî, Yunus Emre ve Hacı Bektâş-ı Velî'de Hz. Peygamber algısı. *Toplum Bilimleri Dergisi*, XI/21, 183-218; Öztoprak, M. (2020). Yunus Emre Divanı'nda peygamber anlayışı. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XX/1, 299-327.

**** Çalışma esnasında şiir alıntılarının yapıldığı yayın: Tatcı, M. (2020). Yunus Emre dîvânı. İstanbul: H Yayınları.

Ulü'l-azm ve Telmih Kavramları

Arapça sahipler anlamına gelen *ulû* (ولو) kelimesi ile azim anlamındaki *azm* (عزم) kelimesinin bir araya gelmesinden oluşan bir tamlama olan *ulû'l-azm* (اولوالعزم), *azim sahipleri* anlamına gelmektedir. Dinî bir terim olarak ise karşılaştıkları büyük güçlülere karşın tebliğ vazifelerini üstün bir azim, sebat ve kararlılıkla tam olarak ifa etmiş olan peygamberler için kullanılmıştır. Bu peygamberler; -sayısı alimlerin görüşlerine göre değişmekle birlikte- kaynakların önemli bir kısmının üzerinde ittifak ettiği Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'dir (Aruçi, 2012: 294; Çelik, 2018: 1310).

Ulü'l-azm tabiri Kur'ân'da, Allah'ın Hz. Muhammed'e azimli ve kararlı olanların sabredışı gibi sabretmesini emrettiği Ahkâf suresi 35. ayette zikredilmektedir. Ayetin meali şöyledir: “(Ey Muhammed!) O halde yüksek azim sahibi peygamberlerin sabretmesi gibi sabret. Onlar için acele etme. Onlar tehdit edildikleri azabı gördükleri gün, sanki dünyada gündüzün bir anından başka kalmadıklarını sanırlar. Bu bir duyurudur. Ancak yoldan çıkmış olan topluluk helak edilir.” (Altuntaş vd., 2012: 505).

Alimler; Ahzâb suresinin “*Hani biz peygamberlerden sağlam söz almıştık. Senden, Nuh'tan, İbrahim, Musa ve Meryem oğlu İsa'dan da. Evet biz onlardan sapa sağlam bir söz almıştık.*” (Altuntaş vd., 2012: 418) şeklindeki 7. ayetinde ismi anılan peygamberlerin ulü'l-azm peygamberler olduğu konusunda büyük ölçüde aynı fikirdedirler. Ulü'l-azm peygamberlere hitap eden ayetlerde üç kavram dikkati çekmektedir. Bunlar; sabır, azim ve misaktır (Aruçi, 2012: 294).

Muhammed Aruçi'ye göre (2012) İslam alimleri ulü'l-azm peygamberlerin taşıdıkları belli başlı vasıfları tespit etmişlerdir. Bunları maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

1. İlahî mesajı en güçlü ve en zalim insanlara bile ne pahasına olursa olsun tebliğ etmek.
2. Tebliğde bulundukları kişi ya da toplulukların eziyet ve işkencelerine katlanmak pahasına da olsa görev yerlerini terk etmemek.
3. Tebliğde bulundukları kavim ve topluluklara bedduada bulunmamak.
4. Allah'ın takdiri neticesinde maruz kaldıkları her türlü afet ve imtihana sabretmek.
5. Dinî vazife ve ibadetlerini yapma hususunda gevşeklik göstermemek, bunları eksiksiz yerine getirmek.
6. Nefsani arzulara boyun eğmemek.



Ulû'l-azm kavramından sonra telmih kavramı üzerinde durmak da yararlı olacaktır. Sözlükte “göz *ucuyla bakmak; ı ışık ortaya çıkmak, parıldayıp görünmek*” manasındaki Arapça *lemh* (لَمْح) kökünden türeyen telmih “bir şeye işaret etmek, üstü kapalı söylemek, sezdirmek” anlamını taşımaktadır (Durmuş, 2011: 407).

Bir edebiyat terimi olarak telmih, söz arasında herkes tarafından bilinen geçmişte vuku bulmuş bir hadiseye, kıssaya, meşhur hikâyelere, efsanelere, ünlü bir şahsiyete, bir inanca veya yaygın bir atasözüne işaret etmek, onu hatırlatmaktır. Telmih heyecana bağlı bir sanattır. Telmih edilen unsur şairce genellikle uzun uzadıya anlatılmaz, bir iki sözcük vasıtasıyla anımsatılır. Telmih sanatı Türk edebiyatına Arap ve Fars edebiyatlarından intikal etmiştir. (Külekcı, 2011: 170; Dilçin, 1995: 461).

Başlıkta da belirtildiğı üzere bizim çalışmamızda Yunus Emre'nin Ulû'l-azm peygamberler ve onların kıssalarına yaptığı telmihleri ele alacağız.

Üzerinde çalışma yaptığımız eserde ulû'l-azm peygamberlerin hepsine telmih yapıldığını tespit etmiş bulunmaktayız. Bunları incelerken Yunus Emre'nin telmih sıklığı dikkate alınarak bir sıralamaya gidilmiştir.

Hız. Muhammed'e Yapılan Telmihler

Yunus Emre'nin eserinde ismini en çok zikrettiğı peygamber, İslam peygamberi Hz. Muhammed'dir. Yunus, şiirlerinde ona duymuş olduğı derin sevgi ve bağılılığı samimi bir üslupla dile getirmesinin yanında Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin kıssaları da eserine sıklıkla dâhil etmiştir.

Yunus, tespit edebildiğimiz kadarıyla *Divan*'ındaki 81, 100, 134, 145, 321, 344. şiirlere Hz. Muhammed'i konu etmiştir. Dolayısıyla bu şiirler na't niteliğı taşımaktadır. Bunlardan 100. şiirin “*Mustafa'dur*”, 145. şiirin “*Muhammed'ün*”, 344. şiirin ise “*yâ Resûlallah*” rediflerini taşıdığını dolayısıyla Hz. Muhammed'e duyulan sevginin söz konusu şiirlerin yazılış gayesini teşkil ettiğini görmekteyiz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yunus Emre Hz. Peygamber'i; Muhammed (37), Mustafa (20), Muhammed Mustafa (3), Ahmed (4) isimlerinin yanında Habîb (6), Resûl (17), Peygamber (2), Fahr-i âlem (1) gibi ifadelerle de anmıştır. Şairin *Divan*'ında Hz. Muhammed'i hangi bağlamda zikrettiğı ve ona nasıl telmihte bulunduğı aşağıda maddeler hâlinde ele alınmıştır.

Yeryüzünün Hz. Muhammed'in Yüzü Suyu Hürmetine Yaratılması

Ali Yıldırım'ın da belirttiği üzere tasavvufi şiirlerde şairlerin en çok alınıltıladıkları söz kalıplarından birisi, “*Levlâke levlâke lemâ halaktü'l-eflâke*” yani “*Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.*” hadis-i kutsisidir (2018:156). Yunus Emre'nin de bu hadisi, kısmi iktibas yoluyla şiirine dâhil ederek Hz. Muhammed'in yer ve göğün yaratılmasına vesile olduğunu dile getirerek onun bu niteliğine telmihte bulunmuştur.

Yaradıldı yir ile gök Muhammed dostlığına
Levlâk ana delil durur ansuz yir ü gök olmadı 386/7

Hz. Muhammed'in Nurdan Yaratılması

İslam mutasavvıfları Hz. Muhammed'in ruhunun Allah'ın nurundan yaratıldığı inancı ve düşüncesini sıklıkla şiirlerinde işlerler. Yunus Emre de söz konusu inanca şiirlerinde yer vermiştir. Allah'ın Hz. Muhammed'i yetmiş bin yıl önceden yaratıp ona âşık olduğunu,^{****} onun yüzünün nur, gönlünün safa üzere yaratıldığını^{*****} söyleyen Yunus; aşağıdaki beyitlerden ilkinde Hz. Muhammed'in Allah tarafından nurdan yaratıldığını; ikincisinde ise Allah'ın önce Hz. Âdem'i sonra diğer peygamberleri yarattığını söylemiş; tüm bunların ardından da Hz. Muhammed'in nurunun parladığını dile getirmiştir:

Çalap nûrdan yaratmış cânını Muhammed'ün
'Âleme rahmet saçmış adını Muhammed'ün 145/1

Evvel Âdem yarattı sonra peygamberleri
Âhir Muhammed nûrı balkıdı içümüzden 233/6

Hz. Muhammed'in Allah'ın Habibi Olması

Bilindiği üzere peygamberler çeşitli sıfatla anılır. Bunlar genellikle onların öne çıkan hususiyetleridir. Hz. Muhammed için kullanılan ifadelerden birisi *Habîbullah* yani Allah'ın sevgilisidir. Yunus da bu ifadeyi kullanarak Hz.

4 bk. 233/8,

5 bk. 7/12.



Muhammed'i şiirinde anmıştır. Bunlara örnek olarak aşağıdaki beyti vermek mümkündür.***** Söz konusu beyitte şair, Allah'ın Hz. Muhammed'i övüp yarattığını, ona Habîb'im dediğini dile getirmiş; Hz. Muhammed'in terinin bile güzel koktuğunu ifade etmiştir:

*Hak anı öğdi yaratdı sevdi Habîb'üm didi
Yir yüzinde cümle çiçek Mustafâ'nun teridür* 2/81

Allah'ın Hz. Muhammed'i Herkesten Üstün Kılması ve Onun Peygamberlerin Bile Efendisi Olması

İslam alimleri ve mutasavvıfları her peygamberin kendi milletine gelmiş olmasına karşın Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderilmiş olması ve Kur'an'daki Enbiya suresi 107. ayette geçen "(Ey Muhammed) seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." (Altuntaş vd., 2012: 330), Araf suresi 158. ayette geçen "(Ey Muhammed) De ki Ey insanlar! Şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümrânlığı kendisine ait olan Allah'ın hepinize gönderdiği peygamberiyim." (Altuntaş vd., 2012: 169) ve Sebe suresi 28. ayette geçen "Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik, fakat insanların çoğu bilmezler." (Altuntaş vd., 2012: 430) şeklindeki ifadeleri ve Hz. Muhammed'in "Ben peygamberlerin komutanıyım. Bunu övünmek için söylemiyorum. Ben peygamberlerin sonuncusuyum. Övünmek yok! Ben ilk şefaate edecek ve şefaati ilk kabul edilecek olanım." (Parlıyan, 2011: 651) hadisini de delil göstererek onun peygamberlerin hatta tüm insanlığın efendisi olduğu görüşünde birleşmişlerdir. Yunus Emre de eserinde buna değinmiş ve şiirinde buna telmihte bulunmuştur.***** Aşağıya alınan ilk beyitte şair, Allah'ın Hz. Muhammed'i yaratılan tüm insanlardan üstün ve şerefli kıldığını; ikinci beyitte ise onun dinin direği ve peygamberlerin efendisi olduğunu dile getirmiştir:

*Âdem atadan berü velî evliyâ nebî
Hak müşerref eyledi Ahmed'i kamu yüzden* 233/7

*Peygamberler serveri dîn direği Muhammed
Gör ne gevherler kodı bu bizüm kânumuza* 311/2

6 Diğer örnekleri için bk. 15/3, 100/7, 145/2.

7 Diğer örnekler için bk. 81/1, 100/6, 344/5.

H. Muhammed'in Müminlere Şefa'at Etmesi ve Onların Cennete Girmelerine Vesile Olması

Bilindiği üzere terim olarak şefa'at; kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların, müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmasıdır (Alıcı, 2010: 411). Birçok ayet ve hadiste zikredilen şefa'at kavramı Kur'an ve hadislerle sabittir (Toktonaliev, 2019: 164). Yunus Emre, H. Muhammed'in ümmetine şefa'atçi olmasına şiirinde birçok defa değinmiştir.***** Bunlar arasından seçilerek aşağıya alınan beyitte şair, Suçlu, suçsuz kim varsa H. Muhammed'den şefa'at umduğunu onu inkâr edenlerin cehennemde yacağını ifade etmektedir:

*Suçlu suçsuz günâhkâr şefâ'at andan umar
Ol Cehennem'de yananlar münkirün inkârıdur* 81/6

H. Muhammed'e Ümmet Olup Ona Hürmet Edenlerin Cennete Gidecek Olması

Yunus Emre şiirlerinde H. Muhammed'in sünnetine uyanın ahirette hesaptan muaf tutulacağını;***** ona ümmet olanların cehennem yüzü görmeyip cennete gireceğini;***** H. Muhammed'in ahlakıyla ahlaklanmayanın cennete gidemeyeceği için Allah'ın cemalini göremeyeceğini***** söylemiştir. Yunus Emre, şefa'at kavramıyla da ilişkili olarak H. Muhammed'e salavat getirmenin önemini şiirinde konu etmiş, onun peygamberlerin efendisi olduğunu söylemesinin yanında H. Muhammed'e salavat getirmenin günahları erittiğini de ifade etmiştir:

*Ol 'âlem fahri Muhammed nebîler serveridür
Vir salavât 'ışkıla ol günâhlar eridür* 81/1

H. Muhammed'in Üstün Ahlakı ve Kişiliği

İslam peygamberi H. Muhammed, hiç şüphesiz üstün bir ahlaka sahipti. Onun ahlakı, Kalem suresi 4. ayette “*Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin*” (Al-

8 Diğer örnekler için bk. 15/3, 100/4, 100/5, 380/6.

9 81/5

10 81/4, 112/6

11 326/7.



tuntaş vd. 2012: 563) ifadesiyle Allah tarafından da övülmüştür. *Yunus Emre Divanı*’nda da Hz. Muhammed’in yüce ahlakı ele alınmış onun seciyesi met-hedilerek bu hususa telmihte bulunulmuştur. Aşağıya alınan iki beyitte Yunus, Hz. Muhammed’in doğruluk ve temizliğin madeni olduğunu; dünya malına değer vermediğini ve emanete hıyanet etmediğini söylemektedir:

Ol Fahr-i ‘âlem Mustafâ ol ma ‘den-i sıdk u safâ
İsterisen andan vefâ incitmegil dervîşleri 374/4

Dünyâ mâlın dutmamış hîç emânet artmamış
Derzi biçüp dikmemiş tonını Muhammed’ün 145/4

Hz. Muhammed’in Mucizeleri

Yunus Emre Hz. Muhammed’in mucizelerine de şiirinde yer vermiştir. Bunları anılma sıklığına göre aşağıda ele alalım.

Miraç mucizesi.

Miraç, kaynakların genel olarak ittifak ettiği üzere Hz. Muhammed’in Medine’ye hicretlerinden bir sene önce, büyük olasılıkla da Recep ayının 27’nci gecesinde Mekke’deki Mescid-i Haram’dan, Kudüs’teki Mescid-i Ak-sâ’ya, oradan da göklere Allah’ın huzuruna Hz. Muhammed tarafından yapı-lan yolculuktur. Söz konusu yolculuk aynı gece içerisinde tamamlanmıştır. Miracın Mekke ile Mescid-i Haram arasındaki kısmına İsrâ adı verilmektedir (Çiçek, 1999: 27; Raşid, 1281: 199; Yavuz, 2005). Miraç mucizesi; Kur’an-ı Kerim’de İsrâ suresinin ilk ayetinde doğrudan, altmışıncı ayetinde dolaylı şekilde; Necm suresinin ilk on iki ayetinde doğrudan, on üç ila on sekizin-ci ayetleri arasında dolaylı olarak anlatılmakta; hadis kaynaklarından Buhârî ve Müslim’de de detaylı olarak yer almaktadır (Akdoğan, 1989: 263; Yıldız, 2011: 247).

Klasik Türk edebiyatında miraç hadisesi müstakil eserlerle ya da mira-ciye adı verilen şiirlerde ele alınmıştır (Ayçiçeği, 2019: 602). Yunus Emre söz konusu mucizeyi eserinde pek çok beyte konu etmiştir. Bunun yanında aşağıda bazı beyitlerini vereceğimiz 16 beyitten oluşan 134. şiir bir miraciye niteliği taşımaktadır. Yunus burada miracın aşamalarını samimi ve sade bir dille söze dökmüştür. Aynı zamanda bestelenmiş olan bu şiir, ilahi olarak da söylenmektedir:

Muhammed’e bir gice Çalap’dan indi Burâk
Cebrâîl eydür hâcem Mi’râc’a kıgurdı Hak 134/1

*Gitdi Cibrîl Hazret'i getürdi Burak atı
Nûrdanıdı hil'ati gözi gevher yüzi ak* 134/3

*Niçe bin yıllık yola bir demde vara gele
Yunus eydür kim ola Muhammed'dür o mutlak* 134/15

Taşların dile gelmesi.

Hiz. Muhammed'in elindeki çakıl taşlarının dile gelmesi (el-Mizzî, 2014: 73-74; Akdemir, 2019: 105-106) ve Ebû Cehil'in eline küçük taşlar alarak avuncundakinin ne olduğunu Hiz. Muhammed'e sorması üzerine taşların dile gelerek *Lâ ilâhe illallah Muhammedün Resulullah* demesi mucizeleri İslam kaynaklarında zikredilmektedir. *Yunus Emre Divan'*ındaki 324. şiirin birinci beytinde Ebû Cehil'le alakalı olan bu mucizeye telmihte bulunmuştur:

*Taş elinde söyledi Hak Resûl'sün sen didi
Anun için komadı bir taşı taş üstine* 321/4

Hiz. Muhammed'in zehirlenmeye çalışılması ve bundan koyun sayesinde haberdar olması.

İslam kaynaklarında Yahudi bir kadının önceden zehir sürdüğü kızarmış koyunu Hiz. Muhammed'e getirdiği, zehirlenmiş koyunun kolunun konuşarak Resulullah'ı uyardığı; zehirlenmiş koyunun etinden onunla birlikte yiyen sahabenin öldüğü belirtilmektedir (el-Mizzî, 2014: 74). Bunun dışında da Hiz. Muhammed'in müteaddit kereler zehirlenmeye çalışıldığı bilinmektedir. Aşağıdaki beyitlerde Yunus, bu hadiselerle telmihte bulunmaktadır:

*Muhammed'e kâfirler üç kez agu virdiler
Birin kuzuyla yidi ikisin aş üstine* 321/5

*Aguı kıldı şeker ol Resûlullah meger
Vir salavât zenbûr-vâr derdile yaş üstine* 321/6

Hiz. Musa'ya Yapılan Telmihler

İsrailoğullarına gönderilen ve kendisine dört semavi kitaptan biri olan Tevrat indirilen Hiz. Musa, Kur'an-ı Kerim'de 34 surede 136 yerde zikredilmektedir. Hiz. Musa Kur'an-ı Kerim'de onun dünyaya gelişi, peygamber olarak seçilişi, İsrailoğullarını kurtarmak amacıyla Firavun'la olan mücadelesi, halkını Mısır'dan çıkarışı, Tûr'da ilahi emirleri alışı, İsrailoğullarına rehberlik



edişi ve halkının kendisine çıkardığı güçlükler dolayısıyla anılmıştır (Aydemir, 2005: 113; Harman, 2006: 221; Kaya, 2019a: 603).

Hız. Musa klasik Türk edebiyatına ve özellikle de tasavvufî Türk edebiyatına sıklıkla konu edilmiş, onun kıssasına dair pek çok unsura ilişkin telmihler yapılmıştır. Özellikle asası, yed-i beyzâ (beyaz el) mucizesi, Tûr'da Allah'ın hitabına ve tecellisine mazhar oluşu, *Kelîm* sıfatı bunlar arasında ön plana çıkan unsurlardır (Kaya, 2019a: 604).

Yunus Emre eserinde tespit edebildiğimiz kadarıyla 44 beyitte Hız. Musa'yı şiirine konu etmiştir. Bunların önemli bir kısmı Tûr'da Allah'la konuşması esnasında vuku bulan hadiselerle dair telmihlerdir. Şimdi bunları sırayla ele alalım.

Hız. Musa'nın Babasının İmran Olması

Yunus Hız. Musa'yı babası İmran ile birlikte iki yerde zikretmektedir. Bu beyitlerden ilkinde Yunus; insanın halden hale girmesi; bazen Allah'a itaat ederken bazen asi bir hale bürünmesi bazen Hız. Musa gibi bazen Hız. Musa'nın babası İmran gibi davranmasından söz etmiştir.*****

Geh mutî' olam Hudâ'nun emrine bin cân ile
Geh dönem 'âsî olam Mûsî olam 'İmrân olam 201/32

Yunus burada ise Hız. Musa'dan İmranoğlu Musa diye söz ederek onun babasının İmran olduğuna telmihte bulunmaktadır:

İy Yunus imdi velî yirde gökde toptolı
Her bir taşun altında bir İmrânoglu Mûsî 382/5

Hız. Musa'nın Asası

Bilindiği Hız. Musa'ya Allah tarafından verilen mucizelerden ilki yere atıldığında dev bir yılanı dönüşen, Kızıldeniz'i ikiye yaran ve taşla vurulduğunda su çıkmasına vesile olan asasıdır (Sipahioğlu, 2020: 920; Harman, 1991: 449). Tespit edebildiğimiz kadarıyla *Yunus Emre Divanı*'nda Hız. Musa'nın asası yalnızca aşağıdaki beyitte telmih edilmiştir. Burada şair Hız. Musa'nın asasına telmihte bulunurken bir taraftan Tûr dağına, diğer yandan da Hız. İbrahim'in Kâbe'yi inşa etmesi hadisesini anmayı ihmal etmemiştir:

12 Diğer beyit için bk. 90/7, 224/10.

*'Asâyıla Mûsâ'yıla kaçdum çıkdum Tûr Tagı'na
İbrâhîm ile Mekke'ye bünyâd bıragandaydum* 168/7

H. Musa'nın Çobanlık Yapması

Kaynaklarda Hz. Musa'nın Medyen diyarında Hz. Şuayb'ın yanında 8 ila 10 yıl çobanlık yaptığı belirtilmektedir (Köksal, 2004: II/18). Yunus Emre aşağıdaki beyitte Hz. Musa'nın çobanlık yapmasına telmihte bulunmakta, kişinin yücelmesi için her türlü görev ve çileye katlanması gerektiğini de sezdirmektedir:

*Çobanlık itmeyince Mûsâ'layın
Kelîm'üm diyüp Tûr'a göndermeye* 326/6

H. Musa'nın Tûr'a Gidişine Dair Telmihler

Tûr dağı Hz. Musa'ya Tevrat'ın verildiği yer olarak kabul edilir (Sinanoğlu, 2009: 221). Allah'ın davetiyle Tûr'a çıkan Hz. Musa'nın başından geçen hadiseler Türk şiirinde geniş bir şekilde yer bulmuştur. Şairler Hz. Musa ile Tûr'u birbirini çağrıştıracak biçimde, sıklıkla da bir arada anmışlardır. Aynı durum Yunus için de geçerlidir. Aşağıda yer alan beyitler *Yunus Emre Divanı*'nda bu hadiseye yapılan telmihlere örnek teşkil etmektedir.*****

*Mûsâ'nun agduğı Tûr'ı yohsa Beytü'l-Ma'mûr'ı
İsrâfîl çalduğı Sûrı cümle vücûdda bulduk* 134/5

*Dilerisem ten eyleyem dilerisem cân eyleyem
Gönlümi Tûr cânım Mûsâ 'ışkı Süleymân eyleyem* 173/2

H. Musa'nın Tûr'a giderken İblis'le karşılaşması

H. Musa'ya dair anlatılan kıssalardan biri şöyledir: Hz. Musa Tûr'a giderken yolda Şeytan'la karşılaşır. Şeytan iki gözü iki çeşme ağlamaktadır. Hz. Musa ona derdinin ne olduğunu sorduğunda Şeytan; Allah'a isyan etmesine karşın bundan pişmanlık duyduğunu bu yüzden de kendisini affetmesi talebini Allah'a iletmesini ister. Hz. Musa, Allah'a durumu arz eder. Allahu Tealâ, Hz. Adem'in mezarına secde etmesi halinde İblis'i affedeceğini söyler. Hz. Musa

13 Diğer beyitler için bk. 54/3, 168/7, 173/2, 191/11, 223/2, 224/6, 224/10,



bunu Şeytan'a ilettiğinde İblis: “*Ben onun dirisine secde etmedim, ölüsüne mi edeceğim?*” diyerek isyanına devam eder (Genç, e-kitap: 14). Yunus Emre, *Divan*'ındaki 356. şiirinin 8-19. beyitleri arasında bu hadiseden bahsederek söz konusu kıssaya telmihte bulunmuştur. Mevzu edilen şiirden iki beyit aşağıya alınmıştır:

Vargıl digil yâ Mûsâ rahmet ideyim ana
Secde itsün Âdem'e çün istigfâr eyledi 356/18

Mûsâ geldi la 'îne didi Hakk'un buyrugın
Secdeyi işidicek döndi inkâr eyledi 356/19

H. Musa'nın Tûr'da Allah'a yakarması

H. Musa'nın Tûr'da Allah'a münacatı söz konusudur. Bu hadiseye ilişkin Türk edebiyatında *Münacat-ı Mûsâ* adlı müstakil eserler de bulunmaktadır (Çavuşoğlu, 2020: 206). *Yunus Emre Divanı*'nda tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hadiseye altı beyitte telmihte bulunulmuştur. Aşağıya alınan beyitte Yunus, Allah'a münacat için Tûr'a ihtiyaç duymadığını nereye giderse gitsin Allah'ın kendiyile beraber olduğunu bu yüzden ona her yerin Tûr mesabesinde olduğunu dile getirmektedir. *****

Hâcet degül 'âşıklara Tûr'da münâcât eylemek
Ben kandasam dost andadur her bir yiri Tûr eyleyem 206/6

H. Musa'nın Tûr'da Allah'la konuşması

Araf suresi 143. ayette geçtiği üzere H. Musa Tûr'da Allah ile konuşmuştur. Bundan dolayı kendisine *Kelîmullah* denmektedir. Yunus Emre eserinde buna da telmihte bulunmuştur. Şairimizin Allah aşkıyla kendinden geçmiş bir eda ile kaleme aldığı aşağıdaki beyit bu telmihlerden biridir. *****

Mûsâ'yla Tûr'a çıkdum bin bir kelime kıldum
Bu halâyık bilsünler anda bulınup geldüm 191/11

H. Musa'nın Tûr'da Allah'ın tecellisine mazhar olması ve tecelli ile kendinden geçmesi

Allah'ın Tûr'da tecelli etmesi hadisesi Kur'ân-ı Kerim'de Araf suresi 143. ayette anlatılmaktadır. Ayetin meali şöyledir: “*Mûsa, belirlediğimiz yere*

14 Diğer beyitler için bk. 49/11, 178/4, 282/4, 364/3, 408/3.

15 Diğer beyitler için bk. 185/5, 326/6.

(Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. Allah da, 'Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.' dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, 'Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim.' dedi." (Altuntaş vd., 2012: 166). Ayette zikredilen bu hadise klasik Türk şiiri ve özellikle de tasavvufî Türk şiirinde sıklıkla işlenmiştir. Klasik Türk şiirinde Allah'ın Tûr'a tecellisi onun kudret ve yüceliğinin açığa çıkmasının göstergesi olarak ele alınmıştır (Ayçiçeği, 2021: 159). Yunus Emre de eserinde tecelli hadisesi ve bunun ardından Hz. Musa'nın Allah'ın tecellisi karşısında akli başından giderek bayılmasını şiirinde telmih etmiştir.***** Bu telmihler arasından seçilerek aşağıya alınan ilk beyitte şair, Tûr'da Allah'ın bir tecellisine mazhar olan Hz. Musa kendinden geçti, yer ve gök Allah'ın tecellisi ile doluyken ben buna nasıl dayanayım, demektedir. İkinci beyitte ise Hz. Musa'ya Tûr'da nasip olan lütuflara manevi olarak kendisinin de eriştiğini dile getirmektedir:

Gör Mûsî'ye Tûr içinde bir tecellî neler kılır
Yır gök tolu tecellîdür yâ ben niçe sabr eyleyem 206/4

Mûsâ'nun Tûr'ına vardum dost cemâlin görmeyi
Gitdi 'aklum nâgeh ol dem sırr-ı Sübhân isterem 228/3

Hız. İsa'ya Yapılan Telmihler

Kendisine kutsal kitap İncil verilen Hz. İsa hem Hıristiyanlık hem de İslam'da İsa ve Mesih olarak adlandırılmaktadır. Hz. İsa bir mucize olarak Hz. Meryem tarafından babasız olarak dünyaya getirilmiş, bu yüzden kendisine İsa ibni Meryem de denilmiştir (Harman, 2000: 465).

Hız. İsa Kur'an'da 15 surede 93 ayette anılmış; özellikle Âl-i İmrân, Meryem ve Maide surelerinde ondan uzun uzun bahsedilmiştir (Kaya, 2019b: 534). Kur'an'da Meryem suresi 15 ile 35. ayetler arasında bu mucizenin anlatılmasının yanında Hz. İsa'nın beşikteyken konuşması mucizesi de söz konusu edilmiştir. Kur'an'da Âl-i İmrân suresi 45 ile 62. ayetler arasında Hz. İsa'nın doğumu, hususiyetleri, vazifesi ve Allah'ın katına yükseltilmesinden bahsedilmiştir. Maide suresinde Hz. İsa'nın beşikteyken konuşması, hastala-

16 Diğer beyitler için bk. 165/11, 170/3, 175/6, 177/7, 178/3, 195/8, 206/5.



rı iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi ona gökten sofraya indirilmesi mucizeleri yer almaktadır.

Ulû'l-azm peygamberlerden olan Hz. İsa'nın Kur'an'da zikredilen özellikleri ve mucizeleri klasik ve tasavvufî Türk şiirinde sıklıkla konu edilmiştir. Yunus Emre de tespit edebildiğimiz kadarıyla onu eserinde 13 yerde zikretmiştir. Şimdi Yunus Emre'nin Hz. İsa'ya dair hangi telmihtelerde bulunduğunu maddeler halinde ele alalım.

Hz. İsa'nın Annesinin Hz. Meryem Olması

Yunus Emre eserinde 3 yerde Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem'i bir arada anmıştır. Yunus bir beytinde Hz. İsa için Meryem oğlu demiştir.***** Aşağıya alınan beyitte ise şair bir taraftan Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesinden söz ederken diğer yandan da ona İsa bin Meryem diyerek telmihte bulunmuştur.*****

*Ölü görse dirilür kalıbına cân gelür
Toprakdan âvâz gelür 'İsâ bin Meryem misin*

257/5

Hz. İsa'nın Ölülere Diriltmesi

Maide suresi 110. ayette Hz. İsa'nın çeşitli mucizeleri yanında ölüleri diriltmesinde de söz edilmektedir:

O gün Allah şöyle diyecek: Ey Meryem oğlu İsa! Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün. Hani, seni Ruhul-Kudüs (Cebrail) ile desteklemiştim. Beşikte iken de, yetişkin iken de insanlara konuşuyordun. Hani, sana kitabı, hikmeti, Tevrat'ı, İncil'i de öğretmiştim. Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle doğuştan körü ve alacalıyı iyileştiriyordun. **Hani benim iznimle ölüleri de (hayata) çıkarıyordun.** Hani sen, İsrailoğullarına açık mucizeler getirdiğin zaman ben seni onlardan kurtarmıştım da onlardan inkâr edenler, 'Bu ancak açık bir büyüdür' demişlerdi (Altuntaş vd., 2012: 125).

Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesi klasik dönem Türk şairlerince pek çok hayal ve tasavvura konu edilerek şiirlerde sıklıkla anılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yunus Emre eserinde bu mucizeye dört yerde telmihte

17 Beyit için bk. 369/8.

18 Diğer örnek için bk. 173/4.

bulunmuştur.***** Bu beyitlerden aşağıya alınanda şair, insanın gönlünün halden hale girmesi hususunu vurgulamak için gönlün bazen Hz. İsa gibi ölüleri dirilttiğini bazen de şaşırıp yolunu kaybettiğini söyleyerek söz konusu mucizeye telmihte bulunmuştur:

Bir dem gelür 'İsâ gibi ölmüşleri diri kılur
Bir dem gelür güm-râhlayın yolında ser-gerdân olur 49/12

Hız. İsa'nın Allah'ın Katına Yükseltilmesi

Kur'an'da Nisa suresi 156-158. ayetlerde -Yahudiler ve Hristiyanların iddiasının aksine- Hz. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürölmediğı, Allah'ın katına yükseltildiğı ifade edilmektedir.

"Bir de inkârlarından ve Meryem'e büyük bir iftira atmalarından ve 'Biz Allah'ın peygamberi Meryemoğlu İsa Mesih'i öldürdük' demelerinden dolayı kalplerini mühürledik. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin bir şüphe içindedirler. O hususta hiçbir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir." (Altuntaş vd., 2012: 102).

Yunus Emre eserinde üç yerde bu hadiseye telmihte bulunmuş; Hz. İsa'nın Allah'ın katına yükseltilmesini diğer şairlerde de göröldüğü üzere göğ'e yükseltilmek olarak ifade etmiştir.***** Gönlündeki Allah aşkı ve manevi neşvenin tesiriyle söylediğı aşağıdaki beyitte şair, kendisinin Hz. Musa ile birlikte Tûr'da Allah'la mükâleme ettiğini, Hz. İsa ile de göğ'e yükseldiğini dile getirmekte böylece söz konusu mucizeye telmihte bulunmaktadır:

Mûsâ Peygamber ile bin bir kelime kıldum
'İsâ Peygamber ile göklere çıkan benem 185/5

19 Diğer örnekler için bk. 90/7, 191/12, 257/5.

20 Diğer örnekler için bk. 282/4, 353/4.



Hız. İsa'nın Üzerindeki Kırık İğne Yüzünden 4. Kat Gökte Kalması

Edebiyatımızda Hz. İsa'ya dair çeşitli efsaneler de oluşturulmuştur. Bunlardan birinde Hz. İsa'nın Allah'ın katına yükseltilmesi esnasında üzerinde dünya malı olarak yalnızca bir su tası, bir tarak ve bir de kırık iğne olduğu; göğün katlarını bir bir geçerken eliyle su içen bir kişiye tasını, parmaklarıyla saçını ve sakalını tarayan bir başkasına da tarağını verdiği; dördüncü kata geldiğinde melekler tarafından üstü arandığında, üzerinde dünya malı olarak yarım bir iğne bulununca da daha yukarı çıkmasına müsaade edilmediği anlatılmaktadır (Akar, 1987: 73; Koçin, 2009: 96). Allah yolunda olan kişinin dünyalığa kıymet vermemesi gerektiğini dile getiren ve bu hususta özeleştiriy yapan Yunus Emre, Hz. İsa'ya dair anlatılan söz konusu efsaneye telmihte bulunarak sözünün tesirini artırmıştır:

*'İsâ yarım igneyle yol bulmadı Hazret'e
Benüm bunca dilekle ya kanda sıgar rahtum* 221/5

*İşitdün Meryemoglı dostına varur iken
Gör âhir yarım igne 'İsâ'yı yoldan kodı* 369/8

Hız. İbrahim'e Yapılan Telmihler

Hız. İbrahim daha önce de belirtildiği üzere ulü'l-azm peygamberlerdendir. Kur'an'daki 14. sure onun adını taşımaktadır. Adı Kur'an'da 69 yerde zikredilmektedir. *Halilullah* yani Allah'ın dostu sıfatıyla anılan Hız. İbrahim, Hız. İsmail ve Hız. İshak'ın babası olmasının yanında Hız. Muhammed'in de dedelerindendir. Kur'an'da onun putperestlik ve Nemrut ile mücadelesi; Mekte'ye gelerek oğlu İsmail'le beraber Kâbe'yi inşası, oğlu İsmail'i Allah'ın emri üzerine kurban etmek istemesi gibi hadiselerle yer verilmiştir (Farzat, 1969 I/71; Karaman, 2003: I/205-7).

Hız. İbrahim Kur'an'da, hadislerde ve diğer dinî kaynaklarda anlatılan kıssası ekseninde olmak üzere Klasik Türk şiiri ile tasavvuf şiirinde anılmıştır. Yunus Emre de bu zincirin bir halkası konumundadır. Yunus onu, tespit edebildiğimiz kadarıyla altısında Halîl, beşinde İbrahim, birinde de Halilullah şeklinde olmak üzere *Divan*'ında 12 yerde şiirine konu etmiştir. Yunus Emre'nin Hız. İbrahim'e yaptığı telmihleri başlıklar halinde ele alalım.

Hız. İbrahim'in Ateşe Atılması

Enbiya suresi 51-71. ayetler arasında Hz. İbrahim'in putperestleri tevhi-de davet etmesi, onlara bir ders vermek için putlarını kırması, bunun üzerine Nemrut'un emri ile putperestlerin Hz. İbrahim'i ateşe atmaları anlatılmaktadır. Enbiya suresi 68-71. ayetler arasında Hz. İbrahim'in ateşe atılmasına rağmen mucize olarak ateşte yanmaması hadisesi anlatılmaktadır. Ayetlerin meali şöyledir:

(İçlerinden bazıları), 'Eğer (bir şey) yaparsanız, onu yakın da ilahlarınıza yardım edin' dediler. 'Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol' dedik. Ona böyle bir tuzak kurmak istediler. Fakat biz onları en çok zarar edenler durumuna düşürdük. Onu Lût ile beraber kurtarıp, içinde âlemler için bereketler kıldığımız yere ulaştırdık (Altuntaş vd., 2012: 326).

Yunus Emre, söz konusu hadiseyi eserinde 4 yerde konu etmiştir. Bunların her birinde Hz. İbrahim'le beraber onun baş düşmanı Nemrut'u da anmıştır.***** Aşağıya aldığımız ilk beyit Allah'ın kullarına ihsanını, ikinci beyit ise Allah ile kul arasındaki muhabbeti konu almakta her ikisinde de örnek olarak Hz. İbrahim'in başından geçen hadise telmih edilmektedir:

Hakk'un 'inâyeti çokdur irer kullarına dâim
Allah Halîl'i sakladı Nemrûd oda atmış iken 273/3

İbrâhîm'e Nemrûd odın 'ışkdur gülistân eyleyen
'İşkdan çün irdi bir nazar gülzâr oldu nâr olmadı 386/6

Hız. İbrahim'in Ateşte Yanmayan Hüllesi

Kaynaklarda Hz. İbrahim'in ateşte yanmayan hüllesi yani elbisesi ile mümtaz kılındığı ifade edilmektedir. Yunus Emre Hz. İbrahim'in hüllesinden bir beyitte bahsetmektedir. Aynı beyitte Hz. Yakub'u oğlu Yusuf'u kaybetmesi sebebiyle âh etmesi, Hz. Yusuf'u da uğradığı iftira yüzünden zindana atılması dolayısıyla anarak onların da kıssalarına telmihte bulunmuştur:

Halîl'ün hüllesi Ya'kûb'un âhı
Yûsuf'un bend ile zindânı sensin 282/3

21 Diğer beyitler için bk. 187/8, 199/4.



Oğlu İsmail'i Kurban Etmek Hususunda Teslimiyet Göstermesi

Kur'an'da Saffât suresinde aşağıda meali verilen 101-107. ayetlerde Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i Allah'ın emri üzerine kurban etmek istemesi ve yine Allah'ın emri ile bu eylemi terk etmesi anlatılmaktadır:*****

Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik. Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, 'Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?' dedi. O da, 'Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın' dedi. Nihayet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona, şöyle seslendik: 'Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır.' Biz, (İbrahim'e) büyük bir kurbanlık vererek onu (İsmail'i) kurtardık (Altuntaş vd. 2012: 448-449).

Kur'an'da yer verilen bu kıssa hem Hz. İbrahim'in hem de Hz. İsmail'in Allah'ın emri karşısında teslimiyetleri dolayısıyla edebiyatımızda konu edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yunus Emre'nin de *Divan*'ında dört yerde bu kıssaya telmihte bulunduğunu görmekteyiz. Aşağıya bunlar arasından seçilen iki beyit alınmıştır:

*İsmâ'îl'e çaldum bıçak bıçak ana kâr itmedi
Hak beni âzâd eyledi koçıla kurbândaydum 168/8*

*Gâyet hor u hakîr ol başda Halîl olasın
İsmâ'îl gibi sen de kurbâna irişince 309/3*

Hz. İbrahim'in Ka'be'yi İnşa Etmesi

Kur'an ile hadis ve tarih kitaplarından anlaşıldığına göre, Kâbe Allah'ın emri üzerine insanların haccetmeleri yani tavaf etmeleri için Hz. İbrahim tarafından bina edilmiştir. Kâbe'nin inşasına oğlu Hz. İsmail de yardım etmiştir (Can, 1993: 69-70). Bu hadiseye Kur'an'da Bakara suresi 125. ayet ile Hac suresi 26. ayette değinilmiştir. Ayetlerin mealleri şöyledir: Bakara 2/125:

22 Diğer örnekler içi bk. 187/11, 396/3.

Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmıştık. Siz de Makam-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin. İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: 'Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun'" (Altuntaş vd., 2012: 18). Hac 22/26: "Hani biz İbrahim'e, Kâbe'nin yerini, 'Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle' diye belirlemiştik (Altuntaş vd., 2012: 334).

Tespit edilebildiği kadarıyla Yunus Emre eserinde iki yerde bu hadiseye telmihte bulunmuştur. Söz konusu beyitler şunlardır:

*'Asâyıla Mûsâ'yıla kaçdum çıkıdum Tûr Tagı'na
İbrâhîm ile Mekke'ye bünyâd biragandayıdum* 168/7

*İbrâhîm Halîl geldi Ka'be'ye bünyâd urdı
Oglına bıçak çaldı İsmâ'il kurbân kanı* 396/3

Hiz. İbrahim'in Cömertliği

Hiz. İbrahim'in üç dinde de saygın bir yeri vardır. O daima dua, cömertlik ve hayır ile anılır (Kabakçılı, 2011: 363). Malını diğer insanlarla paylaşmaktan geri durmayan, misafirperverliğiyle ün salan Hiz. İbrahim'in, ikramı seven, cömert bir kimse olduğu bilinmektedir. O, ikram konusunda öylesine titizdir ki misafiri olmadan sofraya oturmadağı rivayet edilmektedir. Bu karakteri, onun cömertliğin sembol isimlerinden biri haline gelmesini sağlamıştır (Canım, 2016: 197; Özel, 2007: 18). Kur'an-ı Kerim'de Zariyat suresi 24-27. ayetlerde onun cömertliğine şöyle değinilmiştir:

(Ey Muhammed!) İbrahim'in ağırlanan misafirlerinin haberi sana geldi mi? Hani onlar, İbrahim'in yanına varmışlar ve 'Selâm olsun sana!' demişlerdi. O da 'Size de selâm olsun.' demiş, 'Bunlar tanınmamış (yabancı) kimseler' (diye düşünmüştü). Hissettirmeden ailesinin yanına gidip, (pişirilmiş) semiz bir buzağı getirdi. Onu önlerine koydu. 'Yemez misiniz?' dedi (Altuntaş vd., 2012: 520).

Yunus Emre, aşağıdaki beyitte onun cömertliğine temas etmiştir. Şair burada, Hiz. İbrahim'in malını hayır için sarf ettiğinden dem vurmaktadır:

*Ol mâl ki Halîl'ündür hayırlara yilterler anı
Ol mâl ki Kârûn'undur ıssı hiç râhat bulımayâ* 316/3



Hız. Nuh'a Yapılan Telmihler

Hız. Nuh'un ismi Kur'an'da 28 surede 43 yerde zikredilmekte ve Kur'an'daki 71. sure onun ismini taşımaktadır. Yoldan çıkan, Allah'a isyan ve Hız. Nuh'un peygamberliğine iman etmeyen kavmi tufanla cezalandırıldığı için söz konusu tufan, Nuh Tufanı diye anılmaktadır. Hız. Nuh, ahlak kural-larından uzaklaşan kavmini doğru yola davet etmiş ancak bu davete isyan ve alayla karşılık bulmuştur. Bunun üzerine Allah'ın emri ile bir gemi yapmış, o ve kendisine inananlar bu gemi sayesinde tufandan kurtulurken ona inan-mayanlar helak edilmiştir. (Canım, 2016: 216-217; Harman, 2007: 226-227; Köksal, 2004: 1/93-100).

Yunus Emre eserinde Hız. Nuh'u dört yerde zikretmiştir. Bu telmihleri başlıklar halinde ele alalım.

Nuh Tufanı

Nuh Tufanı Kur'an'da Hûd suresi başta olmak üzere pek çok yerde anılmaktadır. Buna göre Hız. Nuh, uzun mücadeleler neticesinde kavminin putperestliği bırakmadığını görünce Allah'a, inananlara azap etmesi için dua etmiştir [Şuara 26/118-119; Nûh 71/1-28]. Allah, Hız. Nuh'un duasını ka-bul ederek inkârcıları bir tufanla helak edileceğini, kendisinin ve ona inanan-ların bu tufandan kurtulacağını bildirmiş, kurtuluşun temini için bir gemi inşa etmesini istemiştir [Hûd 11/36-39]. Gemi tamamlanınca yeryüzündeki her hayvan cinsinden birer çift ile iman edenler gemiye bindirilmiş, Hız. Nuh'la birlikte gemiye binenler tufandan kurtulurken eşi ve oğlu inananlarla bir-likte boğulmuşlardır [Hûd 11/40-47; Mü'minûn 23/26-29; Furkân 25/37; Ka-mer 54/10-17] (Harman, 2007: 226).

Yunus Emre *Divan*'ında dört yerde Hız. Nuh ve tufanını şiirine konu et-miştir. Bunlardan ikisinde tufana dair detay vermeden Hız. Nuh ve tufanı bir arada zikretmekle yetinen şair,^{*****} bir diğer beyitte tufan esnasında gemi-ye binildiğinden söz etmiştir.^{*****} Aşağıya alınan beyitte ise Yunus, tufanı vahdet-i vücud inancı çerçevesinde telmih etmiştir:

*Ben bu yiri yaradıcak yir üstine gök turıcak
Ulu deniz mevc urıcak Nûh'a tûfân viren benem* 195/2

23 Beyitler için bk. 168/6, 191/7.

24 Beyit için bk. 326/4.

Hız. Nuh'un Bin Yıldan Fazla Yaşaması

Kur'an'da Ankebut suresi 14. ayette Hz. Nuh'un kavminin içinde 950 yıl kadar kaldığı belirtilmektedir: “*Andolsun, biz Nuh'u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı. Neticede onlar zulümlerini sürdürürlerken tufan kendilerini yakalayiverdi.*” (Altuntaş vd., 2012: 396). Bu bilgiden yola çıkan kimi alimler Hz. Nuh'un 950 yıl yaşadığını kimi ise bu 950 yılın onun tufandan önceki hayatına işaret ettiğini, dolayısıyla ömrünün çok daha uzun olduğunu hatta 1300 yıla kadar ömür sürdüğünü savunmaktadırlar (Harman, 2007: 226).

Yunus Emre, eserinde bir yerde Hz. Nuh'un bin yıl cefa çektiğinden söz etmiş böylece onun en az bin yıl yaşadığına işaret etmiştir. Söz konusu beyit şudur:

*Bin yıl cefâ çekmeyince Nûh gibi
Tûfânında gemiye bindürmeye*

326/4

Sonuç

Mutasavvıf bir şair olarak Yunus Emre, hiç şüphesiz *Divan*'ında pek çok dinî unsura yer vermiştir. Peygamberler bunlar arasında önemli bir yer tutmaktadır. Onlar arasında beş büyük nebi olarak kabul edilen ulü'l-azm peygamberlere Yunus'un pek çok telmihte bulunduğu görülmektedir.

Yunus Emre eserinde ulü'l-azm peygamberler arasında en çok İslam peygamberi Hz. Muhammed'i zikretmiştir. Hz. Muhammed'in nurdan yaratılması, Allah'ın habibi olması, peygamberlerin efendisi olması, müminlere şefaatçi olması, üstün ahlakı, mucizeleri ve hadisleri başta olmak üzere ona dair pek çok unsur *Yunus Emre Divanı*'nda yer bulmuştur. Yunus'un Hz. Muhammed'i derin bir sevgi ve bağlılıkla andığı görülmektedir. Şairimiz Hz. Muhammed'den sonra sırasıyla en fazla Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. İbrahim ve Hz. Nuh'a dair telmihlerde bulunmuş ancak bunlara dair sevgi içerikli sözlere şiirinde yer vermemiştir.

Divan'da Hz. Musa; babası İmran, mucizelere mazhar olduğu asası, bir dönem çobanlık yapması, Kelîmullah olması ve en çok da Tûr'a gidişi ve orada vuku bulan hadiseler dolayısıyla anılmıştır.

Hz. İsa; annesi Meryem, ölüleri diriltmesi, çarmıha gerilmeden önce Allah'ın katına yükseltilmesi dolayısıyla zikredilmiştir.



Yunus Emre eserinde Hz. İbrahim'i ateşe atılması, Allah'ın emrine itaat ederek oğlu Hz. İsmail'i kurban etmeye razı olması, Kâbe'yi inşa etmesi ve cömertliği dolayısıyla telmih etmiştir.

Divan'da en az telmihe muhatap olan ulü'l-azm peygamber Hz. Nuh'tur. Yunus onu Nuh Tufanı ve uzun yaşaması sebebiyle eserinde anmıştır.

Çalışmamız neticesinde Yunus Emre'nin eserinde ulü'l-azm peygamberlerin tamamına yer verdiği tespit edilmiştir. Yunus'un ulü'l-azm peygamberlere yaptığı telmihlerin büyük kısmı Kur'an'da ya da hadislerde anlatılan kıssa ve hadiseler, çok küçük bir kısmı ise Kur'an ve hadis dışındaki kaynaklara dayanmaktadır. Bu durum medrese eğitimi alıp almadığı hususunda farklı görüşler bulunan Yunus Emre'nin sağlam bir dinî eğitiminden geçtiğinin de delili olarak gösterilebilir.

KAYNAKÇA

- Akar, M. (1987). Türk edebiyatında manzum mirac-nameler. *Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları*.
- Akdemir, H. (2019). Hz. Peygamber'in cansız varlıklarda tezahür eden mucizeleri. *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 8, 99-134.
- Akdoğan, Y. (1989). Mi'râc, mi'râc-nâme ve Ahmedî'nin bilinmeyen mi'râc-nâmesi. *Osmanlı Araştırmaları*, 9, 264-310.
- Alıcı, M. (2010). Şefaat. *İslam ansiklopedisi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, XXXVIII, 411-409.
- Altuntaş, H. ve Şahin, M. (2012). Kur'an-ı Kerim meâli. *Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.
- Aruçi, M. (2012). Ülü'l-azm. *İslam ansiklopedisi*, XLII, 294-295.
- Ayçiçeği, B. (2019). Miraç. N. Öztoprak (Ed.), *Üniversiteler için eski Türk edebiyatı metin şerhi (14-16. yüzyıllar) içinde (s. 602-603)*. *İstanbul: İdeal Kültür Yayınları*.
- Ayçiçeği, B. (2021). Bahtî Sultan I. Ahmet. *İstanbul: İdeal Kültür Yayınları*.
- Aydemir, A. (2005). İslami kaynaklara göre peygamberler. *Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*.
- Aydın, E. (2017). Mevlânâ, Hacı Bayrâm-ı Velî, Yunus Emre ve Hacı Bektâş-ı Velî'de Hz. Peygamber algısı. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 11(21), 183-218.
- Bars, M. E. (2016). Yunus Emre'de peygamberlere yapılan göndergeler. *Tarih Okulu Dergisi*, 28, 719-944.
- Can, Y. (1993). Kâbe. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 67-91.
- Canım, R. (2016). Divan edebiyatının kaynakları. *İstanbul: Akıl Fikir Yayınları*.
- Çalışkan, A. (1992). Yunus Emre Divanı'nda Hz. Peygamber'in hadis-i şerifleri. *Diyanet İlmî Dergi*, 28(3), 119-125.
- Çavuşoğlu, H. (2020). Kıssa-i Musa anlatıları üzerine değerlendirmeler ve müellifi bilinmeyen bir kıssa-i Musa örneği. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 18, 206-229.
- Çelik, H. (2018). el-Azm ve ülü'l-azm mine'r-Rusûl fi'l-Kur'âni'l-Kerîm = Azm ve Kur'an-ı Kerim'de ülü'l-azm olan peygamberler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11 (59), 1308-1313.
- Çiçek, Y. (1999). Kur'an'da isra ve mi'râc. *Mi'râc sempozyumu sempozyum bildirileri 17 Aralık 1995 Eskişehir içinde (s. 25-74)*. *İstanbul: Seha Neşriyat*.
- Dilçin, C. (1995). Örneklerle Türk şiir bilgisi. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Durmuş, İ. (2011). Telmih. *İslam ansiklopedisi*, XL, 407-408.
- el-Mizzî, C. A. (2014). Hz. Peygamber'in (s.a.s) mucizeleri. (E. Köycü Çev.). *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1(2), 65-88.
- Farzat, M. H. (1969). İbrahim el-Halîl. *al-mevsû'a al-Arabî=Arap ansiklopedisi*, I, 71.
- Genç, H. İ. (t.b.). Fütûhu'l-Gayb okumaları 2, <https://www.istanbultevhidokulu.org/wp-content/uploads/2019/12/Futuhul-Gayb-Okumalar%C4%B1-2.pdf>.
- Harman, Ö. F. (1991). Asâ. *İslam ansiklopedisi*, III, 449-450.
- Harman, Ö. F. (2000). İsâ. *İslam ansiklopedisi*, XXII, 465-472.
- Harman, Ö. F. (2006). Mûsâ. *İslam ansiklopedisi*, XXXI, 207-213.
- Harman, Ö. F. (2007). Nûh. *İslam ansiklopedisi*, XXXIII, 224-227.
- İvgin, H. (2000). Halk inançlarında ve Yunus Emre'nin şiirlerinde Cercis Peygamber. *VIII. Uluslararası Türk halk edebiyatı semineri, 7-9 Mayıs 2000, Eskişehir*, 121-125.



- Kabakçılı, O. (2011). Hz. İbrahim'in dualarında işari anlamlar. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, X/38, 348-366.
- Kabakçılı, O. (2013). Yunus Emre'nin şiirlerine Kur'an'daki peygamber kıssalarının etkisi. *Turkish Studies*, 8(12), 615-634.
- Karaman H. vd. (2003). Kur'an yolu: Türkçe meal ve tefsir I, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, H. (2019a). Musa (Hz.). N. Öztoprak (Ed.), Üniversiteler için eski Türk edebiyatı metin şerhi (14-16. yüzyıllar) içinde (s. 603-604). İstanbul: İdeal Kültür Yayınları.
- Kaya, H. (2019b). İsa (Hz.). N. Öztoprak (Ed.), Üniversiteler için eski türk edebiyatı metin şerhi (17-19. yüzyıllar) içinde (s. 534-535). İstanbul: İdeal Kültür Yayınları.
- Koçin, A. (2009). Divan şiirinde Hz. İsa. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 69-104.
- Köksal, M. A. (2004). Peygamberler tarihi I-II. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Külekcı, N. (2011). Açıklamalar ve örneklerle edebî sanatlar. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özel, C. (2007). Kur'an-ı Kerim'de cömertlik kavramı (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Erzurum Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Öztoprak, M. (2020). Yunus Emre Divanı'nda peygamber anlayışı. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 20(1), 299-327.
- Parlıyan, A. (2011). Sünen-i Darîmi tercümesi. Konya: Konya Kitapçılık.
- Raşid (1281). Tevarih-i enbiya fi irşâdi'l-ezkiye. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Sinanoğlu, M. (2009). Sînâ. *İslam ansiklopedisi*, XXXVII, 221-222.
- Sipahioğlu, M. (2020). Tevrat ve Kur'an'ı antik Mısır düşüncesi ışığında okuma: Hz. Musa'nın yılanı dönüşen asası. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2), 917-951.
- Tatçı, M. (2020). Yunus Emre Divanı. İstanbul: H Yayınları.
- Toktonaliev, A. (2019). Ayet ve hadisler bağlamında şefaât kavramı. *Akademiar Dergisi*, 7, 161-184.
- Uzun, M. İ. (2011). Telmih/Türk edebiyatı. *İslam ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XL, 408-409.
- Yavuz, S. S. (2005). Mi'rac. *İslam ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXX, 132-135.
- Yıldırım, A. (2018). "Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım" hadis-i kudüsünün klasik şiire yansımaları. *ESTAD*, 1(1), 154-168.
- Yıldız, A. (2011). Lâmiî Çelebi'nin mi'râciyeleri. B. Kemikli ve S. Eroğlu (Ed.). *Bursalı Lâmiî Çelebi ve dönemi* içinde (s. 268-272). Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Yılmaz, M. K. (2007). Yunus Emre'de peygamber sevgisi, Hz. Peygamber ve İnsan Sevgisi. *I. Kutludoğum sempozyumu bildirileri*, 21-22 Nisan 2007-Şanlıurfa, 341-358.
- Yılmaz, Ö. (2013). Zaman ve mekân aşan söylemleriyle Yunus Emre'de insan anlayışı. *Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(3), 153-168.

ANNEMARIE SCHIMMEL VE “YUNUS İLE YOLLARDA” İSİMLİ HİKÂYESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME ÇALIŞMASI

Sine DEMİRKIVIRAN

Dr. Öğr. Üyesi; Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Mütercim Tercümanlık Bölümü, İstanbul/Türkiye, sdemirkiviran@marmara.edu.tr

Giriş

Batı dünyasında Türk dili, edebiyatı ve kültürüyle ilgilenen tüm yabancı edebiyatçı, düşünür, yazar ve çevirmenler için Türk halk şairi denildiğinde akla gelen ilk isimlerden biridir Yunus Emre. Buna rağmen, Yunus Emre Di-vanı’nda yer alan çok sayıdaki şiir, her ne kadar, başta Annemarie Schimmel (1922-2003) olmak üzere, birçok farklı çevirmen* tarafından Almancaya aktarılmış olsa da çoğunlukla yorumsuz kalmış ve batı dünyasında yeterince irde-lenmemiştir. Oysa Yunus Emre’yi Türklerin Martin Luther’i olarak adlandıran araştırmacılara göre, o da tıpkı Almanların Luther’i gibi halk diline önem ver-miş ve Türkçenin edebiyat dili olarak kabul görmesini sağlamıştır (Ott, 2016).

Yunus Emre’yi Alman edebiyatına layığıyla tanıtan ve sevdiren kişi, şüp-hesiz ki ünlü şarkiyatçı Annemarie Schimmel olmuştur. Tam manasıyla bir Yunus Emre hayranı olan Schimmel’i diğer şarkiyatçılardan ayıran en önemli özelliklerden biri, onun, ünlü şairimizi Alman okura aktarış biçimidir. Özel-likle çevirmen kimliği ile kendinden sıkça bahsettiren Schimmel’in çevirileri kaynak metne oldukça sadık olması ile bilinir (Göktepe, 2020: 173). Yunus Emre’yi, Alman okura, Türk okurun onu tanıdığı şekliyle aktarmayı kendine

* Yunus Emre’nin şiirlerini Annemarie Schimmel dışında Almancaya aktaran çevirmenlerden bazıları için bk., Zafer Şenocak (“Das Kummerrad/Dertli Dolap”, 2005), Gisela Kraft (Yunus Emre, Pir Sultan Abdal. Mit Bergen mit Steinen”, 1981, Halil Güveniş (“Der Weg der Liebe: Essays und Gedichte zur Lebensgeschichte von Yunus Emre, Werther, Faust und Swedenborg”, 2007).



görev bilen Schimmel, bu vesileyle, yalnızca Yunus'un Divanını çevirmekle kalmamış aynı zamanda 1989 yılında "Yunus Emre ile Yollarda"*** isimli hikâye türü bir eser de ortaya koymuştur.

Otobiyografisinde söz konusu eserin oluşum hikâyesine de yer veren Schimmel, kendi anlatımına göre, 1989 yılında arkadaşlarının ısrarı üzerine İsviçre'nin Bad Ragaz beldesinde bir kür merkezine gider. Pek de gönüllü olarak gitmediği bu yere, yanına aldığı Yunus Emre Divanını da götüren Schimmel, kür merkezinin imkânlarından faydalanmak yerine, tüm vaktini Yunus'un şiirlerini çevirmeye adar. Schimmel, bu çevirileri yaparken, bir zamanlar Anadolu'da olduğu dönemlerde, Yunus'un ona nasıl büyük bir teselli kaynağı olduğunu da sık sık hatırlar. İsviçre'de geçirdiği on günün ardından, tekrar Almanya'ya döndüğünde ise "Yunus Emre ile Yollarda"yı tamamlamış bulunmaktadır. Schimmel'in deyimine göre, hedefi, Yunus Emre'yi Alman okuruna efsanevi bir karakter olarak tanıtmak ve Alman kültür dizgesine bir parça da olsa Anadolu'yu yansıtabilmektir (Schimmel, 2002: 81). Schimmel, sözü edilen eserde, karşımıza hem çevirmen hem de yazar olarak çıktığından, Yunus'un divanından seçme şiir çevirilerine, Schimmel'in anlatımı da eşlik eder. Yazar-çevirmenin bu tekniği ile okur kendini anlama güçlüklerinden mustarip olmaksızın, Yunus'un şevkine kaptırmakta ve eşsiz bir alımlama yaşamaktadır. Peki Schimmel'in Yunus çevirileri, okuru nasıl bu kadar derinden etkileyebiliyordu? Yunus nasıl oluyor da Alman okurlara da Türk okurlarına olduğu gibi hitap edebiliyordu? Schimmel'in bu başarısı, bilim dünyası ve edebiyat okurları tarafından halen takdir edilmektedir, zira şimdiye değin bilimi, şiiri, tasavvufu ve tutkuyu Schimmel gibi ön yargılardan uzak bir ahenk içerisinde bir araya getirebilen başka bir yazar olmamıştır.

Eserin Kısa Özeti

Schimmel'in hikâyesinde, Yunus Emre yaşlı bir dervıştır ve Anadolu'da dolaşıp Tokat'a varmak ister. Ancak soğukların bastırması üzerine Yunus, dağlardan iner ve Sivas'a gidip, kışı orada geçirmeye karar verir. Sivas'ta yeğeni Emine, eşi Mehmet ve çocukları ile birlikte yaşamaktadır. Derviş Yunus,

*** Eser, Senail Özkan tarafından 1999 yılında Türkçeye aktarılmıştır. Bu çalışmada eser başlığı, giriş bölümü ve hikâyeden alıntılamarlar Senail Özkan'nın çevirisinden yapılmıştır: Schimmel, A. (1999). Yunus Emre ile yollarda. (S. Özkan, Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bu çalışmada geçen Schimmel'in şiir çevirileri ise Almanca kaynak metinden alınmıştır: Schimmel, A. (1989). Wanderungen mit Yunus Emre. Köln: Önel Verlag.

kışı onların yanında geçirirken, ara ara arkadaşlarının bulunduğu tekkeye de uğrar. Esere fiilî eylemlerden ziyade, Yunus'un çeşitli insanlar ile girdiği sohbetler ve görüşmeler hâkimdir; herkes bu şair ve dervişi sevip saydığı için, Yunus'un misafiri de eksik olmaz. Bu anlarda birçok sohbet gerçekleşirken, Yunus, Emine'nin çocuklarına hikâyeler anlatmayı da ihmal etmez. Bunlarla birlikte, Tekke'de birlikte zikirler yapılır ve Yunus, dostlarına şiirlerini okur.

Eserin bir bölümünde, Yunus Emre, Mehmet ile cuma namazına gider; namazdan sonra vaiz, cennetin güzelliklerinden, hurilerden ve saraylardan bahsederken, Yunus dayanamaz ve şöyle seslenir:

*Dost yüzünü göriceğiz artar gözlerimün nûrı,
Uçmak nazarıma gelmez ne hud ne hezeran bir hûri* (Schimmel, 1999: 54)

Cemaat, Yunus'a tepki gösterse de o kendinden geçerek şiirlerini okumaya devam eder; Mehmet ise, o esnada, onu sağ salim camiden çıkartma çabasına girişmiştir. Bu olay karşısında bir hayli üzülen Emine ve ailesi, Yunus'un da Hallaç gibi idam edilmesinden korkmaktadır. Neyse ki korkulan olmaz ve baharın gelmesiyle Yunus, tekrar yollara düşmeye karar verir. Ailesinin tüm ısrarlarına rağmen kararından dönmeyen Yunus, çocukların "Tekrar ne zaman geleceksiniz?" sorusuna gülümseyerek "Tekrar geleceğim, balık kavağa çıkınca" diye cevap verir. Yeniden yola koyulan Yunus, bir müddet sonra Sivas'ın Divriği ilçesine varır ve orada konaklamak ister. Misafir olduğu aile, Yunus'a, muhakkak Divriği'deki camiye ve Şifâî'yi görmesi gerektiğini söyler. Yunus, söylenileni yapar ve gördüğü manzara karşısında oldukça etkilenir. Zira, hiçbir seyahatinde bu ve benzeri bir şey görmemiştir. Cami'nin duvarları adeta bir çiçek bahçesini andırmaktır ve taşlar sanki Allah'ı zikreder gibidir ki Yunus'un ağzından şu mısralar dökülür:

*Dağlar ile taşlar ile
Çağırayım Mevlâm seni [...]* (Schimmel, 1999: 74)

Hikâye, Yunus'un oradan da ayrılıp, küçük bir kızın kendisine "onun, nasıl bir güneş ışını üzerinde nura girdiğini gördüğünü" söylemesiyle, sona erer (Schimmel, 1999: 77).



“Yunus Emre ile Yollarda” – Eserin Yapısı ve Yazarın Hedefi

Annemarie Schimmel “Yunus Emre ile Yollarda” isimli eserinde, Yunus Emre’nin ömründeki son senesini kurgular ve bu derviş dedeyi benzersiz bir hikâyeyle, okurla buluşturur.



Şekil 1: “Yunus ile Yollarda” isimli eser için kapak resmi.

Kitabın başlığında *Yunus Emre* isminin geçmesi, tasavvufu ilgilisi olmayan Alman okur için başlangıçta bir anlam ifade etmese de söz konusu başlık, kapak resmi ile bir araya geldiğinde, bağlamı oluşturmak kolaylaşır. Zira kapakta resmedilmiş kara kalem çalışmasındaki semazen kavuştundan da anlaşılacağı üzere, burada gösterilmek istenen, başını öne eğmiş bir semazendir. Yunus Emre ismi, Alman okur için çokça tanındık olmasa da semazen figürünün şark dünyasına ait kültürel bir referans olduğu genellikle bilinmektedir. Kapak resmi ile birlikte, özellikle eserin başlığının da önemli bir işlevi yerine getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır, zira kapak resmi ve başlık Alman okurla iletişimi başlatan ilk öğelerdir:

“Kitap isimleri yazar ve okur arasındaki iletişimin bir parçasıdır. İletişim açısından bakıldığında alımlama şartları, kültürel etkenler dışında aynı veya çok benzerdir. Bunun için edimsel etkenleri ve erek kitlenin sosyokültürel altyapısını bilerek davranmak gerekir” (Özbent, 2017: 612). Schimmel, böylelikle okurlara, kitabın konusu ile ilgili ilk bilgiyi kapakla birlikte vermiş bulunur: Yunus Emre isimli bir şark figürü, okurunu eşsiz bir yolculuğa çıkaracaktır. Schimmel’in, seçmiş olduğu başlık ve resim ile, erek okurun edimbilimsel ve sosyokültürel şartlarını gözettiği söylenebilir; okur, elinde tuttuğu yapıtın, kendisine yabancı bir edebiyat dizgesine ait olduğunu anlar ve böylece şark kültürünü öğrenmeye istekli bir okurda, eser, merak ve ilgi uyandırır. Okurun bu eserle birlikte çıkacağı yolculuk, mistik bir yolculuktur ve bu yolculuk, ona belki de hiç bilmediği hatta karakteristik Avrupalı bakış açısıyla, *egzotik**** diye adlandırılması mümkün bir dünyanın kapılarını açacaktır; okurun o ana kadar

3 “Egzotizm” kavramı olarak Alman Literatüründe yer almaktadır. “Egzotizm” yabancılığı ve buna bağlı süreçleri ifade etmektedir, yani yabancı insanları, kültürleri ve yaşamları egzotikleştirme süreçleri yabancıya karşı olumlu duygu ve düşünceleri içermektedirler. Bu süreçler yabancıya karşı olan ilgi, katılım ve hayranlığı kapsarken olumsuz veya kayıtsız tutumları reddederler (bk. Lüsebrink, 2016, s. 126).

bilmediği şey ise, elinde tuttuğu kitabın bir çeviri mi yoksa özgün bir yapıt mı olduğudur.

Kitabın arka kapağına baktığımızda, Yunus Emre'nin kim olduğuna ve şiirleriyle ne ifade etmek istediğine dair bilgilere yer verildiği görülür. Burada, ayrıca, kendisinin 700 yıldır Türk toplumu için neden bu kadar önemli bir şair olduğundan da bahsedilir. Eserin türü ile ilgili bilgilendirme ise, metnin son cümlede yer alır: "Schimmel, bu kitapta Türkçe'den aktarmış olduğu Yunus Emre mısralarını bir hikâye örgüsü içerisinde anlatmıştır."

Bu demek oluyordur ki, Schimmel, Yunus'un Divanından aktardığı çevirileri, kendi kaleme aldığı özgün Yunus hikâyesiyle birleştirerek, halk edebiyatını, Alman edebiyatıyla harmanlamış ve okura yeni bir edebî tür sunmuştur. Schimmel'in gerçekleştirdiği çevirilerini, bir öykü içerisinde sunması, birçok açıdan yarar sağlamaktadır; öykünün genel özelliklerinden yola çıkıldığında, söz konusu bu birleştirme yöntemi, okurda hem ilgi ve merak uyandırır hem de düşündürmekten öte duygulandırır. Ancak söz konusu yabancı bir kültür, yabancı bir edebiyat ve yabancı bir şairin dünyaya bakış açısı ve şiirleri olduğu için, hikâyeleştirme yönteminin önemli bir işlevi daha vardır: kültür odaklı bilgi sunmak ve şiirlerin daha rahat anlaşılması için 13. yüzyılı kurgulayarak o dönemin ve de Anadolu'nun şartlarıyla birlikte o bölgeyi Alman okura yansıtmak. Böylece, Alman okur, Yunus Emre ile "yollara düşer", tasavvufu, İslami anlayışa göre kavrar**** ve Yunus'un şiirlerinin derin manasını – anlam daralmasına çok yol açmadan – alımlar.

Schimmel, kısa tuttuğu önsözüne, Yunus'u tanıtmakla başlamaz, aksine, onun kendisi için ne ifade ettiğinden bahseder*****:

İslam mistisizmiyle, tasavvufla meşgul olmağa başladığımdan beri Yunus Emre, sevdiğim şairlerden biri olmuştur. Daha sonra beş yıl boyunca Ankara'da öğretim görevlisi olarak dersler verdiğim dönemde sık sık Anadolu'da seyahatler yapar, ülkenin katı bölgesel şartlarını bir dereceye kadar onun gözüyle göürdüm; onun mısralarının bazıları belirli bölge ve şehirlerle özellikle alakalıdır. Bu itibarla bana onun hakkında biraz daha teferruatlı konuşma imkânı verildiğinde sevinirdim (Schimmel, 1999: 5).

4 Bilindiği üzere Avrupalılar tasavvufu İslamiyet'ten ayırıştırarak Yeni Platonizm'e ve Hristiyanlık öğretilerine dayandırılar. Bk. Demirkıvıran, S. (2021). Annemarie Schimmel'in tasavvuf anlayışı ve Yunus Emre'ye bakışı. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 45, 262.

5 Yunus Emre'nin kim olduğu ve Türk toplumu için ne ifade ettiği ile ilgili bilgiler kitabın arka kapağında yer almaktadır.



Schimmel'in yukarıdaki cümlelerinden de anlaşılacağı üzere, kendisi, bu eseri, Yunus'u adeta deneyimleyerek kaleme almıştır. Bu nedenle, eserin kurgu mekânı tüm gerçekliği ile Anadolu'dur ve orada gezginci olan Yunus Emre'nin duygu ve düşüncelerini yansıtmaktadır. Schimmel, böylece, Yunus Emre karakterine bürünür, dünyayı onun gözünden görmeye çalışır ve anlatımını onun ağzından gerçekleştirir. Schimmel, bu yapıtında okura artalan bilgisi verse de bu bilgileri çok uzun tutma gereği duymaz çünkü Alman okurun çeviri şiirleri anlaması ve anlamlandırması ne de olsa hikâyede geçen anlatımlar ile gerçekleşmektedir. Eserin giriş bölümünde kayda değer olan bir diğer bilgi ise, Schimmel'in Yunus'un şiirlerinin biçimsel özelliklerini aktarması ve kendisinin lirik çevirisini ne şekilde gerçekleştirdiğidir:

Divan'ında aruzla yazılmış birçok gazel vardır, ki Yunus bu aruz biçimlerinden en basit ve çok teganni edilebilenini seçmiştir. Mamafih onun en meşhur ve en önemli şiirlerinin çoğunu, geleneksel Türk hece vezniyle yazdığı şiirleri teşkil eder. Bunların çoğu 8 heceli, ara sıra da 6 hecelidirler. Bu şiir biçiminde her kıtanın dördüncü satırı şiir boyunca aynı kafiyelidir ve şairin en önemli arzularını ifade ettiği bir nakarat teşkil eder. Diğer satırlar kendi aralarında kafiyelidir; şöyle bir şema söz konusudur: baba ccca ddda vs. Kafiye her zaman pürüzsüz değildir, ama onlar esasında muzikaliteye sahiptirler. Tercümede, bu şiirlerin karakterini yansıtmak için biçim ve her şeyden önce de şiirlerin ritmine mümkün olduğu kadar sadık kalmaya çalışılmıştır.***** (Schimmel, 1999: 7).

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Schimmel, bu vesileyle, belki de Alman okurların şimdiye kadar yanlış bildiği, Türk Edebiyatının, Arap ve Fars Edebiyatının bir takliti olduğu ön yargısını da kırmış olabilir. Verdiği bilgiler ışığında, Türk Edebiyatının varlığını Yunus Emre ile göstermiş hatta kanıtlamıştır. Schimmel, Alman okuruna, Türk Edebiyatında yer alan şiirlerin, ritimlerinin ve müzikalitetlerinin öneminden söz eder ki bu kendi çevirilerini neden lirik çeviri şeklinde ortaya koyduğunun gerekçelendirmesidir; öyle ki müzikalite, dilin tinini ifade ederken, derin manalar anlam kazanır ve çeviri sürecinde bu tin gözetilmelidir. Schimmel de lirik çevirileri üretirken, özellikle ritmi de aktarmaya çalışarak kaynak metnin ruhuna sadık kalmak için çaba göstermiştir.

Schimmel, batılıların, sufilik ve tasavvufu ilgili, gerçeği yansıtmayan düşüncelerinin önüne geçmek ve başka yanlış anlamalara mahal vermemek

6 Akabinde burada da Adnan Saygun'un Yunus Emre Oratoryosuna işaret eder.

için, Yunus Emre'nin şiirlerinde hangi konuları ele aldığından okura bilhassa bahsetmek ister:

Yunus'un şiirleri, görünüşte çelişkili, lâkin her zaman en derûni bir dindarlıktan doğan çeşitli ruh hallerini yansıtır. Ölüm ve fânîlik hakkındaki mısraların yanı sıra, bütün yaratıkların birliğini terennüm ettiği neşeli *ilâhiler* de vardır; namaz ve oruca övgünün yanı sıra, Allah'a haykırıışları ve isyankâr ifâdeleri de yer alır; Anadolu manzaralarının en derûni ve renkli tasvirlerinin yanı sıra, ki böyle hallerde her ağaç, her dağ, her kuş yaratıcıyı îmâ eden bir işaret haline gelir (Schimmel, 1999: 8).

Bu ifadeler ile Schimmel, bilişsel olarak okuru, esere hazırlamakta ve alımlamasını yönlendirmektedir. Böylelikle en başından, şiirlerin, İslam dini ve de İslam'ın şartları ile ilintili olduğunun altını çizmekte ve odak noktasında Yaradan'ın yer aldığını vurgulamaktadır. Schimmel, şiirlerde geçen çelişkili ifadeleri veya paradoksları temsil eden tekerlemelere, dünyevi anlam yüklenmesinin önünü kesmiş olmakla beraber, Alman okura, eseri doğru anlama konusunda da destek olur. Görüldüğü üzere, hikâyede geçen olaylar örgüsünde, yanlış anlamlandırmalar engellenmeye çalışılmış, İslami, tarihi ve kültürel etmenlerin, Yunus'un şiirlerinin temelini oluşturduğu gerçeği göz ardı edilme-yerek, en iyi biçimde aktarılmıştır; şöyle ki 77 sayfalık öyküde, birçok konu şiirler ile bağlam bütünlüğü içerisinde ele alınmıştır.*****

Schimmel, hikâyesine geçmeden önce eseriyle hedeflediklerini aşağıdaki şekilde açıklar; öte yandan hikâyenin hangi zamanda yer aldığını da belirtir:

Küçük bir hikâye formuyla bu farklı görüşleri***** bir arada mütalaa etmek bana, Ortaçağ ozanın özlü görüşlerini kendi çağındaki Türk-İslam kültürü bağlamında göstermek imkânı vermiştir. Burada kullanılan tarihler, Ramazan ayının ekim ortasında başladığı 1319 yılına ve Peygamberin doğum günü olan [Kadir Gecesi'nin]***** nisan ayının 23'üne tekabül ettiği 1320 tarihine denk düşerler. Bu, şairin ölümünden bir veya iki yıl önceki hayatının son faslıdır (Schimmel, 1999: 8).

7 Tespitimize göre hikâyenin ele aldığı konulardan bazıları: Dervişlik, Lokman Hekimlik, Ramazan Ayı ve Oruç, Abdest, Ramazan Bayramı, Fânîlik, Ölüm, Tasavvufta Elif Harfi, Dinlerarası Anlayış, Kurban Bayramı, Namazın önemi, Kur'ân-i-Kerim'in önemi, kısmen tarihi olaylar (Moğollar), Hac vazifesi, Salâvatın önemi, Zikir, Tevbe, Cennet (Huriler), Cehennem, Miraç Gecesi ve Hikâyesi, Hz. Peygamberin Şefaati, Allah'ın Rahmeti, Kıyamet Günü, Rabia Kıssası, Hıdırellez Günü, Hallaç, Ashâb-ı Kirâm, Misâk, vb.

8 Kastedilen Yunus'un ele aldığı çeşitli konular

9 Kaynak metinde *Kadir Gecesi* ifadesi geçmemektedir; yerine Peygamberin doğum günü olan 23 Nisan yazılmıştır çünkü Alman okuru *Ramazan* kavramını bilse de *Kadir Gecesi* kavramını bilmez.



Schimmel, yukarıdaki ifadeleriyle, yalnızca Yunus Emre'nin görüşlerini Alman okurlarına iletmekle kalmaz, aynı zamanda Türk edebiyatının Orta Çağ'dan süregelen ve Türk-İslam kültürünü yansıtan özünü de tanıtmış olur. Bu noktada, Alman okuru için etkileyici olabilecek unsur ise, kendi Orta Çağ edebiyatlarına karşın, Türklerin Orta Çağ'da dahi, bu denli gelişmiş bir edebiyata sahip olmalarıdır (Beutin, 2013: 5-6).***** Schimmel'in hikâyeyi Ramazan ayında başlatmasının hikmeti ise, öncelikle, okura, İslâm dininin vecibelerini anlatabilme arzusunda yatmaktadır. Böylelikle İslam'ın şartlarından başlayıp, daha karmaşık mevzulara doğru, konu anlatımını gerçekleştirebilmektedir.

Schimmel'in Anadolu Betimlemesi

Schimmel, gerçek bir Anadolu hayranıdır; bununla birlikte, Yunus'un şiirlerinin daha doğru anlaşılabilmesi için Anadolu'ya gidilmesi ve o coğrafyaya Yunus'un gözünden bakılması gerektiğini de her fırsatta vurgulamıştır (bk. Demirkıvıran, 2021: 275-276). Alman okurun Anadolu'ya gitmesi beklenemeyeceğinden, Schimmel, Anadolu'yu kendi anlatımıyla Alman okurunun ayağına getirir. Hikâyesinde, sık sık coğrafi betimlemelere yer vermesinin sebebi de bu arzuda gizlidir:

Bu sonbaharda Yunus, kış bastırmadan Tokat'a ulaşmayı ümit ediyordu. Çünkü oranın havası yumuşaktı ve o muhteşem binaları olan bu güzel şehirden hoşlanıyordu; yetenekli kumaş boyacılarının çevrenin tüm meyve ve çiçeklerini beyaz pamuk üzerine siyah ve kırmızı olarak bastıkları desenli kumaşlarıyla ve elmasıyla meşhur bir şehir bu. [...] Yunus kendisini Sivas üzerinden Tokat'a götürecek dar keçiyolunu yukarı çıktı. Fakat o Sivas'ın yüksek minârelerini gördüğünde, – muhteşem Çifte Minâreli Medrese ve Gök Medrese – ilk kar lâpaları düşmeğe başlamıştı. (Schimmel, 1999: 13-14).

Schimmel, okurlarının kafasında Anadolu ile ilgili bir resim oluşturabilmek için Tokat şehri ile ilgili iklimsel ve mimari bilgilerin yanı sıra şehrin kendine has özelliklerinden de söz eder. Böylelikle, Alman okur, Orta Çağ Türklerinin mimari ve sanatsal anlamda ne kadar gelişmiş olduklarını öğrenir. Schimmel, Yunus'un izlediği rotayı, ayrıntılı bir biçimde aktarır; Yunus'un

10 Alman Edebiyat Tarihi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Beutin, W., Beilein, M., Ehlert, K., Emmerich, W., Kanz, C., Lutz, B., vd. (2013). *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (8. baskı). Stuttgart. Weimar: Verlag J.B. Metzler.

dar bir geçitten tırmanarak bir tepeye varmasını ve o tepeden Sivas'ın ihtişamlı Selçuklu yapıları ile karşılaşmasını öyle görkemli ve akıcı bir dille anlatır ki bu anlatım, okurda adeta Yunus ile yolculuk yaptığı izlenimini uyandırır. Bu vesileyle Schimmel, Alman okura, Avrupa'da eşi benzeri olmayan yapıların varlığından bahsederek ve Sivas'ın simgeleri haline gelen medreselerini tanıtarak, üzerlerinde ilgi ve merak uyandırır.

Kültürel Aktarım Örnekleri

Özellikle edebî eserlerde ve edebiyat çevirilerinde kültürel aktarım süreçleri sıklıkla gözlemlenmektedir. Kültürel aktarım süreçleri, kültürler arasındaki aktarım şekilleri, yani belirli bir hedef kültüre aktarılan ve alımlanan kültürel nesneler ve uygulamalarla ilgilidir: bunlar bilgi, söylem, metin, görüntü, kurum ve eylem biçimleridir ve dolaylı olarak, aktarımın kültürel boyutunu da ifade etmektedir. Kültürel aktarım süreçleri, antropolojik kültür kavramının kapsadığı tüm boyutları etkileyebilmektedir: ulusal kültürle ek olarak, kültürel alanlarla birlikte, bölgesel, ulusötesi ve sosyal kültürel kavramları da kapsamaktadırlar (Lüsebrink, 2016: 143). Böylece, kültürel aktarım, bir kültüre özgü olan ve toplumsal eylem, davranış ve ifade kalıplarını içeren fikirlerin, kültürel yapıların, uygulamaların ve kurumların bir diğer kültüre taşınması anlamına gelir.

Schimmel, hikâyesinin birçok yerinde, Türklerin misafirperverliğine dikkat çeker. Aşağıda yer alan paragrafta, Alman okurlara, Türk geleneklerini ve nitelikli Derviş deyimlerini aktarır, yani Türklerin misafir geldiğindeki eylem biçimlerini ve söylemlerini dile getirir. Aktarılan Türk gelenekleri ve deyimler, Alman kültüründe yer almadığından, bu deyişler Alman okur için yabancıklık veya bir diğer deyişle egzotizmi ifade etmektedir:

Bir çobanla karşılaşan Yunus'a çoban sorar:

"Müsâadenizle sorabilir miyim, nereden gelip nereye gidersiniz? diye sordu nazikçe.

"Allah'tan gelip Allah'a gidiyoruz" diye cevap verdi derviş.

"Evet muhakkak öyle Derviş Baba. Fakat siz şüphesiz uzaktan geldiniz ve yorgun olmanız lâzım. Korkarım ki, birazdan yağmur gelecek; arzu ederseniz, buyurunuz, çadırıma hoş geldiniz" (Schimmel, 1999: 10).

Çobanın, yaşlı Yunus'a *nerden gelip nereye gittiğini* sorması, Yunus'un da *Allah'tan gelip Allah'a gittiği* cevabını vermesi, Türkler tarafından bilindik



bir deyim olsa da Alman okur için anlaşılması güç olan bu söylem, kültür referansı olarak değerlendirilmesi gerekir zira Almanlar nereye gidiyorsun sorusuna “Tanrıdan gelip, Tanrı’ya gidiyoruz” cevabını tanınamaktadırlar. Ancak hikâye, sufi Yunus’u ele aldığı için, okur, bu cevabın onun dervişliğinden, derin dindarlığından ve Allah’a olan sevgisinden geldiğini anlamakta güçlük çekmeyecektir. Çobanın, hiç tanımadığı yaşlı adamı çadırına davet etmesi ise, biz Türkler için gelenek ve göreneklerle açıklanabilecek bir eylemdir; güler yüz göstermek, zor durumda olan insanlara yardımcı olmak, misafir ağırlamak, onları rahat ettirebilmek için elinden geleni yapmak, yolcunun duasını almak vb. sayılabilecek başlıca Türk erdemleridir. Schimmel, bu kültürel aktarımla beraber, Alman okurlarına, Türk toplumunun erdemlerini, örf ve adetlerini de iletir ki Türklerin bu özellikleri Schimmel’i Türk insanına bağlayan başlıca değerlerdendir (Hatiboğlu, 2003: 473).

Schimmel’in Lirik Çevirisi

Schimmel, “Yunus Emre ile Yollarda”nın önsözünde de vurguladığı gibi, şiirlerin ritim ve melodi gibi ses özelliklerini, çevirilerinde mutlaka gözetir çünkü şiirde yer alan derin manalar müzikalite ile aktarıldığında, dilin tını muhafaza edilmiş olur. Schimmel’in yakından tanıdığı bir isim olan Gökhan Evliyaoğlu,***** Schimmel’in lirik çevirileri ile ilgi aşağıdaki yorumu getirmiştir:

Şiir çevirileri ile ilgili bu ilkeye rağmen [şiirlerin çevrilemezliği] Schimmel, bunu o kadar güzel yapardı ki. Örneğin, Ahmet Haşim’in şiirlerindeki musikiyi hepimiz biliriz. Schimmel, onun şiirlerini Almancaya çevireceği zaman, büyük bir gayretle bu musikiyi hissederek bunu yapardı. Schimmel’in yaptığı çevirilerden siz şairin ruh atmosferini hissedebilirdiniz. Yunus Emre’nin şiirlerinde durum aynıdır. Yunus’un şiirlerini Almanca okurken, sanki karşınızda gözü yaşlı bir derviş hissederdiniz. Şiiri ve şairi bu kadar candan ve gönülden hissederek tercüme ederdi (Evliyaoğlu, 2003: 574).

Her ne kadar, birçok araştırmacı tarafından, şiirlerin çevrilemez olduğu düşünülse de Schimmel’in şairane ruhu, filolog yönü ve mutasavvıflığı ile, başarılı sayılabilecek çevrilere imza attığı, aşağıdaki örnekte de görülmektedir.

Bu kesitte, Yunus Emre’nin gönülden sevdiği şeyhi Tapduk Emre’ye ithaf ettiği şiirinde yer alan ses özelliklerini, Schimmel’in nasıl aktardığı incelen-

***** Gökhan Evliyaoğlu (1927-2011); Gazeteci, Siyasetçi ve Diplomat

Esâsında hâlâ o günleri arıyorum, Tapduk Emre'nin evine odun taşıdığım ve devamlı sadece güzel düz odunlar getirdiğim o günleri; çünkü onun huzuruna eğri hiçbir şey çıkmamalıydı. Onun bizden Önce ebedî mâşuka, Hakk'a yürüdüğünü bilmiş olmama rağmen, devamlı onu aradım durdum. Lâkin:

Meines Scheichs Land und Ort -	<i>Şeyhimin illeri</i>	Şeyhimin memleketi ve yeri
Weit ist der Weg nach dort.	<i>Uzaktır yolları</i>	Yol oraya uzaktır
Rosen blühen fort und fort -	<i>Açılmış gülleri</i>	Güller açar da açar
Wer kommt zu pflücken sie?	<i>Dermeğe kim gelir</i>	Kim gelir onları toplamaya?
Lieb ich sein Wesen sehr,	<i>Şeyhimin özünü</i>	Çok severim onun özünü
Sein Wort auch mehr und mehr -	<i>Severim sözünü</i>	Sözünü de çok ve daha çok
Antlitz, Gestalt so hehr -	<i>Mübarek yüzünü</i>	Çehresi ve sureti huşu
Wer kam, sie zu sehen?	<i>Görmeğe kim gelir</i>	Kim geldi onu görmeğe?
Frag, wer den Weg gekannt	<i>Şeyhimin ilini</i>	Sor yolu bilen var mı
nach meines Scheiches Land	<i>Sorarım evini</i>	Şeyhimin diyarına
Ach, diese Segenshand,	<i>Ol sebil elini</i>	Ah o mübarek el
Wer kam, zu küssen sie?	<i>Öpmeğe kim gelir</i> (Schimmel,	Kim geldi onu öpmeye?
(Schimmel, 1989: 25-26)	1999: 22*****	(Çev. S.D.)*****

Görüldüğü üzere, Schimmel, bu aktarımında Alman edebiyatının aruz kâlıplarını kullanmaktan kaçınarak, Türk Edebiyatının hece ölçüsünü Almanca'ya uyarlamıştır. Kaynak metin, altı heceli bir mısradan oluşurken erek metinde de altı hece yer almaktadır. Kafiye uyumuna gelince; her kıtanın ilk üç mısraı, kaynak metinde de olduğu gibi, kafiyevidir; her kıtanın son mısraı ise, retorik soruları ve aynı zamanda nakaratını oluşturmaktadır, yani şairin vurgulamak istediği iletiyi içermektedir. Ancak kaynak metinde, retorik sorularda kafiye uyumu varken Schimmel'in ikinci kıtasındaki soruda kafiye görülmemektedir; bu mısra son hece***** bakımından da pürüzlüdür zira tüm mısralar vur-

12 Senail Özkan çevirisinde kitapta geçen şiirleri Abdülkâki Gölpınarlı (1943), *Yunus Emre Divanı*, Ahmet Halit Kitabevi isimli divandan iktibas ettiğini belirtir, yani Schimmel'in de kaynak metin olarak kullandığı divandır (Schimmel, 1989, s. 91).

13 Tekrar Türkçe yapılan çeviride sözcüklere ve sentaks yapısına sadık kalınarak sözcüğü sözcüğüne çeviri yapılmıştır.

14 Alm. die Kadenz; Alman Edebiyatında şiirlerin son heceleri kadans olarak isimlendirilir. Kadanslar eril ve dişil olmak üzere ikiye ayrılır. Eril kadanslar vurgulu (+) hece ile biterken dişil kadanslar (-) vurgusuz hece ile biter.



gulu heceler ile biterken bu mısra vurgusuz heceler ile bitmektedir (*seh-en*). Buna rağmen, Schimmel'in mısra geçişlerindeki ritmi bozulmamakla birlikte, kaynak metne yakın bir ritim yakaladığı söylenebilir.

Anlam kaymalarına baktığımızda ise; Schimmel'in şiiri, tekrar Türkçeye çevrildiğinde, başlangıçta anlamsal kaymalar fazlaca görülebilir; ancak Alman dilinin ve kültürünün tasavvufi alandaki yetersizliği göz önünde bulundurulduğunda, anlam kaymalarının en aza indirgendiği de söylenebilir. Alman kültüründe yer almayan kavramlar yerine, bu kavramlara eşdeğerlilik açısından en yakın sözcükler kullanılmıştır. Örneğin; “Mübarek yüzünü” mısraı “Çehresi ve sureti huşu” olarak aktarılmıştır, zira *mübarek* sözcüğü, İslami geleneklere dayanan bir kavram olduğundan, Alman kültüründe eşdeğer bir kavram bulunmamaktadır. Schimmel, bu düşünceye dayanarak, “hehr” sözcüğünü kullanmayı uygun görmüştür. Alman okur, söz konusu sıfatı, bağlam içerisinde *kutsal* olarak anlamlandırarak ve Tapduk Emre'nin saygın ve hürmet edilmesi gereken bir insan olduğunu anlayacaktır. *Yüz* sözcüğü için ise, Schimmel, eşanlamı iki sözcük kullanarak, Tapduk'un simasına vurgu yapmış ve *kutsal* sözcüğünün etkisini arttırmıştır.

Sonuç itibarıyla, şiirde bazı anlam kaymaları gözlemlense de Schimmel'in Alman okura, Yunus Emre şiirlerinin tinini, biçimi mümkün olduğunca koruyarak, aktarmaya çalıştığı söylenebilir. Şiirler, okurun karşısına sahiden Almanca konuşan ve *ağlayan bir Yunus* çıkmışçasına, müzikalitesi ve derin manalarıyla, okuru etkilemektedir.

Schimmel'in Şiirleri Hikâye Eşliğinde Yorumlaması

Schimmel'in hikâyesinin okurda ilgi ve merak uyandırmasının yanı sıra başka işlevleri de bulunur. Schimmel, şerh edermişçesine, şiir ve mısralarda geçen konuları, sade bir dil ile okurda anlaşılır kılar; Türk-İslâm kültürünü tanıtır; İslamiyet'in özünü Alman okura şimdiye dek bilmedikleri anlam ve ifadelerle aktarmaya çalışır. Bunları yaparken, daha önce de bahsedildiği gibi, şiir çevirilerini anlaşılır kılabilmek için hikâyeleştirme yöntemini kullanır. Hikâye, böylece yan metin (Paratext) olarak değerlendirilebilir ve kültürel aktarım sürecinde, kültürler arası bir araç olarak kullanılmak suretiyle, Alman okurun alımlama sürecini etkilediği söylenebilir. Belirtildiği üzere, hikâye içerisinde birçok konu ele alınır.***** Schimmel, bu çalışmasında antolojik bir çalışma yapmaması nedeniyle, her şiir, okurun karşısına bir nevi konu

15 Çalışma kapsamında tüm konular ele alınamayacağından konular içinden seçmeler yapılmıştır.

anlatımı eşliğinde çıkmaktadır. Dolayısıyla, Alman okur, Yunus'un şiirlerini okurken ve onlara çeşitli anlamlar yüklerken, bunu bir bağlam içerisinde gerçekleştirir. Schimmel, bu sıra dışı tekniği ile – aşağıdaki örneklerde de görüleceği gibi – Türk-İslam kültürünü, Yunus'un ağzından, Alman okurların anlayıp anlamlandırabilecekleri bir şekilde, aktarmayı başarmıştır. Türk-İslam kültürünün, Alman-Hristiyan kültüründen bir hayli uzak olduğu gözetildiğinde, Schimmel'in kültürlerarası mesafeyi hangi yöntemlerle daraltmaya çalıştığı kayda değer bir mesele olarak görülebilir. Aşağıda hem Schimmel'in yöntem ve tekniklerine hem de eserdeki bazı konu başlıklarına dair örnekler verilmiştir.

Örnek 1:

Schimmel, namaz kılmak, Kur'an okumak gibi İslami vecibeler içeren şiirlerde, anlatıma başvurarak, bu vecibelerin önemini ve Müminler için ne ifade ettiğini, Alman okurlara anlaşılır bir şekilde aktarır:

*Zeynep günlük beş vakit namaz kılmak için daha küçüktü, fakat Fatmagül ve Hamza her dâim
Yunus'un şöyle söylediğini duyuyorlardı:
Peygambere arzolundu
Gafil olma kıl namazı
Üstümüze farzolundu
Gafil olma kıl namazı
[...]*

*Ve o Kur'an okumaya teşvik etti, zirâ:
Ne bahtlıdır ol kişi kim
Okuduğu Kur'an ola
Çalap ona rahmet kılar
Gönlü dolu iman ola
Sonra tekrar Müslümanların mükellefiyetleri hakkında şiirler söyledi.
Çocuklar bazen onun şiirlerini zor bulmalarına rağmen, sadece oruç tutup namaz kılmakla yetinmeyip, bilakis hiç kimsenin kalbini kırmamalarının ve kimseyi yaralamamalarının da o kadar önemli olduğunu anlıyorlardı.
Eğer ışkı seversen can olasin
Gönüller tahtına sultan olasin*



*Seversen dünyeyi mihnet bulasın
İrenler sırrım kaçan tuyasın
[...] (Schimmel, 1999: 26)*

Bu örnekte görüldüğü üzere, Schimmel, Alman okura öncelikle, Müslümanlar için dinî vecibelerin ne kadar önemli olduğunu aktarır. Bununla birlikte, Mümin insanların dinî görevlerini yalnızca mecburiyetten değil aynı zamanda Allah’a olan aşkları nedeniyle de yerine getirdiklerini anlatılır. Okura iletmek istenen bir diğer bilgi de Allah’a yaklaşmanın yalnızca dinen farz olan fiilî eylemlerle gerçekleşmediğidir. Nitekim, bu noktada, kalp kırmamanın ve kimseyi üzmemenin de bir o kadar önemli olduğu vurgulanır. Böylece Alman okura, İslam’ın salt dogmatik ve kurallar üzerine kurulu bir din olmadığı aynı zamanda bir sevgi ve saygı dini olduğu da açıklanmış olur. Bu ayrımın, özellikle Batı dünyasının İslamiyet ile ilgi ön yargılarını kırmak adına, önemli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Örnek 2:

Schimmel, Hz. Muhammed’in (sav) tüm Müslümanlar tarafından çok sevildiğinden söz etmiş ve peygamberin şefaatinin umduklarını hikâyesinin birçok yerinde uzun uzun anlatmıştır. Yunus’un şiirlerine de bu bağlam içerisinde yer veren yazarın eserinden, söylenene ilişkin gösterilebilecek örnekler aşağıdaki gibidir:

Yunus Emre çocukları seyretti ve birdenbire, “Fatmagül, biliyor musun bal neden tatlıdır?” diye sordu. Küçük şaşırmış bir halde ona baktı. “Neden ki?”. Yunus cevapladı:

*Arı kovana girer
Binbir salavat verir
Kudretinden bal olur
Ol fazl-ü inayettir*

Wenn Bienen ihren Bienenstock betreten, segnen sie tausendundeinmal den Propheten, Durch Gotteskraft entsteht des Honigs Süße – Das ist die große Gnade, wenn sie beten. (Schimmel, 1989: 29)*****	Arılar arı kovanına girdiklerinde binbir kere peygamberi kutsarlar Tanrının gücü ile balın tatlılığı oluşur Dua ettiklerinde en büyük lütuf budur (Çev. S.D.)*****

16 Schimmel’in çevirisi

17 Çalışmanın yazarı (S.D.) Schimmel’in çevirisi Türkçe’ye çevirmiştir. Yazar burada ayrıntı atlamamak için sözcüğü sözcüğüne çeviri yapmıştır.

"Ah, ne kadar güzel!" diye bağırdı çocuklar. "Görüyor musunuz, sevgili Peygamberimize salavat getirdiğiniz zaman, siz de bal gibi tatlı olursunuz!"

"Gerçekten mi."

"Dene bakalım!" dedi Yunus; Emine ve Mehmet, onun çocuklara oynarken ne kadar çok önemli şey öğrettiğine sevindiler (Schimmel, 1999: 24-25).

Görüldüğü üzere, Schimmel, Yunus'un mısralarının metaforik anlamlarını hikâyede diyaloglar vasıtasıyla açıklar. Şiirin çevirisine bakıldığında ise Alman okurların rahat anlayabileceği mısralar görülmektedir. *Salavat* sözcüğünün Almanca karşılığı olmadığından, Schimmel, Alman okurun Hristiyanlıktan yola çıkarak tahayyül edebileceği eş değer bir kavram arayışına girmiştir. Böylece *Peygambere salavat* getirmek, Alman okura *Peygamberi kutsamak* olarak aktarılacak en yakın imgeleme kullanılmıştır. Son mısradaki ise Schimmel'in çevirisine yorum kattığı görülmektedir; Alman okur için ilahi lütfun duayla gelmesi, kendi dinî gereği tahayyül edebileceği bir durumdur.

Örnek 3:

Schimmel, tasavvufi bilgiler içeren ve karşı kültür için yabancılaşma ifade eden mısraları yine tahkik yöntemiyle Alman okura aktarır:

"*Biliyor musun elif nedir?" diye sordu Fatmagül'e*
"Bir harf", dedi o, fakat daha fazlasını biliyordun.

Yunus ezberden okudu:

Dört kitabın ma'nisi bellüdür bir elifde
Sen elifi bilmezsin bu nice okumakdur.

Der vier heil'gen Bücher Sinn liegt in einem elif –
Wenn das elif du nicht kennst – wozu willst du lesen? (Schimmel, 1989: 31)

Dört kutsal kitabın anlamı bir elifte yatar –
Elif'i bilmez isen – neden okuyacaksın ki? (Çev. S.D.)

"Bu ne demek?"

Bak, elif Arap alfabesinin ilk harfidir; yazdığın zaman o, dik bir çizgi gibi görünür – bak orda duvarda yazılı olan Allah, ne kadar güzel yazılmış; pek yüksek ve ince olan bu ilk harf elif'dir. Allah'ın yüce adı bu harfle başladığı için, o Allah'a işaret eder. Ayrıca, biliyorsun, her harfin bir sayı değeri var, ve elif Bir'dir. Dolayısıyla o, bir ve yalnız olan Allah'ı imâ eder."

Fatmagül inanarak başını salladı.



“Ve sen bir ve yalnız olan Allah’ı tanıdığın zaman, yeteri kadar biliyorsun demektir – bütün mukaddes kitaplar sadece ondan bahsederler – Tevrat, Zebûr, İncil ve Kur’an- Dolayısıyla bütün bilginin bu bir harfte gizli olduğu söylenebilir.” (Schimmel, 1999: 27-28).

Schimmel’in şiir çevirisine bakıldığında, *elif* ifadesini Almancaya ödünçleme yöntemiyle aktardığı görülmektedir. *Elif* harfinin Alman alfabesinde yer almaması nedeniyle Alman okurdan Arap alfabesini tanıması beklenemez. Söz konusu farklı bir dilin ve dinin harf sistemi olduğundan, Schimmel için ödünçleme hariç başka bir aktarım yöntemi mevzubahis olamaz ve bu nedenle okura, *elif* harfinin ne anlama geldiğini, soru cevap yoluyla aktarır; hikâyede de görüleceği gibi *elif* harfinin açıklamasında genelden özele gidilerek okura kolaylık sağlanmıştır. Schimmel, böylece zor bir konuyu, basit bir anlatımla Alman okura sunmuş bulunur; özetle, hikâyede, *elif* harfinin sadece bir harften ibaret olmadığını ve bir tasavvufi metafor olduğu anlatılır. Schimmel’in bu tasavvufi açılımıyla beraber, Yunus’un mısraları Alman okur için anlaşılır ve anlamlandırılabilir hale gelmektedir. Schimmel’in özellikle çevrilemez olan ve Hristiyanlıkla birlikte Alman kültüründe de var olmayan bir harfin yer aldığı mısraları çevirmesinin, dinler arası diyalogu desteklemek adına da oldukça işlevsel olduğunu söylemek mümkündür. Zira Müslümanların yalnızca Kur’an’a değil, Allah tarafından indirilen tüm kutsal kitaplara iman ettikleri, Batıda çokça bilinen bir gerçeklik değildir.

Örnek 4:

Anlatımı ve aktarımı zor olan bir diğer konu ise zikirdir çünkü zikir de Alman okuru için yabancılik ifade eden bir kavramdır. Schimmel, zikrin anlam ve önemini, İslam tarihinden çeşitli şahsiyetler tanıtarak, hikâyesinin içine yerleştirmiştir. Aşağıda yer alan kesitte, Yunus tekkededir ve şeyhle birlikte etrafında oturan dervişlerle sohbet içerisinde. Sohbetin konusu, Hz. Peygamber (sav), ailesi ve Ashab-ı Kiramdır:

[...] Fakat Yunus Emre daha çok, Yemen’de yaşayan ve Peygamberi hiç görmeden kendini İslama veren Veysel Karânî’yi seviyordu. Peygamber, “Rahmetin kokusunun Yemen’den” geldiğini hissediyordu.

*Hakkın habibinin sevgili dostu
Yemen illerinde Veys-el-Karenî
Söylemez yalanı yemez haramı
Yemen illerinde Veys-el-Karenî*

Der geliebte Freund des Freundes des Herrn,
Uwais al-Quarani im Lande Jemen,
Er lügt niemals, er ißt niemals Verbot'nes,
Uwais al-Quarani im Lande Jemen. (Schimmel, 1989: 57)

Rab'ın dostunun sevilen dostu,
Yemen ülkesinde Uwais al-Quarani
Asla yalan söylemez, asla yasaklıdan yemez,
Yemen ülkesinde Uwais al-Quarani. (Çev. S.D.)

“Bugün de kendilerini Veysel diye adlandıran bazıları var,” dedi Şeyh. “Bunlar görünürde hiçbir mürşidi olmadığı halde sûfî olan kimseler. Fakat bu tehlikeli bir rütbe ve istek; mürşidi olmadan doğru yolda kalma kudretine pek az kişi sahiptir.”

“Fakat gerçek Veysel devamlı Allah'ı zikretmiştir; ne yaparsa yapsın her zaman Allah'ın adı onun gönlünde ve dilindedir”, dedi Yunus. “Belki de o, Kur'an'ın haber verdiği üzere, tüm bitki ve hayvanların kendi lisanlarında Allah'ı zikrettiklerini duymuştur.”
[...]

“Ah, yakında bahar geliyor”, dedi Yunus, “o zaman çiçeklerin Allah'ı nasıl zikrettiklerini ve kendi tesbih dualarını nasıl okuduklarını göreceğiz.

“Bunu gerçekten kar ve buz da yapıyor mu?” diye sordu meraklı genç bir derviş.

“Ben eminim ki, kar taneleri ve soğuk fırtına için de Allah'ı zikir vardır, fakat biz onu bu kaba/ latif olmayan kulaklarımızla anlamıyoruz. Lâkin kuşların ya da çiçeklerin tesbihini kolayca anlayabiliyoruz.”

*Hep baharlar açılır
Tesbih okur çiçekler
Birbirinde seçilir
Tesbih okur çiçekler*

Aller Frühling tut sich auf,
Blumen beten Rosenkranz.
Wählen sich einander aus –
Blumen beten Rosenkranz. (Schimmel, 1989: 58)

(Schimmel, 1999: 51-52)

Tüm bahar açılır
Çiçekler tespih duası yaparlar.
Birbirlerini seçerler
Çiçekler tespih duası yaparlar. (Çev. S.D.)

Örneklerden de anlaşılacağı üzere, burada Schimmel, Alman okura, İslamiyet'te mühim bir yeri olan zikrin önemini aktarmaya çalışmıştır. Ayrıca,



önemli bir şahsiyetten örnek vererek, onu hem okura tanıtmış hem de İslamiyet'te Allah'ın nasıl anıldığını aktarmıştır. Yunus, şiirinde Veysel Karani'nin üstün erdemlerinden bahsederken, Schimmel, hikâyesinde diyaloglar vasıtasıyla, öncelikle bu mistik kişiliğin kim olduğundan bahseder. Bununla birlikte, Veysel Karani ismini Uwais al-Quarani olarak değiştirerek Arapçaya daha yakın bir ortografik uyarlama yaptığı da görülmektedir. Nedeni ise Alman literatüründe Arapçadan yapılan transkripsiyonların daha yaygın olması olabilir. Hikâyenin devamında, zikrin sadece insanlar tarafından yapılmadığı her canlının ve her nesnenin Yaradan'ı andığı, Alman okuruna aktarılır. Yine Hristiyan dininden farklı olan bu durum, Yunus'un şiiri ile pekiştirilir zira Schimmel çevirisine *tespih eder* kavramını yerleştirerek Alman okurun alımlamasına yön verir. Bu bağlamda *Rosenkranz* kavramı Hristiyan dininde kullanılan tespihtir ve *beten* yani dua etmek fiili ile birlikte kullanıldığında, Alman okurun zihninde, her ne kadar tespih duaları farklı şekillerde yer etmiş olsa da benzer bir resim canlanmaktadır.

Yunus Emre'nin şiirlerini anlaşılır ve anlamlandırılabilir kılmak adına, Anemarie Schimmel'in hikâyesi önemli bir görev üstlenmektedir. Söz konusu hikâyeleştirme yöntemi ile okur, Yunus'un şiirlerde anlatmak istediklerini doğru bir biçimde kavrar ve yorumunu hikâyede geçen olaylar örgüsüne göre gerçekleştirir. Schimmel'in, okura, Veysel Karani'nin kim olduğunu aktarmadan, okurun Yunus'un şiirini anlaması, anlamlandırması ve de alımlaması mümkün değildir. Bu durum, diğer şiir ve mısralar için de geçerlidir; şiir ve mısralar, hikâye eşliğinde sunulmaksızın mevcut bağlamından koparıldığı takdirde okurun eksik artalan bilgisinden dolayı alımla gerçekleştiremeyecek ve Yunus, Alman okur ile iletişim kuramayacaktır.

Sonuç

Schimmel, bu eseri ile Alman okura, İslam dinini farklı bir bakış açısından sunarak, günümüz Avrupa'sında dahi hala var olan İslâm karşıtlığını ve bu dine karşı hissedilir biçimdeki hoşgörüden yoksun tutumları, kırmayı hedeflemiştir. Kitabı elinde tutanlara, eşsiz bir alımlama deneyimi yaşatan eser, başlığına uygun olarak, okura Yunus Emre ile birlikte mistik bir yolculuk yapma fırsatı tanır.

Schimmel'in şiir çevirilerini, kendine özgü bir biçimde, özümseyerek, ritim ve melodi gibi unsurları da gözeterek gerçekleştirmesi, eseri bu denli başarılı kılan özelliklerin başında gelir. Ayrıca kaynak metni, erek okur için

anlaşılır kılma çabası ve bunun için hikâyeleştirme yöntemine başvurması ürüne yeni bir şekil vermekle birlikte farklı bir çeviri örneği de ortaya koyar.

Bu anlamda, önemli ve incelenmeye değer bir yapıt olan *Yunus Emre ile Yollarda*, Yunus Emre şiirleriyle Schimmel'in hikâyesinin iç içe geçtiği bir etkileşim ortamı oluşturur. Kültürel, dilsel ve aktarımsal zorluklar gibi birçok zorluğun üstesinden başarılı bir şekilde gelmiş olan Schimmel, benimsediği bakış açısıyla hem anlam kaymalarına en az şekilde sebebiyet vermiş hem de kaynak metnin anlam bütünlüğünü zedelememiştir. Sonuç olarak, Annemarie Schimmel'in ortaya koyduğu çeviri ile Batı ve Türk edebiyatı arasında bir köprü oluşturduğu ve işlevsel bir ürün ortaya çıkardığı açıktır.



KAYNAKÇA

- Beutin, W., Beilein, M., Ehlert, K., Emmerich, W., Kanz, C. ve Lutz, B. (2013). *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (8. baskı). Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Demirkıvıran, S. (2021). Annemarie Schimmel'in tasavvuf anlayışı ve Yunus Emre'ye bakışı. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 45, 259-294.
- Evliyaoğlu, G. (2003). Tanıdıklarının gözüyle Annemarie Schimmel. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11, 561-576.
- Göktepe, F. (2020). Annemarie Schimmel: „Die Menschen schlafen, und wenn sie sterben, erwachen sie“ – Das Erwachen einer Übersetzerin für türkische Poesie. *Übersetzerforschung I* içinde (7 cilt, s. 165-182). Berlin: Logos.
- Hatiboğlu, M. (2003). Tanıdıklarının gözüyle Annemarie Schimmel. *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11, 561-576.
- Lüsebrink, H.-G. (2016). Interkulturelle Kommunikation Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Ott, C. (2016). Friedrich Rückert und die türkische Literatur. *Coburg Stadtportal*. https://www.coburg.de/Portaldata/2/Resources/dokumente/r3-schulen-kultur-bildung/r3_kulturabteilung/rueckerpreis/2016_01_29_CRP_Ansprache_Festakt_2016_Ott.pdf.pdf (01.03.2021).
- Özbent, S. (2017). Almanca edebi eser isimlerinin çevirisinde kültürel etkenler. *2nd International Scientific Researches Congress on Humanities and Social Sciences*. Türkiye, 20 - 23 Nisan 2017, 611-617.
- Schimmel, A. (1989). *Wanderungen mit Yunus Emre*. Köln: Önel Verlag.
- Schimmel, A. (1999). *Yunus Emre ile yollarda*. (S. Özkan, Çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Schimmel, A. (2002). *Morgenland und Abendland. Mein west-östliches Leben*. München: C.H. Beck.

YUNUS EMRE'DE HETERODOKS SÖYLEMİN ÜRETİMİ*

Serkan DERİN

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Manisa/Türkiye, serkan.derin@cbu.edu.tr

Giriş

Heterodoks; Ortodoksi'nin ya da merkezî din anlayışının dışında olan dinsel akım; Bir dinî gelenek içinde yaygın kabul gören yerleşik değerlere ve doktrinelere karşı farklı ve aykırı yorumlar geliştiren hareketler için kullanılan bir kavram (Gündüz, 1998: 76) gibi anlamlara sahiptir. Bu çalışmada “heterodoks söylem” ile İslam düşüncesi içinde gelişen ve kurumsal dinî inanç ve uygulamalara karşı üretilen eleştirel söylem kastedilmiştir.

Heterodoks ya da eleştirel söylemin hedefi dinin veya dinî düşüncenin doğrudan kendisi değildir. Bunun yerine ortodoks düşünceyi üretenlere yönelir. Herhangi bir ritüel, ibadet hakkında eleştirel bir yaklaşım dile getirildiği durumlarda bile ritüel veya ibadetin yanlış anlaşıldığı ve uygulandığından bahsedilir. Böylece bir yandan bir eylemi ya da kavramı kendi dairesi içine çekerken bir yandan da kurucu gelenekten kopmamış olur.

Yunus Emre halk İslamı'nın bir temsilcisi olarak kabul edilir. Buna göre merkezi otoritenin tesis etmeye çalıştığı dinî uygulamaların karşısında daha serbest yapılı ve bazen de büyüsel özellikler gösteren *halk İslamı* yer alır. Merkezî otorite halk dinine çoğu zaman müsamaha ile yaklaşır; ancak bazı kriz anlarında ya da olağanüstü durumlarda merkezin benimsediği dinî görüşün tüm toplum tarafından benimsenmesi istenir. Bu istek bazen uyumsuzluk yaratır ve çatışma ortamı doğurur. Bu çatışma hem fiziksel hem de söylem boyutunda gerçekleşir.

* Bu bildiri aslen şu eserden üretilmiştir: (Derin, 2021)



Yunus Emre’de Heterodoks Söylemin Üretim Süreci

Heterodoksünün, ortodoksiden farklı bir dil/söylem üretebilmesi için öncelikle kendine bir alan açması gerekir. Bu alan söylemin üretileceği bir madden gibidir. Söylem alanı iki şekilde açılır. Heterodoksi burada ya tamamen özgün kavramlar bulacak ya da var olan kavramları kendi arka planı çerçevesinde yeniden işleyecektir. Burası sürecin en önemli yeridir. Uygun bir dil oluşturma konusunda yapılacak bir hata tüm süreci etkileyecektir. Yunus Emre’nin kavramsal bir zemin oluşturma konusunda başarılı olduğu söylenebilir.

Yunus Emre kavramsal zemin oluşturmaya en önemli kavramdan, yani “din”den başlar. Aşağıdaki örnekte aşk üzerinden bir din tanımı yapar ve dini geleneksel tariftten farklı olarak ele alır:

*Ey aşıklar ey aşıklar mezheb ü din aşktır bana
Gördü gözüüm dost yüzünü yas kamu düğündür bana***

Burada dinin tanımını yapılırken genel kabulün dışına çıkılır. Yunus Emre dini bu şekilde tanımladıktan sonra önünde geniş bir alan açılmaktadır. Artık aşka dair kabul gören pek çok durum dinî düşünce ve davranış için de geçerli olacaktır. Başka bir ifade ile aşkın sahip olduğu çağrışım kümesi din tanımında kullanılabilir. Bu vesile ile tanrı, kulluk, ibadet gibi dine bağlı diğer kavramlar da yeni bir tanım ve tarif sürecine sokulabilecektir. Bunun uygun bir örneğini aşağıdaki şiirde görmek mümkündür:

*Din u millet sorar isen âşıklara din ne hacet
Âşkî kişi harab olur harab bilmez din diyanet*

*Âşıkların gönlü gözü ma’suk diye gitmiş olur
Ayrık surette ne kalır kim kılısar zühed u taat*

*Taat kılan uçmağ için din tutmayan tamu için
Ol ikiden farig olur neye benzer bu işaret*

*Her kim dostu sever ise dosttan yana gitmek gerek
İşi gücü dost olıcak cümle işten olur azat*

** Burada, Yunus Emre’nin sadece bir beytinden yola çıkarak dinin anlamını değiştirme çabasında olduğu izlenimi uyandırmamalıdır. Tüm beyitleri vermek mümkün olmadığı için sınırlı sayıda parça kullanılmıştır.

*Onun gibi ma'şukanın haberini kim getirir
Cebrail-i mürsel sığmaz şöyle olundu işaret*

*Soru hesap olmayısar dünya ahret kovana
Münker u Nekir ne sorar terk olıcak cümle murat*

*Havf u reca gelmez onda varlık yokluk bırakana
İlm u amel sığmaz onda ne terazi var ne sırat*

*Ol kıyamet pazarında her bir kula baş kayısı
Yunus sen âşıklar ile hiç görmeyesin kıyamet****

Yunus Emre ilk örnekte “mezhep ü din aşktır bana” diyerek geniş manada bir tanım yapmıştı. Burada tanımdan ziyade din ile girilen ilişki üzerinden bir söylem üretildiği görülmektedir. “Âşıklara din ne hacet” kısmı işte bu girilen ilişkiyi gösterir ki bu da daha önce bahsedilen “aşk”ın kavramsal arka planının sürece dahil edilmesi ile ilgilidir. Tanımlamaya dair ilk adım atıldıktan sonra dine bağlı *züht*, *taat*, *cennet*, *cehennem*, *hesap*, *sorgu* gibi kavramların anlam çerçeveleri değişmekte ya da genişlemektedir. Aşka bağlı dinsel hayat süren kişi için cennet beklentisi, cehennem korkusu gibi sıradan inananlar için belirleyici olan unsurlar Yunus Emre için anlamsız bir teferruat haline gelmektedir.

Aşkın kavramsal arka planının sürece dahil edilmesi yukarıdaki şiirde ve Yunus Emre'nin başka şiirlerinde görülebilecek bir durumdur. Bu durumu ya da ilişkiyi *mükelleflik* ile birlikte düşünmek mümkündür. Beşerî aşk, kişiyi aklını kullanmaktan mahrum eden bir duygu olarak kabul edilir. Bu tanımlama sufiler tarafından tasavvufi daireye çekilmiş ve “ilahi aşk” bu şekilde kullanılmıştır. İlahi aşka yüklenen anlam bazı gruplar tarafından o kadar ileri götürülmüştür ki Allah aşkına kapılan kişiden aklını kullanan insanlardan beklenen ibadet veya ritüellerin beklenemeyeceği dile getirilmiştir. Aşkın kullanılmasıyla sağlanan bir diğer ilişki şekli de “yakınlık”tır. Allah ile aşk derecesinde yakınlık kuran kişiler şeriatın çizdiği sınırların ötesine geçme konusunda herhangi bir tereddüt yaşamamaktadır.

Yunus Emre için *aşk* tüm dinî değer ve kavramların üstünde bir anlama sahiptir. Onun için aşk denizinde yüzmek her türlü ibadetin ötesindedir:

*Ben bir kitap okudum kalem onu yazmadı
Mürekkep eyler isem yetmeye yedi deniz*

....

*** Yunus Emre şiirleri için şu eser kullanılmıştır: (Yunus Emre, 2012).



*Çün aşkın kitabını okudum tahsil ettim
Ne hacet kıl karayı ak üstüne yazaram*

Yukarıdaki mısralar da göstermektedir ki Yunus Emre'nin okuduğu *aşk* kitabı insana başka kapılar açan ve herkesin okuması mümkün olmayan bir kitaptır. Bu kitabı okumaktan mahrum kalıp hakikate ulaşamayanlar ise okuyan ve hakikate ulaşanların gerçek durumunu idrak etmekten uzaktır:

*Medreseler müderrisi okumadılar bu dersi
Şöyle kaldılar aciz bilmediler ne bab durur*

...

*Mescidde medresede çok ibadet eyledim
Aşk oduna yanının andan hasıla geldim*

Yukarıda ve diğer başka örneklerde görüleceği gibi heterodoks söylemin *aşk* vurgusunda sadece felsefi bir yön bulunmamaktadır. Heterodoks bakış burada kendine alan yaratabilmek ve bu alan içinde bir sistem inşa edebilmek için bu ve benzeri kavramlara başvurmaktadır.**** Ortodoks söylemin Tanrı-insan ilişkisinde kulluk bilinci ön plana çıkar ve bu bağlamda kişiye sorumluluklar yüklenir. Bu sorumluluklar doğrudan Allah tarafından kişiye verildiği için uyma konusunda hassasiyet beklenir. Burada ritüelin icrası kişinin gerçek bir inanan olup olmadığının tescilisi gibidir. Heterodoks söylemde görülen *aşk*, *gönül* gibi kavramlar ve insana yapılan vurgu ise bu hassasiyete karşı oluşturulmuş bir direnç gibidir:

*Ey dost bunca kıyl u kal ne maksudun hod bir haber-durur
Ya bunca cüst u cû nedir gör ne hod bir nazar durur*

*Sımayınca gönlün bütün fasittir cümle taatin
Geçmeyince ibadetin Hak'tan sana ma'zur nedir*

Dünyasında Tanrı'dan gayrisine yer olmadığını, her an onunla birlikte olduğunu ifade eden derviş rahatlıkla her şeyden vazgeçebilmekte, ibadetler de bu durumda önemsizleşebilmektedir. Çünkü Yunus'a göre işi-gücü sadece Tanrı olan kişi, diğer işlerden azat olur (Ay, 2012: 21). Yunus ve onun gibiler günün belirli saatlerinde namaz, yılın belirli günlerinde oruç ile Allah'a kul olma peşinde değildir.

**** Şiirlerde geçen *aşk*, *gönül* gibi kavramların dinî düşünceye ait her şeyin karşısında ya da onun bir alternatifi olarak konumlanmadığını da söylemek gerekir.

Yunus Emre dini yeni bir boyutta tanımladıktan sonra bu yeni tanımlamanın sağladığı alanın avantajı ile *ibadetleri* ele alır. Yunus Emre, ibadetleri ele alırken de benzer bir tutum sergiler. O, ibadetleri farklı bir formda yeniden sunar. Ortodoksi ile ters düşmez ve ibadetleri gerekli görür ancak ibadetten “ne anladığı” konusu ortodoksiden farklıdır. Aşağıdaki beyit bunun bir örneğini sunar:

*Ben oruç namaz için süci içtim esridim
Tebih u seccadeyçin dinledim çeşte kopuz*

Yunus Emre yukarıdaki beyitlerde esrime, süci (şarap), kopuz, çeşte gibi kelimeleri aynı beyit içinde kullanarak *ibadete* dair oldukça farklı bir kavramsal alan oluşturur. Bu tip kullanımlar şerh edilirken *esrime*, *şarap* vs kelimelerin gerçek anlamıyla değil mecazen kullanıldığı söylenir. Sıradan insanlar, bu sözlerin mecazî kullanımlarını anlamayıp onu hakikat zanneder. Yunus Emre şiirin devamında şöyle der:

*Yunus'un bu sözünden sen ma'ni anlar isen
Konya minaresini göresin bir çuvaldız*

Yunus Emre kendi sözlerinin şerhine dair de bir söylem üretir. Buna göre onun sözlerini hakkı ile anlayan kişi artık Konya minaresini bir çuvaldız gibi görecektir. Aslında bu beyit Yunus Emre ve onu dinleyen kişi arasındaki ilişki açısından önemlidir. Tasavvuftaki bireysel tecrübe *anlatılamaz ve aktarılamaz* bir yapıya sahiptir. Yukarıdaki iki beyit özelinde söyleyecek olursak Yunus Emre'nin yaşadığı ruh hali kendine hastır ve biriciktir. Bununla birlikte bireysel tecrübe günlük dil kalıplarının sınırlarına sığmayacağından ancak metaforlar ile şiirde dile getirilebilir. Yunus Emre ise yukarıdaki beyitte sadece kendi tecrübesini dile getirmekle kalmamakta ve okuyucunun da değişebileceğini, bir anlamda kendi yaşadığı ruh haline benzer bir hali okuyucunun da tecrübe edebileceğini söylemektedir.

Yunus Emre'nin namazdan başka oruç ve hac gibi ibadetler için de yeni bir çerçeve çizme amacının olduğu söylenebilir:

*Ak sakallu pîr koca bilmez ki hâli nice
Emek yimesin hacca bir gönül yıkarısa*

...



*Bin kez hacca vardunısa bin kez gazâ kıldunısa
Bir kez gönül sıdunısa gerekse yüz yıl yol doki*

Yunus Emre'nin gönül kırma ile ilgili uyarıları toplum hayatının düzenlenmesine yöneliktir. Nasıl ki ortodokside inanmışlığın ispatı ibadetlerin icrası üzerinden görünür kılınıyorsa heterodokside de toplum hayatında sergilenen iyi davranışlar ile görünür kılınmalıdır. Yani kişinin kalp temizliği dışardan görülebilecek bir şey değildir. Heterodoks söylem bu sübjektifliği insan ilişkilerinde gözlemlenebilmesi üzerinden tanımlar. Burada kriter kalp kırmamak, gönül almak, mütevazı olmak, kibirli olmamak gibi davranışlardır. Kişi bu davranışlardan erdemli olanlara uyararak doğru yola girmiş olur, yanlış davranışlar ise ibadetlerin boşa gitmesi ile sonuçlanacaktır:

*Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül
Yetmiş iki millet dayı elin yüzün yumaz degül*

....

*Âbdestümüz namâzumuz doğrulıkdur tâ'atümüz
'İşkıla bağladuk kâmet sâfıumuzu kim ayıra*

....

*Orucuna güvenme namâzuna tayanma
Cümle tâ'at tak olur nâz u niyâz içinde*

....

*Namâz kıluram diyüben münkir gelmen dervîşlere
Eger bin yıl kılurısan kendü du'ân yarlıgamaz*

Bazı şiirlerde Yunus Emre daha da ileri giderek namaz, oruç gibi ibadetleri hicap, kusur olarak nitelendirir.

*Oruç-namâz zekât hac cürmün ü cinâyet durur
Fakîr bundan âzâddur hâss-ı havâs içinde*

....

*Oruc-namâz gusl u hac hicâbdur 'âşıklara
'Âşık andan münezzeh hâssü'l-havâs içinde*

Yukarıdaki mısralarda eleştirilen tutum, ibadetlere olan sarsılmaz güven duygusunun kişiyi soktuğu ruh halidir. Bu ruh halinde kişi yaptığı ibadetlerin kabul edildiğine ve kendisini kurtuluşa götüreceğine dair tam bir inanç için-

dedir. Yunus Emre ise Allah’a veya Allah’ın bağışlayıcılığına duyulacak güvenin tek kaynağını ibadet olarak görmez. Başkaları için yapılan veya başkaları tarafından görülecek şekilde yapılan her türlü ibadet fasittir. Çünkü kişinin eylemlerinin ya da sözlerinin doğruluğu gerçeği yansıtmayabilir. *İçe ve hale bakmaktan* maksat insanın gönlünün temiz olması ve bu temizliğin insanlar arası ilişkilerde açığa çıkmasıdır. Kişi nafil ibadetler veya kerametlere yoğunlaşacağına içindeki kötü huylardan kurtulmanın yollarını aramalıdır:

*Bir dona kan bulaşınca yumayınca mısmıl olmaz
Gönül pisin yumayınca namaz reva olmayısar*

Temel kavramların sınırlarının silikleştirilmesi bu kavramlara bağlı kural ve öğretilerin de sınırlarını silikleştirir. Bu aşamadan sonra yeni bir kavram haritası üretmek daha kolay olmaktadır:

*Gayrıdır her milletten bu bizim milletimiz
Hiç dinde bulunmadı din ü diyanetimiz*

*Bu din ü diyanette yetmiş iki millette
Bu dünya ol ahirette ayırır âyâtımız*

*Zahir suya banmadan el ayak depretmeden
Baş sücûda ermeden kılınır taatımız*

*Ne Kabe vü ne mescid ne rükû u ne sücud
Hak ile daim becid olur münacatımız*

*Ne Kabe’ye varalım ger mescide girelim
Gerek suyla yunalım çün bile illetimiz*

*Su ne kadar arıta çün yavuz fi’lin bile
Meğer ki bizi pak ide Hak’tan inayetimiz*

*Kimin sözün kim bile akıl ermez bu hale
Yarın onda bell’ola, Müslüman mürtedimiz*

*Yunus canın yenile ki dostluğun anıla
Aşk ile dinler isen bilesin kudretimiz*



Yukarıdaki şiirde Yunus Emre öncelikle kendi grubunu diğer tüm *milletlerden* ayrı bir yere konumlandırır. İlk iki beyitteki *bulunmadı* ve *ayrıdır* kelimeleri Yunus Emre'nin kendini ait gördüğü grubu anlatan açar ibarelerdir. Bu konumlandırmaya dahil olan grup için hem dünyada hem de ahirette *ayatlar* farklıdır.* Sonraki üç beyitte ibadetlerin yeni bir formda yeniden sunulduğu görülmektedir. Yunus Emre sonraki beyitlerde neden ibadetlerin arklı bir formda ele alındığını açıklar. Buna göre kimin ne kadar imanlı olduğu belli değildir ve ancak ahirette tam olarak bilinecektir.

Yunus Emre kavram olarak din ve ibadet konusunda ihtiyatlı bir tutum sergilerken ibadetleri uygulayan ve uygulatan, dinî tanımlayan din adamlarına karşı daha net eleştiriler getirmektedir. Yunus Emre, fakihler ile ilgili olarak şöyle mısralar yazmıştır:

*İy çok kitâblar okıyan sen kim dutarsın bana dak**
Tâ bilesin sırrı 'ağan gel 'ışkdan okı bir varak*

*Okımagıl 'ilmün yüzin ilme 'amel eyle güzin
Aç gönülden bâtin gözin 'âşık-ma'şûk hâline bak*

...

*İkilikden geçemedün hâli kâlden seçemedün
Hak'dan yana uçamadun fakîlik oldu sana fak****

Bu mısralarında Yunus Emre fakihlere çokça kitap okumak üzerinden bir eleştiri getirir. Burada Yunus Emre doğrudan kitap okumanın kendisini eleştirmemektedir. Bu mısralara göre çokça kitap okumak başkalarının dini inancı ve yaşayışı hakkında hüküm vermek için yeterli değildir. Yine bu mısralara göre fakihler de bolca kitap okumalarına rağmen onlar ilmi sadece *yüzünden* okumakta, derinine inememektedir. Aslında burada da ibadet ile benzer bir eleştiri vardır. Yani sadece kitabi bilgiye sahip olmak dinî bilgi anlamında yetkinlik verse de *gerçek bir mümin olma* konusunda yeterli değildir.

* Burada *ayat* ile Kur'an ayetlerinin çoğulu olarak değil de işaretler, deliller manasında kullanıldığını söylemek mümkündür

** Dak tutmak: Özürlü/kusur bulmak.

*** Fak: Tuzak.

Sonuç

Yunus Emre'nin heterodoks söylem üretmesi birkaç basamakta gerçekleşir. Konuya tanım ile başlayan Yunus Emre ilk önce klasik tanımların dışına çıkarak yeni bir alan yaratır. Yarattığı bu alan onu rahat hareket etmesine imkân vermelidir. Bu nedenle o, kavram haritasını ve kavramlar arası ilişkiyi sağlam kurmak zorundadır. Aslında bu durum sadece Yunus Emre için değil heterodoksiye mensup her şair, yazar için geçerlidir.

Öncelikle temel kavramların tanımıyla işe başlayan Yunus Emre sonrasında kendisinin ve mensubu olduğu grubun eylemlerinin meşru ve muteber olduğunu söyler. Bu yaparken bir yandan da karşı tarafın ya da “öteki”nin gittiği yolun ya da eylemlerinin yanlışlığını dile getirir. Bu açıdan bakıldığında Yunus Emre'nin tutarlı bir söylem ürettiğini söylemek mümkündür.



KAYNAKÇA

- Ay, R (2012). Bizans'tan Osmanlıya Anadolu'da Heterodoks İnanışlar: “Öteki” Dindarlığın Ortak Doğası Üzerine (650-1600). *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Arştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, 31, 1-40. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/otam/issue/11075/132255>
- Derin, S. (2021). Hak İsmi Okur Dilimiz-Hint ve Türk Mistik Edebiyatında Heterodoks Söylem. *Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları*.
- Gündüz, Ş (1998). Din ve İnanç Sözlüğü (1. baskı). *Konya: Vadi Yayınları*.
- Yağmur, S. (Ed.). (2012). Yunus Emre Divânı (6. baskı). *İstanbul: Dergâh Yayınları*.

ERGİNLENME BAĞLAMINDA YUNUS EMRE ŞİİRİNDE DOĞUŞ VE YENİDEN DOĞUŞ

Fatih EGE

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, fege@nku.edu.tr

Giriş

Dünya edebiyatını, şekillendiren ve ürettiği değerler ile yönlendiren en önemli kültür dairelerinden birisi Türk kültürüdür. Türk kültürüne, edebiyatına düşünceleri ve manevi evreni ile dokunan en önemli şahsiyetlerden birisi ise Yunus Emre'dir. Dolayısıyla Yunus Emre, Türk kültürünün özünden beslenerek evrensel değerlere ulaşabilmiş ve zamanın ötesine geçerek tüm insanlık tarihinin sesi olabilmıştır. Hem yurt içi hem de yurt dışında hakkında yapılan, yapılmaya devam eden çokça araştırma ve inceleme bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Yunus Emre her ne kadar 13. yüzyıl şairleri içerisinde değerlendirilse de içine doğduğu çağı aşabilen sesi, eserlerinin her dem yeniden okunarak farklı bakış açıları ile değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Gölpınarlı Yunus Emre'yi şu sözlerle yorumlar:

Özlü ve bilgiyle genişleyen kuvvetli bir görüş ve anlayış kabiliyeti, bu kabiliyetin verdiği tedâi kudreti, tasavvufla gelişen müsamahalı, insanî ve ileri bir dünya görüşü, nihayet sanatını halkın hizmetine ve faydasına verdiği için halk ifadesini benimsemiş ve en güç şeyleri bile rahatça ve halk diliyle anlatış... İşte Yunus'un sanatındaki sır ve işte onu ebedileştiren kudretin sırrı (Gölpınarlı, 2015:18).

Bu bağlamda Yunus Emre'ye tek bir bakış açısı ile bakmak çok yönlü şairi anlamada ve anlayış kabiliyetini yorumlamada yetersiz kalacaktır. Tıpkı içine doğduğu Türk kültürü gibi derin ve kadim bir gelenekten beslenen Yunus Emre, kendisini araştıran her kişiye farklı bir yönünü göstermektedir.



Yunus Emre, Türk kültürü ve İslam öğretilerini gerçeği estetize edebilen yeteneği ile harmanlayabilmiştir. Yunus, “suret” değil “mana” şairi olarak değerlendirilebilir. Türkçeyi sade ve anlaşılır düzlemde kullanması hem halkın anlayabileceği öğretileri aktarabilmesini hem de Türk kültürünün derin anlam tabakaları altına gizlenmiş sembol dağarcığını geleceğe taşıyabilmesini sağlamıştır. Bu nedendir ki çok farklı açılardan incelenebilir olan şairin eserleri, Türk kültür tarihinin uzun bir dönemini kapsayan sözlü edebiyat döneminden gelen kolektif birikimlerin çözülmesi açısından da son derece önemlidir.

Halk edebiyatı geleneğinden beslenen Yunus Emre, şiirlerinde belirli bir bilinç düzeyini yansıttığı gibi, İslam öğretilerini de semboller ve metaforlar aracılığı ile yüzyıllar ötesine aktarabilmiştir. Bu bağlamda şairin eserlerine halk anlatılarında sıkça karşımıza çıkan kalıplar eşliğinde bakmak eserlerini çözümlemek bağlamında faydalı olacaktır.

Masal, destan, efsane gibi türlerde karşımıza çıkan; ayrıca halk edebiyatı geçiş dönemleri içerisinde incelenen ritüellerde (oyunlar, gelenekler vs.) görülen farklı aşamalar arasında en temel aşama “erginlenme” aşamasıdır.

Toplumların bir kültürel organ olarak varlığı ile aynı yaşta olan erginlenme: savaşçılar kadrosuna girebilmek için öldürülmesi gereken bir canavar, girilmesi gereken tehlikelerle dolu karanlık bir mağara, neslin devamı için gerekli olan yeni kuşakların dayanıklılıklarının kanıtlanması; büyücüler, rahipler gibi spiritüel görevleri yürütenlerin aralarına alacakları adayın kulağına ilk “sırları üflemesi”, gizli bir cemaatin adaylarını “içeriye” almadan bazı zorlu sınavlardan “kapılardan” geçirmesi... Hepsi de özgün ve etkileyici erginlenme ritleridir ve önceden inisiye (tekris) olmuş kişilerin önünde, adayın eski yaşamına veda ederek kendisini kanıtlayıp girebildiği toplulukta, duyguların doruğa vardığı parlak bir “yeniden doğum” anı içerirler (Eliade, 2014: 263).

Eliade’den verdiğimiz örnekten anlaşılacağı üzere erginlenme aşamaları; İslam’ın etkisiyle gelişen tasavvufun ve tasavvuf edebiyatının belirli aşamalar açısından benzerlik göstermektedir. Nitekim ikisinin de temel noktası insanın ruhani bağlamda gelişmesidir. Tam bu noktada belirtmek gerekir ki Türk anlatılarında kahraman önce fiziksel sonra ise tinsel yani ruhani olarak doğmaktadır. Bunun için ise kişinin, erginlenmesi yani belirli sınavları aşabilmesi gerekmektedir, çoğu anlatıda kahraman aslında yeniden ve yenilenerek doğmaktadır. Aynı durum çocuklar arasında oynanan, çocuk oyunlarında dahi görülebilmektedir.****

Bahsi geçen ritüellerden birinin detaylı incelemesi için bakılabilir: (Aça, 2018: 29-35).

Bahsettiğimiz bilgiler ışığında Yunus Emre iki güçlü kültürel dairenin; Türk-İslam sentezinin aktarıcısı konumunda değerlendirilebilir. Çünkü Yunus Emre'nin temel felsefesi her iki kaynaktan beslenmekte ve düşüncesinin merkezine, insanın aşkın bir yapıya ulaşmasını koymaktadır. Bir başka deyişle Yunus, erginlenme aşamasının nihayete ulaşmasını hedeflemektedir.

Eliade'nin çalışmaları ile örtüşen ve mitoloji alanında yaptığı çalışmalar ile tanınan yazar Joseph Campbell, erginlenme aşamasını monomit (tek mit) kavramı çerçevesinde değerlendirir. Campbell, mitolojik metinlerden yola çıkarak kahramanın dönüşümünü aşamalandırmıştır. Yazara göre temel aşamalar üç şekilde belirginleşmiştir bunlar: yola çıkış, erginlenme ve eve dönüştür. Hepsinin merkezine ise erginlenme aşamasını koyarak şu şekilde açıklar:

Mistiklerin sözlüğünde, bu “Yol”un ikinci aşaması, duyular “arındırılıp önemsizleştirilirken” ve enerji ve ilgiler “aşkın şeylere yoğunlaştırılırken” “benliğin arınmasıdır”; ya da daha çağdaş bir sözlükte: bu kişisel geçmişimizin çocukluk imgelerinin dağılması, aşılması ve dönüşmesidir (Campbell, 2010: 117).

Alıntıdan anlaşılacağı üzere Yunus Emre'nin aşkın olana ulaşma bağlamında yol göstericiliği mitolojik gelenekte yer alan kahramanın erginlenme sürecine benzetilmektedir. Bu bağlamda Yunus binlerce yıllık süregelen anlatı geleneğinden beslenerek evrensel karaktere ulaşan, bunu yaparken de Türk kültürünün kendine özgü dili ve birikiminden faydalanabilen bir ozan olarak değerlendirilmelidir. Yunus Emre, millî bir ozan olabildiği için evrensele uzanabilmektedir.

Yukarıdaki belirttiğimiz sınırlar çerçevesinde; çalışmamızın odak noktası Yunus Emre'nin şiirlerinden örnekler verilerek, erginlenme aşamasının yazarın eserlerine yansıyor yansımadığı üzerine olacaktır.

Maddeden Mânâ'ya Cisimden Öze

Cennet Cennet didükleri

Bir ev ile birkaç Hürî

İsteyene virgil anı

Bana seni gerek seni (Tatcı, 2013: 492).

Örnek mısralardan anlaşılacağı üzere Yunus, cennetin ve cennetin getirisi olacak olan değerlerin tümünden bir vazgeçiş durumunu yansıtmaktadır. Cennete girmek ya da cennetin nimetlerine erişebilmek Yunus için nihai ödül



ya da erginlenmenin getirisini ifade etmez. Yunus’a göre asıl ödül yücelik algılarında en üst düzeyi temsil eden yaratıcının kendisine ulaşmasıdır. Bu bağlamda Yunus, maddi olanı küçük bir getiri olarak görmekte ve işin özüne yani derin manaya ulaşmayı daha büyük bir değer olarak algılamaktadır. İşaret ettiğimiz bu durum tıpkı masal metinlerinde ya da destan anlatılarında kahramanın maddi değerlerin üstünde görülen, manevi değerleri hedefleyerek yoluna devam edebilmesine benzetilmektedir. Yunus için yolculuğun sonundaki ödülünden daha önemli olan yolun/yolculuğun kendisidir. Farklı bir deyişle Yunus için varlıkların kendisi değil varoluşun kendisi daha önemli bir mevzudur. Yunus’un bu felsefesi yüzyıllar sonra ünlü düşünür Sartre’nın eserlerinde şu şekilde benzer bir düzlemde değerlendirilebilir: “Dünya benim görevimdir; yani özgürlüğümün en önemli ve gönül rızasıyla kabul edilmiş görevi, evren denen şu biricik ve mutlak nesneyi, koşulsuz bir devinim içinde, varlık haline getirmektir” (Sartre, 2011: 65).

Dikkate değer diğer bir husus Yunus’un sadece dünya malından vazgeçmiş olması değil ölüm ve sonrasının getirisi olacak en büyük mükâfatlardan da vazgeçtiğini ifade etmesidir. Çünkü cennet öte aleme ait bir kavram olup dünyevi zevklerden ya da getirilerden de daha üstündür. Böylelikle Yunus, yaratılmış olan tüm maddi değerlerden sıyrılmıştır.

Somutlaştırılmış olan değerleri reddeden şair; soyut olana, yani tinsel olana dokunmaya odaklanmıştır. Şair, cismani alemin ve maddi zevklerin önemini yok saymakta ve soyut kavramların en üst getirisini arzulamaktadır. Onun için en büyük değer yaratıcının yarattıkları değil kendisidir. Bu bağlamda Yunus Emre sevgi kavramının özünü; yaratıcının kendisiyle olabilmek, onun sevgisine erişebilmek olarak görmektedir. Sonuç olarak mısralarda tüm maddi değerlerden arınmanın yaratıcıyı şartsız, koşulsuz ve çıkarsız sevebilmenin en büyük erdem olduğu vurgulanmaktadır. Yunus, ruhsal doğumun ancak bu arınma sağlanabilirse gerçekleşebileceğini sembolize eder ve erginlenmenin, aşkın olana yani yaratıcının kendisine ulaşabilmek olduğunu anlatmaktadır.

Kötücül Duygulardan Arınış

*Biz kimseye kin tutmayız
Ağyar dahi dosttur bize
Kanda ıssızlık var ise
Mahâlle vü şardır bize*

*Adımız miskindir bizim
Düşmanımız kindir bizim
Biz kimseye kin tutmayız
Kamu âlem birdir bize* (Özçelik, 2010: 162).

Yunus Emre'nin şiirlerinde aşkın bir insana ulaşmak ve yeniden doğabilmek adına yapılması gereken eylemler vurgulandığı kadar uzak durulması ve kaçınılması gereken kötücül duygu durumları da ifade edilmektedir. Yukarıda örnek verdiğimiz dizelerden anlaşılacağı üzere Yunus için bunlardan birisi insanları ayırmak/ayırıştırmak olarak vurgulanmıştır. “Ağyar” sözcüğü bu bağlamda şiirin açar ibaresidir. Yabancı olan anlamına gelen sözcük ve sonrasında şairin “onların dahi dost” olduğunu vurgulaması, herkesin bir ve eşit olduğunu sembolize etmek için seçilen ifadeler olarak yorumlanabilir. Nitekim Yunus bu bağlamda İslam'ın hoşgörülü bakış açısını yansıtmış ve herkesin dost olabileceği idealini vurgulamıştır. Bir diğer değişle Yunus Emre idealin merkez noktasına insanın kendisini koymuş ve insanlık kavramını farklılıklardan arındırarak soyut bir düzleme taşımıştır.

Şair için kişiler ayrı ayrı önemli olduğu gibi soyut bir kavram olarak insanlığın kendisi de önemli bir değerdir. Bu noktada ayrıca belirtmek gerekir ki Yunus Emre “hümanizm”***** kavramının nüvesini zamanımızdan sekiz yüzyıl önce atabilmiştir.

Kişilerin ayırt edici özellikleri bir tarafa bırakılırsa “ağyar” denilecek bir gurupta olmayacaktır. Çünkü insanların tümü yaratıcının kudreti vesilesiyle var olabilmişlerdir. Fakat Yunus Emre bunun önünde bir engel olarak ayrıca “kin” duygusuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda metnin diğer bir açar ibaresi kin kötücül duygu durumudur. Şair, kin kavramını yukarıda bahsettiğimiz; bir ve birlik olabilmek, ayrıca eşit bir dünya paylaşabilmek önünde en büyük engel olarak görmektedir. Tam bu noktada kin duygu durumunu açıklamak faydalı olacaktır. Psikoloji çalışmaları ile tanınan Adler kin duygusunun nefret duygusu ile ilişkili olduğunu belirtir ve öfkenin de bu iki duygu durumunun bir neticesi olduğunu vurgulayarak şu sözleri söyler:

Savaşçıl bir yol izleyen insanlarda sıklıkla nefret duygusuna rastlanır. Çoğu zaman henüz erken yaşlarda görülen bu duygu, bazen hiç beklenmedik boyutlara ulaşır. Öfke nöbetlerinde böyledir örneğin; ayrıca, yumuşak şekliyle *kin bağlamalarda* da nefret duygusunun ileri derecedeki boyutlarıyla karşılaşırız (Adler, 2010: 260).

***** Bahsi geçen kavramın daha detaylı incelemesi için bakılabilir: (Korkmaz, 2010: 9).



Alıntıdan anlaşılacağı üzere kin duygusu nefret olgusu ile ilintilidir. Bu aşamada nefretin ne olduğuna değinmek bu çok bileşenli duygu durumunu açıklamada yararlı olacaktır. Diğer bir psikoloji araştırmacısı olan Guntrip nefret kavramını şu şekilde tanımlar:

Nefret ne anlama gelmektedir? Sevginin mutlak zıttı değildir; bu kayıtsızlıktır, birisine hiç ilgi duymamak, onunla ilişki kurmayı istememek, böylece de sevmek ya da nefret etmek için hiçbir nedeni olmamak, ona karşı hiçbir duygu beslememektir. Nefret ise reddedilme yüzünden öfkeye dönüşen sevgidir. Ancak sevgisini istediğimiz bir kişiden gerçekten nefret edebiliriz. Nefret engellenmiş sevgi gereksinimlerimizin bir dışavurumu, bir kişinin yanıt verici iyi yönünü öne çıkarma umuduyla onun reddedici kötü yanını yok etme çabası, onu değiştirme uğraşdır (Guntrip, 2013: 21).

Her iki psikoloji araştırmacısının ifadeleri beraber değerlendirilirse; kin, nefret ve öfkenin insanın önünde zararlı duygular olduğu ve bir engel teşkil ettiği anlaşılabilir. Nitekim Guntrip sevgi gereksinimine işaret ederek engellenen arzusun ne olduğunu da belirtmiştir. Bu noktada Yunus Emre yukarıda belirttiğimiz çağını aşan şahsiyetini kanıtlar niteliktedir. Çağımızın araştırmacılarından çok daha önce sevginin ulaşılması gereken mutlak değer olduğunu belirten Yunus, bu değerın önündeki en büyük engeli ise kin ve nefret olarak eserlerinde işlemiştir. İsviçreli Felsefeci Alain de Botton'un ; "Ulaşacağımız nihai nokta sevgidir; para, ün ve itibar sevgiye ulaşma yolunda kullandığımız birer simge (ve birer araç) olarak değerlendirilebilir." (Botton, 2010:15) söyleminden anlaşılacağı üzere Yunus yüzyıllar önce bu düşünceyi eserlerine işlemiş durumdadır.

Yunus'un zaman aşımına uğramayan bu yaklaşımı elbette hem ataların getirisi kolektif birikimin hem de İslam öğretilerinin nasıl harmanlandığına bir örnek oluşturmaktadır. Yunus Emre, erginlenme aşamasında en büyük engelleri farklı şiirlerinde benzer metaforlar ile işleyerek felsefi düşüncesini bütünlemiştir. Örnek verecek olursak ruhun özgürleşmesi için sevgi kavramına ulaşmak gerektiğini aşağıdaki dizelerde işlemiştir:

*Gelin tanış olalım
İş kolayın tutalım
Sevelim sevilelim*

Dünya kimseye kalmaz (Özçelik, 2010: 98).

Yunus Emre çalışmamızın başında verdiğimiz örnekleri destekler nitelikte bu dizelerle kendi dünya görüşünün yanı sıra Türk ve İslam felsefesinin de içerisinde olması gerekenlere çağlar ötesinden vurgu yapmaktadır. Yunus, verdiğimiz örnek dizelerde “ağyar”lık ve kin tutmak bağlamından “tanış” olmak ve hayatı kolay ve “yaşanabilir kılmak” düzleminde olunması gerektiğini iletmektedir. Bu bağlamda Yunus Emre için erginlenme önündeki aşamalar ilahi sevgiyi aramak, bu sevgiyi ararken kötücül duygulardan arınmak, maddi dünyanın getirilerine değil öz olana yani maddenin ötesindeki değerlere odaklanmak olarak sıralanabilir.

Son verdiğimiz şiir örneğinde ise şair tüm insanlığın arasındaki farklılıkları bir zenginlik olarak kabul ederek aşkın olana ulaşmanın bir diğer formülünü aktarmaktadır. İnsanlığın kendi bencil dünyasından kurtulabilmesi halk anlatılarında da karşımıza çıkar. Nitekim kahraman içine doğduğu toplum için kendisini dahi feda edebilir ve ancak bu sayede bir adı olur ve yeniden doğuşunu gerçekleştirir. Dede Korkut anlatılarından Tepegöz, bahsettiğimiz duruma en güzel ve bilinen örneklerden birini teşkil eder. Basat’ın erginlenme serüveninin işlendiği anlatıda kahraman, bir devî yenmelidir. Destan geleneğinin damarlarından beslenen Yunus, aynı şekilde kişinin kendi arzularından daha büyük güçlerle savaşması gerektiğini vurgulamaktadır. Çağımızın sorunlarından biri olarak görülen ayrımcılık, kin gibi kötücül durumlara evrensel bir çözüm sunmaktadır. Bu bağlamda Yunus Emre sadece kişilerin kendi hayat yolculuğundaki erginlenme haline bir gönderme yapmakla kalmaz aynı zamanda kavramsal olarak insanın nasıl bir erginlenme yaşaması gerektiğini de iletmektedir.

Yunus’un yukarıda bahsettiğimiz erginlenme önündeki engeller adına örnek beyitlerinden bir diğeri de:

*“Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül
Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül”* (Tatcı, 2013: 226) beyitidir.

Burada da Yunus “gönül” metaforu üzerinden bir diğer erginlenme önündeki engeli vurgulamıştır. Şaire göre gönül yıkmak en büyük kötülüklerden birisidir ve kişinin ne kadar ibadetlerine bağlı biri olduğunu dahi önemsiz hale getirmektedir. Yunus burada çalışmamızın başında bahsettiğimiz “suret” kavramına da bir göndermede bulunmaktadır. Kişioğlunu suretlerden yani şekillerin aldatıcı dünyasından öze çağırmaktadır. Elbette ibadet önemli ve gereklidir, fakat işin özünde Yunus’a göre sevgi olduğuna göre bir kişinin kalbindeki sevgiyi zedelemek en büyük kötülük olacaktır. Bu bağlamda Yunus



erginlenmenin ve yeniden doğuşun gönüllerin içerisinde bıraktığımız izler vesilesiyle olabileceğini vurgulamaktadır. Kişinin yeniden doğuşu ancak saretlerden kurtularak işin özünü kavramakla olabilecektir.

Yunus Emre'nin sevmek ve sevimyi, gönüller üzerinden ilerleyerek aşkın olana ulaşmayı işlediği ve yukarıdaki düşüncelerimizle örtüşen diğer bir şiiri ise aşağıdaki gibidir:

*Dilsüzler haberini kulaksız dinleyesi
Dilsüz kulaksuz sözün cân gerek anlayası*

*Dinlemedin anladuk anlamadın dinledük
Gırçek erün bu yolda yoklukdur ser-mâyesi*

*Biz sevdük 'âşık olduk sevildük ma'şûk olduk
Her dem yini dirlikde sizden kim usanası (Tatçı, 2013: 493).*

Yunus Emre şiirinden örnek verdiğimiz yukarıdaki satırlarda şair; açar ibare olarak “dinlemek”, “anlamak”, “yokluk” ve “dirlikde” ifadelerini estetik bir biçimde kullanmıştır. Diğer insanlar ile “tanış olmak” durumunun önemini belirten şair bu dizelerde ise bu durumun formülünü iletmekte ve meselenin dinlemek ve anlamaktan geçtiğini vurgulamaktadır. Günümüzde empati olarak adlandırabileceğimiz durumu Yunus Emre görüldüğü üzere çağlar öncesinden eserlerinde işlemiş ve erginlenmenin yolunu açıklamıştır. “Yokluk sermayesi” ifadesi ile maddi kayıpların bir önem taşımadığını vurgulayan şair, tam tersine bunu bir güç olarak vurgulamaktadır. Unutulmamalıdır ki Türk anlatı geleneğinde de kahraman, ancak tüm korkularından sıyrıldığı zaman sınavlar yolunda başarılı olabilmektedir. Bu iki özdeş durum erginlenmenin önünde en büyük engellerden birini işaret ettiği gibi yokluğun içinden var oluş müjdesini de vermektedir. Çünkü çalışmamızın da odak noktasını oluşturan doğuş ve yeniden doğuş Yunus tarafından şiirin sonunda “dirlikde” sözcüğü ile ifade edilmiştir. Yenilenmenin ve yeniden doğuşun sembolize edildiği bu aşamada sürecin sonsuz bir döngüye sahip olduğu yorumu da ortaya çıkabilmektedir. Yani kişiöğlü sürekli ve sürekli yeniden doğacaktır. Bu bağlamda erginlenme aşaması hemen ve bir kerede aşılamayacak bir durum olarak değerlendirilebilir. Kişioğlü her daim tekrar bu mücadeleleri vererek kendi içsel yolculuğunu tamamlayabilmeli ve halk anlatılarında da sıkça rastladığımız Anka Kuşu misali tekrar küllerinden doğabilmelidir.

*Benüm bunda karârum yok ben bunda gitmege geldüm
Bezîrgânam metâ‘um çok alana satmaga geldüm*

*Ben gelmedüm da‘vîyiçün benüm işüm seviyiçün
Dostun evi gönüllerdür gönüller yapmaga geldüm* (Tatcı, 2013: 244).

Yukarıda örnek olarak paylaştığımız son beyitte yorumlarımızı destekler niteliktedir. Yunus Emre şiirinde dünyanın cismani yani geçici olduğunu, kav-
ganın değil sevginin esas olduğunu dostluk ve gönüllerin en yüce kazanımlar
olduğunu vurgular. Böylelikle şair diğer şiirlerinde sıkça örnek verdiğimiz
erginlenme aşamasının en büyük kazanımını da yaratıcının ve insanların
gönlündeki sevgi olduğunun önemini belirtmiştir.

Sonuç

Yunus Emre kadim Türk halkının gelenek ve göreneklerinden beslenmiş
ve beslendiği kolektif birikimin aktarıcısı olmuştur. Şiirlerinin içerisinde me-
taforik ve sembolik olarak erginlenmenin kodlarını ileten şair, ruhsal olarak
doğumun şifrelerini okuyan/dinleyen nesillere taşımıştır. Eserlerinin temeline
insan ve yaratıcı sevgisini koyan Yunus, modern çağın düşünürlerinden çok
daha önce hümanizm kavramının felsefi öğretisini oluşturmuştur. Erginlen-
me önündeki engellere ve kötücül unsurlara dikkat çeken şair nihai ödülün
yeniden doğuş olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Yunus Emre’nin şiirini
okumak/anlamak atalar ruhunun kolektif birikimine temas etmeyi sağlamakta
ve her yeni nesil için toplumun yeniden doğuş kodlarını taşımaktadır.



KAYNAKÇA

- Aça, M. (2018). Bir Erginlenme Ritüeli: Erik Çalmadan Gönül Çalmaya. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11 (21), 29-35.
- Adler, A. (2010). İnsanı Tanıma Sanatı (12. baskı). (K. Şipal, Çev.) *İstanbul: Say Yayınları*. (Orijinal çalışma basım tarihi 1927).
- Botton, A. (2010). Statü Endişesi (5. baskı). (A. S. Bayer, Çev.) *İstanbul: Sel Yayıncılık*. (Orijinal çalışma basım tarihi 2005).
- Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* (2. baskı). *İstanbul: Kabalcı Yayınevi*.
- Eliade, M. (2014). Doğuş ve Yeniden Doğuş, İnsan Kültürlerinde Erginlenmenin Dini Anlamları (1. baskı). (F. Aydın, Çev.) *İstanbul: Kabalcı Yayıncılık*.
- Gölpınarlı, A. (2015). Yunus Emre (1. baskı). *İstanbul: Kapı Yayınları*.
- Guntrip, H. (2013). Şizoid Görüngü Nesne İlişkileri ve Kendilik (2. baskı). (İ. Babacan, Çev.) *İstanbul: Metis Yayınları*. (Orijinal çalışma basım tarihi 1968).
- Korkmaz, R. (2010). İki Farklı Hümanizma; Dante- Thomas More/ Yunus Emre. *Yunus Emre Bülteni*, Temmuz 2010, 9-12.
- Özçelik, M. (2010). Şiirler. M. Küçük (Ed.), *Bizim Yunus* (1. baskı) içinde (s. 131-211). Ankara: Sistem Ofset.
- Sartre, J. P. (2011). Edebiyat Nedir? (4. baskı). (B. Onaran, Çev.) *İstanbul: Can Sanat Yayınları*. (Orijinal çalışma basım tarihi 1948).
- Tatçı, M. (2013). Yunus'un Gül Bahçesinden, Dîvân-ı İlâhiyât Risâletü'n- Nushiyye, Âşık Yunus Cilt-II (1. baskı). *Ankara: Özyurt Matbaacılık*.

ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİNDE KARŞILAŞTIRMA YAPILARI

Mevlüt ERDEM

Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,
Ankara/Türkiye, mevluterdem@gmail.com

Giriş

Karşılaştırma yapıları iki veya daha fazla nesne arasındaki benzerlikler ve farklılıkları veren yapılardır. Bu yapılar, başta sözdizimi ve anlambilimi olmak üzere dilin birçok alanıyla da ilgilidir. Türkçede karşılaştırma yapıları, artzamanlı ve eşzamanlı olarak yeterince çalışılmamıştır. Bu çalışma, özellikle Türkiye Türkçesindeki karşılaştırma yapılarından farklı kurulan Eski Anadolu Türkçesi (EAT) yapılarına yoğunlaşacaktır. İlgi bulunması durumunda Eski Türkçedeki ve Modern Türkçedeki karşılaştırma yapılarına da değinilecektir.

Modern Türkçe karşılaştırma yapılarının en temel özelliği karşılaştırma standardının ayrılma durum ekiyle işaretlenmesidir. Bu yapılarda karşılaştırılan unsur (comparee) ve yüklem üzerinde herhangi bir ek/işaretleme bulunmaz. Hem tarihî dönemlerde hem de çağdaş Türk dillerinde karşılaştırma yapılarında kodlama farklılaşabilmektedir. EAT’de günümüzdeki kodlamaya benzer yapıların yanında bugün kullanılmayan karşılaştırma yapıları da bulunur. Türkiye Türkçesinde görülmeyen bu yapılarda yüklem -rAk ekini taşır ve karşılaştırma standardı da ayrılma durum ekiyle kodlanır. Birçok tarihsel çalışma bu eki türetim morfolojisi içinde değerlendirmektedir. Aşağıda da görüleceği gibi bu ekin birçok işlevi onu türetim morfolojisinden uzaklaştırmakta, çekim morfolojisine yaklaştırmaktadır.

Bu yazının odak noktası, EAT’deki karşılaştırma yapıları, karşılaştırma yapılarını kuran -rAk ekinin türetim/çekim gücünü araştırıp tartışmaktır. Bunu gerçekleştirmek için ilk önce karşılaştırma yapılarının tipolojik özellikleri, kısaca Türkçede karşılaştırma yapılarının genel özellikleri verilecek, daha sonra



EAT'deki karşılaştırma yapıları Yunus Emre'nin eserleri de dikkate alınarak örneklerle değerlendirilecektir.

Karşılaştırma Yapılarının Genel Özellikleri

Dilbilimsel literatürde karşılaştırma yapılarıyla ilgili önemli çalışmalar yapılmıştır. Dixon (2012) karşılaştırma yapılarının tipolojisini incelerken Stassen (2001) tipolojik özelliklerin yanında karşılaştırma yapılarının semantiği ve temel ilkelerini araştırır.

Karmaşık bir olguyu ifade eden karşılaştırma 'iki nesneye yüklemsel bir derecelendirmede bir konum atama durumu olan bilişsel bir işlem' (Stassen, 2001: 993) biçiminde tanımlanabilir. Bu tanımlamada üç özellik dikkati çeker. Bunlardan birincisi *yüklemsel derecelendirmedir* (predicative scale) ve bazı dillerde derecelendirme yüklem üzerinde kodlanmış olabilir. Karşılaştırma yapılarında dikkati çeken diğer bir husus da iki nesnenin bulunmasıdır. Karşılaştırma yapılarındaki iki nesneden biri *karşılaştırılan unsur* (comparee), diğeri de *karşılaştırmanın standardı* (standard of comparison)'dır. Dixon (2012:344) yukarıdaki terimlere dördüncü bir terim de ekler: *karşılaştırma indeksi*. Dilbilimsel literatürde bu kavramların farklılaştığı görülür. (Bu farklı terimler için bk. Treis 2018: ii) Aşağıdaki Türkçe ve İngilizce örnekler karşılaştırma yapılarını ve bunlarla ilgili terimleri verir:

a)	<i>Ali</i>	<i>Ahmet'ten</i>	<i>çalışkandır.</i>
	KARŞILAŞTIRILAN	KARŞILAŞTIRMA STANDARDI	YÜKLEM
b)	<i>John is</i>	<i>tall-er</i>	<i>than</i>
	KARŞILAŞTIRILAN	YÜKLEM	KARŞILAŞTIRMA STANDARDI

Yukarıda verilen örnekler karşılaştırma yapılarının nasıl farklılaştığını açıkça göstermektedir. İngilizce karşılaştırma cümlesinde yüklem *-er* biçim-birimiyle işaretlenmiş ve arkasından da zorunlu olarak *than* takısını almıştır. Türkiye Türkçesi örneğinde ise yüklem üzerinde herhangi bir karşılaştırma işaretleyicisi yoktur. Sadece karşılaştırma standardı ayrılma durum ekiyle (*Ahmet'ten*) işaretlenmiştir. Türkçede karşılaştırma yapılarına *daha* sözcüğü de eklenebilir: *Ali Ahmet'ten daha çalışkandır.*

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi karşılaştırma yapıları iki parametreyle değerlendirilir: Birinci parametre standart ad öbeğinin işaretlenip işaretlenmemesiyle ilgilidir. Standart ad öbeğinin kodlanması iki yolla ger-

çekleşir: a) Standart ad öbeği daima aynı durumdadır. Karşılaştırılan ad öbeğinin standart ad öbeğine bir etkisi yoktur. Türkiye Türkçesi karşılaştırma yapıları bu grup içinde yer alır. Örnekte de görüldüğü gibi karşılaştırma standardı ayrılma durum ekini almaktadır ve karşılaştırma standardının kodlanmasında karşılaştırılan unsur üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. b) Standart ad öbeği, durum tayinini karşılaştırılan ad öbeğinin durumundan alır (örnekler için bk. Stassen 1985: 28).

Karşılaştırma yapılarıyla ilgili ikinci parametre yüklemın işaretlenip işaretilmemesiyle ilgilidir. Yüklemin işaretilenip işaretilmemesi dillere göre farklılık gösterir. Bu yapılarda yukarıdaki Türkiye Türkçesi örneğinde görüldüğü gibi yüklem üzerinde herhangi bir işaretleme olmaz, yüklem pozitif biçimde (unmarked) bulunur. Fakat, bazı diller, İngilizcede olduğu gibi, yüklem üzerinde bir işaretleme yapar.

Tarihsel Gelişim

Orhon Türkçesinde karşılaştırma yapıları büyük ölçüde Türkiye Türkçesindeki yapılara benzer. Yani karşılaştırma standardı bulunma-ayrılma durum ekiyle işaretilenir. Yüklem üzerinde karşılaştırma yapısı için ayrı bir işaretleme yapılmaz. Aşağıdaki örnek bu dönemdeki tipik kullanımı gösterir:

Ötükän *yışda yig* idi yok ärmiş. (KT G4)

‘Ötüken dağlarından daha iyi bir yer asla yok imiş!’ (Tekin, 2006: 20, 21)

Benzer karşılaştırma yapıları Karahanlı Türkçesinde de devam eder. Aşağıdaki *Divanü Lügati’t-Türk*’ten gelen örneklerde, karşılaştırma standardı sırasıyla *-ta* ve *-den* biçimbirimiyle işaretilenir, *yēg* yüklemlerinde ise karşılaştırma yapısına işaret eden herhangi bir ek bulunmaz.

Bu at *anta yēg*. ‘Bu at ondan daha iyidir’ (Dankoff, 1984:221).

Bilmiş yāk bilmāḍük *kişiden yēg*. ‘Tanıdığın şeytan tanımadığın adamdan daha iyidir’ (Dankoff, 1984:231).

Yukarıdaki örneklerle ilgili söylenebilecek önemli nokta yüklem üzerinde -rAk ekinin kullanılmamasıdır. Fakat -rAk ekinin Eski Türkçede kullanıldığını gösteren örnekler vardır. Erdal (2004:150) bu ekin sıfat ve zarflara geldiğini, renk adlarına eklenemediğini belirtir: *yarprak* sav ‘oldukça zor ifadeler’, *ašnarak* ‘önce, daha önce’, ay tājri tilgānintā *sāvigligrāk* ‘ayın çemberinden daha güzel’. Erdal, verdiği örneklerde -rAk ekinin bir türetim yapmadığını,



farklı leksikal içerik üretmediğini ve bu ekin bir parçacık (particle) olduğunu belirtir.

Eski Anadolu Türkçesinde Karşılaştırma Yapıları

EAT’de karşılaştırma yapıları kısmen Eski Türkçedeki yapılara benzer. Yani yüklem bazı durumlarda, aşağıdaki örnekte olduğu gibi, yüklem -(I)rAk ekiyle, karşılaştırma standardı da ayrılma durum ekiyle işaretlenir.

Ve eger sizün kavluñuza kıyâmet dahı olursa, Tañrı anda baña *bundan* (19) dahı *yigrek* yirler virür. (Yelten, 1998: 368)

Fakat birçok örnekte yüklem karşılaştırma ekiyle işaretlenmez, sadece karşılaştırma standardı, aşağıdaki örneklerde olduğu gibi, ayrılma durum eki ni alır.

İki cihân toptolu bâğ u bustân olur-ısa / Senün *kokundan eyü* gül bustân içinde bitmeye (Timurtaş, 1972:46)

Kız eyitdi: “kankı oğulıdı kî *atasından uluyıdı*? dedi.” (Hazai, 2006:405)

Birçok Türkçe ve EAT grameri (Ergin, 1985:172; Gülsevin, 1997: 119; Mansuroğlu, 1998:257) -rAk ekini türetim eki olarak değerlendirir ve bu yüzden de dönem sözlüklerinde (veya incelenen eserlerin sözlüklerinde) bu ekle yapılan sözcükler yer alır. Fakat, aşağıdaki örneklerde de görüleceği gibi bu ekin sergilemiş olduğu birçok biçim-sözdizimsel özellik bu eki çekim morfolojisine yaklaştırır. Günümüzde sadece sözcükselleşmiş birkaç sözcükte (*ufarak bir adam, küçürek oda*) karşılaştığımız bu ekin EAT’de kullanım alanı oldukça geniştir. EAT eserlerinde -rAk eki bazı eserlerde yoğun olarak kullanılırken bazılarında ise ya hiç ya da çok az kullanılmıştır. Örneğin Yunus Emre’nin eserlerinde bu ekin kullanımı oldukça sınırlıyken karışık dilli eserlerden olan *Behcetü’l-hadâik fî mev’izati’l-halâik* (Canpolat, 2018) ve *Kıyas-ı Enbiya*’da (Yılmaz vd. 2013) çok farklı sözcükle birleşir. Bu sözcüklerin bir kısmı dönem sözlüklerinde (Dilçin, 1983) bile geçmez. Örneğin ‘*acebrağ*, ‘*azızrağ*, ‘*üküşrek*, ‘*hoşrağ*, ‘*katırağ*, ‘*mihribânrağ*, ‘*sevgülürek*, ‘*datlurağ*, ‘*yakınrağ* gibi karşılaştırma ekini taşıyan sözcükler *Behcetü’l-hadâik fî mev’izati’l-halâik*’te geçip Yeni Tarama Sözlüğü’nde geçmeyen sözcüklerdir. Aynı şekilde ‘*âdilirek*, ‘*ağıllurağ*, ‘*âlimirek* / ‘*âlimırağ*, ‘*amellürağ*, ‘*azızrağ*, ‘*bezbahıtrağ*, ‘*böyigirek*, ‘*çaltırağ*, ‘*çirkinirek*, ‘*dileksüzrek*, ‘*fâzılırağ* / ‘*fâzıllırağ*, ‘*dünlerrek*, ‘*girürek*, ‘*hulklurağ*, ‘*kağğulurağ*, ‘*keremlürek*, ‘*korğulurağ*, ‘*rahmatlurağ*, ‘*ushurağ*, ‘*ırağırağ*, ‘*yakımırağ* / ‘*yakınırağ*, ‘*yiynirek* gibi sözcükler de *Kıyas-ı Enbiya*’da geçer ama Yeni Tarama Sözlüğü’nde yer almaz. Ekin bazı

eserlerde sık kullanılması bazı eserlerde ise kullanılmaması yazarın kişisel tercihi mi yoksa ekin kullanılmasında başka nedenler mi var sorusu başka bir çalışmanın konusudur.

EAT metinleri, gramerleri ve sözlüklerinden (özellikle Dilçin, 1983) hareketle karşılaştırma eki -rAk'ın hangi tür kelimelere geldiği ekin doğasını anlamaya yardım eder. Bu ek sıfat ve zarf kategorisi içindeki birçok sözcüğe eklenebilir ve tahmin edilebilir düzenli anlamlar üretir. Ekin özellikle bu iki sözcük türüne eklenebilmesi rastlantısal değildir. Türkçede ve birçok dilde sıfat olan birçok sözcük genellikle biçim değiştirmeden zarf göreviyle de kullanılabilir. Her iki sözcük türü de karşılaştırma yapıları kurar. İşte bu biçim-sözdizimsel benzerlikten dolayı karşılaştırma eki her iki sözcük türüne de rahatlıkla gelebilir.

Aşağıdaki örnekler ekin hangi sıfat türlerine eklendiğini gösterir:

1. Boyut sıfatları: *ulurak* 'daha büyük', *uvağırak* 'daha küçük, pek ufak, *kiçirek* 'daha küçük'.
2. Değer anlamı taşıyan sıfatlar: *yigrek* 'daha iyi', *yavuzrak* 'daha kötü', *yatlurak* 'daha kötü' vb.
3. Yaş sıfatları: *yaşlurak* 'daha yaşlı' vb.
4. Renk sıfatları: *bozarak* 'bozca, bozumsu', *agrak* 'daha ak', *gögrek* 'mavimsi' vb.
5. Fiziksel özellikler gösteren sıfatlar: *geñezrek* 'daha kolay', *hoşırak* / *ho:şrak* 'daha iyi', *kuvvetlürek* 'daha kuvvetli' vb.
6. İnsani nitelikleri gösteren sıfatlar: *göklürek* / *körklürek* 'daha güzel', *yumşagrak* 'daha yumuşak', *sevgülürek* vb.
7. Hız anlamlı sıfatlar: *tezrek* 'daha çabuk', *añulrak* 'yavaşça' vb.

Aşağıdaki örnekler de karşılaştırma ekinin çeşitli zarf türleriyle birlikteliğini gösterir:

1. Yön zarflarına gelenler: *yukarurak* 'daha yukarı, daha yüksek', *aña-rurak* 'daha ileri', *ortarak* 'daha orta, ortaya doğru', *aşağarak* 'daha aşağı' vb.
2. Durum ve miktar zarflarına gelenler: *azırak* / *azrak* 'daha az, azca', *eksikrek* 'daha, çok eksik', *añulrak* 'yavaşça', *artuğrak* 'daha fazla' vb.

3. Zaman zarflarına gelen örnekler: *ilkirek* ‘en önce’, *öñdüñrek* ‘daha önce’, *şimdirek* ‘şimdi, şimdiki halde, şu sıra’, *şoñraraķ* ‘daha sonra, çok sonra’, *tizrek* ‘derhal, çabucak’, vb.

Karşılaştırma eki sadece Türkçe sözcüklerle sınırlı değildir. Birçok alıntı sözcüğe de eklenebilir. Bazı örnekler şöyle sıralanabilir: *şefķatlurak*, *raķmatlurak*, *mihribânraķ*, *kuvvetlürek* / *ķuvvatlurak*, *mihribā:nraq*, ‘ilümlürek’, *fażıl-lurak*, *fâidelürek*, ‘aķıllurak vb.

Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde karşılaştırma eki, dilde türetkenliği yüksek bazı eklerden sonra da gelebilir: *dileksüzrek*, *eylüklürek*, *g/ķörklürek*, *hidâyetlürek*, *heybetlürek*, *kuvvetlürek*, *kanlurak*, *raķmatlurak*, *raķmatlurak*, *sevgülürek*, *tozlurak*, *yüreklirek* vb.

Yunus Emre’nin eserlerinde karşılaştırma yapıları

Daha önce de kısaca belirtildiği gibi Yunus Emre’nin eserlerinde -rAk ekli karşılaştırma yapıları birkaç sözcükte (*yégrek*, *tizrek*, *gökrek*, *sarprak*) geçer. Bunlardan *tizrek* ve *sarprak* dipnotta (Tatcı, 1990) yer alır, *gökrek* sözcüğünün de muahhar metinlerde *gökren* sözcüğü yerine kullanıldığı (Tatcı, 1990) bilgisi vardır. Yunus Emre’nin eserlerinde yüklem -rAk ekiyle işaretlendiği sıklık derecesi yüksek tek örnek *yegrek/yiğrek* sözcüğüdür. Aşağıdaki örnekler -rAk ile kurulmuş karşılaştırma yapılarını gösterir:

İşkı seve âşık gerek ne olısar *ışkdan yiğrek* / İşkdur yire göke direk kalanı
hep söz öķüşi (Timurtaş, 1972:168)

Ger şehd ü şeker yirisem sensüz agudur cânuma / Çün cânımın sensin
dadı kanda bulam *senden yigrek* (Tatcı, 1990)

Yunus Emre’nin eserlerinde yaygın karşılaştırma yapılarının Türkiye Türkçesine benzer olduğu söylenebilir. Aşağıdaki örneklerde yüklem üzerinde -rAk eki yoktur ve karşılaştırma yapısında sadece karşılaştırma standardı ayrılma durum ekiyle işaretlenmiştir.

İki cihân toptolu bag u bôstân olurısa / Senün *kokundan* eyü gül bôstân
içinde bitmeye (Tatcı, 1990:20)

Gevherdür senün özün güneşden arı yüzün / *Şekerden* datlu sözün her kim
gördi utandı (Tatcı, 1990: 399)

Sonuç

İki nesne arasındaki farklılıkları / benzerlikleri açıklayan karşılaştırma yapıları, dilin anlamsal, sözdizimsel ve biçimbilimsel düzlemleriyle yakından ilgilidir. Karşılaştırma yapılarında dikkati çeken en önemli hususlar karşılaştırma standardının ve yüklemın işaretlenip işaretlenmemesidir. Türkiye Türkçesinde, *Ali, Ahmet'ten çalışkan* örneğinde olduğu gibi karşılaştırılan ad herhangi bir ek almaz ve karşılaştırma standardının ek seçimine de bir etkisi yoktur. Karşılaştırma standardı da ayrılma durum ekiyle kodlanır, yüklem üzerinde karşılaştırma yapısını temsil eden bir kodlama bulunmaz. Her ne kadar Türkiye Türkçesinde yüklem üzerinde karşılaştırma yapısını kodlayan bir biçimbirim yoksa da Türkçenin tarihî dönemlerinde yüklemın karşılaştırma ekiyle kodlanması yaygındır. Eski Türkçede görülen yüklemın karşılaştırma ekiyle kodlanması Orta Türkçe döneminde de devam eder. Eski Anadolu Türkçesinde de yüklemın karşılaştırma ekiyle kodlandığı, *Anuş suvı südden ağırak durur, baldan datlurak durur, kardan şovuğırak* (Canpolat, 2018: 63) örneğinde olduğu gibi birçok kullanım vardır. Bu ek, dönemi inceleyen eserlerde türetim eki olarak değerlendirilmiş ve bu nedenden dolayı bu ekin geldiği sözcükler, düzenli, tahmin edilebilir anlam üretmesine rağmen yeni bir türetim olarak değerlendirilmiş ve her bir yeni türetim sözlüklere alınmaya çalışılmıştır. Örneğin, Yeni Tarama Sözlüğü'ne karşılaştırma ekli yaklaşık 32 sözcük alınmıştır. Doğal olarak bugün bile dönem sözlüklere girmemiş karşılaştırma ekini taşıyan EAT'de kullanılmış birçok sözcük vardır. Diğer taraftan karşılaştırma ekinin günümüz Türkçesinde bulunmaması da bu ekle yapılmış sözcüklerin sözlüklere dahil edilmesini tetiklemiş olabilir. Fakat burada türetimden çekime doğru (veya çekimden türetime doğru) bir devamlılık ilişkisinin var olduğu kabul edilirse (ayrıntı için bk. Erdem, 2011) karşılaştırma ekinin çekim morfolojisine yaklaştığı söylenebilir. Ekin oldukça düzenli ve tahmin edilebilir anlamlar oluşturması eki çekim morfolojisine yaklaştıır. Karşılaştırma ekiyle işaretlenen (veya işaretlenmeyen) sözdizimsel yapının ayrılma durum eki istemesi de çekim morfolojisi ile ilgilidir. Çünkü çekim morfolojisinin asıl işlevi zorunlu olması ve sözdizimsel ilgiden dolayı gerçekleşmesidir. Ekin bu çekimsel özellikleri ilgili ekle oluşan her bir sözcüğün sözlükte işaretlenmesini gereksiz kılar.

Karşılaştırma yapılarının Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde dağılımı da düzenli değildir. Bazı eserlerde yoğun biçimde karşılaştırma ekiyle kurulan örnekler görülürken bazılarında sözcükselleşmiş biçimlerin dışında karşılaştırma ekiyle kurulmuş biçimler yoktur. Bunun kişisel ve dönemle ilgili çeşitli nedenleri olmalıdır. Yunus Emre'nin eserlerinde de karşılaştırma ekinin kul-



lanımı oldukça sınırlıdır. Eski Anadolu Türkçesindeki düzensizlik Osmanlı Türkçesinde kaybolur ve eserlerde sınırlı sayıda karşılaştırma ekini alan sözcükselleşmiş örnek vardır. Şemşeddin Sami (2010: 303) de bu değişmeyi özellikle belirtir. Kamus-ı Türkî'nin *en* maddesinde karşılaştırma yapısını açıklarken karşılaştırmanın eskiden (eski şive üzere) -rak, - rek ekiyle yapıldığını özellikle vurgular.

KAYNAKÇA

- Canpolat, M. (2018). Behcetü'l-hadâik fî mev'izati'l-halâik. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Dankoff, R., Kelly, J. (1984). Maḥmūd el-Kāşgarī Türk Şiveleri Lügatı (Dīvānū Luġāt-it-Türk). Cambridge, Duxbury, Mass.: Harvard Üniversitesi.
- Dilçin, C. (1983). Yeni Tarama Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dixon, R. M. W. (2012). Basic Linguistic Theory Volume 3 Further Grammatical Topics. Oxford: Oxford University Press.
- Erdal, M. (2004). A Grammar of Old Turkic. Leiden, Boston: Brill.
- Erdem, M. (2011). Türkçede Çekim ve Yapım Eklerinin Özellikleri ve Sınırları. *Bilig*, (58), 71-90.
- Ergin, M. (1985). Türk Dil Bilgisi. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Gülsevin, G. (1997). Eski Anadolu Türkçesinde Ekler. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Hazai, G., Tietze, A. (2006). *Ferec ba'd eş-şidde* "Freud nach Leid" (Ein frühosmanisches Geschichtenbuch). Berlin: Klaus Schwarz.
- Mansuroğlu, M. (1998). Eski Osmanlıca. Akalın, M. (Çev.). *Tarihi Türk Şiveleri*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü. 247-276.
- Şemseddin-S. (2010). Kamus-ı Türkî. Yavuzaslan, Paşa (Haz.), Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Stassen, L. (1985). Comparison and Universal Grammar. Oxford: Basil Blackwell.
- Stassen, L. (2001). Comparative constructions. In Martin Haspelmath, E. K., Wulf Oesterreicher, Wolfgang Raible (Ed.), *Language Typology and Language Universals*. Berlin, New York: Walter de Gruyter. 993-997.
- Tatcı, M. (1990). Yunus Emre Divanı II Tenkitli Metin. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tekin, T. (2006). Orhon Yazıtları. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Timurtaş, F. K. (1972). Yunus Emre Dîvanı. Tercüman 1001 Temel Eser.
- Treis, Y. (2018). Comparative Constructions: An Introduction. *Linguistic Discovery*, 16(1): i-xxvi.
- Yelten, M. (1998). Şirvanlı Mahmud Târih-i İbn-i Kesîr Tercümesi (Giriş - İnceleme - Metin - Sözlük). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Yılmaz, E., Demir, N., Küçük, M. (2013). Kısas-ı Enbiya (Metin, Sözlük-Dizin, Notlar). Ankara: Türk Dil Kurumu.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE’NİN ŞİİRLERİNDE AŞKSIZ İNSANIN TENKİDİ

Ramazan ERGÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bitlis/Türkiye, rergoz@beu.edu.tr

“Aşksızlara verme öğüt, öğüdünden alır değil”

Yunus Emre

Giriş

Dinî –Tasavvufî Türk edebiyatının en büyük şairi olan Yunus Emre, XIII. yüzyılın sonu ile XIV. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Fuad Köprülü, Yunus’un “XIII. yüzyılın son yarısında Sivrihisar civarında yahut Bolu mülhakatında Sakarya suyu civarındaki karyelerden birinde yetişmiş bir Türkmen köylüsü” olduğunu belirtir (1976: 265). Yunus Emre’nin yaşamış olduğu zaman diliminde Anadolu’da siyasi, askerî, sosyal ve ekonomik anlamda birçok sıkıntı yaşanmıştır. “Haçlı seferleri, Moğol akınları, Babai ve Cimri isyanları, saltanat kavgaları, huzursuzluğu ve maddi sıkıntıları doğuran başlıca amiller olarak görülebilir” (Demirci, 1991: 5). Yunus’u böylesine kaotik bir ortamda yok olmaktan koruyan iki şey vardır. Birincisi Tapduk Emre dergâhına girerek tasavvuf yolunda kendi içine yönelerek Bizim Yunus olma süreci; ikincisi ise kendilik değerlerine ulaşarak İlâhî aşk ile yazdığı ve kamu âleme bir baktığı şiirleridir. Yunus, Tapduk Emre dergâhında Anadolu’nun kapalı-dar ve labirentleşen bir mekâna dönüşen ölüm çemberinden açık-geniş bir algısal mekânda kendisini bulur. Böylece Yunus’un arınma, yenilenme ve yeniden doğuş süreci burada başlar. Yunus, Tapduk Emre dergâhında yatay boyutta yaşama tutunurken dikey boyutta tüm insanlığın sesi olan evrensel değerlerin de sözcüsü konumuna gelir. Yunus’u sadece XIII. yüzyıl ile XIV. yüzyıl arasında sıkışıp kalmaktan kurtaran ise şiirleridir. Sözün gücüne tutunan Yunus, şiirleri ve ilahileri sayesinde Anadolu halkının kolektif belleğinde silinmez bir yere



konumlanır. Ölümünün ardından yüzlerce yıl geçmesine rağmen onun şiirleri her söylendiğinde Yunus'un değerler dünyası canlandırılmaktadır.

Yunus'un şiirlerinde din, dinî şahsiyetler, ayet ve hadisler, dinle ilgili kavramlar, aşk, sevgi ve tasavvuf gibi konular yer alır. Yunus bu konuları ele alırken şiirlerini halkın anlayabileceği sade bir Türkçe ile yazmıştır. Bu bağlamda Yunus'un dilimizin ses bayraktarlığını yaptığını da söylemek mümkündür. Yunus'un şiirleri genel olarak toplumsal bilinç düzeyine hitap eder. Nitekim Yunus da Ahmet Yesevî gibi düşünce ve değerler birliğinin oluşmasında sözü/şiiri önemli bir araç olarak görür. Bilinç düzeyinde anlam kazanan şiirlerin şair ve okuyucu arasındaki iletişim ve mesaj verme işlevini yerine getirdiği görülür. Bazı şiirleri ise bilinçaltını hedef alan göndergeler içerir. "Yunus bir söz söylemiş hîç bir söze benzemez/ Münâfıklar elinden örter ma'nî yüzünü" (Tatçı, 1990: 332) diyerek şiirinin derin anlam katmanlarının da bulunduğunu ifade eder. Bu anlam katmanları ancak sembollerin çözümlenmesi ile değer kazanabilir. Yunus'un "Çıkdum erik talına anda yidüm üzümü/ Bostân ıssı kakıyup dir ne yirsün kozumu"* (407/1) diye başlayan şiiri sembolik anlamlar içermektedir. Yunus "hayatta hiçbir şeyin görüldüğü gibi olmadığı üzerine bir yaklaşımda bulunur. Sanatsal ifade ile görünen(ler), derin bilinçaltımızda dönüştürdüğümüz ve söze başka anlamlar yükleyerek dışa aktardığımız anlatım biçimlerimiz(dir)". (Şayhan, 2018: 74). Yunus da muhatabına iletmek istediklerini kendi iç dünyasında anlamlandırdıktan sonra aktarır. Yunus'un bilinç düzeyine yönelik şiirleri anlamı doğrudan verirken bilinçaltına yönelik şiirlerinde ise örtülü anlamlar dikkati çeker. Yunus için saçma ve anlamsız görünen dünya, eşyanın ardındaki aşkın varlık fark edildiğinde ve insan ona yöneldiğinde anlam kazanabilmektedir (Bayraktar, 2000: 93). Yunus'un dünyayı anlamlandırma sürecinde en başta gelen kavram ise her şeyin başlangıcı ve özü olarak gördüğü aşktır.

Yunus'un şiirlerinde en başta gelen kavramlar aşk ve sevgidir. Bundan dolayı kendisine sevgi şairi denilir. Ancak Yunus, şiirlerinde sadece aşk ve sevgi kavramına yer vermez. Yunus sadece kendi sorunları ile ilgilenen, içe dönük, dış dünyaya ise kapalı bir şair olarak düşünülmemelidir. Yunus, yaşadığı devrin sorunlarına da kayıtsız kalmaz. Yunus Emre'nin şiirlerinde kendine ve toplumda gözlemediği sorunlara yönelik tenkitler de yaptığı görülmektedir. Yunus, dinî, siyasi, sosyal ve kültürel sorunları da tenkit eder. Yunus Emre, tenkitlerini Yunusça bir şekilde gerçekleştirir. Onun için tenkit, sorunun

* Bu incelemedeki alıntılar; Mustafa Tatçı, Yunus Emre Divanı II, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları) adlı çalışmadan alınmıştır.

kökenine inmek, sebeplere dikkat çekmek demektir. Kişiler üzerinden bir tenkit anlayışı benimsemez. Tenkidini daha çok kavramlar üzerinden yapar ve bu kavramları da simgelerle destekler.

Cemal Kurnaz Yunus’un tenkitlerinin 1. Kendine Tenkit, 2. Devrini Tenkit olmak üzere iki grupta değerlendirilebileceğini söyler ve Yunus’un kendine yönelik tekitlerini şu şekilde sıralar:

1. Bunların bir kısmı, kendi söyleyişiyle ‘doğru yola gelmeden’ işlediği günahların pişmanlığı ile söylenmiştir.
2. Müstakil şiirlerinin hemen hepsi, nefsin tahkir etmeye yönelik bir melamet hâli içinde söylenmiştir.
3. Bu şiirler, hasbihal tarzında bir iç konuşma/iç muhasebe olarak da değerlendirilebilir. Bu, aynı zamanda, karşısındakileri suçlamak yerine, kendini tenkit yoluyla, bazı olumsuzlukları daha etkili şekilde ortaya koyma metodu olarak da düşünülebilir. (Kurnaz, 1991: 468).

“Yunus Emre’nin devrinden şikâyet ettiği bazı şiirlerinde, zamane müslümanlarını, âlimleri, hocaları, fakihleri, müderrisleri, müftüleri, hacıları, dervişleri, hatta kadıları beyleri ve sultanları doğrudan hedef aldığı görülür.” (Kurnaz, 1991: 468). Yunus’un tenkit ettiği kişilerin ortak özellikleri ise iyiye unutup kötülüğü benimsemeleridir. Bu nedenle Yunus şiirlerinde tenkit yoluyla insanlara doğru yolun ne olduğunu aktarmaya çalışır. Yunus kötülüğü benimseyen bir toplumun kolayca ayrışacağını, birlik ve beraberliğin sağlanamayacağını ve maddi manevi değerlerin yok olacağını farkındadır. Nitekim Yunus’un yaşadığı çağ, savaşın, kavganın, yıkımın, ayrışmanın ve ölümün egemen olduğu kaotik bir zaman dilimidir. Toplumsal çözümlere karşı Yunus’un şiirleri toplumu ülkü değerler etrafında yeniden birleştirmeye yöneliktir. Yunus’un “Sevelim sevillelim dünya kimseye kalmaz” sözü bu bağlamda okunabilir.

Yunus Emre’nin Şiirlerinde Aşksız İnsanın Tenkidi

Yunus, yaşadığı devrin sorunlarına kayıtsız kalmaz. Dinî, siyasi, sosyal ve kültürel sorunlara şiirlerinde yer verir. Yunus tenkit ettiği sorunlara karşılık çözüm önerilerini ortaya koymaktan geri durmaz. Bu yönüyle modern anlamdaki tenkit anlayışından farklı bir çizgi çizer. Yunus’un tenkitlerinde doğru yolu göstermesi ve çözüm odaklı olması onun kişilik özellikleriyle de alakalıdır. Yunus yaşamında olduğu gibi tenkitlerinde de yıkan ve yok eden değil, tahrip olan değerlerin yeniden inşa edilmesini, kötülüğe bulaşmış gönüllerin



arınmasını ümit eder. Bundan dolayı şiirlerindeki tenkidin naif bir söylem taşıdığını söylemek mümkündür. Ancak Yunus'un şiirlerinde tenkit ettiği ve alışlagelmiş Yunus çizgisinin dışına çıktığı, yer yer de ağır ifadeler kullandığı kişiler de vardır. Bu kişiler Yunus'un karşıt değerlerde konumlandığı aşksız insanlardır. Yunus, şiirlerinde aşksız insanı hayvana ve taşla benzetir, aşksız insan yabandadır diyerek onları insanlardan uzak bir yere konumlandırır.

Yunus'un aşksız insanlara karşı tahammülsüz oluşunu ve bu denli sert bir üslup takınmasını anlayabilmek için Yunus'un aşka verdiği değeri ve ona yüklediği anlamları bilmek gerekir. Öncelikle Yunus'a göre her şey aşkın eseridir (Bayraktar, 1994: 21). Aşk, her şeyi başlatan bir imge olarak varlıkta, sözde, ilimde ve benlikte vardır. Bir aşk insanı olarak Yunus, aşkı hayatının merkezine yerleştirir. Aşk, Yunus Emre'nin düşünce dünyasının ana unsurudur. Aşkın değiştiren ve dönüştüren gücü Yunus'un tinsel aydınlığa kavuşmasında en büyük dolayımlayıcı ve erginlenme kaynağı olarak dikkati çeker. Yunus "Işık makâmı 'âlidür 'ışık kadîm ezelidür/ "Işık sözünü söyleyen cümle kudret dilidür"(Tatçı, 1990: 22) diyerek aşkın ezeli ve yüce olduğuna göndermede bulunur. Gerçek âşıklar ölüm endişesi duymazlar. Gerçek âşık olan kişi "ölmeden önce ölmüş" kişidir. Yunus için aşk ölmeden önce ölmesini sağlayan varlık ve yokluğu kendisinde deneyimleme şansı bulduğu bir olanaklar gömüsüdür. Yunus Emre aşkı kendine rehber edinir. Nitekim aşk varlığın ve yokluğun sebebi olarak Yunus'un her dem onunla olmak istediği bir ülkü değerdir. "Yunus Emre'nin nazarında aşk, daha ziyade nesnelerin, âleminin ötesinde gönül âlemlerinin en üst mertebesinde; varlığın kendi varlığına doğru bir yönelim gösterdiği uç ve sınırdır" (Görmek, 2019: 33). Ezelde âşık olduğunu ve bu dünyaya âşık geldiğini belirtir. Yunus "akılla kavramaya çalıştığımızda dünyanın saçma görüldüğünü düşünür, ancak hakikati akılla değil, aşkla anlamak gerektiğini, gönül gözüyle görmek gerektiğini belirtir. Aşkı olmayan insanların hakikati anlamayacağını düşünür" (Bayraktar, 2000: 92). Onun şiirlerinde en önde gelen konu aşktır. Yunus Emre aşkı önce beşeri sonra ilahi aşk olarak ele alır. Yunus Emre insanları âşık olanlar ve âşık olmayanlar yani aşksız olanlar olmak üzere ikiye ayırır. Âşık olanları da gerçek âşıklar ve sadece âşıklar olmak üzere ikiye ayırır. "Âşıklara büyük bir bağlılık gösteren, ayrı ayrı hepsine derin hayranlık duyan Yunus Emre; bunun aksi durumda olanlara da, yani sevmeyenlere, âşık olmayanlara şiddetle karşı çıkar" (Göçgün, 1987: 89). Âşık olmayan kişileri ağır bir şekilde tenkit eder.

Yunus Emre için aşk nasıl bir ülkü değer ise aşksızlık da karşıt bir değerdir. Bu bağlamda Yunus'un iki tane kırmızı çizgisinin olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar kin ve aşksızlık ya da aşksız insandır. Yunus'un bu iki konuda taham-

mül göstermediğini, kini düşman olarak; aşksızlığı ise insanı hem yaradandan hem de insani değerlerden uzaklaştıran bir karşıt değer olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Önder Göçgün, Yunus Emre'nin şiirlerinde müspet tipler olarak arifleri, âşıkı, dervişleri, erenleri ve yârenleri örnek vermiştir. Menfi tipler olarak ise aşksızlar, gönül yıkanlar, bu dünyaya gönül verenler, cahil kişiler, münkirler ve nefsiye uyan kişileri sıralamıştır (1987: 80-94). Menfi tipler arasında yer alan aşksız insan, Yunus'a göre savaş, şiddet, kavga, kan ve gözyaşının yani kaostan nedenidir. Bu bağlamda Mustafa Özçelik; “aşk, insanı hamlıktan, çığlıktan kurtarıp olgunluk derecesine getirirken bu aşktan yoksunluk onu insan olmaktan uzaklaştırmaktadır. İşte insanın önce kendisine, sonra diğer insanlara ve bütün varlıklara karşı zulmünün temelinde bu hamlığı, çığlığı, aşksızlığı yatmaktadır” (2010: 95) der. Zira Yunus'un aşksız insanlara karşı tahammül göstermemesi ve onlara yönelik tenkitlerini ağır bir dille gerçekleştirmesinin sebeplerini yaşadığı devrin koşullarında da aramak mümkündür. Nitekim Moğol istilası, haclı seferleri, isyanlar, saltanat kavgaları ve birçok sorunun merkezinde insan vardır. Yunus'a göre gönlünde aşk olmayan insanların neden olduğu bu sorunlar yumağının çözümü insanların özlere yani ezelden beri kendilerinde var olduğuna inandığı aşka tutunmalarına bağlıdır.

Yunus şiirlerinde aşksız insanı canlı ve cansız birçok nesneye benzetir. Aşksız insanlara yönelik düşüncelerini bu nesnelerin göndermeleri üzerinden okumak mümkündür. Yunus bir şiirinde aşksız insanlar için şunları söyler:

*İşksuzlara virme öğüt öğüdünden alır degül
İşksuz âdem hayvân olur hayvân öğüt bilür degül (157/1).*

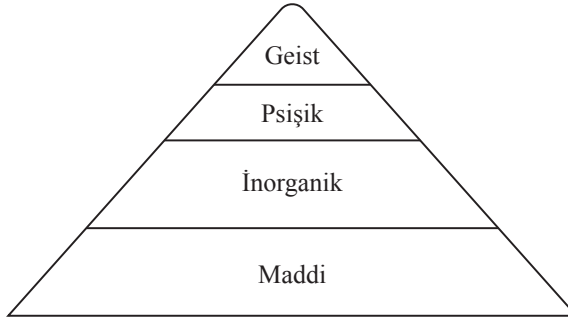
*Eksik olman ehillerden kaç görür câhillerden
Tanrı bizâr bahillerden bahil didâr görür degül (157/2).*

*Kara taş su koyarsan elli yıl ısladurısan
Hemân taş gine bayagı hünerli taş olur degül (157/3).*

Görüldüğü üzere Yunus aşksız insanlara öğüt verilmemesi gerektiğini belirtir. Ona göre aşksız insanın hayvandan bir farkı yoktur. Hayvana verilen öğüdün bir işe yaramayacağı ise açıktır. Yunus'un aşksız insanları hayvana benzetmesini ontolojik açıdan ele almak mümkündür. Nitekim Yunus aşksız insanları tenkit ederken onların varlıklarını da sorgular. Ontoloji veya varlık felsefesinin temel problemi varlıktır. Bu bağlamda ontoloji varlığı veya varoluşu incelemekle ilgilenir. Varlık da kendi içerisinde kategorik yapılara ayrılır.



Bu kategorik yapılar da ontolojinin araştırma alanı içerisinde yer alır. Modern ontolojide varlığın çeşitli tabakalardan oluştuğuna ve her tabakanın da kendi içinde bağımsız bir yapı oluşturduğuna inanılır. Modern ontolojinin kurucusu olan Nicolai Hartmann, varlık tabakalarını: 1. Maddi, 2. Organik, 3. Psişik, 4. Geist olmak üzere dört tabakaya ayırır. 1. katman inorganik tabaka ya da madde katmanıdır. 2. katmanda canlı varlıklar yer alır. Bu katman yaşamın olduğu alandır. Bu alanda üreme, büyüme, gelişme ve beslenme gibi yaşamın temel gereksinimleri bulunmaktadır. 3. katmanda bilinçli varlıklar yer almaktadır. Bu alan bilincimiz ile varlığı idrak edip tanıyabileceğimiz bir yerdir. Psişik bir varlık tabakası olan bu alan alttaki iki tabaka tarafından taşınır. 4. katman ise tinsel varlık alanıdır. Geist tabakası denilen bu alanda edim alanımız tin veya ustur. İnsanın varlık alanı dört katmanlıdır ve tinsel katmanın niteliklerini taşımaktadır (Mengüşoğlu, 1976: 218-219). Bu varlık tabakalarını şu şekilde göstermek mümkündür:



Şekil 1. Varlık Tabakaları

İnsan bu varlık tabakaları içerisinde yaşamın bilinçli bir görüngüsü olarak psişik tabakada yer almaktadır. Yunus ise aşksız insanları bir alt tabaka olan inorganik tabakaya indirir. Yani canlıların yaşam alanı olarak gösterilen bu alanda hayvanlar da yer almaktadır. Nitekim Yunus’a göre aşksız insanın dünyada bir amacı yoktur. Bu nedenle sadece yeme, içme, barınma gibi yaşamın temel gereksinimlerini karşılarlar. Oysaki Yunus için aşk, insanı psişik tabakadan geist yani tinsel tabakaya ulaştırmada bir erginlenme aracıdır.

Yunus, aşksız insanı bir sonraki beyitte cahil olarak tanımlar. Böyle insanlardan uzak durulması gerektiğini belirtir. Yunus, bir alt mısırda ise “Tanrı bizâr bahillerden” sözü ile cimrilik gibi olumsuz özelliklere sahip insanlardan

yaratanın usandığını belirtir. Cahil ve cimri kavramları aşksız insana Yunus tarafından yüklenen başka olumsuz özellikler olarak dikkati çeker. “Yunus’a göre aşk cahillik ve kötü niyetli olmaktan meydana gelebilecek yanlış anlamları da ortadan kaldıracak kadar önemlidir” (Yasa, 2002: 99). Yunus’a göre insani zaafıların ürünü olan bu özelliklerin temel sebebi aşksızlıktır. Nitekim gönlünde aşkı barındıran insan için dünya malı kendisine tama edilecek bir şey değildir. Yunus son beyitte ise kara taş imgesi ile aşksız insanlara bir göndermede bulunur. Bu göndermede inorganik tabakaya indirilen aşksız insanın varlık tabakalarının en alt katmanı olan maddi tabakaya taşındığı görülür. Kara taş imgesi maddi tabakayı temsil etmektedir. Yunus, kara taşla elli yıl su verilse bile onun hünerli bir taş olamayacağını söyler. Nitekim her nesne kendi yapısının dışında bir özelliği barındırmayacaktır. Aşksız insan kara taş misali kendisine aktarılmak istenen değerlerin neticesinde bir başka boyuta kendisini taşıyamayacaktır. Yunus için aşksız insan yaşamın bilinçli görünüşü olmaktan çok uzaktır. O sadece yeme, içme, üreme ve barınma gibi tüm canlılarda olan biyolojik dürtülerin yönlendirmesi ile hareket eder. Yani aşksız insan yaşamda etken değil edilgen bir şekilde yer alır. Yunus bir başka şiirinde ise aşksız insanın gönlünün taşla benzediğini belirtir:

*İşidün iy yârenler ışk bir güneşe benzer
İşki olmayan gönül mesel-i taşla benzer (66/1).*

Türkçe sözlükte gönül; “sevgi, istek düşünüş, anma ve hatır gibi kalpte var sayılan duygu kaynağı” olarak ifade edilir (Türkçe Sözlük, 1988: 871). Tasavvufta ise gönül Tanrı’nın ve tasavvufi aşkın tecelli ettiği yerdir. Yunus’a göre aşkı olmayan gönlün taştan bir farkı yoktur. Gönlü taş olanın dilinde zehir olur, sözleri yumuşak bile olsa savaşa benzer:

*Taş gönülde ne biter dilinde agu tüter
Nice yumşak söylese sözi savaşa benzer (66/2).*

Yunus ancak aşkı olan bir gönlün yumuşayıp muma dönebileceğini ifade eder:

*İşki var gönül yanar yumşanur muma döner
Taş gönüller kararmış sarp-katı kışa benzer (66/3).*

Taş gönüllerin kararması ve kışa benzetilmesi de aşksız insanlara yönelik göndermeler içerir. Gönlün yumuşaması ve muma dönmesi için gerekli olan aşk onlarda bulunmamaktadır. Yunus taş ve mum imgeleriyle aşksız insan ile



âşık insan arasındaki farkı anlatır. Taş, tabiatı gereği yumuşamaya meyilli değildir. Mum ise sıcaklık/içtenlik imgesi ile eriyip şekil değiştirmeye, başkalaşmaya yani başka bir boyuta dönüşmeye uygundur. Yunus'un hayvanlara öğüt verilemeyeceğini, cahillerden uzak kalınması gerektiğini ve kara taşla su verilse bile hünerli taş olamayacağını belirtirken ifade etmek istediği de bu durumdur. Aşksız gönül, dıştan gelen telkinlere karşı içte kapanmış, taş kesilmiştir. Yani değişime ve dönüşüme kapalıdır. Aşk ancak içte olduğu zaman var eden bir güce dönüşür. Yunus da bu durumu aşksız insanları tenkit ederken kullandığı hayvan ve kara taş imgeleriyle dile getirir.

Yunus aşksızlara öğüt vermenin bir fayda sağlamayacağını ve aşksız insanların yabanda olduğunu şöyle belirtir:

*İşksuzlara benüm sözüüm benzer kaya yankusına
Bir zerre 'ışkı olmayan bellü bilün yabandadır (65/3).*

Yunus aşksız insanlara söylenecek sözün kayaya çarpıp geri dönen sese benzediğini ifade eder. Bu beyitte de aşksız insanların dışarıdan gelen uyarılara karşı katı bir tutum sergilediğini görmek mümkündür. Burada dikkati çeken bir başka durum ise Yunus'un aşksız insanların yabanda olduğunu söylemesidir. Yabanda olmak insanlardan uzakta, ıssız bir yerde yaşamak anlamına gelmektedir. Yunus yukarıda örneklerini verdiğimiz şiirlerde olduğu gibi aşksız insanları yine başka varlık alanlarında konumlandırır.

Yunus, aşksız insanları tenkit ederken onları önce hayvana yani psişik tabakadan inorganik tabakaya; sonra da kara taşla benzeterek varlık tabakalarının en alt düzeyi olan maddi tabakaya indirger. Bu durum Yunus'un gözünde aşksız insanın bir değer ifade etmediğini ve onların insanların tarih boyunca elde ettiği kazanımların dışında tutulduğunu gösterir. Ancak Yunus aşksız insanları tenkit ederken bununla da kalmaz ve aşksız insanın dünyada yok hükmünde olduğunu söyleyerek onları tüm varlık tabakalarının da dışına atar:

*İşksuz âdem dünyede bellü bilün yok durur
Her biri bir nesneye sevgüsü var 'âşıkdur (86/1).*

Yunus'a göre aşksız, insanın dünyadaki yokluğu onun sevgisizliğinden kaynaklanır. Zira Yunus için âşık, bir gönlün her bir nesneye karşı sevgi beslemesi gerekir. Yunus'un aşka ve sevgiye verdiği değer göz önüne alındığında aşksız insanların dünyada neden yok hükmünde olduğunu anlamak kolaylaşır. Yunus bir aşk ve sevgi şairidir. Onun için aşk ve sevgisiz bir hayat düşünülemez. Öyle ki Yunus bir dem dahi aşksız kalmak istemez:

*İşkdur bu der dün dermânı ‘ışk yolına virdüm cânı
Miskîn Yunus dir yâ Gâni bir dem ‘sosuz kalmayayın (269/8).*

Yunus aşksız insanları tenkit ettikten sonra aşksız olmanın kendisi için ne ifade ettiğini dile getirir. Yunus için aşk, dertlerinin dermanı ve uğruna can verilecek ülkü bir değerdir. Yunus aşkı içselleştirmiş ve onu hayatına tatbik etmiş biri olarak aşksız kalmanın ölümden farksız olduğunun bilincindedir. Yunus için ilim, amel, zühd ve taat gibi dinî ve tasavvufî değerler bile aşksız helal değildir:

*Miskin Yunus zehr-i katile ‘ışk elinden tiryâk olur
İlm ü ‘amel zühd ü tâ‘at pes işksuz halâl olmaya (5/7).*

Yunus için aşk her şeyden önce gelmektedir. Aşk ile yapılmayan her şeyin içten ve samimi olmayacağına inanan Yunus, ilim sahibi olmanın, güzel ameller işlemenin, dünyadan yüz çevirmenin, Allah’ın emir ve yasaklarına uymanın ancak aşk ile yapıldığında bir anlam taşıdığına inanır. Hakikate ulaşmak amacıyla yapılan bu işlerin akıldan ziyade aşkla yapılması gerektiğini söyler. Sözünün etkisini arttırmak için aşk ile yapılmayan ilmin, güzel amellerin ve dinin emirlerine ve yasaklarına uymanın helal olmayacağını vurgular.

*Bu cümle “âlem sevdüğü bu din ile bu îmândur
V’allahi işksuz gerekmez şom din ile şol imânı (377/4).*

Yunus son olarak aşksız bir din ile imanın gerekmediğini ifade eder. Yunus’a göre din ve iman aşk sayesinde bir anlam kazanır. Aşksız imanın taş misali kuru olduğunu ifade eden Mehmet Demirci aşksız bir iman anlayışı hakkında şunları söyler:

Sadece kitabî bilgilere dayanan bir iman anlayışı vecd ve heyecandan mahrum, son derece “kuru” bir mahiyet arzeder. Böyle bir dindarlık da şuur ve manevî zevkten yoksun, adeta robotlaşmış ve mekanik bir görüntüye sahip olur. İman ve dine revnak verecek olan sevgidir, aşktır (1991: 29).

Yunus için din ve iman kişide heyecan yaratmalı, manevî zevk almayı sağlamalıdır. Bunun yolu da aşk dolu bir gönle sahip olmaktan geçer. Çünkü Yunus, her şeyin özünün aşk olduğunu, aşkın da gönülde yer edindiğinin bilincindedir. Oysaki Yunus’a göre gönül ile değil akıl yoluyla hakikati arama veya din ve iman gerekliliklerini yerine getirme arayışı bir süre sonra insanı manevî zevklerden uzaklaştıracak, faydacı ve çıkarıcı bir iman anlayışına yönlendirecektir.



Sonuç

Yunus Emre, şiirlerinde sadece aşkı, sevgiyi, tasavvufu, ölümü, yaşamı, dinî değerleri ve kültürü ele almamıştır. Yunus'u sadece bu yönüyle ele almak tek boyutlu bir Yunus Emre profilinin ortaya çıkmasına neden olur. Oysaki Yunus, yaşadığı devrin dini, siyasi, sosyal ve kültürel sorunlarını gözlemleyen, bu sorunları tenkit eden ve çözüm öneriler sunan bir kişiliktir. Yunus yaşadığı devrin sorunlarına karşı kayıtsız kalmamıştır. Kendisinde ve toplumda gördüğü aksaklıkları tenkit etmekten geri durmamıştır. Yunus'un tenkit anlayışı genel olarak sorunun kökenine inmek ve sebeplere dikkat çekmek üzerine kuruludur. Yunus'un en çok tenkit ettiği hususların başında insanların kötülüğü benimsemeleri, kötülerin egemenliği ele almaları, dinin emir ve yasaklarına uyulmaması ve insanların nefislerine esir olması gelmektedir. Yunus bu tür sorunları tenkit ederken Yunusça bir söylem içerisinde bulunur, kişileri tenkit etmek yerine kavramlar üzerinden sorunları dile getirir ve çözüm önerilerini sunar. Yunus'un gördüğü sorunları tenkit etmesindeki amaç ise toplumun ayrışmasının ve yok olmasının önüne geçmektir. Nitekim Yunus'un yaşamış olduğu devir savaş, kan gözyaşı, açlık ve sefalet gibi nedenlerle kaotik bir zaman dilimidir. Bu nedenle Yunus toplumsal birlik ve beraberliğin önemli olduğu bir devirde insanların kötülüğü benimsemelerini, ayrışmalarını ve yok olup gitmelerini istemez.

Yunus'un tenkit etmekten geri durmadığı, tahammül göstermediği ve kendilerine karşı üslubunu sertleştirdiği kişilerin başında aşksız insanlar gelmektedir. Yunus'un aşksız insanları bu denli ağır bir dille eleştirmesinin nedeni olarak onun aşka verdiği değeri göstermek mümkündür. Yunus için aşk sınırları ihlal edilmemesi gereken bir kırmızı çizgi veya varlık alanıdır. Bu nedenle Yunus için bir insanın aşksız olması ontolojik bir problemdir. Yunus Emre aşksız insanları tenkit ederken onları hayvana, cahile ve kara taşla benzetir. Modern ontolojide varlık çeşitli tabakalardan oluşur. İnsan yaşamın bilinçli bir görüngüsü olarak psişik tabakada yer alır. Yunus, aşksız insanları hayvana benzeterek onları bir alt tabakaya yani hayvanların da yer aldığı inorganik tabakaya konumlandırır. Yunus bununla da kalmaz ve aşksız insanları kara taşla benzetir. Böylece onları varlık tabakalarının en alt katmanı olan maddi tabakaya indirger. Yunus bir başka şiirinde ise aşksız insanın yabanda olduğunu belirterek onu insanların yaşam alanından dışlar. Son olarak da Yunus aşksız insan dünyada yoktur diyerek aşksız insanın varlığını dahi kabullenmez.

Yunus, aşksız insanlara yönelik bu tenkitlerinin ardından kendisi için aşkın ne denli önemli olduğunu vurgular ve bir dem bile aşksız kalmamayı diler.

Son olarak da aşksız ilmin, amelin, zühd ve tâatın helal olmayacağını vurgular. Aşk olmadan din ve imanın gerekmediğini söyler.

Sonuç olarak aşk, Yunus Emre için varlığın ve yokluğun sebebi olarak Yunus'un her dem onunla olmak istediği bir ülkü değeridir. Aşka bu denli önem veren ve yaşamının merkezine konumlandırıran Yunus için aşksız insan tenkitlerin en ağırını hak etmektedir. Yunus'un aşksız insanlara yönelik tenkitlerinden hareketle Yunus'un aşksız insanlara karşı ontolojik bir problemle yaklaştığını söylemek mümkündür.



KAYNAKÇA

- Bayraktar, M. (1994). Yunus Emre ve Aşk Felsefesi (3. baskı). *Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*.
- Bayraktar, L. (2000). Albert Camus ve Yunus Emre’de Absurd Kavramı. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 1(31), 81-101.
- Demirci, M. (1991). Yunus Emre’de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi (1. baskı). *Ankara: Selçuk Yayınları*.
- Göçgün, Ö. (1987). Yunus Emre’nin Şiirlerinde İyi Kötü Karşılaştırması. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 2, 77-97.
- Görmek, A.E. (2019). Mevlânâ ve Yunus Emre’nin Aşk Felsefelerinin Mukayesesi (Mesnevî ve Yunus Emre Divanı’nda). (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Köprülü, F. (1976). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (3. baskı). *Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.
- Kurnaz, C. (1991, Ekim). Yunus Emre’de Tenkit. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu*, Ankara.
- Mengüşoğlu, T. (1976). Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann (1. baskı). *İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları*.
- Özçelik, M. (2010). Bizim Yunus (1. baskı). *Eskişehir: Eskişehir Valiliği Yayınları*.
- Şayhan, F. (2018). Kuşatılan Ben’in Biliş Düzeyi Yorumu: Yüce Birey Bağlamında Yunus. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11(21), 69-77.
- Tatcı, M. (1990). Yunus Emre Divanı II (1. baskı). *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Türkçe Sözlük (1988). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Yasa, M. (2002). Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış- Kendi Olma (1. baskı). *Ankara: Ankara Okulu Yayınları*.

YUNUS EMRE'NİN ŞİİRLERİNDE ÖLÜMÜN İKİ YÜZÜ

Nusret GEDİK

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, nusret.gedik@marmara.edu.tr

Giriş

Hayatın belki de en büyük gerçekliği olan ölüm, insanlığın varoluşundan bugüne kadar bütün sanat dallarının da ana konularından birisi olagelmıştır. Sanatın en büyük kollarından olan edebiyat penceresinden baktığımızda ise ölüm, bütün medeniyetlerin edebiyatlarında kendine her daim yer bulan bir olgudur. Meselenin sanat ve edebiyata yansımaları da aslında bir tenakuzu teşkil eder. Şöyle ki ölümün kendisi konu itibarıyla edebî ürünlerde ölümsüz bir kavram olarak yüzyıllar boyunca çeşitli edip ve şairler tarafından farklı duyular ve düşünüşle işlenmiştir, işlenmeye de devam etmektedir. Bazen mısralar, beyitler ekseninde aruz veya hece vezni ile ölümü anlamlandırmaya çalışan şair veyahut edip, aradan geçen zamanla değişen edebî anlayışla bu sefer serbest nazım biçimi veyahut farklı nesir teknikleriyle bu ölümsüz temayı eserlerinde işlemiştir ve bu durum insanlığın sonuna kadar da devam edecektir. Zira ölüm, insanın kendisinden ayrı düşünülemez kadar önemli bir husus olarak onun hayatının en büyük parçasıdır.

Ölüm, her din ve kültürde olduğu gibi İslam dininde de gerek kutsal kaynaklar gerekse diğer dinî literatürde kendisinden sıklıkla bahsedilen bir kavramdır. İslam'ın ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetlerde ölüm, Yüce Yaratıcı tarafından hayat ile birlikte anlamlandırılmıştır. Zira ölüm hayatın bizatihi içerisinde olan bir olgudur. Fakat İslam'a göre ölüm insanoğlunun sandığının aksine insanın varlığının sonu da değildir. Allah tarafından "varlık" âlemine getirilen (Bakara 2/28, Mü'min 40/11) insan, topraktan yaratılmıştır (Hacc 22/5, Fâtır 35/11). O, Allah'a ait bir ruh (Hicr 15/29, Sâd 38/72) ta-



şımakta ve ölüm ise bu ruhun Allah’a döndürülmesi, kavuşması, buluşması (En’âm 6/31, 6/36, 6/154; Yunus 10/45; Yâsin 36/22, 43; Meryem 19/40; Fecr 89/28) olarak vasfedilmektedir. Kur’an’ın dünya hayatı ile ilgili en fazla üzerinde durduğu husus onun bir oyun yeri olup geçici olduğudur (En’âm 6/32; Ankebût 29/64; Muhammed 47/36; Hadîd 57/20). İnsanoğlu bulunduğu bu geçici mekândan ölüm sayesinde kurtulacak ve ebedî hayata nail olacaktır.

Tasavvufî Düşüncede Ölüm Bahsine Kısa Bir Bakış

İslam akidelerine bağlı olarak tasavvufî düşüncede de dünya hayatı ayet ve hadislerde zikredildiği gibi olumsuz bir vasfa sahiptir. Geçici olan bu hayat, ölüm ile nihayete erecek ve maddenin egemen olduğu bu dünyanın yerine “ebedî” vasfa sahip olan diğer âlem hayatı başlayacaktır. Hâl böyle olunca sufiler ölüm hakkında genel manada olumlu bir düşünce geliştirmişlerdir. Çünkü ancak ölüm ile birlikte Hakk’a vasil olunabilecektir.

Tasavvufta çok genel manada iki türlü ölüm vardır. Bunlardan birisi ihtiyârî ölüm iken bir diğeri de ıztırarı (tabii) ölümdür. Sufilerin hemen her yerde anıldığı üzere “ölmeden evvel ölmek” felsefesi temelinde ele aldıkları ölümün adı ihtiyari ölümdür. Nefsin arzu ve heveslerinden geçerek dünyadan soyutlanmayı ve bedenî zevkleri tamamen yok etmeyi amaçlayan bu ölüm çeşidi tasavvufî eğitimle alakalıdır (Eraydın, 1997:86). İhtiyari ölümün esasını bedeninin ölü kabul edilerek kalpteki dünya sevgisinin azaltılması teşkil eder. Hemen bütün tarikatlarda ihtiyari ölüm ile ilgili usul ve erkânlar vardır. Mürid, bu usul ve erkân çerçevesinde mürşidinin yolunda bu dünyada iken ölmeyi ve böylece Hakk’a daha bu dünyada vasil olmayı gaye edinir.

İnsanın belirli bir ömür süresi vardır (İsrâ 17/99), hiç kimse ebedî olarak bu âlemden kalmayacaktır (Enbiyâ 21/34) ki bu âlemin dahi sonu vardır. Bu düşünceyi akıllarından hiç çıkarmayan sufiler çeşitli mücadele ve riyazetlerle insanın ebedî tarafını oluşturan “ruh”un onun maddi tarafı olan “beden”e galip gelmesi için uğraşırlar. Hâliyle bedeninin bütün isteklerini öldürmek onu aşağılarken manevî taraf olan ruhu ise yüceltecektir. İhtiyari ölüm, bedenden vazgeçenlerin ölümüdür. Yunus Emre’nin:

*Cânlar cânını buldum bu cânım yagma olsun
Assı ziyândan geçdüm dükkânım yagma olsun (271/1)**

* Yunus Emre şiirleri için şu kaynak esas alınmış olup beyit sonlarındaki sayılar bu yayımdaki şiir ve beyit numaralarını göstermektedir. Bk.: Tatcı, M. (2020), *Yunus Emre Divânı*, İstanbul: H Yayınları.

şeklinde ifade ettiği şey, ihtiyarı ölümün ta kendisidir. O, bu dünyadan göçmeden Hakk'a aşık birisi olarak çağlar aşan sesiyle sevincini böyle paylaşmıştır.

Çalışmanın konusu itibarıyla Yunus Emre'nin şiirlerinde ele alınan tasavvufi telakkinin diğer bir ölüm çeşidi ise ızırari yani tabii ölümdür. İztırari ölüm, çok basit manada dünya hayatının nihayete ererek, insanı oluşturan unsurlardan bedeninin fiiliyatının sona ermesi olarak nitelendirilebilir. Sufiler tabii ölüm hakkında “Hakk’a yürümek”, “kalıbı dinlendirmek”, “vuslat”, “göçmek” vb. tabirler kullanmışlar ve bu ölümü insanın hakikatine hâlel getirmeyerek Allah’a bir ulaşma aracı gördükleri için sevinçle karşılamışlardır (Muslu, 2004: 65). Hz. Mevlânâ işte bu yüzden vefatını “Şebiarus” olarak nitelendirmiştir. Çalışmanın konusu da tam da bu minval üzere Yunus Emre'nin şiirlerinde ızırari ölümün yansımalarını, bu ölüm türünün sufi için ne ifade ettiğini incelemektir. Başta Yunus Emre olmak üzere bütün sufilerin önce mürid olduğu, çeşitli merhalelerden geçerek bulundukları makama ulaştıkları da hatırdan çıkarılmamalıdır. Hâliyle herhangi bir sufînin ölüm hakkındaki telakkileri, alacağı tasavvufi öğretinin nihayetinde ulaşılan bir yaşanmışlık ve duygudaşlık değil; her insanda çok tabii olarak görülen korku, endişe vb. gibi ruh hâlleri üzerine bina edilebilen bir his olacaktır. Lakin o, tasavvufi tabirle söyleyecek olursak avamdan havassa, oradan da ehassa giden yolda, hayatın bütün unsurları gibi ölüm hakkındaki telakkilerini de değiştirip geliştirecek ve sonunda ölümden korkmayan, aksine onu Hakk'a bir an önce vasıl olmak için isteyen bir yapıya bürünecektir. Bu düşüncenin akisleri büyük Türk mutasavvıfı Yunus Emre'nin şiirlerinde de rahatlıkla görülebilir. O, insan mefhumunu tam manasıyla bilen birisi olarak ölüm bahsini iki yönden yaşamış, görmüş ve şiirlerine aksettirmiş büyük bir zattır.

Yunus Emre'nin Şiirlerinde Ölümün İki Yüzü

Yunus Emre büyük bir Türk mutasavvıfı olarak yukarıda kısaca serdedilen görüşler ekseninde şiirler söylemiş, sufilerin eserlerinde farklı üslup dairelerinde ve girift cümleler ile açıklamaya çalıştıkları ölüm bahsini, manzum bir hâlde sade bir Türkçeyle anlatmasını bilmiştir. Bugüne kadar Yunus Emre'nin “ölüm” bahsi üzerine söylediği şiirler ve buna bağlı olarak düşünceleri bazı araştırmalara konu olmuştur.** Tebliğimizin konusu bu araştırmaları tekrarlayarak Yunus'un ölüm düşüncesini içeren şiirlerini sıralamak değil, onun ölüm

** Bu araştırmalardan bazıları için bk.: (Pala, 1995; Yıldırım, 2011; Ospanova, 2016)



bahsine iki farklı pencereden baktığını ortaya koyarak bunun sebepleri üzerinde hassaten durmaktadır.

Yunus Emre, *Divân*'ında sıklıkla ölüm meselesi üzerinde durmuş, müstakil şiirleri ile münferit beyitlerinde bu bahsi oldukça yoğun bir şekilde işlemiştir. *Divân*'daki şiirlerin 27'sinde ölüm bahsi müstakil olarak yek-ahenk bir tarzda işlenmektedir.*** Ayrıca 500'ü aşkın beyitte münferit olarak yine bu meseleye temas edilmektedir (Pala, 1995: 531). Mezkur şiirler konu itibarıyla incelendiğinde ise Yunus'un müstakil şiirlerinin 17'sinde**** ölüm bahsi olumsuz yönlerden ele alınmakta olup kalan 10'unda***** ise şair ölümü olumlu bir olgu olarak değerlendirmektedir. Görüldüğü üzere müstakil şiirlerinde Yunus, ölümü daha çok olumsuz ve korkulan bir öge olarak işlemiştir. Münferit beyitlerde ise durum daha farklı olup bu beyitlerde ölüm daha çok olumlu yönleriyle değerlendirilir.*****

Bilindiği üzere herhangi bir *Divân*'da yer alan bir şiirin, -kaside nazım şekli gibi adından ve içeriğinden anlaşılmıyorsa- şairin hayatının hangi döneminde yazıldığı pek fazla bilinemez. Fakat Yunus Emre özelinde onun bilhassa ölüm temalı şiirleri için bu durum bir istisna teşkil eder. Şöyle ki mezkur bahisteki şiirleri şairin tasavvufi merhalelerin hangisinde söylediği az çok kestirilebilmektedir.*****

Yunus Emre'nin şiirleri ölüm teması özelinde incelendiğinde onun, ölümü iki farklı yönüyle ele aldığı görülmektedir. Ölüm, ortalama bir insan için oldukça "kötü" bir şekilde tavsif edilir. Dünya hayatının son bulması ve her şeye veda etmek kolay bir şey değildir. Ölüm karşısında ortalama bir insan, onu düşündüğü an endişeye kapılır ve düşüncesi üzerinde ısrar ederse de bu duygu yerini korkuya bırakır. Yunus Emre, bu hâller içerisinde bir zamanlar ölüm üzerine pek çok düşünmüş olmalıdır ki aşağıdaki beyitlerde görüleceği üzere sürekli mezarlıklarda dolaşmakta ve ölüm hakkında korku dolu ifadelerde bulunmaktadır:

*** Bu şiirler için bk.: 6, 15, 18, 33, 35, 72, 74, 82, 87, 127, 139, 184, 198, 207, 208, 231, 241, 251, 276, 285, 291, 340, 350, 368, 385, 413.

**** Bu şiirler için bk.: 6, 15, 18, 35, 74, 82, 127, 198, 207, 241, 376, 385, 340, 350, 368, 385. Hemen şunu belirtmek gerekir ki 16, 18, 35. şiir gibi bazı örneklerde ölüm meselesinin olumlu veya olumsuzdan ziyade mesela nasihatlar bağlamında değerlendirildiği şiirler de mevcuttur. Bu gibi durumlarda mezkûr şiirin genel üslup ve muhtevasına bakılarak değerlendirme yapılmıştır.

***** Bu şiirler için bk.: 33, 72, 87, 139, 184, 208, 231, 251, 291, 413.

***** Birkaç örnek için bk.: 61/4, 154/1, 158/2, 316/6 vb.

***** Hemen belirtmek gerekir ki burada zikredilen tasniften kasıt Yunus Emre üzerine çalışan ve *Divân*'ı yayımlayanlardan Burhan Toprak'ın tasnifi gibi değildir. Zira bu tür tasniflerin ne şair özelinde ne farklı bir meselede ilmi olmadığını düşünüyoruz. Tasnif için bk.: (Toprak, 2006: 44)

*Hak'dan yıgar ol seni nen varısa vir gider
Ne beslersin bu teni sinde kurd kuş yir gider (35/1)*

*Sabâhın sinlere vardum gördüm cümle ölmüş yatur
Her biri bî-çâre olup 'ömrin yavı kılmış yatur (74/1)*

*Yir yüzinde gezeridüm ugradum milketler yatur
Kimi ulu kimi kiçi key kuşığı berkler yatur (82/1)*

*Sana 'ibret gerekise gel göresin bu sinleri
Ger taşısan eriyessin bakup göricek bunları (368/1)*

Mezar ve mezarlık, Yunus terminolojisinde daha çok Türkçe karşılığı olarak “sin” kelimesi ile yer almaktadır. Yukarıda matla beyitlerini iktibas ettiğimiz şiirlerinde o, mezarlıkları gayet olumsuz bir bakış açısıyla tavsif eder. “Sinler” ona göre muradına erememiş nice yiğitlerin yattığı yerdir (74/2), onların gündüzleri de artık gecedir (82/2). Ölüm, sarı saçlı güzellerin saçını teneşirde çözer (198/6), “ak teleme yeni gelin”ler (82/9), inci dişleri dökülmüş sarı saçlı güzeller (35/5), elleri kınalı gül yüzlü hatunlar (82/7) yiğit erlerinin yanında mezarlarda yatmaktadır. Ölüm, kadın-erkek ayırmadığı gibi zengin-fakir, bey-kul da ayırmaz. Kimse o müthiş sondan kaçamaz:

*Kimi yigit kimi koca kimi vezir kimi hoca
Gündüzleri olmuş gice ancılayın çoklar yatur (82/2)*

*Şunlar ki çokdur mâlları gör niçe oldı hâlleri
Sonucu bir gönlek geymiş anun da yokdur yenleri (368/2)*

*Bunlar bir vakt begler idi kapucılar korlar idi
Gel şimdi gör bilmeyessin beg kangıdur ya kulları (368/6)*

Mezarlıkları gezdiği, yukarıdaki beyitler başta olmak üzere diğer şiirlerinden de apaçık belli olan Yunus, bu mekânları ve içindekileri daha pek çok yönden tavsif etmektedir. Hatta hem kendisine hem okura şu sözlerle mezara girmeden önce “var orada yattığını farzet!” diyerek kabir hayatına karşı hazırlık yapmasını telkin eder:

*Âhir bir gün ölürsün ölüm vardur bilürsin
Kamulardan ayrılup varup sinde yatdun tut (18/10)*



Onun bu deyişlerinden anlaşıldığı üzere mezarlıklar oldukça soğuk ve ürpertici yerlerdir. Onu korku ve endişeye düşüren mekânların başında gelir. Lakin bu endişesi şu beyitte zahir olduğu üzere bir mürşid –burada tabii ki Tapduk’tur- bulduktan sonra yavaş yavaş yerini daha olumlu manada bir endişeye bırakmaktadır:*****

*Yanar içüm göyner özüm ben ölümümi anıacak
Ölüm endişesi ne hoş ululara danışacak (127/1)*

Yunus, yukarıdaki beyitlerde hissedilen duygunun aksine burada artık ölüme yavaş yavaş ısınan, onu anlayan ve gerekliliğini kabul eden bir yapıdadır. Yakasız don giyip başsız ata binen Yunus, bu şiirde ölümü kabul eden ve öteki dünya için “iyi amel”in önemini bilen bir duygu hâlinindedir. O, şimdi iyi işlerde bulunursa öteki tarafta nasıl olsa “adlı adıyla sayılacaktır”, o yüzden korku ve endişeye de mahal yoktur:

*Yunus imdi sen kıl yarak utanmayasın dogrı bak
Cümle halâyık dirile adlu adıyla saylıcak (127/9)*

Yunus, aşağıya ilk iki beytini aldığımız ve hazırlanan *Dîvân*’da 87. şiir olan şu deyişinde ise mezarlık olgusuna olumlu bir yaklaşımda bulunarak orada yatanlar hakkında güzel mütalaalarda bulunur:

*Gelün sorun bu cânlara sûretleri n’oldı gider
Dün-gün sen ü ben diriken ne bahâne buldı gider*

*‘Aceb degül giderise sûreti terk iderise
Yanlış yalan gaybet degül dostdan haber geldi gider (87/1-2)*

Ölümü bu sefer “dosttan haber gelmesi” olarak tanımlayan Yunus, malını mülkünü terkenden insanoğlunun padişahın dergâhına güzel ameli ile gittiğini (b.3), burada batan insanın aslında binbir doğduğunu (b. 6), bütün âlemin ahirete Hakk’ı görmek için gittiğini fakat derviş olabilenin burada da gördüğünü (b.8) belirtir ve ölümü bir nevi güzelleştirir. Bu minvalde son olarak benzer

***** Hemen şunu belirtmek gerekir ki başta Yunus Emre olmak üzere sufilerde bir olgu etrafında görülen zıt hâlleri, duygu durumlarını da sadece sufilerin tasavvufdaki mertebelerine bağlamak doğru değildir. Zira sufi, söz gelimi emme-basma tulumba gibidir; kah bir taraftan söyler; geri döner kah diğer taraftan. Bu durumu Kul Nesîmî:
Gâh çıkarım gökyüzüne seyr ederim âlemi
Gâh inirim yeryüzüne seyredir âlem beni
diyerek çok güzel ifade etmiştir.

beyitlerin fazlaca yer aldığı *Yunus Emre Dîvânı*'ndan tebliğ sınırları içerisinde verilen misaller çerçevesinde şairin kendi deyişi ile “sin”leri ve etrafında geliştirdiği ölüm kavramını iki farklı yönü ile gördüğünü ifade edebiliriz.

Yunus’u ölüm konusunda endişelendiren şeylerden birisi de ölüm sonrasıdır. Zira cânın bedenden uçup gitmesi bir endişe iken, korkulan asıl husus ise ölüm sonrasısıdır.

*İy yârânlar iy kardaşlar korkaram ben ölem diyü
Öldüğümü kayurmazam itdüğümü bulam diyü (285/1)*

Mesela bu beytinde şair ölümden korktuğunu açıkça beyan etmekle birlikte korkusunun ölümün kendisinden değil de ahiret yurdunda karşılaşacağı hâller dolayısıyla olacağını zikreder. Bu ruh hâlinde olan Yunus Emre, doğal olarak Yüce Yaratıcı’ya seslenir ve ahvâlini sorar. *Dîvân*’daki 15. şiir müstakil olarak bu minvalden beyitlere ayrılmıştır:

1. *‘Aceb bu benüm cânum âzâd ola mı yâ Rab
Yohsa yidi Tamu’da yana kala mı yâ Rab*
2. *‘Aceb bu benüm hâlüm yir altında ahvâlüm
Varup yaticak yirüm akreb dola mı yâ Rab*
3. *Allah olıcak kâzî bizden ola mı râzî
Görüp Habîb’i bizi şefî’ ola mı yâ Rab*
4. *Cân hulkuma geldükde ‘Azrâîl’i gördükde
Yâ cânımı aldükde âsân ola mı yâ Rab*
5. *Yunus kabre vardükde Münker-Nekir geldükde
Bana su’âl sordükde dilüm döne mi yâ Rab*

Manzumenin muhtevasından Yunus’un bu şiiri kendi deyişiyle henüz “ham” iken yazdığı anlaşılmaktadır. Zira ölümden, ölüm sonrasında yukarıdaki sebeplerle korkan şair, *Dîvân*’ın 291. şiirinde ise ölümü bir vuslat olarak görür ve şen şakrak yola düzülür. Aşağıda örnek olarak aldığımız şiiri ve benzer deyişler Yunus’un artık Tapduk Baba ocağında piştiğini gösterir mahiyettedir:

1. *Düşd’ögüme hubbü’l-vatan gidem hey dost diyü diyü
Anda varan kalur hemân kalam hey dost diyü diyü*



2. *Gele şol 'Azrâîl duta assı kılmaz ana ata
Binem şol agaçdan ata gidem hey dost diyü diyü*
3. *Halvetlerde meşgûl olam dâ'im açılam gül olam
Dost bâğında bülbül olam ötem hey dost diyü diyü*
4. *Şol bir biş-on arşın bizi kefen ideler egnüme
Dikem şol dünye tonların geyem hey dost diyü diyü*
5. *Mecnûn oluban yürüyem yüce tagları büriyem
Mum olubanı eriyem yanam hey dost diyü diyü*
6. *Günler geçe yıl çevrile üstüme sinlem obrıla
Ten çürüye toprak ola tozam hey dost diyü diyü*
7. *Yunus Emre var yolına münkirler girmez yolına
Bahri olup dost göline talam hey dost diyü diyü*

Müstakil bu iki gazel örneğinde görülen durum, farklı şiir ve beyitler ek-seninde tekrarlanmaktadır. Biz burada tebliğ sınırları içerisinde kalmak için iki örnek vermekle iktifa ettik. Bu ve benzeri örnekler üzerinden görülen şudur ki Yunus ölüm sonrasına da yine iki cepheden bakan bir duruş sergilemiştir.

Yukarıda örneği verildiği ve *Dîvân*'da çok kere zikredildiği üzere ölüm korkusu üzerinde hassaten duran şair, yine bazı deyişlerinde ise bu sefer tam tersi bir tutum göstererek:

*Ko ölmek endişesin 'âşık ölmez bâkîdür
Ölmek senün nen ola çün cânun İlâhîdür*

*Ölümden ne korkarsın korkma ebedî varsın
Çün kim işe yararsın bu söz fâsîd da 'vîdür (33/1-2)*

diyecek kadar ölüm korkusunu yenmiş bir şahsiyettir. O artık ölüm için endişe etmez ve korkmaz. Zira insanı oluşturan iki etmenden birisi olan beden toprak olsa bile can, yani buradaki anlamıyla ruh, daima Hayy olan Allah'tan gelmiştir ve onun için ölüm yoktur. İnsanların ölüm olarak bildikleri şey aslında O'na dönüştür ve bu nimet için de şükredilmesi gerekmektedir:

*Şükür eylegil Hâlik'a ol durur Hayyü'l-Bekâ
Ana varursın mutlakâ bâri şükrlle varı dur (33/5)*

Bu beyitte Âl-i İmrân suresi 2. ayete* ve Yâsîn suresi 83. ayete** telmih yapılmıştır. “Hayyü'l-Bekâ” olan Allah tarafından “ruh” üflenen insan, aslında ondan bir parça taşıdığı için bir yönüyle ölümsüz vasfına sahiptir, o ölmeyecek ancak ve ancak Yüce Yaratıcı'sına “döndürülecek”tir.

Yunus Emre “ölüm” redifli olup hazırlanan *Dîvân*'da 198. şiir olarak yer alan manzumede ölümü olumsuz olarak pek çok yönden tavsif etmiştir. Ölüm, kimlerin arasında gezer bilinmez, âlem onun için bir bostan olup bazılarının kokusunu keser (b. 1). Yiğit çağında insanları alıp götürür ocağına ateş düşürür (b. 2). Kiminin belini bükerek kiminin ise gözyaşlarını revan eder, kardaşları birbirinden ayırır, kimse için hayır iş işlemez (b. 3-4). İhtiyarı genci elden alıp anaların içini yakar, genç kızların saçını teneşirde çözer, gelinlerin kınasını topraklara karar (b. 5-6-7). Onun karşısında ise elden hiçbir şey gelmez. O, ejderhaları bile yutar (b. 9).

Yunus Emre, yukarıda bazı örneklerde görüldüğü üzere ölümden bir son olarak bahsetmekte ve nice yiğit ve gelinlerin toprak altında yatmalarına hem ibret nazarıyla bakmakta hem de hayıflanmaktaydı. Lakin onun bazı deyişlerinde ise ölüm bir “son”dan ziyade bir başlangıcı ifade eder. Oradaki canlar ölü değil tam tersi aslında bakidir.

*İy Tanrı'yı bir bilenler cân Hakk'a kurbân kılanlar
Ölü degüldür bu cânlar 'ışk gölinde yüze durur (72/5)*

İnsan ölümle sadece misafirhaneden asıl yurduna giden bir ev sahibidir:

*Bu dünyeye gelen kişi âhir yine gitse gerek
Müsâfirdür vatanına bir gün sefer itse gerek (139/1)*

Görüldüğü üzere Yunus Emre'nin ölüme bakışı iki yönden olmakta; ondan kâh korkup endişelenmekte, hayıflanmakta kâh ise ölümü Hakk didarına kavuşmak isteyen bir âşık cephesinden görüp şiddetle arzu etmekte ve onun hakkında çeşitli güzellemelerde bulunmaktadır. Son söz olarak insan hayatının hayat/ölüm gibi iki cepheli olduğunun farkına varan Yunus, ölüme de iki farklı cepheden bakarak onu şiirlerine konu etmiş ve belki de bu dünyadan

* Allah, kendisinden başka hiçbir ilah bulunmayandır. Diridir, kayyumdur. (Âl-i İmrân 3/2)

** Her şeyin hükümrânlığı elinde olan Allah'ın şanı yücedir! Siz yalnız O'na döndürüleceksiniz. (Yâsîn 36/83)



göç vaktinin geldiği anlarda söylediği şu şiiri ile dünyayı geride kalanlara bırakarak kısaca kendi ahvalini bizlere miras bırakmıştır. Bıraktığı miras aslında farkında olmasak da insanlığın ortak mirasıdır ki o da bu dünyaya gelen herkesin bir gün göçeceği gerçeğidir:

1. *Niçe yıllar 'ömür sürdüm
Anca aglayuban güldüm
İşde ecel sana geldüm
Esenledüm dünyâm seni*
2. *Sürdüm 'ömrümi geçürdüm
Cânum Hazret'e uçurdum
Ecel şerbetin içürdüm
Esenledüm dünyâm seni*
3. *Yürüridüm sag selâmet
Takdir eyledi melâmet
Ecel kıldı hoş melâmet
Esenledüm dünyâm seni*
4. *Gelen geçermiş nidelüm
Gelün âhrete gidelüm
Bu fenâyı terk idelüm
Esenledüm dünyâm seni*
5. *Hayr u şer itdüğün işler
Ol görinen dürlü düşler
Bitdi bu kamu teşvişler
Esenledüm dünyâm seni*
6. *Dün ü gün iderdüm zikir
Kılurıdum Hakk'a şüktür
Ecel irdi bizi okur
Esenledüm dünyâm seni*
7. *Ben bir dervîsidüm dostum
Hak'dan yana oldı kasdum
Ecel tuzagina basdu
Esenledüm dünyâm seni*

8. *Yârânlarum kardaşlarum
Hakk'a lâîyk yoldaşlarum
Esen kalsun râzdaşlarum
Esenledüm dünyâm seni*
9. *İy Yunus Emre bî-çâre
Özün dutgıl togru yâre
Ölüme yogımış çâre
Esenledüm dünyâm seni (413)*

Sonuç

Yunus Emre, Türk milletinin yetiştirdiği en büyük gönül insanı, şair ve sufi olarak “insan” mefhumunu temel alan düşüncesinde insana hemen her olguya dair mütalaalarda bulunmuştur. Şiirlerinde Türk İslam medeniyetinin hayat algısının yanında, bu dünya telakkisi ve ölüm temi de önemli bir yer tutmaktadır.

Her insanın mutlaka karşılaşacağı bir olgu olan ölüm, Yunus Emre düşüncesinde insan hayatının sona ermesi değil, tam aksine Hakk’a vasıl olmanın bir aracıdır. Fakat Yunus da her insan gibi bazen ölümden korkmuş, ölüm ve onun ile ilgili unsurları karamsar bir bakış açısıyla şiirlerine yansıtmıştır. Bu akisler her ne kadar şairin kendi iç dünyasındaki gelgitleri olsa da aslında büyük pencereden bakıldığında “insan”ın kendisidir. Zira bir birey olarak bizler de herhangi bir olay, olgu ve kavram karşısında farklı duygu durumlarında bulunabilir, bugün düşündüğümüz veya hissettiğimiz durumun tam aksini çok da uzun olmayan bir süre sonunda savunabilir, düşünebilir veya hissedebilir hâle gelebiliriz. Zira insan bir makine gibi değişmeyen hâl ve hareketler üzerine yaşayamaz. İşte kanaatimizce Yunus Emre’nin şiirlerinde ölüm özelinde göstermeye çalıştığımız bu durum onun insanı anlama ve anlatma gayesinin bir tezahürüdür. Zira bugün biz de ölüm veya herhangi bir gerçeklik karşısında bazen korkuya kapılıp hüznülenirken bazen de tam aksini düşünüp hissedebilmekteyiz. Tasavvuf da bu manada insanı merkeze alıp onun zıt taraflarını anlamaya çalışan ve kişiyi hür iradesi ile doğruya ve güzele yönlendirmenin gayesini güden bir düşünce olarak, Yunus’un çağlar aşan Türkçesinde insanlara bir nevi kendini anlatmanın derdindedir. Yunus, mürşidi Tapduk Emre’den edinip hayatının merkezi yaptığı öğretiyi insanlığa duru Türkçesi ile aktarmanın gayesini gütmüş büyük bir Anadolu erenidir.



KAYNAKÇA

- Çelik, İ. (2009). Türk tasavvuf düşüncesinde ölüm. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 40, 119-146.
- Damral, B. (2021). Tasavvufta ölüm (*Yayımlanmamış yüksek lisans tezi*). Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Demirci, M. (2000). Ölümdeki hayat (tasavvuf düşüncesinde ölüm). *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4, 9-16.
- Eraydın, S. (1997). Tasavvufî ve edebî yazılar. *İstanbul: Mavi Yayıncılık*.
- Muslu, R. (2009). Türk tasavvuf kültüründe sûfilerin ölüme bakışı ve cenaze merasimleri. *Ekev Akademi Dergisi*, 38, 61-86.
- Ospanova, G. (2016). Yunus Emre Divanı'nda ölümü güzelleştiren ifadeler. *Türk Dünyası*, 41, 131-149.
- Pala, İ. (1995). Yunus Emre'de ölüm düşüncesi. *Uluslararası Yunus Emre sempozyumu bildirileri kitabı*, 531-543.
- Soysaldı, İ. (2006). Sufilerin ölüme yaklaşımı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 135-148.
- Tatcı, M. (2020). Yunus Emre dîvânı. *İstanbul: H Yayınları*.
- Toprak, B. (2006). Yunus Emre divanı. *Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi Yayınları*.
- Yıldırım, N. (2011). Ölümle ölümsüzleşen şair: Yunus Emre. *Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Bilimler Dergisi*, 1(1), 97-104.

BİR HAKKI TESLİM VE YUNUS EMRE ARAŞTIRMALARINDA UNUTULAN BİR İSİM: HALİM BAKİ KUNTER

Nurettin GEMİCİ

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İstanbul/Türkiye, ngemici@istanbul.edu.tr

Giriş

Halim Baki Kunter (1900-1971) ismi ilim çevrelerinde yaygın olarak Vakıflar dergisi neşriyatıyla meşgul olduğu yıllarda yayımladığı makalelerle dikkat çekmiştir. Ana çalışma konusu Türk Vakıfları ve vakfiyelerinin yanı sıra tarihî binalar, mezar taşları bağlamında yazdığı kitabeler hakkındaki makaleleri bugün de öneminden fazla bir şey kaybetmemiştir. İlgili çalışmalarının belli bölümlerinde ilgili vakıf eserlerinin sanat özelliklerini belli bir ölçüde açıklamıştır. Ayrıca Türk spor tarihine dair yaptığı araştırmalarda da ağırlıklı olarak ananevi Türk sporunun en önemli kolu olan okçuluğa özel bir yer ayırmıştır. Mutlu bir tesadüf olarak dedesinin nazırlık/bakanlık yaptığı ve kendisinin de senelerce hizmet verdiği eski adıyla Evkaf Nezareti'nde Cumhuriyet sonrası yeni adlandırmasıyla Vakıflar Genel Müdürlüğünde uzun yıllar görev yaptı. Asıl eğitimini Halkalı Ziraat Mektebinde tamamladıktan sonra o yıllarda Anadolu'da başlayan Millî Mücadele'ye katılarak Kuvayımillîye ve Müdâfaa-yı Hukuk cemiyetlerinde önemli ve aktif görevler aldı. 29 Ekim 1923 tarihinde Cumhuriyet'in ilanından sonra Ankara'da kalarak yeni açılan Hukuk Mektebinde öğrenime başladı ve oradaki eğitimini başarıyla tamamladı. 1927 senesinden itibaren Başvekâlete bağlı Neşriyat dairesinde çalışmaya başladı. 1933'den sonra görevini Vakıflar idaresi bünyesinde sürdürdü. 1936-1937 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğüne bağlı İzmir'de vaki Teftiş Heyeti reisliği ve merkez büro şefliği vazifelerini üstlendi. Vakıflar Genel Müdürlüğü bünyesinde farklı görevlerden sonra müfettişlik görevleri yaptı. Bütün bu



resmî çalışmalarının yanı sıra çalıştığı kurumla alakalı denilebilecek çalışmalara da ağırlık verdi. Bu bağlamda mebâni-yi İslamiye, kitabeler ve okçuluk üzerine makale ve kitap çalışmaları yürüttü. Sonraki yıllarda Türk Tarih kurumunda muhabir üyeliğın yanı sıra 1943 yılından itibaren Halkevlerini yeniden canlandırmak için organizasyonunda görevler aldı. 1965 yılında emekli olduktan sonra bazı dergilerde yazıları yayınlandı. Meşhur Hattat Kazasker Mustafa İzzet'in hattıyla yazılmış Mushaf'ın basımıyla meşgul oldu. 1971 yılında vefat ettikten sonra kütüphanesindeki önemli kitapları Millî Kütüphane'ye bağışlama teşebbüsü vardır.

Kunter'in, çalışmaları şu şekilde sıralanabilir:

A-Kitaplar

Eski Türk Sporları Üzerine Araştırmalar (İstanbul 1938)

Türk Vakıfları ve Vakfiyeleri Üzerine Mücmel Bir Etüd (İstanbul 1939)

Fatih Camii ve Bizans Sarnıcı (Ali Sami Ülgen ile birlikte, İstanbul 1939; daha önce Vakıflar Dergisi'nde makale olarak neşredilmiştir: "Fatih Camii", sayı: 1, 1938 s. 91-101, ek 70 fotoğraf ve plan)

Güreş Yıllığı (İstanbul 1944),

Kırkbudak - Hacıbektaş İncelemelerine Giriş (Ankara 1951)

Kuruluşunun 32. Yıldönümünde Halkevleri (Ankara 1964)

Yunus Emre, Bilgiler-Belgeler (Ankara 1966).

B-Makaleler

Halim Baki Kunter'in, çeşitli dergilerde birçok makalesi yayınlamıştır. Bunlardan bazılarını yayın künyeleriyle birlikte veriyoruz:

Kunter, H. B. (1938). Türk vakıfları ve vakfiyeleri üzerine mücmel bir etüd. *Vakıflar Dergisi*, (1), 103-129, ek 78 adet fotoğraf)

Kunter, H. B. (1942). Kitabelerimiz. *Vakıflar Dergisi*, (2), 431-456, ek 127 isim bir adet Hacıbektaş'ta, on beş adet Kırşehir, iki adet Ankara, yirmi beş adet Bursa'da, iki adet Büyükçekmece Köprüsü, bir adet Ödemiş'te, dört adet İstanbul'da mevcut kitabelerin neşri, tercümesi, tahlili)

Kunter, H. B. (1942). Atıcılar kanunnamesi. *Tarih Vesikaları Dergisi*, (10), 253-274.

Kunter, H. B. (1942). Fatih'in İstanbul'da ilk eseri. *Ülkü*, II. Seri, III/25, 12-15.

Kunter, H. B. (1942). Okmeydanı'nın eski teşkilâtı. *Ülkü*, II. Seri, III/29, 12-14.

Kunter, H. B. (1943). Okmeydanı'ndaki eski ve yeni çalışmalar. *Ülkü*, II. Seri, III/31, 12-16.

Kunter, H. B. (1944). Türk spor mimarisine dair. *Güzel Sanatlar dergisi*, (5), 148-159.

Kunter, H. B. (1948). Halkevleri ve halkodaları. *Ülkü*, III. Seri, II/15, 3-5.

Kunter, H. B. (1952). Âbidelerin ve hayrat binalarının bakımı ve korunması meselesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 69-75

Kunter, H. B. (1956). Türk vakıflarının Milliyetçilik cephesi. *Vakıflar Dergisi*, (3), 1-11.

Kunter, H. B. (1958). Emîr Sultan vakıfları ve Fâtih'in Emîr Sultan vakfiyesi. *Vakıflar Dergisi*, (4), 39-63, ek otuz üç sayfa vakfiye, yedi resim)

Kunter, H. B. (1958). Fatih devri sonlarında İstanbul Mahalleleri, şehrin iskân ve nüfusu. *Vakıflar Dergisi*, (4), 245-248 Ekrem Hakkı Ayverdi'nin eseri üzerinedir)

Kunter, H. B. (1961). Medeniyet tarihimizden yapraklar: Fatih Dârrüşşifâsı. *Diyanet İlmi Dergi*, 142-147.

Kunter, H. B. (1965). Tarsus'taki Türkistan zaviyelerinin vakfiyeleri. *Vakıflar Dergisi*, (6), 31-50, ek sekiz adet fotoğraf)

Kunter, H. B. (1969). Türk-İslam sanat eserlerine vücut veren manevi âmilleri. *Vakıflar Dergisi*, (8), 9-14.

Kunter, H. B. (1969). Feth-i Mübin. *Diyanet İlmi Dergi*, 8(84-85), 133-136.***

Halim Baki Kunter'in millî hislere ve manevi dinamiklere sahip olduğu yapmış olduğu çalışmalarından hemen anlaşılmaktadır. Bu konuda onu yakından tanıyan Şadi Bayram (1971) ölümünden sonra şunları yazmıştır:

Kunter; Yunus aşıklarından biri idi. Sadece Yunus'a mı? Hayır. Türk kültür ve medeniyetine âşıktı. Sanki gül ile bülbül gibi. Fakat objektif ve ilmi bir şekilde.

*** bk. (Şakiroğlu, 2019: 91-92; Çankayalı, 1971: 73-74 (641-642)).



Vakfiyelerimiz hakkında tam bir otorite idi. Yaptığı neşriyatı ile dünya literatürüne geçmişti. Şahsi kütüphanesi hayli zengin olduğu kadar tek nüsha orijinal vakfiyeler de kendisinde mevcuttu.

Şadi Bayram, Kunter'in vefatından kısa bir süre sonra kalem aldığı Mayıs 1971 tarihinde Önyasya Mecmuası'nda yayınladığı yazısında, şahsi kütüphanesinin akıbetinin ne olduğunun bilinmediğini söylemektedir

Yine aynı yazıda Yunus Emre çalışmalarının bir meyvesi olan Eskişehir Sarıköy'de yaptırılan 24.05.1970 tarihinde yaptığı son konuşmada sanki kendisinin burayı bir daha tekrar göremeyeceğinin altını çizerek buna vurgu yapmıştır.

Halim Baki Kunter'in Yunus Emre ile İlgili Çalışmaları

Yunus Emre'nin şiirleri, divanı ve eserleri hakkında dünden bugüne çok kıymetli çalışmalar ortaya konulmuştur. Muhakkak bu toplantıda bilgi dağarcığımıza yeni bilgiler eklenecektir. Bizim çalışmamızın amacı Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra kendisinin mezarının, türbesinin hangisi olduğu ve bu konunun ilmi vesikalarla tevsiki konusunda yaptıklarından biraz bahsetmek yerinde olur.

Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği tarafından yayınlanan eserin içinde yer alan "Yunus Emre Bilgiler-Belgeler" kitap eski tabirle "min evvelihî ile ahirihî" meseleyi bütün yönleriyle ele almaktadır.

Halim Baki Kunter, aldığı yüksek terbiye nedeniyle kendisine yol gösteren öncü isimlere olan saygı ve hürmetini eksik etmemiştir. Yukarıda adı geçen kitabının başında kendisine öğrettiklerinin ve desteklerine karşılık bir şükran ifadesi olarak Ord. Prof. Dr. Mehmet Fuad Köprülü'nün aziz hatırasına ithafla başlamaktadır.****

Bu eseri hazırlamaya başladığım andan itibaren en büyük emelim, basıldığında, ilk kitabı büyük Türk bilgini Ord. Prof. Mehmet Fuad Köprülü'ye sunmaktır. Geçen yıl yazılmasını bitirip Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği'ne verdiğim zaman yıllarca devam eden bir emeğin sonucunu almanın sevinci yanında bu arzuya yaklaşmanın da heyecanı içerisinde idim. Ne yazık ki bu şeref bize nasip olmadı. Kitabımızı ele aldığımız gün, üstadı toprağa verdiğimiz gün oldu. Yunus Emre hakkında şimdiye kadar bilinen ve ele geçen bütün bilgi ve belgeleri bir araya getiren bu eserimizi,

Bilindiği üzere M. Fuad Köprülü 28.06.1966 yılında vefat etmiştir.

Tanrı'dan kendilerine rahmet dileyerek, büyük ilim adamımızın aziz hatırasına ithaf ediyor ve bununla teselli buluyoruz (Kunter, 1966: V).

Mehmet Fuad Köprülü'nün kıymetli eseri “*Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar*” bu sahada çalışacakların dün olduğu gibi bugünkü araştırmacılarının ilgili sahalarda sahih bilgiye ulaşmak adına başucu kitabıdır.

Halim Baki Kunter'in Yunus Emre'nin mezarı olarak araştırmalarına girmeden önce onun Sarıköy'deki mezar yeri hakkında ortaya koyduğu tespite çağdaşı olan Şair Cahit Öztelli'nin oldukça ciddi eleştirileri varsa da makes bulmamıştır. Yapılanlara engel olamamış ve yetkili kimselere de ciddi manada bir tesir edemeyerek genel manada kabul görmemiştir (Öztelli, 1977: 11-20).

Halim Baki Kunter eserinin daha ön sözünde Yunus Emre'nin bizim kültürümüzde ne kadar önemli bir yeri olduğunu okuduğu kitapların bir hulasası diyebileceğimiz önsöz çö çok değerli tespitleri ve çıkarsamaları da muhtevidir.

XIII. yüzyılın ortalarına doğru doğan, XIV. yüzyılın ilk dörtte biri içerisinde ebediyete intikal eden Yunus Emre'nin hayatı; Anadolu Selçuk Devleti'nin yıkıldığı Osmanlı Devleti'nin kurulup gelişmeye ve Bizans sınırları içerisine doğru genişlemeye, başladığı zamana rastlar.

Anadolu'da Moğol istilasının meydana getirdiği kargaşalıklar, siyasi, askerî, etnik ve dinî sebepler dolayısıyla söz konusu ettiğimiz devre, Türk tarihi bakımından sön derece önemli meselelerle dolu bir devirdir. O yıllarda en önemli siyasi ve askerî olayların cereyan ettiği saha ise Anadolu'nun kuzeybatı bölgesidir. Burada kurulan genç Osmanlı Devleti hâkimiyet sahasını genişletmeye, özellikle batıya doğru yayılmaya çalışmaktadır. Karşısında, Doğu Roma İmparatorluğu'nun halefi olan Bizans vardır. Zaman, büyük ve son derece önemli oluşlara gebedir. Anadolu'nun bu bölgesinde cereyan etmekte olan hadiseler ileride öyle bir şekilde inkişaf edecektir ki, tarih, bir buçuk asır sonra bu hareketin, Doğu Roma İmparatorluğu'nun halefi olan Bizans Devleti'ni ortadan kaldırdığını, İstanbul'u fetheden genç Türk hükümdarının eliyle Orta Çağ'ın kapanıp Yeni Çağ'ın açıldığını görecektir. Bu derece mühim sonuçlar doğurabilecek olan bu tarihî oluşları yalnız siyasi ve askerî cephelerinden ele alarak mütalaa etmek hadiselerle dar ve kısır bir açıdan bakmak olur. Bu hareketleri yapan, tarihin akışını değiştiren insanların kendilerine rehber olan inançları, düşünceleri, idealleri karşılaştıkları insanlar üzerinde de tesirini göstermiş ve onları kolayca hâkimiyetleri altına almağı sağlamıştır.

Kılıcın yanı sıra Türk gelişmesini ve hâkimiyetini sağlayan bu manevi değerleri, her kuvvetin kaynağı olan Türk kültürünü, medeniyet ve felsefesini o devirde temsil eden adam Yunus Emre'dir. Bu büyük adamın o tarihî anda yetişmesi bir tesadüf



eseri değildir. Bir Yunus Emre'ye duyulan ihtiyaç ve onu yetiştiren bir ortam olduğu gibi Yunus Emre'nin varlığı ve etkisi de olayların akışı üzerinde kendini belli eder. İnsanları -Eflâtun'un düşündüğü gibi- filozoflar idare etmiyorlarsa da onları idare edenler üzerinde zaman zaman filozofların hayırlı etkileri oluyor. Ve bu tesir onların kudretiyle orantılı bulunuyor.

Yunus, Türk milletini; XIII. yüzyılın çökme ve dağılma devri içinden, millet birliğini sağlayan manevi değerleri, geniş halk topluluklarının ruh ve vicdanlarına doldurmak suretiyle, kurtarmıştır. Şimdiye kadar yalnız mistik, edebî bir şahsiyet olarak ele alınan Yunus Emre'yi asıl bu cephesi ile mütalaa etmek lazımdır. Onun din, dil ve sanat gibi hem millî kültürün, hem de medeniyetin kaynağı ve dayanağı olan üç önemli sosyal kuvvet üzerindeki tasarrufu ve bu yolla toplum, üzerindeki etkisi o kadar, kuvvetli olmuştur: ki bu: hükmediş ve tesir, zamanına münhasır kalmayarak, kendisinden sonraki devirlere de taşmış, süregelmiştir. Bu tesir arz yuvarlağı üzerinde insan nesli var oldukça devam edip gidecektir.

Mensup olduğu Türk milletinin üzerindeki etkileri Yunus'a bu topraklar üzerinde millî kültürümüzü ve devletimizi kuranların başında yer verdiriyor. Bu bile Yunus'u büyük ve ölmeyen bir insan olarak asırlar boyunca yaşatmaya yeterdi. Fakat Yunus, yalnız içinden çıktığı milletin değil, insanlık camiasının da büyük evladıdır. Kültür ve medeniyete yaptığı hizmetler mensup olduğu ülkenin maddî ve manevî sınırlarını aşarak insanlığı sarmış, fikirleri beşeriyetin müşterek bir mirası hâline gelmiştir.

Yunus, dünya kültür ve medeniyet tarihinde bir merhale olmuştur. Bu, ileride de daima böyle olacak, dünya durdukça Yunus anılacaktır. Zira Yunus, yalnız yaşadığı devrin adamı değil, çağımızın ve gelecek yüzyılların da adamıdır. Görüşleri, fikirleri dünya üzerinde, insanlık var oldukça değerini kaybetmeyecek neviden ilkelere dayanır.

Bizim bugün görüp söylemeğe çalıştığımız bu gerçeği, Yunus:

*Yetmiş iki milletin sözünü ârif bilir,
Miskin Yunus sözlerin cümle usul değil mi?
Adımı Yunus taktım, sırrım âleme çaktım,
Bundan ileri dahi dilde söylenen benim.
Yunus senin sözlerin, mânadır bilenlere,
Söyleniser sözlerin, devrî zaman içinde*

diyerek daha o zaman dile getirmiştir (Kunter, 1966: XI-XII).

Halim Baki Kunter, ilgili çalışmasının giriş bölümünde de Yunus Emre ile aynı yıllarda yaşamış olan İlahi Komedyâ yazarı Dante (1265-1321) ile karşılaştırma da yer almaktadır. Konu dışı olmakla birlikte Avrupa'da onun-

la çağdaşı olan Dante de etkileri günümüze kadar uzanan bir şair olup İlahi Komedyası isimli çalışmasında İslam Peygamberi Hz. Muhammet, eşleri ve arkadaşlarını tezyif eden satırları da kaleme almıştır.

Halim Baki Kunter, ilgili kitaptaki tespitleri Feridun Temur'un Dante'nin adı geçen kitabının Türkçe'ye çevirisinin önsözünden de yararlanarak başka bir bağlamda ele alarak eserinde zikretmektedir. Uzun uzadıya alıntılardan sonra bugünleri görürcesine şöyle bir kehanet/öngöründe bulunur.

Dante yalnız İtalyanlar tarafından değil her millete mensup ilim ve fikir adamları tarafından o kadar çok işlenmiştir ki onun üzerine yazılanlar büyük bir kütüphaneyi doldurur, taşırır. İlim adamları arasında Dantolog denilen bir uzmanlar zümresi bile ortaya çıkmıştır. İtalyan Üniversitelerinin hepsinde Dante Kürsüsü (Dantoloji) vardır. İtalya'nın her büyük şehrinin meydanında Dante'nin heykeli bulunur.

Buna karşı içeride ve dışarıda Yunus Emre üzerine yazılanların sayısı pek mahduttur. Hâlâ yattığı yer bile tartışma ve ihtilaf konusudur. Bizde Yunus Emre'yi ilmi yönden ilk defa ele alan ve tanıtan Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı eseriyle sayın Prof. M. Fuad Köprülü'dür. Ondan sonra Yunus'un şiirlerini ve Yunus hakkındaki görüşlerini üç defa yayımlayan Burhan Toprak, Yunus hakkında büyük küçük hayli eser neşreden Abdülbaki Gölpınarlı gelir. Yunus Emre Oratoryosu'nda Yunus'u beşeriyetin müşterek dili olan musikiyle, içeride ve dışarıda insanlara tanıtan, dünya çapında bir ilgi uyandıran değerli kompozitör ve ilim adamımız A. Adnan Saygun da, Yunus Emre konusunda hiçbir zaman unutulmayacaktır. Bu çalışmaların hepsi son yarım yüzyıllık bir devre içerisinde olmuştur. Zaman geçtikçe, Yunus Emre üzerindeki ilginin daha da artacağına şüphe yoktur. Milletine, kültür ve medeniyet âleminde, büyük şeref ve itibar sağlamış olan Yunus'a karşı Türk aydınlarının bundan böyle kayıtsız kalamayacağını, onu çeşitli cepheleriyle ele alıp işleyeceklerini, değerlerini belirteceklerini umarız (Kunter, 1966: XV).

Yukarıdaki alıntıda açıkça görüldüğü gibi 1966 yılında yaklaşık 55 yıl öncesi Halim Baki Kunter'in öngörüsü tutmuş ve Yunus Emre muvacehesinde sadece Türkçede değil farklı pek çok dilde eserler kaleme alınmıştır. Üstadın bahsettiği gibi Dantalog yerine Yunusolog tabiri kullanılsa kesinlikle onlarca isim sayılabilir. Hasbelkader Evliya Çelebi Seyahatnamesi üzerine çalışmalar sebebiyle Evliyalog tabiri de bu sahada çalışanlar arasında latife olarak kullanılmaktadırlar.

Halim Baki Kunter'in Yunus Emre'nin gerçek merkadini/mezar yerini arama çabaları ve uğraşısı ve sonrası başlı başına bir roman konusu olacak kadar uzun ve ilginçtir.



Halim Baki Kunter'in Yunus'un Kabrini Keşif Yolculuğunun Merhaleleri

Halim Baki Kunter'in şair Yunus Emre'yi değil fakat beden ve vücut olarak maddi Yunus'u arayışı çok eskidir. Araştırmalarımıza göre Halim Baki Kunter'in bu keşfi ve bugüne kadar buna itibar edilmesi yaptığı işin doğruluğuna işaret ettiği kadar Cumhuriyet sonrası başlayan dine bakışın ipuçlarını da vermektedir. Osmanlı asırlarındaki şeri' uygulamalardan farklı olarak din merkezli bir hayattan uzaklaşıldığı dönemlerde belli konularda doğru tavır almak oldukça zordu. Halim Baki Kunter'in neredeyse hayatının önemli bir bölümünü buna hasretmesi her türlü takdirin üzerindedir. O ortamda herkesin dini çağrıştıran konularda nasıl yaklaşım sergileyeceğini şaşırdığını tahmin etmek çok zor değildir.

Kendisi daha genç yaşlarında 1933 yılında ziyaret ettiği Tire'de Yunus Emre Camiini görünce heyecanlanmış ve bunun Yunus Emre ile ilgisini kurmak istemiş, fakat bunun Yunus Emre ile isim benzerliğinden başka bir alakası olmadığını anlayınca üzülmüştür. Fakat Yunus Emre sevgisi gönlüne o kadar derinden işlediğinden 1934 yılında soyadı kanununda ilk fırsatta "Emre" soyadı almak istediye aile büyüğü İsmail amcasının erken davranarak "Kunter" soyadını seçmesiyle onun kararına hürmeten çok istemesine rağmen bu arzusunun ifa edememiştir. Bu sebeple 1939 -1940 yılları Yunus Emre üzerindeki çalışmalarını yoğunlaştıran Kunter, Ankara'daki Hacı Bektaş tekke ve türbesi başta olmak üzere o civarlardaki mimari eserleri incelemekte iken Hacı Bektaş-ı Veli'ye ait elde ettiği bazı evraklar ve özellikle Velâyetname'deki geçmekte olan Yunus'a ait menkıbeler konu hakkında yoğunlaşmasına ve ilgisini çekmeyi başarmıştır. O sebeple bu uğurda arayışlarını ağırlıklı olarak Eskişehir-Bolu vilayetlerine kaydırarak oralarda vesika toplamaya hasretmiştir (Kunter, 1966: 3).

Yunus, ilk defa 1933 yılında Tire'de adını taşıyan bir cami ile kendini bana gösterdi. İzmir'de Vakıflar müdürü olarak bulunuyordum. Görevim icabı bölgedeki tarihî eserler ve şahsiyetlerle yakından ilgileniyordum. Yunus Emre adı ile karşı karşıya gelince baştan aşağı dikkat kesildim. Şöhreti afakı tutan büyük Türk şair ve mutasavvıfının izini bulmanın heyecanına kapıldım. Fakat ne yazık ki bu caminin adından başka Yunus'a nispetini, Yunusla ilgisini gösteren hiç bir belirti yoktu. Gerçi, yalnız halk arasında değil, resmî kayıtlarda da buranın adı (Yunus Emre Camii) diye geçiyordu. Yalnız o kadar...

Soyadı kanunu çıktığı zaman belki bu alaka ve heyecanın da tesiri ile Emre soyadını, almayı düşündüm. Ancak ailemizin en büyüğü olan amcam İsmail Bey başka bir soyadı seçince onun ve ailenin diğer fertlerinin aldığı soyadından ayrılmayı uygun bulmadım. O zaman, İzmir’de en yakın dostum ve arkadaşım olan rahmetli Mimar Necmeddin Bey, Emre’yi soyadı olarak benimsedi ve aldı. Araya başka işler ve başka konular girdi. Fakat Yunus, bir türlü, aklımdan çıkmadı gitti. Bir gün onu bulmak, Yunus’a ait vesikaları ilim âlemine tanıtmak hayali âdeta bir ihtiras halinde içime yerleşti kaldı. Hangi konuyu ele alsam, ne ile uğraşsam onun yanında veya arkasından daima Yunus’un silüetini görür gibi oluyordum (Kunter, 1966: 3-4).

1939-1940 senelerinden itibaren Ankara’da vakfi? Hacı Bektaş tekke ve türbesinde yaptığı çok yönlü çalışmalar sırasında bulduğu vesikalar arasındaki bir velayetname onu oldukça etkilemiştir. Bu dönemde bir anlamda belge fetişi denilecek kadar evrak ve konu hakkında malzeme biriktirmekteydi. Fakat bunlar yeni bilgiler içermediğinden ufuk açıcı bir nitelik arz etmiyordu. Kızılcahamam’ın tanınmış ailelerinden şoför Ömer Karakoç’un evinde kaldığı sırada Çamlıdere isimli bir yerleşim yerinin şöhretini duymakla birlikte o yıllardaki yol durumlarının bozukluğu nedeniyle seyahate cesaret edemediğini ifade etmiştir. Ta ki ev sahibinin eşinin “Evliya’nın büyüğü Çamlıdere’de yatar” sözü kendisini heyecanlandırarak birden o kimsenin Yunus Emre olabileceğini aklına getirmişse de fakat oradaki zatın Şeyh Ali Semerkandî olduğunu öğrenmiştir. Rabia Hanımefendi’nin anlatısına göre Hacı Bayram-ı Veli’den bile ileri seviyede bir Allah dostu olduğunu vurgulayıp bazı kerametlerinden söz edince Halim Baki Kunter de oraları görme isteği artmıştır.**** Sonra bir vesileyle gittiği Kızılcahamam’da misafir olarak bulundukları tanıdığı Şükrü Yener’in büyükannesinin kendisine verdiği evraklar arasında sığircık şeyhleri ve kutlu su hakkında pek çok belge elde etmesine ve çok istemesine rağmen Yunus Emre hakkında fazla bir malzeme tedarik edememiştir. Konu haricî olarak Anadolu’da o yıllarda meydana gelen çekirge salgınlarına karşı bu hazrete bağlı şeyh veya halifelerin kendisinden aldıkları kutlu suyu götürmek suretiyle afet önlediklerinden bu kimselere sığircık şeyhleri de denilmektedir.

Ankara’da bir bayram ziyaretinde karşılaştığı Necmettin Dinçer’in evinde söz arasında eşinin laf arasında söylediği bir söz Halim Baki Kunter’in dikkatini çekmiştir. “Kim bilir, Yunus’un yolu belki de oradan geçmektedir.” Arkasından Necmettin Bey’in şu açıklamaları ufuk açıcı olmuştur.

3 Anlatılan kerametlerden birisini şu şekilde ifade eder: “Eskiden «Şıhlar» denilen Çamlıdere’de tekkeler kapanmadan önce sığircık şeyhleri vardı. Nerede çekirge afeti zuhur ederse oraya ma-i mübareke (Kutlu su) götürürlerdi. Afet önlenirdi. Ali Dede işte bu ocağın piriidir. Kim ne murat ederse ona muradını verir. İnşallah ziyaretiniz nasip olur” (Kunter, 1966: 4).



Bizim hanım Yunus Emre'nin soyundandır. Dayısı Mustafa Kâmil Efendi Yunus Emre'nin 21. göbek evladıdır. Sivrihisar'da oturur. Sarıköy'deki Yunus Emre Zaviyesinin son mütevellisidir. Vaktiyle hâli vakti yerinde idi. Şimdi yaşlı ve eli dardadır. Eşi hastadır. Yunus Emre'ye dair beratlar, tapu kayıtları, muhasebe koçanları gibi şeyler elinde. Ne arıyorsanız hepsini onda bulacaksınız (Kunter, 1966: 6).

20 Ocak 1940 yılından 33-34 ay sonra 1 Mayıs 1940 tarihinde Sivrihisar'a yola çıkan Kunter, o günkü yol şartları nedeniyle Sivrihisar'a geç olarak ulaşabilmiştir. Sivrihisar'da Mustafa Kâmil Bey'i ziyarete edip, eşinin rahatsızlığından dolayı geçmiş olsun dileklerini ilettikten sonra kendisindeki Yunus'la alakalı gerekli belgeleri alarak orada bir gece pireli bir handa kalmak zorunda kalmıştır.

Bütün bu malzemelerden hareketle artık teşebbüse geçme zamanının geldiğine inanarak resmî makamlara başvuru yapmaya karar vermiştir. Öncelikle Yunus Emre'nin türbesinin onun şanına yakışır bir abide yaptırma düşüncesi vardır.

Bir müddet kendi imkânlarımla devam, eden İlmî araştırmalarımın kolaylaştırılması için 10 Nisan 1943 tarihinde Maarif Vekilliğine şu müracaatı yaptım:

Maarif Vekilliği Yüksek Makamına!

Büyük Türk Şairi Yunus Emre'ye dair topladığım vesikalarla bilgileri, yüksek emirleri üzerine bir araya getirip sunma hazırlığına başlamış bulunuyorum.

Muhtelif kütüphanelerimizde, ya doğrudan doğruya Yunus'a ait divan, cönk vesairenin yahut da muhteviyatı arasında Yunus'a müteallik kısımlar olan yazma eserlerin mevcut olacağını zannediyorum. Bunların da gözden geçirilmesi, vücuda getirilecek eserin mümkün mertebe az noksan ve hatalı olmasını temin edecektir. Keyfiyet yüksek tasviplerine iktiran ettiği takdirde, İstanbul'da çalışan kütüphaneler tasnif komisyonundan şimdiye kadar gözden geçirilen eserler arasında Yunus'a dair hangi eserlerde ne gibi malumata rastladıklarının sorulması, bundan böyle de bu gibi malumata tesadüf edildikçe rapor halinde bildirilmesi ve diğer vilayetlerdeki kütüphanelerde de araştırmalarda bulunulması hususunun Vekillik Kütüphaneler Müdürlüğüne havale buyurulmasına yüksek müsaadelerini en derin saygılarımla rica ederim. 10/4/1943. Vakıflar Umum Müdürlüğü Teftiş Heyeti Reisi Halim Baki Kunter.

Maarif Vekâletinin 21.05.1943 tarihli yazısıyla konu geniş kitlelere duyurulmuştur. Arkasından Adnan Saygun'un Yunus Oratoryosu da meselenin farklı çevrelerde de gündeme gelmesini sağlamıştır. Yine Halim Baki Kunter'in Ankara'daki Halkevleri genel merkezinde arkadaşlarıyla (Ahmet Adnan

Saygun, Kemâl Edip Kürkçüoğlu, Sıdkı Köker, Necmeddin Dinçer) bir araya gelerek Yunus Emre'ye dair çalışmalarını sürdürmüştür (Kunter, 1966: 8).

Maarif Vekâletinin çabaları sonucunda kütüphanelerde ve şahsi koleksiyonlarda yer alan divanlar, içerisinde Yunus'un şiirlerinin yer aldığı cönkleri araştırmak ve incelemek adına bildirilmesini isteyen 11.01.1945 tarihli bir genelge yayımlandı. Bu sayede elde ciddi manada bir koleksiyon oluşturularak ilgili vesikalar toplatılmaya başlandı. Bu inceleme komisyonu Halim Baki Kunter başta olmak üzere Ahmet Adnan Saygun, Kemâl Edip Kürkçüoğlu, Sıdkı Köker, Necmeddin Dinçer'den oluşmaktaydı.

Bu çalışmalar sırasında Daniş Yurdakul'un Eskişehir Valiliğine tayini sürecin hızlanmasına katkı sunmuştur. Daniş Yurdakul'un Eskişehir'e gelir gelmez ilk ele aldığı işlerden biri de Sarıköy'deki Yunus Emre Anıtı'nın yaptırması olmuştur. Nihayet Eskişehir'de de Yunus Emre'ye dair konularda uyuşukluk ortadan kalmış ve canlanma uyanış görülmeye başlamış ve Yunus Emre'ye ait çalışmalar her yönden, gelişme kaydetmeğe başlamıştı.

Artık Yunus Emre çalışmaları dört bir koldan hızla faaliyete geçirilmiştir. Bunlardan birisi Halim Baki ile doğrudan alakası olmayan Yunus Emre Oratoryası'dır.

1. 21 Mayıs 1946 yılında Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi'nde Yunus Emre Oratoryosunun ilk defa icrası
2. Halim Baki Kunter'in aynı yerde ertesi gün "Yunus Emre'nin hayatı ve şahsiyeti" başlıklı bir konferansı.

Bu konuşmanın özeti 23 Mayıs 1946 yılında yayınlanan Ulus gazetesinde şu şekilde geçmektedir:

Yunus Emre Hakkında Dünkü Konferans

Büyük Türk Şairi Yunus Emre hakkında tertiplenmiş olan konferans dün saat 17:30 da Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin büyük salonunda verilmiş ve geniş bir ilgi uyandırmıştır.

Millî Eğitim Bakanımız Hasan Âli Yücel ile İstanbul Üniversitesi Rektörünün ve seçkin bir dinleyici kalabalığının hazır bulunduğu bu konferansta Halim Baki Kunter, Yunus Emre'nin Türk tefekkür hayatında ve şiirindeki yerini, Yunus'un biyografisini ve eserlerini elde edilen en yeni bilgilere ve belgelere dayanarak anlatmıştır.



Yunus'un sanatını etraflı bir surette inceleyen ve açıklayan konferansçı, Yunus Emre'nin felsefesini de, divanını da, Yunus'un bir şiirindeki sözlerini aynen kullanarak (sevelim, sevillelim) diye iki kelime ile hulasa etmenin kabil olduğunu söylemiştir.

Anadolu'nun muhtelif yerlerinde bulunan ve Yunus Emre'ye ait olduğu rivayet edilen türbe ve mezarlar hakkında ayrı ayrı izahlar verildiği gibi bunlardan Sivrihisar'a bağlı Sarıköy'deki türbenin Yunus Emre'ye ait olduğunu gösteren tarih vesikaları ve kayıtları da etraflı bir surette izah edilmiştir.

Bu konuşmada verilen bilgilere göre, Sarıköy'deki mezar, İstiklâl Savaşı'nda düşman tarafından yakılmış, türbenin içerisinde bulunan en eski yazma Yunus Divanları ile Yunus Emre Menakıpnamesi de o zaman kaybolmuştur. Yunus Emre'nin mezarının bulunduğu yere şimdi Eskişehir Valiliği tarafından, ilgili bakanlıkların da yardımlarıyla, güzel bir anıt yaptırılmaktadır. Bu anıt Türk stilinde bir çeşme ile arkasında mezardan ibarettir. İstanbul'da Güzel Sanatlar Akademisi tarafından hazırlanan, Millî Eğitim ve Bayındırlık Bakanlıklarının incelemesinden geçen projelerin tatbikine başlanmış bulunmaktadır. Bu anıtın krokileri, konferans münasebetiyle, Fakülte holünde tertiplenmiş olan sergide bulunmaktadır.

Memleketimizin muhtelif yerlerinden getirtilen yazma Yunus Emre Divanları ile Yunus Emre'den bahseden kitaplar. Yunus Emre'ye ait vesikaların asılları da bu sergide ziyaretçilerin tetkikine sunulmuştur (Kunter, 1966: 16).

Bütün bu çabalar sonunda türbenin yapımı safhasına geçilmiştir. İlk olarak Yüksek Mühendis Tevfik Madakbaş ve Ressam Midhat Utku Sarıköy'deki türbe ve civarının 1/200 ölçülerinde içinde bulunduğu vaziyeti gösterir planını hazırladılar. Fakat mevcut yer üzerinde yapılacak yeni türbe ve müştemilatı için daha geniş bir mekâna duyulan ihtiyaç sebebiyle mevcut yerin biraz gerisindeki araziye çekilmesi kabul edildi. Projenin çeşme formatında olmasına kara verilerek çeşmenin kitabesi diyebileceğimiz önyüzüne onu şu şiiri nakşedildi:

*Haktan gelen şerbeti içtük elhamdülillah
Şol kudret denizini geçtük elhamdülillah
Berüldük pınar olduk irküldük ırmağ olduk
Aktık denize dolduk taşduk elhamdülillah.*

Beyaz mermerden olan mezar taşının ön cephesine de sadece şu iki kelime yazıldı:

*Sevelim- Sevillelim Yunus Emre H. 638-720.
Mezar taşının arka yüzüne de
Şensin Kerîm, sensin Rahim*

*Allah sana sundum elim
Senden artuk yoktur emim
Allah sana sundum elim
Ecel geldi, vâde erdi
Bu ömrüm kadehi doldu
Kimdir ki içmedin kaldı
Allah sana sundum elim*

şiiri yazılmıştır (Kunter, 1966: 18).

Bu bölümden sonra ağırlıklı olarak türbenin yapılışı, Yunus Emre'in naaşının nakli konuları ilgili eserde detaylıca yer almakta sonrasında kurulan Yunus Emre Derneği hakkında malumat verilmektedir. Yine Yunus Emre'ye ait makamlar yani orada medfun olduğuna inanılan veya onun ismine hürmeten yapılmış mezarlar (makam) hakkında bilgi de verilmektedir.

Yunus Emre'nin gerçek mezarının Eskişehir Sivrihisar'da olduğu bilinmekle birlikte diğer mezar ve makam yerlerinin adları şunlardır:

1-Bursa, 2-Çayköy (Afyon-Sandıklı), 3-Erzurum (Duzcu Köyü), 4-Ünye (Ordu), 5-Döğür (Afyon-İhsaniye), 6-Tire (İzmir), 7- Hafik (Sivas), 8-ortaköy (Aksaray), 9-Kırşehir, 10-Bolu, 11-Keçiborlu (Isparta), 12-Uluborlu (Isparta), 13-Emre Köyü (Manisa-Kula), 14-Karaman, 15-Sarıköy (Eskişehir) (Kunter, 1966: 43).

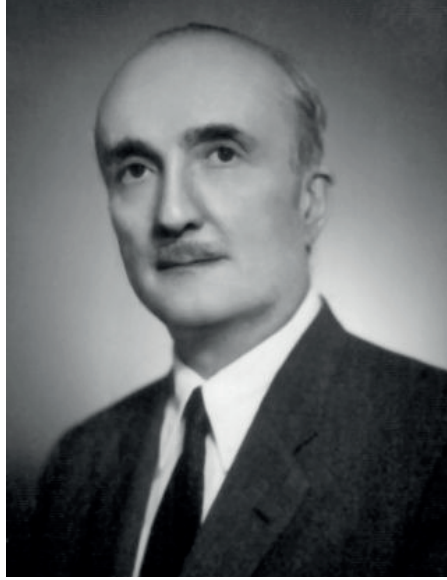
Sonuç

Halim Baki Kunter'in Yunus Emre'nin tanıtılması ve bedeninin bulunduğu yer konusunda var olan kafa karışıklığının gidermesi çok önemlidir. Bugün itirazlar olsa da Yunus Emre'nin türbesinin var olduğu Sarıköy'de başlayan bu faaliyetler önce Eskişehir'i daha sonra oradan da tüm Türkiye'ye yayılmıştır. Buna ilaveten Yunus Emre enstitülerinin dünyanın önemli merkezlerinde açılışıyla cihanşümul bir karakter kazanmıştır. Aslında 1949 yılında yeni mezarına yerleştirilen Yunus Emre'nin bu makberi günümüze kadar pek çok tadilat, tamirat ve değişiklikler geçirmiştir. Burada mühim olan Yunus Emre'nin Türk kültür ve geleneğindeki yerinin sağlamlaşması ve kökleşmesinin banisi olan Halim Baki Kunter hakkında derli toplu bir biyografi veya tez bulunamamasıdır. Bu mütevazı çalışma Türk-İslam kültür medeniyetinin öncülerinden sayılan Halim Baki Kunter'in hak ettiği yeri ve öneminin hatırlanmasına ve yeni çalışmalara teşvik edecek olursa amacına ulaşmıştır.

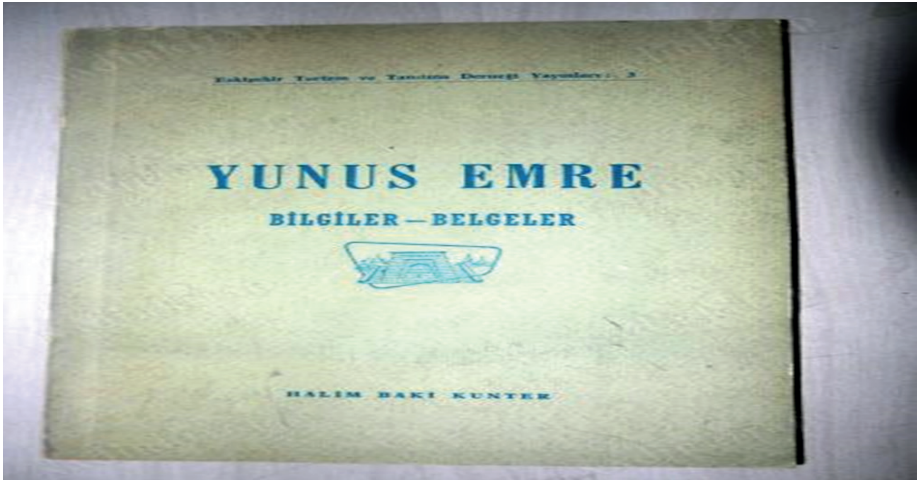
KAYNAKÇA

- Bayram, Ş. (1971). *Önasya Aylık Türkoloji ve Aktüalite Mecmuası*, 6(69), 1.
- Bilgin, A. A. (2000). Yunus Emre. *İstanbul: Şule Yayınları*.
- Cunbur, M. (1991). Yunus Emre'nin Ahmet Yesevî'ye bir naziresi. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları Yunus Emre Özel Sayısı*, 1-5.
- Çankaya, G. (1971). Halim Baki Kunter. *TK*, (103), 73-74 (641-642).
- Demirci, M. (2008). Yunus'ta Hak ve halk sevgisi. *İstanbul: H Yayınları*.
- Develi, H. (2011). Yunus Emre Divanı'ndan seçmeler. *İstanbul: Kesit Yayınları*.
- Eraslan, K. (1983). Dîvân-ı Hikmet'ten seçmeler. *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Erşahin, İ. (2012). Yunus bir söz söylemiş hiçbir söze benzemez. *İstanbul: Ötüken Yayınevi*.
- Gölpınarlı, A. (1961). Yunus Emre ve tasavvuf. *İstanbul: Remzi Kitabevi*.
- Gölpınarlı, A. (2014). Yunus Emre hayatı ve bütün şiirleri. *İstanbul: İş Bankası Yayınları*.
- İz, F. (1964). Eski Türk edebiyatında nesir. *İstanbul: Osman Yalçın Matbaası*.
- Köprülü, F. (1966). Türk Edebiyatında ilk mutasavvıflar. *İstanbul: DİB Yayınları*.
- Kunter, H. B. (1966). Yunus Emre bilgiler-belgeler. *Ankara: Eskişehir Turizm Tanıtma Derneği Yayınları*.
- Şakiroğlu, M. H. (2019). Halim Baki Kunter. *DİA*, (Ek Cilt 2), 91-92.
- Tatçı, M. (1991). Yunus Emre Divanı. *Ankara: Akçağ Yayınları*.
- Ünver, İ. (1993). Ahmed-i Yesevî'nin Anadolu'daki etkileri üzerine. *Türk Dili Dergisi*, 504, 598-605.

EKLER



Fotoğraf 1. Halim Baki Kunter (1900-05.05.1971)



Fotoğraf 2. Yunus Emre Bilgiler Belgeler



Fotoğraf 3. Kitabeler Makalesi (1942). *Vakıflar Dergisi*, S 2.



Fotoğraf 4. Yunus Emre Türbesi'nin Günümüzdeki Son Hali



Fotoğraf 5. En Halinin Farklı Bir Çekimi



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE VE EDEBİYAT TARİHÇİLERİ

Emine GÜRSOY NASKALI

Prof. Dr., Emekli öğretim üyesi, İstanbul/Türkiye, eminenaskali@gmail.com

Yunus Emre üzerine pek çok edebiyat tarihçisi ve yorumcusu araştırma yapmış ve birbirinden farklı neticelere varmıştır. Bu araştırmacıları farklı yorumlara sevk eden etkenlerden söz etmek istiyorum.

Edebiyat tarihçileri Yunus Emre'nin mezarının nerede olduğu, ümmi olup olmadığı, pirinin kim olduğu, hangi tarikata bağlı olduğu, hangi şiirlerin Yunus'a ait olduğu gibi konularda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Yunus üzerinde farklı görüşler deyince, tabi, akla ilk gelen konulardan biri Yunus'un nereli olduğu ve mezarının nerede bulunduğu konusudur. Bu konuda pek çok iddia arasında ön safha çıkmış olan Eskişehir'e karşı Karaman çatışması bu iki farklı görüşün temsilcilerinden Gölpınarlı ve Öztelli'nin çalışmalarında açıklanmış, taraf olmayan edebiyat tarihçilerince de, mesela Timurtaş, hemşehircilik çatışması olarak yorumlanmış ve Yunus'un nereli olduğu ve mezarının nerede bulunduğu konusunda kesin hükmün verilemeyeceği belirtilmiştir.

Yunus'un ümmi olup olmadığı yani okuma yazma bilip tahsilli olup olmadığı konusunda edebiyat tarihçileri farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

İngiliz müsteşrik, Osmanlı edebiyatı tarihçisi Gibb, Âşık Çelebi'nin tezkiresinden alıntı yaparak eski kaynaklarda Yunus'un ümmi olduğu ve kabiliyetinin de doğrudan doğruya Allah'ın bir lütfu olduğu görüşüne yer verildiğini söyler. Fakat Gibb'e göre Yunus'u ümmi olarak tanıtan eski kaynaklar Yunus'u zaten çok az tanımaktadır. Hele Yunus'un şiirlerinin aruz vezniyle yazılmayıp hece vezniyle yazılmış olması bu edebiyat tarihçileri nezdinde barbar telakki edilmesi için yeterlidir. Yunus hem aruz hem hece vezniyle yazmıştır. Mesela, Latifi olsun, Kınalızade Hasan Paşa olsun Yunus'u değerli görmeyip tezkirelerine bile almamışlardır. Gibb; Âşık Çelebi'nin ümmilik iddiasını şüphe ile karşılar çünkü Yunus'un divanı incelendiğinde Yunus'un hem Mevlânâ felsefesiyle hem dinî konularda tam manasıyla aşına olduğu



apaçıktır. Hayranlık uyandıran bu şiirler şayet bir de ümmi bir şaire ait ise hayranlığımız kat be kat artmaktadır der gibi.

Buna karşılık Köprülü, kendisine has üslubuyla, ümmilik iddiasını “kabile o kadar büyük bir mani yoktur” diyerek ümmilikten neyin kast olduğunu açıklar: Ümmilik, medrese tahsili görmemiş olmak demektir.

Eyüboğlu, ümmilik görüşüne karşı çıkmaz hatta Yunus’u “halkçı ve devrimci” şiirleriyle “çağın okur yazarlarına [...] savaş açmış” bir şair olarak görme arzusu Eyüboğlu’nu ümmilik tezinde destekler. Eyüboğlu’na göre “Yunus’tan kalmış bir tek yazılı söz olmaması bir yana Anadolu’da sözlü kültür bugün bile bir Âşık Veysel’i yetiştirebilecek güçtedir; yedi yaşından beri gözleri görmeyen Âşık Veysel’inse okur yazar olduğunu kimse ileri süremez. Bektaşî tekkeleri tasavvufun en ince kavramlarını sözle ve sazlı kafası işleyen, üstelik yıllar yılı, geceler gecesi aynı düşüncenin değişik söylenişlerini dinleyen bir halk çocuğuna niçin aktarmasınlar?”

Gölpınarlı’ya göre bu ümmilik meselesi gülünçtür. Gölpınarlı, ümmilik tartışmasına ince eleyip sık dokuyarak girişir. Yunus’un kendi ifadesine baş vurarak okuma yazma bilmediğini ifade ettiği beyitleri sıralar, sonra da bu beyitlere tam tezat teşkil eden ve Yunus’un “okuma yazma bildiği şöyle dursun adamakıllı tahsilli bulunduğunu, hatta usul bilgisine, tefsir, hadis, fıkıh yani İslam hukuku gibi bilgelerin metoduna bir vukufu bulunduğunu, mescitte, medresede dört kitabın manasını, mealini tahsil ettiğini bildiren” beyitlerini ortaya koyar. Gölpınarlı, Yunus’un Farsça bildiğini de belgeler. Yunus bazı ayet ve hadislere telmihler yapmış ve iktibasta bulunmuştur. Gölpınarlı bu beyitleri de gösterir. Yunus’un iyi tahsil görmüş bir adam olduğunu ve tahsilini büyük bir ihtimalle o devrin en önemli ve en meşhur kültür merkezi olan Konya’da yapmış olduğunu söylemekle beraber “Sıralı bir tahsil mi gördü, yani devrindeki medrese tahsilini tamamladı, icazet aldı, ihtisas yaptı mı? Bu soruyu kesin olarak cevaplandıramayız” der.

Yunus’un ümmi olup olmadığı hususundaki farklı yorumlar birkaç sebebe bağlıdır. Bunların başında kaynaklara duyulan veya duyulmayan güven-den bahsetmek gerekir. Kaynak denince hem Yunus’un kendi sözleri hem de Yunus’tan bilgi veren diğer kaynaklar söz konusudur. Eyüboğlu “Yunus’tan kalmış bir ek yazılı söz yoktur” demekle sanki Yunus’undur denilen şiirleri de tam bir delil kabul etmez fakat şunu da hatırlamak gerekir ki çok şairlerimizin eserleri nadiren kendi el yazılarıyla gönümüze gelmiştir. Gölpınarlı Yunus şiirlerini Yunus’a ait olan ve başka Yunuslara ait şiirler olmak üzere tasnif etmiş ve Yunus’a ait telakki ettiği şiirleri delil olarak kullanmıştır. Gibb; Âşık Çelebi’nin verdiği bilgiyi şüpheyile karşılar, her ne kadar Âşık Çelebi değerli bir

tezkireci ise de Yunus'un ümmiliği hususundaki görüşlerine Gibb itibar etmez çünkü Yunus'un temsil ettiği edebi gelenek Âşık Çelebi döneminin edebi çevrelerinde küçük görülmektedir. Tabi, ayrıca Yunus'un dönemi ile Âşık Çelebi dönemi arasında iki yüz yılı aşan bir zaman farkı vardır.

Edebiyat tarihçilerinin kaynaklar karşısındaki tutumları, yani kaynakları geçersiz veya efsanevi veya güvenilir sayılmaları, vardıkları sonuçları tayin etmektedir.

Yunus'un ümmiliği meselesinde tartışmaya yol açan sebeplerden biri de ümmi kelimesinin ne ifade ettiği üzerinde düğümlenir. Yani semantik bir problem vardır. Ümmi kelimesi gerek Yunus'un şiirinde gerek Âşık Çelebi tezkiyesinde geçmektedir. Ümmi kelimesi sadece "okuma yazma bilmez" mi demektir yoksa bu manasının yanı sıra "medrese tahsili görmemiş" veya "esaslı, icazetli bir medrese tahsili görmemiş" manasını da vermekte midir?

Yine semantik bir problem olarak niteleyebileceğimiz bir husus da ümmi kelimesinin tasavvuf anlayışıyla yorumlanmasıdır. Yunus'un okuma yazma bilmediğini reddeden, onun tahsil görmüş olduğunu savunan araştırmacılara göre tasavvuf tevazu gerektirir, ayrıca tasavvufta önemli olan zahirî bilgiler değil, mutlak vücuda erişebilmek için irfan ve aşk gereklidir. İşte bu sebeple Yunus bilgisiz olduğundan bahseder. Gölpınarlı sert bir ifadeyle Yunus'un ümmi olduğunu "uyduranlar onun sözlerini anlamayan kişilerdir" der. Gölpınarlı'ya göre Yunus "*Ümmi benem, Yunus benem, dörttür anam, dokkuz babam*" derken okuma yazma bilmediğini değil, dört unsura mensup olduğunu söylemiştir. Dokuz babası dokuz kat göktür, dört anası da dört unsurdur. Halbuki aynı beyit diğer bazı araştırmacılar için Yunus'un okuma yazma bilmediğinin delilidir.

Yunus üzerinde görüş ayrılıkları arasında Yunus'un piri olduğu söylenen Tapduk'un kimliği ve Yunus'un herhangi bir tarikat silsilesine yakınlığı bulunup bulunmadığı meselesi yer alır.

Yine Gibb ile söze başlarsak Gibb eski kaynakları mehzaz gösterir: Taşköprüzade'nin Şakâyîku'n-nu'mâiye'sinde bu eserin Türkçe tercümelerinde ve Gelibolulu Mustafa Âlî'nin *Künhü'l-ahbâr*'ında Yunus'un Tapduk Emre adında bir mürşide bağlandığı ve uzun yıllar bu mürşide müritlik ettiği yazılıdır. Bu bilgiye ilave olarak Gelibolulu Mustafa Âlî, Tapduk Emre'yi Hacı Bektaş'ın yakınlarından biri sayar. Gibb'e göre Gelibolulu Mustafa Âlî'nin naklettiği pek çok rivayet efsanevi mahiyettedir ve itibara değer değildir. Gibb'in başka bir yorumu yoktur.

Köprülü'ye göre Tapduk Emre bir Babai şeyhidir. Yunus da Tapduk Emre'ye intisap etmiş bir Türkmen dervişidir.

Melikoff'a göre Tapduk Emre "Hacı Bektaş ile ilişkisi olan ünlü bir manevi mürsit"tir. Yunus bir şiirinde nesebini Tapduk'a bağlar. Sarı Saltuk ve Barak Baba, Hacı Bektaş'ın müritlerindendir. Bu babaların hepsi aynı toplumsal ve manevi ortamdan yani Babailer ortamındandır. Melikoff'un kaynakları 15. yüzyıla ait anonim bir *Vilâyetnâme* ve *Menâkıbü'l-kudsiyye*'dir. Yunus'u, Bektaşî ortamına bağlayan Melikoff'un da belirttiği gibi bu Bektaşî muhipliği tezinde iki pürüz vardır. Birincisi Yunus'ta diğer Bektaşî yazarlarında olduğu gibi bâtını eğilimler yoktur. İkincisi ise Yunus şiirlerinde Hacı Bektaş'tan hiç bahsetmez. Hacı Bektaş'ın adı bir kere bile şiirlerinde geçmez ama buna mukabil Yunus, Mevlânâ'dan bahseder, adını zikreder.

Raif Yelkenci'ye göre Tapduk bir şahıs değildir. "İbadet etmek, kulluk etmek, hizmet etmek" manasına gelen tapmak fiilinden türemiş bir isim olarak Tapduk Tanrı'yı ifade etmektedir.

Gölpınarlı'ya göre Tapduk Yunus'un şeyhidir. Her ne kadar Tapduk adının anıldığı bazı beyitlerde Tapduk ismi ilahi varlığın zikredildiğini düşündürüyor ise ede *Divan*'ın pek çok yerinde Yunus, Tapduk'a müntesip olduğunu açıklar. Gölpınarlı'ya göre Yunus, Mevlânâ'nın tesiri altındadır ve Yunus'un tarikat zinciri Mevlânâ'ya ulaşmaktadır. Yunus'un kendi iadesinden anladığımıza göre Yunus Konya'da Mevlânâ'nın sema meclisinde bulunmuştur. Mevlânâ Yunus'a ilgi göstermiştir. Yunus, Mevlânâ'nın pek çok şiirinin "eda ve müed-dasını" Türkçe olarak yansıtmıştır.

Tarikat zincirine gelince Gölpınarlı Yunus'un bir beytinde açıkladığı nesebini yani Saltuk'tan Barak'a, Barak'tan Tapduk'a ve Tapduk'tan Yunus'a inen zinciri ele alır. Bu zinciri geçerli ve doğru addeder fakat *Vilâyetnâme*'nin Saltu'u ve Barak'ı Bektaşî olarak göstermesini sadece bir hamîş mahiyetinde değerlendirir. Gölpınarlı'ya göre ise Saltuk'un menakıbını ihtiva eden ve Ebu'l Hayr-i Rumi'nin kaleme aldığı *Saltuknâme* Saltuk'u Seyyid Mahmud-i Hayrani halifesi olarak göstermiştir. Hayrani de *Menâkıbu'l-ârifin*'e göre Mevlânâ müntesibi ve Mevlânâ tarafından çok sevilen bir zattır. İşte bu sebeplerden dolayı Yunus'un tarikat zinciri Mevlânâ'ya ulaşmaktadır. Coşku ile aktarılan bu görüş Gölpınarlı'nın 1971'de kesinleştirerek ifade ettiği görüştür.

Timurtaş'a göre durum çok farklıdır. İlmi çalışmalarına da yansıyan temkin ile Timurtaş bütün bu tartışmaların boş olduğunu söyler. Çünkü Saltuk-Barak-Tapduk-Yunus zincirinden bahseden beyit her ne kadar Yunus Di-

vanı'nın eski nüshalarında bulunuyor olsa bile ifade, üslup, kelime dağarcığı ve umumi hava bakımından değerlendirildiğinde bu beytin geçtiği şiirin Yunus'a aitliği şüphelidir. Bu beyti Yunus'un tarikat zinciri kabul etmek ve "bir takım hükümler yürütmek ve bu şahıslar hakkında sayfalar dolusu yazmak" Timurtaş'a göre "pek uygun değildir" çünkü Yunus divanının başka bir yerinde bu şahısların adının geçmediği gibi eski eserlerde bu münasebet ve tarikat zinciri hakkında herhangi bir kayıt yoktur. Şiirlerinde Hacı Bektaş'ı anmayan Yunus'un divanında Bektaşilikle ilgili unsurlar da bulunmamaktadır. Yunus'u Bektaşî gösteren tek kaynak halk rivayetlerinin toplanmasından meydana gelen *Hacı Bektaş-ı Veli Menâkıbı* veya diğer bir adıyla *Vilâyetnâme*'dir. *Vilâyetnâme*'yi Yunus'tan iki yüzyıl kadar sonra yazan Uzun Firdevsi uydurmacılığı yüzünden devrinin ilim adamlarının itimadını kaybetmiş, yüzlerce kitabı yakılmış bir kimsedir. Böyle bir şahsın kitabı güvenilir bir kaynak değildir. Diğer tarihî eserlerde Yunus ile Bektaşilik arasında bir ilişki kaydedilmez, mesela bütün menkıbeleri görüp sözlü bilgileri toplayarak 1473'te *Saltuknâme*'yi meydana getiren Ebu'l-Hayr-i Rumi, Yunus'tan bahsetmez. Tapduk'un Bektaşiliği de gerçeğe aykırıdır. Hacı Bektaş ile Tapduk arasında geçtiği anlatılan hadise başka eserlerde Hacı Bektaş ile başka şahıslar arasında geçmiş olarak gösterilir.

Tapduk'un hüviyetine ve Yunus ile olan ilişkisine gelince Timurtaş bu meselenin açık ve kesin bir delile ve vesikaya dayanmadığını söyler. Her ne kadar bazı kaynaklar Yunus'un, Tapduk Emre adlı bir şeyhin müridi olduğunu belirtmiş olsa da böyle bir kimsenin yaşayıp yaşamadığı belli değildir. Tapduk Emre efsanevi bir şahsiyettir.

Kabaklı ve Timurtaş'ın görüşleri birbirine yakındır. Kabaklı'nın görüşlerinde Timurtaş'ınkilere eklenebilecek şu noktalar bulunur: Yunus, Bektaşî olamaz. Nasıl ki Mevlânâ Mevlevî değil ise Hacı Bektaş da Bektaşî değildir. Çünkü bu tarikatlar tarikate ismini veren kişilerin zamanından sonraki bir dönemde tarikat düzenine girmiştir. Ayrıca Yunus, Bektaşî olamaz çünkü Yunus hiçbir tarikatın dar sınırlarına "tıkılmaz". Zaten Yunus'u Bektaşîliğe bağlayan delil de yoktur. En eski *Vilâyetnâme* ve erkan kitaplarında ne Yunus'un ne de şeyhi olduğu söylenen Tapduk'un adları bulunmaz. Yunus'un şiirlerinde Bektaşîliğe dair hiçbir belirti olmadığı gibi inanç farklılıkları da vardır. Konuya pragmatik bir açıdan bakan Kabaklı "Ne var ki Bektaşîlerin Yunus'a sahip çıkmaları bir bakıma iyi olmuştur. Çünkü onun şiirlerini ilahi ve nefesler halinde ayinlerinde çalıp çığırılmışlardır. Adına düzülen efsaneleri memlekete yaymışlardır" demektedir.



Yunus, Tapduk ve tarikat silsilesi konusunda araştırmacıların gösterdiği fikir ayrılığı yine istifade edilen ve itibar edilen kaynaklara bağlıdır. Bazı araştırmacılar bilinen belgeleri yorumlarken bazı araştırmacılar yeni ipuçları, yeni kaynaklar, yeni belgeler aramıştır. Bu biraz araştırmacının yeteneğine biraz da Yunus'u ne ölçüde kendine araştırma konusu yaptığına orantılı olmuştur. Fakat kaynakları seçmeye, değerlendirmeye, yorumlamaya gelince yanılmıyorsa araştırmacıların karar mekanizmasına bir yandan mizaçları, diğer yandan da tarikat konusundaki ünsiyet ve temayülleri amil olmuştur.

KAYNAKÇA

- Eyüboğlu, S. (1966). Yunus Emre'ye Selam. *İstanbul: Çan Yayınları*.
- Gibb, I. J. W. (1900). A History of Ottoman Poetry (C I). London.
- Gölpınarlı, A. (1961). Yunus Emre ve Tasavvuf. *İstanbul: Remzi Kitapevi*.
- Gölpınarlı, A. (1965). Yunus Emre Risâlat al-Nushiyya ve Divan. *İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği*.
- Gölpınarlı, A. (1971a). Yunus Emre Hayatı ve Bütün Fikirleri. *Altan Matbaası*.
- Gölpınarlı, A. (1971b). Mevlana ve Yunus. *Bildiriler, Uluslararası Yunus Emre Semineri* içinde (s. 102-110). İstanbul.
- Kabaklı, A. (1968). Türk Edebiyatı (C 2). *İstanbul: Türkiye Yayınevi*.
- Köprülü, M. F. (1919). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. İstanbul. (4. baskı Ankara 1981).
- Köprülü, M. F. (1926). Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul. (3. baskı İstanbul 1981).
- Melikoff, İ. (1971). Yunus Emre ve Hacı Bektaş. *Bildiriler, Uluslararası Yunus Emre Semineri*. İstanbul.
- Melikoff, İ. (1972). Yunus Emre ve Hacı Bektaş. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XX, 27-36*.
- Öztelli, C. (1971). Yunus Emre, Yeni Belgeler - Bilgiler. Ankara.
- Timurtaş, F. K. (1972). Yunus Emre Divanı. Tercüman 1001 Temel Eser.
- (Yelkenci, Raif). (1966). Raif Yelkenci ile Konuşma. *Türk Yurdu, V, İstanbul*.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE DİVANI'NDAN HAREKETLE AZ-, AZDUR- EYLEMLERİ

Dilek HERKMEN

Dr. Öğr. Üyesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye,
dilek.herkmen@msgsu.edu.tr

Giriş

13.- 14. yüzyıllarda yaşadığı kabul edilen Yunus Emre, barışı, kardeşliği, cömertliği, sevgiyi konu edinen şiirlerinde halkın dilini kullanarak insanları doğru yola davet eder. Yunus Emre, tasavvuf felsefesini Anadolu Türkçesi ile dile getirmiştir. Vahdet-i vücud inancı akıcı ve sade bir dil ile Yunus'un sözcüklerinde varlık kazanır. Yunus Emre'nin şiirleri Oğuz ağzlarının söz varlığını yansıtmaları bakımından da değerlidir. Çünkü onun şiirlerinde, diğer Türkçe metinlerde rastlanılmayan kelimeler vardır. Çoğu Türkçe kökenli olan sözcükler Anadolu'da oluşturulan yazı dilinde Yunus Emre'nin şiirleriyle yer alır. Yunus, şiirine ağızlarda yaşayan sözcükleri de katmıştır. Bu sözcükler yüzyıllarca kullanılarak temel söz varlığının malzemesi olmuş; yazı diline girmiştir.

Yunus Emre'nin yaşadığı dönemde, Arapça ve Farsçanın etkisinden uzaklaşıp yazı dili olma yolunda ilerleyen Oğuz Türkçesi, 13. yüzyıldan itibaren geçiş döneminin karışık yapısından kurtulmuştur. Bu yüzyılda Moğol akınlarından kaçan Oğuzlar batıya doğru yürüyerek Anadolu'da Türk nüfusunun artmasını sağlar. Türk nüfusunun artmasıyla Farsça karşısında Türkçe güçlenir; Anadolu'da var olan sözlü edebiyat geleneği yeni eklenenlerle zenginleşir. Arapçanın din ile ilgili eserlerde, Farsçanın yönetim alanında yazı dili olduğu Selçuklu döneminde pek çok Farsça eser meydana getirilmiştir. Yunus Emre gibi bazı şairler ise Türkçe yazmaya dikkat çekmiştir.



Anadolu’da yazı dilinin oluşmasında önemli bir rol oynayan Yunus’un şiirleri hem dil özellikleri hem de söz varlığı bakımından Oğuz Türkçesinin özelliklerini yansıtır. Zamanla dilin sözcüklerinde morfolojik, fonetik ve semantik değişiklikler meydana gelir. Bazı sözcükler unutulup söz varlığından çıkar. Bu sözcüklerin yerini yeni kelimeler alır. Fonetik ve morfolojik yönden değişikliğe uğramayan kimi sözcüklerin ise anlam alanı daralıp, genişleyebilir. Anlam iyileşmesi ya da kötüleşmesi yoluyla başka bir anlama geçmesi de mümkündür. Yunus Emre’nin şiirlerinde de *buş*- “öfkelenmek”, *kulmaş* “aldatıcı, hileci” gibi bugün ölçünlü dilde kullanılmayan sözcükler vardır. Ayrıca onun kullandığı *kayur*- “kaygılanmak, tasalanmak” ve *sataş*- “istenmeyen bir duruma uğramak, bulaşmak, duçar olmak; rastlamak, tesadüf etmek; öz eleştiride bulunmak” eylemleri de anlam alanı değişen örneklerdendir. *Az*- ve *azdur*- eylemlerinin de Yunus Emre’nin şiirindeki anlam alanının standart Türkçede değiştiği gözlemlenir.

Az- Eyleminin Kullanım Alanı

Yunus Emre’de “yolunu şaşırarak, baştan çıkmak, doğru yoldan sapmak, dalalete düşmek” anlamıyla *az*- eylemi şu dizelerde mevcuttur:

begler azdı yolından bilmez yoksul hālinden (Divan, 182r/1)

ṭama’ kervānıyla yoldan azdum (Risāletü’n-Nushiyye, 7r/5)

ol oğrı dēdügüm şeyṭāndur azar (Risāletü’n-Nushiyye, 54v/1)

sen olmağıl anuñ eşi aña uyan yoldan azar (Divan, 83r/5)

bī dēdürmegil baña ben bu yoldan azaram (Divan, 119r/6)

azup yolda ḫalmışlara ḫāzır meded eden benem (Divan, 130v/5)

gönjül yüksekde gezer dem-be-dem yoldan azar (Divan, 164v/6)

Yūnus yoldan azuban yüksek yerde ṭurmasun (Divan, 165r/6)

az- eylemi ilk kez 8. yüzyılda Yenisey – Elegest ve Begre yazıtlarında “*kök teñride kün ay azdım*” ifadesinde yer alır. Eski Türk yazıtlarında *az*- “ayrılmak, yoldan sapmak, yolunu kaybetmek; ölmek; bağlı bulunan siyasal oluşumun liderinden ayrılmak, başsız kalmak” anlamlarıyla yer aldığı belirtilmiştir (Şirin, 2016: 721). *Eski Uygurcanın El Sözlüğü*’nde *az*- “yolunu kaybetmek, şaşırarak, yanılmak, yanlış yola gitmek, kötü yola sapmak, (yolu) bulamamak, yolunu şaşırarak” anlamları verilir. Ayrıca *az- mun*- “yolunu kaybetmek, yolunu şaşırarak”; *az- yañıl*- “yolunu kaybetmek, yolunu şaşırarak”

azıp bar- “yolunu kaybetmek, yolunu şaşırmak” *azmış kuvrag* “yanılmış cemaat” *azmışlarını yerçisi* “yolunu kaybetmişlerin rehberi (Buda’nın lakabı)” gibi birleşik yapılar da kayıtlıdır (Wilkins, 2021: 92).

Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati’nde *az-* I “yoldan sapmak, yolu şaşırmak, *az-* II “(yara ve hastalık için) kötü bir inkişaf göstermek; defalarca yıkanan çamaşırın artık ağartılamaz hâle gelmesi < *az-* I’den” şeklinde iki ayrı madde olarak yer alır. Tietze *az-* II maddesinin *az-* I’den geldiğine işaret ederek anlamın zamanla farklılaştığına dikkat çekmektedir (Tietze, 2002: 245). Tekin, Orhun ve Yenisey yazıtlarıyla runik yazılı diğer belgelerde *āz-* “yoldan çıkmak, sapmak”; *Dîvânu Lugati’t-türk*’te *āz-* “şaşırmak, yoldan çıkmak, sapıtmak”; Halaçça *hāz-* “azmak, yanılmak”, Türkmence *āz-* şeklinde uzun ünlülü olduğunu kaydeder (Tekin, 1995: 81, 90, 100). Clauson *az-* eyleminin yol gibi bazı nesne adları ile yarı geçişli olarak kullanıldığını belirtir. *yaz-* eylemi ile eş anlamlı olduğuna işaret eder (Clauson, 1972: 279). Erdal *az-* “yoldan çıkmak, sapmak” anlamını verir (Erdal, 1991: 175). *Dîvânu Lugati’t-Türk*’te *āz-* *ol yol azdı; ula bolsa yol azmas bilig bolsa söz yazmas* “işaret olsa yol kaybedilmez, akıl olsa konuşmada yanlış yapılmaz” örnekleri kayıtlıdır (Ercilasun - Akkoyunlu, 2016: 44, 89). *Az-* eylemi *Orhon Yazıtları*’ndan itibaren “yolu kaybetmek” anlamıyla kullanılmıştır. Karahanlı Türkçesi’nde ise *Satırarası Kuran Tercümesi*’nde (TİEM 73) “En çok sapmış, daha sapık” anlamında *kim ol azmışrak anıydın kim udu bardı öz tilekiñe* (284r/6) örneği mevcuttur (Ünlü, 2004: 102). Yine Karahanlı Türkçesinde *yolda az-* “yolunu şaşırmak, ne yapacağını bilememek” birleşik yapısının *Kutadgu Bilig*’de yer aldığı belirtilmiştir: *aya yolda azmış başı tezgünük* “Ey yolunu şaşırmış ve başı dönen kimse.” (3089 [317]) (Şen, 2017: 211). Eylem -*ğan* sıfat fiil ekiyle *Satırarası Kuran Tercümesi*’nde (TİEM 73) *azğan* “gaddar, vefasız” anlamında yer alır (Ünlü, 2004: 119): *tanmaz biziñ belgülerimizke meger tegme azğan nû-pas kişi* (301v/5-6).

14. yüzyıla ait *Mu’înü’l-Mürîd*’te “yoldan çıkmak, sapıtmak” anlamıyla tanıklanır (Toparlı, 2008: 98): *azıp yörügenler tamuğka çıkar* (4b/48). 1391 tarihli Seyf-i Sarâyî’nin *Gülistan Tercümesi*’nde de “azmak, yoldan sapmak, yolunu şaşırmak” anlamıyla kullanılmıştır (Karamanlıoğlu, 1989: 211): *biyâ-bân içinde yol azıp kütü kuvveti tükenip* (179-90a/4); *körer bolsa firîşte yoldın azgay* (139-70a/7).

14. yüzyılda *İrşâdü’l-Mülûk ve’s-Selâtîn*’de *ol kişi azğan turur taķı müb-tedi’ turur* (27b/7-8) ifadesinde *azğan* “kâfir, fasık, sapık” anlamındadır (Toparlı, 2017: 36). Çağatayca *Gülistan Tercümesi*’nde ise *sévgey mü kişi cihân-*



da hergiz azgan tikenî gül ortasında (77b/4-5) örneğinde farklı bir kullanım olarak *azgan* “yaban çiçeği” karşılığındadır (Ergene, 2017: 347, 372).

Anadolu sahasında 13. yüzyıla ait Şeyyâd Hamza’nın *Yûsuf ve Zelihâ* adlı eserinde *az-* için “ayrılmak; değiştirmek, değişiklik katmak, başkalaştırmak” ve *sözi az-* birleşik yapısı için “ne dediğini bilmemek” anlamları verilir (Taş, 2019: 158): *sözi azdı bilimez kendü hâlin* (12b/339). *Eski Anadolu Türkçesi Satır arası Kuran Tercümesi*’nde (15. yüzyıl) *az-* “yoldan çıkmak, sapıtmak, taşkınlık yapmak, uzaklaşmak, kaybolmak, bozulmak, değişmek” anlamlarıyla kayıtlıdır (Küçük, 2014: 372): *ırmaklar vardır dadı azmayan südden* (548b/1).

Eski Anadolu Türkçesi eserlerinden 14. yüzyılda *Müntahab-ı Şifâ*’da *çıban azmış ve çürümüş olsa üzerine uralar* (M137a/12) cümlesinde “(yara için) kötüleşmek; kontrolden çıkmak” anlamı mevcuttur (Önler, 2019: 185). Aynı yüzyılda *Kitâb-ı Gunya*’da *levni ya kokusu ya tadı azmayınca* (5b/3) cümlesinde “(tadı) bozulmak, değişmek” anlamlarıyla yer alır (Akkuş, 1985: 280, 445).

Eski Türkçeden itibaren *az-* eyleminin “yoldan ayrılmak” anlamından hareketle mevcut durumdan ayrılmayı “yoldan çıkmak, doğru olandan sapmak; tadin mevcut durumu koruyamayıp değişmesi; yaranın olduğu hâlden kötüye gitmesi; olağanın dışında davranmak” anlamları ile karşıladığı görülür.

17. yüzyılda Meninski sözlüğünde (1680) (ازمق) *azmak* aberrare “yanılmak, sapmak”, deviare “yolundan sapmak”; deteriorari “bozulmak, kötüleşmek”; corrumpi “bozulmak, çürümek” anlamları kaydedilmiştir (Meninski, 1680: 165-166). *Şeyh Süleyman Efendi Lugatı*’nda (1882) (ازمق) *azmak* “başdan çıkmak, yoldan şaşmak, isyan ve şekavet etmek, gümrâh olmak; zebun ve nahif ve lagar olmak” “isyan ve haydutluk etmek; güçsüz duruma gelmek ve zayıf olmak” anlamları verilir (Şeyh Süleyman Efendi, ١٨٨٢: ١١). Her iki sözlükte de “zayıflamak; kötüleşmek; bozulmak, çürümek” ile anlam alanının genişlediği görülür. *Lehçe-i Osmanî*’de (1876) (ازمق) *azmak* “hadden geçmek; tecavüz; yoldan şaşmak; çığırdan, baştan çıkmak; yaramaz olmak; taşmak, feyezan, galeyan; isyan; gavâye; dalal, bağı; şekavet; tarîk-i savaptan adûl; gümrâh; tebah olmak, itidalden geçmek, kudurmak, tehevvür, sevrete, gazap, işti’âl etmek; sular taşmak, tuğyan; kükremek, köpürmek. Ateş, yel, sel müşted olmak, kavga, niza, fenalık, keder ziyade artmak, istidâd etmek. Yara kötülemek, iltihap etmek, müfsit olmak. Köpek kudurmak. Düş görmek, ihtilam, çamaşır kiri çıkmamak.” şeklinde açıklanır (Toparlı, 2000: 32). *Kamus-ı Türkî*’de (1900) (ازمق)

azmak için ayrıca “şehvet-i galebe etmek; iltihap peyda etmek; sararıp temizlenemeyecek hâle gelmek; muhtelifü'l-cins iki hayvandan tevellüt ve tahassul etmek” ile *düş azmak* “ihtilam olmak” kalıp ifadesi verilir (Şemseddin Sami, 1900: 33).

Lehçe-i Osmanî ve *Kamus-ı Türkî*'de *az-* eyleminin “öfkeden köpürmek; ihtilam; çamaşır kırı çıkmamak” ile yeni anlamları tespit edilir. Türkiye Türkçesinde *az-* eylemi “davranışlarında çok ileri gitmek, aşırı derecede taşkınlık göstermek; baştan çıkmak, doğru yoldan sapmak, sapıklığa, dalalete düşmek; etkisini arttırmak, çok şiddetli bir hâl almak, tehlikeli olacak şekilde fazlalaşıp coşmak; (hayvan için) zaptedilemez duruma gelmek, kudurmak; (çocuk için) çok yaramaz olmak, ele avuca sığmamak, aşırı derecede şıarmak; (kavga, tartışma için) kızışmak, büyümek; yara iltihaplanmak, kötüye gitmek; çamaşır çok kirlenmekten veya kötü yıkanmaktan dolayı temizlenemeyecek, ağaramayacak duruma gelmek; bitki birden ve çok büyümek, ölçüsüz gelişmek; iki ayrı cinsin birleşmesinden meydana gelmek, melez olmak” anlamlarıyla kullanılır (Ayverdi - Topaloğlu, 2006: 245). Ayrıca *Derleme Sözlüğü* 'nde “toprak tavını kaybetmek; ekşimek, tadı bozulmak; oyunda eğlence amacıyla boğuşmak; yolunu kaybetmek, şaşırarak, kaybolmak; yoldan çıkmak, sapmak; aşırı derecede artmak” anlamlarında kullanıldığı da tespit edilmiştir (Derleme Sözlüğü, 1993: 441).

Sözcüğün eski Türkçeden itibaren Türk dilinde var olduğu, *yaz-* şeklinin de kullanıldığı ve anlam alanının genişlemesiyle 21. yüzyıla dek ulaştığı gözlemlenmektedir. Clauson'un belirttiği gibi *Dîvânu Lugatî't-Türk*'te birlikte kullanılan *az-* ve *yaz-* eylemlerinin benzer anlam taşıdıkları dikkati çekmektedir. *Dîvânu Lugatî't-Türk*'te yer alan *ula bolsa yol azmas bilig bolsa söz yazmas* (Ercilasun - Akkoyunlu, 2016: 44, 89) örneğinde *az-* “yolu kaybetmek” ve *yaz-* “yanlış yapmak” anlamındadır. Her iki eylem yakın kavramları anlatmak için kullanılmaktadır.

Dîvânü Lugatî't-Türk'te *yaz-* “yanlış söylemek, yanılmak”, *yaz-* “ıskalamak” anlamındadır. Sözü nü yanlış söylemek anlamında *ol sözünde yazdı* ve ıskalamak karşılığında *ol keyikni yazdı* cümleleri vardır (Ercilasun - Akkoyunlu, 2016: 376). Eski Türkçede *yaz-* “yanılmak, aldanmak”; *yazın-* “yanılmak, hata etmek” (Şirin, 2016: 748) *söziñe yazmayın tedi yañılmayın tidi* (Şine Usu B 5) (Şirin, 2016: 475) örneği kayıtlıdır. Bu cümlede *yazma-* eylemine Aydın “inanmamak, kanmamak” anlamını verir (Aydın, 2007: 112). Eski Uygurcada *yaz-* “yanılmak, günah işlemek, hata yapmak, itaat etmemek, (bir şeye) gözü nü yummak”; *yaz- yañıl-* birleşik yapısıyla “yanılmak, günah işlemek, itaat etmemek” anlamlarıyla kayıtlıdır (Wilkins, 2021: 880). *Karahanlı Türkçesi*



Sözlüğü'nde *yaz-* “şaşırmak, yanılmak, kusur etmek” anlamıyla verilir (Ünlü, 2012: 979).

13. yüzyıl metni *Behçetü'l-Hadâyık*'ta *az-* “azmak, yolunu yitirmek, doğru yoldan çıkmak” (Canpolat, 2018: 339) ve *yaz-* “hata yapmak, yanılmak, günah işlemek” anlamlarıyla yer alır. (Canpolat, 2018: 78, 656): *nice azmışları yola ketürdi anuñ hidayeti* (78a/18-19); *tâ'atsuz kezdüñ evvel yañılduñ yazduñ evvel* (33a/15). Yunus Emre'de *yaz-* eylemi yer almaz. Hata kavramı *yañıl-, günahlu, günah kıl-, hata kıl-* sözcük ve sözcük grupları ile ifade eder.

1391 tarihli Seyf-i Sarâyî'nin *Gülistan Tercümesi*'nde *yaz-* “yanılmak, hata etmek” anlamıyla kullanılmıştır (Karamanlıoğlu, 1989: 394): *kul yazıp yazuk kılıp ol uftanur* (8-4b/11). Aynı eserde *az-* eyleminin “azmak, yoldan sapmak, yolunu şaşırmak” anlamı taşıdığı görülür. 13. yüzyıl sonu, 14. yüzyıl başına tarihlenen *Codex Cumanicus*'ta *urđım da yazdım* (57a/21) ifadesinde “ıskalamak, hedefe isabet ettirememek” anlamı verilir (Argunşah - Güner, 2015: 330-882). Eylemin aynı dönemlerde yazılan farklı eserlerde “yanılmak, hata etmek; ıskalamak” anlamları ile kullanıldığı görülür. *Codex Cumanicus*'ta *az-* yer almaz fakat *azaş-* “yolunu şaşırmak, yolunu kaybetmek” anlamıyla kullanılmıştır: *azaştı* (80b/31) (Argunşah - Güner, 2015: 314-648).

15.-16. yüzyıllara ait olduğu düşünülen *Dede Korkut*'ta *yaz-* “şaşırmak” anlamıyla *yazup bu otağ kimüñ ola dedi* (40a/5); “atışta ıskalamak” *ol kâfirüñ öçin atup birin yazmaz okçısı olur* (67a/5-6) anlamlarıyla kullanılmıştır (Özçelik, 2016: 159, 267). Yine bu dönemde Cem Sultan'ın *Türkçe Divanı*'nda *yaz-* “şaşırp yanılmak, hata etmek” anlamıyla yer alır (Ersoylu, 2020: 167). Burada *az-* kullanımı yoktur: *yazarken ışkı şerhin yana yazdum / çün evvel yana yazdum yana yazdum* (CCXXII/1).

15. yüzyılda Tâcî-zâde Cafer Çelebi'nin *Heves-nâme*'sinde *yaz-* “yanılmak” anlamıyla *yaz- yañıl-* birleşik yapısıyla kullanılır (Sungur, 2006: 407): *tutalum kim hatâ kılmuşam ey şâh / hemîn yazmaz yañılmaz hod bir Allâh* (M2/76a-2351).

Az- ve *yaz-* eylemlerinin birlikte yer aldığı eserlerde her iki eylemin yakın anlamlarda kullanıldığı görülür. *Az-* “yolu şaşırmak” ve *yaz-* “hata yapmak, yanılmak; ıskalamak” anlamları ile öne çıkar. *Yaz-* eylemi *az-* kadar yaygın kullanıma sahip değildir. Meninski sözlüğünde, *Lehçe-i Osmanî*'de, *Kamus Türkî*'de yer verilmez. Türkiye Türkçesinde yazı dilinde bu anlamda kullanılmaz.

Azdur- Eyleminin Kullanım Alanı

Az- kökünden eylemden eylem yapma eki *-dır* ile türemiş olan *azdur-* eylemi ilk kez 11-12. yüzyıllara tarihlendirilen *Kuran Tercümesi*'nde (Rylands Nüshası) kullanılmıştır. Burada *aztur-* eylemi türetme ekinin sedasız ve yuvarlak ünlülü şekliyle ve “azdırmak, yoldan çıkarmak” anlamıyla *iðimiz körkitgil bizke anlarını kim **azturdu** bizni* (89a/3) cümlesinde yer alır (Ata, 2004: 117). 15. yüzyıla ait olduğu bildirilen *Kur'an Tercümesi*'nde türetme eki sedalıdır ve *azdur-* “azdırmak, Tanrı yolundan çıkarmak” anlamıyla kullanılmıştır: *ve her kim dilerise anda kim **azdurmak** zulm birle, tatduravuz aña 'azâb derdlü* (60b/5-61a/1) (Gül, 2019: 52).

14. yüzyılda *Harezmi Türkçesi Satır Arası Kuran Tercümesi*'nde *bu iblîs işindin ol düşman azdurgan açuk* (369b/5-6) cümlesinde *azdurgan* “azdıran, yoldan çıkaran” (Sağol 1993: 214) sıfat fiil ekli şekliyle kullanılmıştır.

Anadolu sahasında ise *Behçetü'l-Hadâyık*'ta (13. yüzyıl) *sıgıngıl döst ol Allâh'a **azdurmaya** şeytân sini* (164b/10) örneğinde *azdur-* eylemi “-şeytan- iğfal etmek, dalalete saptırmak, yoldan çıkarmak” anlamıyla tanıklanır (Canpolat, 2018: 291). *Yunus Emre Divanı*'nda ise farklı bir anlamda kullanıldığı görülür:

*gele görine gözünje **azdura** benzünj rengini* (Yunus Emre, Divan, 182r/1)

Divan'dan alınan bu dizede *azdur-* “rengini değiştirmek” anlamındadır ve bu anlam ilk kez Yunus Emre'de tespit edilmiştir. Yunus Emre *azdur-* eylemini “doğru yoldan çıkarmak” anlamıyla sayıca fazla örnekte kullanmıştır:

*iblîs ü âdem kim olur ya aza yâ **azdura*** (Yunus Emre, Divan, 122v/3)

*levh üzere kimdür yazan **azduran** kimdür yâ azan* (Yunus Emre, Divan, 82r/6)

*ne şeytân **azdurisar** ne kimse kâr eyledi* (Yunus Emre, Divan, 188v/3)

*la'in indi öküze alıla **azdurmağa*** (Yunus Emre, Divan, 204v/3)

14. yüzyılda Şeyhoğlu Sadre'd-dîn Mustafâ, *Marzuban-nâme Tercümesi*'nde *işitdüm ki ilerü zamânda divler âdemiler arasında âşikâre yörürler idi, halkı **âzdururlar-ıdı** ve bâıl hayâller halk gözine gösterürleridi* (B.19a/1-2) cümlesinde de “azdırmak, yoldan çıkarmak” yaygın anlamıyla kullanılmıştır (Korkmaz, 2017: 197).

Eylemin eski Anadolu Türkçesinde 14. yüzyıla ait Tutmacı'nın *Tabiatnâme*'sinde “hastalığın azmasına sebep olmak” anlamıyla *mi'deyi **azdura** kılunc*



getüre (4a/78) örneğinde yer aldığı görülür (Karasoy, 2018: 46). 14. yüzyılda Hekim Bereket'in *Tuhfe-i Mübārizi* adlı eserinde "bozmak, değiştirmek" anlamlarıyla kayıtlıdır (Doğuer, 2013: 81): *şol şu teni aruķ eyler ve ebrī eyler ve kanı azdurur ishāl eyler* (37a/8). Bu anlam Yunus Emre'nin *benzin azdır*-kullanımıyla benzerlik gösterir. Yine bu dönemde *Kıyas-ı Enbiya*'da *ayağın azdur*- "ayağı sürçmek, ayağı şaşırmak" kullanımı tespit edilmiştir (Yılmaz, 2003: 626): *her kim bağdaşı şaşırsa yā ayağın azdursa* (440/15-441/1). Aynı eserde *azdur*- için "azdırmak, yoldan çıkarmak, yanlış yapmaya yönlendirmek; değiştirmek" anlamları mevcuttur (Yılmaz, 2003: 626).

Eski Anadolu Türkçesi satır arası Kuran Tercümesi'nde (15. yüzyıl) *kāşke ben filān kişiye dost edinmeyeydim dēye tahkik beni azdurdi* öğütünden (388b/3-4) cümlesindeki gibi *azdur*- "saptırmak, azdırmak, uzaklaştırmak" anlamlarıyla kayıtlıdır (Küçük, 2014: 240, 375). *Söz Kitabı*'nda (17. yüzyıl) *azdurmak* / *azdırmak*, egdürmek, yolundan çıkarmak, ayartmak / ayartmak / *azdurmak*, ıdlāl itmek, tadelil itmek, rişvet itmek, kalb itmek, iltivā itmek 1. azdırmak, yoldan çıkarmak. 2. kışkırtmak" karşılıkları ile mevcuttur. Aynı eserde yer alan *bir 'avrat azdurmak* "bir kadını baştan çıkarmaya çalışmak" ifadesi dikkati çeker (Kartallıoğlu, 2015: 182, 217).

17. yüzyılda Meninski sözlüğünde (ازدرمق) *azdurmak*, azıtmak, idlal, ayartmak depravare "saptırmak", efferare "vahşileştirmek, azdırmak" corumpere "bozmak, çürütmek, saptırmak; kandırmak", perdere "yok etmek, harap etmek" karşılıkları ile verilir (Meninski, 1680: 162). *Lehçe-i Osmanî*'de (1876) verilen "kızdırmak, igzap; baştan çıkarıp ayartmak; ifsat, ilka, iğfal etmek; bir küçük aslı büyütmek; libas lekesi yerleşmek" (Toparlı, 2000: 32); *Kamus-ı Türki*'de (1900) (ازديرمق) *azdırmak* "harekete getirmek, tahriş ve tahyiç etmek; yüz verip, şımartmak; yoldan çıkarıp idlāl ve igvā etmek, ayartmak, sapıtmak; cüz'î bir fenalığı ıslah olunmayacak hāle getirmek" anlamları kayıtlıdır (Şemseddin Sami, 1900: 32). Türkiye Türkçesinde *azdır*- "Kışkırtıp zaptedilmez duruma getirmek, tahrik etmek; baştan çıkarmak, doğru yoldan çıkmasına sebep olmak, ayartmak; (çocuk için) yaramazlığını arttırmasına sebep olmak, yüz verip şımartmak; (yara için) mikrop kapmasına, iltihaplanmasına sebep olmak; (çamaşırı) kötü yıkayarak temizlenemez duruma getirmek" anlamlarıyla kullanılmaktadır (Ayverdi - Topaloğlu, 2006: 241). *Derleme Sözlüğü*'nde belirtilenlerden farklı olarak *azdırmak* "birisini, bir başkası aleyhine kışkırtmak; başıboş bırakmak, baştan savmak, şaşırtıp ortada bırakmak" anlamları da kaydedilmiştir (Derleme Sözlüğü, 1993: 437).

Sonuç

Kelimenin temel anlamına bağlı olarak kazandığı yeni anlamları yan anlamlarıdır. Başlangıçta bir kavrama işaret eden her kelime, kullanılmasına bağlı olarak yeni anlamlar edinir. *Az-* eylemi de “ayrılmak, yoldan sapmak, yolunu kaybetmek” anlamlarına yeni anlamlar ekleyerek varlığını sürdürmüştür. Anlam alanı dar olan sözcükler kendi kavram alanının genişlemesi ile daha genel bir anlam kazanır. *Az-* sözcüğü de kullanım sıklığına bağlı olarak yan anlamlar kazanmıştır. Dilin söz varlığının zenginliği gibi kelimelerin anlam genişliği de kullanım sıklığı ve yaygınlığı ile birlikte gelişir. Bir dilin kelimelerinin edindiği anlamların genişliği dilin zenginliği olarak kabul edilir. *Az-* eylemi de gelişen anlam alanı ile Türkçenin söz varlığının yazı dilindeki ve ağızlardaki yerini sağlamlaştırmıştır.

Az- eylemi eski Türkçedeki “doğru yoldan ayrılmak, sapmak” anlamından hareketle “kötüleşmek, bozulmak, zayıflamak” gibi yeni anlamlar edinirken, *yaz-* şekli de “yanlış yapmak, hedefi ıskalamak” anlamlarıyla kullanılmıştır. Yunus Emre’nin şiirlerinde *az-* yer alır fakat *yaz-* kullanımına rastlanılmaz. *Yaz-* eyleminin “yanlış yapmak” anlamıyla bugün de standart dilde ve yerel ağızlarda kullanılmadığı dikkate alındığında bu sözcüğün eski Anadolu Türkçesinin ağızlarından birine ait olduğu, genele yayılmadığı düşünülebilir.

Çağdaş lehçelerde kelime başında, Türkiye Türkçesinde “y-”ye denk gelen ünsüzler (c-, ç-, j- vs.) yer aldığında bu durum kelimelerin eskiden de başında bir ünsüz bulunduğu ve sözcük başındaki ünsüzün (y-) asli olduğuna işaret etmektedir. y- ön sesinin “ı, i” ünlülerinin önünde türemesi mümkün olsa da “c-”, “ç-”, “j-” gibi seslerin türemesinin izah edilemeyeceği belirtilir (Gülsevin, 2005: 209). Tuvaca *cas-* “yanılmak, aldanmak, hataya düşmek, yanılıp-yazılmak; hedefe isabet etmemek” (Ölmez, 2007: 110); Kırgızca *caz-* III “yanılmak; hedefe değdirememek; yolu şaşırmak” (Yudahin, 1998: 193) sözcüklerine bakarak *yaz-* eyleminde de y- sesinin asli olduğu varsayılmalıdır. Nitekim Gülsevin kelime başı ünsüzlerini konu alan çalışmasında Halaçça *yaz-* “hata işlemek, karşı gelmek, günah işlemek, yanılmak, şaşırmak”, *yazın-* “günah işlemek, yanılmak, yolunu şaşırmak”; lehçelerde *das-* “yanılmak” Halaçça *hāz-* “yanılmak, yanlış yola sapmak, günah işlemek”, Çuvaşça *śilāh* “günah” örneklerini vererek /y/ sesinin asli ses olmasına dikkati çeker (Gülsevin, 1987: 182-181).

Kırgızca Türkçesinde “c-”, Kazak Türkçesinde “j-” şeklini alan Oğuz lehçesindeki “y-” ön sesinin düştüğü de görülmektedir. Yazı dilinde kimi sözcüklerde “y-”li şekillerin, kimi sözcüklerde ise “y-”siz şekillerin standartlaş-



tığı bilinmektedir. Eski Anadolu Türkçesinde az- kadar yaygın olmayan yaz-eyleminin bugün kullanılmaması ise az- şekli ile standartlaşmış olmasından kaynaklanmalıdır.

Azdur- eylemi önce “yoldan çıkarmak” anlamıyla tanıklanır. Anadolu sahasında ilk kez Yunus Emre’nin “rengini değiştirmek” karşılığında kullandığı sözcük, 14. yüzyılda “bozulmak” ve 17. yüzyılda “çürümek” anlamına kadar ulaşır. *Azdur-* “hastalığın azmasına sebep olmak” anlamı ile *kötüleş-* karşılığında kullanılırken “mevcut durumun olumsuz bakımdan değişmesi” yönüyle anlam alanının genişlediği görülür. “Anlamlı bir birimin daha geniş bir kapsam içermeye başlaması; dar bir anlamdan genel bir anlama geçiş yoluyla gerçekleşen anlam değişimi” (Vardar, 1980: 24) olarak tanımlanan anlam genişlemesi ile *azdır-* fiilinin “kızdırmak; kadını baştan çıkarmak; lekeyi çıkmaz hâle getirmek” gibi anlamlarla da kullanıldığı eserlerde ve sözlüklerde kayıtlıdır.

KAYNAKÇA

- Ata, A. (2004). Karahanlı Türkçesinde İlk Kur'an Tercümesi (Rylands Nüshası-Giriş-Metin-Notlar-Dizin). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Aydın, E. (2007). Şine Usu Yazıtı. *Çorum: Karam Yayınları*.
- Ayverdi, İ. – Topaloğlu, A. (2006). Kubbealtı Lugatı Asırlar Boyu Târihi Seyri İçinde Misalli Büyük Türkçe Sözlük. İstanbul: Kubbealtı İktisadi İşletmesi.
- Babacan, V. (2013). Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divânı (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin) (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Canpolat, M. (2018). Behçetü'l-Hadâik fi Mev'izati'l-halâik. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Doğuer, B. E. (2003). Hekim Bereket - Tuhfe-i Mübârizi (Metin-Sözlük). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Doğuer, B. E. (2013). Hekim Bereket, Tuhfe-i Mübârizi (Metin-Sözlük). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Duru, K. N. (1935). Gene mi Çocuk. *Ulus Gazetesi*. 23.04.1935, s. 3.
- Erdal, M. (1991). Old Turkic Word Formation: A Functional Approach to the Lexicon. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ergene, O. (2017). Sıbicabi Gülistan Tercümesi Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Çeviri-Dizinler-Tıpkıbası. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Ersoylu, H. (2020). Cem Sultan'ın Türkçe Divanı. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Gül, A. (2019). British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Gülsevin, G. (1987). Türk Dilinde Bir Kelime Başı Ünsüzü Üzerine. *Türk Dili ve Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 35(1987), 173-200.
- Gülsevin, G. (2005). Ağız Araştırmalarımızda Yaygınlaşmış Yanlışlıklar (3): “üzüm/yüzüm; öllük/höllük” türeme mi düşme mi?. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 5(2), 207-213.
- Karamanlioğlu, F. (1989). Seyf-i Sarâyî Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türkî). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karasoy, Y. (2018). Tutmacı – Tabiatnâme. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Kartalioğlu, Y. (2015). Söz Kitabı Türkçe İtalyanca Sözlük Bernardo da Parigi. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Korkmaz, Z. (2017). Marzuban-nâme Tercümesi Destûr-ı Şâhî Şeyhoğlu Sadre'd-dîn Mustafâ. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Köprülü, M. F. (2007). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Akçağ Basım Yayım.
- Küçük, M. (2014). Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kuran Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Osmanlıcadan Türkçeye Karşılıklar Kılavuzu N.22. *Ulus Gazetesi*, 15.04.1935, s. 1.
- Ölmez, M. (2007). Tuvaçanın Sözvarlığı Eski Türkçe ve Moğolca Denkleriyle. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Önler, Z. (2019). Hacı Paşa (Celâlüddin Hızır) Müntahab-ı Şifâ Giriş-Metin-Sözlük. *Ankara: Türk Dil*



Kurumu Yayınları.

- Özçelik, S. (2016). Dede Korkut -Dresden Nüshası-, Giriş, Notlar. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Sağol, G. (1993). An Inter-Linear Translation of The Qur'an into Khwarazm Turkish, *I. Introduction and Text.* Harvard University.
- Sağol, G. (1993). Harezmi Türkçesi Satırları Kur'an Tercümesi, Giriş-Metin-Dizin (Yayımlanmış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Sungur, N. (2006). Tâci-zâde Cafer Çelebi'nin Heves-nâme'si (İnceleme-Tenkitli Metin). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Şemseddin Sami (1317). Kamus-ı Türkî. Dersaadet: İkdam Matbaası.
- Şen, S. (2017). Eski Türkçenin Deyim Varlığı. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Şeyh Süleyman Efendi, (1298). Lügat-i Çağatay ve Türki-yi Osmânî. C 1, İstanbul: Mehran Matbaası.
- Tekin, T. (1995). Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler. Ankara: Simurg
- Toparlı, R.- Argunşah, M. (2008). Mu'tinü'l-Mürîd. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Toparlı, R. (2000). Ahmet Vefik Paşa Lehçe-i Osmânî. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Toparlı, R. (2017). İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtin. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Türk Dil Kurumu (1993). Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. C I, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ünlü, S. (2004). Karahanlı Türkçesi Satırları Kuran Tercümesi (TİEM 235v/3-450r7) (Giriş-Metin-İnceleme-Analitik Dizin) (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Ünlü, S. (2012). Karahanlı Türkçesi Sözlüğü. *Konya: Eğitim Yayınevi.*
- Vardar, B. vd. (1980). Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Wilkens, J. (2021). Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch – Deutsch – Türkisch Eski Uygurca-nın El Sözlüğü Eski Uygurca–Almanca–Türkçe. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Yılmaz, E., Demir, N., Küçük, M. (2013). Kıyas-ı Enbiya (Metin, Sözlük-Dizin, Notlar). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Yudahin K. K. (1998). Kırgız Sözlüğü (C 1, A. Taymas, Çev.). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*

YUNUS EMRE’NİN ŞİİRLERİNDE YERİLEN UNSURLAR

Hasan KAYA

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, hasankaya@nku.edu.tr

Giriş

Yunus Emre, Anadolu tasavvuf edebiyatının en önemli simalarından biridir. Kendisinden sonra gelen halk ve divan şairlerini derinden etkilemiştir. Dili sadedir ancak basit değildir (Tatçı, 2020: 192-193). Yunus Emre’nin şiirlerinde sehl-i mümteni örneğinin çok olduğu konusunda araştırmacılar birleşir. Sehl-i mümteni kolay gibi görünen, gerçekte benzerinin söylenmesi zor olan “kısa, sade, yoğun, özlü” şiir için kullanılan bir tabirdir (Kırbiyık, 2020: 353). Mevlânâ’nın *Mesnevi*’sini uzun bularak söylediği rivayet edilen “*Ete kemiğe büründüm / Yunus deyü göründüm*” mısraları Yunus Emre’de sehl-i mümteni dendiğinde ilk akla gelen örnektir (Kırbiyık, 2020: 354). Yunus’a ait olduğu rivayet edilen bu mısra tartışmalıdır (Özçelik, 2016: 206).

Günümüzde “yergi” olarak kullanılan eleştiriye karşılık Batı dillerinde “satire” ve “ironi” tabirleri kullanılmıştır. Klasik dönemde “tenkit” tabiri kullanılırken klasik edebiyatta “hiciv”, halk edebiyatında “taşlama” gibi tabirler kullanılmıştır. Klasik edebiyatta hiciv söyleyenlere “heccâv” veya “hecâ-gû” denilmiştir (Alay, 2018: 31).

Yunus Emre sevgi ve hoşgörü şairidir elbette. Ancak biz onun şiirlerine bütüncül baktığımızda orada Yunus’un hayat macerasını buluruz. Burada korkuları, ümitleri, üzüntüleri, sevinçleri, arayışları, bulup kaybedişleri, öfkeleri, kendi kendisiyle didişmeleri, içindeki fırtınaları, mecazi aşkı ilahî aşka köprü yapan söyleyişleri, geçtiği gönül merhalelerini görürüz (Kurnaz, 1995: 465). Bunlar içinde yergiler de vardır. Yunus Emre, kendinden başlayarak yanlış gördüğü şeyleri eleştirmekten çekinmemiştir. Yunus Emre bir yergi şairi midir? Bir heccav mıdır?



*Ben gelmedüm da ‘vîyiçün benüm işüm seviyiçün
Dost’un evi gönüllerdür gönüller yapmaga geldüm (179/2)*

Aslında hayır. O, diyen mutasavvıf bir şairdir. “*Biz kimseye kîn tutmazuz kamu ‘âlem yârdur bize*” dizesi onun hayat felsefesini özetler mahiyettedir.

Yunus Emre’yi tek boyutlu bir şair olarak görmemek yerinde olacaktır. Onun bir hoşgörü şairi olduğuna vurgu yaparken bir öğüt şairi olduğuna da değinmek gerekir. Nitekim Yunus Emre’nin *Divan*’ı dışındaki önemli bir eseri de *Risâletü’n-nushiyye* adlı nasihatler kitabıdır (Tatcı, 2013: XLIII/602). Nasihat çoğu zaman yergiyi de beraberinde getirmektedir. Diğer bir söyleyişle nasihat yergiyi içinde barındırır, demek yanlış olmayacaktır. Nasihat eden şair, o nasihatlerin dışında davrananları, nasihatlerine uymayanları eleştirmekten geri durmaz. Klasik Türk edebiyatında hikemi tarzın kurucusu Nâbî (ö. 1712), aynı zamanda önemli bir yergi şairidir. Nasihat-âmîz pek çok şiiri bulunan Koca Ragıp Paşa (ö. 1763), aynı zamanda önemli bir yergicidir. Bu bağlamda Yunus Emre’nin de öğüt veren yanının aslında yergiyi de beraberinde getirdiğini vurgulamak yerinde olacaktır.

Yunus Emre yergi içerikli şiirler yazarken kendisi yergiye nasıl bakmış- tır? O, kendini eleştirenlere engin bir hoşgörüyle yaklaşmıştır (Kurnaz, 1995: 465):

*Kim bize taş atarisa güller nisâr olsun ana
Çırâguma kasd idenün Hak yandursun çırâgını (376/5)*

Yunus Emre’nin Şiirlerinde Yergi

Yunus Emre Divanı’nda yergiye bakıldığında Yunus Emre’nin bütünüyle yergi içerikli müstakil şiirler yazdığını ya da yer yer şiirlerinin bazı beyit veya dörtlüklerinde yergiye başvurduğunu görürüz. Bu anlamda *Divan*’ındaki yergi içerikli şiirleri bütünüyle yergi içeren şiirler, bir bölümü yergiye dair şiirler diye ikiye ayırmak mümkündür. Yergiye dair bu şiirlerin muhteva bakımından üç ana başlık altında toplandığı görülür. Yunus Emre’de tenkit konusunda araştırma yapan Cemal Kurnaz, konuyu iki başlıkta toplamış ve “kendini tenkit” ile “devrini tenkit” başlıklarıyla konuyu izah etmiştir (Kurnaz, 1995: 465-466). Ancak bu iki başlığın dışında Yunus Emre’nin bazı insanları ve insan davranışlarını yerdığı pek çok şiiri bulunmaktadır. Bu bağlamda konuyu üç başlık altında incelemeyi uygun gördük.

Yunus Emre’de yerilen unsurlara dair örnekler bu yazıda ele alınanlarla sınırlı değildir. Yazının sınırları çerçevesinde bazı örnekler buraya alınmış, bazıları alınamamıştır. Bu yazıda Yunus Emre’ye ait örnek şiirler Mustafa Tatcı’nın (2020) hazırladığı *Yunus Emre Dîvânı* adlı kitaptan alınmıştır. Alıntı yapılan şiir ve beyitlerde şiir numaraları ile beyit veya dörtlük numaralarında anılan kitaptaki numaralar dikkate alınmıştır. Şiir numaraları ile beyit veya dörtlük numaraları alıntının sonunda parantez içinde verilmiştir. Şiir örneklerinde adı anılan kitaptaki imla korunmuştur.

Kendini yerdği şiirler

Yunus Emre’nin kendini eleştirdiği şiirler değerlendirildiğinde bunların bir kısmı henüz ham iken işlediğini düşündüğü günahlarına dair nefis muhasebesi olduğu görülür. Bazılarında nefsin tahkir etmeye yönelik bir melamet hâli sezilir ki Yunus Emre şiirlerinde melamet düşüncesini sık sık kullanmıştır (Ocak, 1995: 85). Bu tarz şiirleri bir iç konuşma, iç hesaplaşma bağlamında da değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Yunus, başkasını yermek yerine bunu kendi nefsi üzerinden yaparak insanlara mesaj vermiştir (Kurnaz, 1995: 468). Bazı yergilerinde Yunus’un manevi yolculuğunun izlerini görmek mümkündür. Manen bulunduğu yerden hoşnut olmayan Yunus kendisini hesaba çekmiş, nefsin ve gönlünü eleştirmiştir. Bu anlamda Yunus’un yergisi kendinde başlar. Yunus en çok kendini yermiştir, dense yanlış olmayacaktır:

*Yunus Emrem bu yolda eksüklüğün bildürür
Mest oluban çağırur dervişlik bühtân bana* (12/10)

Eksiklerini bilen, eksiklerini kabul eden Yunus Emre, dostlarına bu eksiklik için kendisini ayıplamamalarını söyler:

*Yunus miskîn delüdü hem sözinden bellüdür
‘Ayıblaman yârenler eksüklüğü varısa* (300/10)

*İy Yunus sen ‘aşkısan îmân biligin berk kuşan
Varlığın degşür yokluga cümle eksüklük sendedir* (44/8)

Eksikleri o kadar çoktur ki onların hangisini söyleyeceğini bilemediğini belirtir:

*Bu kıssam uzun durur niçe dükedi bilem
Kangı bir eksüklüğüm getiribilem dile* (338/7)

Hata ve günahlarını söylemekten çekinmez:



*Yazugum çok günâh öküş yürür idüm dünyâda hoş
İdüklerümün hisâbın vireyim andan varayım* (210/6)

Kendi nefisini yererken kendisi için “kul, köle, bî-çâre, miskin, kemter, günahlı” gibi pek çok sıfatı kullanmış; günahlarını anlatmış, haset sahibi olu-şunu kınamış, kendini hor ve hakir görmüş; hatalarını sıralamıştır:

*Fesâdıla tolu içüm hey hoca bağışla suçum
Cehennemde benüm için yir olursa n’ideyin ben* (274/4)

*Ben fesâd içinde kaldum Yunus eydür artdı derdüm
Sine varıcagız kabrüm dar olursa n’ideyin ben* (274/5)

*Ölüm hakdur bilürsin niçün gâfil olursın
‘Azrâîl kasd idiser günâhlu tenümüze* (311/6)

*Bî-çâre za’îf Yunus neye hased idersün
Kamu esbâbunu döküp ‘uryân olasın bir gün* (229/5)

Dünyaya bağlı oluşunu gönlüne hitapla dile getirmiştir:

*İy gönül bir dem bir vakit dünyâdan usanmaz mısın
Bunca fâsid işlerle yüzünden utanmaz mısın* (267/1)

Öğüt tutmayan gönlü de eleştirilerinden nasibini alır:

*Niçe eyitdüm gönlüme var sabır eyle dek otur
Şol dem dahı bed-ter olur öğüdümü almaz benüm* (214/8)

Yunus, halka nasihat edip bunları kendisinin yapmamasını eleştirir:

*Yunus bu sözleri çatar halka ma’ârifet satar
Kendüsi ne kadar dutar söyledügi yalanı gör* (22/7)

*Yunus sözün kime dirsın yâ kimün kaygusın yirsın
Nasihat halka eylesın yâ özün neye tutmazsın* (235/9)

Öyle ki bazen bütün bir şiirinde kendini yerer. Günahlarını sıralar, içi ve dışının aynı olmadığından söz eder. Yunus’un bu yergileri kendine olduğu kadar bu yergilerde sıralanan davranışlara sahip insanlara da bir ikaz olarak anlaşılmalıdır:

İy dervîş diyen bana nem durur dervîş benüm
Dervîşlik yaylasında hareketüm kış benüm (225/1)

Kendözümü görürem sallanuban yürürem
Bugz u kibr ü 'adâvet gönlümi almış benüm (225/2)

Dervîş adın idindüm dervîş tonın tonandum
Yola bakdum utandum hep işüm yanlış benüm (225/3)

Hırkam tâcum gözlerem fâsid işler işlerem
Her yanumdan gizlerem bin bir fâsid iş benüm (225/5)

Yoldan haber sorarlar eydürem inanurlar
Kalbüm sâfî sanurlar vay ne düşvâr iş benüm (225/6)

İçerüme bakarsan buçuk pûlluk nesne yok
Taşramun gavgâsından 'âlemler tolmuş benüm (225/7)

Yukarıdaki şiir gibi bir başka şiirinde kendisini dışarıdan iyi görenlere küçüklüğünü anlatır, görünüşte iyi olmasına rağmen içini işaret eder. Bu söyleyişiyle içi dışı bir olmayan insanlara da mesaj vermiş olur:

İy bana eyü diyen benem kamudan kemter
Şöyle mücrimem yolda mücrimler benden server (41/1)

Zâhirüm eyü adda gönlüm fâsid tâ'atda
Bulunmaya Bagdâd'da bencileyin bir 'ayyâr (41/3)

Taşum biliş içüm yâd dilüm hoş gönlüm mürted
Yavuz işe eyü ad böyle fitne kanda var (41/4)

Taşum göyner içüm ham dirliğüm budur müdâm
Yol varmadum bir kadem 'Arş'dan virürem haber (41/5)

Hırkam suçuma perde endişem fâsid yirde
Gönlüm ayruk bâzârda dilümde sözüm esrâr (41/6)

Kime kim öğüt virdüm ol Hakk'a irdi gördüm
Bana benüm öğüdüm hiç eylemedi eser (41/7)



*Dakındum şeyhlik adın kodum ma 'şûk tâ 'atın
Virdüm nefsün murâdın kanı Hakk'ıla bâzâr* (41/8)

*Yayıldı Yunus adı suçdur cümle tâ 'atı
Çalab 'um 'inâyeti suçın geçüre meger* (41/9)

Kendine dair yergilerinde Yunus'un pek çok örnekte gönlüne seslendiğini görürüz. Klasik Türk edebiyatında da şairler mecaz-ı mürsel ve tecrit yoluyla gönüllerine seslenirler. Yunus kendi gönlünü hesaba çeker. İç kafiyeler de taşıyan aşağıdaki beyit sıralı ikazlarla gönlün hesaba çekilip kendine gelmesi için silkelendiği çok güzel bir örnektir:

*Bir dem 'âbid bir dem zâhid bir dem 'âsî bir dem mutî'
Bir dem gelür ki iy gönül ne dinde ne îmândasın* (278/4)

Dünya hayatı kısa olsa da insanın dünyadaki manevi yolculuğu uzundur. Nitekim biz Yunus'un manevi yolculuğunun bazı merhalelerini menakıbnamesinde de görürüz (Özçelik, 2016). Yunus'un kendine dönük bazı yergilerinde bu manevi hâllerin tezahürlerini görmek mümkündür. Dışarıdan iyi bir insan olarak görünen Yunus; manevi huzursuzluğunu, kendi iç muhasebesini kendini yerdiği bu şiirlerinde yapmıştır:

*İy Yunus kanı 'aklun gensüzin söyler dilün
Pâyânı yok bu yolun sen kanda tolanasın* (281/8)

Yunus Emre'nin aşağıdaki şiiri bir yandan kendini yergi iken bir yandan yine insanlara ikaz olarak anlaşılmalıdır. Elinde tesbih düşmeyen sufinin gönlünün dilindeki marifeti kabul etmemesini eleştirir.

*Sûfiyem halk içinde tesbih elümden gitmez
Dilüm ma 'rifet söyler gönlüm hîç kabûl itmez* (117/1)

*Boynumda 'icâzetüm riyâyıla tâ 'atüm
Endişem ayruk yirde gözüm yolu gözetmez* (117/2)

*Söylerem ma 'rifeti sâlûslanuram katı
Miskînlige dönmege gönlümden kibir gitmez* (117/3)

*Hoş dervîşem sabrum yok dilümde inkârüm çok
Kulagumdan gireni hergiz içüm işitmez* (117/4)

*'Âlem çırákdur sadır gönlüm bunı gözedür
N'ideyüm Hak korkusu hergiz içümden gitmez* (117/5)

*Görenler elüm öper tâc u hırkama bakar
Şöyle sanurlar beni zerrece günâh itmez* (117/6)

*Taşumda 'ibâdetüm sohbetüm hoş tâ'atüm
İç bâzâra gelicek bin yıllık 'ayyâr itmez* (117/7)

*Görenler velî sanur selâm virür utanur
Anca iş koyarıdum el irüben güç yitmez* (117/8)

*Taşum dervîş içüm boş dilüm tatlu sözüm hoş
İllâ ben itdügümi dînin degşüren itmez* (117/9)

*Yunus eksükligünü Allah'una 'arz eyle
Anun keremi çokdur sen itdügün ol itmez* (117/10)

Aşağıdaki şiirinde de ömrünü boşa harcadığını belirterek kendine yaptığı kötülüklerini anlatır; riyakâr ve günahkâr oluşuna değinir:

*Bu 'ömrüm yok yire harc itmişem ben
Cânımı gör ne oda atmışam ben* (258/1)

*Kimesne kimseye itmemiş ola
Anı kim kendüme ben itmişem ben* (258/2)

*'Amelüm rahtını dirdüm götürdüm
Kamu assum ziyâna satmışam ben* (258/3)

*Cihânda bir sınık saksıdan ötrü
Güherlerüm ziyâna satmışam ben* (258/4)

*'Amelüm ne ki varsa hep riyâdur
'Acebdür ihlâsı unutmuşam ben* (258/5)

*Giceye iresini kimse bilmez
Tûl-ı emel başın uzatmışam ben* (258/6)



*Dükeli 'ömrini harcına sürdi
Ziyândan bellüdür ne ütmişem ben* (258/7)

*Aguya bal diyü barmak uzatdum
Aşuma zehr-i kâtil katmışam ben* (258/8)

*Bî-çâre Yunus'un çokdur günâhı
Anun dergâhına yüz tutmuşam ben* (258/9)

Bütününde kendini yerdiği bir başka şiirinde “Ben n’ideyüm n’eyleyeyüm” tekrarı ile acizliğini, günahları dolayısıyla çektiği elemi, endişeyi ortaya koyar:

*Yokdur bende 'amel tâ'at
Ben n’ideyüm n’eyleyeyin
Kopıcak rûz-ı kıyâmet
Ben n’ideyüm n’eyleyeyin* (275/1)

*Dost bana su'âl idicek
'Aklum başumdan gidicek
Hicâb derdi gark idicek
Ben n’ideyin n’eyleyeyin* (275/2)

*Çün Azrâîl nice ura
Gözlerüme kan yaş dola
'İşyanıla yüzi kara
Ben n’ideyüm n’eyleyeyin* (275/3)

*Helâline ola hisâb
Harâmına ola 'azâb
'İşyânıla yüzüm kara
Ben n’ideyin n’eyleyeyin* (275/4)

*Mizân terâzû tartıla
Hayrı ağırlar kurtıla
Şol dem ki perdem yırtıla
Ben n’ideyin n’eyleyeyin* (275/5)

*Yitmiş bin zebânî yide
Tamuyı haşırda ilede*

*Mücrimlere heybet ide
Ben n'ideyin n'eyleyeyin* (275/6)

*Bir kez Cehennem silkine
'Âsîlere ide kîne
Yâ Rab iricek ol güne
Ben n'ideyin n'eyleyeyin* (275/7)

*'Âşıklar maksûda ire
'Ârifler dost yüzün göre
Şöyle mücrim yüzi kara
Ben n'ideyin n'eyleyeyin* (275/8)

*Yunus Emrem derdün katı
Hayra geçmez bir tâ'atı
Olmazsa Hak 'inâyeti
Ben n'ideyin n'eyleyeyin* (275/9)

Yunus Emre hata ve günahları olduğunu düşünerek derin kaygılar duyar. Ölümünden korkmasa da öldükten sonra hesaptan korkmaktadır:

*İy yârânlar iy kardaşlar korkaram ben ölem diyü
Öldüğümü kayurmazam itdüğümü bulam diyü* (285/1)

*Bir gün görinür gözüme 'aybum urulur yüzüme
Endişeden del'olmuşam n'idem ben ne kılam diyü* (285/2)

*Eger gerçek kulmuşsam ana kullık kılayıdum
Aglayadum bu dünyede yarın anda gülem diyü* (285/3)

*Hemîn geldüm bu dünyâya nefsüme kullık itmege
Eyü 'amel işlemedüm 'azâbdan kurtulam diyü* (285/4)

*İy bî-çâre miskîn Yunus günâhun çok neyleyesin
Sığındum ol Allâh'uma didi hem 'afv kılam diyü* (285/5)

Yunus, yukarıda da belirtildiği gibi kendine yaptığı yergilerde aslında insanların bunlardan ders almalarını ister. Kimi yergileri de hem kendine hem de herkese söylenmiş gibidir. Aşağıdaki şiir bunun güzel bir örneğidir:



Berk yapışdun şol dünyâya koyup gitmeyesin bigi
Karanu yalınız sinde varup yatmayasın bigi (414/1)

Geldün bu dâr-ı mihnete aldandun fânî lezzete
Heves idüp Hak sohbete dadın datmayasın bigi (414/2)

Behey miskîn aç gözünü bu fânîden yum gözünü
Günâhdan kara yüzünü hiç agartmayasın bigi (414/3)

Behey miskîn gâfil olma dünyâ fânî bâkî sanma
Ecel yiticek agzundan lokman yutmayasın bigi (414/4)

Dirnegi tağıdan gelmiş cân u gönül mahbûs olmuş
Hep ‘azânı şeytân almış ögüt dutmayasın bigi (414/5)

Ta’n idersin ‘âşıklara gönül gözi açıklara
Uymışsın münâfıklara sıdka gelmeyesin bigi (414/6)

Yunus özün yalvarursan sıdkıla yola girürsen
El alup tevbe kılursan mahrûm kalmayasın bigi (414/7)

Şairler tecrit yoluyla kendilerine seslenebilmektedir. Yunus’un da “Ey Yunus” seslenişli mahlas beyit ve dördlükleri çoktur. Bunun yanında kendilerine, gönüllerine, nefislerine hitap ederek de “sen” diliyle söyleyiş örnekleri oldukça yaygındır. Bu üslubun olduğu şiirlerde Yunus’un hem kendine hem de okura dönük hitaplarını ve yergilerini görmüş oluruz:

Niçe bir besleyesin bu kaddile kâmeti
Düşdün dünyâ zevkına unuttun kıyâmeti (380/1)

Devrini, zamaneyi yerdiği şiirler

Yunus’un yergilerinin ikincisi devre ve zamaneye yergi olarak karşımıza çıkar. Öyle ki bazı şiirleri bütünüyle devrin eleştirisi üzerinedir:

Müsülmanlar zamâne yatlu oldu
Helâl yinmez harâm kıymetlü oldu (387/1)

Okınan Kur’ân’a kulak tutulmaz
Şeytânlar semirdi kuvvetlü oldu (387/2)

*Harâm ile hamîr tutdı cihânı
Fesâd işler iden hürmetlü oldu* (387/3)

*Kime kim Tanrı'dan haber virürsen
Kakır başın salar hüccetlü oldu* (387/4)

*Şakird üstâdıla 'arbede kılur
Ogul atayıla 'izzetlü oldu* (387/5)

*Fakîrler miskînlikden çekdi elin
Gönülller yıkuban heybetlü oldu* (387/6)

*Peygamber yirine geçen hocalar
Bu halkun başına zahmetlü oldu* (387/7)

*Dutulmaz oldu Peygamber hadîsi
Halâyık cümle Hak'dan utlu oldu* (387/8)

*Yunus gel 'âşıkısan tevbe eyle
Nasûha tevbe uci kutlu oldu* (387/9)

Bir başka şiirinde cihanı fesat tuttuğunu, salih kimselerin kalmadığını belirtir:

*Sâlihler kalmadı gitdi
Bu cihânı fesâd tutdı
Bu cihânun işi bitdi
Saladur kudse gideliüm* (218/2)

Zamanede emr-i marufa uygun yaşanmadığını eleştirir. Aslı “emr-i bi'l-marûf ve nehyü ani'l-münker” olan söz Arapça “iyiliği emretme, kötülükten sakındırma” anlamına gelir. Emr-i bi'l-marûf için hayra kılavuzluk etmek, Kurân ve sünnete uygun olanı emretmek, Allah'ın kulundan razı olduğu şeyi göstermek gibi tanımlar yapılır (Cebecioğlu, 2004: 193):

*Emr-i ma'rûf bu dem kaldı
Bid'at gelüp sünnet öldi
Nasîbli nasîbin aldı
Saladur kudse gideliüm* (218/5)



Yunus Emre, zamane insanların hem söyleneni anlamayan hem de kendileri için söylenenleri yanlış yorumlayıp kendilerini ikaz edenlere kin güder hâlde bulunmalarını eleştirir:

*Söylerisem sözüm savaş söylemezsem cigerüm baş
Cihân tolu durur kallâş her birinden bir taş gelür* (92/3)

Bazı insanları ve insan davranışlarını yediği şiirler

Yunus Emre bu yergilerinde bir kitleyi hedef almamış, davranışlara odaklanmıştır. O sözünü esirgemeyen bir şair iken pek çok yergisini yukarıda da belirtildiği gibi kendi nefsi üzerinden yapmıştır. Yer yer bu şiirlerinde zamane Müslümanlarını, âlimleri, hocaları, fakihleri, müderrisleri, müftüleri, hacıları, kadıları, beyleri hatta sultanları da anarak yediği görülür (Kurnaz, 1995: 468).

Yunus Emre'nin daha önce de belirtildiği gibi yergiye bazı beyit ve dörtlüklerinde yer verdiği görülürken bazı şiirlerini bütünüyle yergi üzerine bina etmiştir. Aşağıdaki şiirde âşık, âkil, âdem, ârif, âlim tiplerinde bulunması gereken özellikler istifham sanatının dikkat çekici özelliğiyle verilmiştir:

*'Âşık midür ol ma 'şük için virmeye cânı
'Âkil midür ol dünyayla isteye anı* (357/1)

*'Âdem midür 'ömrini kullıkda geçürmez
'Ârif midür ol anlamaya sûd u ziyânı* (357/2)

*'Âlim midür ol 'ilmine lâyük 'ameli yok
Câhil midür ol 'ışka sata iki cihânı* (357/3)

*Gönül midür ol hikmeti kılmadı tefekkür
Yâ göz midür ol yaş yirine dökmeye kanı* (357/6)

Müstakil bir şiirinde Yunus Emre dünya zevkine düşenleri, ölümü unutanları, malı kalıcı zannedenleri, keramet sahibi olduğunu söyleyen sahte ermişleri de eleştirir:

*Toprakdan yaratıldun yine topraktır yirün
Toprak olan kişiler n'ider bu 'alâmeti* (380/2)

*Uslu degül delüdü yüce sarâyılar yapan
'Âkıbet vîrân olur cümle'nün 'imâreti* (380/3)

*Düriş kazan yi yidür bir gönül ele getir
Yüz Ka 'be' den yigrekdür bir gönül ziyâreti* (380/4)

*Nefsin müsülmân iden Hak yola togru giden
Yarın ana olısar Muhammed şefâ 'ati* (380/6)

*Yüz bin peygamber gele hîç şefâ 'at olmaya
Vay eger olmazısa Allah 'un 'inâyeti* (380/7)

*Yunus imdi sen dahı girçeklerden olıgör
Girçek erenler imiş cümleden ziyâreti* (380/8)

Bütünüyle yergi içerikli bir başka şiirinde kulu, insanı eleştirir. Şiirdeki “cânân” hakiki sevgili olan Allah’tır. Candan geçmek ise maddi olanı terk edip Allah’a kul olmaktır. İkinci beyitte geçen “Men ‘arefe nefsehu” ifadesi “Nefisini bilen Allah’ı da bilir” hadisinden iktibastır:

*Sen cânundan geçmedin cânân arzû kılursın
Bilden zünnâr kesmedin îmân arzû kılursın* (255/1)

*Men 'arefe nefsehu dirsın illâ degülsın
Melâikden yukarı seyrân arzû kılursın* (255/2)

*Tıfl-ı nev-reste gibi etegin at idinüp
Ele çevgân almadın meydân arzû kılursın* (255/3)

*Bilimedün sen seni sadejde ne gevhersin
Mısır'da sultân iken Ken'ân arzû kılursın* (255/4)

*Ol ezel 'âleminde ebedi gözlemedin
Per ü bâlün bitmedin cevlân arzû kılursın* (255/5)

*Yitmiş yidi perde var dostunı arzûlama
Yidisinden geçmedin yakîn arzû kılursın* (255/6)

*Otuzy gözde durur otuzı gönüldedür
Onun dahı bilmedin görmek arzû kılursın* (255/7)

Bir başka şiirinde de dindar gözüküp Allah’a ortak koşan, doğruluktan ayrılan, Hz. Peygamber’in hadislerinin aksine davranan, namazı gösteriş için



kılan, halka öğüt verip kendi tutmayan, ilmi ile amel etmeyen insan tipini eleştirir:

*Lâ-şerikden okursın sonra şerik katarsın
Bire iki dimegi kimden fetvâ dutarsın* (248/1)

*Dîn ü îmân bünyâdı togrulukla gerçeklik
Ol tamâm olmayıcak neyle dîn çatarsın* (248/2)

*On iki bin hadîsi cem ‘eyledi Mustafâ
Anı işitdün meger şerh ile söz satarsın* (248/7)

*Kılursın riyâ namâz yazugun çok hayrun az
Dinle neye varur söz Cehennem ‘de yatarsın* (248/8)

*Halka fetvâ virürsün yâ sen niçün dutmazsın
‘İlmün var ‘amelün yok hâ günâha batarsın* (248/9)

Bütününde yerginin hâkim olduğu bir başka şiirinde Allah’a iman, Allah yolunda yürümeyi ele alır; Allah ve Kur’an yolundan gitmeyenleri eleştirir:

*Binde biri bu halkun Rahmân yolına girmez
Gel bir kişi göster kim şeytân yolına girmez* (115/1)

*Uzatdı bu halk işi ger erkek ü ger dişi
Müsülmân olan kişi ‘isyân yolına girmez* (115/2)

*Hep gafletile gâfil gafleti n’ider ‘âkil
Bin söylesen key câhil ‘irfân yolına girmez* (115/3)

*Gönül tolu zulmetdür işledügi bid‘atdür
Bu niçesi ümmetdür Kur’ân yolına girmez* (115/4)

*Gel sen Yunus iste bul Allah’a yarar bir kul
Kul kaçan ola makbûl sultân yolına girmez* (115/5)

İstifham sanatıyla örülmüş aşağıdaki şiiri de bütününle yergi içeriklidir. Burada da gerçek Hak âşığını, gerçek kulu sorgular:

*Eger gerçək 'âşıkısan boynundagı menşûr nedür
Hak yolına sâdıkısan yanlış sanu tezvîr nedür* (56/1)

*Sımak gerek gönlün butın fâsiddür cümle tâ 'atün
Geçmeyince 'ibâdetün Hak'dan sana ma 'zûr nedür* (56/2)

*Çün kim adın oldu fülân hep dirligün oldu yalan
Disün bize ma 'nî bilen hakikatde mestûr nedür* (56/3)

*Terk eylegil ten tertîbin gider sende benlik adın
İçün 'imâret olmadın taşundagı ma 'mûr nedür* (56/4)

*Eydürsin kim gözüm görür da 'vîyi ma 'nîye irür
Gündüz güneş şu 'le virür gice yanan ol nûr nedür* (56/5)

*Günde birün gide turur konşun sefer ide turur
Ecel bir bir yuda turur bu dünyâya magrûr nedür* (56/6)

*Küfr ile tutdun dinüni vir yagmâya gümânunu
Getür görelüm burhânun belki haber takrîr nedür* (56/7)

*Hiç yogıken oldun diri aç gözüni yolca yüri
Anlayasın sen bu sırrı bellü haber manzûr nedür* (56/8)

*Dahı yakın haber diyem anlayasın bellü beyân
Nefs dilegin terk eyleyen ol ezeli magfûr nedür* (56/9)

*Mü'minisen gelgil berü Cebbâr ola burc u bârû
Fahr idelüm mürşidile ma 'lûm ola münkir nedür* (56/10)

*Bunda "belî" diyen kişi anda tamâm olur işi
Bizden nişân isteyene ol Hallâc-ı Mansûr nedür* (56/11)

*Yunus imdi söyle Hakk'ı Allah oldu sana sâkî
Gider gönüldeki şeki elündeki menkûr nedür* (56/12)

Yunus Emre'nin üzerinde en çok durduğu unsurlardan biri kuşkusuz gönüldür. Gönül Çalab'ın tahtıdır, Allah'ın evidir. Yunus Emre gönül kıranları, gönül yıkanları yermiştir. "Yere göğe sığmadım, mümin kulunun gönlüne



sığdım” hadis-i kutsisinden hareketle gönül nazargâh-ı İlahî olarak bilinir. Allah, insanların gönüllerine tecelli eder; suretlerine bakmaz, gönüllerine bakar (Yıldız, 2020: 76-77). Yunus, gönül yıkanların kıldığı namaza şüpheyile yaklaşır (Erdoğan, 2020: 427):

*Gönül Çalab’un tahtı gönüle Çalap bahdı
İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa* (299/5)

*Bir kez gönül yıkdunısa bu kıldugun namâz degül
Yitmiş iki millet dahı elin yüzün yumaz degül* (166/1)

Hatta gönül kıranların gideceği haccı da gereksiz görür (Demirel, 2020: 617):

*Ak sakallu pîr koca bilmez ki hâli nice
Emek yimesün hacca bir gönül yıkarısa* (299/3)

*‘İlm ü ‘amel ne assı bir gönül yıkdunısa
‘Ârif gönül yapduğı berâber hicâz ile* (335/12)

*Bin kez hacca vardunısa bin kez gazâ kıldunısa
Bir kez gönül sıdunısa gerekse yüz yıl yol dokı* (366/6)

Yunus Emre, Hakk’a inanmayan inkârcıları, Hak sözüne kulak tıkayanları ve Hak sözünü tutmayanları yerer:

*Her kanda ki gözün baka Çalap hâzırdur mutlaka
Şol cân ki tapmadı Hak’a assısı yok ziyândadur* (54/5)

Allah görmesini bilen için bütün eşyada zuhur etmektedir. Bu düşünce vahdet-i vücud anlayışının tezahürüdür. Her şey Hakk’ın tecellisidir (Cebeci-oğlu, 2004: 683). Cihanı dolduran Hakk’ı bilmeyenler, görmeyenler Yunus’un yergilerinden nasibini alır:

*Hak cihâna toludur kimsene Hakk’ı bilmez
Anı sen senden iste o senden ayru olmaz* (103/1)

Aşağıdaki beyitte de Yunus, Allah’ı inkâr edenleri eleştirir. Bütün âlem Allah’ın nuruyla dolsa da sağırın sözü işitmemesi gibi münkir bu nurları görmeyecektir:

Sagır işitmez sözi gice sanur gündüzi
Kördür münkirün gözi 'âlem münevver ise (299/4)

Hak sözüne kulağını tıkayan gerçekte sağırdır. Onun Hak sözünden nasi-bi yoktur. Hak sözünden murat Allah kelimadır, Allah'ın emirleridir. Bu gibi insanlara söylenecek sözler boşa gitmiş olur:

Ol kişi kim sagır durur söyleme Hak sözün ana
Ger dirisen zâyî ' olur nasib yokdur sözden ana (11/6)

Müslümanım deyip Allah'ın emrine boyun eğdiğini söyleyen kuldan beklenen Hak sözünü tutmasıdır. Hak sözünü tutmayana “Müslümanım” demesi-nin de bir faydası olmayacaktır:

Dimesün kim müselmânâm Çalap emrine fermânâm
Dutmazısa Hak sözünü fâyide yok dînden ana (11/3)

Hakk'ın mesajı Kuran'dadır. Yunus Emre, Hak kitabını okuyup anlamayanları eleştirir:

Dört kitâbı şerh iden 'âsîdür hakîkatde
Zirâ tefsîr okuyup ma'nîsin bilmediler (38/5)

Yunus Emre Hakk'ın birliğine inanmayan, gönlünde ikilik tutan, Allah'a ortak koşanları, namaz kılmayanları eleştirir:

Gönlünde ikilik tutan ol metâ'ı bunda satan
Yarın cehennemde yatan bunda namâz kılmayandır (99/5)

Yunus Emre'nin üzerinde durduğu konulardan biri de ibadetlerde titizlik göstermektir. Namaz konusunda son derece dikkatlidir ve namazın terk edilmesini hoş görmez. Namazı Müslümanlığın şartı olarak görür (Erdoğan, 2020: 428; Yıldız, 2020: 80):

Namâz kılmayana sen müslmândur dimegil
Hergiz müslmân olmaz bagrı dönmişdür taş (341/6)

Yunus Emre'nin aşkı Allah aşkıdır. Bu aşkı anlamayanları eleştirir. Aşk-sız insanı kuru ağaca (342/5), taş (66/1), hatta hayvana benzetirken (157/1) gönlü temiz olmayanların bu aşkı gönüllerinde duyamayacaklarını belirtir (Erdoğan, 2020: 420). Şiirin ikinci beytinde “Ölmeden evvel ölünüz” hadisi iktibas yoluyla kullanılmıştır:



İçün taşun murdâr iken 'ışk n'eylesün senünile
Gönlün gözi uyur iken 'ışk n'eylesün senünile (347/1)

Âşıklara yoldaş olup sâdıklara yâr olmadun
Ölmezdin öndin ölmedün 'ışk n'eylesün senünile (347/2)

Dünyâ gözün rûşen idüp gönül gözün kör eyledün
Zulmet tolıcak gönlüne 'ışk n'eylesün senünile (347/3)

Bize girçek dervîş gerek cihân toldı da 'vâ ile
Yalan da 'vâ iderisen 'ışk n'eylesün senünile (347/4)

Dervîşliği sanma hemân sûret düzmegile olur
Dilde ise senün işün 'ışk n'eylesün senünile (347/5)

Ona göre içi dışı bir olmalıdır insanın. Müslüman olup müslüman gibi davranmayanları eleştirir:

Kendüye yaramazı biregüye sanan ol
Adı müsülmân anun kendü benzer keşîşe (293/3)

Yunus Emre'nin şiirlerinde üzerinde en çok durulan konulardan biri dünyanın fâniliği, hayatın ölümlü oluşudur (Aydın, 1995: 70). Dünya bir hanırdır, misafirhanedir, fanidir. Onu baki sanıp bel bağlayan, dünyaya aldananları eleştirirken dünyanın geçiciliğine vurgu yapar:

Kanı Muhammed Mustafâ hüküm itdi Kâf'dan Kâf'a
Dünye kime kıldı vefâ aldanuban kalanı gör (22/5)

Çün dünyâ bilürsin fenâ ne yatarsın döne döne
Uyhu m'uyur kana kana dost yolını soran kişi (372/10)

İy dünyâyâ aldanan hayırla ihsân kanı
Unutdun âhireti şefkatla îmân kanı (396/1)

Yunus, Hakk'ın birliği konusunda hassastır. Asıl olan Hak'tır, dünya ve madde önemli olmamalıdır:

Ger uluya irdünise sûret nakşı nendür senün
Ma 'nîye yol buldunısa işbu dünyâ nendür senün (148/1)

Yunus Emre boş konuşanları da yermiştir:

*Şunun ki taşı hoş durur bilün kim içi boş durur
Dün gün öter baykuş durur sanman bütün dîvârı var* (27/2)

Dedikodu yapan, yalan söyleyenler de Yunus'un yergilerine konu olur:

*Egriler egri ile togrular togru ile
Yalan yalanı sever gammâzlar gammâz ile* (335/14)

Arif canını verir, onun için canın bir kıymeti yoktur. Oysa yalancılar Allah yolunda mallarına kıyamazlar (Şener, 2020: 297):

*‘Ârif cân virür tuymaz yalancı mâla kıymaz
Yalanla gerçeği berâber tutmayalar* (57/6)

İnsanların arkasından konuşanları ağır bir dille eleştirirken bu tip insanların İslam kültüründe en necis unsur olan domuzdan aşağı olduğunu söyler:

*Bir kişinin yatlu sözün varuban kimseye dime
Biz uludan işitmişüz hınzırdan girüdüz gammâz* (109/5)

Yunus Emre kin tutmamayı öğütlerken kin güdenlere “kini olanın dini olmaz” demiştir:

*Giderdüm gönlümden kîni kîn dutanın yokdur dîni
İy yârânlar ben bu sözi uludan işitdüm ahî* (399/5)

Yunus Emre'nin engin hoşgörüsü bütün insanlara aynı nazarla bakmayı gerektirir. Ona göre “Her şeyde Allah'tan bir parça bulunduğunu düşünerek sevmek” bütün hayatın yegâne gayesidir (Pala, 1999: 21). Bu yüzden insanları ayırmak, ayrı görmek en büyük ayıplardandır:

*Yitmiş iki millete birliğile bakmayan
Şer'ile evliyâya hakikatde 'âsîdür* (29/4)

İnsanların ayıp ve kusurlarını görmek kolaydır. Önemli olan insanların olumlu yanlarına bakabilmektir:

*Tehî görmen kimseyi hiç kimesne boş degül
Eksükligile nazar erenlere hoş degül* (167/1)

Yunus Emre cehaletin karşısındadır. Cahilleri eleştirir. Yunus Emre'nin şiirlerinde “cahil” kelimesi “okumamış” anlamında kullanılmaz; hakikati idrak edemeyen cahildir. Dünyanın fâniliğini anlamayan cahildir.

*Câhildür ma 'niden almaz oturur karârı gelmez
Öleceğini hiç sanmaz yüz bin yıllık teşvîş ider* (80/5)

*Dünyâya gelen göçer bir bir şerbetin içer
Bu bir köpridür geçer câhiller anı bilmez* (103/4)

Yunus Emre'ye göre okumak kişinin kendini bilmesidir. Kişinin kendini bilmesi de “Kendini bilen Rabbini de bilir.” hadisinden manen iktibastır (Şener, 2020: 296). Kişi okudukça Hakk'ı bilir. Alim de okuduğuyla amel edendir:

*'İlim 'ilim bilmekdür 'ilim kendin bilmekdür
Sen kendüni bilmezsin yâ niçe okumakdur* (91/1)

*Okumakdan ma 'nî ne kişi Hakk'ı bilmekdür
Çün okudun bilmezsin hâ bir kurı emekdür* (91/2)

*Okıdum bildüm dime çok tâ 'at kıldum dime
Eri Hak bilmezisen 'abes yire yilmekdür* (91/3)

*Dört kitâbun ma 'nîsi bellüdür bir elifde
Sen elif dîrsün hoca ma 'nîsi ne dimekdür* (91/4)

*Yunus Emre dir hoca gerekse var bin hacca
Hepisinden eyüce bir gönüle girmekdür* (91/5)

Sûfî ve dervîş geçinenler de Yunus Emre'nin yergilerinden paylarına düşeni alır:

*Kerâmetüm var diyen halka sâlûslık satan
Nefsin müsülmân itsün varısa kerâmeti* (380/5)

*Dervîşlik didükleri hırkayıla tâc degül
Gönlin dervîş eyleyen hırkaya muhtâc degül* (162/1)

*Hırkanun ne suçu var sen yolına varmazsan
Vargıl yolınca yüri er yolu kalmaç degül* (162/2)

Yunus Emre dünya malına bağlananları, mal için yaşayanları eleştirir:

*Batmış dünyâ mâlına bakmaz ölüm hâline
İrmiş Kârûn mâlına zihî iş düşvârlığı* (361/2)

Yunus'a göre mal, Hak yolunda harcanmalıdır. Hak yolu için bir yufkasına kıyamayan insanları yerer:

*Bir niçe kişilerün gaflet gözün bağlamış
Hak yolına dirisen bir yufkaya kıyamaz* (105/2)

Dünya için mal için hırs ve tama sahibi olanları eleştirir:

*Düşman benim nefsüm durur tama 'ıla hırsum durur
Tama 'ıla hırsa uyan gönüllerde yir eylemez* (112/4)

Yunus Emre zalimlik yapan, haram yiyenleri de yermiştir:

*Bunda zâlimlik eyleyen nefsi harâmla toylayan
Yüzleri kara kopısar öz cânları râhat degül* (154/4)

Yunus Emre'nin yergilerinden dikkat çeken bir örneği de şeytana olan yergileridir. Şeytanın benlik ve kibir için yaptıklarından ders alınmasını amaçlayan Yunus Emre onu da şiirlerine konu eder:

*Çalap Âdem cismini toprakdan var eyledi
Şeytân geldi Âdem'e tapmaga 'âr eyledi* (356/1)

*Eydür ben oddan nûrdan ol bir avuç toprakdan
Bilmedi kim Âdem'ün için gevher eyledi* (356/2)

*Zâhir gördi Âdem'ün bâtınına bakmadı
Bilmedi kim Âdem'i halka server eyledi* (356/3)

*Kırk yıl kalıbı yatdı adı 'âlemi tutdı
Gör şeytânı bugzından ne fitneler eyledi* (356/4)

*Mûsâ geldi la 'îne didi Hakk'un buyrugın
Secdeyi işidicek döndi inkâr eyledi* (356/19)

...

Âdem toprakdanıdı 'Azâzîl oddanıdı



İşitdik 'Azâzîl'i Âdem'e bakdı güldi (367/8)

Secde geldi Âdem'e eydür inün kademe
Cümle firişte indi 'Azâzîl dura kaldı (367/9)

Sonuç

Yunus Emre'nin şiirlerinde yerilen unsurların üç ana başlıkta toplandığı görülmektedir. Bu yergilerin ilki Yunus'un kendine, kendi nefesine dönük yergilerdir. Yunus kimi zaman manevi olarak eksikliğini görmüş ve bunu yermiştir. Kimi zaman kendi nefesine yaptığı yergileri insanlara ibret için yapmıştır. Bazen de hasbihâl şeklinde iç muhasebe yapmıştır. Devir ve zamaneye dair yergilerinde daha genel bir çerçeve ile zamane insanı ve dünya ahvali üzerinde durmuştur. Yergilerinin önemli bir bölümünü de insan tiplerine, insan davranışlarına yöneltmiştir. Burada bir zümrenin hedef alınmasından ziyade her zümrede yanlışlar içinde bulunabilecek insanları eleştirmiştir. Başta da belirtildiği gibi Yunus Emre bir heccav değildir. O insan sevgisi ile dolu, hoşgörü şairidir. Ancak Yunus Emre'ye bütüncül bakıldığında önemli yergilerinin olduğu da görülmektedir. Bu, nasihat üslubunun adeta doğal bir sonucu olmuştur. Yunus Emre yergileri ile gerçek Yunus olmuştur. O, halkın rehberidir. Rehberler halka nasihat eder; nasihatlerinin doğal bir sonucu olarak da bu nasihatlere uygun davranmayanları eleştirirler. Yunus Emre de bunu yapmıştır.

KAYNAKÇA

- Alay, O. (2018). Yergi, ironi ve mizahla ilintili kavramlara dair bir değerlendirme. *Türk Dili Dergisi*, 68 (804), 29-46.
- Aydın, M. (1995). Yunus'tan mesajlar. İ. Baştuğ (Ed.), *Uluslararası Yunus Emre sempozyumu bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991)* içinde (s. 69-77). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Cebecioglu, E. (2004). Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü. *İstanbul: Anka Yayınları*.
- Demirel, Ş. (2020). Yunus Emre'nin şiirleri üzerine tasavvufi değerlendirmeler. N. İlhan (Ed.), *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk yazı dilinin gelişimi sempozyumu bildiriler kitabı (4-6 Ekim 2018)* içinde (s. 609-622). *Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yayınları*.
- Erdoğan, M. (2020). İki kanatlı Yunus Emre: bir dem gelir aşık olur, bir dem gelir zâhid olur. N. İlhan (Ed.), *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk yazı dilinin gelişimi sempozyumu bildiriler kitabı (4-6 Ekim 2018)* içinde (s. 419-429). *Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yayınları*.
- Kırbıyık, M. (2020). Yunus Emre'nin şiirlerinde sehl-i mümteni. N. İlhan (Ed.), *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk yazı dilinin gelişimi sempozyumu bildiriler kitabı (4-6 Ekim 2018)* içinde (s. 353-360). *Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yayınları*.
- Kurnaz, C. (1995). Yunus Emre'de tenkit. İ. Baştuğ (Ed.), *Uluslararası Yunus Emre sempozyumu bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991)* içinde (s. 465-471). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1995). Türkiye'de kültürel-ideolojik eğilimler ve bir XIII-XIV. yüzyıl halk şüfisi olarak Yunus Emre'nin kimliği. İ. Baştuğ (Ed.), *Uluslararası Yunus Emre sempozyumu bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991)* içinde (s. 79-87). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Özçelik, M. (2016). Yunus Emre menkıbeleri. *İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları*.
- Pala, İ. (1999). Yunus Emre. *İstanbul: Timaş Yayınları*.
- Şener, H. (2020). Yunus Emre'nin şiirlerinde arif tipi. N. İlhan (Ed.), *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk yazı dilinin gelişimi sempozyumu bildiriler kitabı (4-6 Ekim 2018)* içinde (s. 293-301). *Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yayınları*.
- Tatcı, M. (2013). Yunus Emre. *İslam ansiklopedisi, XLIII*, 600-606.
- Tatcı, M. (2020). Yunus Emre divanı. *İstanbul: H Yayınları*.
- Yıldız, A. (2020). Yunus Emre bize ne söyler. N. İlhan (Ed.), *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk yazı dilinin gelişimi sempozyumu bildiriler kitabı (4-6 Ekim 2018)* içinde (s. 76-84). *Kırşehir: Kırşehir Belediyesi Yayınları*.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ FİKİR ADAMI ŞEHBENDERZÂDE FİLİBELİ AHMET HİLMİ'NİN YUNUS EMRE TEFRİKASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ahmet KOÇAK

Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, kocakahmet70@hotmail.com

Giriş

Büyük şahsiyetler yaşadığı zamanın dışına çıkan, asırlar sonrasına hitap edebilen isimlerdir. Yunus Emre, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektaş-ı Veli, Fuzulî, Baki, Şeyh Galip gibi Osmanlı edebiyatının önde gelen şahsiyetleri bunlardan bir kısmıdır. Bu isimlerdir ki fikir dünyasının oluşmasında ve toplumun ortak kültürel değerler etrafında toplanmasında rol oynarlar. Yunus Emre kendi zamanını aşarak asırlar boyu, günümüze kadar okunarak, şiir ve ilahileri söylenerek gelmiş bir büyük şairdir. Onu sadece şair sıfatı ile adlandırmak da doğru değildir. Yunus bir gönül insanı, mütefekkir, mutasavvıf bir şahsiyettir. Yunus Emre'nin Türk edebiyatında ilk araştırmaya konu edilmesi, derli toplu hayat hikâyesinin, eserlerinin, düşünce dünyasının ele alınması 1918 yılında Fuat Köprülü tarafından yayımlanan *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserlerdir. Ancak Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, yukardaki tarihten çok önce 1911 yılında, kendisinin çıkardığı haftalık *Hikmet* dergisinde Yunus Emre'nin menkıbevi hayat hikâyesi, şiirlerinden örnekler ve onların şerhiyle ilgili tefrika halinde yazılar yayımlar. Bu çalışmada Türk edebiyatı için önemli yayın organlarından birisi olan *Hikmet* dergisinde tefrika



edilen Yunus Emre ilgili yazıların geniş bir değerlendirmesi yapılmış olacaktır.

Ahmet Hilmi'nin Hayatı ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

Yirminci yüzyılın özellikle ilk çeyrek asrı Türk tarihi açısından büyük olayların cereyan ettiği, büyük değişikliklerin yaşandığı bir dönemdir. İki Balkan Savaşı, bir büyük dünya savaşının ve altı yüz yıllık Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekildiği ve yerine Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu bir dönemdir. Zaman olarak kısa, ancak tezahür eden olaylar ve neticeleri açısından uzun bir dönemi kapsar. Bu dönemde Türk fikir ve siyasi hayatına yön veren önemli isimler yetişmiştir. Türk düşünce hayatında siyasi fikir akımlarının da kendi kalıpları içerisinde şekillenmeye başladığı bu yıllarda, yerli kültür ve değerlere bağlı kalarak Osmanlı Devleti'nin ayakta kalmasının İttihad-ı İslam düşüncesi etrafında toplanmak olarak gören ve bunu savunan önemli isimler vardır. Bunların başında Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Mehmet Âkif, Aksekili Ahmet Hamdi, Babanzâde Ahmet Naim, Süleyman Nazif gibi önemli şahsiyetler yer alır.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Hicri 1279 [1862/1863] yılının ortalarında bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Filibe'de (Plovdiv) doğmuştur. Babası Şehbender (Konsolos) Süleyman Bey, annesi, Şevkiye Hanım'dır. "Şehbenderzâde" ve "Filibeli" lakapları, babasının mesleğini ve doğduğu yeri göstermektedir. Ailenin en büyük çocuğu olan Ahmet Hilmi, ilk tahsilini Filibe müftüsünden almıştır. Daha sonra Bulgaristan'da Rüştîye mektebini bitirdiği de belirtilir (Ekici, 1997: 21-52). 93 Harbi'nden sonra (1877-78 Osmanlı-Rus savaşı) Rumeli Muhacereti sırasında gerçekleşen göçler kervanına Filibeli Ahmet Hilmi'nin babası Süleyman Efendi de katılmış, ailecek önce Edirne'ye sonra da İstanbul'a gelmişlerdir. Onun İstanbul'daki eğitimiyle ilgili çeşitli görüşler vardır. Bir kısmı bilgilere göre Galatasaray Sultanisi'nden mezun olduğu yönündedir. Diğer bir görüş ise, kendi kendisini (otodidakt) yetiştirdiği şeklindedir (Uludağ, 1996: 37).

Ahmet Hilmi'nin çalışma hayatı ise farklı şehirlerde ve bölgelerde geçmiştir. İlk memuriyetine İstanbul'da Posta idaresinde başlayan Ahmet Hilmi, daha sonra ailesiyle birlikte İzmir'e gitmiş, burada da dört yıldan fazla Posta idaresinde çalışmış ve bunun iki yılı da müdürlük görevinde geçmiştir. Daha sonra becayiş yoluyla Beyrut Vilayeti Telgraf ve Posta Merkezi Posta Müdürlüğüne naklolunmuştur (Tansel, 1981: 151). Beyrut'ta bulunduğu dönemde

Jön Türklerle yakın temasa geçmiş, buradan Mısır'a kaçmış ve orada "Çaylak" isminde bir dergi çıkarmıştır.

1901 yılında İstanbul'a dönen Ahmet Hilmi, bir süre sonra kesin olarak bilinmemekle beraber, siyasi olduğu tahmin edilen bir sebepten Fizan'a sürülmüştür. II. Meşrutiyet'in ilanına kadar Trablusgarp'ta kalan Ahmet Hilmi, sürgün hayatının da etkisiyle tasavvufa merak sarmıştır. Onun Kadiriyye tarikatının kollarından olan Abdullah Selam Esmer el-Arûsî Hazretleri'ne isnat edilen Arûsî tarikatına intisap ettiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Fizan'da iken resmî bir görevi olduğu yönünde bilgiler de vardır (Ekici, 1997: 42; Koçak, 2009: 339-364).

II. Meşrutiyet'in ilanından (1908) sonra İstanbul'a dönen Ahmet Hilmi ilk olarak haftalık İttihad-ı İslâm dergisini, daha sonra yine haftalık Çoşkun *Kalender*'i çıkarır. Bu derginin de kapanmasıyla *Necat*, *Tonguç* dergilerinde başmuharrir olarak yazılar yazar. Daha sonra *Sıratı müstakim*, *İkdam*, *Tasvîr-i Efkar*, *Şehbal*, *Sancağ* ve *Necat* dergilerinde siyasi ve felsefî yazılar kaleme alır. Tekrar kendisi *Münakaşâ*, *Kanad*, *Nimet*, günlük ve haftalık olmak üzere *Hikmet* dergilerini çıkarır. Hikmet Matbaa-yı İslâmiyesini kurar, kendi dergi ve eserlerini burada basar. 1911 yılında günlük *Hikmet* dergisinde İttihad ve Terakki'yi tenkit eden yazıları yüzünden, matbaası ve dergileri kapatılır. Önce Kastamonu'ya, oradan da talebi üzerine Bursa'ya sürgün edilir. Bu sürgün hayatının (Ekim 1911-Mart 1912) beş aylık bir süreyi kapsadığı tahmin edilmektedir. On aylık bir aradan sonra tekrar haftalık Hikmet dergisini neşre başlayan Ahmet Hilmi, Dârülfünûn'da felsefe müderrisliğinde ve Cemiyet-i Tedrisiye-yi İslamiye azalığında bulunmuştur. Arapça, Farsça ve Fransızca'yı çok iyi derecede bilen Ahmet Hilmi, hiç evlenmemiştir. 16 Ekim 1914 Cuma günü vefat eden Filibeli'nin vefat sebebi kesin olarak bilinmemekle beraber bakır zehirlenmesinden veya siyonizm ve masonluk meselesini ilk ele alanlar arasında olduğu için masonlar tarafından zehirlendiği şeklindedir (Aksun, 1982: XIX; Kara, 1997: 69-71). Kabri Fatih Camii haziresindedir.

Osmanlı'nın son dönem önemli fikir ve edebiyat adamlarından birisi olan Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, vefatının üzerinden yüzyılı aşkın bir süre geçmesine rağmen yazdığı eserler önümüzü aydınlatmaya, ışık olmaya devam etmektedir. Kırktan fazla eser kaleme alan, tek başına haftalık ya da günlük olarak çıkardığı, gazete ve dergilerin sayısı da onu aşan Ahmet Hilmi, makalelerinde ve eserlerinde İslam dünyasının ve Osmanlı toplumunun geri kalışı noktalarına zihin yormuş, çözüm önerileri üretmeye çalışmıştır. Gözü kapalı Batı'yı taklit etmeye karşı çıkarak modernle geleneği, İslami kültür ve kurumlarıyla Batı medeniyetinin nasıl bütünleşebileceği noktaları üzerin-



de durmuştur. Dönemin hâkim felsefi akımlarıyla yakından ilgilenmiş, Doğu felsefesi ile Batı felsefesinin ortak noktalarına dikkat çekmiştir. Bu noktadaki görüşlerini “Ne taassup ne de körü körüne taklit” şeklinde özetlemek mümkündür. O, dönemindeki birçok önde gelen fikir adamları gibi saltanata karşı meşrutiyeti savunmuş ve bunu yazılarıyla desteklemiştir (Koçak, 2018; Koçak, 2021: 7). Sadece Osmanlı sınırları içinde değil, Orta Asya’dan Balkanlara, Uzak Doğu’dan Afrika’ya kadar farklı coğrafyalarda yaşayan İslam dünyasının ortak meselelerine yakından ilgi duymuştur.

Ahmet Hilmi bunların yanı sıra yüzyıllardır Anadolu ve Rumeli coğrafyasını şiirlerinde dile getirdiği duygu ve düşüncelerle aydınlatan, menkıbevi hayat hikâyesiyle bu toprakların mayalanmasına öncülük eden Yunus Emre ile ilgili kaleme aldığı eseri de ilklerdendir ve son derece önemlidir. Önemlidir çünkü Türk Edebiyatında Fuat Köprülü’nün *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1918) adlı kitabında dile getirdiği ve geniş bir vukufiyetle ortaya koyduğu Yunus Emre’yi Ahmet Hilmi, Şeyh Hüsnü mahlasıyla ondan çok daha önce *Hikmet* dergisinin (1911) altı sayısında “*Terâcim-i Ahvâl: Sahâif-i İslâmiye*’den *Âsâr ve Ahvâl-i Meşâhir: Yunus*” (Şeyh Hüsnü, 1911: 66-68) başlığı ile kaleme almış, hayat hikâyesi ve şiirlerinden örnekler sunmuş, şerh etmiştir.

Ahmet Hilmi’den Yunus Emre’nin Biyografisine Dair Tespitler

Ahmet Hilmi, halk arasında “Derviş Yunus, Âşık Yunus namlarıyla meşhur olan” Yunus Emre’nin Bolu’da dünyaya geldiğini, Yıldırım Bayezid zamanında zuhur ettiğini, şeyhlerinin de Tapduk Emre olduğunu ve Kadiri tarikatına intisap ettiği bilgisini verir (Koçak, 2021: 61). Yunus Emre’nin tarihi kişiliği ve menkıbevi hayat hikâyesinde Tapduk Emre’nin ayrı bir yeri olduğu bilinmektedir. Buna göre Sarıköy’de yaşayan Yunus Emre, buğday almak üzere Karahöyük’e gider, bir süre Hacı Bektaş-ı Veli’nin yanında kalır. Tam geri döneceği zaman buğday yerine Hacı Bektaş-ı Veli ona “himmet” yahut “nefes” vermeyi teklif eder, fakat Yunus “nefes” yerine buğday almada ısrar edince, kendisine istediği kadar buğday verilir ve öyle döner. Oradan ayrılıp köyüne yaklaştığı zaman gafletinin farkına varan Yunus, buğdayın bir gün tükeneceğini, hâlbuki nefesin hiç tükenmeyeceğini düşünerek tekrar tekkeye döner ve pişmanlığını ifade eder. Bu hal Hacı Bektaş-ı Veli’ye arz edilince, o “Bundan sonra olmaz. Biz o kilidin anahtarını Tapduk Emre’ye verdik, varsın nasibini ondan alsın” diyerek onu Tapduk Emre’ye gönderir. Tapduk Emre, Yunus’un halinin kendisine malum olduğunu belirterek, hizmet ederse nasi-

bini alacağını söyler. Burada hizmete başlayan Yunus, erenlere eğrinin yakışmayacağına inandığı için, “bu kapıya eğri gelmez” inancıyla kırk yıl hep düzgün odun taşır. Bu kırk yıllık hizmetin sonucunda nasibini alan Yunus’un dili çözülür ve bundan sonra asırlarca devam edegelen inci ve altın değerindeki şiirlerini söylemeye başlar (Tatcı, 2013: 600). Yunus ümmidir yani zahiren kimseden okumamış, ders almamıştır; fakat bâtinen tevhit mektebini ve aşkıta tahsilini tamamlamış, şahadetnamesini de “aliyyü’l- âlâ [en üstün]” derecesiy-le ve birinci olarak almıştır.

Ahmet Hilmi, Yunus’un doğum tarihi ve vefatıyla ilgili bir kayıt olmadığını, ancak

*Tarih dahi yedi yüz yedi idi
Yunus canı bu yolda kodu idi*

beytiyle yaşadığı zamanın bilindiğini söyler.

Yunus’un kabri için de ihtilafların olduğuna işaret ederek, bir rivayete göre Erzurum vilayetinde Tutçular köyünde, diğer bir rivayete göre de Ankara vilayetinde Mihalıccık kazasının istasyonu olan, Sarıköy’de metfun olduğunu kaydeder. Yunus Emre’nin şeyhleri Tapduk Emre’nin de yine Ankara vilayetinde Nallıhan’da metfun olduğunun yaygın olarak bilindiğini söyler (Koçak, 2021: 94). Ancak bugün Eskişehir, Karaman, Bursa, Aksaray, Manisa, Erzurum, Isparta, Afyon, Ankara, Sivas gibi vilayetlerde Yunus Emre’nin mezarının bulunduğu da söylenmektedir (Tatcı, 2013: 602).

Yunus’u anlamanın yolunun onun geride bıraktığı eserlerini bilmek, okumak ve anlamaktan geçtiğine işaret eden yazar, Türk edebiyatı geleneğinde önemli eser sahibi insanların biyografilerinin düzenli şekilde kayda geçirilmediği tespitini yapar. Hayat hikâyeleri yazılarının da birkaç satırı geçmeyecek metinler olduğu, buradan da bir insanı tanıyıp anlamanın mümkün olmadığını ifade eder.

Bizde zuhur eden meşahirden hemen hiçbirinin muntazam ve etraflı bir tercüme-i hâli yok gibidir. Bizim meşahirimiz kendi kendilerine doğarlar, kendi kendilerine yaşarlar ve kendi kendilerine terk-i hayat edip giderler. İşte tercüme-i hâlini yazmakta olduğumuz Yunus, o kabîl zevattandır. Bereket versin ki elde mevcut bir Divanı var, fakat bu Divân muntazam ve musahhih bir şey zannedilmemelidir. O fena ve kaba bir surette harekeli olarak basılmış bir Divandır. İçinde yabancı sözleri de vardır. Maamafih pek âlî ve zengin parçaları da muhtevidir (Ahmet Hilmi, 1912; Koçak, 2021: 64-65).



Ahmet Hilmi'nin Yunus Emre'ye olan ilgisi derin ve eskiye dayanmaktadır. Nitekim onunla ilgili kaleme aldığı bu eserinde, kendisinin II. Abdülhamit döneminde sürgüne gönderildiği Sinop'ta başından geçen bir hatırasını şu şekilde aktarır:

Devr-i istibdatta Sinop'ta üç refik, felaket bir gün fakirhanede oturuyorduk. İkimiz derviş idik, birimiz değildi. Sohbetimiz tarikate, dervişliğe dair idi. Derviş olmayan refikimiz nev-ummâ [bir derece] tarikati, dervişliği münkir idi. Yanımızda bir Yunus divanı vardı. Kendisine “sizin için şundan bir tefe’ül edelim [fal açalım]” dedim, hafif bir handeyi [gülüşü] müteâkip “peki, fakat soldan, son beyti okuyunuz” dedi. Hemen açtım, şu beyit zuhur etti:

*Sırrımıza gizmezler, ânlar yoldaş olmazlar
Değmeler yoldaş olmaz bu bizim hâlimize*

Hazret'in bu nutku bizi memnun ve dilşâd, onu da mahzun ve berbat etti. (Şeyh Hüsnü, nr. 68, s. 6; Koçak, 2021: 94).

Yunus Emre'nin Şiirleri ve Yorumu

Yunus Emre'nin Osmanlı toplumunda yaygın olarak bilinmesi onun şiirlerinin “ehl-i dil” arasında dilden dile dolaşmasıyla. Kendine has üslubu, sade dili ve sözlerindeki manevi derinlikle Niyazi Mısrî gibi büyük mutasavvıflar tarafından da şiirleri şerh edilmiştir. Nitekim

*Çıktım erik dalına, anda yedim üzümü
Bostan ıssı kakıyıp der ne yersin kozumu*

beytiyle başlayan, meşayihin halleri, dervişlerin tavırları, kişinin dünyaya ait şeylerden sıyrılarak içindekilerini temizlemesi ve ilahi aşka mazhar olma sürecini gösteren “seyr ü sülûk”u anlatan şiirleri Niyâzî-i Mısrî tarafından şerh edilmiştir. Niyazi Mısrî bu şerh esnasında;

*İplik verdim çulhaya sarıp yumak etmemiş
Becid becid ısmarlar gelsin alsın bezini*

beytini Yunus Emre'nin söylediği şekliyle, maksadına uygun şerh edip etmediğinde uzun müddet tereddüt etmiş yine onun manevi işaretiyle bu tereddüdünü gidermiştir. Bu şerhi sekiz ay gibi uzun bir sürede ikmal eden Niyazi

Mısırî, Yunus Emre'yi “Şeyh Hazretleri, Aziz Hazretleri, Pîr Hazretleri” gibi sıfatlarla anar ve onun büyüklüğünü şu mısra ile dile getirir:

*Başsız kabak gibisin tekerleme söz ile
Yunus gibi Niyâzî irfânı arzularsın.* (Şeyh Hüsnü, nr. 62, s.7).

Ahmet Hilmi, Hazreti Mevlânâ'nın yaygın olarak bilinen Yunus için “*Bu Türk'ün Divânı'nı evvelce görmüş olsaydım Mesnevi'yi vücûda getirmezdim*” sözünün tarih olarak söylenmesinin mümkün olmadığını, çünkü Mevlânâ'nın ortaya çıkışının daha önce olduğunu ifade eder. Ancak bu rivayetin Yunus Emre'nin önemli bir şahsiyet ve yüksek bir mertebede olduğuna delalet eder, tespitinde bulunur.

Yunus Emre, Anadolu coğrafyasında zuhur eden evliya ve meşayihin öncülerindendir. Ahmet Hilmi, sade dili ve akıcı üslubu ile Yunus Emre'yi ve onun şiirlerini şöyle anlatır:

Yunus, Türk'te zuhur eden evliya ve eâzım-ı meşâyihin yegânelerin (den) dir. Yunus, tevhîd ve hakikatte bir Muhyiddin, esrar ve hikmette bir Mevlânâ, aşk ve muhabbet-te bir İbn Fâriz'dır, denilse mubalağa ve hata edilmemiş olur. Bu bir hakikat olmakla beraber Yunus'un aşkı her hâline galip gelmiş ve her hâlinde aşk olanca şiddet ve hararetiyle tecelli eylemiştir. Yunus, her derdi unutmuş, Allah'ın derdine düşmüş ve o derd-i devâ-nâpezîr ile ömrü oldukça ağlamış, yanmış, inlemiştir.

Yunus, ağlar, yanar, inler fakat o kadar tatlı yanar, o kadar güzel ağlar ki, insan adeta imrenir. Hemen ona peyrev olmak, onun gibi yanmak, onun gibi ağlamak ister. Lakin ne mümkün o devlet, o nimet herkese nasip olmaz. Yunus, inler fakat o derece hazîn ve garîbâne inler ki, dertli gönüller için tahammül etmek mümkün olmaz. Yunus'un iniltisi derd-i ezelîden haberdar olan gönüllerde birer makes husule getirir. O gönüllerde hazin hazin, yanık yanık inlemeye başlar. (Şeyh Hüsnü, nr. 62, s.7; Koçak, 2021: 63-64).

Ahmet Hilmi'nin Yunus Emre ile ilgili kaleme aldığı tefrikalarında önemli bir taraf, onun şiirleriyle ilgili yaptığı yorumlamaları ve açıklamalarıdır. Önce beşer beyitlik şiirlerini yazdıktan sonra, bazen bir mısra üzerinde, bazen bir kavram üzerinde bazen de o bölümde dile getirilen düşüncelerin tümü üzerinde yorumlar yapar.

*Seni ben severim candan içeri
Yolun vardır bu erkândan içeri*



Şeriat, tarikat yoldur varana

Hakikat meyvesi andan içeri (Şeyh Hüsnü, nr. 63, s. 5).

Herkesin sevdiğini can ile ve canı kadar sevdiği halde Yunus Emre'nin bu dereceye kanaat etmediği, bundan daha ileri candan içeri bir muhabbet ile, duygu ile cananını sevdiği dile getirilir. Sevgiliye ulaşmak için kimsenin gidemediği, bilemediği yollar içinde yine ona giden pek çok gizli yolların olabileceğini söyler. Bu sevdiği yolunda her şeyi göze almak, onun yolunda “yok olma”yı gerektiren bir aşk ve muhabbettir. Yunus Emre'nin şiirlerinin bir özelliği de kendi içinde birbirini şerh eden (açıklayan) şiirler olmasıdır. Bir önceki beyitte dile getirilen duygu ve düşünceler, bir sonraki beyitte ya da başka yerde izahı yapılır, anlaşılmayan yerlere yeni pencereler açılır.

Ahmet Hilmi, örneğin Yunus Emre'nin

Bu akl ü fikr ile Mevlâ bulunmaz

Bu ne yâredir ki zahmı onulmaz (Şeyh Hüsnü, nr. 64, s. 5-6).

dizeleri ile başlayan beş beyitlik şiirini şerh etmeye, açıklamaya kalkılsa en az “beş büyük tabaka kağıt” gerektiğini söyler. Şiirleri şerh etmeye devam eden Ahmet Hilmi, akıl ve fikir ile ihtimal olarak her şeyin bilineceğini, her şeyin bulunacağını fakat, Mevlâ'yı bulmanın mümkün olmadığını söyler. Çünkü O, her şeyden âlîdir, yücedir. Eğer akıl ve fikir O'nu bilse, O'nu bulsa O'nun da her şey gibi bir şey olması lazım geleceğine işaret eder. Ayrıca akıl ve fikir her şeyi kavramada sınırlıdır. Onlar “ancak kendileri gibi bir mahdudu idrak ve ihâta edebilirler” diyen yazar, tarikat ehline başlarda akıl ve fikir bir dereceye kadar rehberlik etse de bu uzun yolculukta bir rehber ihtiyacı duyulacağını söyler. Her şeyi bilmenin ve bulmanın bir usul ve bir yolu olduğu gibi Allah'ı bilmenin, bulmanın da bir usul ve bir yolu vardır. İşte o usul ve o yolu gösterecek “mürşid-i kâmindir” der.

Beş beyitlik iki şiirinin şerhinden sonra Yunus Emre'nin hece vezniyle yazılan dörtlüklerden oluşan şiirlerine yer verir:

Ben yürürüm yâne yâne

Aşk boyadı beni kâne

Ne âkilem ne divâne

Gel gör beni aşk neyledi (Şeyh Hüsnü, nr. 64, s. 5).

Yunus Emre'nin inleyişi, yanışı, ağlayışı başkalarının inlemesine, yanmasına, ağlamasına benzemez. Baştan ayağa kadar hep yara, dert, ateş olan

Yunus'un bu yaraları hiç kapanmaz. Dertleri de hiç eksilmez artar, ateşi hiç sönmez daima yanar. En önemlisi Yunus Emre bu dertlerden, kapanmaz yaralardan şikayetçi değildir, onlarla yaşamak ona huzur verir, aşkını artırır. Çünkü Yunus'u bu hale koyan Mevlâ'sıdır, ona olan aşkıdır.

Yunus Emre'nin şiirleri “vezn-i millî” yani hece vezniyledir. Pek az şiirleri aruz vezniyledir. Yunus Emre'nin bazı şiirlerinin bestelendiğini de hatırlatan Ahmet Hilmi, onun sözlerinin çok tesirli olduğunu, çünkü sanattan ziyade gönüllere hitap ettiğini söyler. Onun bütün şiirlerinde görülen temel şey, “serâpa gönül, serâpa aşk ve muhabbetir”. Sanki bütün gönüller bir araya gelmiş bir Yunus olmuş, bütün cihandan yerde, gökte her zerrede görünen, oynayan, kaynayan aşklar, muhabbetler de bir araya gelmiş, o gönüle girmiştir. Yunus aşk ve muhabbette yüksele yüksele “makâm-ı mahbûbiyete (Allah'ın sevgilisi olma)” kadar yükselmiş ve nihayetinde âşık iken maşuk olmuştur. Âşık, daimi bir sûz u güdâz ve niyazda; maşuk ise, hakiki bir istigna ve nazdadır. Hakk'a âşık olanlar pek çoksa da, Hakk'ın kendilerine âşık olduğu seçkin kullar çok değildir. Yunus'un devamlı surette geceli gündüzlü yanması, ağlaması, inlemesi Allah'ın hoşuna gitmiş ve merhametini celbetmiştir. Bunun neticesi olarak da “*Gel ve iste Yunus'um*” hitap ve iltifâtına mazhar olmuştur.

*Yunus senin sözün mânâdır bilenlere
Senden sonra söylene devr-i zaman içinde*

*Sayru olmuş inler, Kur'an ününü dinler
Kur'an kendisi olmuş, kendi Kur'an içinde* (Şeyh Hüsnü, nr. 66, s.7).

Yunus Emre'nin öyle şiirleri vardır ki Şeyh-i Ekber Muhittin Arabî'nin Füsûs'unun şerhi gibidir.

Yine onun:

*Biz kimse dinine hilaf demeyiz
Din tamam olursa doğar muhabbet*

beytiyle, anlatılmak istenen hakikatin her yerde, her gönülde tecelli etmesidir. Kişi “ben” demekten kurtulmalı ve her şeye yüce yaratıcının bir nişanesi olarak bakmalıdır. Bu şekilde bütün yaratılana bakan kimse kötülük işleyemez, bir canlıya zarar veremez. Her şeyi var eden bir yüce kudrete inanılırsa, insanoğlu acizliğin anlar ve kendi içine dönmeyi arzular. Gücünün yetmediği çok şeyin var olduğunu gören insan, “ben” demekten vaz geçer. Çünkü insan benlik olarak kendisinin merkeze koyduğu ve “ben” demeye başladığı zaman, karşısında da bir “sen” bulacaktır ve bu da sonsuza kadar bir çatışmayı bera-



berinde getirecektir. Burda yapılması gereken “ben” ve sen”i aradan çıkartıp her şeyi “O”ndan bilmektir.

Yunus Emre’nin şiirlerinin ilk bakışta kolay söylenir gibi algılanabileceği, halbuki bunların bir ilim ve fikir neticesinde ortaya çıktığı vurgulanır. Onun şiirlerinin ezberlenmesi ve hayat düsturu edinilmesi gerekir.

*Sağlığın ne ise, odur ölümün
Bugünkü gündür, yarınki günün*

*Cümleler doğrudur, sen doğru isen
Doğruluk bulunmaz, sen eğri isen*

*Âdem yarattı ilme bak, kendi nihân bu hükme bak
Veren, alan O’dur: O Hak, ayrı sanıp, olma ırak*

*Yetmiş iki millete, bir göz ile bakmayan
Halka müderris olsa bile, Hakk’a âsîdir*

*Sırât kıldan incedir kılıktan keskincedir
Varıp ânun üstüne evler yapasım gelir*

Yunus Emre, yukardaki mısralarda bütün insanlığa hitap eden, sevgiyi esas alan, kalp kırmanın ne kadar kötü bir şey olduğuna işaret eden, ölüm sonrası hayatı düşünmenin her kötülüğün önüne geçeceği gibi her biri ayrı bir makale ve eser konusu olacak konuları işler. O, tüm bunlarla insanı eğitmek, onun dünyaya geliş gayesini unutmadan yaşamasını ve insanlığa faydalı olmak için çalışmasını salık verir. Hatta Yunus Emre,

*Cennet cennet dedikleri bir ev ile birkaç hûri
İsteyene ver onları bana seni gerek seni (Şeyh Hüsnü, nr. 67, s. 5).*

diyerek herkesin yapamayacağı veya herkesin esas hedefi olan cenneti bırakıp, cenneti de var eden yaratıcıya yönelmesi onun büyüklüğünü, aşktaki mer-tebesini gösterir. Çünkü onda Allah sevgisi dışında bir şey yoktur.

Sonuç

Toplumları ayakta tutan, millet ve insanlığa ruhu veren öyle yazarlar, şairler, sanatçılar vardır ki ortaya koydukları eserleriyle yaşadıkları dönemi aşp, çağlar ötesine seslenmekle kalmazlar, eserleriyle beraber bir bilincin teşek-

külünde hayati rol oynarlar. Onlar bir ruhu temsil ederler. O ruhtur ki, asırlar boyu toplumun sinesinde yaşar ve o toplumun belli değerleri etrafında şekillenmesini sağlar. Bu isimlerden birisi de Yunus Emre'dir. Anadolu coğrafyasının mayalanmasında büyük bir yeri olan Yunus Emre'nin on üç, on dördüncü yüzyıldaki sesi çağları aşırp daha yeni söylenmiş gibi her daim tazelenir ve ruhları diri tutmaya devam eder.

II. Meşrutiyet Dönemi önemli fikir adamlarından Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin kendisinin neşrettiği *Hikmet* dergisinde (1911) ilk defa Yunus Emre'nin hayatına ve şiirlerine dair yaptığı tefrika onun hem edebiyat dünyasında hem de halk arasında yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Ahmet Hilmi'den yaklaşık yedi sekiz yıl sonra Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1918) eseriyle de Yunus Emre'yi ilmi çerçevede geniş bir vukufiyetle değerlendirmiş ve ilim dünyasına kazandırmıştır.

Yunus Emre'nin çağlar öncesinden dile getirdiği meseleler, fikirler insanlığın ortak değerlerine vurgudur ve her geçen gün bu değerlere daha çok ihtiyaç duyulmaktadır.



KAYNAKÇA

- Ekici, M. Z. (1997). II. Meşrûtiyet devri fikir adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, hayatı ve eserleri (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Kara, İ. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslâmcılık tartışması. *TCTA*, V, 1405-1420.
- Kara, İ. (1997). Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi. *İstanbul: Dergâh Yayınları*.
- Karakoç, S. (1989). Yunus Emre. *İstanbul: Diriliş Yayınları*.
- Koçak, A. (2018). Şehbenderzâde Ahmet Hilmi. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahmet-sehbenderzade> (Erişim Tarihi: 10.08.2021).
- Koçak, A. (2021). Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi Yunus Emre metin-inceleme. *İstanbul: Büyüyenay Yayınları*.
- Köprülü, M. F. (1966). Türk Edebiyatında ilk mutasavvıflar. *Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi*.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1982). İslâm tarihi. (Z. N. Aksun, Haz.). *İstanbul: Ötüken Yayınları*.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (2009). *Hikmet yazıları*. (A. Koçak, Haz.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Seyh Hüsnü (Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi) (1911). Terâcim-i ahvâl: sahâif-i İslâmiye'den âsâr ve ahvâl-i meşâhir: Yunus. *Hikmet*, (62-64, 66-68), 5-6.
- Tansel, F. A. (1981). Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin Özdemir mahlasıyla yayımladığı Türk-lük-İslâm birliği mefkûresini müdafaa ettiği şiirleri. *TDA*, 12, 149-171.
- Tatcı, M. (2013). Yunus Emre. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 43, 600-606.
- Uçman, A. (2010). Şehbenderzâde Ahmed Hilmi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38, 424-425.
- Uludağ, Z. (1996). Şehbenderzâde Ahmed Hilmi ve spiritüalizm. *Ankara: Akçağ Yayınları*.
- Ülken, H. Z. (1998). Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi. *İstanbul: Ülken Yayınları*.

YUNUS EMRE ŞİİRİNDE BİR BELİRLEYİCİ OLARAK MAHLAS KULLANIMI

M. Fatih KÖKSAL

Prof. Dr., İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, mfkoksak@gmail.com

Giriş

Sözlerime edebiyatımızda “mahlas” konusunun olması gerektiği kadar üzerinde durulmadığını ifade ederek başlamak istiyorum. Metni doğru anlamada da rolü olan yardımcı bir unsur olmasından şairin üslubunu, hatta kişiliğini belirleyici rolüne kadar pek çok bakımdan edebî metinlerle iç içe olan bir fonksiyona sahip olduğu düşünüldüğünde “mahlas” kavramı üzerine yapılan çalışmaların önemi nispetinde olduğu söylenemez. Daha da ilginç edebiyatımızda “mahlas” çerçevesinde yapılmış bir lisans üstü tezin dahi bulunmamasıdır. Yapılan çalışmalarda şairlerin mahlas seçme sebepleri, mahlasın şiirde tevriyeli kullanımı vb. hususlar üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çalışmada “mahlas” kullanımına şairin üslubunu yorumlamaya elveren bir şiir ögesi olarak yaklaşılabacaktır.

Öncelikle “Yunus” kelimesinin mahlas olup olmadığı sorusuna cevap bulmalıyız. Bu Yunus’a özgü değil, mahlas yerinde kendi adını kullanan bütün şairler için geçerli bir soru(n)dur. Zira “mef’al” bâbında ism-i mekân olan “mahlas”, sözlük anlamı olarak “sığınma yeri, kurtulma yeri” anlamındadır ve bir şiir terimi oluşu bu manasıyla doğrudan ilgilidir. Mahlas, şair, şiirde söylediklerinden dolayı bir kaçış, sığınak; mesela Fuzûlî’ye “Benim adım Mehmed. Bu sözü söyleyen ise Fuzûlî’dir.” diyebileceği bir açık kapı bırakma fırsatı tanıyan “kurtuluş yeri”dir. Hâlbuki Yunus bu manada mahlas kullanmamış, tapşırmalarında doğrudan kendi adını kullanmıştır. Durum böyle olmakla birlikte şairlerin şiirlerinde mahlas olarak kendi adlarını kullanmaları ayrı bir terimle karşılanmadığı için “mahlas” demeye devam edeceğiz.



Yunus ve mahlas konusu söz konusu olunca daha önce de çokça sorulan “hangi Yunus?” sorusuyla işe başlamak gerekir. Ülkemizde bugüne kadar Yunus Divanı’nın pek çok baskıları yapılmış, Burhan Ümit Toprak’tan günümüze kadar birçok araştırmacı ve bilim adamı Yunus Divanı’nı yeni Türk harfleriyle yayımlamışlardır. Bu yayınlar arasında nüshaların karşılaştırılmasıyla oluşturulan üç çalışma karşımıza çıkıyor. Kronolojik olarak bu yayınlar ve manzume sayıları şöyledir:

Abdülbâkî Gölpınarlı (1973) neşrinde 299 şiir*

Faruk Kadri Timurtaş neşrinde (1980) 326 şiir**

Mustafa Tatcı (2020) neşrinde 417 şiir

Yapılan bu yayınlardaki şiirlerin hepsinin bildiğimiz Yunus Emre’ye ait olma ihtimalinin olmadığını belirtelim. Bu durumda uzun yıllardır Yunus Emre ve *Divan*’ı üzerine çalışan ve en son geçtiğimiz yıl *Divan*’ın son neşrini yapan Mustafa Tatcı’nın tespit ettiği 417 şiir üzerinde değerlendirme yapmak isabetli olacaktır. Ancak buna geçmeden önce konuya doğrudan ilgili bir hususu bilgilerinize sunmak istiyorum.

“Yaklaşık üç yıl önce değerli meslektaşım Prof. Dr. Mevhibe Coşar telefonla aradı ve bilgisayar programcılarıyla “metin madenciliği” denen bir yöntem geliştirdiklerini, yukarıda bahsettiğim makalede yayımladığım 17 Yunus şiiri üzerinde bu yöntemi uygulamak istediklerini söyleyerek benden bunun için izin istedi. *Divan*’ın Mustafa Tatcı tarafından yayımlanan son baskısını programa veri olarak yüklemişler, kelime sıklığının yanı sıra, ikilemeler, bir arada kullanılan kelimeler gibi başka kriterleri de gözeterek o şiirlerin Yunus’a ait olup olmadığını değerlendireceklerini ifade ettiler. Memnuniyetle izin verdim. Söz konusu çalışma bilahare yayımlandı (Coşar, 2020). Uygulama sonunda %100 gibi yüksek oranlar veren şiirlerin yanı sıra %17 gibi oldukça düşük oranlar da çıktı” (Köksal, 2021). Ben de bunun üzerine epeydir bir kısmı bilgisayarımda kayıtlı, bir kısmı zihnimde duran “üslup şablonu” fikrini yazıya döktüm ve bu Nisan ayında Eskişehir’de düzenlenen çevrimiçi sempozyumda tebliğ olarak sundum. İşte burada sunacağım tebliğ de bir şairin üslup özelliklerinin, metin madenciliği programıyla ölçülmesi imkânı bulunmayan “mahlas”la ilgili bölümünün Yunus Emre üzerinden değerlendirilmesi hususunu içermektedir.

* Gölpınarlı, eserinin 1965 baskısında önce Fatih nüshasındaki 203 şiiri almış, sonra “Fatih nüshasında bulunmayanlar” başlığı altında diğer nüshalardaki şiirlere yer vermiştir. Ancak 1980 baskısında bu şiirlerden dördünü çıkararak 299 adet şiir yayımlamıştır.

** Timurtaş neşrinde 37 şiir de sona “Diğer Yunuslar” olarak eklenmiştir.

Çalışmamızda yapacağımız değerlendirmelerin sağlıklı neticeler verebilmesi için bu şiirlerin ne kadarının gerçekten “Bizim Yunus”a ait olduğuna dair “dil, ifade tarzı, vezin-kafiye ve diğer şekil özellikleri, şiirin yer aldığı nüshalar, diğer şairlere de isnat edilen şiirler” gibi başlıklar altında yaptığımız değerlendirmede aşağıda listesi sunulan 99 manzumenin Yunus Emre’ye aidiyetinin “şüpheli” olduğu kanaatine vardık.^{***} Kullanılan dilin dönem diliyle uygunluğu, ifade tarzı, vezin-kafiye gibi teknik konular ve şiirlerin yer aldığı nüshaların çokluğu ve bu nüshaların güvenilirliği gibi ölçütler ile değerlendirildiğinde Yunus Emre’nin olduğuna dair ciddi şüphelerimiz bulunan şiirler ile başta Âşık Paşa olmak üzere kimi şiir mecmualarında başka şairlere ait görüldüğü için yine Yunus’a aidiyeti bize göre meşkûk olan bu şiirlerin sayısı 99 olup Tatcı’nın 2020 neşrindeki sıra numarasına göre şunlardır:

8, 12, 13, 14, 15, 19, 35, 40, 47, 49, 55, 67, 69, 71, 72, 75, 79, 80, 81, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 111, 123, 125, 134, 142, 145, 147, 150, 154, 156, 160, 161, 163, 167, 174, 187, 200, 218, 219, 220, 228, 229, 238, 239, 245, 253, 267, 272, 274, 275, 276, 279, 282, 284, 289, 295, 308, 314, 315, 321, 322, 324, 326, 328, 330, 331, 332, 334, 336, 340, 343, 344, 345, 346, 347, 357, 364, 373, 376, 377, 378, 379, 384, 387, 392, 394, 396, 404, 405, 413, 414, 415.

Bunların bazılarında yanılma ihtimalimiz elbette vardır. Hatta bunlar dışında kalan 318 şiir içinde de Yunus’a ait olmayanların bulunması da muhtemeldir.^{****}

Bu durumda çalışmamızdaki değerlendirmelerimiz geriye kalan 318 şiir üzerinden yapıldı. Ancak yeri geldikçe karşılaşmalarda Yunus’a aidiyeti hususunda tereddütte olduğumuz 99 şiirden de yararlanıldı.

Yunus Emre’nin Kullandığı Mahlaslar

Yunus Emre, şiirlerinin çok büyük çoğunluğunda “Yunus” mahlasını kullanmıştır. Ancak bazı şiirlerinin başında kullandığı “miskin”, biçare” gibi

^{***} Henüz yayımlanmamış başka bir makalemizde ifade edildiği gibi Yunus Divanı’nın en eski nüshalarında (mesela Berlin nüshası) bulunduğu hâlde Tatcı neşrinde yer almayan şiirler de vardır. Bir başka problem de “Âşık Yunus’a ait şiirler” kategorisinde değerlendirdiği manzumeler arasında Yunus Emre’ye ait olduğuna şüphe olmayan şiirlerin mevcudiyetidir. Ancak bunlar bu yazının konusu olmadığı için sadece değinerek geçiyoruz.

^{****} Bazı şiirlerde de iki farklı dil ve edanın bulunduğunu da ifade edelim. Bu tür şiirler de muhtemelen aslen Yunus’un olup zamanla değiştirilmiş ve/veya çeşitli beyitler eklenmiş, bir tür “müşterek şiir”e dönmüş manzumelerdir.



âdeta bu isimlere yapışık vaziyetteki sıfatları ayrı mahlaslar olarak düşünüp Miskin Yunus”, “Biçare Yunus” mahlaslarını da kullandığı varsayılırsa, Tıccı 2020 neşrine göre Yunus Emre Divanı’ndaki 318 şiirde kullanılan mahlasların sayıları ve yüzdelik oranları şöyledir:

Yunus: 267 (%84.27)
Miskin Yunus: 19 (%5.97)
Yunus Emre: 16 (%5.03)
Biçare Yunus: 4 (%1.26)

Bunlar dışında yüzdelik olarak anlam ifade etmeyen diğcr mahlaslar ve sayıları şöyledir: Âşık Yunus (2), Bi-çaa-re Miskin Yunus (2), Yunus Miskin (2), Miskin Bi-çare Yunus (1), Günahlu Yunus (1), Tabduklu Yunus (1), Emrem Yunus (1), Yunus Emrem (1).

Eğcr “miskin, biçare” vb. sıfatları ayrı mahlaslar olarak kabul etmezsek 297 şiirde mahlas Yunus (%93.36), 16 şiirde Yunus Emre (%5.03), 2 şiirde Âşık Yunus, birer şiirde de Yunus Emrem ve Emrem Yunus’tur.

Şüpheli gördüğümüz 99 şiirde mahlas dağılımlarının hem sayı hem oran olarak farklılaştığını görüyoruz. Bu şiirlerdeki mahlasların sayıları ve yüzdelik oranları şöyledir:

Yunus: 52 (%52.52)
Miskin Yunus: 11 (%11.11)
Yunus Emrem: 11 (%11.11)
Yunus Emre: 6 (%6.06)
Derviş Yunus: 5 (%5.05)
Biçare Yunus: 5 (%5.05)
Yunus Miskin: 3 (%3.03)

Şüpheli bulduğumuz bu 99 şiir arasında ayrıca birer adet de Âşık Yunus, Emrem Yunus, Tabduk Yunus, Bi-çare Zaîf Yunus, Miskin Yunus Emre mahlasları kullanılmıştır.

Miskin, biçare vb. kelimeleri mahlas kabul etmeyip sıfat saydığımızda 73 şiirde Yunus (%73.73) mahlas olarak görünmektedir.

Göröldüğü gibi Yunus’a aidiyetini şüpheli gördüğümüz şiirlerde sadece “Yunus”un mahlas olarak kullanılması %52’ye tekaböl ederken diğcr mahlasların daha çok olduğı; diğcr 318 şiirde ise %84 gibi bir oranda Yunus mahlası

kullanılırken diğer mahlasların kullanım sayısı ve oranlarının oldukça düşük olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Aynı araştırmayı Yunus Emre Divanı'nın en eski nüshaları arasında sayılan Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Bölümü 3889 ve Kütahya Vahit Paşa Kütüphanesi 3367 numaralarda kayıtlı nüshalar**** üzerinde de yaptık. Söz konusu nüshalardaki dağılım şu şekildedir:

Fatih nüshası (Toplam şiir sayısı 188):

Yunus: 156 (%82.97)

Miskin Yunus: 16 (%8.51)

Yunus Emre: 7 (%3.72)

Yunus Miskin: 3 (%1.60)

Fatih nüshasında birer adet de Biçare Yunus, Âşık Yunus ve Yunus Emrem mahlasları mevcuttur.

Kütahya Vahit Efendi Kütüphanesi nüshası (Toplam şiir sayısı 158):

Yunus: 125 (%79.11)

Miskin Yunus: 11 (%6.96)

Yunus Emre: 14 (%8.86)

Âşık Yunus: 3 (%1.90)

Biçare Yunus: 4 (%2.53)

Yunus Miskin: 2 (%1.26)

Kütahya nüshasında bir adet de Dervîş Yunus mahlaslı şiir vardır.

İstinsah tarihi bilinmemekle birlikte en eski nüshalar arasında gösterilen Karaman nüshasında (Uysal, 2014) toplam 218 şiirden 11'inde mahlas yoktur. İki şiirde ise mahlas son beyitten önce söylenmiştir. Karaman nüshasında mahlas kullanımı şöyledir:

Yunus: 176 (%85.02)

Miskîn Yunus: 9 (%4.35)

Yunus Emre: 5 (%2.41)

Biçare Yunus: 5 (%2.41)

Âşık Yunus: 3 (%1.45)

Yunus Miskin: 2 (0.97)

**** Fatih nüshası öteden beri en eski nüshalar arasında zikredilmekle birlikte istinsah tarihi belli değildir. 7 Şevvâl 897 (2 Ağustos 1492) tarihinde tamamlanan Kütahya nüshası şu anki bilgilerimize göre istinsah tarihi belli nüshalar arasında en eski nüshadır.



Karaman nüshasında birer adet de Yunus Emrem, Emrem Yunus, Dervîş Yunus, Günahlu Yunus ve Yunus Dedem mahlasları mevcuttur.

Yunus Emre nüshasının Tatcı 2020 neşrinde kullanılan mahlaslarla eldeki en eski nüshalardan üçünde tespit ettiğimiz mahlasların yüzdeleri aşağıdaki tabloda karşılaştırmalı olarak görülebilir:

	Fatih Nüshası (188 şiir)	Kütahya Nüshası (158 şiir)	Karaman Nüshası	Tatcı 2020 neşri (318 şiirde)	Tatcı 2020 neşri (99 şiirde)	Tatcı 2020 neşri (Bütün şiirlerde)
	%	%	%	%	%	%
Yunus	82.97	79.11	85.02	84.3	52.52	76.73
Miskin Yunus	8.51	6.96	4.35	6.0	11.11	7.2
Yunus Emre	3.72	8.86	2.41	5.03	6.06	6.0
Yunus Emrem	0.53	-	0.48	-	11.11	3.12
Biçare Yunus	0.53	2.53	2.41	1.26	5.05	2.16
Yunus Miskin	1.60	1.26	0.97	-	3.03	1.2
Dervîş Yunus	-	0.63	0.48	-	5.05	1.2
Âşık Yunus	0.53	1.90	1.38	-	1.01	0.72
Emrem Yunus	-	-	0.48	-	1.01	0.24
Miskin Y. Emre	-	-	-	-	1.01	0.24
Tabduklu Yunus	-	-	-	0.31	-	0.24
Tabduk Yunus	-	-	-	-	1.01	0.24

Yunus Emre Mahlasını Şiirlerinin Hangi Bölümünde Kullanıyordu?

Bu mesele aynı zamanda konu üzerinde araştırmalarımızı derinleştirerek bu tebliğin hazırlanmasına vesile olan husus, başka bir ifadeyle asıl tetikleyici unsur olmuştur. Bilindiği gibi halk şiiri geleneğimizde şairler mahlaslarını son dörtlülükte, divan şiirinde ise son beyitte ve bendde söylerler. Tekke şiirinde de böyledir ve bu bir nevi kuraldır. Ancak çoğunluğu uzun şiirlerde olmak üzere -ki klasik şiirimizdeki kasidelerde de böyledir- bunun yer yer uygulanmadığı da görülür. Yunus Emre de mahlasını -ona aidiyeti noktasında şüpheli gördüğümüz 99 şiir dışında kalan- 318 şiirden dördünde (%1.26) son beyit dışında bir beyitte söylemiştir.

Yunus'un mahlasını büyük çoğunlukla beytin ilk kelimesi olarak söylemesi belirgin bir özellik olarak dikkatimizi çekince Divan'ın bütününe durumu araştırdık ve karşılaştığımız tablo şu oldu:

318 şiirin 314'ünde (%98.74) mahlas son beyitte, sadece 4 şiirde (%1.26) son beyitten önce kullanılmış.

Bu 318 şiirin 271'inde ise mahlas beytin ilk mısraında kullanılmış ki bu %85.22 gibi yüksek bir orana tekabül ediyor. Yunus'un mahlasını beyit içinde nerelerde kullandığına bakalım:

İlk mısraın ilk kelimesi: 318 şiirde 196 şiir: %61.63

Yunus'ı 'aşık diyüben zinhâr özenüp gelmenüz
Çok bezirgân zarar ider varıcağız irak çava (Tatcı, 2020: 222)

İlk mısraın ikinci kelimesi: 318 şiirde 41 şiir: %12.89

Tutulmadı Yunus cânı geçdi tamudan uçmakdan
Yola düşüp dosta gider gine aslın ulaşmaga (Tatcı, 2020: 221)

İlk mısraın üçüncü veya daha sonraki kelimesi 318 şiirde 42 şiir: %13.20

Niçeler eydür Yunus'a çün kocaldun 'ışkı ko
Rûzigâr ugramaz 'ışka 'ışkun ne ay u yılı var (Tatcı, 2020: 240)

Yunus, 40 şiirinde ise mahlasını ikinci mısra da kullanmış. Bu da %12.57'lik bir orana karşılık gelmektedir. İkinci mısra da en çok mısra başında mahlas söylediği dikkat çekiyor:

İkinci mısraın ilk kelimesi: 318 şiirde 24 şiir: %7.54

'İşka döyemedi özüm gensüzin açıldı râzum
Yunus senün işbu sözün 'âlemlere destân ola (Tatcı, 2020: 223)

İkinci mısraın ikinci kelimesi 318 şiirde 2 şiir: %0.62

Şîrîn hulklar eylegil tatlu sözler söylegil
Sohbetlerde *Yunus*'ı hergiz unutmayalar (Tatcı, 2020: 255)

İkinci mısraın üç veya daha sonraki kelimesi: 318 şiirde 14 şiir: %4.4

Dahı cihâna gelmedin cânım seni sevmişidi
Minnet degüldür *Yunus*'ı nice tapu kılurısam (Tatcı, 2020: 335)



Bu durumda Yunus'un mahlasını çok büyük ekseriyetle son beytin ilk mısraında; ilk mısraın da 318 şiirden 196'sı gibi yüksek bir sayıyla (%61.63) hemen başında kullandığı dikkat çekmektedir.

Yunus'a aidiyeti noktasında emin olamadığımız 99 şiirin 81'inde (%81.81) son beytin ilk mısrasında, 17'sinde (%17.17) ise ikinci mısrasındadır.

Şüpheli oluşuna bakılmaksızın Divan'daki 417 şiirin tamamında duruma baktığımızda son beytin ilk mısrasında kullanımını sayı ve oran olarak 357 / %85.61; ilk mısraın ilk kelimesi olarak ise 246 / %57.61 şeklinde tespit ettik.

Peki bu durum bize bir şey söyler mi? Buna bir anlam verebilmek için mahlas kullanımının diğer şairlerde nasıl olduğuna bakmak gerekecektir. Biz Yunus takipçisi bir mutasavvıf şair olarak Niyâzî-i Mısrî Divanı'nda durumun ne olduğunu inceledik. Şiirlerinde Niyâzî ve Mısrî mahlaslarını kullanan şairin mahlas kullanımını -tamamı yazının sonundaki tablolarda gösterilecektir- sadece ilk mısra ve ilk mısra-ilk kelime bağlamında değerlendirdiğimizde Divan'daki 197 şiirin üçünde mahlasını son beyitten önceki beyitlerde kullanan Mısrî, geriye kalan 194 şiirin 131'inde son beytin ilk, 47'sinde ikinci mısrasında mahlasını söylemiş. Başka bir deyişle Niyâzî-i Mısrî mahlasını son beytin daha ziyade ilk mısrasında (%67) olmak üzere son beytin her iki mısrasında da söyleyebildiğini görüyoruz. Mısrî'de mahlasın beyit içinde belli yerlerde odaklaşmadığı görülüyor. İlk mısraın ilk kelimesi olarak 37 (%19), ikinci kelimesi olarak 49 (%25.25), yerde, üçüncü veya daha sonraki kelimeler olarak 45 (%24) mahlas kullanan Niyâzî, mahlasını ikinci mısra da birbirine yakın dağılımlarla farklı yerlerde kullanmıştır.

Bu anlamda tamamen rastgele bir tercihle iki de 15. yüzyıl divan şairinin divanına baktık. Fatih Divanı (Avnî) ile İvaz Paşazade Atâyî Divanı'ndaki gazelleri mahlasın kullanıldığı yer bakımından incelediğimizde yine Yunus'un tercihinden çok farklı bir manzarayla karşılaştık. Fatih, Divan'ındaki 69 gazelin %60'ında mahlasını ilk mısra da kullanmış. İlk mısraın ilk kelimesi olarak 21 (%30.43), üçüncü ve daha sonraki bir kelimesi olarak ise 19 (%27.53) gazelde mahlasını söyleyen Avnî üçüncü sırada da ikinci mısraın başında kullanmayı (15 gazel, %21.74) tercih etmiştir.

İvaz Paşazade Atâyî de Divan'ında (Aslan, 2016) dördünde mahlas kullanmadığı 106 gazel vardır. 9 gazelinde ise mahlasını son beyitten önce söylemiştir. Mahlas söylediği 102 gazelin büyük çoğunluğunda (66 gazel, %64.7) mahlasını ilk mısraın üç veya daha sonraki kelimelerinde kullanmış. Atâyî'nin 13 gazelinde (%12.74) ise mahlasını söylediği yer ilk mısraın ikinci kelimesidir.

İkisi tasavvuf, ikisi klasik edebiyatımızdan olmak üzere dört şairimizin divanlarından aktardığımız bu bilgileri başka şairler ve divanlarıyla çoğaltmak mümkündür. Biz, diğer şairleri, Yunus'un mahlas kullanımıyla ilgili ileri süreceğimiz görüşleri temellendirmek adına inceledik. Nitekim bu dört örnekten görüldü ki şairlerin, mahlaslarını beytin yahut dörtlüğün neresinde kullanacaklarına dair farklı tercihleri söz konusudur. Bu galiba şairin "Ben mahlasımı şurada kullanmalıyım." şeklinde hesaplayarak yaptığı bilinçli bir tercih değil, tamamen kendiliğinden ve şairin içinden geldiği gibidir. İşte şairin mahlas kullanımındaki bu tabiiyet ve kendiliğindenlik, onun üslubunu değerlendirmede önemli bir veri olarak önümüzdedir. Atâyî'nin %65 civarında bir oranla daha çok ilk mısranın sonuna doğru kullandığı mahlas, Yunus'ta %61.44 oranla ilk mısranın ilk kelimesidir ve bu bizce Yunus şairlerini değerlendirmede kayda değer bir belirleyicidir.

Yunus'un Mahlasıyla Birlikte Kullandığı Sıfatlar, Ünlemler ve Diğer Kalıp İfadeler

Yine Tatcı neşrindeki 318 şiirden hareketle yaptığımız çalışmada, bazı araştırmacılarla mahlas olarak da kabul edilen "miskin" ve "biçare" sıfatları mahlasını en çok niteleyen sıfatların başında gelmektedir. Miskin sıfatı 23 kere isminin önüne gelerek onu nitelemek suretiyle iki yerde de "Yunus miskin" olmak üzere 25 şiirde karşımıza çıkmaktadır.

Mahlasıyla beraber kullandığı diğer kalıp sözler şöyledir:

Mahlasıyla birlikte kullandığı tamlamalar:

Yunus(un) sözü/sözleri: 14

Yunus(un) cânı: 8

Yunus dili: 3

Yunus gözü: 3

Yunus adı: 2

Mahlasıyla birlikte kullandığı fiiller, zamirler, sıfatlar, ünlemler:

Yunus eydür/dir: 25

Yunus imdi: 21

Yunus sen: 20

Yunus bu...: 10

İy Yunus: 11

Yunus dahı: 3



Yunus'un Mahlas Beyitlerindeki Muhatapları

Şairlerin mahlaslarını söylerken ya açık veya gizli bir muhatapları, yani mahlas beytinde seslendiği biri vardır ya da mahlaslarında kendilerini başka biriymiş gibi ifade ederler. Yunus'un şiirlerine bu açıdan baktığımızda onun mahlas beyitlerinde en çok "kendisine" seslendiğini tespit ettik. O, 318 şiirinden 118'inde (%37.1) kendisine seslenir:

*Geç Yunus endişeden ne gerek bu pîşeden
Ere 'ışk gerek önden andan dervîşe benzer* (Tatcı, 2020: 260)

*Yunus sözün kime dirsın yâ kimün kaygusun yirsın
Nasihat halka eylersin ya öziün neye tutmazsın* (Tatcı, 2020: 364)

*Yunus ne hoş dimişsin bal u şeker yimişsin
Ballar balını buldum kovanum yağma olsun* (Tatcı, 2020: 384)

Yunus'un en çok kullandığı ikinci muhatap Allah'tır. Kimisinde Hak, Tanrı, Çalap gibi adlarla, kimisinde dost, padişah, sultan ... gibi metaforlarla, kimisinde de herhangi bir isim, sıfat veya metafor kullanmaksızın "sen" hitabıyla Allah'a seslenir:

*Yunus 'u sen yarlıgagıl bu günahlu kullar-ıla
Eger yarlıgamaz-ısan key katı fırâk Çalab 'um* (Tatcı, 2020: 338)

*Yunus hasret durur sana dîdârını göster ana
İşün zulüm degülmişse dâd eylegil varmağ-içün* (Tatcı, 2020: 364)

*Benüm degül bu kelecî varlık senün Yunus necî
Çün dilüme sensin kadir sensüz lisân depretmeyem* (Tatcı, 2020: 330)

Yunus şiirlerinde yer yer ikinci şahıslara da seslenmiştir. Yine 318 şiirden 26'sında (%8.18) muhatabı ikinci kişidir. Bunların 13'ünde "sen" hitabıyla açık veya gizli özne şeklinde teklik, 13'ünde de "siz" zamiriyle yahut "ey der-vîşler", "ey kardaşlar" gibi çokluk ikinci şahıslar da olabilmektedir:

*Yunus 'un bu sözinden sen ma 'nî anlar-ısan
Konya menâresini göresin bir çuvalduz* (Tatcı, 2020: 282)

*Yunus ölüirse ne gam 'ışk içinde kardaşlar
'İşk yolında uyagan ma 'şûk burcında togar* (Tatcı, 2020: 237)

Yunus şiirlerindeki en büyük çoğunluğu ise herhangi bir muhatabı bulunmaksızın, tabir caizse ortaya söylenmiş şiirler oluşturur. Yunus bu şiirlerinde bir durumu ortaya koyar, bir tespitte bulunur, arzusunu, ümidini, beklentisini ifade eder. 318 şiirin mahlas beytinin 147'sini (%46.22) bu türden beyitler olarak tespit ettik. Birkaç örnek verecek olursak;

*Yunus 'ışkun vasfın söyler girçeklere haber eyler
Mahrûmlarun cânı göyner eşker'oldı pinhânumuz* (Tatcı, 2020: 289)

*Yunus Emre âşık olmuş ma'sûka derdinden ölmüş
Girçek erün kapusunda 'ömrüm harc itmege geldim* (Tatcı, 2020: 327)

Sonuç

Mahlas kullanımının, Yunus Emre şiirinde üslubu belirleyen faktörlerden biri olduğu görülmektedir. O şiirlerinde mahlas yerine %80'den daha yüksek bir oranda yalın olarak Yunus'u kullanmaktadır. Mahlasını söylediği yerde de belli tercihlerin öne çıkması dikkat çekici bir başka husustur. Kahir ekseriyetle mahlasını ilk beyitte, ilk beytin de büyük oranda ilk kelimesi olarak söylemektedir.

Yunus Divanı nüshalarında, şiir mecmualarında, cönklerde veya başka kaynaklarda karşımıza çıkacak Yunus ve/veya yukarıda sayılagelen türevleri olan mahlaslardan biriyle yazılmış şiirlerin gerçekte ona ait olup olmadığını üslup özellikleri bakımından belirlerken mahlas kullanımı da kayda değer bir veri olarak kullanılabilir durumdadır.



KAYNAKÇA

- Coşar, A. M. (2020). Yunus Emre Divanı'na metin madenciliği yöntemiyle yaklaşım. *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk yazı dilinin gelişimi sempozyumu (4-6 Ekim 2018), Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Bildiriler Kitabı* içinde (s. 85-96). Kırşehir: Kırşehir Belediyesi.
- Gölpınarlı, A. (1965). Yunus Emre Risâlat al-Nusihîyya ve divân. İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği.
- Gölpınarlı, A. (1973). Yunus Emre hayatı ve bütün şiirleri 3. Baskı. İstanbul: Altın Kitaplar.
- Köksal, M. F. (2014). Yunus Emre Divanı'nın yeni yir nüshası ve Yunus'un yayımlanmamış şiirleri. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 31, 143-174.
- Köksal, M. F. (2016). Şiir mecmuaları ve cönklerde Yunus. *Yâ Kebikeç-Mecmûalar Arasında* içinde (s. 263-312). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Tatcı, M. (2020). Yunus Emre divânı. 6. baskı. İstanbul: H Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (1980). Yunus Emre divânı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Uysal, İ. N. (2014). Yunus Emre Divanı (Karaman nüshası). İstanbul: Kesit Yayınları.

YUNUS EMRE DİVANI'NDA GEÇEN "ÇALAP" KELİMESİ ÜZERİNE

Mehmet Oğuzhan KUŞOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, mokusoglu@nku.edu.tr

Giriş

13. yüzyıl Anadolu'sunda Türk tasavvufu ve onunla bağlı olarak Türk tasavvufi edebiyatının sembol isimlerinden biri olan Yunus Emre, gerek kendi dönemindeki yaşantısıyla, gerekse de kaleme almış olduğu eserlerle, yüzyıllar sonrasında dahi hatırlanacak ve her yönüyle ders alınacak bir tarihî Türk büyüğüdür. Onun bilhassa, eserlerindeki Allah aşkı, herkesin malumu olduğu şekilde, en ön sırada gelen, en temel konu olmuş ve bütün İslam âlemini ve hatta onu okuyan diğer din mensubu insanları dahi derinden etkilemiştir. Türk-İslam düşüncesi bağlamında, Türklerin İslam dinini ilk kabul ettikleri dönemden itibaren Allah'a ve onun sıfatlarına verdikleri Türkçe adlardan bazıları Yunus Emre'nin Divanı'nda da yoğun bir şekilde yer almıştır. Bu adlardan biri de şüphesiz onun şiirlerini okuduğumuz zaman karşımıza en çok çıkan sözcüklerden birisi olan "Çalap" kelimesidir. 13. yüzyılda Oğuz Türklerinin yazı dili olarak Anadolu topraklarında ilk meyvelerini veren eski Anadolu Türkçesi (Eski Türkiye Türkçesi) metinlerinde "Tanrı", "Allah" ve "Hak" kelimelerinin yanı sıra bu kelimeyi de yoğunlukla müşahade ediyoruz. İlginç olan husus şudur ki, eski Türkçe metinlerde (Göktürk ve Uygur metinlerinde) geçmeyen bu "Çalap" kelimesi, yalnızca Anadolu Oğuz Türklerinin dilinde Allah lafzının karşılığı olarak yazılı metinlerde vücut bulmuştur. Bundan dolayı, söz konusu sözcük, Anadolu kültürünün ve Anadolu'da konuşulan Türkçenin bir malı olarak değerlendirilmiştir. Ancak bu kelimenin, Orta Asya'da yaşayan ve Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşunda yer alıp Anadolu'ya göç etmeyen Oğuzların dilinde daha önceki dönemlerde geçip geçmediğini tespit edemiyoruz. Bunun



başlıca sebebi, malum olunduğu üzere, Türkistan coğrafyasında kalan Oğuzların, Anadolu'daki boydaşlarından yüzyıllar sonra yazı dili sahibi olmasıdır.

Türklerin “Allah” ve Onun Sıfatlarıyla İlgili Buldukları

Türkçe Kelimeler

Ötügen Uygur Kağanlığı (745-840) zamanından itibaren geleneksel inançları olan Gök Tanrı dinini kısmen terk etmeye başlayarak farklı din ve inanışlarla tanış olan Türklerin, muhitine göre, yeni mensup oldukları dine ait terimleri de öğrenmeye başlamış olmaları bir vakıadır. Genellikle, yeni dinlerini kendilerine öğreten kavmin veya esasen o dinin çıktığı topraklarda konuşulan ve yazıya aktarılan metinlerdeki kutsal addedilen kelimelerin Türkçe olmaması, bu yeni edinilen din veya öğretilere ait terimlerin Türkçeleştirilmesi çabalarını da beraberinde getirmiştir.

Karahanlı Devleti'nin, Satuk Buğra Han'ın Miladi 932 tarihinde İslam dinini kabul etmesinden itibaren bir Türk-İslam devleti hâline gelmesi ve bu yüzyıldan itibaren Türkistan coğrafyasındaki Türkler arasında Müslümanlığın hızlı bir şekilde yayıldığı bilinmektedir. İlk İslami Türkçe eserler olan Kutadgu Bilig, Dîvânü Lûgati't-Türk, Atebetü'l-Hakayık, Dîvân-ı Hikmet bu dönemde kaleme alınmış, ilk defa Kur'an-ı Kerim yine bu dönemde tercüme edilmiştir. Yeni kabul edilen İslam dinine ait bazı Arapça dinî terimler aynen benimsenmiş, bazıları için ise Türkçe karşılıklar bulunmaya çalışılmıştır. Mîsal olarak: 1069-1070 tarihlerinde Balasagunlu Yusuf (sonradan Yusuf Hâs Hâcib) tarafından yazılan “Kutadgu Bilig” manzumesinde geçen ilk Türkçe İslami terimler, bilhassa “Tengri” azme ve celle öğdisin ayur” başlıklı bölümde geçen kelimeler dikkate değerdir. 33 beyitlik bu bölümde Arapça kökenli sözcüklerin tamamı 12, bu sözcüklerin toplam 358 sözcükten oluşan söz varlığına oranı ise yalnızca %3.35'tir. Bu, dinî öğelerin en yoğun olduğu tevhit ve münacat bölümü için gerçekten küçük bir orandır (Eker, 2006: 106).

Kutadgu Bilig'in bu bölümünü detaylı olarak inceleyen Süer Eker'in tespitlerine göre;

“*Bayat*” (Arapça “kadîm” yerine), “*Törütgen*” (Arapça “hanlık” veya Farsça “âferidegâr” yerine), “*İgidgen*” (Arapça “rezzâk” yerine), “*Keçürgen*” (Arapça “gafur” veya “gaffâr” yerine), “*İdi*” (Arapça “rabb” yerine), “*Ögdi*” (Arapça “hamd”, “senâ” yerine), “*Ugan*” (Arapça “kâdir/kadîr” yerine), “*Bir*” (Arapça “vâhid/ahad” yerine), “*Mungsuz*” (Arapça “samed” ve “ganî” yerine), “*Ulugluk Bedük lük*” (Arapça “azamet ve “kibriyâ”), “*Öndüm*” (Arapça “evvel” yerine), “*Kidin*” (Arap-

ça "âhir" yerine), "*Mengü eçü*" (Arapça "âhir" ve "bâkî" yerine), "*İç taş biligü*" (Arapça "habîr" ve "rakîb" yerine), "*Belgülig*" (Arapça "beyyine" yerine), "*Tirig*" (Arapça "ha yy" yerine) kelimeleri "Allah"ın sıfatlarına karşılık olarak türetilen Karahanlı Türkçesi kelimeleri olarak karşımıza çıkmıştır (Eker, 2006: 107-114).

Kutadgu Bilig'de geçen ve Allah'ı tavsif eden sözcüklerden bazıları, bir diğer dönem eseri olan Atebetü'l-Hakâyık'ta da karşımıza çıkmaktadır. Örnek vermek gerekirse, "gaffâr" ve "gafur"un karşılığı olan "keçürgen" kelimesi "İlâhî keçürgen idim sen keçür" (Ey bağışlayan Tanrım, sen affet) (Akçay, 2006: 471) mısraında görülmektedir. Yine "kadir" sıfatının karşılığı olarak türetilen "ugan" kelimesinin geçtiği "ugan ol köni ol çın törü birgüçi" (Akçay, 2006: 471) dizesi örnek olarak gösterilebilir.

Bu iki esere ilaveten, hem Karahanlı hem de eski Anadolu Türkçesi dönemine ait Kur'an tercümelemleri de Arapça İslami terimlerin ne şekilde Türkçeleştirildikleri hakkında bizlere fikir vermektedir. Yapılan Kur'an tercümelerindeki dinî terimlere verilen Türkçe karşılıklar (Üşenmez, 2006: 94-96) içerisinde Allah lafzı ve onun sıfatları arasında gösterilebilecek bazı kelimeler şunlardır:

"Arıg" (Kuddus), "*Azka üküş bergen*" (Şekur), "*Bagırsak*" (Raûf), "*Arıt Tanrı*" (Sübhan Allah), "*Arıglık*" (Sübhan), "*Baş kötürgen*" (Âlî), "*Bilgen*" (Habir, alim), "*Bir İdi*" (Ahad), "*Bir ök*" (Vahit), "*Bir Tanrı*" (Allah), "*Bütün işlig*" (Hakim), "*Eşitgen*" (Semî), "*İdi*" (Allah), "*İgitgen*" (Allah), "*Keçürgen*" (Afuvv), "*Ked Rahim*" (Rahim), "*Ken işlig*" (Vasî), "*Köni işlig*" (Hakim), "*Küçlüg Ugan*" (Kadir), "*Küdezen*" (Hafız), "*Ögdülmiş*" (Hamid), "*Örtgen*" (Gafur), "*Ruzı bergen*" (Rahman), "*Sakış kılguçı*" (Hasib), "*Tanrı*" (Allah), "*Tapmakka*" (Allah), "*Tapungu*" (Allah), "*Tüzün*" (Halim), "*Ugan*" (Kadir), "*Ukgan*" (Habir), "*Ulug*" (Kebir), "*Ulug bahşışlig*" (Rahman), "*Üküş bergen*" (Vahhab), "*Üküş örtgen*" (Gaffar), "*Yaraglig*" (Hak, gerçek), "*Yaralgan*" (Bari), "*Yarlukaglı*" (Rahim), "*Yınçke körtügü latif*" (Latif), "*Yüksek*" (Aliyy) (Üşenmez, 2006: 94-96).

Bunlara ilave olarak, Orhun yazıtlarından beri bilinen ve kullanılan meşhur "Tengri" kelimesi de, dosdoğru bir biçimde "Allah" lafzını karşılamakta ve ilk İslami dönem Türkçe eser olan Kutadgu Bilig'de çok yerde geçmektedir. "Tengri" sözünün, günümüzde hangi inanca mensup olursa olsun bütün Türk topluluklarının vazgeçemediği, yıllara ve asırlara meydan okuyan varlığı ve kimliği de yadsınamaz bir gerçekliktir. Oğuz grubu modern Türk yazı dillerinde "Tangrı" veya "Tanrı" olarak telaffuz edilip yazılan kelime, Karluk ve Kıpçak grubu yazı dillerinde ise, orijinal ve ilk şekil olarak kabul edilen, ince vokalli "Tengri" veya onun metatezlisi "Tengir" biçiminde söylenip yazıldığı



da bilinmektedir. Oğuzca “Tanrı” ifadesinden, eski Anadolu Türkçesi döneminde de yoğunlukla istifade olunmuş, Yunus Emre’nin Divanı’nda da 25 yerde kendine yer bulmuştur. Konumuz, “Tengri” sözünün kökeni ve çağlar boyu izlediği seyir ve ses bilgisel değişimler olmadığı için meseleye bu kadarıyla değinmeyi yeterli buluyoruz.

“Çalap” kelimesi üzerine sarf edilen görüş ve düşüncelere geçmeden önce, bu kelimeyle olan semantik bağlantısı nedeniyle üzerinde düşünülmesi gerekli olan ve Arapçada “sahip” anlamına gelen “Rabb” (çoğ. erbâb) kelimesinin karşılığı Türkçe “İdi” sözü üzerinde de konuşmak, kanaatimizce faydalı olacaktır.

“İdi” Kelimesi Hakkında

Modern Türkiye Türkçesinde “İye” olarak geçen ve “Bir şey üzerinde sahipliği olan kimse, mâlik” (Ayverdi, 2006: 1479) anlamına gelen kelimenin lehçemizdeki serüveni şu şekilde olmuştur: “Eski Türk. *idi>idi>*iyi>iye*” (Ayverdi, 2006: 1479).

Eski Türkçede “İdi”, “İye”, “İä”, “İ’ä”, “İgä” (Gabain, 2003: 274) varyantlarıyla karşımıza çıkan kelimenin ihtiva ettiği anlamlar ve örnekler eski Türkçenin Sözlüğünde (DTS) şu şekildedir:

İdi: 1. Efendi, sahip (хозяин, владелец): Ötüken yışda yeg idi yok ermiş. İdisin çalar yérke andın tézer. Kutlu bolsun bu bitig idisi. 2. Hâmil, sahip (обладатель): Bu kudret idisi. 3. Efendi (Tanrı hakkında) (господин): Ay yér kök idisi. Kulung men idim sen (Ndelyayev, 1969: 203).

Sir Gerard Clauson ise, söz konusu kelimenin düz anlamının “usta”, “sahip” olmakla birlikte Müslüman metinlerinde sıklıkla “Rabb” (Tanrı) anlamında kullanıldığını belirtmiştir [Properly “mas ter” “owner”, but in milsem texts often “the Lord” (God)] (Clauson, 1972: 41). Ona göre bu kelimenin fonetik tarihi oldukça karmaşıktır. Kelimenin orijinal biçimi “İdi” olmakla birlikte, sinonimleri olan “İge”, “İye” ve “İ-e”nin de çok eski şekiller de Clauson’a göre çok eski olup bu varyantların bağımsız varlıklarının büsbütün hesaplanamayacağı kanaatindedir (Clauson, 1972: 41). Bununla birlikte, bu misallerin (İg, İye, İ-e) sonda alışılmadık vokal değişimiyle biçimlenen ikincil yapılar olması daha mümkün görünmektedir. Kelimenin durumu, eskiliği XIII. yüzyıla kadar giden eş anlamlı Moğolca “İci”nin varlığıyla karışmıştır (Clauson 1972: 41; akt. Ergene, 2021: 314). Ayrıca “İgä” ve “İyä” varyantlarının hangisinin daha eski olduğu hususunda ise Marcel Erdal, “İyä”nin daha eski olduğunun anlaşıldığını belirtmiştir (Erdal, 1991: 437; akt. Ergene, 2021: 314).

“İdi”nin Eski Türkçe ve Karahanlı Türkçesi Metinlerinde “Tanrı/ Rabb” ve “Sahip/Efendi” Anlamına Geldiği Bazı Örnekler

idi:si: umaz “Sahibi onu kontrol etmekte güçsüzdür [its master is powerless (to control it)] **buşı idisi tirti kuvragı** “Sadaka sahibi Tirthakas topluluğu” [The community of Tirthakas who own (i.e. receive) alms]. **ezrwalarınğ i-esi** “Ey brahmaların efendisi” [Oh Lord of the Brahmas]. **Ol él uluş iyesi** “Âlemin ve memleketin sahibi” [The master of that realm and country]. **idim ne: tér** “Rabbim ne der?” [What does my master say?]. **idimiz yarlığı** “Rabbimizin buyruğu” [amr rabbinā-Our Lord’s commands]. **ay yér kök idisi** “Ey yerin ve göğün rabbi” [Oh Lord of earth and heaven]. (Clauson, 1972: 41).

“İdi” kelimesinin modern Türkiye Türkçesinde “İye” şekline kavuştuğundan ve hâlihazırda kullanımda olduğundan yukarıda söz açılmıştı. Kelimenin “y”li mevcut varyantı dışında, bir de, eski Anadolu Türkçesi döneminden itibaren, günümüzdeki “ıssız” örneğinin de hatırlatacağı üzere “s”li şekilleri olan “is”, “ıs”, “issi”, “ıssı” (Ayverdi, 2006: 1433) örneklerine rastlamaktayız. Mevzubahis varyantın hikâyesine gelince; Eski Türk. *idi* “sahip”ten **iyi>*t+si* “sahibi”, ünsüz ikizleşmesiyle *“issi”*, yanlış ayırma ile *“is+si”>is>ıs* ve iyelik ekinin kalıplaşmasıyla *issi>ıssı* (Ayverdi, 2006: 1433) hâline geldiği düşünülmektedir. Eski Türkiye Türkçesindeki anlamı yine “sahip” olan bu varyantlardan “İssı”nın, bu lehçedeki bir diğer anlamının yine “Allah, Tanrı” olduğuna dair verebileceğimiz örneklerden biri Yunus Emre’ye aittir. Yunus Emre Divanı’nda “İssı” kelimesi (Is+si), çoğunlukla “sahip/sahibi” manasını taşımakla birlikte örnek olarak verdiğimiz şu beyitteki “Allah” anlamı barizdir:

Eyde sana emaneti İssı diler tapşurayın

Ala senden emaneti ide senünle cengini (163/2) (Üşenmez, 2013: 638).

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılabacağı üzere, eski Türkçe, Karahanlı Türkçesi ve eski Anadolu Türkçesi dönemlerinde, varyantlarıyla birlikte karşımıza çıkan “*idi*” kelimesinin esas anlamının “sahip, efendi” olduğu ve İbraniceden Arapçaya geçen “Rabb” sözünün içerdiği birinci anlamla örtüştüğü görülmektedir. Clauson’un da belirttiği üzere söz konusu kelime İslami dönem eserlerinde yani Karahanlı Türkçesi dönemiyle birlikte “Tanrı” anlamına kavuşmuştur. Ayrıca Arapça “Rabb” kelimesinin cem’-i mükesseri (çoğulu) olan “Erbâb” kelimesi de modern Türkiye Türkçesinde “Erbap” telaffuzuyla yaşamaktadır. Bu sözün, Osmanlı Türkçesinde var olan “sahipler” (Ayverdi, 2006: 864) anlamını ihtiva etmesinin dışında çoğunlukla, “Bir işten iyi an-



layan, o işte becerikli, usta, mahir olan kimse” (Ayverdi, 2006: 864) demek olduğunu da vurgulamakta kanaatimizce fayda vardır.

“Çalap” Kelimesi Üzerine Görüşler

*Hak Çalab’um Hak Çalab’um sencileyin yok Çalab’um
Günâhluyam yarlıgagıl iy rahmeti çok Çalab’um*

*Kullar senün sen kullarun günâhları çok bunların
Uçmaguna sal bunları binsünler Burâk Çalab’um*

*Ben eydürem kim iy Ganî nedür bu derdün dermânı
Zinhâr esirgeme beni ‘ışk odına yak Çalab’um*

Anadolulu büyük Türk mutasavvıfı Yunus Emre’nin Divanı’nda 64 yerde geçtiğini tespit ettiğimiz “Çalap” kelimesi, Anadolu Türk insanının yüzyıllar boyu ürettiği yazılı ve sözlü edebiyat numunelerinin ayrılmaz bir parçası olarak gönüllerde taht kurmuştur. Bu kelime özellikle, yüzyıllar sonra Yunus Emre’yi ve onun şiirlerini, tasavvuf inancını ve insanlara vermek istediği düşüncelerini öğrenmek isteyen modern Türk toplumunun ve Türk gençliğinin hafızalarına kazınan ifadelerden birisi olmuştur. Modern Türk insanı, günümüz Türkiye Türkçesi yazı dilinde unutulmuş bu kelimeyi, eski Anadolu Türkçesinin çok sayıda metninde geçmiş ve 18. yüzyıla kadar kullanılmış olduğu hâlde, daha ziyade Yunus Emre’nin eserlerinden öğrenmekte ve tanımaktadır. Tabiri caizse, “Çalap” dendiği zaman Türk insanının aklına hemen Yunus Emre gelmektedir.

“Çalap” kelimesinin kökeni üzerine, konu üzerinde araştırmalar yapan bilim insanları arasında bir fikir birliği hâlihazırda bulunmamaktadır. Genellikle üzerinde mutabık kalınan hususlar, sadece söz konusu kelimenin eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi dönemlerinde kullanıldığı, yani Anadolu-Oğuz Türkçesinin bir nüvesi olduğu ve “çelebi” kelimesinin de bu kelimeden geldiği noktasındadır. Rus bilimci Smirnov ise “çelebi” kelimesinin “Çalap” ile bir ilgisi olmadığını ve Yunanca nutuk söyleyen, şarkı söyleyen ve çok iyi yazan” anlamındaki **καλλιπης** (okunuşu “kalliepis”) kelimesinin karşılığı olduğu düşüncesindedir (Barthold, 1997: 370). Ona göre bu ilkel anlamı Bizans’ta bilgili, muktedir adam şeklinde anlam genişlemesine uğrayıp daha sonra Türkler tarafından da bu anlamıyla benimsendiğini belirtmiştir (Barthold, 1997: 370).

Günümüzde Türkiye Türkçesinde olduğu gibi, diğer Türk lehçe ve ağızlarında da "Allah", "Tanrı" anlamına gelecek şekilde, "Çalap" kelimesinin varlığını tespit edemiyoruz. Oğuz Türkçesinin Doğu kolunu teşkil eden bugünkü Türkmen Türkçesinin sözlüklerinde dahi "Çalap" ya da ona benzeyen ve "Tanrı" anlamında kullanılan bir kelimeye (Ölmez, 1995; Kyyasowa, Gelimyradow, Durdyew, 2016) tesadüf etmiyoruz. Bununla birlikte, kelimenin Anadolu ağızlarında farklı telaffuzlarla ve aynı anlamda yaşadığını biliyor ve tespit edebiliyoruz: "Siirt Sasu, Konya Akşehir "Çelep", İzmir Dünderli "Çelep"" (Derleme Sözlüğü III, 1993: 1120). Söz konusu kelime, yukarıda da belirttiğimiz üzere, eski Türkçe ve Karahanlı Türkçesi söz varlığını önümüze seren eserlerde yer almamakta, gerek Sir Gerard Clauson'un *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*'de gerekse de Rusça adı *Drevnetyurkskiy Slovar* (Eski Türkçenin Sözlüğü) olan sözlüklerde bu kelimeye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte kelimeyi, Çağatay Türkçesi dönemi söz varlığını aksettiren sözlüklerde görüyoruz. Şeyh Süleyman Efendi'nin "Lugat-ı Çağatayî ve Türkî-i Osmânî" adlı matbu lugatında ve Pavet de Courteille'in "Dictionnaire Turk Orientale"inde "Çalap" kelimesinin "Tanrı" anlamında verildiğini görmekteyiz. Buharalı Şeyh Süleyman Efendi, "çim-lam-be" [چلب] harfleriyle verdiği kelimenin karşılığı olarak "Tanrı, Rab, Allah, Kirdgâr, Bir û Bar" ifadelerini kullanmış (Şeyh Süleymân Efendi-i Buhârî, 1298: 152), yine kelimeyi "çim-lam-be" [چلب] harfleriyle kaydeden Pavet de Courteille de, Fransızca "Le nom du Createur" (Yaratıcının adı) olarak notunu düşmüştür (de Courteille, 1870: 286). 1982 yılında "Early Turkish Names for the Muslim God and the Title Çelebi" başlıklı bir makale kaleme alan, "çelebi" ve ondan geldiğini varsaydığımız "Çalap" sözcüğünün kaynaklarda izini titizlikle süren Marcel Erdal, yazısında, her iki sözlükte de geçen "Çalap" kelimesinin Osmanlı Türkçesinden alıntı olabileceği üzerinde durmuş, ancak bunun Karl Heinrich Menges'in kişisel düşüncesi olduğunu belirtmiştir (Erdal, 1982: 411). Yine Çağatayca sözlüklerden Mîrzâ Mehdî Han'ın "Seng-lâh"ında "Rûmî" (Sanglah, f, 208v, 16, 18) ifadesiyle verilen sözcüklerden birisi olarak, onun Anadolu'lu kimliği anlatılmaya çalışılmıştır (Erdal, 1982: 411). Karl Foy, "Çalap" için "Anadolu Yörüklerinin Tanrısı" (Barthold, 1997: 369; Erdal, 1982: 410) ifadesini kullanarak yine Anadolu'ya has bir kelime olduğunu vurgulamıştır. "Çalap" kelimesi, Meninski'de de geçmekte olup anlamı "Deus" (tanrı) ifadesiyle sunulmuştur, yazımı ise "çim-lam elif-be" [چلاب] iledir (Meninski, 1680: 1636). "Çelebi" kelimesi ise, Borovkov'un Orta Asya Kur'an Tefsiri çalışmasında geçmekte ve Erdal'a göre, Eckmann'ın aynı eserde tespit ettiği Oğuzca bazı unsurlar (Dam, dengiz, degül, yéyesi,



birleşevüz, bilmezüz) nedeniyle muhtemelen Oğuzca bir unsur olup Orta Asya'da erken bir tarihte görüldüğünü not düşmekte fayda olduğu kanısındadır (Erdal, 1982: 411).

Yeniden “Çalap” kelimesine dönecek olursak, kelimenin kökeni hakkında beş farklı görüş dikkat çekmektedir. Birincisi, “Çalap” sözünün Türkçe olduğunu iddia eden görüştür. Kelimenin Türkçe kökenli olduğunu kaydeden en eski kaynaklar Hasan Kâfî Akhisârî'nin “Risâle fî lafzı Çalab” ile Kemâlpaşazade'nin “Risâle fî Tahkîki lafzı Çelebi” eserleridir. Bu iki eserde “çelebi”nin geldiği “Çalap” sözünün Türkmen dilinde Allah'ın isimlerinden biri olduğu belirtiliyor (İpşirli, 1993: 259) ki, Karl Foy'un yukarıda sözünü ettiğimiz “Anadolu Yörüklerinin Tanrısı” ifadesi örtüşmektedir. Yine, Vatikan Kütüphanesi Vat Cani Turchi bölümündeki Ebû's-Su'ûd'a atfedilen bir fetvayı inceleyen İtalyan Türkolog Etole Rossi, Ebû's-Su'ûd Efendi de, “çalab” sözüne nispet “i”si ilave edilerek “çelebi” sözünün meydana geldiğini düşünmüştür (Rossi, 1954: 13). Buna ilaveten, Bizans kaynaklarının, “Çalap” hakkında olmasa bile, “çelebi” sözünün kökeni hakkında bilgiler verip onun Türkçe asıllı (Barthold, 1997: 369; İpşirli, 1993: 259) olduğunu kaydetmesi de düşünmeye değerdir. Yirminci yüzyılda, modern Türkoloji dünyasında, “Çalap” ve “çelebi” sözcüklerini inceleyerek onların Türkçe orijinli olduğunu savunan bilim insanları arasında Mecdut Mansuroğlu ve Tuncer Gülensoy başı çekmektedir. Mansuroğlu, “Çalap”ın öz Türkçe olduğunu dile getirmiş, Arapça nisbet “î”si ilavesiyle oluşan “çelebi” sözünün de, bu nispet i'si ve söz başı “ç” konsonantının etkisiyle incelendiğini belirtmiştir (Erdal, 1982: 411). Yine, kelimenin Türkçe kökenli olduğunu savunan Gülensoy ise hazırladığı etimolojik sözlükte, “Çalap” kelimesini izah ederken, kelimenin “Çala+apa” şeklinde olması gerektiğini düşünmüştür (Gülensoy, 2007: 214). Gülensoy, ayrıca “Çalap”ı, Arapça “köle sahibi, köle ithal eden” anlamındaki “cellâb”dan getiren Marcel Erdal ve onu referans alan Tietze'yi eleştirmiştir. Ona göre Arapça “callâb” kelimesi semantik bakımdan Türk düşünce ve felsefesine uygun değildir (Gülensoy, 2007: 214).

İkinci görüş, kelimenin Latince olduğunu iddia eden İsmet Zeki Eyuboğlu'na aittir. Eyuboğlu, etimolojik sözlüğünde “çelebi” kelimesini izah ederken, onun “yalnız, evlenmemiş, tek başına yaşayan” anlamlarına gelen Latince “Caelebs” sözcüğünden değişerek yerleştiğini ileri sürer. Çelebinin Anadolu Türkçesinde tasavvuf ve özellikle Mevlevilikle ilgili olduğunu belirttikten sonra Türk ağızlarında “Tanrı” anlamına gelen “Çalab”ın “çelebi” ile eşkökenli olduğunu dile getirmiştir (Eyuboğlu, 1998: 62). Latince “caelebs” şeklinde yazılan kelimenin ilk hecesi “cae”nin tıpkı Sezar'ın birçok

dilde "Çesar", Siseron'un "Çiçeron" şeklinde okunmasında olduğu gibi, "çe" olarak okunması gerektiğini vurgulayan Eyuboğlu, kelimenin etimolojisiyle ilgili diğer görüşleri dile getirmemiştir. Dile getirmedigi gibi, açıklamaları kanaatimizce yetersiz ve doyuruculuktan uzak görünmektedir. İlaveten yazar, "Çalab" ve "çelebi" sözcüklerinin Türkçe kökenli olduğu savının geçerli olmadığı fikrindedir (Eyuboğlu, 1998: 62).

Üçüncü görüş, kelimenin Kürtçe kökenli olabileceği yönündeki faraziyedir. Barthold'un aktardığı bilgilere göre Yafetoloji mektebi olarak da bilinen "Yafetik diller teorisi"nin kurucusu Gürcü asıllı Niko Marr da, "çalab" ve "çelebi" kelimelerimin kökeni üzerinde durmuştur (Barthold, 1997: 370). Marr'a göre bu iki kelimenin kökenini Kürtçe'de aramak gerekir, zira bu dilde hâlen "Allah" anlamına gelen "Deleb" ve "asilzade" ve "seyyar şarkıcı" anlamlarına gelen "delebi" kelimelerinin varlığı dikkat çekicidir (Barthold, 1997: 370). Ancak Marr, bununla birlikte "deleb" kelimesinin İranî asıllı olmadığını dile getirmiş, onun Kürtlerin İranca'dan önceki dilinin bakiyesi olarak düşünülmesi gerektiği fikrini öne sürmüştür. Barthold da, Marr'ın Yafetik diller teorisine atıfla "Bu dil, muharririn yafesli tabir ettiği ve sami grubuna yakın bir kola merbuttur. Kürtçe "deleb", "cenûbi-yaphetique" bir kelimedenden gelme imiş. Kerb ve Kereb, Sâmî lisanında Aramca "tzlem" in ve Arapça "sana"nın mukabilidir ". (Barthold, 1997: 370) diye notunu düşmüştür. Kanaatimizce, aslında Marr'ın düşünceleri ve Barthold'un aktardıkları ışığında, söz konusu kelimenin Kürtçe "dalab"dan Türkçeye geçtiği düşüncesiyle birlikte, Arapça, Aramca ve ileride bahsedeceğimiz Süryanice gibi Sâmî dillerinde benzer sözcüklerin varlığı, "çalab"ın Türkçeye, Kürtçe gibi İranî bir dil yerine, doğrudan bahsedilen Sâmî dillerden de geçmiş olabileceği düşüncesini akıllara getirmektedir. Nitekim ileride uzun uzun görüşlerini sıralayacağımız Marcel Erdal, "çelebi"den bahsederken, kelimenin Kürtçe olduğu yönündeki yaklaşıma, "Eğer diğer İranî dillerde de bulunsaydı Kürtçe etimoloji ciddiye alınabilirdi, ancak durum böyle değil" (Erdal, 1982: 411) sözleriyle katılmadığını anlatmaya çalışmıştır.

Dördüncü görüş, "çalab"ın Süryanice'den Türkçeye geçtiğini savunur. Bu düşüncüyü ortaya atan Baron Rosen'dir. Rosen'e göre "çeleb" ve "çelebi" kelimelerinin Süryani hristiyan rahipler tarafından Orta Asya'daki misyonerlik faaliyetlerinin bakiyesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir (Barthold, 1997: 370). Bununla birlikte bu faaliyetlerin XIII. yüzyıldan çok daha öncelere devirlere bağlanması gerekmektedir. Her iki kelime de Orta Asya'dan Selçuklular ile batıya gelmiş olmalıdır (Barthold, 1997: 370). Bu



görüşü benimseyen Sevan Nişanyan, sözlüğünde “çelebi” maddesinde şu bilgileri paylaşmıştır:

“TS **xiv** sahip, efendi, usta: TS **xvii** kibar, terbiyeli kimse<**Tü** çeleb/çalap [passim xiii] yüce kişi, tanrı-? **Aram** *şlabā*. 1. haç, 2. (mecazen) rab, İsa-Salip *Süryanice telaffuz “*tsılab*” şeklinde olup fonetik açıdan Türkçe **çeleb** ile uyumludur. Sözcüğün 11. yy’dan önce Nasturi din adamları yoluyla yayılmış olması muhtemeldir.” (Nişanyan, 2010: 107).

Nişanyan’ın sözünü ettiği Süryanice telaffuz “tsılab”ın, bir diğer Sâmi dil olan Arapçada da “haç” anlamına gelen “Sâlib” kelimesiyle yakınlığı ve Süryani dilinin atası olan Aramca “şlaba”dan geldiği barizdir. Ancak, burada dikkat çeken bir başka husus ise, Nişanyan’ın “tsılab” şeklinde okunduğunu belirttiği kelimenin asıl anlamının “haç” olup, onun sonradan “Rabb” ve “rahip” anlamını kazanmış olmasıdır. Bu durum ise, “idi”, “rabb”, “mevlâ” gibi Türkçede ilk anlamı “sahip, efendi”, sonraki anlamı “Tanrı” olan benzeri, alışlagelmiş örneklerin semantik açıdan tam tersini gösteriyor ve bu etimolojiye şüpheyle bakanları kanaatimizce haklı çıkarıyor. “Çalap” ve “çelebi” kelimelerinin her ikisinin de İslâmi dönem Türk edebiyatı eserlerinden itibaren takip edilmesi -ki ileride, “çelebi”nin Orta Asya Kur’an tercümesinde “köle” anlamında geçtiğinden söz edeceğiz- bu etimolojiyle ilgili şüpheleri artırıyor. Nitekim, “çelebi” kelimesinin izini süren, bu kelimenin Anadolu’da kazandığı farklı anlamları detaylarıyla veren Osman Nuri Ergin’in “Türkiye Maarif Tarihi” eserindeki tespitleri de dikkat çekicidir (Ergin, 1977: 565-566, akt. Pakalın, 1993: 342-343). Ergin, özetleyecek olursak, Anadolu’da 13. Yüzyıldan itibaren Müslüman Türklerin kullandıkları “çelebi” ile, Hristiyan tacirler için söylenen “çelebi”nin aynı kökten gelmeyebileceği ihtimali üzerinde durmuştur (Ergin, 1977: 566, akt. Pakalın, 1993: 343). Dahası, bazı Türklerin Hristiyan olduktan sonra bu dinin simgesi olan “sâlib”ten (haç) türeyen “sâlibi”yi kullanırken Müslüman Türklerin bunu bilip bilmediği hususunu sorgulayarak (Ergin, 1977: 566, akt. Pakalın, 1993: 343), bize göre, İslâm dinine sıkıca sarılan Türklerin böyle bir şeyi kabullenemeyeceğini anlatmaya çalışıyor. Ergin şöyle devam etmiştir: “Yine dilimizde Çelipa kelimesine rastlarız. Çalap ise Allah mânasında kullanılır. Hatta Cevdet Paşa, “Belâgat-i Osmâniye” adındaki kitabında Lâ İlâhe İllallah’ın harfiyyen tercümesi olarak, yoktur tapacak: Çalap’tır ancak vecizesini gösterir. Çalap kelimesi çelipadan o da o salip’ten geliyorsa o zaman bu vecizeden: Benden başka tapacak yoktur, ancak ona tapılır manası çıkar ki İslam dini bakımından doğru sayılamaz (Ergin, 1977: 566, Pakalın, 1993: 343). Ergin’in ifadelerini aktaran M.Z. Pakalın ise, paylaştığı bu cümlelere ek olarak, “çelebi” ile ilgili kendi görüşünü de sunmuştur.

Ona göre, Hristiyan tacirler için kullanılan "celebi", "salibi"den bozma, Müslümanların kullandıkları "celebi" ise "Çalap"dan gelmektedir (Pakalın, 1993: 343). Yeri gelmişken, dilci olmamakla birlikte Pakalın'ın bu düşüncesinin, üzerinde düşünülmesi gereken, ufuk açan bir fikir olduğunu da belirtmekte fayda vardır. Zira, bilindiği üzere Türkçede, telaffuz ve yazımları aynı bir çok kelimenin (örneğin: üzerimize giydığımız "kazak" ile halk ve ulus ismi olan "Kazak" gibi) farklı kökenlerden gelip bambaşka manaları içerdiği de bir gerçektir.

Bütün bunlarla birlikte, Nastûrî Süryânî misyoner rahiplerinin Orta Asya'da özellikle Uygur Türkleri arasında faaliyetlerini gerçekten de XIII. yüzyıldan daha önceki dönemlerde gerçekleştirdikleri biliniyor. Bu faaliyetler neticesinde Uygur Türklerinin bir bölümünün hristiyanlığı benimsemiş (User, 2015: 70) ve o dini öğrendikleri Süryanilerden Süryani alfabesini de alıp kullandıkları da, günümüze sınırlı sayıda ulaşan Süryani harfli Uygurca metinlerde (User, 2015: 70) somuttur. Bize göre, Türk-Süryani dil ve kültür münasebetlerinin hem Uygurlar yoluyla Orta Asya'da, hem de Selçuklu Oğuz Türkleri Anadolu ve Mezopotamya coğrafyalarında var olan komşuluk nedeniyle güçlü ve yaygın olabileceği ihtimal dahilindedir. Ancak söz konusu münasebetlerin, bir başka Sâmi dilli halk olan Araplar ile, hem de daha yoğun yaşandığı gerçeği, birazdan üzerine eğileceğimiz "Cellâb" kelimesi gündeme geldiğinde daha iyi anlaşılacaktır diye düşünmekteyiz.

Beşinci ve belki de günümüz itibarıyla en yaygın görüş ise, Türkçe "Çalap"ın Arapça "Cellâb"dan geldiğini öne süren yorumdur. Bu görüşü ilk olarak gündeme getiren Baron Tiesenhausen olmuştur. 1898 yılında ileri sürdüğü düşünceye göre, "celebi" kelimesi, Arapçada "getirmek, ithal etmek" anlamına gelen "celb" kökünden gelmektedir (Barthold, 1997: 370). Barthold'un naklettiğine göre Tiesenhausen şöyle devam etmektedir: "Bu masdarlardan "calab" (emtia ithal eden) "calîb" (köle) gelmiştir. Çelebî, kâtip olarak Kutb-el-dîn tarafından zikredilen calab (cemi culban) ile bir sıraya konmak icap eder. Bunlar Mısır'da, Memlûkler devrinde okumada, yazmada ve bütün san'atlarda vukuf sahibi olan hususi bir sınıf teşkil edip sonraları en yüksek mertebelere erişmişlerdir". (Barthold, 1997: 370). Bilgileri nakleden Barthold, akabinde bu görüşe katılmadığını, bu etimolojik yaklaşımın hiçbir bilimsel çevrede itibar görmediğini belirtir. Ona göre, Baron Rosen'in ifade ettiği gibi böyle bir izahın rağbet görebilmesi için evvela "Çelebi" ile "Çalab" (Tanrı) arasında hiçbir ilgi bulunmadığını kabul etmek gerekmektedir (Barthold, 1997: 370). Bu konuda, ayrıca, -esas itibarıyla "**celebi**"nin Arapça "celb" köküyle ve türevleriyle bağlantısını kabul edip yadsımadığı halde-



Marcel Erdal'ın da bir noktada Baron Tiesenhausen'e bir itirazı vardır, o da şu konudur: "Tiesenhausen'in teklifi, ilk bakışta çekici gözükse de hatalıdır. Çünkü O, "çelebi" başlığı altında yalnızca bir hususu hesaba katmaya çalışmıştır ve özellikle Mısır'da, ilgili kullanımın ortaya çıkışı nedeniyle Osmanlı'ya nazaran çok geç gelmiştir" (Erdal, 1982: 411). Tiesenhausen'den birkaç yıl sonra konuya dair bir makale yayımlayan Rus bilgin Melioranski, "Çalap" ve "çelebi" arasındaki bağlantıyı kesin bir biçimde tespit etmiş bulunuyor. Fakat yazar, her iki kelimenin de son şekillerini aldıktan sonra Türkçeye geçtiklerini belirtiyor. Çünkü böyle bir kelime yapısı (nispet "i"si) ile Türkçeye yabancıdır (Barthold, 1997: 344).

"Çalap" ve bilhassa "çelebi" kelimelerinin Arapça kökenli olduğu hakkında en kapsamlı ve güncel değerlendirmeler ise Marcel Erdal'a aittir. Erdal, konu ile ilgili, 1982 yılında İstanbul'da IV. Uluslararası Türkoloji Kongresinde kısa bir metin hâlinde sunduğu bildirisini aynı yıl İsrail'de Asya ve Afrika Çalışmaları dergisinde daha geniş bir biçimde yayımlamıştır (bkz. Early Turkish Names fort he Muslim God and the Title "Çelebi", 1982)". Eski Türkçeden başlamak suretiyle, Türklerin İslamiyeti kabul ettikleri andan itibaren Tanrı<-Tengri kelimesini karşılamak üzere kullandıkları ve ürettikleri terimleri ele alan yazar, "Çelebi" kelimesinin kökeni üzerinde ise ayrıntılı olarak durmuş ve kelimeyi "Çalap" ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Bu çalışmasında Erdal, ana hatlarıyla meseleyi şu şekilde ortaya koymuştur:

-Öncelikle, Batı Türklerinin Araplarla ilk temasları sırasında İslamiyet'i kabul etmede isteksiz oldukları fikri belirtildikten sonra, özellikle Karahanlılar Devleti'nin İslamiyet'i kabul etmesinden sonra, Orta Asya'nın batısındaki-lerin kitlesel olarak din değiştirdikleri ve Müslüman oldukları vurgulanmıştır (Erdal, 1982: 407). Nasıl ki, Doğuda (Orta Asya'nın doğusu kastediliyor) çok önceleri, yeni kabul edilen Budizm'e ait öğretiler tam bir samimiyetle benimsenmişse, Batıdaki Müslümanların da medreselerde akıcı bir Arapçayı kullanarak hadis ve ilimleri benimsemeleri, şariat mahkemelerinin kurulması gibi faktörler, İslamiyet'in kökleşmesini sağlamaktadır. Ayrıca Yusuf Hâs Hâcib ve Mahmûd Kaşgarî gibi, geleneksel Türk yaşam biçiminden kopmayan entelektüellerin, eserlerinde zekalarını kullanarak hem Doğu ve Batı Asya arasında hem de yerleşik ve göçebe dünyaları arasında bir sentez oluşturduğu anlatılmaktadır (Erdal, 1982: 407). Kanaatimizce burada yazarın başlangıçta bu hususları gözler önüne sererek konuya dâhil olması, Karahanlı Dönemi'nden itibaren Türklerin Arapça kelimeler ve Arap-İslam düşünce dünyasına hiç de yabancı olmadıkları ve bu dünyaya ait bazı unsurları alma noktasında artık isteksiz olmadıklarını gözler önüne sermek içindir.

-Yazar, daha sonrasında Türkçe hukuk belgelerinde ve Kur'an tercümele-
rinde Türkçe sözcük yapımının doğal etkinliğini bozmamak üzere Arapça ve
Farsça kelimelerin yoğunluğunu belirtmiş, ardından Allah ve Tanrı kelime-
lerinin kullanımlarıyla ilgili izahlara geçmiştir. Türkiye Türklerinde hem Al-
lah, hem de Tanrı'nın günümüzde hâlen bilindiğine, "Tanrı" kelimesinin eski
Türkçe metinlerde "gök" anlamına geldiği (Erdal, 1982: 408) ve yeni Müslü-
man olan Türklerin yeni kelimeler ihtiyaç duydukları ve onların bu hususta
oldukça mucit bir karakteri olduğu (Erdal, 1982: 408) anlatılmış ve ardından
Türklerin "Tanrı" anlamında kullanmaya başladıkları kelimeler sırasıyla, ay-
rıntılı biçimde izah edilmiştir.

-Bu bağlamda ilk etapta, "İdi" ve "Bayat" kelimeleri ayrıntılarıyla masa-
ya yatırılmış, kelimelerin İslamiyet öncesi Türklerde ne şekilde ve hangi an-
lamlarda kullanıldığı, **İslamiyet'in** kabulünden sonra ise "Tanrı"yı vafeden
bir hüviyete nasıl kavuştukları detaylı bir biçimde okuyucuya aktarıldıktan
sonra, üçüncü olarak "Çalap" kelimesi üzerine görüşleri yazar tarafından ak-
tarılmaya başlamıştır.

-“Çalap” kelimesinin art vokalli olduğunu ve bu konuda hemen hemen
herkesin hemfikir olduğunu belirten Erdal, sonrasında, daha önce de bu yazı-
da bahsettiğimiz üzere, kelimenin Anadolu ağızlarındaki “çelap” ve “çelep”
varyantlarından ve Karl Foy’un “Anadolu Yörüklerinin Tanrısı” sözlerinden
bahsetmiş, ayrıca Tarama Sözlüğünden alıntılararak ilk Anadolu kaynakla-
rında kelimenin ikinci hecesinin “elif” ile yazıldığını ve bu durumun Yunus
Emre, Dede Korkut kitabı ve Tebâreke tefsiri’nde gözlemlendiğini hatırlat-
maktadır (Erdal, 1982: 410). Gerçekten de, Tarama Sözlüğündeki “Çalap”
maddesi dikkatle incelendiğinde, kelimenin yazımının Arap harfli Anadolu
sahası metinlerinde dört farklı şekilde yazıldığı görülecektir: 1.çim-lam-be,
2.çim-lam-pe, 3.çim-elif-lam-pe, 4.çim-lam-elif-pe (Tarama Sözlüğü II, 1993:
804-806). Bu durumdan hareketle, Erdal’a göre, orijinal varyantın “çelap” ol-
duğunu kabul etmek, bize “çelap” ve “çalap”ı eşitleme suretiyle açıklamaya
imkân vermektedir (Erdal, 1982: 410). Ayrıca, nasıl ki, Arapça “tebâşir” söz-
cüğü, zamanla dilimizde “tebeşir” olmuşsa, aynı şekilde, “çelap”a bir nisbet
“i”si (î) ilavesiye kelime muhtemelen “*çelabi”, ardından kolaylıkla “çelebi”
olabilmektedir (Erdal, 1982: 410).

Bu fikirlerin deklare edilmesinin ardından, yine daha önce sözünü etti-
ğimiz veçhile, muhtelif Çağatay Türkçesi sözlüklerinde “çelebi”nin izi sürül-
müş ve onun Oğuzca bir unsur olup olmadığı üzerine tartışılıp, gerekli notlar
düşülmüştür. Erdal; Menges, Tiesenhausen, Mansuroğlu, Bathold, Doerfer ve
Rossi gibi bilim insanlarının, kelime hakkında araştırmalar yaptığından bahse-



dilmiştir. Yeri gelmişken söyleyelim: Barthold, Doerfer ve Rossi; “çelebi”nin tarihî anlamlarını ve bir de sözcüğün etimolojisi ile ilgili önceki faraziyeleri aktarmışlar, bir etimolojik yorumda bulunmamışlardır (Barthold, 1997: 369-370, Doerfer, 1967: 89-91, Rossi, 1954: 11-14). Erdal, kelimenin, Menges’in Yakutça ve Mansuroğlu’nun öz Türkçe olduğu yönündeki iddialarını büsbütün temelsiz bulmuş, “çelebi”nin diğer Türk dillerinde, örneğin Uygurca’da ve hatta Türkmence’de dahi geçmediğini vurgulayarak bu durumun, kelimenin Türkçe kökenli olması ihtimalini olası kılmadığını vurgulamıştır (Erdal, 1982: 411).

Erdal, bu bilgilerin ardından “çelebi” kelimesi üzerine yoğunlaşmış, “Çalap” kelimesinin “çelap” mı okunacağı noktasında netlik olmamasına rağmen “çelebi” kelimesinin fonetik bir problemi olmadığını, her durumda “çelebi” olarak okunduğunu, bu konuda tartışma olmadığını belirtmiştir (Erdal, 1982: 411). Barthold’un ayrıntılı olarak kelimeyi almasından söz edilmiştir. Ayrıca Rossi’den aktarılan bilgilere dayanarak, 18. yüzyılın sonlarında Osmanlı ülkesini dolaşmış İtalyan gezgin Sestini’nin Basra ve Hindistan arasında ticaret yapan iki Musullu tüccardan bahsederken bu ifadeyi (çelebi) kullandığı vurgulanmıştır (Rossi, 1954: 12; akt. Erdal, 1982: 412). Yine benzer olarak Karadeniz Bölgesi’nde, Samsun Bafra’da geçmişten günümüze kullanılagelmekte olan “çelebi” ifadesinin Hristiyan tüccarlar için söylendiği de anlatılmıştır (Erdal, 1982: 412). Yazar, “çelebi” kelimesinin asli anlamının “sahip, efendi” olduğunu ve bizce Müslüman Anadolu toplumunda kölelik-efendilik anlayışının varlığını vurgulamak amacıyla, tarama sözlüğünün 2. cildinde Kısas-ı Enbiyâ’dan verilen bir pasajı, okuyucuyla paylaşmıştır (Tarama Sözlüğü II, 1993: 853, akt. Erdal, 1982: 412). Kelimenin ikinci anlamının ise “Kibar, terbiyeli, nâzik” olduğu da bilinen bir gerçektir ve yine aynı sözlükte ikinci maddede yerini almıştır (Tarama Sözlüğü, 1993: 853). Yazarımız, Anadolu Türkçesinde yazılmış Kısas-ı Enbiyâ’dan verdiği örnekle yetinmemiş, “çelebi”nin “kölenin efendisi” anlamını akıllara nakşetmek ve tezini ispatlamak amacıyla Borovkov’un Orta Asya Kur’an tercümesi üzerine yaptığı çalışmada geçen “çelebi” örneklerini paylaşmaktan geri durmamıştır:

“Biri üçün birin öldürür erdiler... Çelebi üçün bendesin, bende üçün çelebisin” (Erdal, 1982: 412).

“Aning bir kara kulu bar erdi, aytdı: Ya çelebim, sanga ne boldı” (Erdal, 1982: 412).

Bütün bu örnekleri vermenin akabinde, yazar önce Arapça “Cellâb” (jal-lab) sözünün “köle ve hayvan ithal eden, köle taciri” anlamlarına geldiğini ve “almak, getirmek, ithal etmek” manasındaki “celb” (jlb) kökünden geldiğini

belirterek, “celebi” sözünün Arapçadan Türkçeye geçerken hangi aşamaları geride bırakmış olabileceği üzerinde fonetik ve semantik görüş ve tahminler öne sürmüştür. İlk olarak “**celebi**”nin sonundaki “i”nin nisbet “i”si değil, Fransızca’da “mon seigneur” anlamlarına karşılık gelen ve Kuzey Afrika Arapçası’ndaki “sidi” (seydi) sözcüğünde gözlemlediğimiz Arapça 1. Tekil şahıs eki olması gerektiği öne sürülmüştür. İlaveten, Arapça günlük konuşma dilinde geçen Türkçe alıntı “efendim” kelimesinden de söz edilmiştir (Erdal, 1982: 412). Bu şüphesiz, yazarın tezini ispatlama yolunda ortaya koyduğu kritik bir görüş olarak karşımıza çıkıyor ve ikna edici görünüyor. Zira bu söz konusu iyelik ekini alarak kalıplaşan Arapça “seydi” ve Fransızca “mon” iyelik zamirini alarak kalıplaşan “monsenyör” (Ayverdi, 2006: 2093) unvanlarının, yüksek itibar sahibi kişiler için kullanıldığını hatırlatmakta fayda vardır. “Çelebi-cellâbi” fonetik ilişkisine geldiğinde ise, yazarımız “cellâbi”deki çift konsonantın tekleşmesine örnek olarak hem Türkçe hem de Arapça bir takım kelimeleri delil olarak sunmuştur. Buna göre, nasıl ki, Arapçadan dilimize giren “kassâb”, Türkçede “kasap” olmuşsa ve hatta eski Türkçe-Uygurca “tükellig>tükelig, ul+lug>ulug, il+lig>ilig” değişim örnekleri tespit edilebiliyorsa bu “cellâbi”deki l’lerden birisinin düşmesi de makul ve Uygur Türkçesi mantığına da uygun gözükmektedir (Erdal, 1982: 412). Erdal, devam ederek, Arapça ve Farsçadan dilimize geçen birçok “c” sesi ile başlayan kelimenin nasıl “ç”leştiği üzerinde de durmuştur. Farsça “cûrâb”>Türkçe “çorap”, Arapça “cehâz/cihâz” (cihaz)Farsça “çehîz”>Türkçe “çeyiz” buna örnek olarak verilmiştir (Erdal, 1982: 412).

Bunlar ve öne sürülen daha bir çok görüş ışığında, Marcel Erdal, “Çalap” ve “celebi”nin Arapça “cellâb”dan geldiğini, kölelik ve köle ticareti kavramlarının Orta Asya’da gerek eski Uygur (yerleşik Türk) gerekse göçebe Oğuzlar arasında hiç de yadırganan bir mefhum olmadığı yönündeki kendi düşüncesini ısrarla gündemde tutmak suretiyle şöyle özetlemiştir:

“Arapça jallab (cellâb) hem iyelik ekli hem de eksiz olarak (Türkçeye) alınmıştır. “Jallab+i” (cellâbi) bir bütün halinde, Modern Türkiye Türkçesindeki “monsieur” (mösyö, efendi) anlamında görüldüğü gibi, Güneybatı Türkçesine gelmiştir. Kelime, ilk olarak asli anlamı olan “köle sahibi” manasını korumuş, ancak sonradan bazı ilave anlamlar kazanmıştır. Bunlardan birisi “tacir”, diğeri ise toplumda yüksek saygı pozisyonunu ifade eden unvan olarak. “Cellâb” terimi eski Türkçeye de geçmiştir, ancak orada orijinal manasıyla değil, oldukça sınırlı anlamda tasdik edilmiştir. Bunu biz, İpek Yolu üzerindeki Yarkent’te, anlam genişlemesine uğramış bir biçimde, hiç olmazsa seküler çevredeki dar bir alanda bulabiliyoruz. Köleler hakkında bilgi veren



Uygur belgeleri, tarım havzasının en azından Kuzeydoğu bölümünde köleliğin yaygın olduğunu göstermektedir. Sahiplik ve köle alım satımı, Yarkent metinlerinde geçen anlamında açıkça tasdik edildiği üzere, refah ve nüfuzun bir nişanesi olarak meydana gelmiştir. İster bu kullanımıyla, isterse metaforik olarak bu kelime, Arapça “mawla” (mevlâ) ile birlikte Tanrı’nın bir ismi olarak Anadolu Türkçesine girmiştir. Buyurgan köle taciri mefhumu, Anadolu’yu fetheden Oğuz ve Horasanlı göçebeler için tanıdık bir güç figürüydü. Bu bağlamda “idi” sözünün nötrlüğüne karşın “bayat” ifadesi yerleşik hayat geleneğine uygun bir söz olmaktadır” (Erdal, 1982: 416).

Sırası gelmişken, Erdal’ın da üzerinde durduğu hususu desteklemek mahiyetinde, “Çalap”ın izlediği semantik yolculuğun, Türkçe ve komşu dillerin benzer kelimelerindeki mevcudiyetinden de bahsetmekte yarar vardır. Türklerin, öz kelimelerini dahi, yeni edinilen dinî ve sosyal hayata göre, edinilen yabancı kelimelere karşılık olarak kullandıkları da bir vakiadır ve bu yazıda örnekler sunulmuştur. Söz gelimi “idi” kelimesi İrk Bitig’de “at sahibi” gibi dar bir anlamı haiz iken Müslüman Karahanlı Türklerinin dilinde “Rabb, Tanrı” anlamlarına kavuşmuştur. Yine aynı lehçede, Kutadgu Bilig ve Atebetü’l-Hakayık’tan da hatırlanacağı üzere, Orhun Türkçesinde “düzenlemek, düzene sokmak” manasındaki “yarat-” fiili, Allah’ın yaratıcılığını vurgulayan “yaratgan” sözünde vücut bulmuştur. Bu yazımızda da hakkında bilgiler verilen “idi” kelimesi, tıpkı bugün de kullandığımız “Rabb” ve “Mevlâ” kelimeleri gibi hem “sahip” hem de “Tanrı” anlamlarını aynı lehçede barındırmıştır. Bu durumda, Türkçenin tarihinde, ilk anlamı “sahip, efendi”, ikinci ve sonradan edinilen anlamı ise “Tanrı” olan örnekler vardır. Bu bağlamda, az önce verdiğimiz örneklere ek olarak, özellikle Oğuz Türklerinin sıkı komşuluk ilişkisi içinde olduğu kavimlerin lügatlarına bakınca, kanaatimize göre “sahip, efendi-Tanrı” anlam genişlemesi daha iyi anlaşılıyor. Örnek verecek olursak, Farsça’da “Hudâ” (خدا) (Steingass, 2006: 448), “Hudâvend” (خداوند) (Steingass, 2006: 449) ve “Ahund” (اخوان) (Steingass, 2006: 26), Yunanca’da “Kirios” (κυριος) (Horikov, Malev, 1980: 466), “Arhondas” (αρχοντας) (Horikov, Malev, 1980: 142 ve bizim “efendi” sözünün de kökü olan “Afendis<Aftendis” (αφεντης/αθεντης) (Horikov, Malev, 1980: 165), Ermenice’de “ter” (տէր) (Zeki, 2009: 476), Slav Dillerinden Rusça’da “gaspod” (господь) (Magazanik, 1945: 496, 585) ve “gaspadin” (господин) (Magazanik, 1945: 74, 164), Bulgarca’da ve Sırpça’da “gospod” (господ) ve “gospodin” (господин) (Bönce, 1962: 455, 544; Çulakov, 1986: 149; Vujanic, 2011: 203), Macarca’da “úr” (Benderli, 2013: 856) gibi kelimelerin varlığı, “İdi” ve “Çalap”ın izlediği seyri daha iyi anlamamıza imkân vermektedir.

"Çalap" ve "Çelebi" kelimelerinin Arapça kökenli olup "Cellâb"dan geldiği fikrine iştirak eden bir diğer bilim insanı ise Andreas Tietze'dir. Tietze, Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Ilgat'ının birinci cildinde "Çalap" maddesinde Erdal'a atıf yapmış (Tietze, 2002: 468), benzer etimolojik açıklamayı "çelebi" maddesinde de göstermiş, ancak bu maddeyi yazarken, "bunun münakaşası henüz kapanmamıştır" (Tietze, 2002: 491) notunu da paylaşılarak, aslında başka yorumlara da açık kapı bırakmıştır.

"Çalap" ve "Çelebi" Kelimelerinin Türkçeden Başka Dillere Geçmesi

"Çelebi" sözünün Osmanlı Türkçesinden bilhassa Balkan dillerine geçtiğini biliyoruz (Karaağaç, 2008: 188). "Çalap"ın ise, bir tek Farsçaya geçmiş olduğunu öğreniyoruz (Karaağaç, 2008: 169). Bunun Asya'daki Türkler eliyle mi yoksa Osmanlı Türkçesi metinleri yoluyla mı geçtiği meçhuldür. Yine de "Çalap" kelimesinin Osmanlı Türkçesi döneminde kaleme alınan manzum lûgatlarda geçtiğini, Farsça ve Arapça karşılıklarıyla birlikte dil öğrenecek medrese talebelerine anlatıldığını öğreniyoruz. Söz gelimi, Lâmi'î Çelebi'nin *Lûgat-ı Manzûme* adlı manzum sözlüğünde, kelime Farsça Yezdân ve Hudâ ile birlikte verilmiştir:

Yikî birdür Çalab Yezdân Hudâ'dur
Resûli cümle dilde Mustafâ'dur (Öztahtalı, 2004: 47, akt. Kuşoğlu, 2020: 413).

Yine başka bir manzum sözlükte, Antepli Hasan Aynî'nin Nazmü'l-Cevâhir'inde de şu ifadeler geçmektedir:

Tanrı bir di gû Huda yek Kul Hüve Allahü ahad
Azer ü Allah Çalap oldu büyüktür gut samed (Tarama Sözlüğü, 1993: 806).

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere, "Çalap" kelimesi Osmanlı'da dinî-tasavvufî bir terim olarak kabul görmeye devam etmiş, Farsça "Hudâ" ve Arapça "Allah"ın Türkçesi olarak kabul görmüş oluyor. Diğer bir tabirle, Osmanlı şair ve münevverlerinin "Çalab/Çalap"ı Türkçe kabul ettikleri bir kez daha tasdiklenmiş oluyor. İlâveten, Farsça'ya ve Çağatay Türkçesine de vakıf olduğunu bildiğimiz Lemi'yi Çelebi'nin eseri sayesinde bir ihtimal, Orta Asya ve İran'da yeniden tanınarak, bu sözcük, o dillerin sözlüklerine



girmiş olabilir. Zirai, tekrar edilecek bir başka husus da, “Çalap”ın Orta Asya’da konuşulan Türk lehçelerinde ve hatta Azerbaycan Türkçesinde de tespit edilemediğidir.

Sonuç

Yukarıda paylaştığımız bu bilgiler ışığında şunları dile getirebiliriz: Konu hakkında araştırmalar yapan bilim insanlarının büyük çoğunluğunun “çelebi” kelimesinin kökeni olarak telakki ettikleri, “Tanrı” manasına gelen “Çalap” üzerine farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu farklı görüş ve düşüncelerin içerisinde günümüzde en yaygın olanı, bizce de son bilgiler ve veriler neticesinde en makul olanı, kelimenin Arapça “cellâb” kökünden geldiği yönündeki nazariyedir. Baron Tiesenhausen ile başlayıp Melioranski ve Marcel Erdal ile devam eden bu nazariye, her ne kadar İslam öncesi Türk medeniyetinin kölecî bir toplum olmadığı dikkate alınsa dahi, bilhassa Marcel Erdal’ın hem Orta Asya hem de Anadolu kaynaklarına dayanarak paylaştığı tarihî kaynaklar ve bu tezini savunmak üzere gündeme getirdiği fonetik ve semantik referanslar kanaatimizce tatmin edici görünmektedir. Gerek yerleşik hayatı benimseyen, doğudaki Uygur ve Karahanlı Türklerinin gerekse de Türk dünyasının geçmişte ve günümüzde Batı kanadını temsil eden konar-göçer Oğuz Türklerinin, kölecî ve yerleşik hüviyete sahip komşu ve tüccar kavimlerle olan dinî, kültürel ve bilhassa ticarî ilişkilerinin yoğunluğu dolayısıyla, bu dillerden dinî ve dindışı sözcüklerin en aşağı X. yüzyıldan itibaren Türkçeye geçtiği bilinen bir gerçektir. “Çalap” sözcüğünün, Erdal’ın da aktardığı gibi hem “çalap/çelep/çelâb” gibi telaffuzlarıyla hem de Arapça iyelik ekini almış şekli “Çelebi” ile, Doğu ve Batı (Oğuz) Türkçelerinde yerini aldığını söylemek akla uygun görünüyor. Bu hususta dikkate değer mesele şudur ki, bizce Oğuz Türkleri muhtemelen her iki kelimeyi de hem ata yurtları Batı Türkistan coğrafyasında (Hazar’ın doğusu, Maveraünnehir, Horasan v.s.) hem de Anadolu’da, onlara farklı anlamlar da katarak, (daha ziyade “çelebi”nin) anlam genişlemesine uğramasını sağlamış ve yoğun bir biçimde kullanmış, benimsemişlerdir. Karl Foy, Mecdut Mansuroğlu gibi bilginlerin de belirttikleri veçhile, Müslüman Oğuz Türkleri, bilhassa Anadolu coğrafyasında, çok sevdikleri ve kutsiyet atfettikleri “Çalap” ve “Çelebi” kelimelerine yüzyıllar boyunca büyük bir kadirşinashlıkla sıkı sıkıya sarılmıştır. İnsan gönlü, Yunus Emre’nin zikrettiği gibi “Çalap’ın tahtı”dır. Bundan ötürü, Yunus Emre’den önce olduğu gibi, ondan sonra da Tasavvufî Türk Edebiyatında “Çalap” kelimesi yaşamaya devam etmiştir.

Sonuç itibarıyla, “Çalap” kelimesinin kökeni, her ne kadar bugünkü bilgiler ve açıklamalar dâhilinde Arapça “cellâb” kelimesinden geldiği kuvvetle muhtemel olsa dahi, tartışmalar devam etmekte, etimolojik sözlüklerin bazıları da hâliyle net bir fikir vermekten kaçınmaktadırlar. Özellikle Türkçe ve Süryanice orijine ait düşüncelerden bazıları da dikkate değerdir ve araştırmalar derinleştirildiği takdirde farklı sonuçlar elde edilebilir. Ancak, işin bizim manevi kültür ve medeniyet mirasımız ile ilgili kısmı şudur ki, “Çalap”, kökeni hangi dile ait olursa olsun, 13. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar Anadolu Türklerinin malı olmuştur. Yunus Emre Divanı’ndan Dede Korkut kitabına, Lâmi’î Çelebi’nin Lûgat-ı Manzûmesi’nden Edirneli Nazmi Mehmed Bey’in Divân-ı Türkî-i Basît’ine, Tebâreke Tefsiri’nden Gülşehrî’nin Mantıku’t-Tayr’ına, Süheyl û Nevbahâr’dan Antepli Hasan Aynî’nin Nazmü’l-Cevâhir’ine kadar Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesi metinlerinde geçen kelime, günümüzde kullanımdan düşse bile akıllardan aslâ çıkmayan bir manevi kimlik tezahürü olarak tarihte yerini almıştır.

Yunus Emre Dîvânı’nda “Çalap” Kelimesinin Yer Aldığı

Beyitler

Çalap kelimesi, Yunus Emre Dîvânında, aşağıdaki beyitlerde 64 defa yer almaktadır. Bu beyitler şunlardır:

*Dimesün kim müselmânâm Çalap emrine fermânâm
Dutmazısa Hak sözünü fâyide yok dinden ana (Elif-11/3) (Tatçı, 2020: 227).*

*Ulu ulu günâhlarum yüz komadı bana Çalap
Hiç kimse çâre kılmadı döndüm yine sana Çalap*

*‘Âlimlere sordum nedür dermân günâhlu derdüme
Anlar dahi eyitdiler dermân ana yine Çalap*

*Va’de yitüp ölicegez ol sinmeye varıcagaz
Zebânîler gelinemez sen ‘inâyet eyle Çalap*

*Zebânîler çün geleler beni yalnız bulalar
Bilmedüğüm dil soralar sen yardım eylegil Çalap*



*Gürde soralar bu sözi esirgemez anlar bizi
Biz de sana tutduk yüzi sen esirge bizi Çalap*

*Sensün bu benüm sultânüm bu cânlar içinde cânüm
Çokdur benüm günâhlarum sen meded eylegil Çalap*

*Uçmakdağı Hürîleri geymiş anlar nûr tonları
Ne bahtılı mü'minleri bize nasîb eyle Çalap*

*Turmayup söylerem sözüm günâhuma göyner özüm
Günâhlu Yunus'un sözün sen kabûl eylegil Çalap (Pe-16/1-8) (Tatcı, 2020: 230).*

*Sözi togrı diyene Kuli'l-Hak didi Çalap
Bunda yalan söyleyen yarın utanasıdur (Ra-29/3) (Tatcı, 2020: 238).*

*Sohbet cânı semirdür hem 'âşıkun ömridür
Hak Çalab'un emrile erenün himmetidür (Ra-34/4) (Tatcı, 2020: 241).*

*Yayıldı Yunus adı suçdur cümle tâ'atı
Çalab'um 'inâyeti suçın geçüre meğer (Ra-41/9) (Tatcı, 2020: 245).*

*Yunus imdi miskin olgıl hem miskinlere kul olgıl
Zîrâ miskin olanları arzulayan Çalap durur (Ra-47/Tatcı, 2020: 248).*

*Her kanda ki gözin baka Çalap hâzırdur mutlaka
Şol cân ki tapmadı Hak'a assısı yok ziyâdadur (Ra-54/5) (Tatcı, 2020: 253).*

*Dilün eydür Çalap hâzır pes kulagun niçün sağır
Senün sözüne sen münkir va'llâh bu iş hatar durur ((Ra-61/6) (Tatcı, 2020: 257).*

*Allah benüm didüğine virmişdür 'ışk varlığını
Kime bir zerre 'ışk vire Çalap varlığı andadur (Ra-65/6) (Tatcı, 2020: 259).*

*El bağlamışdur kamusu Hak Çalap'dandur umusu
Gelündür kızdur kimisi alınmaduk çoklar yatur*

*Yunus bilmez kendü hâlin Hak Çalap söyledür dilin
Bir nicesi yini gelin ak teleme yüzler yatur (Ra-82/8,9) (Tatcı, 2020: 269).*

*Çalab'un dünyâsında yüz bin dürlü sevgü var
Kabûl it kendözüne gör kangısı lâyıkdur*

*'Âlem fahri Muhammed Mi'râc'a agdugında
Çalap'dan diledüğü ümmetine azıkdur (Ra-86/2,6) (Tatcı, 2020: 271).*

*İşit sözümi yâ sağır tâ terezün gelür ağır
Yalvar Çalab'una çağır tanla seher vaktinde tur (Ra-88/3) (Tatcı, 2020: 272).*

*Çalap 'arşı ayağında olur ferş
Cihânun müntehâsı Mustafâ'dur (Ra-100/3) (Tatcı, 2020: 279).*

*Çün kara sakal agardı ak çıkdı karayı örtüdi
Anı kim Çalap uyardı ol göze tuman gerekmez (Za-108/4) (Tatcı, 2020: 284).*

*Benden öğüt isterisen eydivirem bildüğümnden
Budur Çalab'un buyruğı tutun oruç kılun namâz (Za-109/2) (Tatcı, 2020: 284).*

*Bu 'ışkun sırrı 'aceb bu 'ışkı eyle taleb
Meger ki vire Çalap anı değme göz görmez (Za-110/4) (Tatcı, 2020: 284).*

*Çalap viribidi bizi var dünyeyi görün diyü
Bu dünya hod bâkî degül mülke Süleymân neyimiş (Şın-120/4) (Tatcı, 2020: 290).*

*Hakk'ı bulmak isteyenler eylesün nefsin dervîş
Çalap bize mürşid virmiş dervîş olubilsem dervîş (Şın-123/1) (Tatcı, 2020: 291).*

*Muhammed'e bir gice Çalap'dan indi Burâk
Cebrâ'îl eydür hâcem Mi'râc'a kıgurdı Hak (Şın-134/1) (Tatcı, 2020: 292).*



298).

*Çalab 'um bu dünyâyı kahr için yaratmış
Gerçeğim gelenlerin kahrını yutmak gerek (Şın-141/2) (Tatcı, 2020: 304).*

*Çalap nurdan yaratmış cânını Muhammed'ün
'Âleme rahmet saçmış adını Muhammed'ün (Şın-145/1) (Tatcı, 2020: 306).*

*Gördüm göğün meleklerin her biri bir cünbişdedür
Hak Çalab 'un zikrin ider İncıl ü hem Ku 'ân benek (Mim-177/5) (Tatcı, 2020: 325).*

*Hak Çalab 'um Hak Çalab 'um sencileyin yok Çalab 'um
Günâhluyam yarlıgagıl iy rahmeti çok Çalab 'um*

*Kullar senün sen kullarun günâhları çok bunların
Uçmaguna sal bunları binsünler Burâk Çalab 'um*

*Ben eydürem kim iy Ganî nedür bu derdün dermânı
Zinhâr esirgeme beni 'ışk odına yak Çalab 'um*

*Ne yohsul u ne baydasın ne köşk ü sarâylardasın
Girdün miskinler gönlüne idindün turak Çalab 'um*

*Kogıl beni hoş yanayın küil olıban uşanayın
Ol sevdiğün Muhammed'e olayın çerâk Çalab 'um*

*Ne 'ilmüm var ne tâ 'atüm ne gücüm var ne tâkatüm
Meger kıla 'inâyetün yüzümüzi ak Çalab 'um*

*Yunus 'ı sen yarlıgagıl bu günâhlu kullarıla
Eger yarlıgamazısın key katı firâk Çalab 'um (Mim-186/1-7) (Tatcı, 2020: 333).*

Şükür şükür ol Çalab 'a maksuduma irdüm bugün

Müş tâkıdum bunca zamân pîrüm yüzün gördüm bugün (Nun-240/1)
(Tatcı, 2020: 367).

Çalap 'ışkı cândaydı bu bilişlik andaydı
Âdem Havvâ kandaydı biz anunla yâr iken (Nun-243/3) (Tatcı, 2020: 369).

Gönül usanmadun sen bu neferden
Çalab 'um saklasun seni hatardan (Nun-263/1) (Tatcı, 2020: 380).

Yunus göğüs açup dosta giderken
Çalab 'um saklasun seni hatardan (Nun-263/6) (Tatcı, 2020: 380).

Gönül Çalab 'un tahtı gönüle Çalap bahdı
İki cihân bed-bahtı kim gönül yıkarısa (He-299/5) (Tatcı, 2020: 403).

Miskîn Yunus bu sözi kendözinden eyitmez
Hak Çalap viribidi sebağın dilümüze (He-311/7) (Tatcı, 2020: 410).

Dostdan haber kim getürdi sorun seher yilllerine
Hak Çalab 'um bititmesin ayrılığın kullarına

Vay bu ayrılık firâkı dünyâ kime kaldı bâkî
Hak Çalab 'um olmuş sâkî kadeh sunar kullarına (He-345/1-2) (Tatcı, 2020: 430).

Çalap Âdem cismini toprakdan var eyledi
Şeytân geldi Âdem 'e tapmağa 'âr eyledi (Ya-356/1) (Tatcı, 2020: 438).

Âdem 'ün göbeğinden Çalap yaratdı anı
Vaff diyüp turı geldi anlar güzer eyledi (Ya-356/7) (Tatcı, 2020: 438).

Âdem İblîs kim ola işi işleden Çalap
Ayı günü yaradup leyl ü nehâr eyledi (Ya-356/22) (Tatcı, 2020: 439).

Çalap eydür şol kula 'inâyet benden ola
Ne şeytân azdurısar ne kimse kâr eyledi (Ya-356/24) (Tatcı, 2020: 439).



*Görgil Çalap fazlını yıkmaz 'âsî gönlünü
Bin bin kerem lutfıla ol tercemân eyledi (Ya-358/6) (Tatçı, 2020: 440).*

*Ol Çalab'umun 'ışkı bagrumı baş eyledi
Aldı benüm gönlümü sırrımı fâş eyledi (Ya-362/1) (Tatçı, 2020: 442).*

*Esruk oldı cânumuz dür döker lisânumuz
Ol Çalab'umun 'ışkı beni dervîş eyledi (Ya-362/5) (Tatçı, 2020: 442).*

*Bunca yıl bunca zamsan biz işitdik bî-gümân
Çalap kendü sun'ından ere Tanrılık kıldı (Ya-367/2) (Tatçı, 2020: 445).*

*İndi öküzi ol la'in âl ile azdurmaga
Sinek ile Hak Çalap öküzi âlden kodı (Ya-369/3) (Tatçı, 2020: 446).*

*Gel imdi iy miskin Yunus hevâseti elden bırak
Çalab'um rûzı eyle bize Kan'a bıçağını (Ya-376/7) (Tatçı, 2020: 451).*

*'Işk bir ulu hilati durur bir niceye virdi Çalap
Bir niceler mahrum kalup 'ışkdan haberdâr olmadı (Ya-386/4) (Tatçı, 2020: 457).*

*Çalap Tanrı'nun hâsı Hazret'e geçer nâzı
Peygamber'ün 'amusu Hamza pehlevân kanı (Ya-396/9) (Tatçı, 2020: 463).*

*Çalap eydür bunlara ne soru var ne perde
Kudret eliyle açdum gözini dervîşleriün (Metin 1/9) (Tatçı, 2020: 485).*

KAYNAKÇA

- Akçay, Y. (2006). Aziz Mahmud Hüdâyî Divanı'nda Tasavvufî Terimler. Uluslararası Hüdâyî Sempozyumu, Üsküdar, İstanbul.
- Arisoy, İ. (2010). Gürcüce-Türkçe Sözlük. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Atalay, B. (1999). Divanü Lûgat-it Türk (4. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Ayverdi, İ. (2006). Kubbealtı Lugatı-Misallı Büyük Türkçe Sözlük I-II-III. (A. Topaloğlu, Redaksiyon-Etimoloji). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Bañcev, N., Gılibov, G., Klasov, G., Popov, T., Şanov, V. (1962). *Tursko-Bılgarski Reçnik*. Sofiya: Dirjavno İzdatelstvo Naukai İzkustvo
- Benderli, G., Gülen, Y., Kakuk Z., Tasnadi, E. (2013). *Magyar-Török Szotar*. Budapest: Nemzedétek Tudasa Tankönyvkiado
- Bogoçanskaya N.N., Torgaşova A.S. (2009). *Bol'soy Russko-Turetskiy Slovar'-250000 Slo i Slovosocetaniy*. Moskva: Dom Slavyanskoy Knigi,
- Clauson, Sir G. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*. Oxford: Oxford University.
- Courteille, M. P. (1870). *Dictionnaire Turk-Oriental*. Paris: A L'Imprimerie Amperiler.
- Çulakov, S. K. (1986). *Rusko-Bılgarski Reçnik (Russko-Bolgarskiy Slovar')*. Moskva: İzdatelstvo "Russkiy Yazık.
- Doerfer, G. (1967). *TMEN I-II-III (Türkische und Mongolische Elementen im Neupersischen)*. Wiesbaden.
- Eker, S. (2006). Kutadgu Bilig'de (Teşri 'Azze ve Celle Ögdisin Ayur) Türkçe İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine. *Bilig*, (38).
- Erdal, M. (1982). Early Turkish Names For the Muslim God, And The Title "Çelebi". *Asian and African Studies* 16, 407-416.
- Erdal, M. (1991). *Old Turkic Word Formation, A Functional Approach to the Lexicon I-II*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ergene, O. (2021). Eski Türkçeden Çağatay Türkçesine İdi "Sahip, Efendi, Tanrı" ve Değişkenlerinin Kullanımı. *Doğumunun 60. Yılında Zühal Ölmez Armağanı-Esengü Bitig*, (T. Karaayak, U. Uzunkaya, Haz.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1998). Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü. *İstanbul: Sosyal Yayınlar.*
- Gabain, A. V. (2003). Eski Türkçenin Grameri. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Gülensoy, T. (2007). Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Horikov, İ. P., Malev, M. G. (1980). *Novogreçesko-Russkiy Slovar*. Moskva: İzdatel'stvo Russkiy Yazık.
- İpşirli, M. (1993). Çelebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8, 259.
- İslam Ansiklopedisi-İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı* (C. 3). (1997). Eskişehir: MEB.
- Karaağaç, G. (2008). Türkçe Verintiler Sözlüğü. *Ankara: Türk Dil Kurumu.*
- Kuşoğlu, M. O. (2020). Manzum Sözlüklerde İslâmî Bir Gelenek. *Dîvân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 24, 407-424.



- Magazanik, D. A. (1945). Turetsko-Russkiy Slovar. Moskva: Ogiz-Gosudarstvennoe İzdatel'stvo Inostrannih i Natsional'nyx Slovary,
- Mansuroğlu, M. (1955). On Some Titles and Names in Old Anatolian Turkish. *UAI*, 94-102.
- Meninski, F. M. (1680). Thesaurus Linguarum Orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae. Viennae, Austriae.
- Ndelyayev, V. M., Nasilov, D. M., Tenimse, E. R., Şçerbak, A. M. (1969). *Drevnetyurkskiy Slovar'*. Leningrad.
- Nişanyan, S. (2010). Sözlere Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü. *İstanbul: Everest Yayınları*.
- Öztahtalı, İ. Ü. (2004). Lâmi'î Çelebi ve Lûgat-i Manzumu-Tuhfe-i Lâmi'î. Bursa: Gaye Kitabevi.
- Pakalın, M. Z. (1993). Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. İstanbul.
- Rossi, E. (1954). Çelebi Kelimesi Hakkında Ebu's-Suud'a Atfedilen Bir Fetva. *TDAY Belleten*, 11-14.
- Steingass, F. (2006). Persian-English Dictionary. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şeyh Süleyman Efendi-i Buhârî. (1298). *Lûgat-i Çağatayî ve Türkî-i Osmânî*. İstanbul. *Tarama Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tatcı, M. (2020). Yunus Emre Divânı. *İstanbul: H. Yayınları*.
- Tietze, A. (2002). Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati-Birinci Cilt (A-E). İstanbul-Wien: Simurg Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- User, H. Ş. (2015). Başlangıcından Günümüze Türk Yazı Sistemleri. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü III. (1993). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Üşenmez, E. (2006). Türkçe İlk Kur'an Tercümesi ve Tercümedeki İslâmî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1, 89-99.
- Üşenmez, E. (2013). Yunus Emre Divanında Türkçe İslami Terimler. *Turkish Studies*, 8(1), 625-644.
- Vujanic, M., Gortan-Premk D., Desic, M., Dragicevic, R., Nikolic, M., Nogo, L., Pavkovic, V., Ramic, N., Stijovic, R., Radovic-Tesic, M., Fekete, E. (2011). *Renk Srpskoga Jezika*. Novi Sad: Izmenjeno i Popravljeno Izdanje.
- Zeki, B. (2009). Türkçeden Ermeniceye Mükemmel Lûgat. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ANADOLU'DA TÜRKÇENİN OLUŞUMUNDA YUNUS EMRE'NİN ROLÜ

Zuhal KÜLTÜRAL

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, zuhal.kultural@marmara.edu.tr

Giriş

Dinî-tasavvufî edebiyatın Anadolu'daki en güçlü temsilcilerinden biri Yunus Emre'dir. XIII. Yüzyıldan itibaren “eski Anadolu Türkçesi”, “eski Türkiye Türkçesi”, “Oğuz Türkçesi” gibi terimlerle ifade edilen yazı dilinin gelişmesine öncülük etmiş, insanların iç dünyasını, dünya görüşünü güzel bir Türkçeyle ifade ederek tasavvufî duygu, düşünce ve esaslarını Türkçenin zengin söz varlığıyla, halkın diliyle samimi bir şekilde dile getirmiştir.

Yunus Emre'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri üzerine birçok araştırma yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Bu çalışmada, Yunus Emre'nin Anadolu'da Türk Dilinin oluşumundaki yeri ele alınacak; Yunus Emre'nin eski Anadolu Türkçesinin gelişme sürecindeki katkıları, Türkçeyi kullanışındaki mana derinliği, ifade gücü ve söz varlığı konu edilecektir. İlk olarak Yunus Emre'nin yaşadığı döneme kadar Türk dilinin gelişiminden kısaca bahsetmek uygun olacaktır.

VI. yüzyıldan itibaren takip edebildiğimiz Türk dili, Köktürk Türkçesi, Uygur Türkçesi dönemlerini içine alan eski Türkçe döneminde tek bir yazı dili hâlinde gelişme göstermiş; X. yüzyıldan itibaren Türklerin İslamiyet'i kabulü ile başlayan Karahanlı Türkçesi döneminde Kaşgarlı Mahmud'un *Divanü Lugâti't-Türk*, Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig*, Edip Ahmed'in *Atabetü'l-Hakâyık* gibi dil yadigarlarıyla devam etmiştir. XII ve XIII. yüzyıllar Orta Asya'da yeni yazı dillerinin oluşmaya başladığı dönemlerdir. Oğuz şivesinin de eski Türkçeden ayrı bir yazı dili hâlinde gelişmeye başlaması bu dönemden itibaren olmuştur. XI-XIII. yüzyıllar arasında Oğuzlar Aral Gölü,



Sirderya yakasından Horasan'a kadar uzanarak burada Büyük Selçuklu Devleti'ni kurmuş daha sonra büyük kitleler hâlinde Anadolu'ya gelerek Anadolu Selçuklu Devletini meydana getirmişlerdir. XI. yüzyılın sonlarında 1071 Malazgirt Zaferi'nin ardından büyük çoğunluğunu Oğuzların oluşturduğu çeşitli Türk boyları Anadolu'ya gelerek kendileriyle birlikte edebi geleneklerini de getirmişler ve Anadolu'da Oğuz lehçesine dayalı yeni bir yazı dilinin oluşmasında önemli bir rol oynamışlardır. Orta Asya'da ana dilleriyle konuşmakta olan Türkler Anadolu'ya gelip yerleştikten sonra da Trakya'ya, Balkanlar'a kadar çok geniş bir coğrafi alana yayılmışlardır.

Gerek Büyük Selçuklu Devleti'nde gerekse Anadolu Selçukluları dönemi'nde ilim ve edebiyat dili olarak Arapça ve Farsça kullanılmakla birlikte, XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren halk için yazılan eserlerde İslâmiyet'in ilkelerini ve tasavvufî düşünce ve esaslarını büyük halk kitleleri arasında yaymak amacıyla Türkçe birçok eser kaleme alınmıştır. XII. yüzyılın ikinci yarısından XIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar süregelen dönemde meydana getirilen bu eserlerin dilinde yalnız Oğuz Türkçesi özellikleri değil hem Karahanlı Türkçesi hem Oğuz Türkçesi dil özellikleri bir arada görülmektedir. "Karışık dilli eserler" olarak değerlendirilen bu dönem üzerinde pek çok araştırmacı çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.

Beylikler döneminde Türk Dilinin Oğuz Türkçesinin yazı dili halinde teşekkül edebilmesi için bir yandan Arapça ve Farsça ile mücadele etmesi, diğer taraftan geçiş döneminin bu karışık yapısından kurtulması önem taşımaktaydı. XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu konuda etkin bir mücadele kendini hissettirmeye başlamış ve XIII. yüzyılın ortalarından itibaren Moğol hareketi nedeniyle sürekli olarak Batı'ya doğru göçen Oğuz boyları, Anadolu'daki Türk nüfusunun çoğalmasına sebep olduğu gibi önceden burada var olan sözlü edebiyat geleneklerinin de yeni gelenlerle beslenerek daha zenginleşmesine sebep olmuşlardır. Anadolu beylikleri döneminde beyliğin başında bulunan hükümdar ve beyler kendi millî dil ve kültürüne sahip çıkarak Türkçe yazan şairleri, ilim adamlarını himaye ederek bu yazı dilinin gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Böylece, Türkçe hükümdar ve beylerin saraylarında da itibar görmeye başlamıştır. Anadolu Selçukluları'nda yalnızca basit içerikli eserlerde görülen Türkçe, Anadolu beylikleri zamanında bir yazı dili olma yolunda gelişme göstermeye başlamıştır. Anadolu beylerinin millî ruha bağlılıkları, bilim adamı, şair ve yazarların Türkçe yazma konusundaki hassasiyetleri sonucunda Selçuklular döneminin çok az sayıdaki eserine karşılık, Beylikler döneminde pek çok eser kaleme alınmış ve Türkçe ilim ve edebiyat dili olarak işlenmeye başlamıştır.*

* Ayrıntılı bilgi için bk. Ercilasun, 2004: 438-442; Korkmaz, 2013: 81-109.

Yunus Emre'nin Anadolu Türkçesinin Oluşumundaki Rolü

Yunus Emre'nin Anadolu Türkçesinin Oluşumundaki rolü konusunda pek çok değerlendirme yapılmıştır. Bu bölümde yapılan değerlendirmelerden bazı örnekler verilecektir:

Eski Anadolu Türkçesi terimini eski Oğuz Türkçesi olarak adlandıran Ahmet Bican Ercilasun, Yunus Emre hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

Eski Oğuz Türkçesinin en büyük ismi 1240-1320 yılları arasında yaşamış olan Yunus Emre'dir. Hacı Bektaş-ı Veli Velâyetnamesinden ancak menkıbevi hayatı takip edilebilmektedir. Fuad Köprülü, 1918'de yazdığı 'Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'da Ahmed Yesevî ile Yunus Emre bağlantısını kurarak Yesevîliğin Türkiye'deki etkilerini ortaya koyar.

Şiirlerini aruz ve heceyle yazan Yunus, tasavvuf heyecanını en derinden duyan ve hissettiren; duygu ve heyecanlarını çok sade ve akıcı bir dille anlatan Türk dil ve edebiyatının müstesna şahsiyetidir. Türkçe onun dilinde bir su gibidir: Parlak, anlaşılır; fakat coşkun.

Ete kemiğe büründüm/Yunus diye göründüm mısraları, tasavvufun vahdet-i vücud ve devriye anlayışını iki küçük mısra içine sığdırıveren patlamaya hazır bir atom zerreciği gibidir (2004: 443).

Bir diğer değerlendirmede, Türkün yaşadığı hemen her coğrafyada ve mekânda en çok sevilen, beğenilen, takdir edilen, okunan, okutulan ve şiirleri hafızalarda yer edinen şairlerin başında geldiği, kaleme aldığı şiirleriyle XIV. asırdan itibaren Abdalân-ı Rûm vasıtasıyla Osmanlı fetihlerine paralel olarak bütün Türk-İslam coğrafyasına tesir ettiği belirtilmektedir (Tatcı, 2012: 120).

Yunus Emre, Oğuzca'ya dayalı Anadolu Türkçesinin bir yazı dili olarak kuruluşuna hizmet ederek Türkçenin edebî dil hâline gelmesinde büyük bir rol oynamış önemli şahsiyetlerdendir. Eski Anadolu Türkçesi, Tarihî Türkiye Türkçesinin Selçuklular çağı Türkçesini de içine alan ve XV. yüzyılın sonuna kadar devam eden ilk devresidir. Eski Osmanlıca, eski Türkiye Türkçesi, eski Anadolu Türkçesi, Oğuz Türkçesi gibi terimlerle ifade edilen bu yazı dili döneminde Yunus Emre, Türkçenin gelişimi bakımından önemli bir rol oynamış, Türkçeyi son derece güzel kullanıp işlediği için de bu devrenin en büyük şahsiyetlerinden kabul edilmiştir. Faruk Kadri Timurtaş ise bu konuyu şöyle değerlendirmektedir:



Yunus Emre, Sultan Veled, Dehhânî ve Gülşehrî ile çağdaştır. Daha önce yaşayan Mevlânâ, Ahmed Fakih ve Şeyyâd Hamza da yine aynı dönemin şairleridir. Anadolu Selçuklu Devleti zamanında din ve ilim dili olarak Arapça, edebiyat dili olarak Farsça kullanıldığı bir dönemde Yunus Emre ve çağdaşları böyle bir çevre içerisinde Türkçeyi edebî dil haline getirmişlerdir. İsimlerini saydığımız bu şahsiyetler, yeni bir edebî dil meydana getirirlerken halk diline ve sözlü edebiyat geleneğine dayanmışlardır. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin ve oğlu Sultan Veled'in pek az Türkçe şiiri vardır. Eserlerini Türkçe meydana getirenler Ahmed Fakih, Şeyyâd Hamza, Dehhânî ve Yunus Emre'dir. Hepsinden büyük sanatkâr olduğu ifade edilen Yunus Emre, Türkçeyi mükemmel kullandığından dolayı, yeni edebî dilin meydana gelişinde en tesirli hizmeti görmüştür. Ahmed Fakih, Şeyyâd Hamza, Dehhânî ve bunlardan sonra gelen Gülşehrî ve Aşık Paşa, divan edebiyatının ilk temsilcileri olarak telâkki edilirler. Yunus Emre, bu edebî ekole mensup değildir. O, başlı başına bir çağır açmıştır. Bu sanatkârlar, değişik zevk, görüş ve edebî anlayışa sahip olmakla ve Yunus Emre daha çok halk diline dayanmakla beraber, bu şairlerle Yunus Emre arasında dil bakımından büyük fark yoktur. Yunus Emre'nin dili daha sadedir. Fakat, Yunus'un asıl muvaffakiyeti, bu dili, eşsiz bir sanatkâr olarak büyük bir kudretle ve hünerle kullanmasıdır. Yunus'un elinde Türkçe en güzel şeklini almış, zafere ulaşmıştır. Dilimizin millî sesini, millî çehresini ve dehasını o devirde en iyi aksettiren sanatkâr odur. Yunus Emre'nin dili en güzel, en halis Türkçedir. Bu dil İslami Türk Medeniyetinin o devirde taşıdığı bütün zenginliği içine alan ve aksettiren millî bir dildir. Türk halkının bütün duygu, düşünce ve heyecanını bütün iç zenginliğini en iyi bir şekilde verebildiği için de son derece samimi ve bizdendir. Yunus'un dili, halk diline girdiği kadarıyla Arapça ve Farsça unsurlar da taşır. Bu durum, öyle bir medeniyetin içerisinde bulunmanın tabîî sonucudur. Fakat Yunus'ta, yabancı asıllı kelimelerin sayısı fazla ve ölçsüz değildir. Halk dilindeki kadar ve halkın kullandığı derecededir. Bu sebeple halk, Yunus Emre'yi yüzyıllar boyunca severek okumuştur, bugün de severek okumaktadır. Türk milleti, Yunus'ta, kendi öz dilini ve kendi iç dünyasını bulmaktadır. Yunus Emre'den sonra dilimiz, halk Türkçesi ve yüksek zümre yazı dili olmak üzere iki kolda gelişmiştir. Yüksek zümrenin yazı dili gitgide halkın anlayamadığı bir hale gelirken Yunus Emre'nin terennüm ettiği halk Türkçesi ise kendisinden sonra gelen halk sanatkârları tarafından da bütün zenginliği ile devam ettirilmiştir (1972: 35-36).

Zeynep Korkmaz “Yunus Emre ve Anadolu Türkçesinin Kuruluşundaki Yeri” adlı yazısında şu görüşleri dile getirmektedir:

XIV. yüzyıl Anadolu Beylikleri devri, Oğuzca'nın büyük bir hızla yazı diline girmesi, Doğu Türkçesi'ne ait kalıntılardan temizlenmesi, telif ve çeviri yüzlerce eserin meydana getirilmesi bakımından çok verimli bir dönemdir. Selçuklular döneminde-

ki Arapça, Farsça tutkunluğuna karşı bir reaksiyon, bir uyanma ve konuşma dilinin belirli bir yazı geleneğine uyularak yazı diline aktarıldığı dönemdir. Tek cümle ile, doğrudan doğruya Oğuzca'ya dayalı yerli ve millî bir yazı dilinin kuruluş dönemidir, işte böyle bir dönemin başlatılmasında, Oğuz-Türkmen beylerinin millî geleneklerine ve kendi bölge dillerine verdikleri önem, şairleri ve yazarları korumak bakımından gösterdikleri duyarlık yanında, Yunus Emre'nin millî dile olan sevgi ve bağlılığının da büyük payı vardır. Denebilir ki, konuşma dilinden ve halk şiirinden yazı diline doğru uzanan gelişmede, Yunus Emre zirveye yükselmiş en eski öncü durumundadır. Onun bu alandaki başarısının sırrı da doğrudan doğruya dil ve san'at dehasında toplanmaktadır. Hiç şüphe yok ki: *'İşkun aldı beni benden, bana seni gerek seni / Ben yanaram dünî günü bana seni gerek seni' 'Ne varlığa sevinürem ne yokluğa yerinürem/ İşkunıla avunuram bana seni gerek seni'* diyebilen Yunus'un elinde, Anadolu Türkçesi yüksek bir fikir ve edebî deyiş gücü kazanmış bulunmaktadır (1973: 13-19).

Yunus Emre'nin Dil Özellikleri ve Anadolu Türkçesi

Yunus Emre'nin Türk dili ve tarihindeki yeri, dil özellikleri üzerinde bugüne kadar pek çok araştırmacı tarafından çalışmalar yapılmış ve yapılmaya da devam edilmektedir. Bu bölümde yapılan çalışmalarda ele alınan konular çerçevesinde Yunus Emre'nin eserlerinden örnekler verilerek değerlendirilecektir:

Dinî-ahlaki-tasavvufî birçok terimi Türkçe manzum olarak terennüm etmiş ve büyük Türk kitlelerine anlatıp sevdirmiştir. Yunus Emre, her ne kadar Mevlânâ'nın aksine kırsal kesimde yaşayıp, halk geleneği içinde yetişse de Mevlânâ gibi yüksek zümreye mensup tasavvuf erbabının maddi-manevi birikimine ve hüviyetine sahip bir sufîdir. Nitekim O, Türkistan merkezli Türk tasavvuf geleneği ile tasavvuf felsefesini birleştirmiş kendi nevi şahsına münhasır bir şekilde oluşturduğu şiir geleneğiyle kendi mektebini kurmuş ve birçok muakkip edinmeyi başarmış orijinal bir şairdir. Geçmişte olduğu gibi hâlâ günümüzde de onun mektebinin takipçisi olup onun şiirlerine benzer şiirler yazmaya çalışanlar ile yazarlar bulunmaktadır. Pek çok kişiye ilham kaynağı olan şiirleri, bugün hâlâ yazıldığı dönemdeki hem canlılık ile samimiliği korumakta hem de aynı hâlet-i ruhiye ile okunmaktadır. Özellikle bugün Anayurttan Balkanlara kadar geniş bir coğrafyada Müslüman Türklüğün kültürünü hiç kimse sökü� çıkaramıyorsa, hiç şüphesiz bunun arkasında Yunus Emre'nin ilahileriyle beslenen insanlar vardır. Ayrıca bu ilahiler, halkın ilticagahı ve moral kaynağı olan akıncı ocaklarında ve zaviyelerde de asırlarca terennüm



edilmiştir (Tatcı, 2012: 120). Yunus Emre dinî-ahlaki-tasavvufî görüşlerini Türkçe kelime ve terimlerle çok güzel ifade etmektedir:

Arapça kalp, hatır; Farsça dil, Türkçe yürek kelimeleriyle de karşılanan *gönül* kelimesi tasavvufî açıdan Allah'ın evi, tecelli ettiği yer gibi derin bir anlam ifade etmektedir. Yunus Emre'nin şiirlerinde *gönül* kelimesinin *gönül kulağı*, *gönül dili*, *gönül yapmak*, *gönül yıkmak*, *gönül ele getirmek*, *gönül ziyareti*, *gönül gözü*, *gönül eri* gibi birleşik şekilleri vardır:

Gönül eri bilür gönül haberin

Kamu gönüllerin içinde varın (Günay ve Horata 2019: 128)

Gönül eri, her şeyin aslını, gerçeğini görebilme kudretine eren arif kimse-
dir. Gönül eri, gönlünün ve bütün gönüllerin içinde olanları bilir.

Düriş, kazan, ye, yedir, bir gönül ele getir

Yüz Ka 'beden yigrekdür bir gönül ziyâreti (Gölpınarlı, 2020: 374)

Beytiyle gönül elde etmenin önemini dile getirerek gerçek kerametın nef-
si Müslüman etmek olduğunu söyler. Ancak *gönül gözü* ile Hakk'a ulaşılır.
Yunus Emre bazen de *can kulağı* deyimini kullanarak bu düşünceyi ifade et-
mektedir:

Sûret gözi ne göriser dost meclisi kandalığın

Cân kulagıdır işiden bu 'âşıklar nâlesini (Tatcı, 2020: 433)

Sûret gözi degül bu göz didüğüm

Bilürem ben neden ne istedüğüm (Günay ve Horata, 2019: 200-201)

Bu baş gözi degül ol cân gözidür

Kimün cânı var-ısa anı görür (Günay ve Horata, 2019: 200-201)

“Bu, baş gözü değil can gözüdür. Kimin canı varsa onu görür” (Günay ve Horata, 2019: 200-201). Tasavvufun temel esaslarından olan ilahi aşk var oluşun sebebidir. İnsanın amacı ilahi aşk yoluyla Allah'a varmak olmalıdır. Bunun için de insan gönül gözüyle görebilmeli, can kulağı ile hissedebilmeli ve nefsin isteklerini bırakıp dünya nimetleriyle ilgisini kesmelidir (Kültürel, 2021). Beyitlerde görülen *baş gözi*, *can gözi* deyimleri de bu konuya birer örnektir. Yazuk “günah”, bitî “amel defteri” gibi pek çok örnek verilebilir:

Yazugum çok günah öküş yürür idüm dünyada hoş

İtdüklerimün hesabın sorayım andan varayım (Tatcı, 2020: 350).

*Biti sunula elüne itdüğün gele yoluna
Tanuklar bile bulına dostun düşmenün andadır (Tatcı, 2020: 246).*

Yunus Emre'nin şiirleri, hiç şüphesiz İslamiyet'ten önce var olan ve zengin bir sözlü gelenekle devam eden Türk halk şiirine dayanmaktadır. Türk-İslam medeniyetinin o dönemde taşıdığı bütün zenginliği bünyesinde barındırıp aksettiren bu dil, daha sonra Anadolu'da ve Anadolu dışında yaşayan pek çok mutasavvıf şairin ortak dili haline gelmiş, işlenmiş ve geliştirilmiştir. Ahlaki, tasavvufi terimleri ifade ederken derin, samimi ve içten bir nasihat dili oluşturmuştur. Manzum bir nasihatname örneği olan *Risâletü'n-Nushiyye*'den şu örnekler verilebilir:

*Sakıngıl olmagıl kibr-ile yoldaş
Kibir kanda-y-isa anunla savaş (Tatcı, 1991: 47)*

*Kogıl kibri ü hevâ ne vefa kıla
Vay ol gününe kim nakşun yıkıla (Tatcı, 1991: 47)*

*Suret yıkılmadın kibri yıka-gör
Bu düşvârlık makâmından çıka-gör (Tatcı, 1991: 47)*

Örnek beyitlerde de görüldüğü gibi kibirli olmamak gerektiği ifade edilmektedir. Olgun insan kibirden uzak durandır. “Sakın kibirli olma, kibir neredeyse onunla savaş. Kibri bırak, sana o vefa eder mi? Vücudun toprak olduğu zaman vay haline! Bu dünyadan gitmeden kibri bırak.” Yunus Emre aynı şekilde sabırlı olmayı da öğütlemektedir:

*Sabır gözet sabır azîz olasın
Sabır beklerisen ma'nî bulasın (Tatcı, 1991: 85)*

Yine insân-ı kâmil olabilmek için tevazu gerekir. Yunus, alçak gönüllülüğü (tevazuyu) “aşaklık” kelimesi ve birleşik şekilleriyle ifade etmekte bazen de tevazu kelimesini kullanmaktadır:

*Aşaklıkdur yir ü göğü götüren
Yidi kat yirde aşaga duran (Günay ve Horata, 2019: 138)*

*Aşak varan kişi devlet iletdi
Ana kim yitiser uzadı gitdi” (Günay ve Horata, 2019: 138)*



Yeri ve göğü taşıyan alçak gönüllülüktür. Yer ve gök alçak gönüllülük üzerinde durur; eğer öveceksen alçak gönüllülüğü öv. Alçak gönüllü olan kişi saadete kavuştu; ona erenler uzun yaşadılar (ölümsüzlüğe kavuştular). (Günay ve Horata, 2019: 139) Alçak gönüllülük kâmil insanın davranışdır. Alçak gönüllü olan kişiler kemale erer, ölümsüzlüğe kavuşur.

Yunus Emre'nin Türkçesi, eski Anadolu Türkçesi ses ve şekil özelliklerini taşımaktadır: "Yuvarlaklık- düzlük bakımından ünlü uyumunun Türkçenin ilk devirlerinden itibaren umumileşip sağlam kurallar olarak ortaya çıkmadığı bilinmektedir. Eski Anadolu Türkçesi döneminde de bu durum devam etmekte ayrıca eski ve yeni yazı dilimizden farklı olarak birçok kelimelerde bir yuvarlaklaşma görülmektedir. Eski Anadolu Türkçesinin en önemli fonetik özelliklerinden biri budur (Timurtaş, 1977: 26-39). Bu dönemde bazı eklerin düz, bazı eklerin yuvarlak şekilleri kullanıldığı görülmektedir. Bu bölümde de *Yunus Emre Divanı*'ndan eski Anadolu Türkçesi döneminde kullanılan düz ve yuvarlak ünlü taşıyan ekler ile döneme ait eklerden bazı örnekler verilecektir:

*Bilür misüz iy yârenler girçek erenler **kandadur** / Kanda baksam anda hâzır kanda istesem **andadur*** (Tatcı, 2020: 259).

***Yavuzluk** eyleme sakın ecel sana senden yakın / Niçelerin aslın kökin yord eyleyüp boza durur* (Tatcı, 2020: 264).

***İşkun odı yüregümde** neler eyler neler eyler / Bugün bir 'âşıkı gördüm bu **derdüm**den haber söyler* (Tatcı, 2020: 265).

Şahıs eki: -em, -in, -vam -vem, -vuz, -vüz

*Beni anmaklığa benden **fârıgvam** / N'iderem anuban pes ne **lâyıkvam*** (Tatcı, 2020: 346)

*Ben ol yârı sevdüğümü niçe bir **gizleyübilem** / Gönlüme sığmaz n'ideyin meğer râzum yile **virem*** (Tatcı, 2020: 347).

Gelecek zaman eki: -ısar, -iser

*İşkıla bili cânlara ezel ebed **olmayısar** / Güm-râh olup bu cihânda kimse bâki **kalmayısar*** (Tatcı 2020, 235).

Emir eki: -gıl, -gil Bir kişiden ***sorgıl** haber kim ma'nîden haberi var / Bir kişiye **virgil** gönül cânında 'ışk eseri var* (Tatcı, 2020: 237).

Zarf-fiil ekleri: -uban, -üben Er tonunu ***giyübeni** togru yola gelmezise / Çıkarsun ol tonı yohsa noksân irer tondan ana* (Tatcı, 2020: 227).

-ıcağ, -icek -ıcağaz, -iceğez: *Aceb bu benüm hâlüm yir altında ahvâlüm / Varup **yaticak** yirüm akreb dola mı yâ Rab* (Tatcı, 2020: 227).

Niçe ki muhkemise tahtaları geminiün / Mevc urıcagaz deniz anı uşanastur. (Tatcı, 2020: 238).

-madın, -medin: “*Henüz bu yir olmadın gökler yaradılmadın / Evliyâlar vatani pâdişâh kal’asıdır*” (Tatcı, 2020: 258).

Sıfat-fiil ekleri: -ası, -esi “*İşbu vücud şehrine bir dem giresim gelür / İçindeki sultânun yüzün göresim gelür*” (Tatcı, 2020: 247).

Fiilden isim yapma eki: -alı, -eli “*Dost ‘ışka ulaşalıdan dünya âhîret bir oldı / Ezel ebed sorarısan dün ile bugündür bana*” (Tatcı, 2020: 225).

Yunus Emre’nin söz varlığındaki zengin deyimeler, birleşik şekillerdeki ifade gücü ve atasözleri onun şiir dilinin gücünü göstermesi bakımından önem taşımaktadır: *Aşak dilli* “alçak gönüllü”, *aşak gönüllü* “acı, gönlü kırık”, *aşak varmak* “alçak gönüllülük göstermek”, *ele getürmek*, *gönül sınığı*, *togrı varmak*, *yüz yere vurmak*, *yol eri* “derviş, sâlik”, *yerini kalmak* “kederlenivermek, tasalanmak” *yol gözetmek* “usule uymak” gibi eski Anadolu Türkçesi dönemi metinlerinde kullanılan pek çok deyim kullanıldığı görülmektedir. *Yunus Emre Divanı*’ndan deyimlere şu örnekler verilebilir:

ögin dirmek: Akli başına gelmek, aklını başına toplamak” “*N’idem ben bu gönülile benümile bile turmaz/ Ma’şûk yüzün gördi meğer öğütleyüp ögin dirmez* (Tatcı, 2020: 281).

özü göynemek: Turmayup söylerem sözüm günâhuma göyner özüm/ *Günâhlu Yunus’un sözün sen kabul eylegil Çalap* (Tatcı, 2020: 230).

suret gözi: Suret gözi ne göriser dost meclis kandalığın/ *Can kulagıdır işiden bu âşıklar nâlesini* (Tatcı, 2020: 433).

ömrin yavı kılmak: *Sabâhın sinlere vardum gördüm cümle ölmüş yatur / Her biri bî-çâre olup ‘ömrin yavı kılmış yatur* (Tatcı, 2020: 265) beytinde ömrin yavı kılmak, hayatını kaybetmek, ölmek” anlamında kullanılmıştır. Ayrıca yavı kılmak, yavu varmak deyimleri de vardır.

yavu varmak: “Kaybolmak, zayi olmak”, *Dost burcında togmış iken niçün yavu varmak bana / Ol mahabbet feleğinde her sabah çevirü gelem* (Tatcı, 2020: 329).

baş a gelegen olmak: *Gülme sakın sen ana eyü degüldür sana/ Kişi neyi gülerse baş a gelegen olur* örnekleri de vardır. *Yunus Emre Dîvânı*’nda *deli olağan olmak*, *güleğan olmak*, *bulagan olmak*, *kabul olağan olmak*, *baş a gelegen olmak* birleşik şekilleri vardır (Tatcı, 2020: 277).



Yunus Emre'deki *kalagan*, *bulagan*, *olagan*, *gelegen* kelimelerindeki -agan (-ağan), -egen (-eğen) ekleri üzerinde inceleme yapan Hamza Zülfikar bu ek konusunda şu bilgileri vermektedir:

Ekin Azerbaycan ve Türkmen Türkçesinde örnekleri vardır. Ekin tarihi boyutunu, Kaşgarlı Mahmut'ta görmekteyiz. Kaşgarlı Mahmut, bu eke özel olarak yer vermekte ve şu açıklamayı yapmaktadır: Türkler, "O kimse daima evine gidendir" anlamında Ol ewge baragan ol derler. Oğuzlar ile Kıpçaklar Baran ol derler. Türklerin Ol er kulını uragan ol dedikleri yerde bunlar, (Oğuzlar, Kıpçaklar) Uran derler. (B. Atalay I. c. 33. s.) Eski Anadolu Türkçesinde -agan (-egen), -ağan (-eğen) eki kullanımdadır. Birkaç örneği şöylece verebiliriz: Kendü aybı olan biregü, aybın aragan olur (Tefsir-i Ebilley XV. yy.) Rusul katına gelicek katırak söyleyeğen idi (Tefsir-i Ebilley XV. yy.) örneklerinde görüldüğü gibi bu ek eski Anadolu Türkçesinde de geçer. Bir eylemin "çokça veya yoğun olarak yapıldığı" anlamını taşıyan sıfatlarda bir yapım eki olarak tespit edilmiştir. Bu eke mübalağa eki de denmiştir (Zülfikar, 2010: 42-56).

Ekin Oğuz grubu lehçe ve ağızlarına has bir ek olduğu ve Türkiye Türkçesinde canlılığını yeni örneklerle sürdürdüğü belirtilerek örnekler verilmiştir.**

Çeşitli araştırmacılar arasında Yunus Emre'nin söz varlığındaki arkaik (eskicil) şekiller olarak değerlendirilen kelimeler hakkında açıklamalar yapılmıştır. Semih Tezcan arkaik olarak değerlendirilen kelimeler konusunda şu açıklamaları yapmaktadır:

Yunus'un şiirlerine bugünden baktığımızda bize eskicil (arkaik) görünen birçok kelime bulunur. 14. yüzyıl Türkçesinde bu kelimeler eskicil değil, herkesin kullandığı, bildiği kelimelerdi. Bu söz varlığı 16. Yüzyıla kadar kullanılmış, daha sonra bir kısmı tamamen unutulmuş, bir kısmı da yazı dilinde kullanılmaz olmuş fakat ağızlarda yaşamaya devam etmiştir (2012: 77).

Bu açıklama sonrasında verdiği örneklerden bazıları şunlardır: *aldanguç*: *aldaticı*, *arkurı*: *ters*, *karşı*, *aykırı*; *armak*: *yorulmak*; *ayruk -ayruksı*: *ayrı*, *farklı*; *banlamak*: *ezan okumak*; *bilü*: *idrak*, *irfan*; *buşmak*: *kızmak*; *buşu*: *öfke*; *çav*: *şöhret*; *çogaç*: *gün ışığı*; *döymek*: *tahammül etmek*; *eslemek*: *söz dinlemek*, *aldırış etmek*; *ınıkmak*: *itaat etmek*; *pusaruk*: *sis*, *duman*; *saginç*: *düşünce*, *istek*; *sataşmak*: *karşılaşmak*; *usan*: *ihmalci*; *üzmek*: *koparmak*; *yoyılmak*: *bozulmak*, *silinmek* vb. Eski Anadolu Türkçesi ve Türkiye Türkçesin-

2 Ayrıntılı bilgi için bk. Zülfikar, 2010: 42-56.

de aynı fakat telaffuzları farklı kelimeler de vardır. Bunların bir kısmı o dönem dudak benzeşmesinin bulunmamasından dolayıdır: *açuk-açık; ağu: zehir; ahşam-akşam; altun-altın; artuk-artık; demür-demir egsük-eksik; içün-için vb.* (Tezcan, 2012: 77).

Arhaik ve genç gramer şekillerinden sayılan -sar ve -ser eki *olısar, geliser, kalısar*; aynı türden olarak -güçü ve -guçu ekleri de şu şekilde değerlendirilmiştir: *Alguçu, ölgüçü* gibi. Bütün bunların «geçici» devrenin birer tortusu olarak öne sürülebileceği ifade edilmekte ve zamanla Anadolu Türkçesinin birer değer taşıyan gramer şekillerinden oldukları da dile getirilmektedir.” “Yunus Emre’deki arhaik unsurlar bolluğu onu, tamamiyle Orta-Asya Türkçesi geleneklerine bağlı tutmuştur. O kadar ki bu bağlılık daha *Kutadgu Biligle* başlayarak, Ahmet Yesevi’de ve daha sonraları Yunus Emre’de son işlek şekillerini bulmuştur. Yunus Emre’de bu işlek şekiller, bütünüyle olmasa da oldukça bol sayılır. Bu Orta-Asya dil gelenekçiliği kendisini, Yunus Emre’nin aşağıdaki kelimelerinin arkaikçiliğinde bulmuştur (Caferoğlu, 1972: 4).

denilerek şu örnekler verilmiştir: *aldağuçı, alkış, aytmak /eytmek ayruk, aldadıcı, ayruksamak, andak, bayık, becid, biti, bitimek, çalap, bunalmak, çeri, deme, esrümek, görklü, ıssı, kancaru, karangu, karımak, sayru, sağış, sımak, uşadmak, yablak /yavlak, yabuz /yavuz, yazı, yelmek, yortmak, yumak, yuvanmak v.b.*” (Caferoğlu, 1972: 4).

Eski Anadolu Türkçesinde ait pek çok kelimenin Yunus Emre’nin *Risale-tü’n-Nushiyesi* ve *Divan*’ında birçok örneği vardır. Bu kelimelerden *aşaklık, bulatmak, döymek, sagınç* hakkında şu açıklamalar yapılabilir:

aşaklık (aşak+lık): “Alçakgönüllülük, tevazu” anlamındaki bu kelimenin *Divanü Lûgati’t-Türk*’te aşak “aşağı” anlamında ve Oğuzca olduğu belirtilmiştir (Atalay 1986: 42). Ahmet Bican Ercilasun- Ziyat Akkoyunlu’nun hazırladığı *Kâşgarlı Mahmud Divânu Lugâti’t-Türk*’te *aşaklamak* “küçük saymak, küçük görmek” anlamlarındadır (2014: 560). Mehmet Kanar *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*’nde *aşah* 1. aşağı, 2. aşağıda; *aşak* 1. aşağı, 2. alçak, 3. değersiz, 5. mütevazı” şekilleri vardır (2018: 61). Eski Anadolu Türkçesi Dönemi metinlerinde “alçak gönüllülük, tevazu anlamı ile ve *aşak dilli, aşak gönüllü, aşak varmak* gibi birleşik şekilleri de bulunmaktadır. (Tarama Sözlüğü, 1995: 262-263). Yunus Emre’nin *Risale-tü’n-Nushiyesi* ve *Divan*’ında “alçak gönüllü, mütevazı” anlamında pek çok örneği vardır:

Aşaklıg üzeredür yirile gög / Ögersen cümleden aşaklıgı ög (“Aşak varan kişi devlet ilettil/ Ana varan kişi uzadı gitti (Tatçı, 1991: 59). Kelimenin Türki-



ye Türkçesi ağızlarında *aşaklık*, *aşşaklık*, *aşşakta* şekillerinin “aşağıda, aşağısı” anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. *Antakya -Hatay (Derleme Sözlüğü, 1993: 349).

bulatmak: *Bulga-mak* kelimesi *Divan ü Lûgât’it-Türk*’te “öfkelenmek” anlamındadır. Kelimenin *bulgan-mak* “bulanmak; kızmak, öfkelenmek; karışmak” şekli de vardır (Atalay, 1986: 114). Ahmet Bican Ercilasun- Ziyat Akkoyunlu’nun hazırladığı *Kâşgarlı Mahmud Dîvânü Lugâti’t-Türk*’te *bulgamak* “kızdırmak, sinirlendirmek” anlamları verilmiştir (2014: 601).

Yunus Emre’nin *Risaletü’n-Nushiyye*’sinde şu beyitte *bulatmak* “bulandırmak, öfkelenmek” anlamında kullanılmıştır: *Kibir geldi seni bulatdı gitti/ Ecel atı segirdür irdi yitdi* (Kibir gelip seni bulandırdı, öfkelenirdi, kinlendirdi, gitti. Ecel atı (ölüm) koşarak neredeyse sana yetti. *Tarama Sözlüğü*’nde de kelimeyi aynı anlamda görmekteyiz (1995: 691). Ağızlarda bulatmak: “bulandırmak” [Bademli *Dinar-Af.] şeklinde kullanıldığı görülmektedir (Derleme Sözlüğü, 1965: 786). Kelimenin ayrıca bulanuk [bolonuk] şekli de “bulanık anlamında kullanılmaktadır [bolonuk] (Kaptanpaşa*Çayeli-Rz.) (Derleme Sözlüğü, 1965: 787).

döymek: “Dayanmak, tahammül etmek” anlamında eski Anadolu Türkçesi Dönemi metinlerinde çok fazla örneği olan bu kelimeyi Yunus Emre’de de görmekteyiz: *İşka döyemedi özüm gensüzün söylerin sözüm / Yunus senün işbu sözün âlemlere destân ola* (Timurtaş, 1972: 47).

VIII. -XVI. Yüzyıllar Arasında Sözcük Dağarcığı’nda kelimenin şu şekilleri verilmektedir: *Döz* “sabır”, *döz-* “sabretmek”, *döy-* “tahammül etmek”, *döyük-* “tahammül etmek” (Paçacıoğlu 2016: 225). *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*’nde de *döyeme-* “direnememek”, *döyime-* “dayanamamak”, *döy-* “dayanmak, katlanmak”, *dözmek* “1. yarışmak, 2. katlanmak” *döyiş virmek* “tahammül etmek” örnekleri bulunmaktadır. (Kanar, 2018: 225). *Tarama Sözlüğü*’nde *döymek* (*doymamak*) kelimesinin “dayanamamak, katlanamamak, tahammül edememek” anlamlarıyla örnekleri verilmiştir (1965: 1244-1247).

Bugün Türkiye Türkçesi yazı dilinde kullanılmayan *döymek* fiilinin ağızlarda şu şekillerde kullanılışlarına rastlamaktayız: *Döymek* [döyülmeğ, dözmek, dözmek, dözmeyh]. Sabretmek, tahammül etmek, dayanmak. (-Çr.; *Bor-Niğ.; -Yz. Çevresi; -Kn.) (Derleme Sözlüğü, 1969: 1593).

saginç: *Saginç* kelimesinin eski Anadolu Türkçesi Dönemi metinlerinde “emel, istek, arzu, tasavvur, düşünce, ümit; zan, tahmin” anlamlarında kullanıldığını pek çok örnekte görmekteyiz (Tarama Sözlüğü, 1971: 3230-3232). *Yunus Emre Divan*’ından şu beyitler örnek olarak verilebilir: *İy ehl olan eydün*

bana ben nicesi döleneyim/ Ne dürlü tedbir ideyüm ya niçe sagınç sanayum. (Tatcı, 2020: 353). Beyitte *sagınç sanmak* deyimini “düşünmek, teemmül, tefekkür etmek” anlamında kullanılmaktadır. *Geçdüm bitmez sagınçdan usandum yaz u kışdan / Bostânlar başın buldum bostânım yağma olsun* (Tatcı, 2020: 356, 384).

Sagınç kelimesinin *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*nde *sagınç=sakınç* “fikir, düşünce, niyet, tasavvur, istiğrak: Suv.614; 16; U.III.14, 13” anlamında olduğu *sakınçlıg* “düşünceli, fikir sahibi, endişeli”; ve *sakıngu* “düşünce, tefekkür, düşünme” gibi türevlerinin bulunduğu görülmektedir (Caferoğlu, 1968: 194). Kelime Türkiye Türkçesi’nde *sagınç* şeklinde kullanılmamaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak, XIII. asrın ortaları ile XIV. asrın başlarında yaşadığı tahmin edilen Yunus Emre, *Türkçe Dîvân*’ı ve *Risâletü’n-Nushiyye* adlı Türkçe mesnevisi ile hem Türk tasavvufunda hem de Türk edebiyatında önemli bir yere sahiptir. Eski Türkiye Türkçesi, eski Anadolu Türkçesi, Oğuz Türkçesi gibi terimlerle ifade edilen yazı dili döneminde Türkçe’nin gelişiminde önemli bir rol oynamış, Türkçeyi son derece güzel kullanıp işlediği için de bu devrenin en büyük şahsiyetlerinden kabul edilmiştir.

Eserlerinde İslam tasavvufunun esasları, insan sevgisi, iyi ahlak, alçak gönüllülük, doğruluk, adalet vb. konuları işlemiş; dönemin zengin Türkçe söz varlığı, deyimler ve atasözleri ile çok güzel bir şekilde ifade etmiştir. Yunus Emre’nin şiirinde kullandığı kelime ve deyimlerin birçoğu XIII. XIV. yüzyıl eski Anadolu Türkçesi döneminin söz varlığına ait olup pek çok eserde de geniş ölçüde kullanılmıştır. Bu kelime ve deyimlerden bir kısmı da bazı ses değişiklikleri ile günümüz Türkiye Türkçesi ve ağızlarında yaşamaya devam etmiştir.



KAYNAKÇA

- Caferoğlu, A. (1968). Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü. *İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.*
- Caferoğlu, A. (1972). Yunus Emrede Arhaik Unsurlar. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XX.* İstanbul 1973: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1-10.
- Ercilasun, A. B. (2004). Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi, *Ankara: Akçağ Yayınları.*
- Gölpınarlı, A. (2020). Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri (12. baskı). *İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.*
- Günay, U. ve Horata, O. (2019). Yunus Emre: Risâletü'n-Nushiyye (4. baskı). *Ankara: Akçağ Yayınları.*
- Kanar, M. (2018). Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü (2. baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Korkmaz, Z. (1973). Yunus Emre ve Anadolu Türkçesinin Kuruluşundaki Yeri. *Türkoloji Dergisi, VI*(1), 13-19.
- Korkmaz, Z. (2013). Türkiye Türkçesinin Temeli Oğuz Türkçesinin Gelişimi. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Kültürel, Z. (2021, Mayıs). Nasihatler Bağlamında Yunus Emre. Türkistan'dan Balkanlara Sûfizm Uluslararası Sempozyumu, İstanbul.
- Paçacıoğlu, B. (2016). VIII-XVI. Yüzyıllar Arasında Türkçenin Sözcük Dağarcığı. *İstanbul: Kesit Yayınları.*
- Tatcı, M. (1991). Yunus Emre Divanı Risâletü'n-Nushiyye III, Tenkitli Metin. *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.*
- Tatcı, M. (2013). Yunus Emre. *TDV İslam Ansiklopedisi, 43,* 600-606.
- Tatcı, M. (2020). Yûnûs Emre Dîvânı (5. baskı). *İstanbul: H Yayınları.*
- Tezcan, S. (2012). Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine. A. Y. Ocak (Ed.), *Yunus Emre* (1. baskı) içinde (s. 97-123). Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Timurtaş, F. K. (1972). Yunus Emre Divânı. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Timurtaş, F. K. (1977). Eski Türkiye Türkçesi. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü I-XII.* (1963-1982). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü.* (1972). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Zülfikar, H. (2010). -agan (-ağan), egen (-eğen) Ekinin Türkçedeki İşlevi. *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish of Turkic, 5*(1), 42-56.

AŞKA YÜRÜYEN MİSAFİR: YUNUS EMRE'DE YOL VE YOLCULUK

Çiğdem ÖZAY

Dr. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/TÜRKİYE, cozay@nku.edu.tr

Giriş

*Bu dünyeye gelen kişi âhir yine gitse gerek
Müsâfirdür vatanına birgün sefer itse gerek* (Tatçı, 1990: 139/1).

İnsan, “kalu bela”dan beri asıl vatanından uzakta, gurbette, bir ayrılık seferinde seyir etmektedir. Kur’anı-ı Kerim’de Araf suresinde bu konudaki ayet şöyledir:

Rabbin Âdemoğulları’ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? “Elbette öyle! Tanıklık ederiz” dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, “Bizim bundan haberimiz yoktu” demeyesiniz (Araf, 172, Diyanet Tefsiri).

O günden sonra beden ve zihin perdesine bürünen ruhun kendi özüne, benliğinin aslına gözleri kapanır. Verdiği sözü unuttur, yanılsama dünyasında kendini aldatır, sadece bir yansıma, gölge olan bu hayatı hakikat sanır. Kendi ömrü boyunca belalardan belalara savrulan insan dünya hayatının parlak ve cezbedici oyunlarına tutulur, perdelerin arkasını göremez. Çünkü İblis de kendi mesaisini yapmaktadır. (İsra, 62. Ayet, Diyanet Tefsiri).

Yunus gibi hakiki aşkın peşinde olan şairler dünya hayatının bir gurbet yeri olduğunu bilmiş ve ebedi hayatın özlemini aşağıdaki dizelerde olduğu gibi dile getirmişlerdir:



*Taşdun yine deli gönül sular gibi çağlar mısın
Akdun yine kanlı Yaş um yollarımı bağlar mısın
N'idem elüm irmez yâre bulunmaz derdüme çâre
Oldum illimden âvâre beni bunda egler misin* (Tatçı, 1990: 270/1).

Dünya misafirliği içinde Âdemoğluna yüce Allah tarafından nereden geldiği ve kim olduğunu hatırlatıcı haberciler ve metinler gönderilir. Öte yandan sözlü ve yazılı kültür tarihi insana özünü hatırlatıcı mahiyette hikâye ve anlatılarla doludur. Kutsal kitaplar ve peygamber kıssaları bizlere bunları hatırlatıp uyandırıcı, ibretlik hikâyeler anlatırlar. Her bir peygamberin insanı özüne, kaynağa döndürücü, hayret verici, çetin bir hayat hikâyesi olmuştur. Bu anlatı ve hikâyeler kendini ve asıl yurdunu arayan insana yolu aydınlatan birer fener gibi ışık olmaktadır. Bizler araştırmacılar olarak elimizden geldiğince bunları incelemekte ve tahlil etmekteyiz. Edebiyat ürünleri bu sebeple olsa gerek kalam yoluyla insanı terbiye edip kendini bulma yolculuğunda birer uyarıcı gibi yolumuzu aydınlatmaktadır. Bu eserler ise evrenseldir. Her dilde ve kültürde ortak unsurlar barındırır ve benzerlik gösterirler. Adeta Hak dili şiir ve hikâyelerde dile gelir, benzer motif ve sembollerle insana gönül kapısını aralar.

Bunlardan bilinen en eskisi hiç şüphesiz Gılgamış'ın ölümsüzlüğü bulmak uğruna çıktığı yolculuktur. Gılgamış esasında bilinmeyen bir zamanda yaşamış bilge bir kişidir. Metafor ve sembollerle dolu hikâyesi bugün dahi hayranlık verici ve ibretliktir. Kendini arayan, hayatı sorgulayan, dünyanın geçiciliğinin ötesinde hakikati ve gerçek yaşamı bulmak isteyen insana ilham olmaktadır. Nitekim onun yolculuğunun benzerleri birçok kültürde yeniden uyarlanarak anlatılagelmiştir. Yolculuk bir metafor olarak tasavvufta ve mitolojik anlatılarda insanın kendini arayışını ifade ettiğinden Gılgamış'ın ölümsüzlüğü arayış yolculuğu Yunus'un kendini arayışına benzer.

Nedir bu yolculuğu özel kılan? Gılgamış'ın hikâyesindeki yapı taşları bu yolculuğa çıkan her insanın başına gelen sembolik duraklar ve karşılaşmaları içerdiğinden anlamlıdır. Dünya hayatı içinde kendi hükmünü ve sefasını süren Gılgamış'a bir gün tanrılar bir yoldaş gönderir. Çünkü Gılgamış içsel bir çağrıyla farklı bir hayatı özlemekte ve çağırmaktadır. Bu hayattan ve onun nimetlerinden tatmin olmamaya başlamıştır. Nitekim yoldaşı henüz gelmeden içi sıkılmaya başlar ve onu rüyasında görür.

*Yatağından kalkan Gılgamış
Rüyasını açıklarken
Şöyle diyordu anasına:*

*“Anacığım,
Geceleyin
Yiğitlerle birlikte
Yıldızların altında
Dolaşırken
Gök'ten (inmiş) bir göktaş
Düştü önüme!
Davrandıysam da yerden kaldırmaya
Mümkünü yoktu kaldırmanın (Bottero, 2017: 225).
Annesi cevap verir:
Belki de (bu), gerçekten
Senin gibi biridir, Gılgamış.
Bozkırda doğmuş
Ve çölde
Büyümüştür.
Onu görmek
Mutlu edecektir seni. (Bottero, 2017: 226).*

Gelen yoldaşı Enkidu kendisine denk bir cengâverdir. Muhabbetleri dillere destan olur. Bu cengâverle halkın nazarında birçok zafer kazanır, canavarları yenerler. Fakat bir gün bu dostluk kıskanç Tanrıça İştâr'ın bir oyunuyla son bulur ve Enkidu ölür. Bunun üzerine Gılgamış hayata küser. Ölümü kabullenemez ve isyan eder. Kendisine verilen tavsiye üzerine ölümsüzlüğü aramak üzere yola çıkar. Oysa bu yolculuktan dönebilen yoktur. Yine de vazgeçmez. Yol türlü belalarla ve tuzaklarla doludur. Gözü pek Gılgamış onları atlatır. Ölümsüzlüğe çok yaklaşır. Yolun sonunda tanrılara yaraşır bir yere varır. Fakat ölümsüzlüğü tam almışken onu bir yılan kaptırır ve ülkesine döner. Hikâye bu ya Gılgamış fânî bir insan olarak dönmüş fakat bilgelik hırkasını geçirmiş, ölümle ölümsüzlük arasındaki köprüden bir kere geçmiştir. Onun yolculuğu da diğer yolcular gibi bir kayıpla başlamış ve bir daha eskisi gibi olmamıştır.

Yunus Emre'de Yol ve Yolculuk

Bu ve benzeri anlatılar bizlere dünya hayatının geçiciliğini hatırlatırken başka türlü bir hayatın da mümkün olduğunu sezdirirler. Her dönemin yolcusu o döneme özgü koşullar, zorluklar ve mit ve sembollerle karşımıza çıkar ve diğer yolculara ilham olur. Mitoloji bu tür hikâyelerle, mitlerle yol gösterir. Per-



sephone yeraltı tanrısı tarafından kaçırılır. Psykhe amansız sınavlara maruz kalır. Peygamberlerin hayat hikâyeleri de yine bu tür ibretler içerir. Hz Eyüp olgun bir yaşta oğullarını kaybeder ve amansız bir hastalığa yakalanır. Hz Yakup oğlu Yusuf’la sınava tutulur, Yusuf mahpusluk ve iftirayla. Hz Musa büyücülükle suçlanır ve kendi halkı tarafından ihanete uğrar. Guatama Buda krallıktan vazgeçer ve her türlü dünyevi yaşantıdan sıyrılır. Hz Muhammet en yakınlarını kaybeder ve yurdunu terk etmek zorunda kalır. Velilerin hayatlarında da benzer durumlar söz konusudur. Mevlânâ Şems’i kaybeder, aşka düşer semah eder. Fuad Köprülü’nün bu husustaki tespiti dikkate şayandır: “O halde nefse galebe çalmak için yegâne vasıta “Aşk”tır. Âdemin karanlığını giderecek ve bu suretle bizi “Hüsni-i Mutlak”a, lahuti membaimize götürecektir ancak o’dur. “Aşk-ı Mecazi” ancak “Aşk-ı Hakikiye” götürebildiği takdirde mümkündür. (Köprülü, 2004: 149).

Yunus da Tapduk’la karşılaşır, aşk ile yollara düşer. Bunlar bize anlatır ki yola çıkışta büyük acılar ve kayıplar vardır. Bu ise sadece başlangıçtır. Yolcu yaşadığı kayıplarla bu dünya hayatının anlamsızlığını ve geçiciliğini keşfeder. Sonrasında ise hakiki hayatı ve hakiki sevgiliyi aramak üzere bir yolcuğa başlar. Bazıları memleket memleket dolaşır, bazıları kendi içinde çok derinlere gider. Bu yolculuk bazılarını peygamberlik tacıyla manevi mevkilere taşır ve onlar tüm insanlığa yol gösterir, bazılarını evliya yapar onlar kuşlar misali konargöçerler, bazılarını ise Mevlânâ ve Yunus Emre gibi öğretmen, sevgi kelmancısı yapar ve onlar da asırlar boyu şakır dururlar. Hulasa bu yola giriş büyük bir kederle başlar, ancak tıpkı Yunus’un dediği gibi yolcu bundan şikâyetçi olmaz:

*Bu yirün külhânları gülşenleridür ‘âşıkun
Anda bülbüller yakarlar ‘ışk odına bâl u per
Yidi deniz gördüm anda birisi oddanıdı
Bu harâbât ehlinün dirler yolu andan geçer (Tatçı, 1990: 67/3-4).*

Bu yolculuk sadece yolcuyu bağlar, sadece hakiki yolcuya anlatılır. Her biri gizli bir dille örtülmüştür, bu dili tek okuyabilense yolcunun kendisidir. Dil her yolcu için aynıdır ve okullarda öğretilmez. Zaten öğretilmesi de yastaktır, açıklanması halinde yolcu daha beter sınavlara tabi olur. Bu dil yola girenlerin kalbine düşer, perdeler arkasından hayata bakan yolda olmayanlara zaten komik ve anlamsız gelir. (“Musa onlara ayetlerimizi getirdiğinde onlar bu ayetlere gülüyorlardı.” Zühuf, 47, Öztürk, 2012: 276). Yunus gibi bülbül olup şakıyanlar bu dili hal ve yordamınca bizim anlayacağımız dile çevirmeye çalışıp bizler gibi o yola girmeye özenenlerin kalbine bir parça avuntu verir.

Yolcu yola girerken bir öğretmenle, pirle, maşukla ya da dostla karşılaşır. Bu dost yolcuyla perdelerinin aralanmasına vesile olacak dertlere tabi tutar. Dost yalnızca bir vesiledir, en büyük tecellidir. Hikmet bu ya, dostun tecelli vesilesiyle Allah kelamı yolcunun kalbini deler, perdeleri yavaş yavaş sıyrılır. Çünkü;

Bu yol hakikatte çok uzun ve tehlikelidir; lakin o makama erişen, artık hiçlikten, şer'den, kubh'tan kurtulur; her şeyde “Hüsn- Mutlak”ı görür, hatta kendi batınına, gönlüne nazar ettiği zaman da orada Vücut-ı Mutlak'tan başka bir şey göremez; çünkü, esasen kendisindeki “Âdem Unsuru” yani “Ene” artık mahvolmuş, “Vücut Unsuru” asıl menba'ına erişmiştir... Bunun için lazım olan, taallüm suretiyle elde edilen “Kâl” yani “İlm-i Zâhir” değil, ancak kâmil bir mürşide intisabla elde edilebilen “Vecd ü Hâl/Extasedır (Köprülü, 2004: 149).

Perdeleri sıyrılan yolcu hakikati ve kendi özünü görüp bu güzellikten sarhoş olur. Aşk ateşi bağrına düşer, gerçek sevgiliyi bulmak ve ona ulaşmak tek gayesi olur. O aşkı ararken de Yunus'un aşağıdaki dizelerinde söylediği gibi türlü belalara ve mazhariyetlere düşer olur:

*“Tâlib meseli ırmak mürşid meseli deryâ
Seyr ü seferi hoş gör 'ummân bulasın birgün”* (Tatcı, 1990: 229/3).

İşte Yunus Emre de bu yola girmiş ve yolun türlü cefa ve sefasına uğramış o yolculardan biridir. Üstelik Yunus zengin Anadolu coğrafyasının mirasıyla olgunlaşmış, herkese hitap eden üslubu ve halkın dili olan Türkçe ile eserler veren bir şairdir. “Yunus, Doğu ve Batı medeniyetlerinin kaynaştığı Anadolu'da, bu iki tefekkür ırmağının döküldüğü bir kültür havzasında yetişmiştir ve bu husus onun eserlerine belirgin bir biçimde yansımıştır. Dolayısıyla Yunus'u besleyen kaynaklardan biri şüphesiz içine doğduğu, mensubu ve takipçisi olduğu Türk kültürü ve İslam medeniyetidir. Diğer muhtemelen yapılan çeviri ve uyarlamalarla, kendisine kadar gelen Eski Yunan düşüncesinin ürünleridir. Üzerinde yaşadığı toprakların mirası da zikredilmesi gereken bir diğer husustur.” (Tavukçu, 2017: 140). Gâh hakkında rivayet edilenlerle gâh günümüze ulaşan şiirleriyle yolu ve yolculuğu bizlere anlatır, bizim gibi aşkı ve hakikati arayan gafillere de avuntu olur.

Tüm bu söylediklerimiz doğrultusunda Yunus Emre'nin şiirlerine baktığımızda yol ve yolculuk temasının oldukça fazla işlenmiş olduğunu görmekteyiz. Nitekim hayat hikâyesi de hem bir manevi yolculuktur, hem de kendi ağzından birçok ilde bulunduğunu öğreniriz. Şiirlerinde “yol, yolculuk, sefer”



şeklinde ifade edilen kavram bazen de “gitmek, düşmek, koyulmak, gezmek” şeklinde görülür. Bu sunumumuzda belli başlılarını ele alıyoruz. Yolun başında sözü yine Yunus’a verelim, nitekim bu yol bizim bildiğimiz cinsten değildir:

*“Yunus derdile girüben ‘ışkun yolında dem-be-dem
Varlığını yoga sayana ma’sûka intizâr durur”* (Tatcı, 1990: 61/11).

Yol ve yolculuk kavramını Yunus’ta temel olarak dört şekilde ele almak mümkündür:

1. Bir yerden bir yere gitmek, yer değiştirmek anlamında
2. İçsel, manevi yolculuk anlamında
3. Ahiret yolculuğu, ölüm ve ötesi anlamında.
4. Dervişlik, hakikat yolu, “tarik” anlamında.

Bir Yerden Bir Yere Gitmek, Yer Değiştirmek Anlamında

Bilindiği üzere Yunus Emre Tapduk Emre’nin dergâhından ayrıldıktan sonra yıllarca il il gezer. Bu konuda farklı rivayetler de vardır. Faruk Kadri Timurtaş’ın işaret ettiği rivayete göre beş yıl dolaşmıştır:

Yunus, feyiz alamadım diye şeyhinden kaçtıktan sonra, karşılaştığı dervişlerle başından gecen macera üzerine kendi mertebesini anlamış, şeyhinin büyüklüğünü tasdik ederek dergaha donmuş ve eşiğe yatarak kendisini affettirmişti. Fakat, Tapduk <<Mertebeni öğrendin, artık burada duramazsın. Asamı attığın yere gider, orada ruhunu teslim edersin>> demiş ve asasını atmış. Yunus bu asayı tam beş yıl aramış, sonunda Sarıkoy’da bulmuş, orada olmuş (1972: 21).

Şiirlerinin bir kısmında geçen yol ve yolculuk teması bu gezileriyle ilgilidir ya da bu anlamdaki bir yolculuğu kast eder. Elbette çift anlamlı, çok anlamlı kullanıldığı yani yukarıda işaret ettiğimiz üç-dört anlamı birden içeren şiirleri de vardır. Aşağıdaki ünlü dizelerden somut olarak gezip dolaştığını öğreniriz:

*Gezerem Rûm ile Şam’ı Yukarı illeri kamu
Çok istedüm bulımadum şöyle garib bencileyin* (Timurtaş, 1972: 128/2).

Çoğu yerde ise Yunus uzaklara gitmeye gerek olmadığını, “dostu” yani Yaradan’ı daha ulu bir yerde, yakında bulduğunu anlatmaya çalışır:

*Ne yurियem ne hod aram ne uzak sefere varam
Cunki dostı bunda buldum ayruk neye seferum var*

*Irak yola bazirganlar assı itmeğe giderler
Cun gevher elumde-durur di ayruk ne bazarum var*

*Miskin Yunus'un bu canı şol dosta ulaşalıdan
Dem-be-dem arturur ışıku ulu yirden tımarum var* (Tatçı, 1990: 43/5).

Aşağıdaki dizelerde de benzer bir mana vardır. Yine O'nu uzak seferlerde aramaya gerek yoktur, o zaten canın içinde, çok yakındadır:

*Tağlar aşup berye cekup iy uzak sefer idenler
İsteduğun sende-y-iken bu ne aceb **sefer**-durur
Hic kılmağul irak sefer omur gecer ecel irer
Dost sendedur halvet sever bu galebe haşer-durur
Gel irak isteme anı canundan iceru canı
Senunle biledur anı gormeyen bi-basar-durur* (Timurtaş, 1972: 40/3-4-5).

Görüldüğü gibi O'nu bulmak için ise uzaklara gitmeye gerek olmadan halvete girmek yeterlidir. “Şu hususun da altını önemle çizmeliyiz ki, Yunus'un Divanı'nda yer alan ilk şiiri de seferden söz etmesiyle dikkati çeker. Şair, ruhi seferi zamanında yolculuğunun niteliği, halleri vs. den söz eder. Araştırmalarımız sonucunda böyle bir kanıya vardık ki Yunus şiirinde sıklıkla kullanılan kelimelerden biri de “yol”dur. Bu “yol”, onun fiziksel ve ruhsal seferlerinin, somut ve soyut kavramların ifadesinde kullandığı, bazen tasavvufi anlamlar yüklediği kelimelerdendir.” (Şihyeva, 2017: 52).

İçsel, Manevi Yolculuk Anlamında

Esasında Yunus'un şiirlerinde yol ve yolculuk kavramları çoğunlukla manevi seferleri anlatır. Nitekim Yunus, Divan'ın daha ilk dizeleri bize bu yolculuğu işaret eder. Yunus nasıl bir yolda olduğunu ve şiirlerinin bu yolun adeta kelamı olduğunu açıkça dile getirir:

*Sensüz yola girürisem çârem yok adım atmaga
Gevdemde kuvvetüm sensin başum götürüp gitmege*

*Gönlüm canum 'aklüm bilüm senün ile karâr ider
Pervâz ururlar dem-be-dem uçuban dosta gitmeğe* (Tatçı, 1990: 1/1-2).



Yine onun ifadeleriyle bu manevi seferler halvetle yapılır ve kişi aradığı dostu, Yaradan'ı canında bulur. Bunun için uzaklara gitmesine, dağlar aşmasına gerek yoktur:

*Canlar canını buldum bu canum yağma olsun
Assı ziyandan gecdum dukkanum yağma olsun*

*Ben benliğümden gecdum gozum hicabın acdum
Dost vasıma irişdum gumanum yağma olsun* (Timurtaş, 1972: 121/1-2).

Bu yolda kendinden geçene, benliğini bırakana da nice dostlar nasip olur. Fakat önce “dert” gerek, “dert ile ölmek” gerektir:

*Bunda ne sağınç şümar ya bunda kim kalur var
Çün böyle düşdi sefer gerek yolda ölesin*

*Derd ile ölmeyince dermana irmeyesin
Bir can yolda kor isen bin bin canlar bulasın* (Timurtaş, 1972: 126/3-4).

Dost ise uzaklarda değil çok yakınlardadır. Bundan da anlaşılacağı üzere söz konusu olan manevi bir yolculuktur:

*Ma'şuk benümlüdür bile aynı değil kıldan kıla
Irak sefer bizden kala dostu yakın bildüm ahî*

*Değme bir yol kandan bana tağılmayam değme yana
Kutlu oldu seferüm hoş menzile irdüm ahî* (Timurtaş, 1972: 171/6-7).

Bir başka şiirinde de bu dünyayı boş bulan Yunus kendine hakiki olan manevi seferi hatırlatır:

*“Nâ-gehân cânân ilinden irdi bu cânâ haber
Bu harâbât ikliminde eglenme yûri kıl sefer”* (Tatcı, 1990: 67/1).

Manevi yolculuk tasavvuf kültürümüzde seyrüsefer olarak da bilinir. Yunus bazı şiirlerinde de buna işaret eder. Seyrüsefer eden yolcu mekân ve zamanın ötesine geçer, nice sırlara vakıf olur. Bunun içinse dâlıteden, ikilikten, kesretten çıkıp aşkın kendisi olmak gerekir. Seyrüsefer sufiye her vakit nasip olmaz, olduğunda ise tadından yenmez. İşte bu seferlerde ikilik, ayrılık ortadan kalkar ve kişi vahdet sırrına erer:

*Ben bende seyr ideriken 'aceb sırra irdüm ahî
Bir siz dahi siz de görûn dostu bende gördüm ahî*

*Bende bakdum bende gördüm benümile ben olanı
Sûretüme cân vireni kimdüğini bildüm ahî* (Timurtaş, 1972: 171/1-2).

Ahret Yolculuğu, Ölüm ve Ötesi Anlamında

En çok rastladığımız yol ve yolculuk kavramlarından biri de ahiret ve ölüm ve ötesiyle ilgili olanlardır. Bunu bazen ebedi yolculuk olarak bazen de dönülmez sefer olarak ifade eden Yunus'a göre insan bu dünyada misafirdir. Aslolan vatani ise ahiret ya da ölümden sonrakidir.

Bir şiirinde hala bu gurbetlik dünyada olduğu için kendine kızır Yunus, gençlik gitmiş ama ecel gelmemiştir, yaşlılık ise bakana kahr verir:

*Gönül usanmadun sen bu seferden
Çalab'um saklasun seni hatardan*

*Kişi kim kişinin kahrın çekince
Gidüp görünmemek yigdür nazardan*

*Togaldan bagrumı togradı gurbet
Sızar tamar ciger kanı tamardan* (Tatcı, 1990: 262/3).

Bu seferden dönmek vardır, o da ebedi yolculuk yani ölümdür. İnsanın dünyadaki yolculuğu geçicidir:

*Bu dunyânun meseli bir ulu şâra benzer
Velî bizüm ömrümüz bir tiz bazara benzer*

*Her kim bu şâra geldi bir lahza karar kıldı
Girü dönüp gitmegi gelmez sefere benzer* (Tatcı, 1990: 69/1-2).

Bu geçici misafirliği cahiller ebedi sanır, oysa bu dünya kimseye kalmaz:

*Dunyâya gelen göçer bir bir şerbetin içer
Bu bir köpridür geçer cahiller anı bilmez*

*Gelün tanışuk idelum işün kolayın tutalum
Sevelüm sevilelüm dünya kimseye kalmaz* (Tatcı, 1990: 103/5-6).

Aşka düşenlere ölüm kavuşmaktır, aşksız ölenlere ise bir son:

*“Ne gelmeğün gelmek-durur ne gülmeğün guılmek-durur
Son menzilin ölmek-durur tuymadunsa ıskdan eser”* (Timurtaş, 1972: 16/6).

Ahirete hazırlanan Yunus bunun için bu dünyada nefsi yenmek gerektiğini bilir:

*Koyam bu dünyâyı gidem çün âhrete sefer idem
Ol Uçmak’da Hürîleri ben bana yoldaş eyleyem*

*Tene yumuşak geymeyem cümlesinden fârig olam
Döşegümi toprak idüp yasdugumu taş eyleyem*

*Uram yıkam nefs evini oda yana hırs u hevâ
El götürem şimden girü nefsile savaş eyleyem* (Tatcı, 1990: 194/2-3-4).

Şunu da belirtmek gerekir ki Yunus her ne kadar ölümü bilse ve ahirete hazırlansa da bu dünyanın güzelliklerine de sırt çevirmemiş, bilhassa tabiat ve yemişlere Allah’ın birer mucizesi gibi yaklaşmıştır. O tabiatta gördüklerine ve insana panteist bir anlayışla yaklaşır ve onları vahdet-i vücud zaviyesinden görür. Bu sebeple onda Yaradan’dan ötürü yaratılana, hayata karşı bir sevinç ve neşe hâli de vardır.

Dervişlik, Hakikat Yolu, Tarik Anlamında

Bilindiği üzere suflilik bir yol olarak tabir edilir. Bu ise hakikat yoludur. Yol herkes için birdir ve herkesi birliğe, vahdete ulaştırır. Fakat herkes bu yola girmez. Girenler ise bu yolda belli zorluk ve lütuflarla karşılaşır. Yolda olanlar birbirlerine yardım ederler, yolda olmayanlar ise günah ve riyakârlık dolu bu yanılsama dünyasında hırs ve heveslerinin peşinden giderler. Nitekim yukarıda da belirttiğimiz üzere Yunus daha divanın başındaki ilk beyitte bize bu yolu işaret etmişti:

*Sensüz yola girürisem çârem yok adım atmaga
Gevdemde kuvvetüm sensin başum götürüp gitmeğe* (Tatcı, 1990: 1/1).

Buna göre dervişlik yolunu tutmayanlar öğüt de dinlemez, yolu hiç tanımazlar:

Danışmend okur dutmaz derviş yolın gözetmez

Bu halk öğüt eşitmez sağır heman olısar” (Timurtaş, 1972: 35/2).

Fakat bu derviş için sorun değildir, hatta tersine zorluk ne kadar büyüksse derviş o kadar yola girer ve başkalarına da yolu gösterir:

*Tağ ne kadar yüksek ise yol anın üstinden aşar
Yunus Emre’ın yolsuzlara yol gösterdi vü hoş ider (Timurtaş, 1972: 38/6).*

Fakat bu yol zevk ve sefa yolu değildir. Âşıklar ne kadar yola girmek istese bir o kadar da cefa çeker, hatta canını verir yani benliğinden geçer:

*Gönül nice berkitmeye dost iline giden yola
Âşık kişiler canını bu yola harc itse gerek” (Timurtaş, 1972: 83/4).*

Esasında dervişe göre dünyadaki yaşam ölümdür, asıl hayat ve dirilik yola girince olur:

*Hiç yogıken oldun diri aç gözünü yolca yüri
Anlayasın sen bu sırrı bellü haber manzûr nedür (Tatcı, 1990: 56/8).*

Bu yola koyulup tevhid tonunu giyen, dünyadaki varlığından vaz geçen er kişidir:

*Bu tevhid tonını geyen varlığını yoga sayan
İş bu yola kâyım turan mutlak bilün ol er durur (Tatcı, 1990: 61/9).*

Sonuç

Yunus Emre Anadolu’nun karışıklık içinde yaşadığı bir dönemde yaşamış derviş mizaçlı bir şairdir. Hayatıyla ilgili rivayetlere baktığımızda Horasan kökenli olan Tapduk Emre’den nasiplenip şiirler söylemiş bir âşıktır. Dilinden anlaşıldığına göre Arapça Farsça bilmekte, gramer kaidelerine de hâkimdir. Böyle bir zamanda sade bir Türkçe ile söylediği şiirleriyle halkın sevgisini ve ilgisini kazanmış, ünü dünya sınırlarına ulaşmıştır.

Girdiği hakikat yolculuğunda dile gelmiş ve şiirlerinde bu yol ve yolcuğu anlatmıştır. Yolculuk kolay değildir. Nice tuzaklarla doludur. Derviş kişi nefsini aştığında sevdiğine, Allah’a kavuşmakta ama bu her vakit mümkün olmamaktadır. Yunus da şiirlerinde kimi zaman kavuşmanın verdiği coşkuyu anlatırken kimi vakit de ayrılığın verdiği hüznü dile getirir.

O bir aşk yolcusudur. Hem gerçek anlamda hem de manevi anlamda yola koyulmuş, dostunu yani hakiki aşkı, Yaradan’ı aramıştır. Bu arayışta gönül bir



yoldaştır. Yoldaşı bazen oraya yansır, orada onu görür. Bunun içinse gönlün nefis perdelerinden sıyrılması, dünya işlerine heves etmemesi gerekir.

Yunus ömrü boyunca dünya hayatının geçiciliğini gözlemlemiş ve bunu dile getirmiştir. Bu dünya kimseye kalmaz, bir gün göçer gider. Ne mal mülk ne de mevki buna engel olur. Dünya malı dünyada kalır. O yüzden bu dünyalıklar için savaşmak da keder çekmek de boşunadır. Kişi dervişlik yolunu tutar da hakiki aşkı bulursa ölümden sonrası kavuşmak olur.

Bu bağlamda Yunus Emre'nin şiirlerinde yol ve yolculuk kavramları dört manada karşımıza çıkar. Birinci olarak seyahat etmek anlamında, ikinci olarak manevi, içsel yolculuk anlamında, üçüncü olarak ahiret yolculuğu, ölüm anlamında, dördüncü olarak ise hakikat yolu, dervişlik yolu anlamında.

Yunus'un bu kadar sevilmesi tesadüf değildir. O bizden biridir. Yolda olmanın sevincini, bazen de yoldan çıkmanın kederini içtenlikle dile getirir. Zaaflarıyla, hatalarıyla, sevinç ve kederleriyle bizlerden biridir ve aramızda yaşamaktadır.

KAYNAKÇA

- Araf, 172. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/A'r%C3%A2f-suresi/1126/172-173-ayet-tefsiri>.
<https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>
- Bottero, J. (2017). Gılgamış Destanı (7. baskı). (S. Orhan, Çev.) İstanbul: YKY.
- Demirli, E. (2012). Vahdet-i Vücut Maddesi. *İslam Ansiklopedisi*, 42, 431-435.
- Gölpınarlı, A. (2009). Yunus Emre. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- İsra, 62. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/%C4%B0sr%C3%A2-suresi/2090/61-63-ayet-tefsiri>.
<https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>
- Köprülü, F. (1999). Edebiyat Araştırmaları (3. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Köprülü, F. (2004). Türk Edebiyatı Tarihi (6. baskı). Ankara: Akçağ.
- Öztürk, Y. N. (2012). Zühurf, 47. *Kuranı Kerim Meali* (80. baskı). İstanbul: Yeni Boyut.
- Şihyeva, S. (2017). Yunus Şiirinin Coğrafyası: Fiziksel ve Ruhsal Mekânlar. O. K.
- Tatçı, M. (1990). Yunus Emre Dîvânı I İnceleme. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tavukçu, O. K. (2017). Yunus Emre Mektebi: Kurucu Nesil. O. K. Tavukçu (Ed.), *Yunus Emre Kitabı* (1. baskı) içinde (s. 139-163). Aksaray: Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları.
- Tavukçu, O. K. (Ed). (2017). Yunus Emre Kitabı (1. baskı). *Aksaray: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Kültür Yayınları*.
- Timurtaş, F. K. (1972). Yunus Emre Divanı. Tercüman.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). Bezm-i Elest Maddesi. *İslâm Ansiklopedisi*, 6. 106-108.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE VE AHMED-İ YESEVÎ'DEN HAREKETLE "*BANA SENİ GEREK SENİ*" EKSENİNDEKİ MANZUMELER ÜZERİNE GENEL BİR MUKAYESE

Erdem Can ÖZTÜRK

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara/Türkiye,
ozturk@hbu.edu.tr; erdemcanozturk@gmail.com

Giriş

Bir şairin tamamlanmış bir manzumesine, daha sonra kendisi tarafından veya çoğunlukla bir başkası tarafından aynı vezin ve kafiye, aynı konuda yazılan benzer şiirlere nazire denir. Bu klasik Türk şiirinde yaygın bir gele-
nektir. Nazire, usta şairler arasında bir rekabet ve üstünlük gösterme çabası-
nın ürünü olabileceği gibi nev-heves (şiire yeni başlayan) şairlerin kendilerini
usta şairlerin şiirleriyle geliştirme/eğitme gayretlerinin yahut bir ustaya saygı
vesilesiyle onun şaheser kabul edilen bir şiirinin örnek alınmasının ürünü de
olabilir. Nazirede örnek veya zemin alınan şiirin daha iyisinin yazılması esas
olduğu için bu gelenek, şiirin anlam ve hayal dünyasının gelişmesine katkı
sağladığı gibi şairlerin kendilerini geliştirmeleri açısından da etkili olmuştur.*

Nazirenin geçmişi Arap edebiyatında cahiliye devrine kadar gider. Bu
eski ve köklü geleneğin Fars edebiyatındaki ilk örnekleri ise 12. yüzyıldan
itibaren görülmeye başlar. Nazire, Türk edebiyatına da Fars edebiyatından
geçmiştir. Başkaca müstakil ve eksik örnekleri olmakla birlikte bilinen ilk na-

* Nazire hakkında geniş bilgi için bk. Dilçin, 1999: 269-273; Yavuz, 2013: 359-424; Köksal, 2006: 456-458.



zire mecmuası Ömer bin Mezid tarafından H. 840 (M. 1437) senesinde derlenen *Mecmû'atü'n-nezâir*'dir. (bk. Canpolat, 1995) Bütün türlerde olduğu gibi nazire türündeki şiirlerin yerleşmesi ve gelenekleşmesi için de belli bir zaman geçmesi ve belli bir yekuna ulaşmış örneklerinin verilmesi gerektiği muhakkaktır. Özellikle sonraki yüzyıllarda yazılan nazirelerle 'nazirecilik geleneği'nin belli bir şekil ve gelenek kazandığı bilinse de ilk örnekleri için kesin bir sınır çizmek ve nazireler şu hususlardan müteşekkildir demek pek mümkün değildir. Nazirenin nasıl olması gerektiği konusunda belli tarifler yapıp bazı sınırlar çizilse de gerek ilk örneklerinde gerek sonraki dönemlerde yazılanlarda görüldüğü kadarıyla, zemin veya model alınan şiire benzemeyen pek çok nazirenin bulunduğu bir gerçektir. (Yavuz, 2013: 361-362) Bununla birlikte birtakım şiirlerin nazire olduğunu ya da en azından belli bir zemin şiirden ilham veya o şiirin örnek alınmak suretiyle yazıldığını iddia etmek de mümkün olabilmektedir.

Bu çalışmaya konu olan şiirler de bu türde bir izlenim oluşturan manzumelerdir. Şiir türleri, nazım şekilleri, redif ve kafiye yapıları birbirlerinden farklı olsa da aralarındaki bazı muhteva ve söz kalıbı ortaklıkları, bu şiirlerin birbirine nazire ya da en azından ilham veya örnek alma yoluyla yazıldığını düşündürmektedir.** Özellikle anlam ve gramatikal*** olarak nadir görülen ve kalıp bir görüntü arz eden "bana seni gerek seni" ifadesi bizi bu şiirler arasında bir inceleme ve mukayese yapmaya sevk etmiştir. Söz konusun şiirler Ahmed-i Yesevî (öl. 1166), Yunus Emre (öl. 1320/1321), Ahmedî (öl. 1410'dan sonra) ve Handânî (16. yy.)'ye aittir. Hemen söylemek gerekir ki Ahmed-i Yesevî'nin şiirinde "bana seni gerek seni" ifadesi bu hâliyle bulunmayıp bunun hemen hemen tam karşılığı olduğu söylenebilecek şekilde "minge sin ok kirek sin" ifadesi yer almaktadır. Ancak, "bana seni gerek seni" kalıp ifadesi eksenindeki şiirlerin en eskisi olması ve hemen ardından yazılan Yunus Emre'nin şiiriyle sadece bu kalıp ifade değil, başkaca söz grubu, imge ve muhteva benzerliklerinin bulunması sebebiyle Ahmed-i Yesevî'nin şiirinin de çalışmada mutlaka ve öncelikle olarak yer alması gerektiği düşünülmüştür. Öyle ki Yunus Emre'nin şiirini, Ahmed-i Yesevî'den ilhamla ve onun şiirini zemin

** Bu konuya daha önce dikkat çekmiş olan Müjgan Cunbur da Yunus Emre'nin şiirinin şüphe götürmez şekilde Ahmed-i Yesevî etkisinde yazıldığını ve ona nazire kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bizim çalışmamız, bu benzerlikleri daha geniş şekilde ortaya koymayı ve başka şairler tarafından yazılmış başka nazirelerle de genişletmeyi hedeflemektedir. Cunbur'un çalışması için bk. Cunbur, 1991: 1-4.

*** Bu konuda daha önce yapılmış bir çalışma için bk. Kurnaz, 2009: 147-160.

alarak yazdığı (belki nazire olarak); Ahmedî ve Handânî'nin de bu şiiirlerden hareketle manzumelerini kaleme aldıkları kanaatiyle yola çıkılmıştır.

Ahmed-i Yesevî, Orta Asya Türklerinin dinî-tasavvufî hayatında büyük bir tesire sahip olduğu kadar müridleri vesilesiyle Anadolu başta olmak üzere, pek çok İslam coğrafyasının manevî eğitimine katkıda bulunmuş büyük bir mutasavvıf ve şairdir. Yesevîlik tarikatının kurucusu kabul edilmesi vesilesiyle kendisine "Pîr-i Türkistan" da denilen Ahmed-i Yesevî iyi bir eğitim almış, etrafındaki insanları eğitmek için gayret sarf etmiş önemli bir alim ve sufidir. Hayatı hakkındaki bilgiler sınırlı olsa da hakkındaki menkıbelerin çokluğu ve menkıbevi hayatının gerçek hayatının önüne geçmiş olması, onun ne kadar sevildiğinin, saygı ve takdir gördüğünün delilidir. Dolayısıyla onun Türkistan'dan Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyada bizzat, müridleri veya şiiirleri vasıtasıyla icra ettiği manevî eğitim ve irşad faaliyetleri, Ahmed-i Yesevî'yi Türk din, tasavvuf ve kültür tarihi açısından seçkin bir konuma yerleştirmektedir.****

Yunus Emre, Türk edebiyat, dil, tasavvuf ve kültür tarihi açısından önemi tartışma kabul etmez bir seviyede bulunan, en önemli şair ve mutasavvıfların başında gelir. Onun herhangi bir sanat kaygısı gütmeksizin ortaya koyduğu manzumeleri çağları aşıp günümüze kadar -artan bir ilgiyle- ulaşmış ve dünyanın dört bir yanına yayılmış bulunmaktadır. Yunus Emre şiiirleriyle meşhur olmuş, mesajlarını bu yolla vermiş ve insanları kemale erdirmek için şiiiri kullanmış olsa da onun aslında bir sanat gayesi gütmeyeceği yazdıklarından kolaylıkla anlaşılabılır. Onun maksadı, sanatsal anlamda seçkin ve yüksek derecede metinler ortaya koymak değil; yazdıklarıyla insanları manen, dinen ve ahlaken eğiterek irşad etmekten başka bir şey değildir. Bununla birlikte onun Türkçeyi kullanmaktaki mahareti, kendisini şiiir vadisinde öne çıkarmış olmanın yanında Türkçenin sanat ve edebiyat dili olarak kurulmasında temel vazifesi de görmüştür. Bu anlamda Yunus Emre'nin Türk diline katkısının son derece önemli ve erbabınca malumdur.*****

Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre'nin dinî-tasavvufî gelenekteki yerleri ile irşad ve manevî eğitim için şiiiri önemli bir araç olarak kullanmaları, onların benzeşen yönlerindendir. Yunus Emre'nin Ahmed-i Yesevî'den haberdar olup olmadığına dair biyografik kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Ahmed-i Yesevî'ye ait bazı şiiirler ile Yunus Emre'ye ait kimi şiiirler ara-

**** Hayatı, tarikatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Eraslan, 1989: 159-161; Tosun, 2013: 487-490; Eraslan, 1983; *Divan-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevî*, 2017; *Ahmed Yesevî*, 2015; Bice, 2016.

***** Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Tatcı, 2013: 600-606; Tatcı 2008c; Tatcı, 2008b; Tatcı, 2008a; Gölpınarlı, 2013; Erzi, 1950: 85-89; Köprülü, 2003.



sındaki muhteva, imge ve kelime grubu benzerlikleri Yunus Emre'nin mutlak suretle Yesevî'den ve şiiirlerinden haberdar olduğunu düşündürmektedir. Bu çalışmanın konusu olan şiiirler de bu düşüncenin en açık ispatı olarak kabul edilebilir.

Bu arada şunu da söylemek gerekir ki bu şiiirlerin Yunus Emre ve Ahmed-i Yesevî'ye aidiyetleri veya yazılma tarihleri konusunda bazı belirsizlikler ve şüpheler bulunabilir. Mesela İsmail Ünver, *Divan-ı Hikmet*'in geç tarihte yazıya geçirilmiş olduğunu, dolayısıyla Yesevî'ye ait manzumenin Yunus Emre'den sonra ve onun etkisinde bulunan Yesevî dervişlerce yazılmış ve *Divan-ı Hikmet* neşrinde yer almış olabileceğini dile getirmektedir ki bu mümkündür. (Ünver, 2006: 493-494) Ancak bu şiiirler adı geçen şairlerin divanlarında mevcuttur ve aralarında da ciddi ortak noktalar bulunmaktadır. Dolayısıyla burada, şiiirlerin aidiyetine ve tarihlerine dair şüphe ve belirsizlikler bir kenara bırakılarak söz konusu manzumeler üzerinde mukayese ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Yesevî'de “Minge sin ok kirek sin”, Yunus'ta “Bana seni gerek seni”

Ahmed-i Yesevî'nin *Dîvân-ı Hikmet*'inde yer alan ve “minge sin ok kirek sin” şeklindeki tekrar grubuyla ahenkli bir hâl almış olan hikmeti ile Yunus Emre'nin nakarat beyti “bana seni gerek seni” olan manzumeleri, muhteva, imge ve kelime grupları açısından incelendiği zaman, iki şiiir arasında tesadüf olamayacak derecede dikkat çeken benzerlikler bulunduğu görülmektedir. Şiiirlerin metinleri üzerinden hareket edebilmek için öncelikle her iki manzumenin metnini -neşredildikleri akademik yayınların imlasına sadık kalarak- aşağıya alıyoruz:

Ahmed-i Yesevî

*‘İşking kıldı şeydâ mini cümle ‘âlem bildi mini
Kayğum sinsin tüni küni minge sin ok kirek sin*

*Ta’âla ‘llâh zihi ma’nî sin yarattıng cism ü cânı
Kullık kılsam tüni küni minge sin ok kirek sin*

*Közüm açdım sini kördüm kül köngölüni singe birdim
Uruğlarım terkin kıldım minge sin ok kirek sin*

*Sözleşem min tilimde sin közleşem min közümden sin
Könglümde hem cânımda sin minge sin ok kirek sin*

*Fedâ bolsun singe cânım töker bolsang minim kanım
Min kuling min sin sultânım minge sin ok kirek sin*

*‘Âlimlerge kitâb kirek sûfilerge mescid kirek
Mecnûnlarğa Leylâ kirek minge sin ok kirek sin*

*Gâfillerge dünyâ kirek ‘âkillerge ukbâ kirek
Vâizlerge minber kirek minge sin ok kirek sin*

*‘Âlem barı uçmak bolsa cümle hûrlar karşı kilse
Allâh minge rûzî kılma minge sin ok kirek sin*

*Uçmah kirem cevân kılma ne hûrlarğa nazar kılma
Anı munı min ne kılma minge sin ok kirek sin*

*Hâce Ahmed’dür minim atım tûni küni yanar otım
İki cihânda ümidim minge sin ok kirek sin (Eraslan, 1983: 326)*

Yunus Emre

*‘İşkun aldı benden beni
Bana seni gerek seni
Ben yanaram dünü günü
Bana seni gerek seni*

*Ne varlığa sevinürem
Ne yokluğa yirinürem
‘İşkunla avınuram
Bana seni gerek seni*

*‘İşkun ‘âşıklar öldürür
‘İşk denizine taldurur
Tecellîyle toldurur
Bana seni gerek seni*

‘İşkun zencîrini üzem



*Delü olam taga düşem
Sensin dün ü gün endişem
Bana seni gerek seni*

*Eger beni öldüreler
Külüm göge savuralar
Topragum anda çağura
Bana seni gerek seni*

*Sûfilere sohbet gerek
Ahilere âhret gerek
Mecnûnlara Leylâ gerek
Bana seni gerek seni*

*Ne Tamu'da yir eyledüm
Ne Uçmak'da köşk bagladum
Senün için çok agladum
Bana seni gerek seni*

*Cennet Cennet didükleri
Bir ev ile bir kaç hûrî
İsteyene virgil anı
Bana seni gerek seni*

*Yûsuf eger hayâlünü
Düşde göreydi bir gice
Terk ideyidi mülklerin
Bana seni gerek seni*

*Yunus çağururlar adum
Gün geçdükçe artar odum
İki cihânda maksûdum
Bana seni gerek seni (Tatçı, 2008b: 403-405)*

Yukarıdaki şiirlerden ilkinin Ahmed-i Yesevî'ye ait olması sebebiyle, iki şairden Yunus Emre'nin Ahmed-i Yesevî'den ilham alarak ya da onun şiirini zemin alarak kendi manzumesini yazdığı kanaati oluşturan bazı ortak hususları şu şekilde sıralayabiliriz. Öncelikle, Ahmed-i Yesevî'nin dilinde “minge sin ok kirek sin” şeklindeki tekrar grubu şiirin ahengini sağlayan temel unsur

olarak öne çıkmaktadır. Bu ifadenin Yunus Emre'nin dilindeki karşılığı olan "bana seni gerek seni" ifadesi de tıpkı Yesevî'de olduğu gibi şiirin ahengini sağlayan temel unsurdur. Her iki manzumede de bu ifadelerin ahengi sağlamasının yanında şiirin üzerinde yoğunlaştığı anlam ve mesaj olduğunu söylemek yanlış olmaz. Her iki sufi şairin de bu şiirlerinde vurguladıkları, öne çıkardıkları anlam sevgiliye duyulan ihtiyaç, özlem ve yalnız onun varlığına muhtaç olmaktır. Bu açıdan gerek ahengin temini gerekse manzumelerde vurgulanan temel anlam bakımından her iki şiirin tam bir paralellik gösterdiği ortadadır.

Ahmed-i Yesevî şiirine;

'İşkîng kıldı şeydâ mini cümle 'âlem bildi mini

Kayğum sinsin tûni küni minge sin ok kirek sin diyerek başlar. Bu beyitte geçen şeydâ kelimesi önemlidir. Kelime, "aşkından aklını kaybetmiş kimse, deli, divane, meczup" (Devellioğlu, 2013: 1161) gibi anlamlara gelir. Yani O'nun aşkı şairi öylesine tesiri altına almıştır ki "aklı başından gitmiş (divane olmuş)" ve bu hâl cümle âleme duyulmuştur. Ahmed-i Yesevî hemen devamında, "gece gündüz tek düşüncesinin ve zihnini meşgul eden yegane kaygısının O olduğunu" dile getirerek kendisine en çok O'nun gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.

Yunus Emre ise şiirine

'İşkun aldı benden beni

Bana seni gerek seni

Ben yanaram düni günü

Bana seni gerek seni" mısralarıyla başlar.

Ahmed-i Yesevî	Yunus Emre
<i>'İşkîng kıldı şeydâ mini →</i>	<i>'İşkun aldı benden beni</i>
<i>Kayğum sinsin tûni küni →</i>	<i>Ben yanaram düni günü</i>
<i>minge sin ok kirek sin →</i>	<i>Bana seni gerek seni</i>

İfadeler kısmen farklı olsa da mana itibarıyla her iki manzumenin neredeyse tamamen ortak duygu ve düşünceleri dile getirdiği söylenebilir. Yunus Emre önce "aşkın beni benden aldı" "yani aşkınla kendimi kaybettim" demektedir ki bu ibare "kişinin aklını kaybetmesi, deli, divane olması" gibi anlamları ifade eder. Bu da Yesevî'nin söylediğinden başka bir şey değildir. Ardından gelen "Ben yanaram düni günü" mısrası ise "gece-gündüz sevgiliyi düşünme ve onu zihninden çıkaramamanın" bir neticesi olarak yanıp yakılmayı ifade



eder. Bu da Yesevî'nin "gece-gündüz kaygım (düşüncem, meşguliyetim) sen-sin" dediği anlamın neredeyse birebir karşılığıdır. Her iki manzumenin ilk beyitlerinde "gece-gündüz / düni-günü" kelimelerinin bulunması da tesadüf olmasa gerektir. Ayrıca şiir boyunca devam eden "minge sin ok kirek sin" ve "bana seni gerek seni" kelime grupları hem yapı ve diziliş hem de anlam açısından bir açık bir benzerlik taşımaktadır. Bu ibarelerin şiirin ana iskeletini oluşturduğu ve anlamın temel yükünü taşıdığı da yukarıda ifade edilmişti.

Ahmed-i Yesevî'nin;

'Âlimlerge *kitâb kirek sūfilerge mescid kirek*

Mecnûnlarğa Leylâ kirek minge sin ok kirek sin cümleleriyle ifade ettiği mana, Yunus Emre'de yine gerek anlam gerekse cümle yapısı ve kelime dizilişi açısından Yesevî'nin manzumesine benzer şekilde yer alır;

"*Sūfilere sohbet gerek*

Ahilere âhret gerek

Mecnûnlara Leylâ gerek

Bana seni gerek seni" şeklinde görülür.

Ahmed-i Yesevî	Yunus Emre
'Âlimlerge <i>kitâb kirek</i> →	<i>Sūfilere sohbet gerek</i>
<i>sūfilerge mescid kirek</i> →	<i>Ahilere âhret gerek</i>
<i>Mecnûnlarğa Leylâ kirek</i> →	<i>Mecnûnlara Leylâ gerek</i>
<i>minge sin ok kirek sin</i> →	<i>Bana seni gerek seni</i>

Ahmed-i Yesevî'deki '*âlimlere kitap gerekir*', '*sūfilere mescid gerekir*', '*Mecnûnlara Leylâ gerekir*' ifadelerinin Yunus Emre'deki karşılığı '*sūfilere sohbet gerekir*', '*Ahilere ahiret gerekir*', '*Mecnûn'lara Leylâ gerekir*' gibi son derece yakın anlamlı olarak bulunur. Aslında ilk bakışta birinde âlim, diğerinde *sufî*, birinde *kitap*, diğerinde *sohbet*, birinde *sufî*, diğerinde *ahi*, birinde *mescid*, diğerinde *ahiret* gibi farklı kavramlar geçtiği düşünülse de bu kelimeler arasındaki *tenasüp* ilgisi, aslında ortak bir anlam çerçevesi çizildiğini göstermektedir. Bununla birlikte iki şairin cümlelerinin anlamsal ve gramatik dizilişi de birbirine denk şekildedir. Yesevî'nin şiirini esas alan Yunus, onun anlam ve yapısal kurgusunu kendi şiirine küçük değişikliklerle uyarlamıştır.

İlim sahibi yani âlim olabilmek için kitap şarttır. Kişi okuyup öğrenerek âlim olabilir. Bu ilmi başkalarına, bilhassa sonraki kuşaklara aktarabilmek için de bir kitap yazması şarttır. Kısaca âlim ve kitap birbirinin tamamlayıcısı mahiyetindedir. Aynı şekilde sufinin de gerek şeyhinin ilim ve manevi biri-

kiminden istifade edebilmesi, gerekse diğer müridleri irşad edebilmesi için kullanabileceği en yaygın yol sohbetir. Âlimin tamamlayıcısının kitap olduğu gibi sûfinin tamamlayıcısı da sohbetir. Bu anlamda Yunus Emre'nin mısrasının, Ahmed-i Yesevî'nin mısrasının bir uyarlaması olduğunu söylemek yanlış olmaz.

İkinci olarak, sufilere mescid gerek ibaresi, Yunus Emre'de ahîlere ahiret gerekir şeklinde karşılık bulur. Sûfîlerin birbirlerini kardeş, arkadaş, dost kabul ettikleri hatırlandığında, Yesevî'deki *sufî* kelimesinin Yunus'ta *ahi* şeklinde geçmesinin bir uyarlama olduğu ve tesadüf olmadığı açıkça ortaya çıkar. Sûfîler ibadet edebilmek için daha doğru bir ifadeyle *ahiret*'i kazanabilmek için *mescid*'e ihtiyaç duyarlar. Yani Yesevî'nin *sufî-mescid* ilgisi ile Yunus'un *ahî-ahiret* ilgisi birbirinin neredeyse aynısıdır.

'*Mecnûnlara Leylâ gerek*' ve "minge sin ok kirek sin" *ibarelerinin* ise neredeyse aynı şekilde Yesevî'den Yunus'a intikal ettiği açıkça görülmektedir.

Yunus Emre'nin şiirini Ahmed-i Yesevî'den ilhamla ya da onun şiirini zemin alarak yazdığı izlenimi uyandıran bir başka benzerlik de özellikle Yunus Emre'ye ait olanının oldukça meşhur olduğu aşağıdaki mısralar:

Ahmed-i Yesevî;

'*Âlem barı uçmak bolsa cümle hûrlar karşı kilse*
Allâh minge rûzî kılsa minge sin ok kirek sin

Yunus Emre;

Cennet Cennet didükleri
Bir ev ile bir kaç hûrî
İsteyene virgil anı
Bana seni gerek seni

Ahmed-i Yesevî, "cennete girmek nasip olsa ve oradaki bütün huriler bana verilse de hiçbir gözümden yok, bana yalnızca sen gerekersin" diyor. Yunus Emre de bu anlamı kendi mısralarına neredeyse aynı şekilde ve fakat farklı bir ifade tarzıyla alarak şöyle ifade ediyor: "Cennet dedikleri yer ev (cennet köşkları) ve hurilerden ibaret. Sen onları kim istiyorsa ona ver, bana yalnızca sen gerekersin." Görüldüğü üzere Yesevî gibi Yunus da cennette vaad edilen mükafatlarda gözü olmadığını, o nimet ve mükafatların mutlak sahibi olan Allah'ın, erişmek istediği asıl maksadı olduğunu ifade ediyor. Her iki müellif de yüce Allah'tan gayri hiçbir şeyin -cennet nimeti olsa bile- kendileri için bir



değer taşımadığını benzer şekilde ifade ediyorlar. Dolayısıyla bu mısralar da Yunus Emre'nin şiirini, Ahmed-i Yesevî etkisi altında yazdığının bir göstergesi kabul edilebilir.

Ahmed-i Yesevî makta beytinde şunlar söylüyor;

*“Hâce Ahmed'dür benim atım tûni küni yanar otım
İki cihânda ümidim minge sin ok kirek sin”*

Yunus Emre ise;

*Yunus çağururlar adum
Gün geçdükçe artar odum
İki cihânda maksûdum
Bana seni gerek seni*

Ahmed-i Yesevî	Yunus Emre
<i>Hâce Ahmed'dür benim atım →</i>	<i>Yunus çağururlar adum</i>
<i>tûni küni yanar otım →</i>	<i>Gün geçdükçe artar odum</i>
<i>İki cihânda ümidim →</i>	<i>İki cihânda maksûdum</i>
<i>minge sin ok kirek sin →</i>	<i>Bana seni gerek seni</i>

Yukarıdaki ifadeler incelendiğinde her iki manzume arasında açık bir paralellik ve tesadüf olamayacak derecede yapı ve mana benzerliğinin bulunduğu görülür. “Hoca Ahmed'dür benim adım” ile “Yunus çağırurlar adım” anlam ve mısranın yapısal kurgusu açısından birbirinin aynıdır. Hemen ardından gelen “gece-gündüz yanar ateşim” ifadesi aslında Yesevî'nin içinde taşıdığı vuslat ateşinden başka bir şey olmasa gerektir. Yunus Emre de “gün geçtikçe artar ateşim” diyerek Allah'a kavuşma arzusunun her geçen gün daha da arttığını dile getirmektedir. Yesevî'nin “iki cihanda ümidim” ifadeleri ile Yunus Emre'nin “iki cihanda maksudum” ifadeleri ise birbirinin tıpatıp aynısıdır. Her iki müellif de her iki cihanda da Allah'tan gayri hiçbir talep ve arzularının olmadığını, yegane maksatlarının O'na erişmek olduğunu ifade etmektedir.

Muhteva, imge, kelime grupları dışında her iki şiirin de 16'lı (8+8) hece ölçüsü ile yazıldığı görülmektedir. Bu manzumelerin, birkaç mısrası hariç muşammât tarzda yani beyitler hâlinde olabileceği gibi ortadan ikiye bölünerek dörtlüğe dönüşebilecek tarzda yazıldıkları ve bu anlamda da benzerlik taşıdıkları da dikkatten kaçmamalıdır.

Yukarıda sıralanan bütün bu anlam, yapı, kelime grubu, ifade ve şekil benzerlikleri her iki manzume arasındaki ilgiyi açıkça ortaya koymaktadır. Bu kadar fazlaca benzerlik göstermektedir ki Ahmed-i Yesevî'den sonra yaşamış olan Yunus Emre'nin, şiirini yazarken Yesevî'nin söz konusu manzumesinden haberdar olmaması mümkün değildir. Yunus Emre, Yesevî'den aldığı ilhamla ve onun hikmetinin özellikle bazı bölümlerini zemin almak suretiyle kendi şiirini kaleme almıştır.

Ahmedî ve Handânî'nin Şiirleri

Ahmedî (öl. 1410'dan sonra) ve Handânî (16. yy.) de "bana seni gerek seni" redifli birer şiir yazmışlardır. Metinleri bu çalışmanın sonunda yer alan manzumeler incelendiğinde, mısraların anlam alanları ve kelime grupları bakımından Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre'nin şiirleri arasındaki kadar güçlü bağlar bulunmasa da bazı mısraların adı geçen şairlerin mısralarını andırdığı görülür. Ancak daha evvel de söylendiği gibi "bana seni gerek seni" gibi yapısal ve gramatik anlamda nadir görülen bir kelime grubunun redif olarak seçilmiş olması, Ahmedî ve Handânî'nin de Yesevî ve/veya Yunus'un şiirlerinden haberdar olduklarını/etkilendiklerini düşündürmektedir.

Ahmedî'nin yek-ahenk gazel tarzında yazdığı şiiri^{*****} baştan sona kadar, dünya ve ahirete/cennete dair her şeyi gönülden çıkararak yalnızca Allah'a yönelme ve onu kavuşma arzusunu dile getirmektedir. Bu itibarla muhteva açısından hem Ahmed-i Yesevî hem de Yunus Emre'nin şiirleriyle ortaklık taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Özellikle Ahmedî'nin;

*Gerekmez ruhıla reyhân gerekmez hûrıla vildân
Gerekmez ravza-i Rıdvân bana sini gerek sini*

*Gerekmez milket-i dünyâ gerekmez devlet-i 'ukbâ
Gerekmez Kevser ü Tûbâ bana sini gerek sini"*

beyitleri Yunus Emre'nin;

*Cennet Cennet didükleri
Bir ev ile bir kaç Hûrî
İsteyene virgil anı*

***** Bu şiirin dinî-tasavvufi mahiyette olduğu kabul edilmektedir. Muhtevası incelendiğinde bu varsayımı destekleyen pek çok karine olduğu görülebilir.



Bana seni gerek seni

mısralarını andırmaktadır. Bunun yanında Ahmedî'nin şiirinin yek-ahenk olmasının da etkisiyle, aslında bütün bir şiirin Yunus Emre'nin yukarıda yer alan mısralarının Ahmedî tarafından yeniden yorumlanmış hâli olduğu şeklinde bir yorum da yapılabilir.

Handânî'nin dinî-tasavvufî mahiyette yazdığı açık şekilde anlaşılan şiiri için de Ahmedî'nin manzumesi hakkında söylenenlerin benzerlerinin söylenmesi mümkündür. Tıpkı Ahmedî gibi o da yek-ahenk olarak yazdığı gazelinde dünya ve ukbaya/cennete dair ne varsa hepsinden feragat ettiğini, yegane maksudunun Allah'ın zatına kavuşmak olduğunu dile getirmektedir. Handânî'nin özellikle makta beytine dikkat çekmek istiyoruz;

*Bende çü Handânî şehâ vech ü rızânı isterem
Hûr u cinânı neylerüm bana seni gerek seni*

Bu beytin de Yunus Emre'nin;

*Cennet Cennet didükleri
Bir ev ile bir kaç Hûrî
İsteyene virgil anı
Bana seni gerek seni*

mısraları ile açık bir benzerlik taşıdığı görülmektedir. Bu benzerlik hem muhtevada hem de kelime tercihlerinde görülmektedir. Handânî de Yunus Emre gibi cennet ve hurilerde gözü olmadığını, maksadının Allah'ın rızasını kazanmaktan başka bir şey olmadığını söylemektedir.

Tam bu noktada gerek Ahmedî gerekse Handânî'de müştereken görülen; 'cennet ve hurilerdense Allah'ın zatının ve rızasının arzulandığını' ifade eden beyitlerden yola çıkarak bu ortaklıkların tesadüf eseri olmayacağını ifade etmek gerekir. Yine bu anlama gelecek mısraların hem Ahmed-i Yesevî'de hem de Yunus Emre'de bulunduğunu hatırladığımızda bu şairlerin Yesevî'den mi yoksa Yunus'tan mı ilham aldıklarını ***** tahmit etmek son derece güçtür. Ancak günümüzde Yunus Emre'nin söz konusu şiiri bütün olarak çok fazla tanınmasa bile "*Cennet cennet dedikleri*" şeklinde başlayan mısralarının halk arasında son derece yaygın olarak bilindiğini de hatırd tutmak gerekir.

***** Belki bugün için tespit edilmemiş fakat aynı ilhamla yazılmış başka şairlerden.

Aynı Eksendeki Diğer Bazı Beyitler

Cemal Kurnaz, "Bana Seni Gerek Seni" başlıklı makalesinde, nadir kullanılan bu ifadenin yer aldığı bazı beyitler de tespit etmiştir. (bk. Kurnaz, 2009: 155-156) Necâtî, Ahî, Âşık Çelebi ve Ravzî'ye ait bu beyitlerde "bana seni gerek seni" ifadesi geçmekle birlikte bunlar şiir boyunca sistematik şekilde devam eden kullanımlar olmadığı için bunlar mukayeseye dahil edilmemiştir. Ancak bu beyitler de metinler arası etkileşimin sonraki asırlarda da devam ettiğinin bir göstergesidir.

Necâtî (öl. 1509)

Dünyâyı bir yana kosalar bir yana seni
Bana seni gerek seni cân bir cihân iki (Tarlan, 1992: 416)

Olmaz cihanda çün güzelim yâr-ı cân iki
Bana seni gerek seni cân bir cihân iki (Tarlan, 1992: 399)

Niğbolulu Ahî (öl. 1517)

Bana seni gerek n'iderüm pes cihânı kim
Bir dahı gelsem iki olur bu cihâna ben (Sungur, 1994: 155)

Âşık Çelebi (öl. 1572)

Seni gerek seni bana beni kıl ehlu'llâh
Cinân u kevser ü gilmân u hûrı ehline vir (Kılıç, e-kitap: 80)

Ravzî (öl. 1600'den sonra)

Dünyâyı n'ideyin bana cânâ seni gerek
Bir ârzû-yı cân u gönül bin cihân değer (Aydemir: 330)

Sonuç

İncelemeye esas alınan şiirler arasında en meşhur olanın Yunus Emre tarafından yazılanı olduğu açıktır. Ancak bu şiirin Ahmed-i Yesevî'den çok sonra yazıldığı da malumdur. Yesevî'nin manzumesi ile Yunus Emre'nin şiiri muhteva, imge, şekil ve kelime grupları açısından karşılaştırıldığında yukarıda örneklerle ortaya koyulan çok açık benzerliklerin olduğu görülmektedir. Bu benzerlikler tesadüf olamayacak niteliktedir. O hâlde Yunus Emre'nin şiir-

rinin Ahmed-i Yesevî'ye yazılmış bir nazire olduğunu, en azından Yesevî'den alınan ilhamla ve onun şiiri zemin alınmak suretiyle yazıldığını söylemek mümkündür. Bu husus aynı zamanda, Yunus Emre'nin Ahmed-i Yesevî'den ve onun şiirlerinden haberdar olduğunun da delili durumundadır. Biyografik kaynaklarda bu hususta açık bir bilgi bulunmasa dahi sadece bu şiir bile Yunus Emre'nin Ahmed-i Yesevî ve onun hikmetlerinden haberdar olduğunu ispat için yeterlidir.

Yunus Emre'nin şiiri Ahmed-i Yesevî'den sonra yazılmış olsa da halk arasında daha çok yayılmış ve daha meşhur olmuştur. Dolayısıyla Yunus'un şiirinin bu anlamda Yesevî'ninkini geride bıraktığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Yunus Emre'nin şiirinin özellikle "Cennet cennet dedikleri..." mısrasıyla başlayan kıtası ise adeta atasözü gibi halk arasında yayılmış ve meşhur olmuştur. Tabii bunda söz konusu ifadelerin Şeyhülislam Ebussuud Efendi tarafından küfür sebebi sayılmasının ve bu mısralar etrafında süregelen bu gibi tartışmaların rolü olduğunu da unutmamak gerekir.

Gerek Yunus Emre gerekse Ahmed-i Yesevî'nin divanlarında bulunan bazı şiirlerin gerçekten onlara ait olup olmadığı konusunun şüpheyeye açık olduğu, bu alanda yapılan çalışmalarda dile getirilmektedir. Biz burada şiirlerin aidiyetiyle ilgilenmediğimiz gibi bu tartışmaların da dışında kalarak, şiirlerin adı geçen tarihî şahsiyetlere ait olduğu zannıyla her iki manzume arasında bir mukayese çalışması yapmaya gayret ettik. Ancak şiirler arasındaki benzerlikten hareketle ortada bir nazire/ilham/zemin şiir durumu söz konusu olduğu açık olduğuna göre, Yunus Emre'nin de bu şiirin aidiyeti konusunda bir şüphe taşımadığını ve böylece bu şiirden hareketle kendi şiirini yazdığını varsayabiliriz.

Ahmedî ve Handânî tarafından yazılan manzumelerin de Ahmed-i Yesevî ve Yunus Emre'den gelen bu şiirlerle bir ilgisi olduğunu düşünüyoruz. Muhteva, imgeler ve kelime grupları bakımından Yunus ve Yesevî'nin şiirleri arasındaki kadar güçlü bağlar bulunmasa da Ahmedî ve Handânî'nin şiirleri de yukarıda örneklerle gösterildiği üzere, kimi benzer hususlar taşımaktadır. Tabii bu şiirlerin Yunus'tan mı yoksa bunlardan ilham ve örnek alınarak yazılmış fakat bugün için elde olmayan ya da bizim tespit edemediğimiz başka bir manzumeden mi esinlenilerek yazıldığını tespit etmek son derece güçtür. Belki şunu söylemek mümkündür ki Ahmed-i Yesevî'nin "minge sin ok kirek sin", Yunus Emre'nin ise "bana seni gerek seni" ifadelerini kullandığı hatırd tutulursa Ahmedî ve Handânî'nin Yesevî'den ziyade Yunus'tan etkilenmiş olmaları daha kuvvetli bir ihtimaldir.

Necâtî, Ahî, Âşık Çelebi, Ravzî gibi şairlerde de “bana seni gerek seni” ifadesini veya buna çok yakın ifadeleri görmekteyiz. Bu hâl, bu şairlerin de Yunus Emre ve onun bu meşhur şiirinden haberdar ve mülhem olduklarının bir göstergesi sayılabilir.

Diğer Metinler

Ahmedî

*Cihândan ben usanmışsam bana sini gerek sini
Kamulardan üşenmişem bana sini gerek sini*

*N'iderem bu ten ü cânı ya sensüz âb-ı hayvânı
Veyâhûd dîn ü îmânı bana sini gerek sini*

*Gerekmez ruhıla reyhân gerekmez hûrıla vildân
Gerekmez ravza-i Rıdvân bana sini gerek sini*

*Gerekmez gönlüme selvet gerekmez rûhuma râhat
Gerekmez cânuma 'işret bana sini gerek sini*

*Gerekmez milket-i dünyâ gerekmez devlet-i 'ukbâ
Gerekmez Kevser ü Tûbâ bana sini gerek sini*

*İçüm sensüz cehennemdür yaşumula cihân nemdür
Benüm sensüz cihân nemdür bana sini gerek sini*

*Dilemez Ahmedî iy şeh ki anun ola mihr ü meh
Bu iki kevnde bi'llâh bana sini gerek sini (Akdoğan, t.b.: 576-577)*

Handânî

*Cismile cânı neylerüm bana seni gerek seni
Kevn ü mekânı neylerüm bana seni gerek seni*

*'Arş u cinân u kürsî seb'-i tabak u gök ü yiri
Dahı kalanı neylerüm bana seni gerek seni*



*Yidi denizde sıgmadı zevrak-ı fikrüm iy İlâh
Âb-ı revânı neylerüm bana seni gerek seni*

*Meclis-i bâde hây u hû sohbet-i 'âmî güft ü gû
Çeng ü çegânı neylerüm bana seni gerek seni*

*Neyle semâ'ı neyleyüm almazum zevk u nagam
Çeng ü çegânı neylerüm bana seni gerek seni*

*Şimdiden itmişem firâr ez-eb ümm kardeş ü eş
Tıfl u zenânı neylerüm bana seni gerek seni*

*Bende çü Handânî şehâ vech ü rızânı isterem
Hûr u cinânı neylerüm bana seni gerek seni (Durkaya, 2017: 442)*

KAYNAKÇA

- Tosun, N. (2015). Ahmed Yesevî. *Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları*.
- Akdoğan, Y. (t.b.). Ahmedî divânı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-78357/ahmedi-divani.html>. (Erişim Tarihi: 17.04.2021).
- Aydemir, Y. (2007). Ravzî divanı. *Ankara: Birleşik Yayınları*.
- Bice, H. (2016). Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî. *Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları*.
- Canpolat, M. (1995). Mecmû'atü'n-nezâ'ir. *Ankara: TDK Yayınları*.
- Ceyhan, A. (2020). Yunus Emre hakkındaki tarihi-biyografik kaynaklara bütüncül bir bakış. *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk yazı dilinin gelişimi sempozyumu*, Kırşehir: 1-19.
- Cunbur, M. (1991). Yunus Emre'nin Ahmed Yesevî'ye bir naziresi. *Türk Halk Kültürü Araştırmaları, Yunus Emre Özel Sayısı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*, 1-4.
- Çeltik, H. (t.b.). Ahmed-i Rıdvân Divânı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-194277/ahmed-i-ridvan-divan.html>. (Erişim Tarihi: 17.04.2021)
- Devellioğlu, F. (2013). Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat. *Ankara: Aydın Kitabevi*.
- Dilçin, C. (1999). Örneklerle Türk şiir bilgisi. *Ankara: TDK Yayınları*.
- Durkaya, H. (2017). Handanî Divanı (inceleme-tenkitli metin-sözlük) (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Eraslan, K. (1989). Ahmed Yesevî. *İslam ansiklopedisi*, (2), 159-161.
- Eraslan, K. (1983). Ahmed-i Yesevî, Divân-ı Hikmet'ten seçmeler. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Erzi, A. S. (1950). Türkiye kütüphanelerinden notlar ve vesikalar I: Yunus Emre'nin hayatı hakkında bir vesika, I. *TTK Belleten*, XIV/53, 85-89.
- Gölpınarlı, A. (2013). Yunus Emre hayatı ve bütün şiirleri. *İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları*.
- Kılıç, F. (t.b.). Âşık Çelebi divanı. <https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-195827/asik-celebi-divani.html>. (Erişim Tarihi: 17.04.2021)
- Köksal, M. F. (2006). Nazire. *İslam ansiklopedisi*, (32), 456-458.
- Köprülü, M. F. (2003). Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. *Ankara: Akçağ Yayınları*.
- Kurnaz, C. (2009). Bana seni gerek seni. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı)*, (39), 147-160.
- Sungur, N. (1994). Ahî Divanı. *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Tarlan, A. N. (1992). Necatî Beg Divanı. *Ankara: Akçağ Yayınları*.
- Tatçı, M. (2013). Yunus Emre. *İslam ansiklopedisi*, 43, 600-606.
- Tatçı, M. (2017). Divan-ı Hikmet, Hoca Ahmed Yesevî. (H. Bice, Çev.), *Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları*.
- Tatçı, M. (2008a). Risâletü'n-nushiyye tenkitli metin. *İstanbul: H Yayınları*.
- Tatçı, M. (2008b). Yunus Emre Divânı inceleme. *İstanbul: H Yayınları*.
- Tatçı, M. (2008c). Yunus Emre Divânı tenkitli metin. *İstanbul: H Yayınları*.
- Tosun, N. (2013). Yeseviyye. *İslam ansiklopedisi*, 43, 487-490.
- Ünver, İ. (1993). Ahmed-i Yesevî'nin Anadoludaki etkileri üzerine. *Türk Dili Dergisi*, (504), 598-605.
- Ünver, İ. (2006). Yunus Emre üzerine. *TÜBAR, XIX*, 489-498.
- Yavuz, K. (2013). Türk şiirinde nazire. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (10), 359-424.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE VE MEHMET AKİF'İN ESERLERİNE GÖRE TÜRK TOPLUMUNDA DEĞER BUHRANI ÜZERİNE

Arzu E. ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi,
Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, İstanbul/Türkiye, aozturk@29mayis.edu.tr

Emriye SONKAYA

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü,
İstanbul/Türkiye, sonkayaemriye@hotmail.com

Giriş

Tarih boyunca güçlü bir değer sistemine sahip olma, toplumların düzen, huzur, refah ve bekasının güvence altına alınmasının olmazsa olmazı olarak görülmüştür. Bundan dolayı her toplum değerlerinin zayıflamasını yahut değişmesini varlıklarına yönelik bir tehdit olarak algılamıştır.

Eski Türkçede «töre» anlamında kullanılan «törü» sözcüğünün lügat anlamı “kanun, nizam, örf ve âdet, görenek, düzen, tören, devlet nizamı” dır. Görüldüğü gibi değere yüklenen anlam, dinî ve ahlaki değerlerden çok daha fazla, geniş ve stratejiktir. Nitekim Orhun Abideleri’nde Bilge Kağan, Türk milletinin töreden uzaklaşmasını, topyekûn esarete düşmek ve nihayet yok olmak olarak görür.

Türk Dil Kurumu güncel Türkçe sözlükte “Bunalım, bunluk, kriz” olarak anlamlandırılan “buhran” sözcüğü; bir tarih kavramı olarak bir toplumda dirlik ve düzenin, huzur ve refahın bozulmasına yol açan gelişmeler için kullanılmaktadır. Bu kavramı en geniş anlamda kullananlardan biri son Osmanlı sadrazamlarından Sait Halim Paşa’dır. O, İmparatorluğun her alanda geri kalmasına ve bunun sonucu olarak yok olmanın eşiğine gelmesine yol açan gelişmeleri, birer buhran olarak niteler. *Fikri Buhranlarımız* adlı eserinde yer



verdiği “Osmanlı toplumu zamanımızda en tehlikeli buhranlardan birini geçiriyor. Bu cemiyet âdeti ilkel bir topluluk haline dönmüşe benziyor. Ahlak, anane, inanç gibi temel amillerin bozulmasına eklenen nizamsızlıktan yara alan içtimai yapı, sarsıntı ve yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyor.” (Said Halim Paşa, 2020: 101) cümleleri bu anlamlandırmaya örnek olarak verilebilir. Ona göre Osmanlı Devleti ve İslam âlemini bu duruma düşüren faktörler siyasi, fikrî ve içtimai buhranlardır. Sait Halim Paşa bunlara dair düşüncelerini Birinci Dünya Savaşı öncesi yıllarda yedi ayrı risale halinde okuyucuya ulaştırmıştır. Risalelerden bazıları Mehmet Akif’in de yazar kadrosunda olduğu Sebilürreşad dergisinde neşredilmiş üstelik bu risalelerden sonuncusuna Mehmet Akif bir sunuş yazısı yazmıştır. Paşa, Türk düşünce tarihinde çok seçkin bir yere sahip bu eserleri 1919 yılında *Buhranlarımız* adı altında kitap olarak yayımlamıştır (Said Halim Paşa, 2020). Sait Halim Paşa ile Akif’in siyasi düşüncesi ve değer algısı birbirine yakındır. Bu yakınlığı bizzat Akif teyit eder.* Buhran sözcüğü bu anlamda ilk kez 19. yüzyılda kullanılmaya başlamış, geçtiğimiz asırda yaygın bir kullanım alanı bulmuştur. Mustafa Kemal Atatürk’ün *Büyük Nutuk* adlı eserinde 32 kez geçen bu kavram, genellikle siyasi krizler için kullanılmıştır. “İşe buhranı” da farklı bir kullanım biçimine örnek oluşturmaktadır. Ayrıca herhangi bir alanda meydana gelen olumsuz gelişmenin öncesi ve/veya sonrasında ortaya çıkan bunalım süreçleri de “buhran zaman(lar)ı” olarak nitelendirilmiştir (Atatürk, 2015). Bu kullanıma en iyi örneklerden biri 1929 yılında ABD’de doğup daha sonra bütün dünya ekonomilerini tahrip eden ekonomik krizin “Dünya Ekonomik Buhranı” olarak adlandırılmasıdır.** Buna paralel olarak “iktisadi buhran” kavramı da Türkçede geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Sabri F. Ülgener bu kavramı iktisat teorisi ve düşüncesi metodolojilerini kullanarak İslam/Osmanlı iktisat tarihi bağlamında temellendirmeye çalışmış, iktisadi buhranların oluşumunda insan faktörünün etkisini incelemiştir (Ülgener, 1984). Max Weber’in kapitalist sistemin oluşumunda Protestanlığın oynadığı rolü açıklayan kuramsal çerçevesini İslam/Osmanlı iktisadi hayatına uyarlayarak, Türkiye’nin içine düştüğü iktisadi buhranı çözümlemeye çalışmıştır. Yaptığı çözümlemelerde kullandığı kaynaklardan biri dönemin edebî eserleridir. Çünkü edebî eserler, dönemlerinin duygu ve düşünce dünyasını en iyi yansıtan kanıtlar arasındadır.

* Mehmet Akif, Paşa’nın Sebilürreşad dergisinde yayımlanan “İslamlaşmak” adlı risalesine yazdığı sunuşta metinde yer alan görüşlere tümüyle katıldığını belirtir.

** Google tarama motorunda “Dünya Ekonomik Buhranı” 470.000 kullanıma işaret etmektedir (erişim tarihi: 01.06.2021).

Bu gerçekten hareketle toplumların farklı dönemlerde sahip oldukları değer sistemleri de çağdaş eserlere dayalı olarak incelenebilir. Ayrıca bu tür çalışmalarda dönemsal ve boylamsal karşılaştırmalar yapılabilir. Bu tür karşılaştırmalar farklı değişkenlere (zaman, mekân, sosyal, kültürel ve ekonomik durum vb.) göre kültürün nasıl değiştiğini, bununla beraber ortak özelliklerin nasıl devamlılık arz ettiğini görmeyi sağlar. Bu teorik yaklaşımdan hareketle çalışmamız Türkiye tarihinin iki farklı döneminde -XIV. ve XX. yüzyıllarda- meydana gelen değer buhranlarını, iki dönemin çağdaşları Yunus Emre ve Mehmet Akif'in eserlerine dayalı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hiç kuşkusuz, yapılan karşılaştırmadan elde edilecek bulguların geçerli ve güvenilir olması, bu iki dönemin iyi anlaşılmış olmasına bağlıdır. Bu nedenle aşağıda ilk olarak Akif ve Yunus'un duygu, düşünce ve inanç sistemlerinin şekillenmesinde belirleyici olan dönem ve çevre özellikleri ana hatlarıyla betimlenecektir.

Yunus ve Akif'in Değer Sistemleri Açısından İçinde Yaşadıkları Dönem ve Çevre

Birey ve toplumların değer sistemlerinin oluşumunda içinde yaşadıkları dönem ve çevrenin belirleyici bir rolü vardır. Aynı dönemde farklı coğrafyalarda yaşayan toplumlar ortak bir inanç sisteminin farklı formlarını geliştirirler. İbn-i Haldun'un dediği gibi coğrafi şartlar, insanları, dinî normları içinde yaşadıkları ortama göre yorumlamaya sevk eder. Nitekim kadın ve erkeğin bir arada eşit şartlarda üretime katkıda bulunduğu toplumlarda kadının toplum hayatındaki statüsü, kadınların üretimde rol almadıkları ev işlerini köle hemcinslerine yaptıran kentli kadınlara göre çok daha yüksektir. Ünlü seyyah İbn Batuta'nın toplumda kadınların yeri ve önemi konuları üzerine Anadolu ve Kuzey Afrika'daki gözlemlerine dayanarak yaptığı tespitler (Ebu Abdullah Muhammed ibn Batuta Tanci, 2004: 561-562, 636, 637) bu yargımızı desteklemektedir. Hiç kuşkusuz değer sistemlerinin biçimlenmesinde coğrafi faktörler kadar beşerî etmenler de önem arz etmektedir.

Değer sistemlerini biçimlendiren bir başka önemli etken ise üzerine inşa edildikleri kültürel temellerdir. Nitekim aynı medeniyet dairesi içinde yer alan Türk, Arap ve Acemlerin İslam'ı farklı anlama ve yorumlamalarının temelinde kadim kültürlerine ait kodlar bulunmaktadır. Konar göçer bir yaşam biçimine sahip Türkler, bu yaşamın gerektirdiği akılcılık, pratiklik ve sadelik gibi değerleri İslamiyet'i yorumlarken de kullanmıştır. Nitekim itikadî ve amelî bakımdan bu değerleri temele alan Mâturîdîlik ve Hanefîlik mezheplerine in-



tisap etmişlerdir. Tasavvufî Türk İslam yorumu olan Yesevîlik de bu zeminde şekillenmiştir. Keza İslam öncesi Türk toplumunun ideal bireyi olan “alp” insan tipi İslami bir kimliğe bürünerek “alp eren” ve “gazi”ye dönüşmüştür. Bu ülkü ve iman erleri Moğol fetretinden bir cihan devletinin doğmasında en önemli rollerden birini üstlenmiştir. Araştırmamıza konu teşkil eden Yunus Emre’nin yaşadığı yıllarda büyük bir avantaj teşkil eden kültürel miras, Akif’in nesli için olumsuz bir etkene dönüşmüştür.

Kültürel etkileşim de değer sistemlerinin oluşumunda çok önemli bir rol oynamaktadır. Söz konusu etkileşim olumlu gelişmeleri tetikleyebileceği gibi olumsuz yankılar da yapabilir. Örneğin İslam’a girmeden önce kabul ettikleri Manihaizm dini Uygur Türklerinin bir bölümünün asimilasyonu ile sonuçlanırken İslamiyet’e giriş yeniden dirilişe kapı aralamıştır. Bu tür etkileşimlerin sonuçlanmasında kullanılan zihin süzgeç ve şemaları büyük önem taşımaktadır. Bu araçların oluşumunda içinde yaşanan kültür çevresi etkili olmuştur. Selçuklu Devleti ile İslam medeniyetinin öncüsü ve hamisi haline gelen Türkler; XVI. yüzyılda eski dünyanın Hint Okyanusu’ndan Atlantik Okyanusu’na, Kızıl Deniz’den Doğu Avrupa steplerine kadar uzanan geniş bir bölümü üzerinde egemen olmuştur. Fakat bu muazzam coğrafyada ne Osmanlı ne de Safevî ve Babür hanedanları, egemenlikleri altındaki halkların din ve inanç hürriyetlerine müdahale etmişlerdi. Dahası Osmanlı Devleti Tanzimat’a kadar süre gelen millet sistemi içerisinde kültürel farklılıkları güvence altına almıştı. Bunun tek istisnası, Selçukluların medreseler aracılığıyla konar göçer Türk kitleleri arasında güçlü olan heterodoks İslam’ın nüfuzunu kırmaya çalışmasıydı. Bu müdahale Selçuklu Devleti’ni bir hayli uğraştıran Babaî İsyanı’nın çıkış sebeplerden birini teşkil etmişti (Ocak, 1991).

Tanzimat’tan sonra ise Osmanlılar; devletin dağılmaya başlamasının sebebi olarak gördükleri geleneksel kültürün yerine Batının etkisiyle gelişen melez bir kültürü ikame etmeye çalıştılar. Bu yeni kültür değişimleri Türk tarihinin en sıkıntılı günlerinde meydana gelmiştir. Batı medeniyetinin dünyadaki bariz üstünlüğü, Batı kültür ve değerlerinin önüne çıkan bütün yerel unsurları silip süpürdüğü yıkıcı bir etki yaptı. Tanzimat’tan sonra ortaya çıkan kültür değişimleri, o zamana kadar yaşananlardan büyük farklılıklar gösteriyordu. En temel fark Batılı değerlerin emperyalizmin yıkıcı gücünü temsil etmesiydi. İşte bu yönüyle geçmiş zamanlarda aynı sosyo-ekonomik zemine oturan toplumlarda yaşanan aşamalı kültür değişimlerinden farklılık arz ediyordu. Bu yüzden Akif, Batı kültürünü bunlar tarafından gönderilen işgal kuvvetlerinin öncü kuvvetleri olarak görüyordu. Tanzimat’tan sonra Osmanlı/İslam toplumu modern kültürü benimseyenler ve muhalif olanlar olmak üzere

iki gruba ayrılmıştı. Recaizade Mahmud Ekrem *Araba Sevdası*, Mizancı Murad *Turfanda mı yoksa Turfa mı?*, Yakup Kadri Karaosmanoğlu *Kıralık Konak* adlı eserlerinde nesiller arası kültür çatışmalarına örnekler vermektedir. Peyami Safa *Fatih-Harbiye* adlı eserinde geleneksel ve modern kültürlerin yaşadığı iki semt arasında oluşan derin fay kırığının Cumhuriyet Türkiye'si'nde doğurabileceği sorunlara dikkat çekmektedir.

Bu noktadan bakıldığında devletin her iki dönemde de kültür hayatına müdahale ettiği görülmektedir. Birinci dönemde bu müdahale ile Selçuklular, medreseler aracılığıyla konar göçer Türk kitleleri arasında güçlü olan heterodoks İslamın nüfuzunu kırmayı amaçlamaktaydı. Söz konusu zümrelerin kimi zaman isyanına yol açan bu dinî müdahale, bir tür mecburi kültür değiştirme politikasının tezahürüyüdü. Ancak kimliğini değiştirecek bir kültürel etkileşim yoktu; her din zaten böyle bir etkileşimi yasaklamıştı. Dolayısıyla Yunus'un şiirlerinde kültür değişiminden kaynaklanan genel bir yakınma görülmemektedir.

Tarih boyunca kültür/değer sistemleri toplumların düzen, istikrar ve refahının güvence altına alınmasının en önemli unsurları arasında görülmüştür. Bu nedenle geleceklerini güvence altına almak isteyen toplumlar, yeni nesillerini öz kültürleriyle donatmak istemiştir. Nitekim son yüz, yüz elli yıla kadar eğitimin amacı, kültürel mirasın aktarılması olmuştur. Sosyal dengenin bozulması, ekonominin çökmesi, göç hareketleri, iç ve dış güvenliğin kaybolması gibi tarihî olaylar toplumların değer sistemleri üzerine de yıkıcı darbeler indirir. Bu gibi zamanlarda genellikle devlet zaaf içindedir. Siyasi otoriteyi kaybettiği gibi, olayların seyrini değiştirecek bir imkân ve kabiliyeti de bulunmamaktadır. Çoğu zaman bir savaş yaşanmış ve doğurduğu ağır koşullar insanları günlük temel ihtiyaçları tedarik etmenin dışında başka bir şey düşünemez hale getirmiştir. Böyle zamanlarda temel ahlaki değerler zayıflar. Osmanlı Devleti'nin son devirlerinde yaşanan Balkan Faciası, Birinci Dünya Savaşı ve İstiklal Harbi yıllarında meydana gelen iç göçler, İmparatorluğun asli unsuru olan Müslüman ahaliyi yerinden yurdundan söküp şehirlerin varoşlarına yığmıştı. Bu insan yığınları arasında yaşam mücadelesi vermede zora düşen insanlar arasında ahlaki normlar zayıflamış; devlet bu gidişi durdurmak için bir dizi önlemler almıştı. Hem Yunus'un hem de Akif'in dönemlerinde devlet otoritesi zayıflamış ve bu durum her iki şairin dizelerinde ifadesini bulan sosyal yakınmalara sebep olmuştur.

Yunus ve Akif'in değer sistemlerini şekillendiren çevre birçok bakımdan birbirine benzemektedir. Söz konusu çevrenin özellikleri şu başlıklar altında toplanabilir: (1) Dinî hayat ve değer sistemi, (2) Sosyal yapı, (3) Kültürel çev-



re, (4) Hükûmet ve siyasi ortam, (5) Güvenlik ve tehdit. Bunların ayrıntıları şöyle özetlenebilir:

- Her iki dönemde de dinî hayatta şekilcilik artmış, değer sistemi zaafa uğramıştır.
- Savaşlar ve iç isyanlar dolayısıyla halkın dirlik ve düzenliği bozulmuştur. Halk temel ihtiyaçları tedarik etmenin peşindedir.
- Kültür hayatı Akif döneminde daha karışık ve sorunludur.
- Her iki dönemde de devlet otoritesi zayıflamış; siyasi istikrar kaybolmuştur. Halk kendini sahipsiz hissetmektedir. Anadolu Selçukluları ve Osmanlı Devleti yok olmak üzeredir.
- Halkın can ve mal emniyeti tehdit altındadır.
- Yunus'un döneminde de Anadolu Moğol istilasına uğramıştır. Bu istila halkın değer dünyasını derinden etkilemiştir. Fakat bu sırada istilacılar asimilasyon kabiliyeti olan bir medenî üstünlüğe sahip değillerdir. Nitekim İslam'ın medenî üstünlüğü dolayısıyla istilacılar, bir süre sonra kendileri asimile olmuştur.
- Halbuki Akif'in zamanında Batı emperyalizmi, dünyanın geri kalmış coğrafyalarını işgal etmekte, din ve dillerini değiştirmektedir. Bu nedenle Akif, ülkesinin Haçlıların istilasına uğramasını benlik ve kimliğini kaybetmeye giden yolun başlangıcı olarak görmektedir. "Medeni" denen Avrupalıları "tek diş kalmış canavar" ve "yırtıcı sırtlan" olarak niteler.

Yunus ve Akif'in Eserlerinde Değer Buhranı

Tembellik, boşvermişlik

Risâletü'n-Nushiyye'nin Dâstân-ı Gaybet ü Bûhtan başlıklı son bölümünde yer alan dizelerde Yunus, dedikodu ve yalan gibi kötülüklerle kirlenen kalbin durumunu hazine ve sa'y etmek kavramları üzerinden açıklamaktadır. Kalbi kötü duygulardan arındırıp saflaştırarak ondaki hakikat hazinesine ulaşmak için gayret etmek gerekir. Nitekim hazineler yerin derinliklerinde gizlidir ve yer kazılmadıkça hazine bulunamaz. Hazinelere ulaşmak için çalışmak gerekir, bu da herhangi bir çalışma ile gerçekleşmez, çok emek ister. Kişi de kalbindeki bütün istek ve düşünceleri bir kenara bırakıp gerçek anlamda gayret ederek hazineye yani hakikate ulaşabilir. Yunus burada aynı zamanda

şeker metaforunu da kullanarak insanın sevdiği her şey için mutlaka bir bedel ödemesi gerektiğini belirtir:

*Kaçan genc bulasın yir kazmayınca
Ya kalb sâfî mi olur kızmayınca
Eger genc gerekise renc iletgil
Ögüt dutarısan gel gence gitgil
Ya degme sa'y ile kim bula genci
Varursan ilerü kogil sagıncı
Sagıncıla kişi şekker yimedi
Bahâsın virmeyince alımadı* (Tatcı, 2008b: 113-114)

Yunus bu dizelerde doğrudan çalışmanın önemini ortaya koymak gibi bir amaç taşımamakla birlikte değerli bir kazancın ancak onun değeri nispetinde bir emek ile elde edildiği düşüncesini de yansıtmaktadır. İnsanın elde etmeyi arzuladığı her şey onun için bir hazinedir ve kişi bu hazineye Yunus'un da belirttiği gibi kalbinde başka bir düşünceye yer vermeyerek, ciddi bir emek ile ulaşabilir.

Yunus Emre'nin bir hazineye ulaşma yolunda önemini vurguladığı çalışma mefhumunu Akif, bir amaca ulaşma yolunda azim ile beraber bir şart olarak görür. Akif, bir yoksunluktan dolayı insanın düştüğü ümitsizlik duygusu karşısına azim ve çalışmayı koyar ve bunun önemini "Azim" adlı şiirinde Sadi'den tercüme ettiği bir hikâye ile açıklar: Gece vakti sahrada çocuğunu kaybeden bir babanın karamsarlığı bırakıp azmine sarılarak, gördüğü her taşın altına ve karanlığın derinliklerine bakarak, Allah'ın da yardımı ile sonunda evladını nasıl bulduğunu anlatır (Ersoy, 2011a: 122-123). Akif bu hikâyeden yola çıkarak inançla bir amacın peşinde koşan kişinin, azmi ve çalışması ile sonunda arzuladığı şeye ulaşacağını söyler:

*İm'ân ile baksak oluyor işte nümâyân,
Sa'di bize göstermede bir meslek-i irfân:
Bir gâye-i maksûda şitâb eyleyen âdem,
Tutmuşsa bidâyette eğer azmini muhkem,
Er geç bulacak sa'y ile dil-hâhını elbet.* (Ersoy, 2011a: 123)

Akif çalışmanın, azmin önemini vurgularken buna karşılık tembelliğin ve vazife duygusuna kayıtsızlığın milleti nasıl felaketlere sürüklediğine de işaret eder. Döneminde, kurtuluş için artık vazife hissinin de yetmeyeceğini, onun da üstünde milletçe fedakârlık edilmesi gerektiğini dile getirir:



*Emîn olun, bizi me'yûs eden felâketler,
Vazife hissine bîgânelik belâsı bütün.
Küçük, büyük "Ne vazifem!" desin de iş yürütün!
O hâle geldi ki millet vazîfesizlikten:
Vazîfe hissi de kâfi değil, bugün, cidden.
Evet, onun daha fevkinde ihtiyâc artık...
O ihtiyâc ise: Milletçe bir fedâkârlık. (Ersoy, 2011c: 81-82)*

Birlik ve beraberlik düşüncesinde bozulmalar

Yunus Emre bir sufi olarak genellikle tasavvufta önemli bir yeri olan vahdet-i vücûd ve tevhit düşüncesiyle birlik ve beraberlik üzerine şiirler söylemiştir. Bir beyitinde de sen-ben kavgasının din ve millet üzerinde yol açtığı yıkımı belirterek sen-beni yani ayrılık fikrini yağmaya verdiklerini söyler:

*Dîn ü millet bâzârın yağmâladi sen ü ben
Çıkduk iki aradan sen-beni yagmâya virdük (Tatçı, 2008a: 161)*

Akif için de birlik düşüncesi dinî ve millî bir anlam ifade etmektedir. Özellikle yaşadığı dönemde kendi deyimi ile 'kavmiyetçilik' fikrinin devletin çöküşündeki büyük rolü şiirlerindeki birlik düşüncesini şekillendirmiştir:

*Birbirinden müteferrik bu kadar akvâmı,
Aynı millîyyetin altında tutan İslâm'ı,
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyyetir.*

*Bunu bir lâhza unutmak ebedî haybettir.
Arnavutlukla, Araplıkla bu millet yürümez...(Ersoy, 2011b: 59)*

Namazda kardeşçe cem olan bir topluluğun sonrasında farklı görüşlerden dolayı boğaz boğaza gelmesini Akif, Müslümanlıkla bağdaştıramaz. Fesli veya şapkalı olmak gibi dış görünüşle başlayan çekişmelerin birer nifak âlâmeti olduğunu belirtir:

*Neden uhuvvetiniz böyle münhasır namaza?
Çıkınca avluya herkes niçin boğaz boğaza?
Ne Müslümanlığıdır, anlamam ki, yaptığınız?
Çıkar yol olmayacak, korkarım, bu saptığınız!
Görünce fesli, atılmak, tasarlayıp bıçağı;
Görünce şapkalı, sinmek, değiştirip sokağı;*

Gönüller ayrı oluş, sineler bir olsa bile...

Nifâk âlâmeti bunlar, kuzum, tamâmiyle. (Ersoy, 2011c: 91-92)

Bu ayrılık alametlerini gören Akif, bunun toplum için bir felaket olduğunu, aynı histe, tek bir gayede birleşince her şeye rağmen tekrar ayaklanmanın mümkün olacağını, birlik ve beraberlik ile kurtuluşun sağlanacağını vurgular. Bu sebeple birliğe engel olan ne varsa çiğneyiniz der:

Sizin felâketiniz: Tarumar olan “vahdet”.

Eğer yürekleriniz aynı hisle çarparsa;

Eğer o his gibi tek, bir de gâyeniz varsa;

Düşer düşer yine kalkarsınız, emîn olunuz...

Demek ki birliği te'mîn edince kurtuluruz.

O halde vahdete hâil ne varsa çiğneyiniz...(Ersoy, 2011c: 91)

Dinî değerlerde görülen bozulmalar

Yunus Emre ve Mehmet Akif'te tespit edilen değer buhranlarının önemli bir kısmını da dinî değerlerde görülen bozulmalar, yozlaşmalar oluşturmaktadır. İki şairin de şiirlerinden anlaşıldığı üzere bu bozulmalar hem toplumun dini anlayışında ve yaşayışında hem de dinî zümrede görülmektedir.

Dini anlayışta ve yaşayışta bozulmalar

Yunus zamanında toplumun çeşitli zümrelerinde görülen değişimler ve bozulmalardan yakındığı bir şiirinde emr-i marufun artık işlememesinden, Peygamberin (a.s.) sünnetinin yerini bid'atin almasından şikâyet eder. Artık yapılan davete uyup kutsal olana, ilahî olana yönelmek gerektiğini söyler:

Emr-i ma'rûf bu dem kaldı

Bid'at gelüp sünnet öldi

Nasıbli nasîbin aldı

Salâdur kudse gidelüm (Tatcı, 2008a: 243)

Bir başka şiirinde de gönlü zulmetle dolan kişinin her işinin bid'at olacağını, böyle ümmetin de Kur'an yoluna girmeyeceğini söyler:

Gönül tolu zulmetdür işlediği bid'atdür

Bu niçesi ümmetdür Kur'ân yolına girmez (Tatcı, 2008a: 132)

Yunus zamanının Müslümanlarının durumunu anlatırken okunan Kur'an'ın kulaklarda tutulmadığını yani kalbe sirayet etmediğini, bu sebeple şeytan zihniyetinde olanların kuvvetlendiğini, Peygamber sözlerinin de tutul-



madığını, bu durum karşısında tüm varlıkların insanlar adına utanır olduklarını açık bir şekilde dile getirir:

*Okınan Kur'an'a kulak tutulmaz
Şeytânlar semirdi kuvvetli oldu
Dutulmaz oldu Peygamber hadisi
Halâyık cümle Hak'dan utlu oldu* (Tatcı, 2008a: 410)

Kur'an'ı, sünneti bırakıp bid'atle yaşayan zamane Müslümanlarının durumu Yunus için ahir zamanın işaretidir ve Müslümanım diye geçinen az sayıdaki kişinin durumu da ona göre şüphelidir:

*İşidün iy ulular âhir zamân olısar
Sag müsülmân seyrekdür ol da gümân olısar* (Tatcı, 2008a: 85)

Yunus gibi Akif de döneminde İslam hukukunun temel kavramlarından olan Kur'an, sünnet ve icma'nın terk edilmesi, aydınların maskara yapıp halkın aldatılması, böylece dini yaşayış usulü olan şerâtin yıkılması ve yine bid'at ile Peygambere ait olmayan sözlerin, davranışların ortaya konulmasına dair tespitlerini dile getirip sert bir şekilde eleştirir:

*Kitâb'ı, Sünnet'i, İcmâ'ı kaldırıp attık;
Havâssı maskara yaptık, avâmı aldattık.
Yıkıp şerîati, bambaşka bir bina kurduk;
Nebî'ye atf ile binlerce herze uydurduk!* (Ersoy, 2011c: 74-75)

Akif, zamanında dinî anlayışta ve yaşayışta görülen bozulmaları her fırsatta şiirlerinde belirtmiş ve o da Müslümanların durumunu sorgular hale gelmiştir:

*Hele biçâre şerîâtle nasıl oynanıyor!
Müslümanlık bu mu yahu? diye insan yanıyor.* (Ersoy, 2011a: 205)

Akif'in şiirlerinde Müslümanların durumu ile ilgili eleştirdiği başka bir konu da dinî bilinçsiz olarak veya sadece menfaate dayalı biçimde yaşayanların değerler üzerindeki yıkıcı etkisidir. Bu kişilerin bir kısmı yanlış tevekkül anlayışına sığınıp tembellikle ömrünü geçiren ve dini bu tür istismarlarla mas-karaya döndürenlerdir:

*"Çalış" dedikçe şerîat, çalışmadın, durdun,
Onun hesabına birçok hurâfe uydurdun!*

*Sonunda bir de “tevekkül “ sokuşturup araya,
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya! (Ersoy, 2011c: 63)*

Akif gerçek tevekkülün ne olduğunu ve toplumda bunun cehaletle yanlış algılanıp, hurafelerle yaşanmasını Hz.Ömer ile ilgili bir rivayeti anlatarak ortaya koyar:

*Ömer; tevekkülü elbet bilirdi bizden iyi...
Ne yaptı “biz mütevekkilleriz” diyen kümeyi?
Dağıttı, kamçıya kuvvet, “gidin, ekin” diyerek.
Demek: Tevekkül eden, önce mutlaka ekecek;
Demek: Tevekküle pek sığmıyormuş, anladın a,
Sinek düşer gibi düşmek şunun bunun kabına.
Bakin ne hâle getirmiş ki cehlimiz dîni:
Hurâfeler bürümüş en temiz menâbi'ini. (Ersoy, 2011c: 74)*

Dinin cahili olan, dinî yaşamada birçok yönden zayıf olduğu halde ondan kendi menfaatine uygun, yanlış hükümler çıkarıp, mesela evlilik gibi önemli bir konuda dinî hükümleri kendilerine göre yorumlayanlara da Akif, Köse İmam'ın ağzından sert bir dille eleştiride bulunur:

*Müslümanlıkta şerîât bunu emretmiş imiş:
Hem alır, hem de boşarmış; ne kadar sâde bir iş!
Karı tatlıki için bak ne diyor Peygamber:
“Bir talâk oldu mu dünyâda semâlar titrer!”
İki evlense ne varmış... Bu yenir herze midir?
Vâkiâ ba'zen olur; dörde kadar evlenilir..
Bu kimin harcı, a sersem, hele bir kerre düşün!
Tek kadın çok sana emsâl olan erkekler için.
Hani servet? Hani sıhhat? Ne ararsan mefkûd;
Tamtakır bir kese var ortada, bir sıska vücûd!
Sen dua et ki “şerîât” demiyor evde karın!
Yoksa, boynunda bugün zorca gezerdin yuların! (Ersoy, 2011a: 204)*

Akif'in eleştirdiği şekilde kadının haklarını hiçe sayıp ona eziyet ettiği gibi boşanmayı da çok sayı da evliliği de her şekilde kendine hak gören din istismarcılarına, şair bu konudaki şeri hükümleri kadın haklarına bağlı olarak şöyle açıklar:



*Karı iş görmeyecek; varsa piçin bakmayacak,
Çamaşır, tahta, yemek nerde? Ateş yakmayacak,
Bunların hepsini yapmak sana âid “şer’an!”
Çocuk emzirmeye hattâ olacak bir süt anan!* (Ersoy, 2011a: 204-205)

Dinî zümrede bozulmalar

Bir toplumda dinî değerlerdeki bozulmalar ve bunların yol açtığı buhranlar sadece cahil, bilinçsiz, menfaatçi kişilerin eliyle olmaz. Âlim, hoca gibi dinî zümreden kişilerin de değer buhranı üzerinde önemli bir etkisi vardır. Nitekim bunların tespitini ve eleştirisini Yunus’ta da Akif’te de görmek mümkündür.

Yunus özellikle okuyan ve okuduklarının hakiki manasına erişemeyen veya okudukları ile amel etmeyen âlim, hoca gibi dinî zümreden kişilere karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. Yunus dört ilahî kitabı şerh edip, tefsirini okudukları halde anlamına erişemeyenleri asî olarak niteler:

*Dört kitâbı şerh iden ‘âsîdür hakîkatde
Zirâ tefsîr okuyup ma’nîsin bilmediler* (Tatcı, 2008a: 60)

Okumanın manası Hakk’ı bilmektir, Yunus’a göre bu manaya ulaşamayanların emeği çok ibadet etse de boşunadır:

*Okumaktan ma’nî ne kişi Hakk’ı bilmekdür
Çün okudun bilmezsin hâ bir kurî emekdür
Okıdum bildüm dime çok tâ’at kıldum dime
Eri Hak bilmezisen ‘abes yire yilmekdür* (Tatcı, 2008a: 114)

Yunus, sahip oldukları ilme göre yaşamayanlar gibi bunları halkın faydasına kullanmayan âlimleri de eleştirir:

*‘Âlimler okıyup tutmaz
Halkı görüben gözetmez* (Tatcı, 2008a: 243)
Yunus bir şiirinde de kendini Peygamber gibi gören hocaların halka eziyetine dikkat çeker:
*Peygamber yirine geçen hocalar
Bu halkun başına zahmetlü oldu* (Tatcı, 2008a: 410)

Şairin bir eleştirisi de yalnız işittikleri ile söz satanlardır. Bu kişilerin, halka verdikleri fetvalara bizzat kendilerinin riayet etmeyip büyük günah işlediklerini vurgular:

*On iki bin hadîsi cem 'eyledi Mustafâ
Anı işitdün meger şerh ile söz satarsın
Halkı fetvâ virürsün yâ sen niçün dutmazsın
'İlmün var 'amelün yok hâ günâha batarsın* (Tatcı, 2008a: 269)

Yunus kendisi de dahil hiç kimsenin bu dünyaya aldanıp arşa yani yüce makama erişemeyeceğini söyler; hocalık makamına da yerin ve göğün sahibini hatırlatır:

*Bu Ferş'i gördük aldanduk henüz 'Arş'a iremedük
Bu 'Arş'a Ferş'e iy hâce gör e ferrâş olan kimdür* (Tatcı, 2008a: 53)

Bu dizelerle Yunus'un, zahire takılı kalıp ilmiyle hakikate eremeyenlere bir gönderme yaptığı, eleştiride bulunduğu düşünülebilir.

Akif'in döneminde ise dışarıda ve içeride siyasi bir bunalım yaşayan devlet ve millet, dinî ve ilmî yönden de çeşitli çöküntüler, bozulmalar içindedir. Akif bu zümrelerde, sorumlu olan kişilerin sorumsuzluklarını, yetersizliklerini ağır bir dille eleştirir. Zira devleti çökmeye milleti ise çeşitli buhranlara sürükleyen sebeplerden birisi de yaygınlaşan liyakatsizliktir. Bu sebeple Akif zamanının ilmiye sınıfını bayağıdan aşağı görerek, fetva kapısındakileri ümmî diye niteleyerek, kadıaskerliğin ise artık anne karnında alınan icazet ve sade bir sarık ile olacağını vurgulayarak kinayeli bir dille eleştiride bulunur :

*Hele ilmiye bayağıdan da aşağı bir turşu!
Bâb-ı Fetvâ denilen dâire ümmî koğuşı
Anne karnından icâzetlidir; ecdâda çeker;
Yürüsün, bir de sarık, al sana kâdîasker!* (Ersoy, 2011b: 36)

Akif bir yandan da milletin kurtuluşu için İslam'a uygun biçimde yapılacak her yeniliği bid'at olarak gören, Allah'tan ve Peygamberden sıkılmayan "ilimsiz hocalar"ın varlığına dikkat çeker. "Beyinsiz" olarak nitelediği bu zümrenin, memleketin geleceği bakımından büyük tehdit oluşturduğunu söyler:

*Milletin hayrı için her ne düşünsen: Bid'at:
Şer'i tağyîr ile terzîl ise -hâşâ- sünnet!
Ne Hudâ'dan sıkılırlar; ne de Peygamber'den.
Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden,
Çekecek memleketin hâli ne olmaz, düşünün!* (Ersoy, 2011b: 44)



Yönetici zümrede görülen bozulmalar

Yukarıda da belirtildiği gibi değerlerin algılanma ve yaşanma biçiminde görülen bozulmalar ve bunun yol açtığı buhranlar sadece toplumu oluşturan fertlerin etkisi ile gerçekleşmemiştir. Dinî ve ilmî zümre gibi devletin yönetici kademelerinde bulunanlar da birçok yönden değer buhranlarının yaşanma sebepleri arasında yer alırlar. Bu bakımdan Yunus'ta da Akif'te de yöneticiler hakkında dikkat çeken eleştirilerden birisi millet yoksulluk içinde yaşarken onların bolluk ve sefa içinde yaşamalarına dairdir.

Yunus, zamanındaki beylerde yiğitlik, cömertlik gibi vasıfların kalmadığını, bunların ancak yoksullara, zayıflara eziyet ederek onların üzerinden karınlarını doyurduklarını söyler:

*Gitdi begler mürveti binmişler birer atı
Yıdugi yohsul eti içdügi kan olısar* (Tatcı, 2008a: 85)

Başka bir beyitte ise Yunus, beylerin doğru yoldan çıktıklarını, yoksulun halinden haberdar olmadıklarını, böylece rahmet gölünden çıkıp nefis gölüne daldıklarını belirtir:

*Begler azdı yolından bilmez yohsul hâinden
Çıkıdı rahmet gölinden nefis göline talmışdur* (Tatcı, 2008a: 100)

Akif ise Safahat'ta bulunan "Dirvâs" adlı şiirinde, eski bir misali anlatarak yönetici ile halk arasında maddi açıdan görülen büyük farkın eleştirisini yapmaktadır. Bu misalde bir çöl halkının kuraklık yüzünden yaşadığı yoksulluğu yöneticilerine bildirmesi anlatılır. Halk yönetici ile konuşması için hitabeti çok iyi olan Dirvâs adlı çocuğu seçmiştir. Dirvâs'ın yönetici olan Hişam'a sözleri oldukça etkileyicidir. Dirvâs, halkın yaşadığı yoksulluğun şiddetini her açıdan bildirdikten sonra yönetici Hişam'ın durumunu ortaya koyar. Halk bu kadar sefilken ondaki ihtişamın sonsuz olmasının aslında imkânların fazlalığını gösterdiğini, eğer hiçbir imkân yoksa da bunun halk ile yönetici arsında bir eşitliği gerektirdiğini söyler:

*Görmekteyiz ey emîr-i âdil,
-İnkârı bunun değil ya kâbil -
Yok sendeki ihtişama pâyân;
Bizlerse alay alay sefilân!,
Bir yanda demek ki fazla var çok;
Hayfâ ki öbür tarafta hiç yok.
Öyleyse biraz tevâzün ister.* (Ersoy, 2011a: 185-186)

Daha sonra Dirvâs, bu ihtişâmın sahibinin halk mı, Hişam'ın kendisi mi, yoksa Allah mı olduğunu sorar. Bu varlığın sahibi Allah ise bunda kendilerinin de bir payı olduğunu, bu sınırsız malın sahibi halk ise Hişam'ın başkalarının hakkını çiğnememesini, vermesini, eğer kendi malı ise de bu kadar fazla olan malı ihtiyaç sahiplerine dağıtmasını söyler. Başka bir sahibin de olamayacağını vurgular:

*Nerden buldun bu ihtişâmı?
Halkın mı, senin mi, Hâlik'in mı?
Allah'ın ise eğer bu servet.
Bizler de onun kuluyken, elbet
Bir pay talebinde hakkımız var...
İnsâf olamaz bu hakkı inkâr.
Halkınsa şu bî-nihâyet emvâl;
Ver, etme hukûk-i gayrı pâmâl.
Yok; böyle de olmayıp da kendi
Mâlin ise -çünkü fazla- şimdi,
Bî-vâyelere tasadduk eyle...
Dördüncüsü varsa haydi söyle! (Ersoy, 2011a: 186)*

Bu şiir ile Akif'in millet yoksulluk içindeyken yönetici konumundakilerin refah içinde yaşamalarına karşı bir eleştiride bulunduğu ve yöneticilerin halka karşı sorumluluklarını dile getirmek istediği çıkarılmaktadır. Nitekim Akif, yine Safahat'ta bulunan "Kocakarı ile Ömer" adlı şiirinde de adaleti ile bilinen Hz. Ömer'in halifeliliği dönemiyle ilgili bir menkıbeyi anlatarak İslam dinine göre de yöneticilerin sorumlulukları üzerinde durur (Ersoy, 2011a: 159-167).

Ahlaki değerlerde görülen bozulmalar

Akif'in şiirlerinde hem üst kavram olarak hem de birçok yönüyle üzerinde durduğu 'ahlak' ve 'ahlaki değerler' konusu, Yunus Emre'nin özellikle Risâletü'n-Nushiyyesi'nde kibir, tama, öfke, cimrilik, haset, gammazlık, gıybet, fitne, fesat, yalancılık, riya, ayıp gözetmek gibi birçok yönüyle ele alınmıştır. Yunus çeşitli metaforlarla bu kötü huyların eleştirisini yaparken karşılarına da tevazu, kanaat, sabır, cömertlik, doğruluk gibi iyi davranışları koyarak bir insanın ahlakının nasıl olması gerektiğini gözler önüne sermiştir. Yunus'taki bu belirgin tespitler dışında iki şairin de ahlaki değerler konusundaki ortak bakış açısı, ahlakı din ile bütün olarak, İslam inancının bir gereği olarak görmeleridir.



Yunus, zamanının Müslümanlarının içinde bulunduğu durumu anlatırken onların ahlakında görülen bozulmaları da dile getirir. Zamanın Müslümanları helal olanı bırakıp harama kıymet vermiştir ve o zamanda karışıklık çıkarıp bozgunculuk yapanlar değer görmüştür:

*Müslümânlar zamâne yatlu oldu
Helâl yinmez harâm kıymetlü oldu
Harâm ile hamîr tutdı cihânı
Fesâd işler iden hürmetlü oldu* (Tatcı, 2008a: 410)

Akif de çalışmayı, ilimi ve irfanı emreden imanın, koruyucusu olduğu güzel ahlakın da terkedilmesi ile toplumda faziletten eser kalmadığını ve rezil bir duruma gelindiğini söyler. Çizdiği tablo karşısında Akif, İslam'ın Müslümanlarda ancak adının kaldığını ve millî hüsrânın da bu sebeplerle yaşandığını belirtir:

*O îmân kuvvet ihzâriyle emretmişti... Lâkin, biz
"Tevekkelnâ" deyip yattık da kaldık böyle en âciz!
O îmân, farz-ı kât'îdir diyor tahsîli irfânın...
Ne câhil kavmiyiz biz Müslümanlar, şimdi, dünyânın!
O îmân hüsn-i hulkun en büyük hâmişi olmuşken...
Nemiz vardır fezâilden, nemiz eksik rezâilden?
Demek: İslâm'ın ancak nâmı kalmış Müslümanlarda;
Bu yüzdenmiş, demek, hüsrân-ı millî son zamanlarda.* (Ersoy, 2010: 42)

Oysa Akif, bir milletin ahlakını onun ruhu olarak görür ve ahlakının ölümünün milletin de ölümü olacağını vurgular:

*Fakat, ahlâkın izmihlâli en müdhiş bir izmihlâl;
Ne millet kurtulur; zîrâ, ne milliyyet, ne istiklâl
Oyuncak sanmayın! Ahlâk-ı millî, rûh-ı millîdir;
Onun iflâsı en korkunç ölümdür: Mevt-i küllîdir.* (Ersoy, 2010: 30)

Akif, bir milletin imanı ile birlikte ahlakının da yaşamasının hayati önemi üzerinde dururken buna karşılık toplumun her kesiminden -fakir, zengin ve mevki sahibi olan- kişilerin iman ve ahlakındaki bozulmaları da kinayeli bir dille eleştirir. Toplumun, fakirin bile namazı aklına geldikçe kılacağı, zengin zekât bile vermeyeceği hatta sadr-ı a'zamin da sunulsa fitre alacağı bir duruma geldiğini şöyle belirtir:

*Fukarânız kılıyor, aklına geldikçe namaz;
Ağniyânızda da, hiç yoksa, zekât olsa biraz.
Şöyle dursun bu temennîye kulak vermeleri,
Sadr-ı a'zâm paşanız fitre alır, sunsa biri!* (Ersoy, 2011b: 40)

Yunus ve Akif'te ortak olarak tespit edilen ahlaki unsurlardan birisi de **merhamettir**. Yunus bir yel gibi geçen ömürden, bedende konuk olan canın bir kuş gibi uçup gideceğinden, bu hayatın gelip geçiciliğinden bahsettiği bir şiirinde ancak insanın yapacağı iyiliklerin kalıcı olacağını vurgular. Bunlar merhametle bir hastaya varıp bir içim su vermek, bir miskini giydirmek gibi güzel davranışlardır:

*Bir hastaya vardunısa bir içim su virdünise
Yarın anda karşı gele Hak şarâbın içmiş gibi
Bir miskîni gördünise bir eskice virdünise
Yarın anda sana gele Hak şarâbın içmiş gibi* (Tatcı, 2008a: 411)

Yunus için insanın kazandığını paylaşması, yoksulları hoş görmesi gibi iyi davranışlar onun ateşten kurtulması için de bir vesiledir:

*Kazandugunu virüben yoksulları hoş görüben
Hak hazretine varuban oddan o kurtulmak gerek* (Tatcı, 2008a: 156)

Bu uyarılarına rağmen Yunus, birçok kişinin bu dünyada günahattan arınmadığını, ömrü boş yere geçerken bunu hissedemediğini, o kişilerin gözlerinin gafletle bağlanıp Allah için bir yufkaya dahi kıyamadıklarını da belirtir:

*Niçeler bu dünyede günâhını yuyamaz
'Ömri geçer yok yire iy dirîga tuyamaz
Bir niçe kişilerin gaflet gözün bağlamış
Hak yolına dirisen bir yufkaya kıyamaz* (Tatcı, 2008a: 124)

Bir şiirinde de Yunus ihsan ile şefkatin iman ile birlikteliğini vurgular ve zamanı için gönlü açık bir müslümanın varlığını sorgular:

*İy dünyâyâ aldanan hayırla ihsân kanı
Unutdun âhireti şefkatla îmân kanı
Kimde ki şefkat vardır rahmet dahı andadur
Şimdi bir gönli açık sünnî müsülmân kanı* (Tatcı, 2008a: 416)

Akif ise hasta, yaşlı ve yoksul insanlara karşı toplumun duyarsızlığını Safahat'ta yer alan "Seyfi Baba" ve "Kör Neyzen" adlı şiirleri ile ifade eder. Yaşlı olduğu halde yalnız olan ve belirli bir geçim kaynağı da olmayan Seyfi

Baba'nın para kazanmak için dam aktarırken hasta olması ile düştüğü kötü durum ve bu durum karşısında toplumun tavrı şu dizelerle anlatılır:

– *Mehmed Ağa'nın evi akmış. Onu aktarmak için
Dama çıktım, soğuk aldım, oluyor on beş gün.
Ne işin var kiremitlerde a sersem desene!
İhtiyarlık mı nedir, şaşkınım oğlum bu sene.
Hadi aktarmayayım... Kim getirir ekmeğimi?
Oturup kör gibi, nâmerde el açmak iyi mi?
Kim kazanmazsa bu dünyâda bir ekmek parası:
Dostunun yüz karası; düşmanının maskarası!* (Ersoy, 2011a: 128-129)

Yine “Kör Neyzen” adlı şiirinde de şair, matem sesi ile neyini üfleyerek birkaç kuruş kazanma derdinde olan kör neyzenin sefil ve zayıf halini anlatırken onu görenlerin merhametinin derecesine de vurgu yapmaktadır:

*Elinde, nevha-i mâtem kadar acıklı sadâ
Veren, bir eski kamış; koltuğunda bir yedici;
Şu kör dilenci, bakardım, olunca nâle-serâ,
Durup da merhameten dinleyen gelip gidici,
Önünde boynunu bükmüş zavallı keşküllüne,
Atardı beş para, onluk değilse bâri yine.*

...

*Geçende çarşı içinden çıkınca baktım ki:
Çamurlu taşlara yaslanmış inliyor sâil.*

...

*O kendi kendine üfler mi yoksa inler mi?
Ne dinleyen, ne duran var... Bakıp geçer herkes.
Mezardan akseden âvâzı kimse dinler mi?
Zavallı, ölmene bak, nâle-i tazallümü kes!* (Ersoy, 2011a: 135-137)

Sonuç

Yunus Emre ve Mehmet Akif, Türk milletinin ortak değerleridir. Günümüzde her ikisi de Müslüman kimlikleriyle temayüz etmektedir. Hiç şüphesiz bir İslam ülkesinde Müslüman kimliği ayırt edici bir özellik değildir. Bilhas- sa Yunus'un yaşadığı dönemde birey, hangi dine mensup ise o dinin kimlik özelliklerini taşıyordu. Kültürler arası etkileşim sınırlıydı. Akif'in döneminde

ise Müslüman Osmanlı vatandaşları dahi dinî kimliklerinden başka ayırt edici özelliklere sahipti. Bu özellikler yaşayış ve düşünüş şekillerine göre niteleniyordu: Türkçü, İslamcı, Osmanlıcı, liberal vb. modern ideolojilerin doğduğu bu dönemde Akif, modern dünyanın yöntem ve vasıtalarını kullanarak İslam'ın çeşitli meselelerini analiz etmiş, çözümler üretmişti. O modern dünyaya Müslüman kimliğiyle bakan bir şair, bir mütefekkindi. Her alanda kaydettiği muazzam ilerlemelerle karşı konulmaz bir siyasi, askerî ve iktisadi güç haline gelen Batı dünyası, İslam coğrafyasını esaret altına almak üzereydi. Akif, bir dava adamı olarak, milleti içine düştüğü bu zor durumdan kurtarmak için üzerine düşen her türlü görevi yapmaya talipti. Nitekim Birinci Cihan Harbi ve Millî Mücadele'de kendisine verilen her görevi yapmıştı. Bu tutum ve eylem biçimi onu Yunus'tan bütünüyle farklı kılıyordu. Yunus için büyük cihat nefisle yapılıyordu ve bireyseldi. O bir sufi olarak, nefsinden arınmak, ölmeden ölmek, böylece gerçek aşka, yani Allah'a ulaşmak istiyordu. Anadolu'yu istila eden Moğollarla mücadele etmek onun görevi değildi. Ayrıca, putperest Moğollar İslam'a karşı alternatif oluşturacak bir inanç ve değer sistemine sahip değillerdi. Aksine İslam'ın asimile edici gücü daha fazlaydı. Nitekim bir asırdan daha kısa bir sürede büyük bir kısmı bu dine girmişlerdi. Kısaca söylemek gerekirse, Akif'le Yunus, birey ve çevre özellikleri itibarıyla farklı özelliklere sahiptiler. Bu durum onların yaşadıkları dünyayı farklı şekillerde anlamaları ve anlamlandırmaları sonuçlarını doğurmuştur. Bununla beraber Akif ile Yunus'un, zaman ve mekan ötesi olan İslam'ın temel değerlerinin toplumdaki farklı algılanış, duyuş ve yorumlanışı ile ilgili tespit ve değerlendirmelerde ise büyük ölçüde örtüşen bakış açılarına sahip oldukları görülmektedir:

Yunus, dinî medeniyetlerin hâkim olduğu dönemde yaşamış olan bir sufi iken Akif, İslam dünyasının modern dünyanın etkisi altına girmeye, bunun olumlu ve olumsuz sonuçlarının yaşanmaya başladığı bir dönemde yaşamış olan bir mütefekkindir. Bu temel fark ikisinin eserlerinde açık olarak görülmektedir. Bununla birlikte Yunus ve Akif'in bazı değerlere ilişkin tespitleri birbirine son derece yakındır. Bu tespitler günümüzde dahi anlamını ve önemini korumaktadır. İki şairin eserlerinde tespit ettiğimiz bu tür benzerliklere ilişkin olarak yukarıda verilen örnekler doğrultusunda şu sonuçlara varılabilir:

Birlik ve beraberlik her iki şairin de üzerinde durduğu değerler arasındadır. Sen-ben davasının, kavmiyetçiliğin olumlu sonuç vermeyeceğini söylemektedirler. Bu konuda Akif daha hassas ve tepkiseldir. Çünkü yaşadığı dönemde kavmiyetçiliğin devletin çöküşünde ne denli etkili olduğunu tecrübe etmiştir.



Yunus da Akif de yaşadıkları dönemdeki dini anlama ve yorumlamada yaşanan sorunları benzer şekilde ifade etmektedirler. Her ikisi de İslam'ın temel referanslarından uzaklaştığını, bid'atin meşrulaştırıldığını ve ehil olmayan kişilerin dinî konularda kanaat önderi haline gelerek toplumu yönlendirdiklerinden yakınmaktadır.

Yunus ve Akif yaşadıkları dönemde toplumun sosyal yapısı ve değer sisteminin çöktüğüne işaret etmektedir. Sosyal rollerin içinin boşaldığını, değer sisteminin sarsıldığını ve bu nedenle toplumun kendini yeniden inşa etmekte zorlandığını söylemektedirler.

Akif çalışkanlık – tembellik konularına sık sık değinmiştir. O döneminde, Müslüman çevredeki kişilerin genel itibarıyla tembel olduklarını, işlerini Allah'a havale edip her şeyi ondan beklediklerini ifade etmektedir. Tembelliğin İslam dünyasını esarete düşüreceğini, Müslümanların bu gaffet uykusundan uyanmaları gerektiğini vurgular. Akif XX. yüzyılda Japonların ve Almanların çalışkanlıkları itibarıyla Kur'an'ın emrettiği gibi yaşadığını ileri sürer. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Yunus çalışmayı dünyevî gayelere ulaşmak için değil, metafizik alemdeki nihai hedefe ulaşmak için bir araç olarak görmektedir. Sufizmde yaygın olan bu yol, sufi İslam geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Yunus için de revan olunacak başlıca yoldur. Ancak onun yaşadığı dönemi izleyen yüzyılda Ömer Lütfi Barkan'ın "kolonizatör Türk dervişleri" diye adlandırdığı sufiler, Anadolu ve Balkanlar'ın İslam'a açılmasında en önemli rollerden birini oynamışlardır. Bu hareketin misyonu ile Akif'inki arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır.

Sonuç olarak bu araştırma, kültür – değişim – süreklilik ilişkisinin dinî inanç ve yaşantılar bakımından da geçerli olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle zaman ve mekanda meydana gelen değişimler dini yorum ve pratikler üzerinde de etkili olmakta, bundan en fazla değerler nasibini almaktadır. Akif ve Yunus da dönemlerindeki bu değer buhranlarına işaret etmişler, temel kaynaklara atıfta bulunarak doğru yolu göstermeye çalışmışlardır. Günümüzde de farklı kurumlar aracılığıyla verilen değer eğitimlerine kaynak oluşturarak misyonlarını sürdürmektedirler.

KAYNAKÇA

- Atatürk, G. M. (2015). Büyük Nutuk. *İstanbul: Kaynak Yayınları*.
- Duran, F. T. (tarih yok). Sabri F. Ülgener ve Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme.
- Ebu Abdullah Muhammed ibn Batuta Tanci. (2004). *İbn Batuta Seyahatnamesi* (1 baskı, C 1). (A. S. Aykut, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ersoy, M. A. (2011a). Safahat (2 baskı, C I). *İstanbul: Dergah Yayınları*.
- Ersoy, M. A. (2011b). Safahat (2 baskı, C II). *İstanbul: Dergah Yayınları*.
- Ersoy, M. A. (2011c). Safahat (C IV). *İstanbul: Dergah Yayınları*.
- Ocak, A. Y. (1991). Baba İlyas. *İslam Ansiklopedisi*, 4, 368.
- Said Halim Paşa. (2020). Buhranlarımız ve Son Eserleri. İstanbul: İz.
- Tatcı, M. (2008a). Yunus Emre Külliyyatı II (1 baskı, C 2). *İstanbul: H Yayınları*.
- Tatcı, M. (2008b). Yunus Emre Külliyyatı III. *İstanbul: H Yayınları*.
- Ülgener, S. F. (1984). Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti. *Ankara: Mayaş Yayınları*.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE'DE ZAMAN BİLDİREN BAZI YAPILAR ÜZERİNE

Hatice ŞAHİN

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa/Türkiye, hatices@uludag.edu.tr

Giriş

Her dilde varlık ve kavramları karşılayan isimler, bu varlık ve kavramlarla ilgili hareketleri de karşılayan fiiller, diğer taraftan her dilin/dil ailesinin kendine özgü bir türetme ve işletme sistemi bulunmaktadır.

Sondan eklemeli dillerin en karakteristik temsilcilerinden Türkçede ekler önce türetme sonra işletme ekleri olmak üzere kelime kök veya gövdelerine getirilirler. Bu işleyiş yöntemiyle Türk dili, binlerce yıldır, söz varlığı geliştirmede ve var olan malzemeyi işlek biçimde kullanma konusunda hiç sıkıntı yaşamamış, kullanıcılarının ihtiyaçlarını karşılamayı başarmıştır. Türk dilinin tarihî seyrinde bazı müellifler, Türkçeyi öyle ustalıkla kullanmışlardır ki onların eserlerindeki dil yüzyıllar sonrasına rehberlik etmiştir.

Yunus Emre, Anadolu'da oluşmaya başlayan yazı dilinin yol açıcısı, yaşadığı dönemdeki en güçlü temsilcisi olmuş, şiirlerinde barındırdığı söz varlığı ve Türk dilinin anlatım yollarını genişleten farklı gramer yapılarıyla geçmişle gelecek arasında köprü kurmuştur. Onun söz varlığı, eski Türkçe ve Anadolu ağızları dolayısıyla Oğuzca kaynaklıdır. Şüphesiz gramer kalıplarında da aynı durum söz konusudur.

Bu bildiride eski Türkçeden gelen, tarihî ve çağdaş Türk dillerinde de işlek bir biçimde kullanılan ama dilbilgisi kitaplarında ve ona dayalı dilbilgisi öğretiminde yer açılmayan bazı fiile dayalı yapılardan ve bunların Yunus Emre'deki kullanımından söz edilecektir.

Türk dilinde, fiil işletiminde fiil kök veya gövdesinin üzerine bir kip ve zaman eki ardından da bir kişi eki getirilir ve mastar halinde kullanılamayan



fiiller, kip, zaman ve kişiye bağlanmış, dolayısıyla kullanım sahasına çıkmış olur. Çekime girmiş bir fiilin kip, zaman ve kişi kategorilerini bünyesinde barındırdığı bilgileri dilbilgisi kitaplarında da yerini bulur. Ancak gözlemlendiği kadarıyla Türkçede kip, zaman ve kişi bildiriminin tek yolu, fiil çekimindeki bu sistemi kullanmak değildir. Farklı yapılar ve kelimeler kullanılarak da bu kategoriler aktarılabilir. Özellikle son yıllarda Türkçede kip ve zaman bildirgen yapıların çeşitliliği üzerinde çok sayıda çalışma yapılmaktadır (Akçataş, 2015: 17-72).

Fiil çekimi başlığı altında bilinen dizilişe uygun çekimler verilirken bu diziliş dışındaki yapılarla ilgili başlıca iki uygulamayla karşılaşmaktadır. Bunlardan birincisi, bu yapılara hiç ver verilmemesi, ikincisi ise yer verilmesi ama farklı yapılar olduğuna dair açıklama yapılmamasıdır.

90'lı yıllardan sonra Türkiye'de başlayan diyalektoloji çalışmaları, Türkiye Türkçesi dışındaki Türk lehçeleriyle ilgili çok önemli gelişmeler kaydetmiştir. Buna bağlı olarak çeşitli düzeylerde bu Türk lehçeleriyle ilgili gramer kitapları hazırlanmış, öğrencilerin ve ilgililerin kullanımına sunulmuştur.

Bu kitaplarda, genellikle bu yapıların görüldüğü zaman çekimlerinde 2., 3. bazen 4. tip çekim olarak örneklendirildiği görülmektedir. Fiil kök veya gövdesi + kip ve zaman eki + kişi eki formülünün geçerli olmadığı bu çekimler, genellikle partisip ve mastar ekleri ile zaman, bu eklerin üzerine gelen iyelik ekleriyle kişi kavramını, “değil, yok” kelimeleriyle de olumsuzluğu aktaracak şekilde kullanılırlar.

Türkmen Türkçesinde *okaanım yok, okaanın yok* örneklerindeki gibi “partisip eki+iyelik eki + yok” düzeninde kullanılan yapı, olumlu kullanımı olmayan, 4. tip şimdiki zaman olarak gösterilmektedir (Kara, 2007: 268). Aynı yapı, Özbek Türkçesinde de *ket-gan-im yok, ketgan-ing yok* biçiminde 2. tip görülen geçmiş zaman çekimi olarak gösterilmiştir (Coşkun, 2000: 135).

Bazı kaynaklarda bu farklı yapıların kuruluşuyla ilgili bilgi verilebilmektedir. Mesela, Yeni Uygur Türkçesinde gereklilik kipi için, “*Uygur Türkçesinde gereklilik için özel ek yoktur. Gereklilik genellikle “kerek” bazen de “lazım” kelimeleriyle karşılanır. Yazsam kerek, okumak kerek, kılmaslık lazım, okumakımız lazım*” Yine Yeni Uygur Türkçesinde istek kipinin ikinci şekli için “İkinci şekil, -gu (-gü, -ku, -kü) sıfat-fiil ekinin iyelik eki almış şekillerine “bar”, “yok” veya “kel-“ (gel-) fiilinin çekimlenmiş halinin getirilmesiyle yapılır. *Yaz-gu-m bar, yaz-gu-n bar, yaz-gu-si bar, küt-kü-m yok, küt-kü-n yok, küt-kü-si yok* (Buran, Alkaya, 2001: 145).

Özbek Türkçesinde de istek kipinin 2. tipi benzer açıklamayla “İstek kipi- nin ikinci tipi-ğu ekine iyelik eklerinin getirilmesi ve bar veya yok kelimeleri- nin eklenmesiyle oluşturulur” şeklinde verilir (Coşkun, 2000: 151).

Nogay Türkçesinde olumsuzluğun 3. tipinde her bir yapının nasıl kurul- duğu açıklanarak verilmiş, bu kipi başka bir olumsuz şekli, fiil+GAN sıfat- fiil eki+iyelik ekleri+yok olumsuzluk kelimesi ile yapılmaktadır denmiş, bar- gan-ım yok, bar-gan-ımız yok gibi örnekler verilmiştir (Ergönenç, 2007: 641).

Türkiye Türkçesi gramerlerinde de durum, çağdaş Türk lehçelerindeki gi- bidir. Mesela Osmanlı Türkçesinden itibaren görülen ve Türkiye Türkçesinde de kullanımı devam eden –mAktA ve –mAdA yapıları, bazı dilbilgisi kitapla- rında hiç yer almamaktadır*. Söz konusu yapıların -(I)yor ekinden farklı oldu- ğu konusunda açıklayıcı bilgi, sadece Muharrem Ergin’in dilbilgisi kitabında bulunmaktadır. Muharrem Ergin, -mAktA ekiyle kurulan şimdiki zamana **Fiil İsimleriyle Yapılan Şimdiki Zaman** başlığını vererek bu çekimin diğerlerin- den farklı olduğunu göstermiş:

Şimdiki zaman için bugün bu fiil çekimlerinden başka bir de iki fiil isminin lokatifi- ne bildirme şahıs ekleri getirilerek yapılan bir şekil kullanılmaktadır. Gelmekte-yim, gelmekte-sin, gelmekte-dir, gelmekte-yiz, gelmekte-siniz, gelmekte-dirler ve gel- mede-y-im, gelmede-sin vs. gibi. (Ergin, 1977: 291).

Aslında aynı durum, gereklilik kipiyle ilgili çekimler için de geçerlidir, bu çekim de özel bir açıklamayı veya farklı bir başlık altında ele alınmayı hak etmektedir. Çünkü –mAlı ekiyle kurulan gereklilik kipinin *gelmem ge- rek, gelmem lazım* veya *gelmek gerek* örneklerindeki gibi farklı ifade yolları bulunmaktadır. –mA+ iyelik eki + gerek/lazım yapısı ile –MAk gerek/lazım yapısı dilbilgisi kitaplarında yer bulmaz.

Çağdaş Türk lehçelerinde yukarıda belirtildiği gibi varlığı ortaya konan yapıların Türkiye Türkçesindeki *gördüğüm yok, göresim yok, görmüşlüğü- mü yok, konuşmuşluğum var, gideceğim yok, göresim var* gibi karşılıkları, Türkiye Türkçesiyle ilgili dilbilgisi kitaplarında herhangi bir kip ve zamanı gösteren yapılar arasında gösterilmemektedir**.

* Tahsin Banguoğlu’nun, fiil çekimi tablosunda bu yapı yoktur. Tuncer Gülensoy, “Türkçe El Kitabı, Akçağ Yay. Ankara, 2000” künyeli kitapta bu yapıya yer vermemiştir. Aynı şekilde Neşe Atabay, İbrahim Kutluk, Sevgi Özel tarafından hazırlanan “Sözcük Türleri, TDK Yay. Ankara 1983” Künyeli eserinde de şimdiki zaman anlatılırken –MAktA yapısına yer verilmemiştir.

** Bu yapılar, Z. Korkmaz’ın eserlerinde yatık fiiller olarak geçmektedir.



Eski Anadolu Türkçesinde de bu yapıların varlığı gözlemlenmektedir. Metinlerde açıkça kendini gösteren bu yapılara, diğer dönemlere ait gramer kitaplarındaki gibi kimi zaman örnek verilmiş, kimi zaman ise hiç değinilmemiştir. Eski Anadolu Türkçesinde Ekler adlı çalışmasında Gülsevin, daha önceki bir çalışmasını da referans göstererek:

Birleştirilmiş şekiller, bir veya birkaç ek ile bir kelimenin birleştirilmesi sonucunda elde edilirler. Eski Anadolu Türkçesinde bu tür kullanışlar pek çoktur, fakat müstakil ekler kadar incelenmemiş, hatta bir kısmı fonksiyonu itibarıyla tam anlaşılmadığından, gramerlerin ilgili bahislerine dahi alınmamıştır (Gülsevin, 2017: 87).

Yukarıda vurgulanmaya çalışılan yapıların fiil çekimindeki yerini izah etmiştir. Bu bakış açısıyla hazırlanan eserde *-dUgı yok*, *-mİş degül*, *-mİş olma-*, gibi yapılar, örnekleriyle yer almakta, *-AsI* gelecek zaman partisibiyle kurulan ve Yunus Emre’de tespit edilen diğer bazı yapılar ise bulunmamaktadır.

Bu bildiride bu yapıların kullanım sıklıkları ve işlevlerinin belirlenmesinin Yunus Emre ve eski Anadolu Türkçesi çalışmalarına katkı sunacağı inancıyla Yunus Emre’deki örneklerin ortaya konması amaçlanmıştır.

-sA gerek/-mAk gerek

Gerekliklik kipini karşılamak üzere Eski Anadolu Türkçesinde “-sA gerek” ve “-mAk gerek” yapıları kullanılmıştır. Bu dönemle ilgili kaynaklarda bu yapıya dikkat çekilmiş, gerekliklik kipi ve gelecek zamanı karşıladığı gösterilmiştir (Yıldız, Yalkın, 2021:167). Akar, yapının “gerekli gelecek zaman” ifadesinde kullanıldığını söylemiştir (Akar, 2018:176). Gülsevin ise, -sA gerek yapısının doğrudan gelecek zamanı bildiren kullanımlarına rastlandığını belirtmiş ve yapıyı gelecek zaman başlığı altında göstermiştir (Gülsevin, 2017: 110). Ancak yukarıda belirtildiği gibi, -mAk gerek yapısı, Türkiye Türkçesinde de devam etmesine rağmen fiil çekiminde gösterilmemektedir.

Eski Anadolu Türkçesinde yaygın olarak kullanılan bu yapının Yunus Emre Divanı’nda da örnekleri çoktur.

136

*1 Müsülmânâm diyen kişi şartı nedür **bilse gerek**
Tanrı’nun buyrugın tutup biş vakt namâz **kılsa gerek***

*2 Tanla turup başun kaldur ellerüni suya daldur
Hem şeytânun boynını ur hem nefş dahı **ölse gerek***

3 Kılurısan tan namâzın Hak'la ola hem niyâzın
Âhiretde 'izz ü nâzun varup anda **bulsa gerek**

4 Öyle namâzın kılasın her ne diler sen bulasın
Tamu'dan âzâd olasın kullar âzâd olsa gerek

5 Ol ikindiye kılanlar arı dirlik dirilenler
Olardur Hakk'a irenler her dem anlar **irse gerek**

6 Ahşam durur üç farîza tagca günâhun arıda
Eyü 'amellerün sinde şem ü çerâg **olsa gerek**

7 Yatsu namâzına ol hâzır hâzırları sever Kâdir
Îmânun eksüğün bitür îmân pîş-rev **olsa gerek**

8 Her kim bu sözden almadı biş vakt namâzı kılmadı
Bilün müsülmân olmadı ol Tamu'ya **girse gerek**

9 Bildünise cemâ'ati hâzır olanlar Cennet'i
Ger kâhillik kılurısan münâfıkdan **olsa gerek**

10 Görmez misin Mustafâ'yı niçe bekledi vefâyı
Ümmetiçün ol safâyı ümmet ana **irse gerek**

11 Beklerisen dîn gayretin virmegil nefse murâdın
Yunus Nebî salâvâtın 'ışkıla **degürse gerek**

139

1 Bu dünyeye gelen kişi âhir yine **gitse gerek**
Müsâfırdür vatanına birgün sefer **itse gerek**

2 Va'de kılduk ol dostıla biz bu cihâna gelmedin
Pes ne kadar eglenevüz ol va'demüz **yitse gerek**

3 Biz de varavuz ol ile kaçan ki va'demüz gele
Kişi varacagı yire gönlini **berkitse gerek**



4 Gönül niçe berkitmeye dost iline giden yola
'Âşık kişiler cânına bu yola harc **itse gerek**

5 Cân neye ulaşırsa 'akıl da ana harc olur
Gönül neyi severise dil anı şerh **itse gerek**

6 'Aceb midür 'âşık kişi ma'sûkını zikr iderse
'İşk başından aşıcagaz gönlini zâr **itse gerek**

7 Yunus imdi sever isen andan haber virgil bize
'Âşıkun oldur nişânı ma'sûkın **eyitse gerek**

-mAk Gerek

137

1 Dünyaya gelen kişiler yola bile **gelmek gerek**
Ölümini anubanı dün ü gün **aglamak gerek**

2 Bu dünya kahr evidür hem bâkî degül fânîdür
Aldanuban kalma buna tîz tevbye **gelmek gerek**

3 Ne durur dünya çoklığı eşkere durur yoklığı
Varlık sarâyın hakikat âhireti **bilmek gerek**

4 Gel imdi tur bu fânîden mahrûm kalmadın bâkîden
Tâ'at kılup bu dünyeden kullar nasîb **almak gerek**

5 Korkarisan sen Tamu'dan (gel) alçak olgıl kamudan
Ol günü ince köpriden (bil) kamular **geçmek gerek**

6 Geçüp gitmek dilerisen yâ düşmeyeyin dirisen
Şol kazandugun mâlunı Tanrı'yıçün **virmek gerek**

7 Kazandugunu virüben yoksulları hoş görüben
Hak hazretine varuban oddan o **kurtulmak gerek**

8 Kur'ân eydür ki vattakû gine eydür ki tezra 'û
Kâhil olup oturmagıl tîz tevbeye **gelmek gerek**

9 Yunus'un sözi şî 'irden ammâ aslı(dur) kitâbdan
Hadîsile dinene key (bilgil) sâdık **olmak gerek**

138

1 Evvel bize vâcib budur hoş hulkıla 'amel **gerek**
İslâm adı okınıcak yoldaşumuz îmân **gerek**

2 İsrâfîl sûrîn urıcak cümle mahlûk uyanıcak
Sori hisâb sorılıcak 'Arab dili lisân **gerek**

3 Gök perdelerin açalar eyü yavuzdan seçeler
Ol dem kancaru kaçalar baş kurtarası yir **gerek**

4 Çerge kurup oturalar ser-mâyemüz getüreler
Ol siyâset meydânında bu tertîbleri bil **gerek**

5 Çağrışalar ata ana kardaş kardaşdan usana
Yalvaralar ol Sübhân'a niyâz kılası er **gerek**

6 Dükelinden bu 'ışk yakın Yunus hatâ kılma sakın
'İşkdan su'âl sorılıcak cevâb viresi hâl **gerek**

140

1 Gel iy dervîşlik isteyen eydem sana **n'itmek gerek**
Şerbetleri elden koyup aguyı nûş **itmek gerek**

2 Gelmek gerek terbiyete kamu bildüklerin koya
Mürebîsî ne dirise pes ol anı **dutmak gerek**

3 Çeke sabr u kanâ'atı tâze-kârlık ide katı
Bu yola vireler iti bu yola yüz **tutmak gerek**



4 Dünyâdan gönlini çeke eli ile arpa eke
Unına yarı kıl kata güneşde **kurutmak gerek**

5 'Aceb anı niçe yiye nefsi dilerse yiyleye
Kaçan kim iftâr eyleye üç günde bir **itmek gerek**

6 Oldur erenler dirligi bular bilmez 'ayyârlığı
Anunla bulur erligi kahır dahi **yutmak gerek**

7 Bakma bu dünyâ yüzine aldanma halkun sözine
Dönüp didâr arzûsına ol Hakk'a yüz **tutmak gerek**

8 Yunus bunu kime diye kim kasd ide bir uluya
Şâyed birimiz işleye 'âşıklara **itmek gerek**

141

1 N'idelüm bu dünyâyı n'eyleyüp n'itmek gerek
Dâimâ 'ışk etegin komayup **tutmak gerek**

2 Çalab'um bu dünyâyı kahır için yaratmış
Gerçeğin gelenlerün kahrını **yutmak gerek**

3 Ol yarınki yollara anda yoldaş isteyen
Bu dünyâda dostını kılavuz **dutmak gerek**

4 Uçmak uçmak didüğün kullarun yiltediğün
Uçmagun ser-mâyesi bir **gönül itmek gerek**

5 Erenlerün âhına tag-taş katlanımadı
Kalkanı demir ise **okları atmak gerek**

6 Yunus er nazarında tâze güller açılmış
Sen gerçek bülbülisen **nazarda ötmek gerek**

-Ar gerek

Yunus Emre'de gerek kelimesiyle kurulmuş, gereklilik bildirdiği izlenimi veren, eserde tek bir örneği bulunan bir başka yapı da –Ar gerek yapısıdır.

135

18 Boncuk degül sır sözi gel gidelüm ko sözi

*Dostı görmez baş gözi ayruksı **basar gerek***

-AsI degül

Gelecek zaman ekleri, Türkçenin ilk metinlerinden itibaren sayı ve işlev açısından çeşitlilik göstermektedir. Hemen her dönemde Türk lehçelerinde birden fazla sayıda gelecek zaman eki kullanılmıştır. Eski Anadolu Türkçesinde gelecek zaman için kullanılan ekler, Türkçenin fiil çekim kuralları çerçevesinde görevlerini yerine getirirken aynı zamanda sıfat-fiil olarak farklı yapılar da oluşturmuşlardır. Yunus Emre şiirlerinde de örneği bol olan bu yapılara bakıldığında gelecek zaman olumsuz çekiminin kimi zaman gelecek zaman sıfat-fiilleri üzerine gelen “degül” ve “yok” kelimeleriyle kurulduğu görülmektedir. Eski Anadolu Türkçesiyle ilgili gramerlerde bu yapının fiil çekiminde, gelecek zamanın olumsuzluğunu aktarmak için kullanıldığına dair bir açıklama görülmemektedir.

[45b]

*ma'nā eri bu yolda melÿl **olası degül***

*maènā tıyan gönüller hergiz **ölesi degül***

ten fĀnîdür cĀn ölmez çün gide girü gelmez

*ölürise ten ölür cĀnlar **ölesi degül***

gevhersiz gönüllere yüz biñ kez eydürisem

*Ôaúdan naâib olmasa naâib **olası degül***

ãaúin-gil yĀrūñ gönlin sırçadur âımayasın

*sırça âınduídan girü bütün **olası degül***

çeşmelerde bardaúuñ ùoldurmadın úorısan

*biñ yıl anda úurursa kendi **úolası degül***



*şol Ötör 'ıla İlyâs Âb u óayât içdiler
bu birúaç yıl içinde bunlar ölesi degül*

*yaratdı Óaú dünyâyı peyâÂmber dostlıâna
dünyâya gelen gider bâüi ualası degül*

*Yÿnus gözün görürken yaraâun eyleyigör
gelmedi anda varan girü gelesi degül*

Yunus Emre'de tespit edilen –AsI degül yapısının bir örneği de

*ölürise ten ölür canlar ölesi degül
biñ yıl anda turursa kendi tolası degül (45b-921) beyitidir.*

Türkiye Türkçesindeki “ölecek değil”, “konuşacak değilim” gibi örnekler de aynı yapının devamı niteliğindedir.

-AsI+iyelik eki+gel-

Gelecek zaman sıfat-fiili aracılığıyla kurulan bir başka yapı, Türkiye Türkçesinde de kullanılan istek, ihtiyaç bildiren –AsI partisip eki üzerine getirilen iyelik eki ve gel- fiiliyle kurulan yapıdır. Türkiye Türkçesinde de işlek olarak kullanılan yapı fiil çekiminde yer almamaktadır.

46

*1 Bu vücûdum şehrine bir dem giresüm gelür
İçindeki sultânun yüzün göresüm gelür*

*2 İşidürem sözini göremezem yüzini
Yüzini görmeklige cânım viresüm gelür*

*3 Ma 'şûka halvetinün yidi kapısı vardır
Ol kapudan içerü seyrân kılusum gelür*

*4 Her kapuda bir kişi yüz bin çerisi vardır
'İşk kılıcın kuşanup cümle kırasum gelür*

*5 Erenlerün sohbeti arturur ma 'rifeti
Bî-derdleri sohbetden her dem süresüm gelür*

6 Leylî-i Mecnûn benem şeydâ-yı Rahmân benem
Leylî yüzün görmege Mecnûn **olasum gelür**

7 Dost oldı bize mihmân bunca yıl bunca zamân
Gerçek İsmâîl gibi kurbân **olasum gelür**

8 Erenlerün nazarı toprağı gevher eyler
Erenler kademinde toprak **olasum gelür**

9 Yârimden elçi gelür cânumdan ulak diler
Merkebden inübeni yayan **varasum gelür**

10 Miskîn Yunus'un nefsi dört tabî'at içinde
'İşkıla cân sırrına pinhân **varasum gelür**

Geniş zaman partisipi ve degül kelimesiyle kurulan yapı da tıpkı gelecek zamanda olduğu gibi geniş zamanın olumsuzluğunu aktarmaktadır.

-Ur degül

157

1 'İksuzlara virme öğüt öğüdünden **alur degül**
'İksuz âdem hayvân olur hayvân öğüt **bilür degül**

2 Eksük olman ehillerden kaçā görün câhillerden
Tanrı bîzâr bahillerden bahil dîdâr **görür degül**

3 Kara taşa su koyarsan elli yıl ısladurısan
Hemân taş gine bayağı hünerlü taş **olur degül**

4 Taşdan çıkar dürlü sular ayagından biter neler
Câhil gönli taşdan beter câhil gelmez **gelür degül**

5 Boz yapalak devlingece emek yime ırte-gice
Anun işi gözsepekdür salup ördek **alur degül**

6 Şah balabân şahin togan zihî ögmiş anı ögen
Togan za 'îf olurısa toganlıktan **kalur degül**



7 Ol iki cihân güneşi zâhir dünyâsın degşürdi
Câhil anı öldi sanur ol hod ölmez **ölür degül**

8 Yunus olma câhillerden ırak olma ehillerden
Câhil ne var mü'minise câhillikden **kalur degül**

Degül kelimesiyle kurulan olumsuzluk yapıları, -mAz ve -mİş partisiple-riyle de birer beyitte kullanılmıştır.

Bir kez gönül yıkdunısa bu kılduğun namâz degül
Yitmiş iki millet dahı elin yüzün **yumaz degül**

İy Yunus Hakk'ı bilen söylemez hergiz yalan
İkilik ile gelen togrı yol **bulmuş degül**

-dUgI yok

Eski Anadolu Türkçesinde birleşik çekimde daha çok örnek verdiği görül-mektedir. Gülsevin'in çalışmasında "duyulan-farkına varılan geçmiş zamanın hikâyesi" için -dUgI yogıdı ve -dUgUmUz yogıdı yapıları verilmiştir. Yunus Emre'de herhangi bir zamanda olumsuzluğu aktarmak için "yok" kelimesinin fazla kullanılmadığı görülmektedir. -dUk ekiyle kullanılan bir örnek tespit edilebilmiştir. Öğrenilen geçmiş zamanın olumsuzluğunu ifade eden örnek şu beyitte yer almaktadır.

Her kim 'izzetden geçmedi 'âşıklık bühtândur ana
Hergiz **girdügi yok durur** 'ışkıla 'izzet bir eve

-mİş yok

Bu yapı da diğerlerinde olduğu gibi ekin aktardığı zamanın olumsuzlu-ğunu ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak bunun da tek örneği tespit edile-bilmiştir.

338

6 Bundan böyle dostıla bilmezem n'olasını
Şimdiye degin 'ömrüm **geçmiş yok** sevdâyıla

-mİş ola

Partisip eklerinin ol- yardımcı fiiliyle kurduğu yapılar, farklı isimlerle anılır, açıklanır. Birleşik fiiller içinde öncelik fiilleri, niyet fiilleri vs. şeklinde açıklanan bu fiil yapılarından biri olan – mİş olma- biçimi Gülsevin tarafından öğrenilen geçmiş zaman için kullanılan bir yapı olarak değerlendirilmiştir (Gülsevin; 2017:95) Ona göre bu tarz yapılarda ol- fiili, cevheri fiil görevindedir ve –miş olmaya yapısı –mA mİştİr fonksiyonundadır. Yunus Emre’de bu yapının, bu fonksiyonda bir kez kullanıldığı tespit edilebilmiştir.

258

1 Bu ‘ömrüm yok yire harc itmîşem ben

Cânımı gör ne oda atmîşam ben

2 Kimesne kimseye itmemiş ola

Anı kim kendüme ben itmîşem ben

Sonuç

Türk dilinin fiillerle ilgili bilinen ilk kuralı, çekimli bir fiilde kip, zaman ve kişi eklerinin sırasıyla yer alması, olumsuzluk ve soru yapılması durumunda da bu kategorilere ait eklerin yerinde bulunmasıdır. Eski Türkçeden beri bu durum değişiklik göstermemekle birlikte zaman, kip, kişi ve olumsuzluk bildirmek amacıyla birkaç ekten oluşan başka yapılardan da yararlanıldığı görülmektedir. Yunus Emre’de de tespit edilen -Ası degül, -AsI yok, -mİş degül, -dUgI yok yapılarında yok ve değil kelimeleri –mA olumsuzluk ekinin işlevini görmektedir. Aynı şekilde –Ası gel- yapısı da bir çeşit istek çekimi gerçekleştirir.

Bu bildiriyle vurgulanmak istenen, Eski Anadolu Türkçesi ve Türkiye Türkçesiyle ilgili gramer kitaplarında fiil çekimi başlığı altında bu yapıların tasnif edilerek ve açıklanarak gösterilmediğidir. Bazı çalışmalarda yer alıp bazılarında yer almaması durumunun ortadan kaldırılması, bu yapıların varlığının kabul edilmesi, örneklerin belirlenip tasnif edilmesi ve fiil çekiminde en azından gönderme yapılarak veya ayrı bir başlık açılarak söz edilmesinin dilbilgisi çalışmalarına katkı sağlayacağı açıktır.



KAYNAKÇA

- Akar, A. (2018). Oğuzların Dili. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Akçataş, A. (2015). Türkiye Türkçesinde Zaman Belirleme. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10(16), 17-72.
- Buran, A. ve Alkaya, E. (2001). Çağdaş Türk Lehçeleri. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Coşkun, V. (2000). Özbek Türkçesi Grameri. Ankara: TDK Yayınları.
- Ergönenç Akbaba, D. (2007). Nogay Türkçesi. A. B. Ercilasun (Ed.), *Türk Lehçeleri Grameri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gülsevin, G. (2017). Eski Anadolu Türkçesinde Ekler. Ankara: TDK.
- Kara, M. (2007). Türkmen Türkçesi. A. B. Ercilasun (Ed.), *Türk Lehçeleri Grameri*. Ankara: Akçağ Yay.
- Kuybu, E. (2015). Yunus Emre Divanı'nın Bursa Nüshası (Giriş-Metin-Dil İncelemesi-Dizin) (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- Tatcı, M. (1990). Yunus Emre Divanı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yıldız, O. ve Yalkın, A. (2021). Tarihi Türk Lehçeleriyle Karşılaştırmalı Eski Anadolu Türkçesi. Ankara: Akçağ Yayınları.

ESKİ TÜRKİYE TÜRKÇESİNİN YAZI DİLİ OLMASINDA YUNUS EMRE’NİN KATKISI

Mesut ŞEN

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi,
Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, İstanbul/Türkiye, mesut.sen@marmara.edu.tr

Giriş

Türkçenin yazılı tarihi 8. yüzyılda başlar. Kök Türkler (II. Türk Kağanlığı) döneminde Kök Türk harfleriyle yazılmış Türkçe metinlerin diline genellikle Kök Türkçe denir. Bu dile Orhon Türkçesi adını verenler de vardır. Türk adı da ilk kez Türkçe olarak bu metinlerde geçmektedir. Kök Türkler Oğuz, Karluk, Kırgız, Töles, Tarduş, Türgiş gibi boyları “Türk bodun” altında birleştirmeye çalışmışlardır. Şu cümle bu çabayı çok güzel bir şekilde yansıtmaktadır: *Türk Oguz begleri bodun eşidiñ üze teñri basmasar asra yir telinmeser Türk bodun eliniñ törünüñ kim artadı.* “Türk Oğuz beyleri ve halkı işitin, üstte gök çökmedikçe, altta yer delinmedikçe Türk halkı devletini ve yasalarını kim yıkıp bozabilirdi.” (KT D: 23). Bu ibareden Kök Türklerin bilhassa Oğuzları kendi *bodun*’undan saydıkları çok açıktır. *Bodun* kelimesi Kök Türkçede ‘halk’ anlamına gelen bir kelimedir. Yine Kök Türkçede geçen *bod* kelimesinin bir türevidir. *Bod* kelimesi günümüzdeki *boy* kelimesinin ilk şeklidir. Kül Tigin ve Bilge Kagan kitabelerinde *Oguz* ismi otuz beş kez geçmektedir. Kök Türklerden öğrendiğimiz bilgilere göre Oğuzlar dokuz boydan oluşmaktadırlar. Oğuzlar *Türk bodun*’dan olmakla birlikte Kök Türklerle devamlı baş kaldıran boylar birliğidir: *Tokuz Oguz meniñ bodunum erti teñri yer bulgakın üçün ödiñge küni tegdük üçün yağı boltı.* “Dokuz Oğuz benim halkım idi, gök ile yer bulandığı için (Oğuzun) kalbine kıskançlık değdiği için düşman oldu.” (BK D: 29-30). *Oguz* kelimesinin menşeinin Çin kaynaklarında ‘kabile’ anlamı verilen *ok* kelimesinden geldiği tahmin edilmektedir. *Oguz* kelimesinin sonundaki +z ekinin çokluk eki olduğu düşünülmektedir. Buna göre *oguz* kelimesi ‘kabileler’ manasına gelmelidir: *oguz* < *ok*+*u*+*z*. Sık sık Kök Türklerle



savaşan Oğuzlar, 745 yılında Kök Türk devletinin yıkılmasından sonra yerine kurulan Ötügen-Uygur devleti ile de sürtüşmüşlerdir. Nihayet 775 yılından sonra Oğuzların ana yurtlarını (Tula ve Selenge ırmaklarının olduğu bölgeler) bilinmeyen bir sebeple terk ederek Sır Derya (Seyhun) ırmağı civarına geldiklerini görmekteyiz. Oğuzlar bu bölgede ırmağın kuzeyi ile kuzeybatısındaki geniş bozkırları yurt edinmişlerdir. Bu yeni yurttan 10. yüzyılın ilk yarısında Yarkent’i başkent yaparak Oğuz Yabgu devletini kuran Oğuzlar, bu sıralarda Üç Oklar ve Boz Oklar olmak üzere iki ana koldan ve 24 boydan oluşmaktadır (Sümer, 1972: 208).

V.V. Barthold, 8. yüzyılda yazılmış Çince *T’ung-tien* adlı tarih kitabında, MÖ 5. yüzyılda Çin ile ticari ve siyasi ilişkileri olan *Su-i* ya da *Su-de* ülkesinin *T’ö-kü-möng* olarak da adlandırılmasının Alman sinolog Friedrich Hirth’e *Türkmen* isminin aslının buraya dayanıyor olabileceğini düşündürdüğünü ifade etmektedir. Bu iddiaya göre *T’ö-kü-möng* kelimesi *Türkmen* adının Çincedeki karşılığı olabilir (Barthold, 2020: 83). Bu metinden hareketle Türkmenlerin 8. yüzyıldan itibaren Hazar Denizi çevresinde yaşayan bir Türk halkı olabileceği ileri sürülmektedir. Tahsin Banguoğlu da Türkmenlerin asıl vatanının Moğolistan değil Hazar Denizi çevresi ile İrtiş ve İdil nehirleri arasındaki bozkırlar olduğunu iddia etmektedir. Buna göre o, Oğuz, Karluk ve Halaçları da Türkmen boyları arasında saymaktadır (Banguoğlu, 1959: 1-26). Ne var ki Türkmen adına 10. yüzyıldan önceki hiçbir kaynaktan rastlanmaz. Şimdilik bu görüş bir iddia olmaktan öte gidememiştir.

Oğuz Yabgu devletinde babası Dokak gibi ordu komutanı (sü başı) görevinde bulunan Selçuk, Oğuz yabgusu ile arasının açılması üzerine 960’lı yıllarda Cend şehrine gelmiş ve bu şehirde kendisine bağlı Oğuzlarla birlikte İslam dinine girerek Oğuz Yabgu devletiyle mücadeleye başlamıştır. Böylece Oğuzlar, “Selçuklular” adıyla bu bölgede yeni bir siyasi yapı oluşturmuşlardır. Bu siyasi yapı kısa zamanda Büyük Selçuklu devletine dönüşmüştür. Büyük Selçuklu hükümdarı Alp Arslan’ın 1071 yılında Doğu Roma devletine karşı kazandığı ünlü Malazgirt Zaferi’nden sonra kalabalık Oğuz kütleleri Anadolu’ya yerleşmeğe başlamışlardır. İlk göç dalgası 12. yüzyıla kadar devam etmiştir. Oğuzlar bu yeni yurttan da 1075 yılında Kutalmışoğlu Süleyman Şah önderliğinde Anadolu Selçuklu devletini kurmuşlardır. Bu devletin hükümdarlarından Alâaddin Keykubâd (1220-1237) zamanında birdenbire Asya içlerinden batıya doğru yayılan Moğol istilası baş göstermiştir. Önce Türkistan’ı, 1243’ten sonra da Anadolu’yu kasıp kavuran Moğolların tek yaptıkları yararlı iş, Türkistan’da kalan Oğuz kütlelerinin de ikinci büyük göç dalgasıyla güneybatıya doğru akın etmelerini sağlayarak Azerbaycan ve Anadolu’yu tama-

men Türkleştirmeleri olmuştur. Anadolu Selçuklu devleti ise, 1243'teki Köse-
dağ Savaşı'nda, Moğollar karşısında ağır bir yengiye uğrayınca hızlı bir çöküş
sürecine girmiştir. Bundan sonra Anadolu'da beylikler dönemi başlamıştır. Bu
beyliklerden biri olan Osmanlı Beyliği, Anadolu'da tekrar Türk birliğini sağ-
layarak büyük bir imparatorluk hâline gelmiştir.

Tartışma

Kök Türklerin kitabelerde yazdıkları Türkçeye bugün eski Türkçe adı-
nı veriyoruz. Ancak o dönemde de dilimizin adının Türkçe olduğuna emi-
niz. Kök Türk metinlerinde bunu kanıtlayamıyoruz ama 9. yüzyıldan itibaren
Uygur, Karahanlı, Kıpçak, Çağatay ve Osmanlı metinlerinde dilimizin adı-
na Türkçe dendiğini açık olarak görebiliyoruz. Kök Türklerden sonra gelen
Ötüken-Uygur devletinde Kök Türk ve Mani harfleriyle yazılan dile de bugün
eski Türkçe adı verilmektedir. Aynı şekilde 840 yılında Ötüken-Uygur devleti-
nin yıkılmasından sonra Turfan, Kâşgar bölgelerinde kurulan Doğu Türkistan
Uygur devletinde Sogd kökenli Uygur harfleriyle yazılan dile de eski Türkçe
denmektedir. Hattâ Karahanlılar döneminde yazılan *Kutadgu Bilig*, *Dîvânü
Lügâti't-Türk*, *Atebetü'l-hakâyık* ile ilk Türkçe *Kur'an* tercümelerinin diline
de eski Türkçe adını verenler vardır. Eski Türkçe adını verdiğimiz dilde Oğuz-
canın ne ölçüde etkili olduğunu tam bilmiyoruz. Kök Türkçedeki bazı ses
özellikleri Oğuzcada da bulunmaktadır. Örneğin Kök Türkçede geçen içinde
n veya *ŋ* sesinin geçtiği kelimelerde, kelime başındaki *b-* sesinin Oğuzcada da
korunduğunu biliyoruz: *ben*, *biŋ* gibi. Ancak şu kadarını söylemek mümkün-
dür: Eski Türkçe döneminde bazı hususlarda yazı diline etki etse de Oğuzca
bu dönemde bir diyalektir. Yani yazı dili değil, sadece bir konuşma dilidir.

Oğuzların dili 11. yüzyıldan itibaren Türklerin yazı dili olan Hakaniye
Türkçesine de etki etmiştir şüphesiz. Ancak Hakaniye Türkçesinin de yazı dili
olarak Uygur Türkçesinin bir devamı olduğunu biliyoruz. Şu hâlde Oğuzlar
11. yüzyıldan itibaren Türkistan ve İran sahasında, hatta Anadolu'da siyasi
bakımdan etkili olmalarına rağmen bu bölgelerde dillerini yazı dili hâline
getirememişlerdir. Oğuzların Büyük Selçuklu devletini kurarak Türk tarihin-
de önemli bir yer işgal etmelerine rağmen 13. yüzyıla kadar bir edebiyat dili
meydana getirememiş olmalarının sebebi ne olabilir? Muhtemelen 11-12. yüz-
yıllardaki ortak Türkçenin, yani Hakaniye Türkçesinin bütün Türklerce yazı
dili olarak kullanılması, Türkistan'da yeni bir edebî dilin teşekkül etmesini
engellemiştir. Bir diğer sebep de özellikle Selçuklular devrinde Arapça ve Far-
sçaya gösterilen büyük alâka olmalıdır. Bu yıllarda Oğuz Türkçesi hakkında



ilk bilgileri veren biricik kaynak Mahmûd Kâşgarî'nin *Dîvânü Lügati't-Türk* adlı eseridir. Çünkü bu değerli eser vasıtasıyla, 11. yüzyıl Oğuz Türkçesinin çok önemli birkaç dil özelliğine ulaşılabilmektedir.

Kâşgarî, Türk şivelerinin özelliklerinden bahsederken Kırğız, Kıpçak, Tohsı, Yağma gibi bir dilli Türk kavimleri arasında saydığı Oğuzların dillerini, bunlar içinde en hafif şive olarak değerlendirmektedir. Ona göre en doğru Türkçe, Tohsı ve Yağma şiveleridir. Kâşgarî, Oğuz Türkçesinin dil özelliklerini şöyle sıralamaktadır (Kâş. 26-29):

1. Kelime başındaki *y-* sesi, Oğuz ve Kıpçak Türkçelerinde düşürülmekte veya *c-*'ye çevrilmektedir: *yelgin* > *elgin* 'yolcu', *yılıg* > ılık 'ılık', *vinçü* > *cinçü* 'inci', *yogdu* > *cogdu* 'uzun deve tüyü' gibi.

2. Diğer Türk şivelerinde *m-*'ye çevrilen kelime başındaki *b-* sesi Suvar, Oğuz ve Kıpçak Türkçelerinde korunmaktadır: *ben* > *men* 'ben zamiri', *bün* > *mün* 'çorba' gibi.

3. Kelime başındaki *t-* sesi, Oğuz Türkçesinde ve ona yakın ağızlarda *d-*'ye çevrilmektedir: *tewe* > *deve* 'deve' gibi.

4. Kelime sonundaki *-t* sesi de Oğuz Türkçesinde *-d'*'ye çevrilmektedir: *üt* > *üd* 'delik' gibi.

5. Diğer Türk şivelerinde kelime ortasındaki *-d-* sesi, Oğuz Türkçesinde *-t-* şeklindedir: *bügde* ~ *bükte* 'hançer', *yigde* ~ *yigte* 'iğde' gibi.

6. Diğer Türk şivelerinde *b* ile *f* arasında söylenen *-w-*, *-w* sesi, Oğuz Türkçesinde ve ona yakın ağızlarda *-v-*, *-v'*'ye çevrilmektedir: *ew* > *ev* 'ev', *aw* > *av* 'av' gibi.

7. Diğer Türk şivelerinde kelime ortasındaki *-d-* sesi Oğuz, Kıpçak, Tohsı, Yağma, Tatar gibi şivelerde *-y-*'ye çevrilmektedir: *kağın* > *kayın* 'kayın ağacı', *kağın* > *kayın* 'kayın, hısım' gibi.

8. Diğer Türk şivelerindeki *-gu/-gü* sıfat-fiili, Oğuz Türkçesinde *-ası/-esi* şeklindedir: *bar-gu yir* ~ *bar-ası yir* 'gidilecek yer', *tur-gu yir* ~ *tur-ası yir* 'duracak yer' gibi.

9. Kelime ortasındaki *-g-* ile bazı eklerdeki *g-* sesi Oğuz ve Kıpçak Türkçelerinde düşürülmektedir: *çumguk* > *çumuk* 'ala karga', *tamgak* > *tamak* 'boğaz, damak'; *bar-gan* > *bar-an* 'varan, giden', *ur-gan* > *ur-an* 'vuran' gibi.

Kâşgarî'nin *Dîvânü Lügati't-Türk*'te verdiği bu bilgilerden, daha 11. yüzyılda, Oğuz Türkçesinde kelime başındaki bazı *t-* seslerinin *d-* sesine, Hakanîye Türkçesinde *b* ile *f* arasında söylenen *w* sesinin Oğuz Türkçesinde *v*

sesine, Hakaniye Türkçesinde kelime ortası ve sonunda görülen peltek *d* (*-d-*, *-d*) sesinin *y* sesine çevrildiğini, içinde *n* ve *ŋ* seslerinin geçtiği kelimelerdeki kelime başındaki *b-* sesinin korunduğunu öğreniyoruz. Kâşgarî'nin verdiği bilgiler 13. yüzyılda karşımıza çıkan eski Türkiye Türkçesinin dil özellikleriyle neredeyse aynıdır.

Marcel Erdal 13. yüzyıldan bu tarafa yazılan, günümüzde de yazılan ve konuşulan Oğuz şivelerinin tümünü Sır Derya bölgesinde Oğuz Yabgu devletini kuran Oğuzların diline bağlamaktadır. Ancak erken dönemde Tuna kıyılarına ve Balkanlara göç eden, Bizans kaynaklarının Uz adını verdikleri Oğuzların dillerinin meçhul olduğunu, belki bugünkü Balkan şivelerinde Uzların konuştuğu dilin izlerine rastlanabileceğini belirtmektedir. Yine bu kapsamda Çin'in Çinhay ve Gansu bölgesine göç eden Salar (veya Salır) Türklerinin dillerinin incelendiği takdirde eski Oğuzcanın öncüsü olan ana Oğuzca hakkında bir kanaate sahip olunabileceğini ileri sürmektedir. Marcel Erdal Oğuzcadaki bazı dil unsurlarının Kök Türkçeden daha eskicil olduğunu da iddia etmektedir. Ancak sonuç itibarıyla 13. yüzyıldan itibaren yazılmağa başlanan Oğuz Türkçesinin esasen Sır Derya Oğuzlarının diline dayandığını o da kabul etmektedir (Erdal, 2015: 369-376).

Ahmet Caferoğlu, Kâşgarî'nin yaşadığı dönemde, Kâşgarî'yi de tanık göstererek iki edebî dilin olduğunu iddia eder. Bunların biri Hakaniye Türkçesi diğeri ise Oğuz şivesidir. Caferoğlu bu görüşüne ilave olarak "Fakat ne yazık ki bu devir Oğuz Türkçesinin bütün inceliklerini tanıtacak nitelikte hiçbir edebî eser elimize geçmemiştir." demektedir (Caferoğlu, 1972: 42-43). Bize göre Oğuz Türkçesi, Kâşgarî'nin yaşadığı dönemde yazı dili olarak kullanılmadığı için, bu devrede Oğuz Türkçesi ile yazılmış bir eser bulmak mümkün değildir. Çünkü bu dönemde yazı yazma geleneğine sahip olan Türkler, Uygur Türkçesinin devamı olan Hakaniye Türkçesi ile yazıyorlardı. Dar bir alanda da Müslüman olmayan Uygur Türkleri, Uygur yazı geleneğini devam ettiriyorlardı. Oğuz Türkçesi ise sadece Oğuzlar arasında konuşma dili olarak kullanılan bir dildi. Selçukluların yazışmalarda Farsça ve Arapçayı kullanmalarının sebebi de Farsça ve Arapçaya duydukları hayranlığın bir neticesi ile değil, Oğuz Türkçesinin bu dönemde henüz yazı dili olamadığının bir göstergesi olarak açıklanabilir.

Şu hâlde 13. yüzyıla kadar olan dönemi şöyle özetleyebiliriz: 8. yüzyıldan başlayıp 10. yüzyıla kadar devam eden döneme dilciler genellikle eski Türkçe adını vermektedirler. Bazıları Hakaniye Türkçesi dönemini de eski Türkçeye dâhil etmektedir. Bazıları ise Orta Türkçe dönemini Hakaniye Türk-



çesi ile başlatmaktadır. Bazıları da Orta Türkçe dönemini 13. yüzyıldan başlatmaktadır.

Biz tarihî şivelerin Moğol istilasının etkisi altında hem birbirleriyle hem de Moğol dili ile etkileşim içinde olduklarını, bu nedenle 13. yüzyıldan itibaren gelişen yazı dillerini eski Türkçeden ayırmak gerektiğini düşünüyoruz. Ancak bu dönemde Oğuz Türkçesinin ilk kez yazı dili hâline geldiğini belirtmek istiyoruz. Esasen Türkçemizi Cengiz'den önce ve Cengiz'den sonra olmak üzere iki döneme ayırmanın doğru olacağı kanısındayız. Çünkü Ötüken-Uygur devleti 840 yılında Kırgızlara yenildikten sonra Türkler Moğolistan'ı bütün bütün terk ederek kuzeye, batıya, güneye, güneybatıya doğru büyük göçler başlatmışlarsa da bu göçlerden Türk yazı dili çok fazla etkilenmemiştir. Moğolistan'daki Kök Türkçe ile Doğu Türkistan Uygur devletinde yazılan Türkçe arasında alfabe farklılığına rağmen büyük bir fark yoktur, ki bu döneme otoriteler bu yüzden ittifakla eski Türkçe adını vermektedirler. Hattâ bazıları yukarıda değindiğimiz gibi İslamiyet'ten sonra Arap alfabesiyle yazılan Hakaniye Türkçesini de bu döneme dâhil etmektedirler. 13. yüzyıldan itibaren yazılmağa başlanan Türkçe ise artık Cengiz'den sonraki bir dildir. Róna-Tas'ın da vurguladığı üzere, 13. yüzyıldan sonraki yazı dillerine, daha önce yazılmayan Kıpçakça ve Oğuzca gibi konuşma dillerinin ve Moğolcanın büyük oranda etkisi olmuştur (Róna-Tas, 2013: 48-49). Türkçenin tek bir yazı dilinden ibaret olmadığını, birçok konuşma dilinin olduğunu, daha 11. yüzyılda Mahmûd Kâşgarî açık bir şekilde bize haber vermektedir. İşte 13. yüzyıl Türkçesi demek bu konuşma dillerinden bir kısmının yazıda da varlığını göstermesi demektir.

13. yüzyılda öncelikle iki yazı dili ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri Harezmi Türkçesi diğeri de Oğuz diyalektinin yazı dili olan eski Türkiye Türkçesidir. Harezmi Türkçesi için bazı yönlerden Hakaniye Türkçesinin devamı olduğu söylenebilir, ancak Oğuz konuşma dilinden ortaya çıkan eski Türkiye Türkçesi her bakımdan yeni bir yazı dilidir. İmla özellikleri bakımından dahi eski Türkçeden farklılık gösterir (Şen, 2019: 60-63). Nitekim Oğuz Türkçesi ile yazı dilinin teşekkülü hakkında Yazıcıoğlu Alî, *Tevârih-i Âl-i Selçûk* adlı eserinde şöyle demektedir:

Şimden girü hîç kimesne kapuda ve divânda ve mecâlis ve seyrânda Türkî dilinden gayrı dil söylemeyeler. Bir kaç gün anların işi bu tarîk üzere temşiyet buldı. Karaman oğlu Muhammed Beg çün vezîr oldu, buyurdı ki defterleri dahı Türkice yazalar. Ol zamânda bu 'Arabî hurûf-ıla dahı Türkice yazmak 'âdet olmamış-ıdı. Her yazıcı gendü karîhasından bir dürlü defter ve tafşîl yazdılar. Cümle iydecekleri vaktın başa-

rimadılar. Zîrâ Türkînüñ zabtı kolay degildür ve rûkûmı yokdur. Nâçâr rû girü Pârsî şerh ve ‘Arabî rûkûm yazdılar (Yazıcıoğlu: 404/14-405/3).

Yazıcıoğlu Ali’nin *Ol zamānda bu ‘Arabî hurûf-ıla dahı Türkice yazmak ‘âdet olmamış-ıdı* sözünden 13. yüzyıldan önce Oğuz Türkçesinin yazı dili olarak kullanılmadığı, Oğuz Türklerinin kendi dilleriyle yazamadıkları için bu dönemde çaresizlik içinde meramlarını Farsça ve Arapça olarak yazmak zorunda kaldıkları açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Demek ki Oğuz Türkçesinin Arap harfleri ile yazılması en erken 13. yüzyılda gerçekleşmiştir. Selçuklu Türklerinin Oğuz Türkçesi ile yazmamasının sebebi de budur. Selçuklular döneminde Oğuz Türkçesi elbette bir konuşma diliydi. Bizce eski Türkiye Türkçesinden farklı olarak Selçuklu Oğuzcası adında bir yazı dili hiçbir zaman olmadı. Selçuklular döneminde konuşulan Oğuz şivesi, yazı ile yazılmadığı için, daha doğrusu o yıllarda Türkçenin yazı dili Hakaniye Türkçesi olduğu için Selçuklular konuştukları dili yazı dili hâline getirmeyi başaramadılar. İşte Selçukluların yazı dilinde Arapça ve Farsçayı kullanmaları da bu sebeptir. Selçuklular Türkçe yazmayı tercih etselerdi, o dönemin yazı dili olan Hakaniye Türkçesi ile yazmak zorunda idiler. Ancak Hakaniye Türkçesi Oğuz Türklerinin diyalektine uzak bir yazı dili idi. Eski Türkiye Türkçesinin 13. yüzyılda ortaya çıkan ilk ürünlerinin karışık saha özelliği göstermesinin sebebi de budur. İlk ürünlerde eski yazı geleneğine bağlı kalınmağa çalışılmıştır. Yani metinlerin dilinde Oğuz diyalektinin tam hâkimiyeti görülmemektedir. Söz konusu metinlerin dilinde Oğuz Türkçesi âdeta Karahanlı yazı dilinin üzerine oturtulmuş gibidir. Bunun sebebi hiç şüphesiz Oğuz Türkçesinin 13. yüzyıla kadar yazı dili olarak metinlerde görülmemesidir. Yazarlar Oğuz Türkçesi ile yazmak istemekte ancak bunu nasıl başaracaklarını bilememektedirler. Bazıları 13. yüzyılda Türkçenin yazı dili olan Karahanlı Türkçesini esas alarak yazı dili oluşturmayı denemiş ve metinlerin dili bu nedenle kâh Karahanlı Türkçesi, kâh Oğuz Türkçesi özelliği göstermiştir. Mesela 13. yüzyılın önemli eserlerinden *Behcetü’l-hadâik* isimli vaaz kitabı, Ali’nin *Kıssa-yı Yûsuf*’u böyle bir eserdir. Bazı bilginler, mesela Şinasi Tekin bu hususta bizden farklı düşünmektedir. O, söz konusu eserlerin karışık dilli olmasının sebebini Anadolu’ya göç etmiş Oğuz Türkçesini tam olarak öğrenemeyen Türkistanlı yazarlara bağlamaktadır (Tekin, 1973-1974: 59-157).

Mustafa Canpolat, Manisa Kütüphanesi’nde tespit ettiği *Akâid-i İslâm*’ın mukaddimesinde geçen şu ibareyi “*olga-bolga*” sorununu, yani kâh Hakaniye Türkçesi ve kâh Oğuz Türkçesi ile yazma sorununu aydınlatması bakımından dikkate değer bulmuştur:

Bu zayıf ve günahlu kul kim Muhammed b. Baydur gördüm kim mukaddimler ulusu imâm-ı zâhid Ebû Nasr bin Zâhir bin Muhammed es-Serahsî, rahmetullahi aleyhi, bir kitab cemeylemiş kim her bir sözi bin can değer; amma gördüm kim terkiib muhallel ve muhabbat olga bolga ibâretince yazmışlar. Diledim kim bu lâtif ve şerif nüshanın lütfi ve şerefi dahi artuk ola; ol sakim ibâretten sarîh ve fasîh ve rûşen Türkçeye döndürdüm (Canpolat, 1968: 165-175).

Bize göre dönemin eserlerinde bahsedilen sarîh, fasîh ve rûşen Türkçe, konuşulmakta olan Oğuz Türkçesidir. Ancak konuşulan dili yazı diline döndürmek kolay bir aşama değildir. Konuşulan dili yazıya geçirmek bir süreç işidir. Nitekim Yazıcıoğlu Alî, bu sürecin hiç kolay olmadığını söylemektedir. Çünkü önlerinde yazılmış Türkçe metin yoktur. Türkçenin nasıl yazılması gerektiği hususunda ellerindeki örnek metinler muhtemelen Hakaniye Türkçesi ile yazılmış metinlerdi. Oğuz diyalektini bu yazı dilinin üzerine oturtmaya çalıştılar. Böylece karışık sahalı bir dil ortaya çıktı, onlar için açık ve rûşen olmayan bir dildi bu. Sultan Veled'in 1291 yılında yazdığı *İbtidanâme*'si, sarîh ve rûşen Türkçenin, yani konuşulmakta olan Oğuz Türkçesinin yazılması hususunda öncü bir eser oldu. Şu hâlde sarîh ve rûşen bir dille yazmak demek konuştukları gibi yazmak demektir.

Sonuç

Oğuz şivesinin Anadolu'da yazı dili hâline gelmesi bir iki örnek ile sınırlı kalabilirdi. Selçukluların İran ve Anadolu sahasında başaramadıklarını Oğuzlar Anadolu'da nasıl başardılar? Marcel Erdal bu başarının sebebini Selçuklu devletinin yıkılma aşamasına gelmesine bağlıyor (Erdal, 2015: 369-376). Selçukluların 11. yüzyıldan itibaren giderek *İranileştikleri* muhakkak. Bize göre de şayet Anadolu Selçuklu devleti yıkılmasa idi Oğuz Türkçesi Anadolu'da yazı dili aşamasına gelemezdi. Çünkü Selçuklularda Farsça devletin yazı dili idi, Farsçanın karşısında Oğuz Türkçesi konuşma dili olmaktan öteye gidememişti. Oğuz Türkçesinin yazı dili olması Selçuklu devletinin yıkılıp beylikler döneminin ortaya çıkmasından dolayıdır. Anadolu Selçuklu devleti yıkılma aşamasına gelince Anadolu'daki aydın kesim arasında tam manasıyla yer etmemiş olan Farsça, yerini Oğuz Türkçesine bırakmaya başladı. Bazılarınca yanlış bir algılama olarak değerlendirilse de Ahmed Paşa'nın Türk diline kimsene *bakmaz-ıdı / Türklere hergiz göñül akmaz-ıdı / Türk dağı bilmez-ıdı o dilleri / İnce yolu ol ulu menzilleri* dizelerinde konuşulan Türkçe ile yazma arzu ve hevesi apaçık görünmektedir.

Anadolu'da konuşulan Türkçenin yazı dili olmasında en fazla katkı veren kişi hiç şüphesiz Yunus Emre'dir. Fuad Köprülü'nün de ifade ettiği gibi Yunus Emre'nin şiirleri ve menkıbeleri daha o hayatta iken bütün Anadolu'ya yayılmıştır. Köprülü, Yunus Emre'nin divanının eski nüshalarına rastlanamayışını da çok okunmasına bağlar (Köprülü, 1980: 265-269). Nüshaların elden ele dolaşması Anadolu'da konuşulan Oğuz diyalektinin de hızla yazı dili hâline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır. Yunus'un şiirlerinin Oğuz Türkçesinin yazı dili olarak yaygınlaşmasına olan etkisini, ben Ali Şir Nevai'nin eserlerinin Çağatay Türkçesinin yazı dili olarak yaygınlaşmasına olan etkisine benzetiyorum. Bu etkiden dolayı Çağatay Türkçesine nasıl Nevâî dili de denmişse Anadolu'da gelişen Oğuz yazı diline de Yunus dili demek yerinde olur. Çünkü Nevâî nasıl Çağatay Türkçesini Farsça ile yarışır bir dil hâline getirerek onun yüzyıllar boyunca tüm Türkistan'ın ortak yazı dili hâline gelmesine büyük katkı sağlamışsa, Yunus Emre'de ondan iki yüz yıl önce Anadolu'da Oğuz Türkçesinin, ileride imparatorluk dili hâline gelerek yüzyıllarca sürececek etkisine büyük katkı sağlamıştır. Nevâî olmasaydı Çağatay Türkçesi Orta Asya'da bu derece gelişemezdi denir, aynı şey Anadolu'da yazı dili hâline gelen Oğuz Türkçesi için de geçerlidir. Yunus Emre için de rahatlıkla aynı yargıda bulunabiliriz.



KAYNAKÇA

- Akalın, M. (1988). Tarihî Türk Şiveleri (2. baskı). *Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*.
- Akar, M. (1987). Şeyyad Hamza Hakkında Yeni Bilgiler-I. *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, 2, 1-22.
- Banguoğlu, T. (1959). Oğuzlar ve Oğuz Eli Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 7, 1-26.
- Barthold, V. V. (2020). Mir Ali Şir ve Türkmen Halkının Tarihi (1. baskı). (İ. Aslan Çev.). *İstanbul: Post Yayınevi*.
- Bazin, L. (1988). Türk Dillerinin Müşterek Tarafları ve Temayülleri. (E. Gemalmaz Çev.). Tarihî Türk Şiveleri (2. baskı) (s. 5-28). *Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*.
- Benzing, J. (1988). Türk Dillerinin Sınıflandırılması I. (R. Küçükboyacı Çev.). Tarihî Türk Şiveleri. (2. baskı) (s. 1-7). *Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*.
- Bilgin, A. (1990). Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Karışık Dil Unsurları Taşıyan Eserler ve Dil Özellikleri. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 69, 63-76.
- Caferoğlu, A. (1972). Türk Dili Tarihi II. *İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları*.
- Canpolat, M. (1968). Behcetü'l-Hadâ'ik'in Dili Üzerine. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 15, 165-175.
- Ercilasun, A. B. (1985). Başlangıcından 13. Yüzyıla Kadar Türk Nazım ve Nesri. *Büyük Türk Klâsikleri*. içinde (C 1, s. 37-184). *İstanbul: Ötüken Neşriyat*.
- Ercilasun, A. B. (1996). Batı Türkçesinin Doğuşu. *Uluslararası Türk Dili Kongresi*. içinde (s. 39-45). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Ercilasun, A. B. (1999). Dilimizin Adı. 3. *Uluslar Arası Türk Dil Kurultayı*. içinde (s. 387-407). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu Z. (2014). Kâşgarlı Mahmud Divânu Lugâtî't-Türk: Giriş, Metin, Çeviri, Notlar, Dizin (1. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Erdal, M. (2015). Ana Oğuzca ve Selçuklu Oğuzcası. 5. *Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Oğuzlar: Dilleri, Tarihleri ve Kültürleri* (1. baskı) içinde (s. 369-376). *Ankara: Hacettepe Üniversitesi Basımevi*.
- Koç, M. (2011). Anadolu'da İlk Türkçe Telif Eser. *Bilgi*, (51), 159-174.
- Köprülü, F. (1980). Türk Edebiyatı Tarihi (2. baskı). *İstanbul: Ötüken Neşriyat*.
- Köprülü, F. (1985). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (5. baskı). *Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları*.
- Mahmûd b. el-Huseyn b. Muhammed el-Kâşgarî. (1990). *Kitâbu Dîvânî Lugâtî't-Türk: Tıpkıbasım* (1. baskı). *Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları*.
- Mansuroğlu, M. (1946). Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Başlama ve Gelişmesi. *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 4(3), 215-229.
- Menges, K. H. (1988). Türk Dillerinin Sınıflandırılması II. (R. Küçükboyacı Çev.). Tarihî Türk Şiveleri (2. baskı) içinde (s. 7-12). *Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları*.
- Róna-Tas, A. (2013) Türkolojiye Giriş (1. baskı). (İ. Sarı Çev.). *Ankara: Nobel Yayınları*.
- Sümer, F. (1972). Oğuzlar (*Türkmenler*): Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları (2. baskı). *Ankara: Ankara*

Üniversitesi Basımevi.

- Şen, M. (2019). Türk Dilinin Dünü ve Bugünü: El Kitabı (2. baskı). *İstanbul: Post Yayınları*.
- Tatcı, M. (2012). Yunus Emre Dîvân-ı İlâhiyât (1. baskı). *İstanbul: Kapı Yayınları*.
- Tekin, Ş. (1973-1974). 1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde Olga-Bolga Sorunu. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 21-22, 59-157.
- Tekin, Ş. (2001). Eski Türk Yazı Dillerinin Özellikleri Üzerine Düşünceler ve Bunların Teşekkülü ile Türk Siyasî Birlikleri Arasındaki İlişkiler. *İstikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler* (1. baskı) içinde (s. 121-149). *İstanbul: Simurg Yayınları*.
- Tekin, T. (2006). Orhon Yazıtları (2. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Tezcan, S. (1994). Anadolu Türk Yazınının Başlangıç Döneminde Bir Yazar ve Çarh-nâme'nin Tarihlendirilmesi Üzerine. *Türk Dilleri Araştırmaları*, 4, 75-88.
- Timurtaş, F. K. (1977). *Eski Türkiye Türkçesi*. (1. baskı). *İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları*.
- Tulum, M. (1968). Şerhü'l-Menâr Hakkında I. *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 16, 133-138.
- Yüce, N. (1988). Türk Dili ve Lehçeleri. *İslâm Ansiklopedisi*, 12(2), 468-530.
- Yüce, N. (1988). Türk Dilinin Ural-Alтай Dilleri Arasındaki Yeri. *İslâm Ansiklopedisi*, 12(2), 445-456.
- Yüce, N. (1992). Türk Dilinin Tarihî Devreleri ve Bugünkü Lehçeleri. *Türk Kültürü Araştırmaları: Prof. Dr. Muharrem Ergin'e Armağan*. 28(1-2), 305-318.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE’NİN ŞİİRLERİNDE MECMA-ÜL-EZDÂD ANLAYIŞI

Yaşar ŞENLER

Prof. Dr. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, ysenler@nku.edu.tr

Giriş

Bu makalenin konusu Yunus Emre’deki zamansızlığa giden yoldur. Mecma-ül ezdâd zıtların birliği ve bir diğer karşılık olarak mutlak özgürlük anlamlarına gelir. Tasavvuf terminolojisinde tevhide giden bir yol olarak kabul edilir. Aynı zamanda bu yol, seyr-i sülûk yolu sâliki aşka da götüren yoldur. Yolcuyu zaman ve zamana bağlı her şeyin üzerine çıkarır.

Tartışma

Yunus Emre’nin bu anlayışa varabilmek, tevhide ulaşabilmek için gerekli gördüğü bazı şartlar vardır. Bu şartlar her inanan insanın başlangıçtan itibaren kabul ettiği, bağlandığı ve kutsal saydığı şeylerdir. Bunların birincisi Kur’an-ı Kerim’dir. Bakalım Yunus, Kur’an için neler söylüyor:

Her kimse kim Kur’an bilür, Allah ana rahmet kılur

Huri ana karşı gelür, koltuğunda fermân ola

Kur’an okuyan dervişe, rahmet kılur ol pâdişah

Rahmet kılur başdan başa, derviş iken sultân ola

Kur’an oku sen ey gâfil, tâ bilesin bürhan delil

Haşir günü sen şöyle bir, Sırat ana âsân ola

...



*Kur'an oku sen ey velin, terkeylegil mülk ü mâli
Münkür Nekir'in suâli. Tâ ki sana âsân ola*

...

*Ey bîçâre Yunus dedem, Kur'an ile düdüş müdâm
Günahların an dembedem, afiv kılan Rahmân ola (Yunus Emre, 1944: 9).*

Yunus Emre bu sözleriyle Kur'an-ı Kerim okumanın insanı ne kadar büyük bir lütfâ ulaştırdığını ifade eder.

Elbette Kur'an'ın ve Peygamberimizin Hadis-i Şeriflerinin belirttiği önemli bir konu da namazdır. Yunus Emre bu önemli ibadet için şöyle der:

*Müslümanım diyen kişi şartı nedir bilse gerek
Tanrı buyruğun tutuben beş vaktini kılsa gerek*

...

*“Çün uyhudan uyanasın duruben abdest alasın
Sabah namazın kılasın nuru mahız olsa gerek*

*Öğle namazın kılasın her ne dilerse bulasın
Tamudan âzâd olasın kılan âzâd olsa gerek*

*İkindiyi hem kılanlar anı dirliktir bilenler
Olardır Hakk'a erenler her dem anlar irse gerek*

*Akşam durur üç fârize dağça günahlar eriyе
Eyi amellerin sende sana çerağ olsa gerek*

*Yatsı namaza ol hâzır hâzırları sever Kâdir
İmam ile ola nâzir imam pişrev olsa gerek (Yunus Emre, 1944: 57).*

Bu mısralarla namazı öven ve şart koşan Yunus Emre imanın merkezi kabul edilen kalp ve gönle de önem verir. Gönülün, Hak yolunda yürüyen için ne büyük bir önemi ve işlevi olduğunu da onun halk diline mal olarak mesel haline gelmiş şu mısralarında buluruz:

*Gönül Çalab'ın tahtı, Çalab gönüle bahtı
İki cihan bedbahtı kim gönül yıkar ise*

Burada gönül mecma-ül-ezdada götüren en önemli unsur olarak karşımıza çıkar. Duygu vesezgilerimizin kaynağı olan gönül adeta uçan bir kuştur, hatta Anka'dır. Öylesine hızlı, eskilerin tabiriyle serî'ü'l-intikaldır. Bir anda halden hale girer. Yunus'un ağzından söylersek,

*Hak bir gönül verdi bana ha dimeden hayran olur
Bir dem gelür şâdân olur bir dem gelür giryân olur*

*Bir dem sanasın kış gibi şol zemheri olmuş gibi
Bir dem beşâretten doğan hoş bâğ ile bostân olur*

...

*Bir dem döner Cebrâ'il'e rahmet saçar her mahfile
Bir dem gelür gümrâh olur miskin Yunus hayrân olur.* (Yunus Emre, 1944: 23).

Böylece insanı kemâlâta götüren yolda gönlün nasıl kanatlı bir kuş olduğunu bize gösterir. Elbette Hakk'a yönelen gönül, O'nun Habibim dediği Hz. Peygamber'den de uzak duramaz. O'na doğru bir eğilim, sevgi, muhabbet göstererek, canını kurban edecek derecede bir duygu yoğunluğuna erişebilir. Bu duyguyu Yunusça aktarmak gerekirse sanırım aşağıdaki mısralar tam da ifadesi olur:

*Canım kurban olsun senin yoluna
Adı güzel kendi güzel Muhammed
Gel şefaât eyle kemter kuluna
Adı güzel kendi güzel Muhammed*

*Mümin olanların çoktur cefâsı
Âhirette vardır zevk u safâsı
On sekiz bin âlemin Mustafa'sı
Adı güzel kendi güzel Muhammed*

*Yunus neyler iki cihanı sensiz
Sen Hak Peygamber'sin şeksiz gümansız
Sana uymayanlar gider imansız
Adı güzel kendi güzel Muhammed* (Yunus Emre, 1944: 13).



Peygamber Efendimiz’den sonra halifeler ve Peygamber’in yolunu öğreten, adeta vekilleri gibi kabul edilen veliler ve velilerin de öğreticisi, öğreticisi durumunda bulunan mürşidler, mürşid-i kâmiller Hak yolundaki yolcuyla birliğe ulaştıran önemli kişilerdir. Yunus bu eğitimcilerin ne kadar elzem olduğunu şu şiirinde bakın ne geniş ve açık bir biçimde anlatıyor:

*Gel ey kardeş Hakk’ı bulayım dersin
Bir kâmil mürşide varmasan olma
Resulün cemâlin göreyim dersin
Bir kâmil mürşide varmasan olmaz*

*Niceler gittiler mürşid aray
Arayanlar buldu derde devayı
Bin kez okur isen akdan karayı
Bir kâmil mürşide varmasan olmaz*

...

*Yunus Emre bunda mânâ var dedi
Bir kâmil mürşide sen de var imdi
Hazret-i Mûsâ’ya Hızr’a var dedi
Bir kâmil mürşide varmasan olmaz (Yunus Emre, 1944: 13-14).*

Yunus bu mısralarla bizi bir kâmil mürşide yönlendirir. Kâmil mürşidin görevi gönlü olgunlaştırıp pişirmek ve tevhide, yani zıtların birliği demek olan mecma-ül-ezdâd’a götürmektir. Tevhid bütün zıtlıkların birleştiği bir kapıdır. Bu kapı ancak tevhid sırrıyla açılır. Bu bakış açısının ve sırrının nasıl bir şey olduğu bilgisini de Yunus bize şu mısralarında verir:

*Tevhid hoşça nesnedir gel bile tevhid edelim
Tevhide canlar teşnedir gel bile tevhid edelim*

*Tevhid idenler mest olur Allah’a irer dost olur
Dirliği hem dürüst olur gel bile tevhid edelim*

*Tevhid eder hep melekler döner bu çarhı felekler
Hem huriler hem melekler gel bile tevhid edelim*

*Tevhidi itsün dilimiz dîdârı görsün gözümüz
Dost Muhammed'dir pirimiz gel bile tevhid edelim*

*Tevhid ile biz varalım Hakk'a yüzümüz sürelim
Yunus bu yolda duralım gel bile tevhid edelim (Yunus Emre, 1944: 85).*

Tevhid, farklılıkları bir kılar. Bir olabilmek için ise önce farklılıkların olması lazımdır. Bu farklılıklar veya zıtlıklar neler olabilir? Yunus bize bunları birkaç şiirinde sıralar. Bu şiirlerden birinde şöyle diyor:

*Bir dürr-i yetîmem ki görmedi beni ummân
Bir katreyim illâ ki ummâna benem umman*

*Gel mevci acayip gör deryanın içinde gizli
Bir bahr-i nihâyetsiz katrede eder pinhân*

...

*Bu âlem-i kesrette sen Yusuf ibn Yâkub
Ol âlem-i vahdette ne Yusuf u ne Ken'ân*

*Bunda dizmedi Mecnun Leylâ adını mevzun
Kâh Leylâ idim ande Kâh Mecnûn idim hayrân*

*Bu cismim belâsıdır adım Yunus olduğu
İsmimi sorar isen sultân benem sultân (Yunus Emre, 1944: 104).*

Şiirin anlamına girdiğimizde, birinci beyitte, “ben öylesine büyük ve eşsiz bir inci tanesiyim ki benim gibisini daha hiçbir umman görmedi; ben umman içinde bir damlayım ama benim içimde de bir umman var.” Bu söylem içinde zıtlıkları taşır. Denizin içindeki inci ve incinin içindeki deniz anlam olarak tezat oluşturur. Ancak burada bazı edebi sanatların gölgesine gizlenmiş bir gerçek vardır. O da incinin oluşması hadisesidir. Büyük ve değerli incilerin nisan yağmurlarından düşen bir damlanın istiridenye açık kabuğunun içine düşmesi ve kabuğun irkilme sonucu kapanmasıyla orada hapsolup istiridenye tarafından etrafının bir salgıyla sarmalanması, sonra da bu salgının donması sonucunda oluştuğu eski edebiyatın önemli mazmunlarından birinin hikayesidir. Ancak Yunus bu imgeyi tamamen bahsedilen amaca yönelik kullanmamıştır. O, bu imgeyle büyük kainatın içinde yer alan insanın da içinde ayrı bir kainat



bulunduğunu ima etmiştir. Bu şekilde zıtlıkları kullanarak büyük ve küçük kainatı birlemiş, tasavvufun zaman içinde zaman, mekan içinde mekan anlayışına uygun bir tevhit duygusu ortaya koymuştur. Yine ikinci beyitti dalga-derya, bahr-i nihayetsiz-katre tezat unsurlarıyla elde ettiği tevhit duygusunu buluruz. Son iki bentte ise Yakub-Yusuf ve Leylâ-Mecnûn ikililerini birleştirerek tevhide ulaştırır. İki ayrı varlık veya kesret halinde görünenlerin aslında vahdet, yani tek varlık olduğunu ifade eder.

İkiliklerin birbirlerinde kendilerini buldukları bir birlik oluşturduğunu söylediği, yani mecma-ül-ezdâd anlayışını gördüğümüz bir başka şiiri de şudur:

*Evvel benem âhir benem canlara can olan benem
Azup yolda kalanlara Hızır imdad eden benem*

...

*Dahi cümle âşıklara ikrâr-ı din, îman benem
Halkın dahi gönlündeki küfür, islâm, güman benem*

*Halk içinde dirlik süren dört kitabı doğru düren
Ak kağıda kara yazan bu ikrârı kuran benem*

*Dost ile birliğe yeten buyurduğu şeyi tutan
Mülk yaradup dünya düzen hemen ol bâğbân benem (Yunus Emre,
1944: 70).*

Bu şiirde de aynı mantık yolunun izlendiğini görmekteyiz. Yunus, evvel-âhir, îman-küfür, buyuran-buyruğu tutan gibi tezat oluşturan deyişlerin bir arada kullanılmasıyla okuyucuyu tevhit fikrine götürür. Birbirini tamamlayan zıtlıkları birleştirerek kurduğu dengeye, bu diyalektik yapıya en son aşk ögesini de ekler. Ancak aşk, bu kurguyu olduğundan başka bir hale, bir üst gerçekliğe taşır. Aşk varlığın, varlıktaki zıt sıfatlar dengesinin özü olur. Artık bu dünyaya getiren de, geri götüren de aşk kılavuzudur. Bakalım bu coşkun hali Yunus bize nasıl anlatmış:

*Canım ben anden bunda ezeli âşık geldim
Aşkı kılavuz tutup ande buluşup geldim
Değilim kalde kılâda bu yetmiş iki dilde
Yâd yok bana bu yolda ande bilişüp geldim*

Geçtim benlik ilinden el çektim dügelikten

Şu ikilik bâbından birliğe yetüp geldim (Yunus Emre, 1944: 67).

Âşık kendi varlığından vaz geçerek sevdiğinin varlığında erir. Birliğe varır. Böylece aşka düşen gönül yol aldıkça cezbeyle doğru ilerler.

Sonuç

Yunus klasik Müslüman anlayışının bütün şart ve kaidelerini kabul etmektedir. Ancak bu kabullerle kalmayarak şeriat, tarikat, hakikat, mârifet denilen yollarda da yürünmesi gerektiğini söyler. O bu yollardan geçip ikiliği birleyerek Hakk'a ulaşır.

Kültürümüzün önemli bir kısmını oluşturan tasavvuf Yunus Emre'nin dilinde ve şiirlerinde yüz yıllardan beri duru bir pınar gibi akmakta ve gönülleri, tevhide susamış ruhları serinletmektedir. Bu ulu kaynağın daha nice yüzyıllar boyu insanlara şifalar dağıtacağı ise en açık görünen bir gerçektir.



KAYNAKÇA

Emre, Y. (1944). Yunus Emre Divanı. İstanbul: İstanbul Maarif Kitaphanesi, Anadolu Matbaası.

YUNUS EMRE'DE KARA SÖZCÜĞÜNÜN SEMANTİK TAHLİLİ

İbrahim TAŞ

Prof. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bilecik/Türkiye, ibr.ahim.tas@bilecik.edu.tr

Giriş

Yunus Emre, sadece kendi dönemi için değil bugün de tasavvufi ve lirik söyleyişin en önemli temsilcisi kabul edilir. Bu söyleyiş Yunus'la o kadar özdeşleşmiştir ki, bugün, 'Yunus'a özgü' anlamını ifade etmek üzere *Yunusça söz* veya *Yunusça konuşmak* ibareleri dilimizde yer etmiştir. Bu söyleyişin en önemli özelliklerinden biri, hiç şüphesiz, Türkçenin söz varlığının 'Yunusça' yeni bir hüviyet kazanmasıdır. Dilin Yunus'a özgü olan bu karakteri, Yunus'un eserlerinde ortaya koyduğu dünya görüşünün en önemli yapı taşlarıdır; başka türlü ifade edecek olursak, Yunus'un eserlerinde hayat bulan dünya görüşü, yine onun eserlerinde yer verdiği söz varlığının Yunus'a özgü şekillenen semantik kategorisinin izahı ve irdelenmesiyle açıklığa kavuşturulabilir. Burada hatırlanması gereken önemli bir husus şudur: Toshihiko Izutsu'nun işaret ettiği üzere, bir 'şey' ile o 'şey'in ismi arasında, bütünüyle objektif, basit ve birebir hiçbir ilişki yoktur. 'Şey' ile o 'şey'in ismi arasına, her zaman özel bir zihinsel faaliyet, şeyi şey olarak öznel açıdan görmekle ilgili yaratıcı bir eylem, belirli bir bakış açısı girmektedir. Sözcüklerimizin her biri, bizim söz konusu sözcüğü içine sığdırdığımız bu bakış açısını temsil eder ve 'kavram' denilen şey de bu tür öznel bir perspektifin kristalleşmesinden başka bir şey değildir; yani kavram, bakış açısının aldığı, az ya da çok değişmezlik arz eden bir formdur (Izutsu, 2019: 49-50). Buna göre doğadaki her bir varlığın kendi gerçekliği ile insan zihninde kültürel, sosyolojik ve tarihsel vb. etkilere bağlı olarak oluşan zihinsel faaliyetin doğurduğu ve yansıttığı gerçeklik farklıdır. Her dilde, doğadaki nesneler bir dil birimi ile karşılaşırsa da, o dil biriminin se-



mantik içeriği kültürel, toplumsal, antropolojik pek çok etkiye bağlı olarak ve o topluma özgü bir tarzda şekillenir. Bu nedenle bir dil birimi ile ifade edilen şey, çoğu zaman basit düzeyde görünen bir nesne ise de o dilin hayat bulduğu toplumda, o dil birimi, toplumun bakış açısıyla oluşan dünya görüşüne uygun olarak yeni bir semantik alan ihtiva eder, ki bu semantik alan, toplumların dünya görüşlerinde bakış açılarını temsilen kavramları oluşturur. Kavramlar, oldukça karmaşık fakat bir o kadar da sistemli yapılarıyla, bir araya gelişleri ve birbirleriyle ilişkilendirilme tarzlarıyla kavramlar örgüsünü oluştururlar, ki bu, kelime hazinesi (çağrışımsal sistem) denilen her toplumun kendisine has olan organize bir bütündür. Nihayetinde her bir kelime hazinesi ya da çağrışımsal sistem, deneyimin ham maddesini anlamlı, yorumlanmış bir varlık alanına dönüştüren belirli bir dünya görüşünü (weltanschauung*) temsil ve ihtiva eder (Izutsu, 2019: 53-54). İşte semantik, kristalleşerek sözcüklere dönüşmüş olan bu kavramların, kavram örgülerinin ve onları doğuran bakış açılarının analitik bir tetkikidir.

Tartışma

Tekrar Yunus'a dönersek; bu bildirinin konusu olan aşağıdaki tetkik, elbette Yunus'un dünya görüşünü, bu görüşü oluşturan kelime hazinesini ve kelime hazinesi içinde yer alan sözcüklerin birbirleriyle olan bağlantılarını ve semantik kategorilerini ele alacak değildir. Hedeflenen, sadece, Yunus'un tasavvufî bir dünya görüşüne sahip olduğu varsayımından hareketle kara sözcüğünün, pasajlardaki bağlamı tahlil ederek, bu dünya görüşünde hangi semantik kategorileri ihtiva ettiğini tespit etmeye çalışmaktır. Yunus'un şiirlerinde ilgili pasajlara geçmeden önce söz konusu sözcüğün, kısaca tarihî metinlerdeki kullanımına bakmak isabetli olacaktır.

Kara, daha Türkçenin ilk yazılı belgelerinde, renk adı olarak 'siyah' temel anlamı yanında pejoratif bir içerikle 'sıradan, değersiz, adi' anlamını kazanmıştı.** Birçok örnek arasından Bilge Kağan yazıtındaki şu pasajı aktarıyorum:

* 'weltanschauung (dünya görüşü)' terimi için bk. Ullmann, 1978: 360-362.

** Türkçede ve başka dillerde renk adlarının oldukça farklı kullanım alanları olduğu bilinmektedir. Türkçede renk adlarının tarihî dönemlerde özellikle yönleri ifade etmek için kullanıldıklarını ve bu arada *kara*'nın günümüze değin pek çok pejoratif (aşağılayıcı) anlam içeriğine sahip olduğunu görüyoruz. Bu hususun ayrıntıları için şu çalışmalara bakılabilir: Bayraktar, 2004: 56-76; Kononov, 2015: 185-204.

korıgu eki üç kişiligi tezip bardı kara bodun kaganım kelti tēp ög[irip sevinti] “Muhafızları iki üç kişiyle kaçıp gitti. Sıradan halk (avam), ‘Hakanım geldi’ diye sevindi.” (Bilge Kağan yazıtı, Doğu yüzü, 41) (Ölmez, 2012: 130, 145).

Yazıtlarda *kara bodun* dışında, aynı anlamı ifade etmek üzere, yer yer, *kara kamag bodun* ifadesini de görüyoruz (Ölmez, 2012: 314^b). Bunun yanında *kara*, çeşitli yer adlarının ilk unsuru olarak da kullanılmıştır: *kara köl* ‘Kara Köl’, *kara kum* ‘Kara Kum’, *kara buluk* ‘kara Buluk’, *kara yotulkan* ‘Kara Yotulkan’ vb. (Ölmez, 2012: 315^b; 2018: 240^b). Eski Uygurcada yukarıdakilere ilave olarak ‘karanlık’ (Özbay, 2014: 149^b) ve ‘hayvan, davar, mal’ (*yılık kara* ‘yılık, hayvan’ birleşiminde) (Wilkens, 2021: 333^a, 899^b) anlamları da söz konusudur. Dîvânü Lugâtî’t-Türk’te Hâkânî hanlarına *qara* dendiği kayıtlıdır: *buğra qara hâkân*. Dîvân’da şu birleşikleri de buluyoruz: *qara kuş* ‘kartal (*uqāb*)’, *qara kuş*, *qara kuş yulduz* ‘müşteri (*al-muštari*)’ gezegeni’, *qara kuş* Oğuz lehçesinde ‘deve tabanının kenarları (*aṭrāf ḥuff al-ba’ir*)’, *qara baş*^{***} ‘kölelere (*mamlūk*) verilen ad’, *qara bölük* ‘12. Oğuz boyu’, *qara etmek* ‘bir yemek türü’, *qara orun* ‘mezar (*qabr*)’, *qara ot* ‘Hindistan’dan gelen zehirli bir bitki (*biş*), baldıran otu’, *qara señir* ‘Barsğan’da bir yer adı’, *qara yāğ* ‘neft (*naft*)’ (Kaçalın, 2019: 221). Kutadgu Bilig’de, bilinen kullanımları dışında, *qara bodun*’dan kısaltma (abbreviation) yoluyla *qara*’nın doğrudan ‘avam, halk’ anlamında kullanıldığını görüyoruz (Clauson, 1972: 643^b). Örneğin (Arat, 1979: 41),

256. *elin etmiş ötrü bayumış qara*
qara baylığın kılmış özke tura

[= Ülkesini düzenlemiş, sonra halkı zenginlemiştir; halkın zenginliğini kendisine sığınak yapmıştır.^{****}]

Bu kısa girişten sonra, şimdi, *qara* sözcüğünün Yunus’un dünya görüşünde hangi semantik kategorileri ihtiva ettiğine bakabiliriz, ki bunun yolu, pek tabii ilgili pasajları ve buradaki diğer sözcükleri yorumlamaktan geçecektir. Aşağıdaki pasajlarda yer alan beyitler Vasfî Babacan’ın

*** Mahmûd el-Kâşgarî, kölelere ad olarak verilen *qara baş*’ın ‘siyah baş (*raçs aswad*)’ anlamında olduğu görüşündedir (Kaçalın, 2019: 221). Ben, *qara baş*’ın etimolojik manasının, *kara bodun* ibaresine koşut olarak ve *baş*’ın ad aktarmasıyla ‘kişi, insan’ yerine kullanıldığını varsayarak, ‘değersiz kimse, sıradan insan’ (> ‘köle’) anlamında olduğu kanaatindeyim.

**** Arat: “Memleketini tanzim etmiş ve halkı zengin olmuş; halkın zenginliğini kendisine kalkan yapmıştır.” (1959: 29); Dankoff: “He puts his realm in good order so that the common folk become rich, and he in turn makes their wealth a fortress for himself.” (1983: 48).



çalışmasından alınmıştır.**** Divan'ın pek çok farklı yayımı olmakla birlikte bu yayımın seçilmiş olmasının, yazıçevrimli olması dışında, herhangi bir sebebi yoktur; zira yayımlardaki ya da nüshalardaki farklılıklar, bizim burada ele aldığımız sözcüğün semantik kategorisine etki edecek ölçüde değildir.

İlk olarak değerlendireceğimiz şiir 102. şiirdir. Burada konuşan Yunus'tur; ancak sözleri kendisine ait değildir; varlığının tözüne, yani *Hâlik*'e aittir. Bu pasajda *Hâlik*'in ağzından dünyanın yaratılışı; O'nun, dünya hayatında insanın müşküllerine deva olması, dünyayı insanoğlu için donatması konu edilmektedir. Buna göre ezeli ve ebedî olan, insanoğluna can veren, yolunu şaşırmışlara nusretini esirgemeyen, her şeyi bir ölçüyle yaratan, gönüllerde yer eden, kudretiyle tecelli ederek dünyayı yaratan, nimetlerini ihsan eden, insanların kalbine aşk ateşini düşüren, yeryüzünü ve gökleri bir nizam içinde inşa eden, âşıkların ve yaratılmışların gönlüne imanla nüfuz eden hep O'dur.***** Aşağıdaki beyite göre yaratılmışların içinde hayatı yaşanır kılan, dört Kitapta gerçekleri yazan, beyaz sayfalar üzerine kara mürekkeple Kur'an'ı yazan da yine O'dur:

131r4. *halk içinde dirlik düzen dört kitâbı toğru yazan
ağ üstine **ķara** dizen ol yazılan **ķur**'ân benim*

[= Yaratılmışlara hayatı düzenleyen, dört Kitapta gerçekleri yazan; sayfalara yazılan Kur'an benim!]

Burada *ağ üstine ķara diz-* 'beyaz sayfa üzerine kara yazı yazmak' ibaresinde geçen *ķara*, mürekkeple yazılmış 'kara yazı'yı ifade etmektedir, ki bu da, *ķara*'nın kısaltma yoluyla (*ķara yazı* > *ķara (yazı)* > *ķara*), 'yazı' anlamında kullanıldığını göstermektedir; beyitteki tam anlamıyla ise *ķara*, 'Kur'an yazısı'dır.

**** Beyitlerde, Vasfi Babacan'dan farklı olarak, kimi sözcüklerin ses değerlerine ilişkin (*k/g, o/u, u/ü, i/ê* vb.) farklı yorumların bulunmaktadır.

***** Bu manayı ihtiva eden, 102. şiirin ilgili beyitleri şöyledir:

*evvel benim âhîr benim cânlara cân olan benim
azup yolda kalmışlara hâzîr meded eden benim
bir ķarâra dutdum ķarâr sırrımı benim kim tıyar
gözsüz beni kaçan görür göñülde gizlenen benim
gün deminde kaçre uran bir nazarda dünye tıuran
kudretinden hân döşeyüp 'ışık nevbetin uran benim
düz döşedüm bu yerleri çöksü urdum bu tağları
sayvân eyledüm gökleri gērü dutup duran benim
dahı 'aceb 'âşıklara ikrâr u dîn imân oldum
halkuñ göñlinde küfrile islâmıla imân benim*

Aşağıdaki beyitlerde de aynı kullanılışı görüyoruz:

73r6. söz **karadan** akdan degül yazup okımağdan degül
bu yürüyen halkdan degül hâlik âvâzından gelür

[= Söz, mürekkeple yazılmış kara yazıdan, beyaz sayfadan değil, yazıp okumaktan değil; bu yürüyen yaratılmıştan değil, Yaratıcı'nın sesinden gelir.]

119r5. çün 'ışkuñ kitâbını okıdum tahşil êtdüm
ne hâcet kim **karayı** ağ üstine yazaram

[= Aşkın kitabını okudum, anladım; beyaz sayfa üzerine kara yazı yazmaya ne ihtiyaç!]

Yukarıdaki beyitte *karâ*, yine '(kara) yazı' anlamındadır; içinde bulunduğu birleşik de (*karayı ağ üstine yaz-*) 'okuma yazma bilmek, öğrenim görmek, tahsil yapmak' anlamında olmalıdır.

201v3. 'âlimler kitâb düzer **karayı** ağa yazar
gönüllerde yazılır bu kitâbuñ süresi

[= Âlimler karayı aka yazarak kitap tertip eder; bu Kitab'ın suresi gönüllerde yazılır.]

Bu beyitte de *karayı ağa yaz-*, yukarıdaki gibi, 'öğrenim görmek, tahsil yapmak' anlamında olmalıdır.

117. pasajda***** *ak* ve *karâ*, başka bir deyişle, *hayr* ve *şerr* karşıtlığını görüyoruz; *ak*, ancak Hakk'ın lütuf ve feyziyle ilahi sırların kapısını aralayıp O'nun rahmet hazinesinde inciler saçan, ilahi 'ışk'ın kadehinden kanıncaya kadar içen ve başına talih kuşu konmuş kimsenin (kâmil insan), erişeceği idrakte *karâ*'dan seçip ayırabileceği 'Allah'ın rahmetiyle isabet eden mutluluk ya da iyilik'i ifade eder. Buna karşılık *şerr*, yani *karâ* ise, 'mutluluk ya da iyilik'in karşıtı olarak 'musibet ya da keder'dir. Kur'ani dünya görüşünde

***** Bu şiirin ilgili beyitleri şöyledir:

Hak'dan başa nazar oldı hak kapusın açar oldum
girdüm Hakk'ıñ haznesine dür ü güher saçar oldum
devlet tâci başa kondı 'ışk kadehi başa şundi
cânum içdi 'ışkdan kandı karayı akdan seçer oldum
esritdi 'ışka düşürdi ben hâmidum 'ışk bişürdi
'aklumu başa devşürdi hayru şerden seçer oldum



hayr ve *şerr*'in semantik alanı epey geniş olmakla birlikte^{*****}, burada bizim ilgilendiğimiz bağlamla ilgili olarak, Allah'ın, bu dünyadaki *hayr* (iyilik) ve *şerr* (musibet)'i, gerçek mü'minler ile kâfirleri ayırt etmek için kullandığı bir imtihan aracı olarak gördüğünü de söyleyebiliriz; Enbiyâ suresinin 35. ayeti bu bağlama işaret eder (Izutsu, 2019: 332):

“Biz sizi *şerr*'le de *hayr*'la da deneyerek imtihan ediyoruz, sonra siz bize döndürüleceksiniz.” (21. Enbiyâ 35) (Izutsu, 2019: 332).

İlahi aşkın tadına varan ve böylece saadet tacını başına geçiren kâmil insan, dünya hayatındaki her türlü ‘iyilik’i ve ‘kötülük’ü ayırt edebilen kim-sedir. İlgili beyit şöyledir:

145r6. devlet tâcı başa kondı ‘ışk kadehi bana şundi
cānum içdi ‘ışkdan kandı **karayı** aqdan seçer oldum

[= Saadet tacı başa kondu; aşk kadehi bana uzatıldı; canım aşktan içti, kandı; karayı aktan seçer oldum.]

Aşağıdaki beyitte de, aynı şekilde, *aq* ve *kara*, *hayr* ve *şerr* karşıtlığını ifade ediyor olmalıdır; ancak burada *hayr*, yani *aq*, ‘ilahi aşkın bilgisine ve sırrına ulaştıran her türlü olumlu değer’ iken, *kara*, pejoratif manada ‘ilahi aşkın bilgisine erişmeyi engelleyen her türlü olumsuzluk ve kötülük’ü çağrıştırmaktadır; zira bu beyitin geçtiği şiirde ilim bilen aşktan okuması gerektiği, ancak aşk okuyanın âşık ve maşuku kavrayacağı ifade edilir.^{*****} 117. şiirde yer alan yukarıdaki beyitte de, ancak ‘ışk’a kanan kimse *kara* (*şerr*)’yı *aq* (*hayr*)’tan seçebilir.

103v6. ‘âşık ma ‘şûk birdür bile ‘ışkdan gelür her söz dile

104r1. bi-çâre Yûnus ne bile ne **kara** okıdı ne aq

[= Bilesin ki, âşık ve maşuk birdir; her sözün kaynağı aşktır; zavallı Yunus nereden bilsin, hayrı ve şerrini bilmez ki!]

Bir diğer pasajda (82. şiir), sözcüğün farklı bir anlam içeriğiyle karşılaşıyoruz. Bu şiire göre dünya, ebedî kalınacak bir mekân değil, aksine geçici bir sığınaktır. Mü'min kul, dünyadan tatmin olmaz; dünya onun için bir zindan ve kahr evidir.^{*****} Başka türlü söylersek, dünya hayatını gerektiği gibi,

***** *Hayr* ve *şerr* ikilisinin semantik kategorisi için şu çalışmaya bakılabilir: Izutsu, 2019: 328-333.

***** 103r6 *bilmeyesin bed-nâm u nâm bir ola saña hâşş u ‘amm bildünise ‘ilmi tamâm gel ‘ışkdan okı sebak*

***** Bu muhtevayı veren şiirdeki ilgili beyitler şöyledir:

Allah'a kul olarak geçirmeyen kimse, mahşerde kusur ve günahlarıyla haşrolunur. Aşağıda aktarılan beyite göre, *ğara*, dünya hayatında Allah'ın kuluna uygun görmediğı her türlü davranış ve sözü simgeler. Dünya hayatında *kul*'a yakışmayan bu davranış ve eylemler, mahşerde Allah'ın huzurunda, insanın yüzünde 'kusur, suç, günah' olarak belirir:

115v6. *bunda zālîmlîk eyleyen nefsi ħarāmla toylayan*
yüzleri ħara ħopisar öz cānları rāĥat degül

[= Burada (dünyada) zulmeden, nefisini haramla doyuran (kimse); kusur ve günahlarıyla haşrolunacaktır (ki bu yüzden) öz benlikleri de rahat değildir.]

Bu beyitte *ğara*, insan mahşerde haşrolunduğunda, dünyadan götürdüğü 'kusur, suç ve günah'ı simgeliyor görünse de, bu sözcükle ilgili olarak muhtemel başka bir yorumdan daha söz edilebilir, ki o da şudur: *ğara*, Arapça *sewād* 'siyah' (< s-w-d) (Mutçalı, 1995: 416^a) ile ilgilidir, ki bu kökün farklı formlarıyla birlikte oldukça geniş bir anlam içeriğı vardır. Kur'ani dünya görüşünde mahşerde bazı yüzlerin ağarıp bazılarının kararacağını ifade eden ve yukarıdaki beyiti çağrıştıran çok sayıda ayet vardır; birkaçı şöyledir:

Nice yüzlerin ağardığı, nice yüzlerin de karardığı günü (düşünün). İmdi, yüzleri kararanlara: İnanmanızdan sonra kâfir mi oldunuz? Öyle ise inkâr etmiş olmanız yüzünden tadın azabı! (denilir). (3. Âl-i İmrân 106) (Özek vd., 1997: 62).

Yüzler vardır ki, o gün ısıll ısıll parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir). Yüzler de vardır ki, o gün buruşacaktır. Kendilerinin, bel kemiklerini kıran bir felâkete uğratılacağını sezeceklerdir. (75. Kıyâmet 22-25) (Özek vd., 1997: 577).

O gün birtakım yüzler parlak, güleç ve sevinçlidir. Yine o gün birtakım yüzleri de keder bürümüş, hüzünden kapkara kesilmiştir. İşte bunlar kâfirlerdir, günahkârlardır. (80. Abese 38-42) (Özek vd., 1997: 585).

Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler. Ve onlar orada ebedî kalacaklardır. Kötülük yapanlara gelince, kö-

gerekmez dünyeyi bize çünki bâkî bünyâd degül
bir ħul biñ de yaşarısâ öliceğ bir sâ'at degül
bu dünya ħahır evidür nece 'ömürler eridür
uçmakda ħüy satan ħişi yalan yanlış ħaybet degül
şol senüñ mü 'min kullarınñ dünya zindânı anlarınñ
bu dünyede mü 'min olan ħurrem oluban şâd degül



tülüğün cezası misli iledir. Onları zillet kaplayacaktır. Onları Allah’a karşı ko-
ruyacak hiç kimse yoktur. Onların yüzleri sanki karanlık geceden bir parçaya
bürünmüştür. İşte onlar da cehennem ehlidir. Onlar orada ebedi kalacaklardır.
(10. Yunus 26-27) (Özek vd., 1997: 211).

Râğıb el-İsfahânî, Kur’an sözcüklerinin semantik kategorilerini inceledi-
ği çalışmasında, ilgili ayetlerde yüzlerin ağarmasının ‘mutluluk’, kararması-
nın da ‘üzüntü’ anlamına geldiğini ifade eder. Başka bir deyişle dünyadan gü-
nahlarıyla göçüp haşrolunanların yüzleri hüznün ve kederden dolayı ‘kara’dır
(2020: 493^{b/s-v-d}). Bu yorum doğruysa, yukarıdaki beyitte *ķara*’nın ‘hüzün, ke-
der, üzüntü, gam, tasa’ anlamında olduğu söylenebilir; tıpkı Arapça *sewdāḥ* (<
s-w-d)’nın anlamlarından birinin ‘hüzün’ olduğu gibi (Mutçalı, 1995: 416^a).

Aşağıdaki pasajlarda da *ķara*, ‘kusur, suç, günah’ anlamındadır; bu be-
yitlerde yukarıdaki ikinci yorum geçersizdir; çünkü atıf ahirete değil dünya
hayatınadır:

119v4. *dost baņa gelsün demiş benüm kaydumı yemiş*
ben yüzüm ķarasından teberrükler düzerem

[= Dost, beni düşünüp benim için gelsin demiş; ben kusurlarımla ona
hayır duası ederim.]

199v1. *imān aldañķuķları bilün çokdur bu yolda*
nefsine uyanlaruñ gitmez yüzi ķarası

[= Bilin ki bu yolda iman aldaticıları çoktur; nefsinin peşinden gidenlerin
günahları gitmez.]

116. şiirde *ķara*, *ķara toprak* birleşğinde geçer, ki burada, gerçek ma-
nada toprağın rengini ifade eder^{*****}; ancak *ķara toprak* ile kast edilen ise
‘kabir’dir:

144r6. *teferriic eyleyü vardum şabāhın sinleri gördüm*
ķarışmış ķara toprağa şu nāzūk tenleri gördüm

***** Toprak rengi olarak *ķara*’nın, kızıl ile siyah arasında bir rengi ifade ettiği söylenebilir; Dîvānu
Lugāti’t-Türk’te aynı manada *yağız yēr* ‘kara toprak’ birleşği geçer. Bu, *yağız*’ın da kızıl ile siyah
arasında bir rengi karşıladığı anlamına gelir, ki bu durumda, *ķara* ile *yağız*’ın eş kullanımlı olduklarını
ifade edebiliriz: *yağız*: *yağız* ‘yağız (*aṭhami*)’. Bu, kızıl ile siyah arasında bir renktir. Buna benzetilerek
bazı topraklara *yağız yēr* denir. *yağız at* ‘yağız (*aṭlas*) at’ (Kaçalın, 2019: 545).

[= Dolaşarak vardım, sabah vakti kabirleri gördüm; kara toprağa karışmış zarif bedenleri gördüm.]

144v5. *şoğulmuş şol kara gözler belürsüz olmuş ay yüzler*
ķara toprağın altında gül dērer elleri gördüm

[= Çukurlaşmış kara gözler, belirsiz olmuş ay yüzler; kara toprağın altında gül toplayan elleri gördüm.]

ķara toprak birleşigi 56. şiirde de yer alır; burada da *ķara*, toprağın rengi için kullanılmıştır; ancak birleşik ile kast edilen ‘itibarsız, bayağı, değersiz’dir. Bu pasajda *söz*’ün bilenin dilinde pişip akıllıca söylenecek kıvama geldiğinde insanı selamete çıkaracak kadar önemli bir unsur olduğuna dikkat çekilmektedir*; aksi durumda ise *söz*, binlerce incinin değerini itibarsızlaştırır ve yerle bir eder:

95v2. *gel ahi ēy şehriyāri sözümüzi dinle bāri*
hezārān güher dīnāri ķara toprağ ēde bir söz

[= Gel ey dost, bari, şahlara layık sözümüzü dinle; bir söz, binlerce inciye ve parayı değersizleştirir.]

Aşağıdaki beyitlerde (81 ve 148. şiir) de *ķara*, 144v5’teki *ķara gözler* gibi, temel anlamıyla yer alır:

114v7. *kırk beşinde şūret döner ķara şakala ak ēner*
bakup şeybetin göricek yoldurmağa düşdi gönül

[= Kırk beşinde şekil değişir, kara sakala ak düşer; bakıp ihtiyarlığını fark edince gönül, yoldurmaya koyulur.]

166r4. *dürlü dürlü ‘imāret köşk ü sarāy yapan ol*
ķara nikāb dutunmuş girmiş külhān içinde

[= Türlü türlü imaretler, köşkler, saraylar yapan o; yoksul yatağına girmiş kara örtü örtünmüş.]

Bir başka pasajda (83. şiirde), *ķara*’nın eski Türkçe döneminde edindiği (ki bunu yukarıda görmüştük) ‘sıradan, bayağı, adi’ anlamını buluyoruz:

* Şiirin, bu muhtevayı veren ilk iki beyiti şöyledir:
keleci bilen kişinün yüzünü ağ ēde bir söz
sözi bişirüp dēyenün işini şağ ēde bir söz
kelecilerün bişirgil yaramazını şeşirgil
sözün uşıla düşürgil demegil çağada bir söz



116v1. *ğara taşa şu kıyarsağ** elli yıl ışladurısağ*
hemān taş ğēne bayağı hünerlü taş olur değül

[= Kara taşa su döküp elli yıl da ışlatsan; taş yine öncekidir, hünerli taş olmaz.]

Beyitteki bağlama bakıldığında *ğara*, *hünerlü* (becerikli, marifet ve maharet sahibi) sözcüğünün zıddıdır, ki bu durum, *ğara*'nın, 'hüner yoksunu, maharetsiz, bayağı, adi, sıradan' anlamını kesinleştirir.

Sonuç

Ğara ile ilgili buraya kadar söylediklerimizi şöyle toparlayabiliriz:

1. *ğara* sözcüğü, birleşikleri bir kenara bırakırsak, daha eski Türkçe döneminde 'siyah' temel anlamı dışında şu anlamları kazanmıştı: 'sıradan, değersiz, adi' (eski Türk yazıtları), 'karanlık' (Eski Uygurca), 'hayvan, davar, mal' (Eski Uygurca), 'avam, halk' (Kutadgu Bilig).
2. Yunus'un dünya görüşünde ise sözcüğün şu semantik kategorileri yüklendiğini görüyoruz:
 - a. 'siyah': Bu, *ğara*'nın temel anlamıdır, ki bazı pasajlarda bu anlam *ğara toprak* 'kabar; itibarsız, bayağı, değersiz' birleşğinde korunmuştur. Bu birleşikte *ğara*, toprağın rengi olarak 'siyah ile kıızıl arasında bir renk'tir.
 - b. 'yazı' (< 'kara yazı'): Bu anlam, 'kara yazı'dan kısaltma (abbreviation) ile oluşmuştur. şu birleşiklerde de bu anlam korunmuştur: *ağ üstine ğara diz-* 'beyaz sayfa üzerine kara yazı yazmak' (Bu birleşikte *ğara*, daha dar anlamıyla 'Kur'an yazısı'dır), *ğarayı ağ üstine yaz-* 'okuma yazma bilmek, öğrenim görmek, tahsil yapmak', *ğarayı aķa yaz-* 'öğrenim görmek, tahsil yapmak'.
 - c. 'her türlü olumsuzluk, musibet, kötülük, keder': Sözcüğün bu anlamı, beyitlerde her zaman, *aķ* ve *ğara*, yani *ğayr* ve *şerr* karşıtlılığıyla bir arada verilmiştir. Bu karşıtlılığa göre *aķ*, ilahi aşkı tatmış olan kâmil insanın eriştiği 'ilahi rahmetin isabet ettiği mutluluk ya da iyilik' iken, *ğara*, 'ilahi aşkın bilgisine erişmeyi engelleyen her türlü olumsuzluk, kötülük ve musibet'i karşılamaktadır. Pasajlara bakarak daha genel anlamıyla söylemek gerekirse, *aķ*, 'ilahi aşkın

** Babacan: *ğoyursağ* (2017: 360).

bilgisine ve sırrına ulaştıran her türlü olumlu değer' iken, *ķara*, 'ilahi aşkın bilgisine erişmeyi engelleyen her türlü olumsuzluk'u ifade eder; başka türlü söylersek, *aķ* ve *ķara*, ancak ilahi lütufla donatılmış kâmil insanın ayırt edebileceği gerçek manadaki *ķayır* ve *ķerr*'dir.

- d. 'kusur, suç, günah': Bu anlam, dünya hayatında Allah'ın, kuluna uygun görmediği her türlü davranış ve sözün karşılığı olarak ahi-ret hayatında insanın karşısına çıkan simgesi ve emaresidir. Dünyaya hayatını gerektiği gibi geçirmemiş kimsenin, başka bir deyişle, Allah'ın emir ve yasaklarını göz ardı etmiş kimsenin semeresi, mahşerde Allah'ın huzurunda, 'kusur, suç ve günah' olarak ortaya çıkar. Başka bir yoruma göre ise, mahşerde haşrolunanların yüzlerindeki *kara*'lık geriye dönüşü olmayan bir 'hüzün, keder, gam, tasa (Ar. *sewād* 'siyah', *sewdāķ* 'hüzün')'nın emaresidir.*** Bunun karşıtı ise, mahşerde yüzlerin ağarmasıdır, ki o da, 'mutluluk' belirtisidir.
- e. 'hüner yoksunu, merhametsiz, sıradan, bayağı, adi': ET *kara bodun* 'sıradan halk, avam' birleşindeki *kara* ile bir ve aynı anlamdır; tek farkla ki Yunus'ta *taş*'in kıymetsizliğine ve sıradanlığına işaret eder.

*** Bu anlamın, Arapça *sewdāķ* 'hüzün, melankoli' (~ *sewād* 'siyah' < *s-w-d* 'karartmak, siyahlaştırmak; (mektup vb.i) kaleme almak, yazmaya başlamak, müsveddesini, taslağını yapmak, oluşturmak; (sayfaları) doldurmak, karalamak')'dan etkilendiği anlaşıyor.



KAYNAKÇA

- Arat, R. R. (1979). Kutadgu Bilig I *metin* 2. baskı. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Arat, R. R. (1959). Yusuf Has Hâcib, kutadgu Bilig II *çeviri*. *Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları*.
- Babacan, V. (2017). Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Dîvân'ı (*Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*). *Ankara: Doruk Yayıncılık*.
- Bayraktar, N. (2004). Kara ve Siyah Renk Adlarının Türkçedeki Kavram ve Anlam Boyutu Üzerine. *Dil Dergisi*, 126, 56-76.
- Clauson, S. G. (1972). An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish. *Oxford: Oxford University Press*.
- Dankoff, R. (1983). Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib. Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig). A Turko-Islamic Mirror for Princes. Chicago and London: Publications of the Center for Middle Eastern Studies.
- Izutsu, T. (2019). Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar (7. baskı). (S. Ayaz, Çev.) *İstanbul: Pınar Yayınları*.
- Kaçalin, M. S. (2019). Mahmûd el-Kâşgarî, Dîvânü Lugâtî't-Türk Türk Dilleri Derlemesi. *İstanbul: Kabbalcı Yayıncılık*.
- Kononov, A. N. (2015). Türk Lehçelerinde Renk Adlarının Semantiği. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 17, 185-204.
- Mutçalı, S. (1995). Arapça-Türkçe sözlük. *İstanbul: Dağarcık Yayınları*.
- Ölmez, M. (2012). Orhon-Uygur Hanlığı Dönemi Moğolistan'daki Eski Türk Yazıtları *Metin-Çeviri-Sözlük*. *Ankara: BilgeSu Yayınları*.
- Ölmez, M. (2018). Uygur Hakanlığı Yazıtları. *Ankara: BilgeSu Yayınları*.
- Özbay, B. (2014). Huastuanîft Manihaist Uygurların Tövbe Duası. *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları*.
- Özek, A., Karaman, H., Turgut, A., Çağrı, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (1997). Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. *Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*.
- Râgıb el-İsfahânî (2020). Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü (6. baskı). (M. Yıldız, Çev.) *İstanbul: Çıra Yayınları*.
- Steingass, F. (1998). A Comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature Yeni baskı. Beirut, Lebanon: Librairie du Liban Publishers.
- Ullmann, S. (1978). Anlambilimi. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 38, 355-363.
- Wilkens, J. (2021). Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch-Deutsch-Türkisch / Eski Uygurcanın El Sözlüğü Eski Uygurca-Almanca-Türkçe. Göttingen: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

AHÎ Mİ, AHI MI? YUNUS EMRE ŞİİRLERİNDE AHI KELİMESİNİN SEMANTİK VE SENTAKTİK BOYUTLARI

Fikret TURAN

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölü-
mü, İstanbul/Türkiye, fikreturan@hotmail.com

Giriş

Sonraki dönemlerde yazıya geçirilmiş olsa da Yunus Emre'nin şiirlerinin Oğuz Türkçesinin Anadolu'da edebî dil olarak ortaya çıktığı 13. ve 14. yüz-yılların dilini başarılı bir biçimde yansıttığı tartışmasızdır. Bununla birlikte genelde bu dönem Anadolu Türkçesinin, özelde ise Yunus Emre'nin dilinin özelliklerine dair çözülmemiş birçok dilbilimsel ve filolojik sorunların bu-lunduğu da bir gerçektir. Biz, bu bildiride Yunus Emre Divanı'nda karşımıza çıkan ve araştırmacılar tarafından Arapça kökenli bir kelime olarak değerkendirilerek *ahî* veya *ahi* (<ahî) olarak okunmuş kelimenin esasen *ahı* şeklinde Türkçe kökenli zarf işlevli bir pekiştirme ve açıklama edatı olduğunu ve bundan dolayı kelimenin /ı/ ünlüsüyle *ahı* şeklinde okunması gerektiği görüşünü ortaya koyarak örneklendireceğiz. Bu görüşümüzü (1) Yunus Emre'nin metinlerinin kendi semantik ve sentaktik yapısına ve mantığına dayanarak, (2) tarihi dönemlerde yaşamış başka yazar ve şairlerin eserlerinde görülen benzer örneklerle karşılaştırarak, ve (3) yaşayan Türk lehçelerindeki *ahı* / *ahi* edatının gösterdiği verileri değerlendirerek oluşturacağız.

Yunus Emre'nin şiirlerinde elif, hı (hâ) ve ye (yâ) harfleriyle yazılan ke-liem (أخي) şairin *Risâletü'n-Nushiyye* ve *Dîvân*'ı üzerine ilk önemli filolojik metin yayınlarını yapan Abdülbaki Gölpınarlı ve Faruk Kadri Timurtaş'tan başlamak üzere belli başlı araştırmacılar tarafından *ahî* veya *ahi* (<ahî) şeklin-



de okunmuş ve kitap sonlarında verilen sözlüklerde kelimenin Arapçada *benim kardeşim*, *kardeş* ve *esnaf veya lonca birliği bağlamında fütüvvet şeyhi* anlamlarına geldiği açıklanmıştır.**** Şairin tasavvuf felsefesi üzerine yorum ve nasihatlerde bulunduğu *Risâletü'n-Nushiyye* isimli kısa eserinde rastlanmayan bu kelimeye esas itibarıyla vahdet-i vücûd felsefesi bağlamında yoğun vecd ve aşk coşkusuyla dile getirdiği lirik nitelikli şiirlerden oluşmuş *Divan*'ında rastlanır. Kelimenin Yunus'un şiirlerinde tek bir örnek dışında fiillerden sonra veya mısra sonlarında tek başına eksiz kullanıldığı görülür. Kelime, bundan başka *ây*, *hey* veya *yâ* gibi çağırma edatlarıyla birlikte *ây hâce*, *ây kardaşlar*, *ây şehriyârî*, *ây yârenler*, *hey sultânım* gibi şairin kullandığı hitap yapıları arasında da bulunmaz. Bu durum kelimenin *benim kardeşim* anlamında ele alınamayacağını, aksi takdirde bunun bir zorlama olacağı düşüncesini bir kat daha pekiştirir. Bu bağlamda açıktan açığa hitap ettiği kişinin kim olduğunu belirttiği durumlarda dahi bu kelimeyi kullanması bunun *kardeşim* veya *şeyh* anlamında ele alınamayacağını göstermektedir:

Örnek 1.

Gel ahuây şehriyârî sözümüzi dinle barı.

Hitap edilen kişiyi padişah anlamındaki şehriyârî ile açıklarken kelimenin kardeşim olamayacağı açıktır. Kelime hemen fiilden sonra gelerek fiili açıklamaktadır. Bu nedenle kelimeyi *ahî* değil *ahu* olarak okumak lazım gelir. Kelimenin anlamı: Artık; “Gel artık ey sultanım, sözümüzü bütünüyle dinle.”

Örnek 2.

Êy yârenlar êy kardaşlar görûn beni n'ettim ahu?

Hitap edilen kişileri zaten *yârenler* ve *kardaşlar* ile açıklamışken *kardeşim* veya *şeyh* anlamında bir başka kelimeyi şairin söylemeyeceği açıktır. Kelimenin anlamı: Böyle, bir bakınız; “Ey dostlar, ey kardeşler, bakın ben ne yaptım böyle?”

Yunus Emre'nin ilk beyitlerini aşağıya aldığımız *ahu* redifli şiirinde kelimenin *artık*, *büsbütün*, *işte*, *tamamıyla* anlamlarında zarf işlevli bir edat olduğu açıktır:

Ben bende seyr éder iken aceb sırra érdüm ahu

**** Kelimenin okunuşu ve anlamı konusunda araştırmacılar genel olarak Gölpinarlı 1965'i takip etmişlerdir. Bu konuda bk. Timurtaş, 1972: 184, Öztelli, 1997: 355, Tatcı, 1991: 344.

Bir siz dağı sizde görüñ dostı bende gördüm ahi

*Bende bakdum bende gördüm benüm ile bir olanı
Sûretimde cân olanı kim düür [ben] bildüm ahi*

*İsteyüben bulımazam ol ben isem ya ben kanı
Seçemedüm andan beni bir gezden ol oldum ahi*

*Sûret toprakdur diyeni gönüm kabûl étmez anı
Bu toprağın cevherini hâzrete irgürdüm ahi*

*Münkir gişi tuymaz bunu derdlülerüñ sézer cânı
Ben ıışk bâğı bülbüliyem ol bâğçeden geldüm ahi*

*Maşûk bizümledür bile ayru degül kıldan kıla
İrak sefer bizden kala dostı yakın buldum ahi* (Yunus Emre, t.b.: varak 195a-b)

Türkçede Zarf İşlevli Edatlar ve Ahi

Türkçede en eski dönemlerden beri cümledeki fiili veya cümlenin tamamını çeşitli tonlamalarla anlam nüansları yaratmak amacıyla açıklayan cümle sonu edatları ve zarfları kullanılmaktadır. Zaman zaman cümle başında da kullanılabilen bu türden kelimeler arasında *ama* (Ben uyuyacağım ama.), *artık* (Ben bittim artık.), *haydi/hadi* (Çalış hadi.), *hani* (Dün söylemişim hani.), *işte* (Geldim işte.), *ki* (Gitmedim ki.), *ya* (Gitmişim ya.) gibi örnekler standart Türkçede cümleye kesinlik kazandırdığı gibi, bir durumu sorgulayarak veya hatırlatarak pekiştirmeye katkıda bulunur ve istek, rica, sevgi, nazlanma, şımarma veya kızgınlık gibi duygusal ve heyecansal tonlu iletişim ortamı yaratır. Benzer duruma ağızlarda başka örneklerde de rastlanır. Doğu Anadolu ve Karadeniz ağızlarında cümle sonunda kullanılan *da* (Oturun *da*. ‘Oturun artık.’), Kuzeydoğu Anadolu Azeri ağızlarında *de be* (Gelin *de be*. ‘Gelin artık.’), vb gibi örnekler bu türden yapılarıdır. Bu bağlamda *ahi* kelimesinin tarihi metinlerde ve modern Türk dili ve lehçelerinde benzer işlevlere sahip olduğu görülür.



Tarihi Dönemlerde *Ahı*

Tarihi metinlerde *ahı* kelimesini çok başarıyla kullanan bir diğer büyük şair de Ali Şir Nevâyî'dir. Şairin divanlarında bulunan *ahı* redifli gazeller kelimenin *kardeşim* veya şeyh anlamında olamayacağı, bunun çok çeşitli anlam incelikleri yaratan bir zarf nitelikli edat olduğu görülür. Bir örnek verecek olursak:

Havâ hoş turur tut kadeh yâr ahı
Ğadehini özüñ burna sıpkar ahı

“Hava hoştur, ey yar kadeh tut artık”
“Kadehini önce kendin iç ama”

Özüñ birle téng tutma sâgar maña
Sén âzâdesin mén giriftâr ahı

Kadehi bana kendininkiyle eşit verme”
Sen azadesin, ben düşkünüm hani”(Ali Şir Nevâyî, t.b.: varak 590a;
Türkey, 2002:456)****.

Sevgilisine “yâr” diye seslenen aşğın burada sevgilisine “kardeşim” anlamında bir hitapta bulunmayacağı açıktır. Bu sebeple biz bu kelimenin bir zarf ve edat görevli bir yapı olduğunu ve bunun bu şiirden yaklaşık iki asır önce söylenmiş Yunus’un şiirlerinde görülen anlamlara sahip aynı kelime olduğunu anlıyoruz.

Yunus’un şiirlerinde görülen *ahı* kelimesinin bu türden bir edat olduğunu düşünmemizin bir sebebi de aynı veya yakın anlamdaki bu türden edatların onun tarikat silsilesinin dayandığı Ahmed-i Yesevî’nin hikmetlerinde de karşımıza çıkmasıdır. Ahmed-i Yesevî’nin hikmetleri ile takipçilerinin şiirlerinde kullandığı bu türden cümle sonu edatları arasında *muna* “işte, artık”, *yâ* ve â “ya, işte, hani” edatları sıkça kullanılan rediflerden olmuştur:

Garîb bendeñ bu dünyâdın güzer kıldı.
Mahrem bolup yér astıga kirdim muna

**** Türkiye, 2002’de kelimenin uzun i /i/ ile transkripsiyonu yapılmış olsa da anlamına dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Beyitlerdeki anlamsal mantığın bu kelimenin bir edat olarak *ahı* şeklinde ele alınmasını gerektirdiği açıktır.

“Garip kulun bu dünyadan geçmiş oldu.”

“Saklanarak yer altına girdim işte.” (Eraslan, 2000: 108).

Allâh tiyü Allâh sarı kılıp yüzi,

Allâh tiyü sır közini açalık â.

“Allah’ı çağırarak Allah’a yönelip,”

“Allah’ı çağırıp sır gözünü açalım hadi.”

Siz uşal taht üzere izzet bilen oturduñuz.

Biz aşakda baş açuk yalañ yörüpmiz tidi yâ.

“Siz o taht üzerinde yücelikle oturdunuz.”

“Biz aşağıda baş açık yalın ayak yürüdük dedi hani.” (Sever, 2018: 224, 227).

Bu yönüyle *ahı* edatı yukarıdaki örnek yapıların dışında divan şairlerinin de sıkça kullandığı Farsça kökenli *bes* ve *besî* edatının sahip olduğu anlam inceliklerinin bir kısmına da sahip olduğu görülür.

Türk Dili ve Lehçelerinde *Ahı* ve Varyantları

Yunus Emre’nin dönemi, sanatı ve etkileri konusunda ilk önemli bilimsel çalışmayı yapan Fuad Köprülü, konuya dair yazdığı malum *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* isimli eserinin Yunus Emre kısmında Yunus Emre’nin diline dair bilgiler verirken Yunus’ta görülen erken dönem Oğuz Türkçesine dair birçok unsurun bugün Azerbaycan Türkçesi ağızlarında yaşadığını belirtir. (Köprülü, 1981: 292) Bu bağlamda baktığımızda Azerbaycan ağızlarında *ahı* kelimesinin bir edat ve zarf olarak cümle içinde bazen fiili bazen de cümlelerin tamamını çeşitli semantik nüanslarla yöneten bir yapı olduğu görülür. Kelime, Azerbaycan Türkçesinde bir fikri bazen kesin olarak bazen de sorgulayarak ve bir hususa dikkat çekerek tekit etmek, güçlendirmek ve kanıtlamak için kullanılır. Cümleye bazen rica ve bazen itiraz ederek duygusallık ve heyecanlı bir tonlama ekler. Genellikle cümle başında, cümle sonunda veya fiilden sonra kullanılır. Daha çok karşılıklı konuşmada görülen bu kelime iletişim ortamının ve konunun bağlamına göre *ama*, *artık*, *bakın*, *bilirsin*, *hani*, *işte*, *öyle*, *öyleyse*, *peki*, *sanki*, vb gibi anlamlarda görülebilir. Bu yönüyle konuşucunun psikolojik durumunu da iletişime yansıtan tonlamalı gramer unsuru



olarak görev yapar. Azeri Türkçesindeki şu örnekler *ahı* edatının sentaktik ve semantik özelliklerini çok iyi yansıtır:

Ahı bu bir hegiğedir.

(Biliyorsun ki bu bir hakikattir.)

Ahı gardaş men yorulmuşam.

(Ama kardeş, ben yoruldum.)

Niye gelmirsən ahı?

(Neden gelmiyorsun peki?)

Men néynemişəm ahı?

(Ben ne yapmışım ki?) (Kazımov, 2010: 369; Orucov vd., 2006: 12).

Ahı kelimesinin sahip olduğu semantik işlevlerin bir kısmı Türkmen Türkçesinde *ama*, *fakat*, *evet*, *öyle*, *muhtemel*, *belki*, *sonuç* olarak anlamlarında *ahır* / *ahırı* / *ahırın* edat yapısında görülür. Kelime özellikle cümle sonunda kullanıldığında *ahı* ile benzer semantik nüanslar yaratır ve fiile ve cümleye duygusallık ve heyecan tonlaması katar:

Suw degirsən azar ahırı.

(Su değdirsən iltihaplanır ama.)

Bu doğru däl ahırı.

(Bu doğru değil ama.) (Söyegowın, 2000: 557, 560; Tekin, vd., 1995: 26).

Kelime ayrıca Özbekçede *ahır*, Kazan Tatarcasında ise *ahırı* şeklinde aynı anlam ve işlevde görülür. (Begmatov, vd., 2006: 120, Öner, 2015: 26) Bütün bu lehçelerdeki örneklerden hareketle *ahı* kelimesinin esasen *ahırı* kelimesinden önce orta hece düşmesiyle *ahırı*, sonra da /r/ düşmesiyle *ahı* şekline dönüştüğü anlaşılmaktadır. *Ahırı* kelimesinin de çok yüksek bir ihtimalle eski Türkçe metinlerinde “yavaş, yumuşak ve sakin” anlamlarına gelen *aķuru* ~ *aķru* kelimesinden dönüştüğü anlaşılmaktadır (Caferoğlu, 1993: 7; Röhrborn, 1977-98: 82). Çok farklı semantik özelliklerinin yanı sıra kelime başı /a/ ünlüsünün her zaman kısa olması *ahı* kelimesinin dayandığı *ahırı* yapısının “son, sonunda, sondaki” anlamlarına gelen Arapça kökenli âhir kelimesiyle ilişkilendirilemeyeceğini de göstermektedir.

Eski Anadolu Türkçesinde “cömert” anlamında kullanılan bir diğer *ahı* kelimesi daha vardır. Bu kelime eski Türkçede cömert anlamına gelen *akı* kelimesinden dönüşmüştür ve edat ve zarf görevli *ahı* ile sesteş yapıda, ancak anlam, köken ve işlev yönüyle ayrı bir kelimedir. Yunus Emre, Divan’da bu kelimeyi bir yerde ahiret için gayret eden, sevap kazanan ancak dervişliği bilmeyen insanlar için kullanır ve kendisinin bu insanlardan olmadığını dile getirir.* Dervişliği ve tasavvufu bilmeyen sıradan insan anlamında isim ve sıfat olarak kullanılan bu kelimenin yukarıda örnek mısralar içinde gösterdiğimiz zarf görevli *ahı* edatı ile ilgisi yoktur.

Sonuç

Yunus Emre’nin şiirleri üzerine yapılan çalışmalarda *elif*, *hı* ve *ye* harfleriyle yazılan kelime genel olarak Arapça kökenli “benim kardeşim” anlamına gelen *ahî* kelimesiyle aynı olarak değerlendirilmiştir. Kelimenin ayrıca 13. ve 14. yüzyıllarda Anadolu şehirlerinde oluşan belirli tasavvuf ahlak ve adabına bağlı esnaf ve zanaatkâr birliği şeyhi için de kullanıldığı ileri sürülmüştür. Biz, kelimenin bu tarz okunmasının ve bu şekilde anlamlandırılmasının metnin sentaktik ve semantik mantığına uygun düşmediğini örneklerle ortaya koyarken bunun aslında hem diğer tarihi metinlerde, hem de mevcut yaşayan lehçelerde görülen zarf ve edat görevli *ahı* kelimesi olduğunu belirlemiş bulunuyoruz. *Ahı* esas itibarıyla çeşitli tarihi dönemlerde ve lehçelerde konuşma dilinde cümlelerin başında, sonunda veya fiilden hemen sonra gelerek *ama*, *artık*, *bakınız*, *bir kere*, *hani*, *işte*, *tamamıyla* gibi duygusal ve heyecansal tonlarla iletişimi pekiştiren bir semantik tonlama unsuru olarak görev yapar.** Bu doğrultuda *ahı* kelimesinin Yunus Emre’nin şiirlerinde de bağlama uygun benzer nitelikli semantik nüanslar yaratan zarf işlevli edat yapısı olduğu görülür.

* Şufilelere şöhet gerek ahırlara ahret gerek / Mecnûnlara Leylî gerek bana seni gerek seni. (Yunus Emre, t.b.: varak 202a). Kelime Tarama Sözlüğünde de “cömertlik” anlamıyla *ahılık* şeklinde tespit edilmiştir. (Tarama Sözlüğü I, 1995: 63).

** *Ahı*, benzer anlam ve işlevlerde gündelik konuşma Farsçasına da geçmiştir.



KAYNAKÇA

- Ali Şir Nevâyî. (t.b.). Bedâ'î'ü'l-Vasat ve Diğer Eserleri, Topkapı Kütüphanesi, (Revan 808).
- Begmatov, B., Madvaliev, A., Mahkamov, N. ve Mirzaev, T. (2006). *Özbek Tilining İzohli Luğati* (C I). Toşkent: Davlat İlmîy Naşriyeti.
- Caferoğlu, A. (1993). Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü (3. baskı). *İstanbul: Enderun Kitabevi.*
- Eraslan, K. (2000). Ahmed-i Yesevi, Dîvân-ı Hikmet'ten Seçmeler (4. baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Gölpınarlı, A. (1965). Yunus Emre, Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân. *Eskişehir: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayını.*
- Kazimov, Q. Ş. (2010). Müasir Azərbaycan Dili, Morfologiya. Bakı: Elm ve Təhsil.
- Köprülü, F. (1981). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (4. baskı). *Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.*
- Orucov, Ə., Abdullayev, B., Rəhimzadə, N. ve Axundov, A. (2006). *Azərbaycan Dilinin İzahlı Lüğəti* (4 Cilt). Bakı: Şərq-Qərb.
- Öztelli, C. (1997). Yunus Emre (5. baskı). *İstanbul: Özgür Yayınları.*
- Röhrborn, K. (1977-1998). Uigurisches Wörterbuch; Sprachmaterial der Vorislamischen Türkischen Texte aus Zentralasien. (Lieferung 1-6). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Sever, M. (2018). Bakırgan Kitabı. Ankara: Ahmet Yesevi Üniversitesi.
- Söyegowyn, M. (2000). Türkmen Diliniñ Grammatikasy, Ankara: Türk Dil Kurumu (Aşgabat: Ruh, 1999).
- Tarama Sözlüğü.* (1995). (C I, 3. baskı). *Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.*
- Tatçı, M. (2008). Yunus Emre Dîvânı: İnceleme I. *İstanbul: H Yayınları.*
- Tekin, T., Ölmez, M., Ceylan, E., Ölmez, Z. ve Eker, S. (1995). *Türkmence-Türkçe Sözlük.* Ankara: Simurg.
- Timurtaş, F. K. (1972). Yunus Emre Divanı. *İstanbul: Tercüman Yayınları.*
- Türkay, K. (2002). Ali Şir Nevâyî: Bedâ'î'ü'l-Vasat. *Ankara: Türk Dil Kurumu.*
- Yunus Emre. (t.b.). Risâletü'n-Nushiyye ve Dîvân, Süleymaniye Kütüphanesi, (Fatih 3889).

BİYOĞRAFİK ROMAN ÖRNEĞİ OLARAK: EMİNE İŞINSU'NUN BİR BEN VARDIR BENDEN İÇERİ ROMANI

Selda UYGUR GÜRBÜZ

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fak.,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, suygur@nku.edu.tr

Giriş

Modern zamanların edebi türü olan roman diğer türlerle de ilişki içerisindedir. Roman, diğer edebi türlere göre avantajlı bir edebi türdür. Sosyoloji, psikoloji, tarih gibi bilimlerle disiplinler arası ilişkiler kurabilmeye açıktır. Bu anlamda roman diğer türlerle ilişki kurarak malzemesini toplama ve genişletme imkânına sahiptir. Etkili bir anlatım biçimi olan romanın malzemesini topladığı türlerden biri de yaşam öyküleridir. Her yaşamın bir hikâye olduğu düşünülürse tarihe mâl olmuş önemli kişilerin biyografilerinin roman konusu olarak seçilmesi türe ilgi duyan yazarlar için kaçınılmazdır.

Kronolojik ve mantıki olarak tarih yazıcılığının bir parçası olan biyografi eski bir edebi türdür. Biyografi yazarının gözünde şair, basitçe manevi ve fikri gelişimi, meslek hayatı ve duygu dünyası genellikle ahlaki bir sistem veya sosyal kurallardan alınan ölçülere göre yeniden değerlendirilen herhangi bir kişidir (Wellek-Warren, 2001: 57). En genel şekliyle ise biyografi, tanınmış bir kişinin yaşamının, doğumundan ölümüne kadar geçen sürenin başkaları tarafından anlatılmasıdır. Bilimsel ve edebi biyografilerin dışında bir tür olan biyografik romanın tanımı ise farklıdır. Apaydın, biyografik romanı edebiyat veya sanat adamını, ünlü bir şahsiyetin biyografisini roman türünün imkanlarından yararlanarak, roman formunda ele alan yazarların yazdığı eserler olarak tanımlar (2001; 168). Batılı araştırmacıların tanımlarına bakacak olursak; David Lodge, “biyografinin nesnel, kanıtlara dayalı söylevinden daha çok



öznelliği yansıtmak için romanın tekniklerini kullanarak yaratıcı inceleme için gerçek bir kişiyi ve onun gerçek tarihini konu alan roman”, Irving Stone ise “bir insanın yıllar içerisindeki yolculuğunun, yaşamın ham maddesinden özgün sanatsal biçimin hazzı ve saflığına dönüşen gerçek ve belgelere dayanan bir öyküsü” olarak tanımlar (Akt. Karaca, 31, Loğdu, 8, Stone, 68). Karaca’nın Irving Stone’dan aktardığına göre, biyografinin romana dönüşmesi dramatize etmek, bol diyalog, tüm karakterleri canlı hale getirmek, anekdot ve mizah kullanmak adımlarıyla gerçekleşir (Akt. Karaca, 33-34, Stone, 1-2). Bunların dışında yazar ile biyografisi yazılan kişilerin hayatlarının herhangi bir döneminde ilişkili oldukları görülür (Apaydın, 2001: 169).

İncelememizin konusu olan ve hakkında pek çok biyografik roman yazılan Yunus Emre’nin yaşamıyla ilgili bilgiler kesin değildir. Yunus Emre’nin yaşadığı dönemde yaşamı hakkındaki bilgiler derlenip yazılmamıştır. Ailesi, yaşamı vs. ile ilgili bilgiler belirsiz olmakla birlikte mezarının yeri de belli değildir, Yunus Emre pek çok yerde gömülüdür.

Cebe ve Arslanoğlu, Ona dair tüm verilerin kendi eserlerinden ve menkıbelerden edinilmekte olduğunu belirtirler; Yunus Emre’nin eserlerini ve onları besleyen kaynakları doğru çözümlemek metnin gerçekçi olmasını da sağlar (Cebe ve Arslanoğlu, 2020: 87-88). Din büyüklerinin, kahramanların ve tarihî şahsiyetlerin üstün vasıflarını, ahlaki meziyetlerini, olağanüstü iş ve davranışlarını destani- efsanevi bir üslûpla anlatan menkıbeler (Kubbealtı Lugatı; Menkıbe Maddesi) bir nevi Yunus Emre’nin biyografisi yerine geçmektedir.

Turan Oflazoğlu, “Menkıbelerde Yunus” adlı yazısına “Yunus’un yaşamıyla ilgili kesin bilgiler bulunmasa ne çıkar? sorusuyla başlar. Oflazoğlu’na göre Yunus’un serüveni insanlık serüvenidir; ayrıca bu tip menkıbeler arketipseldir. Menkıbeler gerçek bir kişiye evrensel örneklerle göre biçim verilmesini, sürekli yorumlanarak yeni anlamların doğmasını sağlarlar. Menkıbelerde anlatılanlar nesnel bilgilerde olduğu gibi bayatlamazlar (Oflazoğlu, 1991: 545).

İncelememizin konusu olan Cumhuriyet Dönemi Türk edebiyatının önemli isimlerinden biri olan Emine Işınsu da menkıbelerden yola çıkarak biyografik romanlar kaleme alır. 17 Mayıs 1938’de Kars’ta dünyaya gelen Işınsu’nun babası Bulgaristan Türklerinden emekli Tümgeneral Aziz Vecihi Zorlutuna, annesi ise Erzurum’un tanınmış ailelerinden Zorluoğulları’na mensup Hürriyet Mücahidi Avnullah Kâzımî Bey’in kızı, tanınmış şair ve yazarlarımızdan Halide Nusret Zorlutuna’dır (Erol, 2012: 44). Işınsu’nun tasavvufa yönelmesinde annesinin etkisi büyüktür. Yazar, kendisiyle yapılan bir röportajda annesinin çok dindar bir kadın olduğunu ve tasavvufa merak duyduğunu

kendisinin de bu tesir altında kaldığını belirtir (Akbaş, 2012: 39). Apaydın'ın yazar ve biyografisi yazılan kişi arasında bir yakınlık olduğu görüşü İşinsu'nun romanlarında da kendini gösterir (Apaydın, 2001: 169). Emine İşinsu'nun çocukluğundan itibaren tasavvuf geleneğine meraklı olması onu Yunus Emre, Hacı Bayram Veli, Niyazi Mısri, Hacı Bektaş Veli gibi tasavvuf ehli şahsiyetlerin romanını yazmaya itmiştir. Hayati Bice, son romanlarında büyük Türk mutasavvıflarının hayat ve öğretilerini işleyen Emine İşinsu'nun bu eserlerini, bir tasavvuf menâkıbnâmesi olarak okumanın mümkün olduğunu söyler. Bice'ye göre İşinsu, bir romancı olarak konu ettiği sufilerin biyografik verilerinden hareketle hayatlarını yeniden kurgularken, bu dört büyük mutasavvıfı hem yaşayan, nefes alıp veren birer insan; hem de engin bir gönül sahibi, ruh mimarı olarak bugünün okuru ile tanıştırmakta başarılı olmuştur (Bice, 2012: 125). Aynı şekilde Cebe ve Arslanoğlu da İşinsu'nun Yunus Emre'nin yaşamını anlattığı romanı *Bir Ben Vardır Benden İçeri* (2002)'yi aynı doğrultuda değerlendirirler; Yunus'u iç dünyasında arayışlar içinde olan birey olarak anlatılması açısından romanı başarılı bulurlar. Roman, kendisinden sonra kaleme alınan bu tür romanlar için bir eşik kabul edilmekte, tasavvuf terminolojisini ve felsefi yapıyı öğrenebilmek için okunması ön koşul sayılmaktadır (Cebe ve Arslanoğlu, 2020: 88-89). Bu bağlamda *Bir Ben Vardır Benden İçeri* Yunus Emre'nin yaşam öyküsünü anlatan menkıbelerden ve eserlerinden yola çıkarak yazılmış biyografik roman türünün de edebiyatımızdaki önemli örneklerinden biridir.

Çalışmada, biyografik roman örneği olarak Yunus Emre'nin yaşamının nasıl ele alındığı *Bir Ben Vardır Benden İçeri* romanı bağlamında değerlendirilecektir. Roman dört bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin isimleri, Yunus Emre'nin romanda ele alınan yaşına kadar geçen süreci de tanımlar niteliktedir: I. Bölüm: *Bir Garip Yunus Vardı*, II. Bölüm: *Garip Yunus, Derviş Yunus Oldu!*, III. Bölüm: *Derviş Yunus, Âşık Yunus Oldu*, IV. Bölüm: *Âşık Yunus, Didar Yolunda*.

“Ete Kemiğe Büründüm Yunus Oldum Göründüm”: Yunus ve Sevdikleri

Bir Ben Vardır Benden İçeri, yazarın yaratıcı gücü ve kurgulama yeteneği ile de şekillenerek başarılı bir biyografik roman kimliği kazanır. Roman, kendisinden sonra yazılan biyografik romanlara bu yönüyle de öncülük eder, kaynak oluşturur. İşinsu'nun tarih konusundaki dikkatli araştırmaları romanın arka planını oluşturur. Ancak romanın içeriği dikkatli bir şekilde incelendi-



ğinde amacın tarihi olayları anlatmak olmadığı görülür. Yazar, Yunus Emre'yi insani yönleriyle anlatabilmek için tarihsel olaylardan yararlanır; çünkü her insan gibi Yunus Emre de yaşadığı toplumun etkisi altındadır. Döneme damgasını vuran, Anadolu'yu kasıp kavuran Moğol istilasından Yunus Emre ve yakınları da etkilenmişlerdir. Bice'nin aktarımına göre Işınsu, Yılmaz Öztuna'nın tarihi eserlerinden faydalanarak tarihi arka plânını oluşturur (Bice, 2012: 225). Ancak romanın asıl konusu Yunus Emre'nin kişisel tarihidir. Ercilasun, bu doğrultuda romanın kronojisinin ve kompozisyonunun mükemmel bir şekilde kurgulandığını, sanatkârane bir üslup yerine sade bir dil kullanıldığını belirtir (Ercilasun, 2012: 76). Yine, Ercilasun'a göre dış tasvirler eksik olsa da romanın kompozisyonu son derece başarılıdır (Ercilasun, 2012: 77).

Romanın analizine geçmeden önce Abdülbâki Gölpınarlı'nın incelemesinden yola çıkarak Yunus Emre'nin 638 Hicri'de doğduğunu belirtebiliriz (1240) (Gölpınarlı, 2020: 28). Nereli olduğu, yattığı yer ile ilgili olarak da; Bektaşî Vilâyet-Nâmesinde (Menâkıb-ı H.B.V.) Yunus Emre'nin Eskişehir'e yakın Sarıköylü olduğu ve o köyde metfun olduğu belirtilmektedir. Bunun dışındaki çeşitli kaynaklarda da Yunus Emre'nin Sarıköylü olduğuna dair bilgiler vardır (Gölpınarlı, 2020: 32). Işınsu'nun Yunus Emre'nin köyü ve yaşamı ile ilgili roman içerisinde verdiği bilgiler de bu yöndedir.

Işınsu, Yunus Emre'yi başlı başına bir roman karakteri olarak kurguladığı için öncelikle onun duygularını, çelişkilerini, sorgulamalarını, varoluş sancılarını yansıtmayı amaçlar. Tasavvuf konusunda bilgilerin verilmesi, geleneğin terimleriyle, törenleriyle, bilgisiyle anlatılması Yunus'un kişisel gelişimine eşlik eder. Yunus Emre'nin de tıpkı diğer insanlar gibi bir mesleği vardır. Romanda sıkça Yunus Emre'nin marangozluğuna değinilir. Marangozluk çoğu zaman Yunus'un ekmek kapısıdır. Ayrıca eğitim almak için gittiği mekânlarda marangozluk sayesinde yaşamını sürdürür, ailesine bakar. Yunus Emre romanda diğer karakterler gibi yaşamını sürdürmek için marangozluk yapmak zorunda kalan, geçim zorlukları çeken, yükümlülükleri olan başlı başına bir karakter olarak çizilir.

Roman, Yunus'un yirmili yaşlarının başında olduğu zaman diliminde başlar; geri dönüşlerle çocukluğu ve ilk gençlik dönemi ile ilgili bilgiler verilir. Yunus'un romandaki lakabı köydeki herkesten farklı olduğu, heyecanını dizginleyemediği, ağaç tepelerinde gezdiği ve şiir söylediği için gariptir.

Bu bağlamda Garip Yunus'un yaşamını ve gelişim çizgisini romanın işlenişine göre ele alırsak: 1. Yirmili yaşlar, evlilik ve aile hayatı, iç monologlarla ve hatırlamalarla çocukluğa dönülmesi. 2. Arayış dönemi, evden ayrılış, eğitim hayatı, Konya seyahati. 3. Tapduk Emre'ye intisap ediş, tasavvuf eğitimi,

hücre dönemi. 4. Ailenin dönüşü, seyahat, hocalık vasfı, Tapduk Emre'nin isteği üzerine iki yıllık yolculuk ve şairliğinin bilinir hale gelmesi. 5. Dergâha dönüş ve Tanrı ile bütünleşip nihai amaca erme. Bu maddeler romanın sunduğu hayat çizgisini genel olarak yansıtmaktadır.

Roman, Yunus Emre'nin gördüğü bir kâbusu hatırlamasıyla başlar. Yunus Emre ile ilgili yazılan biyografik romanları inceleyen Erkmen'e göre rüya, roman içerisinde özel bir anlatım aracıdır. Rüya anlatımlarının yazarın bazı tezlerine zemin oluşturmak veya sansürden kaçma aracı olmak gibi işlevlerle de kullanıldıkları bilinmektedir. Bu romanda rüya, tek boyutludur; ilâhî bir mesaj gibi algılanır ve pek çok kez kullanılır (Erkmen, 2014: 188).

Romanın ilerleyen bölümlerinde rüyalar haberci niteliğiyle ön plana çıkarken, ilk satırlarda sıradan insanın korkularını, bilinçdışını da yansıtabilecek sembolik anlamda kullanılmıştır. Kabus, bir çocukluk anısının hatırlanmasını, babaannenin bahsettiği zebanileri, cehennemi anlattığı sözleri içerir. İşinsu, dinin korkutma amaçlı kullanılması eleştirmek için babaanne ve imam tiplerini yaratır. Yazar, cehennem kelimesinin yerine tamu kelimesini kullanmayı tercih eder. Dönemin üslubunu yansıtmak için özellikle Yunus'un şiirlerinde kullandığı Çalap, tamu gibi sözcükleri seçerek kullanır. "Tamu" özellikle babaanne ile özdeşleşmiş bir kelimedir.

Ulu ulu günahların yüz komadı bana Çalap

Hiç kimse çâre kılmadı, döndüm yine sana Çalap (İşinsu, 2020: 67).

Yazar, babaannenin davranış biçimini karakterin ağzından dile getirerek tezatlar dünyasına bağlar, Yunus Emre'nin ailesine bu tezatlar dünyasına uygun olarak bir geçmiş hazırlar. Babaannenin olumsuz tavrı ise Asya'dan göç ederek hiç sevmediği ve ısınmadığı Anadolu'ya yerleşmesinden ve sevdiğinden ayrılarak Yunus'un dedesine verilmesinden kaynaklanmaktadır. Yunus, babasını çocuk yaşta kaybettiği için çok sevdiği annesi Elif Kadın ve babaannesi tarafından büyütülmüştür. Tezatlar dünyasına uygun olarak anne ve babaanne karakterleri de zıt özellikler taşır. Babaanne dini korkutma ve çıkar amaçlı kullanan, köylüyü sömürmekten kaçınmayan, çocuklara da dini eğitim adı altında korku salan Kasım Hoca ile benzerlikler gösterir. İki karakter özellikle, Arif (Sevgi) Hoca gibi karakterlerin din anlayışlarını, yüce gönlüllüklerini belirgin hale getiren yaratılmış tipler olarak düşünülebilir.

Yazar, Yunus Emre'nin mezarlık ve ölüm korkusu yaşamasını da çocukluğunda babaannesinden dinlediği korku dolu cehennem tasvirlerine bağlar.



Yunus'un gelişim merhalesi romanın seyri içinde cehennem korkusundan, ateşten, aydınlığa ve nura doğru gelişim gösterir.

Alevlerin içinden kara kara zebaniler çıkacak! Seni alıp o alevlere, ta diplere götürcekler...ha götürcekler...ha götürcekler...Sen daha kaç bakalım yanımdan, kaç da yaramazlık yap, günaha gir! Tamunun ateşinde yanacaksın...Yanacaksın, zebaniler gelip (Işinsu, 2020: 9).

Romanda Yunus Emre'nin sorgulamalarını yansıtıldığı bölümlerde iç monolog tekniği kullanılmıştır. Bu şekilde okur ve karakter özdeşleşmesi gerçekleşir. "Gönlü konuştu", romanın en dikkat çeken ifadelerinden biridir. Yunus'un gönlü ile konuşmasına okur da eşlik eder, bu şekilde kurulan iç monologlar, gönül ile konuşmalar şeklinde ifade edilir. Gönül ile konuşmalar aslında Yunus Emre'nin şiirlerinin anlık dile getirilişidir; bu şekilde yaşam öyküsüne şairliğinin aşama aşama gelişmesi de eşlik eder.

Acep bu benim cânım âzât ola mı yâ Rab?

Yoksa yedi tamuda yana kala mı yâ Rab?

Yunus kabre vardıkta, Münker-Nekir geldikte,

Bana sual sordukta, dilim döne mi yâ Râb (Işinsu, 2020: 12).

Bu dizelerde ifade edilen ölüm korkusuna karşılık geliştirilen duygu sevgidir. Yazar, sevgi duygusunu romanın ilk bölümlerinden itibaren işlemek için Kasım Hoca'nın karşısına, Sevgi Hoca diye de çağırılan Arif Hoca'yı çıkarır. Yunus'un ilk hocası, yol göstericisi de sevgi olarak kurgulanır. Romana göre Yunus'a yazmayı öğreten de Sevgi Hoca'dır.

Abdülbaki Gölpınarlı, Yunus Emre'nin hayatını ele aldığı incelemesinde Yunus'un ümmi olup olmadığı konusuna da değinir. Gölpınarlı, Yunus Emre'nin ümmi, yani okuma-yazma bilmez bir halk şairi olduğu konusunda çeşitli söylentiler olduğunu, ancak bu durumun aslı olmadığını şiirlerinden örnekler göstererek belirtir (Gölpınarlı: xxxiii). Işinsu da romanda Yunus Emre'nin eğitim hayatı, öğrenme ihtiyacı üzerinde özellikle durur. Annesi Elif Kadın ve karısı Zehra'nın da rızasını alarak Arif Hoca'nın dışında başka bir hocadan ders alabilmek için Konya yollarına düşmesi de bu durumun göstergesidir.

Yunus'un ailesi ve sevdiklerine değinecek olursak; annesi Elif Kadın romanın başından sonuna kadar, oğlunu destekleyen Allah yoluna girmesi için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayan, güçlü bir Anadolu kadını portresi olarak

çizilir. Yunus Emre ve annesi arasında gizli bir anlaşma yolu var. Ana oğul birbirlerini içten içe anlarlar.

“Haklısın Yunus’um, haklısın da... İşte, babaannen öleli bir ikimiz kaldık, şimdi sen gidersen Konya’ya, dul başıma ne yaparım, ben kalırım kalmasına da, marangozluk hariç, senin gördüğün işlerin hepsini de ben yaparım. Ama konu komşu ne der” (İşinsu, 2020: 17).

Elif Kadın, bir süre bekledi gözyaşlarının dinmesini, fakat dinceği yoktu, içi yandı, oğulcuğunun ağlamasına hiç dayanamazdı, şimdiye kadar elinden geldiğince, onun gönül arzularını karşılamaya çalışmıştı... Sarıldı oğluna, saçlarını okşadı, yanaklarını kuruladı, alnından öp (İşinsu, 2020: 17).

Romanın son bölümünde Elif Kadın karnındaki ur nedeniyle ölür, oğlu Yunus onu iyileştirebilmek için Konya’ya hekime götürür; hastalığına çeşitli çareler arar. Elif Kadın, güçlü karakteri, oğlunun yokluğunda evi geçindirebilmek için halı dokuması, geliniyle birlikte torunlarını yetiştirmesiyle fedakâr, sevgi dolu Anadolu kadını simgeler. Yunus’un hak yoluna girebilmesi için ilk ve en büyük destekçisi annesidir.

Roman, Yunus Emre’nin bir kız ve bir erkek çocuğu olduğu şeklinde kurgulanır. İlerleyen bölümlerde Yunus çok istediği halde oğlu Mehmet Gökçe’nin babasının yolundan gitmediği, romanın önemli karakterlerinden Aziz’in kızı ile evlenerek dünyevi hayatı seçtiği anlatılır. Böylece Yunus, gelenegi oğluna devredemez.

Yunus kızı Aygül’ü ayrıca sever; ancak Zehra kıza hamileyken okumak, ilim öğrenmek için yollara düşer. Kızın büyüdüğü dönemde de dergâha intisap eder. Aygül de ağabeyinin yolunu seçer. Aziz’in oğluyla evlenir, babasının dergâhının yakınlarında evi kurulur.

Yunus Emre’nin çocukları romanın kurgusu içinde olay akışına dâhil olarak anlatılırlar. Tanrı aşkını arayan babaları sık sık onlardan ayrı yaşamak istediği çelişkisine düşer, ormanın gerçek ailesi olduğunu düşünür. Yazar, bu çelişkileri Yunus gibi iyilik dolu bir karakterin ailesinden kopukluğunu vurgulayarak modern insana benzer bir tiplere yaratır.

Türkistan’dan gelen genleriyle açık yürekliliği, cesareti simgeleyen ana kadın karakter ise Yunus Emre’nin karısı Zehra’dır. Zehra, Yunus’un gidişlerine, kendisini Elif Kadın ve çocuklarla yalnız bırakışlarına tepki gösterse de zaman zaman Yunus’a bir yabancı gibi davransa da sonunda kimselere benzemeyen kocasının gerçekliğini kabul eder. Romanın en güçlü karakterlerinden biri bu özellikleriyle, çocuklarını yalnız başına büyüten ve Hak yolunda



Yunus’u destekleyen Zehra’dır. Işinsu’nun diğer romanlarında olduğu gibi kadın karakterler *Bir Ben Vardır Benden İçeri*’de oldukça güçlü olarak çizilir. Gururlu tavırları, sessiz, anlayışlı halleri Işinsu’nun kadın karakterlerini güçlü Anadolu kadını ile birleştirir.

Yunus’un en yakın arkadaşı Aziz, yine iyiliksever Anadolu insanını simgeler. Tapduk Emre’nin dergâhını ziyaret eder, sık sık en yakın dostunu da davet eder ancak Yunus’un gönlü daha uzaklarda Konya’dadır. Roman boyunca Aziz, Yunus’un yokluğunda ailesine sahip çıkan, arkadaşını Tapduk’a intisab etmesi için teşvik eden, çocuklarının evlenmelerini sağlayan bir karakter olarak çizilir. Bu tip dergâh dışı doğrudan arkadaşlıklar yine Yunus’un olağanüstü kimliğinin dışında normal bir karakter olarak algılanmasına katkıda bulunur.

Belirsiz bir olarak çizilen diğer bir kadın karakter Yunus’un “Nur” olarak adlandırdığı Nurefşan’dır. Yunus Emre mezarlık korkusunu atlatıp mezarlık ziyareti yaptığı bir gün beyazlar içinde siyah saçlı, soluk benizli bir genç kıza rastlar. İlk karşılaşma anında Yunus’un kalbine aşk ateşi düşer. Yunus, karısı Zehra’ya derin bir sevgiyle bağlıdır; ancak Nurefşan karşısında hissettiği duygu cismani aşktan öte bir duygudur. Genç kızın nur saçan varlığı onu dünyevi aşktan Tanrı aşkına götürecek bir araç, sembol haline dönüşür. Roman boyunca Yunus, Nurefşan’ı yalnızca iki kez görür. Nurefşan’ın babası İranlı yönetici Pervane’dir. Konya’da sarayları vardır. Pervane, Moğollarla iş birliği içindedir. Yunus’un köyü olan Sarıköy’de Nurefşanların saray gibi yazlık bir evleri vardır. Yunus, görür görmez aşkına düştüğü kızın veremli olduğunu, kısa bir süre içinde öleceğini karısı Zehra’dan öğrenir. Zehra ve Nurefşan çocukluk arkadaşıdır. Nur’un kendisinden iyi biri olarak bahsetmesi uzun süre genç Yunus için aşkı besleyen kaynak olur. Bu aşk, Yunus Emre’nin zihninde bir kimlik kazanır ve tasavvufi yolculuğuna simgesel olarak eşlik eder. Nurefşan’ın nişanlı olması, ölecek olması, Konya’ya gitmesi Yunus’un onunla gönlü yoluyla konuşmasını, içten içe iletişim kurmasını engellemez.

“Bilir misin Nur’um, ben sevmeyi seviyorum galiba, bunu da yeni keşfettim. Senin yüzünden, çünkü seni görüp bildikten sonra, her insana, her şeye sevgi gözü ile bakar oldum... Kalbim hep yumuşaktı, fakat şimdi eriyip yok oldu âdeti. Doğru” (Işinsu, 2020: 63).

Işinsu, Yunus Emre’nin karısının dışında başka bir kadına duyduğu aşkı tamamen yüce bir duygu olarak ele alır. Nur’un ölümünü haber aldığı zaman Tapduk Emre’nin dergâhına bağlanan Yunus, Nur’unu son kez Tapduk’un arkasında görür. Nur’un görüntüsü ve aşkı yerini yol gösterici hocaya, Tapduk Emre’ye ve Tapduk Emre’ye duyulan aşka bırakır.

“Allah aşkı, genellikle bir kadının aşkından geçer, dedi. Böylece o insan, aşk dediğimiz gönül ateşiyle tanışmış olur” (İşinsu, 2020: 211).

Tarihî Koşullar

Emine İşinsu, romanda tarihî koşulları gerçekliğe dayanarak yansıtma yolunu tercih eder. Bu şekilde modern bir birey gibi tasarlanan Yunus Emre'nin gerçekliği daha etkili hale gelir. Önceden de belirttiğimiz gibi İşinsu, Yılmaz Öztuna'nın tarihî eserlerinden faydalanarak romanın arka planını oluşturur. Ancak roman, tarihi olaylar bağlamında değerlendirildiğinde yazarının amacının bilgi aktarımı olmadığı, karakterini bir aile ve arkadaş çevresi ile birlikte ele alırken sosyal ve tarihî koşulları da göz ardı etmediği görülür. Yunus Emre'nin babasının Köseadağ Savaşı'nda şehit düştüğü, bu sebeple Yunus'un babasız büyüdüğü sık sık tekrar edilir.

Yunus'un doğup büyüdüğü Sarıköy ile birlikte Tapduk Emre'nin dergâhının bulunduğu kasaba romanın asıl mekânlarıdır. Roman boyunca Yunus tek başına, arkadaşlarıyla ve annesinin hastalığını tedavi ettirmek üzere üç kez Konya'ya gider. Konya eğitimin, tasavvufun merkezidir, dinlerin kesişme noktasıdır. Yazar, bu yönleriyle Konya'nın dönem içindeki önemini ve tarihsel değerini vurgular.

“Konya yine öyle çinice konuşmakta, maviden ve yeşilden... Yine çeşitli dinlerin, çeşitli insanların koruyucusu, sokaklarında imamlarla papazlar peşe peşe geçmekte... İranlılar, Yahudiler, Ermeniler ve Moğollar var. Şuradan buradan gelen tüccarlar, kervanların sürüklediği Araplar, Türkmenler... Şu muhakkak, son birkaç yıldır daha çok renklenmiş şehir” (İşinsu, 2020: 265).

Yazarın özellikle vurguladığı tarihî koşullardan biri de Moğol istilasıdır. Moğollar tüm Anadolu'yu kırıp geçirmektedir. Halk da çekik gözlüler olarak nitelenen Moğollardan korkmakta, onlarla iş birliği yapan Pervâne'ye karşı kin beslemektedir. “Pervâne, iki sultan Keykâvus ile kardeşi Kılıç Arslan'ın arasında dolaşıp duruyor, güya elçilik yapıyor, ama hep Moğollar yararına, tek önünde eğildiği, kanları kuruyasica Tatarlar!..” (İşinsu, 2020: 53).

Yazar romanın ilk bölümlerinde tarih de belirterek olaylar hakkında bilgi verir. 1256 yılında Moğol Komutanı Baycu Noyan'ın Türkmenleri yenilgiye uğratması ayrıntılara da yer verilerek anlatılır.

Garip Yunus'un, sevgi yoluyla her sorunu çözebileceğinin ayırdığına vardığı zaman mezarlıkta bir Moğol ile karşılaşması, Yunus'un Moğollara ve



duruma bakışını ortaya koyar. “Bir Moğol dedesinin derviş olması tuhaf geliyordu Yunus’a, bunlar puta tapmazlar mıydı a kuzum, yoksa kendi dinlerince bir dervişlik miydi bu?” (İşinsu, 2020: 298). Bir Türk tarafından büyütülen Moğol, bir dönem dedesinin öğrettiği yoldan sapmış, Moğollarla birlikte zulüm işlemiştir. Ancak Yunus’u tanıdıktan sonra tekrar Allah yoluna girmeye karar verir ve Tapduk’un müritlerinden biri olur. Yazar tarihî koşullarla Yunus’un kimliğini birleştirerek romana bir Moğol karakter dâhil eder. “Herkes herkesten şüphelenmekteydi. Padişahlar bile mevkilerini korumak için Moğollara sığınıyorlar, beyler bile padişahların yakınlığını, Moğollara sığınmakla sağlıyorlardı ve bütün bu sığınmalarda iş gören paraydı, yalandı, iftiraydı. Ülkede din adına, sadakat adına hüküm süren zulümdü (Gölpınarlı: xv).” Gölpınarlı’nın belirttiği tarihi koşullar romanda diğer karakterler ve anlatıcı yazar tarafından vurgulanmakla birlikte Yunus’un gözünden de aktarılır. Moğol karakter, sevgi yoluyla değişebileceğinin, Tapduk ve Yunus’un öğretililerinin gücünün ispatı olur.

Yazar, satır aralarında ve çeşitli yollarla dil hakkındaki görüşlerini, Yunus Emre’nin Türkçeye verdiği önemi de aktarır.

Bugünlerin birinde, tekkeye uğrayan bir ahi grubundan, kendisini neşelendiren bir haber aldı Yunus. Söylediklerine göre; Karamanoğlu Mehmet Bey, Konya’da idareyi ele almış hemen tellâl çağırtmış ve o tarihten sonra, ki güzel bir bahar günüymüş; dükkânda, dergâhta, bagâhta hülâsa her yerde, Türkçeden başka bir dil konuşulmayacağı emretmiş! (İşinsu, 2020: 328-329).

Ayrıca yeni kurulan uç beyliği olan Osmanlıların kuruluş döneminin Yunus’un yaşadığı döneme geldiğinin bilgisi verilir. Yunus Emre, Tapduk’un izni ve önerisiyle çıktığı iki yıllık yolculuğu sırasında tekkeye uğrayan ahilerden bilgisini edindiği Ertuğrul Gazi isimli uç beyinin hizmetine girmeyi düşünür, ancak koşullar elvermediği için dergâha döner.

“Bir Ben Vardır Benden İçeri”: Tasavvuf ve Dergâh

Romanda Yunus Emre, Tanrı’ya ulaşma yolunda pek çok merhaleden geçer. Yazar, Yunus’un hocalarını ayrı ayrı tanıtarak ve onlarla ilişkisini aktararak bu yolu somut hale getirir. Yunus’un ilk hocası Sarıköy’de Sevgi Hoca olarak bilinen Arif Hoca’dır; dini sömürü aracı olarak karşı çıkan Yunus, daîma ilk hocası sevgi hocasının yolundan gider. Yine hocasının yönlendirmesiyle yirmili yaşlarının başındayken ve karısı kızlarına hamileyken Konya’ya Zembilli Sıtkı Hoca’nın yanına ilk önemli eğitimini almak üzere gider. Bu ilk yolculuk ve ilk eğitim Yunus Emre’nin maddi bilgilere ulaşmasını, bilim

ve düşünce tarihini öğrenmesini sağlar. Zembilli Sıtkı Hoca, Yunus Emre'ye Budha'dan, Kur'an'a dini kitaplar hakkında bilgi verir. Yunan filozoflarının öğretilerine kadar öğrencisini eğitir. Yunus Emre bu dönemde hocasının oğlunun marangozhanesinde marangozluk yaparak geçimini sürdürür. Sıtkı Hoca, Yunus'un diğer hocalarından farklı olarak bilimsel düşünceyi temsil eder; bu yönüyle de öğrencisinin düşünsel gelişimine katkıda bulunur; ama öğrencisinde asıl gördüğü yetenek Hak âşığı olabileceğidir. Onu bu yola yönlendirir.

Yunus Emre'nin Tanrı'ya ulaşma yolundaki ikinci adımı, köyünde çıkan kıtlık üzerine buğday almak için gönüllü olarak gittiği Hacı Bektaş Veli dergâhıdır. İşinsu, bu bölümü menkıbelerden yola çıkarak kurgular ve romanın genel atmosferinde olduğu gibi gerçekçi bir şekilde betimler. Turan Oflazoğlu, kıtlık sırasında Yunus'un Hacı Bektaş'tan buğday istemesine karşılık, Hacı Bektaş'ın "buğday mı istiyorsun yoksa dua mı", sorusuna karşılık verdiği "buğday" cevabını yorumlar: Oflazoğlu'na göre bu diyaloglar ancak masallarda, efsanelerde, olağanüstülükler içerebilecek menkıbelerde de kurulabilir ve her bir sözün bir anlamı vardır. Yunus'un "buğday isterim" cevabı Turan Oflazoğlu'na göre hayli önemlidir ve insancadır. Biyolojik varlığını doyuramayan kişi, manevi varlığını da doyuramaz. Ayrıca Hacı Bektaş'ın "senin kıldını açacak kişi başkasıdır" diyerek Yunus'u Tapduk Emre'ye yönlendirmesi de bu noktada anlamlıdır. Hacı Bektaş sezgileri yoluyla Yunus'un gideceği yolu belirler (Oflazoğlu, 1991: 545-546).

İşinsu'nun menkıbeyi aktarırken kurduğu diyaloglar roman türüne uygun olarak kurgulanır. "-Belki de... dedi Hacı Bektaş, şimdi bunu bırakalım, söyle bana, eğer tercih edersen o buğdayların yerine, sana nefes veririm, ister misin?"

...

-Buğday isterim efendim, dedi, açlıktan kırılmaya başlayacağız neredeyse, evlerde çoluk çocuk var. Bizler köylüyüz, işimiz ağır" (İşinsu, 2020:75).

Yunus'un buğdayını aldıktan sonra köyüne dönmesi ve ardından uzunca düşündükten sonra annesini, karısını ve çocuklarını bırakarak Tapduk Emre'nin yoluna girmesi yine olağanüstülükler içeren durumların sonunda gerçekleşir. Hacı Bektaş ve Tapduk Emre birbirlerini görmeden sezgisel yollarla Yunus'un gideceği yolu çizmişlerdir. Ancak yazar, bu durumları romanın seyri içinde doğal bir süreç olarak aktarır.

Tapduk Emre'nin dergâhında geçen süreç romanın asıl önemli bölümünü oluşturur. Bodur Musa, Yağmur Ali, Kara Mehmet, Mustafa Dede gibi dervişler, Yunus Emre'nin yoldaşı, en yakın dostları olurlar. Tanrı'ya giden yolda birbirlerinde destek olan bu karakterler Yunus gibi, geçmişleriyle, yaşadıkları

rıyla, çelişkileriyle, şüpheleriyle, yalnızlıklarıyla modern roman karakterleri olarak kurulanırlar.

Dergâhta kimseye imtiyaz tanınmaz, Tapduk Emre Yunus Emre'ye ormana giderek dergâhın odunlarını getirmesi görevini verir. Marangoz Yunus, Tapduk'tan gelen bu emre sevinir. Gönlüne söz geçirebilmesi, şairliğinin verdiği üstünlükten vaz geçebilmesi ancak tam bir teslimiyetle mümkün olabilecektir. Işinsu, bu bölümde Yunus Emre'nin aşama aşama nasıl nefsi isteklerinden vaz geçtiğini, hocasının öğretisini kavrayarak ona aşkla bağlandığını anlatır. Nur'a duyulan maddi aşk, manevi olana yani Tapduk Emre'ye yöneltmiştir. Yunus Emre'nin en büyük kibir sınavı olan şairliğinden vaz geçmesi, ormana sığınarak ağaçlarla konuşmaya başlaması, tümüne sevgi yoluna girmesi onu halvete hazır hale getirir. Tapduk Emre'nin dergâhında geçen süre içinde yazar, tasavvufi ritüellere yer verir, tasavvuf geleneği hakkındaki bilgileri konuyla ilgili bilgisi olmayan okurların dahi anlayabileceği bir biçimde betimler.

“-Halvet, sana her türlü eziyete katlanmayı, her türlü fukaralığa tahammül etmeyi öğretecektir en başta dedi Bodur Musa; ölmeden evvel öleceksin dedik ya! Artık sonrası sana kalmış, nefsinle mi uğraşsın, zikirle mi şiirinle mi uğraşsın sana kalmış...” (Işinsu, 2020: 183).

Yazar halvet, zikir, tevhid gibi terimleri, dervişlerin günlük işlerini, dergâh yaşamını ayrıntılarıyla anlatır. Tapduk Emre ve Yunus'un ilk karşılaşma anları, Yunus'un dergâha intisabı; nefis terbiyesi, sevgi gibi konular ekseninde anlatılır.

Yunus Emre'nin hücrede geçirdiği kırk günlük zaman diliminin anlatıldığı bölüm roman içinde ayrıca önem kazanır. Yunus'un içsel yolculuğu, nefsiyle ve susuzlukla mücadelesini düşsel bir atmosfer içinde anlatılır.

Yunus tevhid çekiyordu, fısıldayan sesini işitmiyordu. O anda yavaş yavaş kendisinin karşısına geçtiğini fark etti, dışarıdan gözledi Yunus'u... Yunus'u mu? Hayır işte orada sırtını duvara dayamış, Tapduk çekiyordu tespihini, Tapduk'un fısıldayan sesini işitti açık açık. Sonra Yunus yine kendisi oldu, sonra tekrar Tapduk, onu seyretti; sanki bir mutluluk deryası idi bu, Yunus Tapduk oluyor, Tapduk Yunus oluyordu... Hissettiği, işittiği, bildiği tek şey vardı; o da bağrını delecekmiş gibi fakat pek tatlı olan sevgiydi (Işinsu, 2020: 194).

Bu aşamadan sonra derviş Yunus âşık Yunus olur. Bu bölümde Yunus'un Tapduk'un kızına âşık olduğu yönünde dedikodular çıkar, dedikoduların sebebi Yunus'un genç kıza çeyizlik olarak çok güzel bir sandık hazırlamasıdır.

Ancak Yunus'un eriştiği mertebe onu insanların sözlerini duymayacak, önemsemeyecek hale getirir.

Bu bölümde Yunus Emre'nin Mevlânâ ile karşılaşması ayrıntılarıyla anlatılır. Yunus Emre, Bodur Musa ve Yağmur Ali Mevlânâ'nın daveti üzerine bir semah meclisine katılırlar. Mevlânâ her biri ile ayrı ayrı söyleşir.

"Mevlânâ+a: "Semâ, dirilerin huzur ve sükûnudur, canının canı olan kimse bunu bilir..." diyordu.

Yunus: "Bir ben vardır, benden içeri..." diyordu" (İşinsu, 2020: 271).

İşinsu, Mevlânâ ile karşılaşma bölümünde Yunus'un dizelerini de kullanır. Yunus Emre'nin eserinden de yola çıkarak bu bölümün kurgulandığı düşünülebilir.

"Mevlânâ sohbetinde saz ile işret oldu

Ârif manaya daldı çün bilebilir ferîşte" (İşinsu, 2020: 278).

Abdûlbaki Gölpınarlı da bu beyitten yola çıkarak Yunus Emre'nin soyunu Mevlânâ'ya kadar dayandırır. Mevlânâ ebediyete göçtüğünde Yunus Emre otuz dört yaşındadır, Mevlânâ'yı gençlik çağında görmüş, onun meclislerinde bulunmuştur (Gölpınarlı, 2020: 28).

Romanın son kısmında Yunus Emre, Tapduk Emre'nin izniyle hep dilediği yolculuğuna çıkar, denizi görme hayalini gerçekleştirir. Kervanlarla bazen tek başına yolculuk eder, zorlu geçitlerden, yollardan geçer, dağ köylerine konuk olur. Çeşitli meclislerde bulunur. Yazarın vurgusu Yunus Emre'nin şairliğinin şöhretinin uzak diyarlara kadar yayıldığı yönündedir. Kendisini tanımayanlar onun şiirlerini ona okurlar. Yolculuğu Şam'a kadar devam eder. Bu meclislerde bazen hakaretlere uğrayan, bazen sevgiyle kucaklanan Yunus, hiçbir zaman yüce gönüllüğünden vaz geçmez.

Yunus Emre dergâha döndüğünde Tapduk Emre, görme duyusunu kaybetmeye başlamıştır, ancak halka açık sohbetlerine devam etmektedir. Yunus, Şahına ve dergâhına kavuştuğu gün yine hocasının isteğiyle eski hücrelerinde sabahı karşılar; İşinsu, romanda Hallac-ı Mansur'dan ve Yunus Emre üzerindeki etkisinden de bahseder. Yunus Emre'nin Tanrı ile bütünleşmesi Ene'l Hak sedası ile gerçekleşir.



Sonuç

En eski edebi türlerden biri olan tarihi biyografilerin dışında önemli kişilerin yaşamlarından yola çıkılarak kurgulanan romanlar da vardır. Biyografik roman olarak adlandırılan bu tür, yaşamı anlatılan kişinin hayatından yola çıkılarak yazılmakla birlikte, yazarın kurgu evreninden geçerek edebi esere dönüşür. Edebiyatımızda da biyografik roman türüne rastlamak mümkündür. Kültürümüzün, tasavvuf geleneğimizin en önemli temsilcilerinden biri olan Yunus Emre, sınırlarımızın dışına taşan, evrensel sevgi anlayışıyla toplumumuza mâl olmuş çok önemli bir değerdir. İskender Pala, Mustafa Necati Sepetçioğlu, Emine Işınsu gibi yazarlar da en önemli değerlerimizden biri olan Yunus Emre'nin yaşamını roman yoluyla anlatma yolunu seçmişlerdir.

Emine Işınsu, İncelememizin asıl konusu olan *Bir Ben Vardır Benden İçeri*'de menkıbelerden ve Yunus Emre'nin eserinden yola çıkarak ve yazarlık gücüyle birleştirerek romanını kurgular. Romanda Işınsu'nun kurgulama başarısı göze çarpmaktadır. Öncelikle kronolojik bir sıra takip edilmesi, ilgi çekici menkıbelerden yararlanılması, hayali karakterlerin gerçeğe uygun olarak kurgulanması romanı başarılı bir biyografik roman örneği kılar. Romanda Yunus Emre, bir birey olarak ele alınır; âdetâ modern insanın çelişkilerini, acılarını, arayışlarını içinde barındırır. Kimi zaman ormana çekilmesi, ailesinden kopması, en yakın arkadaşlarından uzaklaşması onu yabancılaşma problemi yaşayan gerçek bir karakter haline getirir. Ayrıca başlangıçta gönlüne söz geçiremeyen, şairliğinin verdiği büyüklenmeyle hareket eden Yunus, roman boyunca içsel bir yolculuğa çıkar. Okur da aşama aşama Yunus'un dönüşümüne, olgunlaşmasına, gerçek sevgiyi bulmasına, yücelik mertebesine erişmesine tanıklık eder. Bu noktada romanın düşünsel zenginliğine iç dinamiği eşlik eder. Romanda gerçek aksiyonlara yer verilerek, yolculuğun yalnızca içsel olmadığına dair okura mesajlar verilir. Yunus Emre'nin kendini bulma yolunda şehir şehir dolaşması, Mevlânâ'nın saz sohbetine katılması gibi örnekler bu durumun göstergesidir. Yolcuğun üçüncü bir türü Yunus Emre'nin şairliğidir. Yazar, her bölümde Yunus Emre'nin şiirlerinden örnekler vererek yaşam öyküsünü, şairlik serüveniyle birlikte tamamlar. Bu noktada da Yunus Emre'nin şiirlerinde kullandığı dili kullanarak, romanı Yunus Emre'nin şiirleriyle paralel çizgide tamamlar.

Bütün bu özellikleriyle *Bir Ben Vardır Benden İçeri* Yunus Emre'yi ve tasavvuf geleneğini anlama yolunda önemli bir edebi eser örneğidir.

KAYNAKÇA

- Akbaş, N. (2012). Emine İşinsu ile Röportaj. *Töre Dergisi*, 1(1), 39-44.
- Apaydın, M. (2001). Biyografik Romanlar ve Türk Edebiyatında Biyografik Romanın Gelişimi Üzerine Bazı Gözlemler. *Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17(7), 165-176.
- Ayaydın Cebe, G. ve Akbaş Arslanoğlu, G. (2020). Bir Ben Vardır Bende Benden İçeri'deki Üçgen Arzular Işığında Teorik ve Teolojik Evrenselliği Sorgulamak. *Milli Folklor*, 16(125), 82-99.
- Bice, H. (2012). Hiç Kapanmayan Amel Defteri "İşinsu'nun Tasavvufi Romanları". *Töre Dergisi*, 1(1), 124-141.
- Ercilasun, A. B. (2012). Türk Romanı ve İşinsu. *Töre Dergisi*. 1(1), 76-78.
- Erkmen, A. (2014). Yunus Emre'nin Hayatını Konu Alan Biyografik Romanlar (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir.
- Erol, G. (2012). Emine İşinsu'nun Tarihî Romanları Üzerinde Bir İnceleme, *Töre Dergisi*, 1(1), 142-161.
- Gölpınarlı, A. (2020). Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri (12. baskı). *İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları*.
- İşinsu, E. (2020). Bir Ben Vardır Benden İçeri. *İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları*.
- Karaca, G. (2014). David Lodge'un Biyografik Romanlarının Karşılaştırmalı İncelemesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Lodge, D. (2006). The Year of Henry James or, Timing Is All, *The Story of a Novel*.
- Oflazoğlu, A. T. (1991, Ekim). Menkıbelerde Yunus. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, Ankara.
- Stone, I. (1962). The Biographical Novel, *The Writer*, 1-68.
- Wellek, R. ve Warren, A. (2001). *Edebiyat Teorisi*. İzmir: Akademi Kitabevi.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

YUNUS EMRE’NİN ŞİİRLERİNDE VEZİN MESELESİ*

Sadık YAZAR

Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye, zyazar@gmail.com

Giriş

Matbaa teknolojisinin gelişip yaygınlaşması, bilginin saklanması ve geniş toplum kesimlerine ulaştırılması noktasında çığır açıcı ve çok kolaylık sağlayan bir gelişme olmuş ise de insanoğlunun bu teknoloji yokken sahip olduğu önemli bir melekesinin hatırı sayılır oranda zayıflamasına da sebep olmuştur. Bu, hafıza yetisidir. Yazı ve yazı araçlarının keşfedilmediği ya da çok yetersiz olduğu sözlü kültür dönemlerinde, insan hafızası bilgiyi “hıfzetme” (saklama) ve aktarmayı adeta tek başına yüklenmişti. Sözlü kültür geleneğinin etkilerinin devam ettiği yazma kültüründe, insanoğlunun hafızası bu işlevini, sözlü kültür devresindeki kadar etkili ve yaygın olarak değilse bile, devam ettiriyordu. İnsanoğlunun, hafızasında sakladığı bilgiyi hem yaşadığı dönemdeki diğer insanlara hem de sonraki nesillere aktarabilmesi için bilginin taşıyıcısı olan sözün ritmik bir dizim içinde kalıba dökülmesi ve şekil alması gerekiyordu. Aksi takdirde, yani sözün gelişigüzel, belli bir biçim ve şekilden yoksun olarak dizilip sıralandığı bir bilgiyi hafızada saklamak hayli zordur. Böyle temel bir ihtiyacın olduğu dönemlerde, şiir ya da nazım için başvurulanan vezin (ölçü); ahenk ve musiki değeri yüksek ses dizisi ve kümelerinin oluşmasını sağlayarak sesin aslî bir unsur olduğu şiir ya da şiirsel metinlerin oluşmasında birincil derecede rol oynadığı gibi aynı zamanda sözün bir kalıba sokularak bilginin hafızaya alınıp korunmasını ve aktarılmasını kolaylaştırmak için de önemli bir işlev görüyordu. Bundan dolayıdır ki klasik dönem İslam telif geleneğinde

* Makaleyi okuyup kıymetli görüşleriyle çalışmamıza önemli katkılar sunan Mücahit Kaçar, Kadir Turgut ve Rumeysa Bayram’a teşekkürü bir borç bilirim.



nazımın önemi modern zamanlara nazaran çok daha önemli görülmüş olup nazım tekniği ve bilgisi bağlamında birçok risale ve kitap kaleme alınmıştır.

Malum olduğu üzere Türkler, İslam öncesi edebiyat geleneklerinde hece sayısının belirleyici olduğu bir nazım ölçüsünü kullanıyorlarken İslam medeniyetine dâhil olduktan sonra Arap edebiyatı kaynaklı olup sadece hece sayısı değil aynı zamanda hece değerlerinin de belirleyici olduğu aruz ölçüsünü de kullanmaya başladılar. Özellikle eğitilmiş kesimlerin (havâs) neredeyse tek nazım ölçüsü olarak kabul ettikleri aruz ölçüsü, toplumun daha az eğitilmiş ya da tamamıyla eğitimsiz olan kesimlerinde veya eğitilmiş olsa bile edebi üretimleri için birincil muhatap kesimi olarak toplumun “avâm” kesimlerini hedef gören sanatçılar tarafından da hece ölçüsüyle birlikte kullanılmaya başlandı. Tasavvufî düşüncesini eşsiz ve benzersiz bir lirizm ile toplumun her kesimine aktarma gayretinde olan Yunus Emre’nin de şiirlerinde hem hece hem de aruz ölçüsünü kullandığı görüşü farklı araştırmacılar tarafından dile getirilmiş ve konuyla ilgili birçok araştırmada yinelenmiştir.

Yunus Emre, Türk edebiyatı tarihinde eşine az rastlanır şekilde birçok bilimsel çalışmaya konu olmuştur. Hayatı, eserleri, eğitimi, itikadi ve ameli bakımından mensup olduğu mezhep, tasavvufî düşüncesi, şairliği gibi çok farklı vechelerden ele alınan Yunus’un şiirlerinde kullandığı vezin hakkındaki araştırmaların sayısı ise gerek nicelik gerekse nitelik bakımından hayli azdır. Konuyla ilgili bilgi ve değerlendirmelerin genellikle Yunus’un şiirlerinin neşredildiği kitapların giriş kısımlarında yer bulduğu görülürken, yaptığımız araştırmalara göre, Yunus’un şiirlerinde vezin meselesine hasredilen ancak bir çalışma ile karşılaşılabildiğimizi belirtmek gerekir. Bu durum, Yunus’un kullandığı nazım ölçüsünün bir mesele haline getirilmeyecek kadar sorunsuz telakki edildiği şeklinde yorumlanabilir. Peki Yunus’un şiirlerinde kullandığı vezin hakikaten bir mesele haline getirilmeyi gerektirmeyecek kadar sorunsuz mudur?

Akademik bir birikim edindikten sonraki dönemlerde, Yunus’un şiirlerini okurken vezin konusu her zaman için takıldığımız bir konu oldu. Asıl olarak “Yunus bu şiirini hangi ölçü ile yazmıştır?” ya da Yunus’un şiirini okuduğumuz neşirde yapılan tespiti gördükten sonra “Yunus bu şiirini gerçekten bu vezinle mi yazdı?” gibi sorular zihnimizi hep meşgul etti. Öte taraftan uzun süredir aruz vezni üzerinde yoğunlaşmış, akademik çalışmalarımızın bir kısmını bu konuya hasır etmiştik. Bu çalışmalarımız sırasında asıl olarak aruz vezninin mantığını anlamaya çalışıyor, bu veznin özellikle Türk edebiyatındaki kullanımına dair yazılmayan nazariyesini, uygulama üzerinden çıkarmaya, böylece klasik edebiyat metinlerinin tahlillerinde aruz incelemesiyle ilgili “fesahat”

merkezli bir usul teklif etmeye çalışıyorduk. Böyle bir arayış içerisinde iken Yunus Emre'nin neşredilen şiirlerinde aruz ile yazıldığı düşünülen şiirlerinin, aşağıdaki sorular çerçevesinde bir mesele haline getirilmesi gerektiğini düşündük:

1. Yunus, şiirlerinde sadece hece ya da sadece aruz veznini mi kullandı?
2. Yunus, şiirlerinde hem hece hem de aruz veznini mi kullandı?
 - a. Böyle ise onun hangi şiirleri aruz hangileri hece ile yazılmıştır?
 - b. Mevcut neşirlerde bu noktada yapılan saptamalar doğru mudur?
3. Yunus aruz ölçüsünü kullanırken zorluk yaşıyor muydu? Eğer yaşıyorsa bu zorlukları aşmak için ne tür tasarruflara başvuruyordu?

Araştırma ve incelememizi bu sorular etrafında gerçekleştirmeye çalıştık ise de esas olarak Mustafa Tatcı neşri üzerinden “Yunus’un aruz ile yazıldığı tespit edilen şiirleri gerçekten aruz ile mi yazıldı?” sorusuna cevap aramaya çalışacağız. Bu noktada; yukarıda sıralanan sorulardan üçüncüsüne geniş kapsamlı bir cevap vermeyi bu araştırmanın esas meselesi haline getirmediğimizi belirtmek istiyoruz. Zira yukarıdaki soru cümlesi ile değindiğimiz araştırma varsayımımıza göre, en azından Fatih nüshası ve bu nüshadan çoğaltılan nüsha gruplarına göre, *Risâletü'n-Nushiyye* aruz ile yazılmış, yapılan neşirleri esas almak koşulu ile Divan'daki diğer şiirlerin kahir ekseriyeti aruz ile değil de hece ile yazılmıştır. Bundan dolayı, Divan'daki tüm şiirlerden ziyade, belirlediğimiz araştırma varsayımımıza (hipotezimize) uygun olarak Yunus'un aruzu nasıl tatbik ettiğini gösterecek veriler sağlamak gayesiyle *Risâletü'n-Nushiyye* üzerinden ayrıntılı bir aruz incelemesi yapacağız. Bu amaç doğrultusunda; çalışmamızda öncelikle Yunus Emre'nin şiirlerinde kullandığı nazım ölçüsüne dair şu ana kadar verilen bilgi ve yapılan değerlendirmeleri özetlemeye çalışacağız. Sonrasında aruzla yazıldığı konusunda ittifak edilen *Risâletü'n-Nushiyye* isimli eseri üzerine yaptığımız aruz incelemesinin sonuçlarını ortaya koymaya çalışacağız. Akabinde Yunus Emre ile çağdaş birkaç şairin de aruz kullanımlarına dair yaptığımız incelemeyi sunup bunu *Risâletü'n-Nushiyye* üzerinde yaptığımız inceleme ile karşılaştıracaktır. Bunun neticesinde bir şiirin aruz ya da hece ölçüsü ile yazılıp yazılmadığını belirleyecek bir ölçüt aramaya çalışacağız. Bu ölçüt ve çalışmamızda üzerinde durulacak teyit edici diğer deliller ışığında, Mustafa Tatcı neşri üzerinden Yunus'un şiirlerinde kullandığı nazım ölçüsüne dair yapılan tespitleri değerlendirmeye gayret edeceğiz.



Yunus Emre'nin Şiirlerinde Kullandığı Nazım Ölçüsüne Dair Yapılan Tespit ve Değerlendirmeler

Yunus Emre'nin şiirlerinde kullandığı şiir ölçüsüne dair bilgi ve değerlendirmelerin erken Cumhuriyet Döneminde oluştuğu ve sonraki çalışmalara da genellikle çok fazla irdelenmeden kabul edilerek tedavüle sokulduğu görülmektedir. Bu noktada belirleyici olan ismin Mehmed Fuad Köprülü olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu noktadaki görüşlerini şu cümlesi ile aktarmak mümkündür:

Halk arasında yetişmekle ve halka hitap etmekle beraber, hiç de ümmi bir derviş olmayan Yunus'un aruz vezni kullanması, bu bakımdan pek tabii görülmelidir. Divanda aruz veznine muntazam ve mükemmel bir surette tatbik edilmiş bazı manzumelerin Yunus'a ait olmadığı ne kadar açık ise, aruzun Türkçedeki ibtidai şekliyle ve adeta hece vezninden fark olunmayacak kadar kusurlu bir surette yazılmış aruz eserlerinin Yunus'a ait oluşu da o kadar kesindir. Esasen Yunus, aruz vezninin hece veznine en çok uyan basit cüzlerini kullanmıştır. (Köprülü, 1918: 299)

Yunus Emre ile ilgili çalışmalarda öncü bir isim olan Abdülbaki Gölpınarlı ise Yunus'un şiirlerinde kullandığı ölçüye dair şu bilgileri verir:

...Fakat o, daha ziyâde halka hitâp etmek istediğinden, halkın içinden yetiştiğinden, çağında, türkçenin yavaş yavaş önem kazanması, kendisinin de bir Anadolu çocuğu olmasından dolayı türkçe söylemiş, daha fazla hece vezni kullanmıştır... Divan edebiyatı, İran şiirini taklitle gelişmeye başlamış olduğundan Yunus, tam bir istihâle devrinin şâiridir. Bu bakımdan onun şiirinde aruzla hece baş-başa gider. (Gölpınarlı, 1965: XXXIX)

Gölpınarlı, bu tespitine uygun olarak neşrettiği bazı şiirlerin altına aruz vezinlerini yazmış, bazılarında tespit edilen vezne göre oluşan bozukluklara işaret etmiştir.

Erken dönem birkaç edebiyat tarihçisi de bu yönde bazı bilgiler vermişlerse de bunlar, Köprülü'nün ilk değerlendirmelerinden çok farklı değildir. Örneğin Nihad Sâmî Banarlı, Yunus'un divanındaki şiirlerin bir kısmının aruzla yazıldığını belirtmekle iktifa eder. (Banarlı, 2001: I/334) Vasfî Mahir Kocatürk ise onun Divan şairlerinden etkilenecek eski Türk nazım dilini aruz nazmına yaklaştırdığını ifade ederken bu şekli de Divan şairleri gibi tamamıyla benimseyemediğini, aruz ile serbest ve mühmel bir nazımla şiirler yazdığını, dolayısıyla aruz dilini de Türk hece nazmına yaklaştırdığını ifade eder.

(Kocatürk, 2016: 157) Kocatürk özetle Yunus'un aruzu kullandığını ancak bunu hece ölçüsüne yakın bir şekilde tatbik ettiğini ifade eder.

Buna benzer bilgilerin yaygınlaştığı bir dönemde Ağustos 1973 yılında neşrettiği “Yunus Emre'nin Bütün Şiirleri Aruzla Yazılmıştır” başlıklı yazısında Dr. Cahid Öney ise daha yazısının başlığında konuyla ilgili saptamasını yapar ve makalenin metninde bunun nasıl gerçekleşeceğini izah eder. Öney, evvela kendisinden önceki araştırmacıların Yunus'un şiirlerindeki vezin meselesine dair verdiği bilgileri özetler, sonrasında da araştırmacıların zihaf konusunu dikkate almadıklarından Yunus'un şiirlerinin aruzla yazıldığını anlayamadıklarını ifade eder. Akabinde Yunus'un şiirlerinde vezne uymayan kısımlarda kelimelerin okunuşlarını yer yer alt üst ederek yer yer de tanınmayacak hale sokarak bahis konusu ettiği şiirini bir şekilde aruz veznine uydurmaya çalışır. Örneğin aşağıda metnini verdiğimiz beyit ile başlayan şiirin “Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün” vezni ile yazıldığını düşünen Öney, bu beyitte vezni çıkmaza sokan ünsüz ile biten heceleri vezne uydurmak için sondaki ünsüzlerin okunmadan takti edilmesi gerektiğini teklif etmektedir. (Öney, 1973: 10)

Hiç bilmezem/ kezek kimün/ aramuzda/ gezer ölüm

*Halkı bostân/ edinmiştir/ dilediğin/ üzer ölüm***

Öney'in kabul görmesi çok zor olan bu tespitleri görebildiğimiz kadarıyla çok fazla dikkat çekmemiş literatürde de pek yer bulmamıştır. Yaptığı teklifin makul görülmemiş olması bunun asıl sebebi olsa gerektir.

Yunus Emre'nin şiirlerini neşredenlerden biri olan Faruk Kadri Timurtaş 1980 yılındaki neşrinde, Yunus'un vezin kullanımına hiç değinmezken şiirlerin başına da vezin bilgisi koymamıştır. Dolayısıyla onun bu konuda ne düşündüğünü tam olarak bilmiyoruz.

90'lı yıllardan başlayarak Yunus Emre'nin şiirleri üzerinde hayli mesai harcayan araştırmacıların biri olan Mustafa Tatcı, 1990 yılında tamamladığı “Yunus Emre Divanı (İnceleme-Metin)” başlıklı doktora tezini, aynı yıl Kültür Bakanlığı yayınları'ndan neşretmiştir. Sonraki yıllarda Yunus Emre'nin şiirlerini farklı yayınevlerinde ve farklı şekillerde neşretmeye devam eden Tatcı'nın Yunus Emre ile ilgili doğrudan ya da dolaylı olarak ilintili birçok makale ve kitap da kaleme aldığı görülmektedir.*** Tatcı'nın bu geniş külliya-

2 Beytin diğer neşirlerde biraz daha farklı olduğunu ifade etmek gerekir.

3 Mustafa Tatcı, 2021 yılında Yunus Emre'ye dair yaptığı araştırmaları “Yunus Emre Külliyyatı” başlıklı 2000 sayfa tutarındaki iki cilt içinde neşretmiştir.



tı içerisinde Yunus Emre'nin şiirlerinde kullandığı nazım ölçüsü konusunda seleflerinden farklı bir bilgi ve değerlendirmede bulunmadığı görülmektedir. Tatcı; Köprülü ve Gölpinarlı'yı referans göstererek, hassaten Köprülü'nün tespitlerine aynıyla katılarak Yunus'un divanında aruzlu şiirlerin az, hecelilerin ise çok olduğu kanaatini taşımaktadır. (Tatcı, 2020: 180-85)

Yunus Emre Divanı'nın Karaman nüshasını neşreden Yusuf Yıldırım da konuyu Nihad Sami Banarlı, Mustafa Özçelik ve Mustafa Tatcı'nın görüşleri üzerinden sunarken kendisi bu konuda yeni bir değerlendirmede bulunmamaktadır. (Karaman, 2017: 361-62) Yıldırım, Yunus'un aruz vezni ile de şiir yazdığı şeklindeki görüşlere katılmış olsa da neşrettiği nüshadaki şiirlerle ilgili ne aruz ne de hece ölçüsü noktasında bir bilgi vermiştir.

İdris Nebi Uysal, 2014 yılında Yunus Emre Divanı'nın Karaman nüshasını neşredip dil açısından incelediği çalışmasında, Yunus'un vezin kullanımına dair bilgi ve değerlendirmeleri diğer araştırmacılara müracaatla verir. (Uysal, 2014: 36) Neşrettiği metinde aruzla yazıldığını düşündüğü 68 şiirin veznini şiirin başında kaydederken hece vezni ile yazıldığını düşündüğü şiirlerin veznine dair bilgi vermemiştir. Tatcı'ya göre daha az sayıdaki şiirin aruzla yazıldığı kanaatinde olan Uysal'ın, neşrettiği bir şiirin aruz ya da hece ile yazıldığını belirlemede nasıl bir ölçüte bağlı kaldığı anlaşılamamaktadır. Bu itibarla Tatcı ya da başka bir naşirin aruzla yazıldığını düşündüğü bir şiirin aruz ile yazılmadığına karar verirken neye göre hareket etmiştir? Maalesef naşirin bu noktada bir bilgi vermediği görülmektedir.

Yunus Emre Divanı'nı dil açısından incelemeyi amaçladığını belirten Vasfi Babacan da 2013'te tamamladığı "Yunus Emre'nin Risâletü'n-Nushiyye'si ve Divan'ı (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)" başlıklı doktora tezinde,**** Fatih nüshası üzerinden divan metnini yeniden oluştururken vezin konusunda yeni bir değerlendirmede bulunmadığı gibi oluşturduğu metinde şiirlerin başına aruz ya da hece ölçüsü noktasında bir bilgi de vermemiştir.

Yunus Emre'ye dair geniş literatür içerisinde, yukarıda künyeleri verilen çalışmalarda vezin konusunda değinilen bilgileri genel olarak değerlendirdiğimizde; Yunus'un şiirlerinde hem aruz hem de hece veznini kullandığı tespitinin, Köprülü'den başlayarak neredeyse ilgili tüm araştırmalarda yinelenildiği sonucuna vardık. Yapılan neşirlerin hiç birisinde; şiirlerin başında hece veznine dair bilgi verilmediği***** görülürken, bazı neşirlerde aruzla yazıldığı

4 Araştırmacı tezini 2017 yılında aynı başlık ile neşretmiştir.

5 Bunun bir istisnası olarak M. Fatih Köksal, şairin neşredilmemiş 17 şiirini neşrettiği makalesinde şiirlerin hece ölçülerine dair bilgi vermiştir. (Bk. Köksal: 2014)

düşünülen şiirlerin başında, kullanılan aruz vezninin yazıldığı görülmektedir. Bu çalışmalarda ortaya çıkan genel tabloya göre, ekseriyetle Köprülü kaynak gösterilerek Yunus Emre'nin aruzla yazdığı şiirlerde bazı kusurların ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Bu durum, diğer Türk şairleri gibi Yunus Emre'nin de aruza yeni yeni aşına olunmasıyla gerekçelendirilmiştir. Ancak ortaya çıkan kusurların ne olup nasıl gerçekleştiğine dair neredeyse hiçbir bilgi verilmemiştir.

Yukarıda yapılan bu tespit ve değerlendirmelerin nasıl bir inceleme neticesinde ortaya çıktığını maalesef bilemiyoruz. Yani yukarıda bahsi geçen araştırmacılardan herhangi birinin *Risâletü'n-Nushiyye* dahil olmak üzere, Yunus'un şiirlerini aruz açısından ayrıntılı bir çalışmaya tabi tutup ortaya çıkan verileri tahlil ettikten sonra mı bu tespit ve değerlendirmelere ulaştığını bilmiyoruz. Araştırmamıza göre, Cahit Öney'in kabul edilmesi güç bir sonuç veren çalışması dışında Yunus'un kullandığı nazım ölçüsünü bir mesele haline getiren başka bir çalışma olmamıştır.

Risâletü'n-Nushiyye*** Üzerinde Bir Aruz İncelemesi**

Yunus Emre'nin şiirlerinde, yukarıda tespit ve değerlendirmelerini özetlediğimiz araştırmacıların ifade ettiği gibi, hem hece hem de aruz vezninin kullanılıp kullanılmadığını, eğer bu iki vezin kullanılmışsa hangi şiirlerin hece hangilerinin aruz ile yazıldığını, bu noktada daha evvel yapılan tespitlerin isabetli olup olmadığını anlamak için aruz ve hece vezinlerinin doğasını ve bu vezinlerin tatbiki sırasında başvuru tasarrufları iyi bilmek gerektiğini düşünüyoruz. Bu itibarla, biz çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz üzere, Yunus'un şiirlerinde kullandığı nazım ölçüsüne dair tespit ve değerlendirmelerde bulunmak için öncelikle nasıl bir aruz uygulamasına başvurduğunun tespiti, önemli olacaktır diye düşünüyoruz. Bu doğrultuda, genel kanaate göre Yunus

6 Bundan sonra RN kısaltması ile bu esere gönderme yapılacaktır.



tarafından yazılan^{*****} ve aruz ile yazıldığında şüphe bulunmayan^{*****} *RN* üzerinden Yunus Emre'nin aruzu nasıl uyguladığını ayrıntılı bir inceleme ile ortaya koymak, ortaya çıkan sonucu, genel olarak klasik Türk şairleri daha özelde ise Yunus Emre'nin çağdaşı şairlerin aruz kullanımı ile mukayese edip belirleyici ölçütler ortaya çıkarmak mümkündür. Bu maksatla *RN*'yi aruz açısından incelemek istediğimizde, konunun araştırılmasını oldukça zorlaştıran daha büyük bir sorun ile karşılaştığımızı belirtmek isteriz. Bugüne değin pek dile getirilmediğini anladığımız bu sorun, birçok defa neşredilmesine karşın ne *RN* ne de Divan'ın tenkitli bir neşri olmamasıdır. Mevcut neşirler içerisinde "tenkitli" iddiasında bulunan neşir çalışmaları bulunmaktaysa da bu neşirlerde tenkitli neşir nazariyesinin dikkate alınmadığı, kimi çalışmalarda bu temel eksikliklerden dolayı Yunus'un metni diye araştırmacıların bazı nüshaları harmanlayarak adeta kendi metinlerini oluşturdukları tespit edilmiştir. Yakın zamanda, *Risâletü'n-Nushiyye*'nin tenkitli bir neşrinin hazırlanmadığı tezi- ni ileri sürüp bunu delillendirmek böylece *Risâletü'n-Nushiyye* nüshalarının ilişki ağını ortaya koymak iddiasında olduğumuz başka bir çalışmada ele alacağımızdan konuyu burada detaylandırıp gerekçelendirmekten imtina

7 Bu genel ittifaka karşın, *Risâletü'n-Nushiyye*'nin Yunus Emre'nin eseri olmadığına dair de bir temayülün olduğunu unutmamak gerekir. Örneğin Semih Tezcan, oldukça iddialı şu cümlelerle *Risâletü'n-Nushiyye*'nin Yunus Emre'ye ait olamayacağını dile getirir: Örneğin, birçok yazmada yer almasından dolayı çoğu araştırmacı tarafından Yunus Emre'ye ait olduğu kabul edilmiş olan *Risâletü'n-Nushiyye* ("Öğütler Kitabı") başlıklı didaktik manzume, şairin coşku dolu ilahilerinin yanında son derecede kuru bir metindir, üslubu da pek basit, pek zevksizdir. Lirizmin doruğuna ulaşmış o müthiş şairin, *Bir ben vardır bende, benden içerü dizesini* söylemiş şairin böylesine sıradan bir manzume söylemiş olabileceğine kesinlikle inanmayanlardan biri de bu satırların yazarıdır. *Risâletü'n-Nushiyye* ya kasıtlı olarak Yunus'a isnat edilmek istenmiş ya da yanlış sonucu yüzyıllar önce Yunus Emre'nin olduğu sanılmış "ilgi çekici" bir metindir. Dil özellikleri, bu manzumenin de 14. veya 15. yy.da söylenmiş olabileceğini gösterir, herhangi bir zamanda Yunus'un ilahileriyle birlikte derlenip yazıya geçirilmiş olsa gerek. Manzumenin sonlamasındaki: *Söze târih yedi yüz yediyidi/Yunus cânı bu yolda fidiydi* beytinde hicrî 707 (= milâdî 1307) yılının Yunus Emre'nin bu manzumeyi yazdığı yıl olarak kabul edilmiş olması, bu beyte dayanarak onun hayatına ilişkin fikirler yürütülmüş olması da pek yadırgatıcıdır. Bence bu yavan beyit, herhangi bir zamanda bu mesnevinin sonuna eklenmiş bir uydurmadır, ciddiye alınması gerekmez. Benzer beyitlere birçok parçanın sonunda rastlanır. (Tezcan, 2012: 73)

Biz Yunus Emre'nin şiirleri ve *Risâletü'n-Nushiyye*'sinin sahih bir tenkitli neşri yapıldıktan sonra bu konunun yeniden ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. *Risâletü'n-Nushiyye*'nin 30'a yakın nüshada Divan'ın bir parçası olarak değerlendirildiğinden de destek alarak çalışmamızda yaygın kanaate bağlı kalıp *Risâletü'n-Nushiyye*'nin Yunus tarafından yazıldığını kabul ediyoruz. Ancak Tezcan'ın dile getirdiği iddianın delillendirilip gerekçelendirilmesi durumunda da çalışmamızda vardığımız sonucun çok fazla değişmeyeceğini ifade etmek isteriz.

8 Eserden bir şekilde bahseden tüm kaynaklar bu noktada ittifak ettikleri gibi biz de *RN*'nin aruz ile yazıldığında şüphe bulunmadığını, eser üzerinde yaptığımız aruz incelemesinin de bunu teyit ettiğini düşünüyoruz.

ediyoruz. Burada sadece bu yönde bir tespitte bulunup bu sorunu aşmak için *RN*'nin nüshaları üzerinde yaptığımız araştırma neticesinde, aruz açısından daha sahih bir görünüm arz eden Fatih nüshasından hareket ederek bir aruz incelemesi yapmak istediğimize karar verdiğimizizi belirtmek isteriz.

Bosnalı İntizâmî'nin *Tuhfetü'l-İhvân* adlı eserinin neşrinde yapılan aruz incelemesinin başında, aruz tasarruflarına başvuru gerekçesi şu şekilde anlatılmıştır:

Temel malzemesi sözcükler olup hecelerin kısa ve uzun değerlerine göre aynı anda hem anlamı açık ve anlaşılır bir şekilde okuyucuya vermek hem de tercih ettiği veznin akışına uygun olarak bir dizim geliştirmek zorunda kalan şair/nâzım, çok kısa süre sonra sadece hecelerin kısa ve uzun değerlerine riayet ederek bir manzume oluşturmayaacağını anlar. Bu andan itibaren de kendisine yardımcı olabilecek çıkış noktaları arar. İmale, zihâf, vasl gibi aruz uygulamaları şairin/nâzımın bu zor anında yardımına koştan tasarruflardır. Bunların kullanımında Arapça, Farsça ve Türkçe edebiyata göre bazı temel ortaklıklar yanında kimi farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin imale-i maksure kullanımı Türkçenin kendine özgü koşullarından dolayı diğer dillerdeki edebî metinlere göre daha fazla başvurulan bir uygulama olup bu tasarruf olmadan şiir yazmak çok zordur. Klasik Türk edebiyatında bu aruz tasarruflarının kullanımına yönelik teorik bilgi yok denecek kadar azdır; ancak uygulama üzerinden özellikle de aruz kullanımının ustalıkla uygulandığı XVI. yüzyıldaki gazel nazım biçimi dikkate alındığında ideal düzeyde uygulanan aruzun kaidelerini çıkarmak mümkündür. Aruzun bu ideal kullanımı, şiirin/nazımın uzamasına, şairin/metnin amacı ve metnin türü gibi koşullara bağlı olarak farklılaşabilmektedir. Kısa bir nazım biçimi ve türü olan gazelde, çok daha titiz davranıp bu titiz tutumunu şiirin sonuna kadar koruyan şair, yukarıdaki koşullar gerçekleştiğinde bu titiz tutumunu bütüne yaymakta zorlanır. Hâl böyle olunca başvurulan aruz tasarruflarının sayısı ve genişliği ideal aruz kullanımına hâle verip âhenk ve müzikaliteyi düşürecek şekilde artmaya başlar. (Okuyucu-Yazar, 2020: 202-203)

RN, Yunus Emre'nin temsili bir anlatımdan yararlanılarak bazı tasavvufî konuları ele aldığı bir eseri olup mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır. İlk birkaç beyti “Fâ‘ilâtün fâ‘ilâtün fâ‘ilün” vezni ile yazılmış ise de sonraki asıl kısım “Mefâ‘ilün mefâ‘ilün fe‘ülün” vezni ile yazılmıştır. Hezec bahrinin bu 11 heceden oluşan vezni 8 kapalı heceye karşın sadece 3 açık hece barındırmaktadır. Bu özelliğiyle söz konusu vezin uzun hecelerin az, kısa hecelerin fazla olduğu Türkçe bir metin için nispeten uygulanması daha zor bir vezindir. Böyle bir durumda nazım ya da şairlerin Türkçe asıllı kelimelerden ziyade Arapça ve Farsça asıllı kelimeleri kullanmaya meyletmeleri ya da ima-



le-i maksure uygulamasına sıklıkla başvurmaları olasıdır. Türkçe ile yazılan eserlerde, Arapça ve Farsça sözcük kullanımının henüz yaygın olmadığı bir dönemde kaleme alınmış *RN*'de tercih edilen bu vezni hece değerlerine uygun kullanmak için Arapça ve Farsça kelime kullanımının, eserin yazıldığı dönemin görünümünü zorlayacak nitelikte olduğunu söylemek zordur.***** Buna karşın mezkur veznin kullanımı için imale-i maksure uygulamasına sıklıkla başvurulduğu görülmektedir. Eserde, klasik Türk şiiri geleneğinde alışıla geldiği üzere Türkçe asıllı kelimelerin kök ve ekleri, Farsça yapılı isim ve sıfat tamlamalarındaki terkîb sesi (i) ile bağlaç için kullanılan vav sesinde sıklıkla bu uygulamaya başvurulduğu görülür. Bunun yanında aruz vezninin daha az sorunlu ve bu veznin sağladığı musiki değerinden daha fazla istifade edilen metinlerde***** , Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerin kısa hecelerinde imale-i maksureye başvurmak, yazılı bir kural olmasa da nahoş görülmüştür. *RN*'de klasik edebiyat geleneğinin bütününde sıklıkla başvurulmuş imale-i maksure çeşitleri yanında Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerin kısa hecelerinde de imale-i maksureye başvurulduğu görülmektedir. Yaptığımız incelemede *RN*'nin bütününde 38 defa başvurulduğunu tespit ettiğimiz bu uygulamayı birkaç örnek ile göstermenin kafi olduğunu düşünüyoruz. Örneklerde altı çizili ve koyu yazılmış hecelerde imale-i maksureye başvurulmuştur:

*bu muhtaşar/ cihân iki/ cihânca******

...

'azîm cihân/ durur göñül/ cihâni

...

toğuz biñdür/ bu nefsün ha/şerâtı

9 Yine de bu konunun araştırılmaya değer olduğunu düşünüyoruz. Bu anlamda şu sorunun anlamlı olacağı kanaatindeyiz: “Yunus’un *RN*’deki Arapça ve Farsça söz varlığına müracaat oranı divanın tümü ya da divandaki hece vezniyle kaleme alınmış şiirlere göre bir farklılık arz ediyor mu?”

10 Bu tür metinlerin çerçevesini çizmek nispeten zor olsa da konunun iyi anlaşılması için şahsi görüşlerimizi şu şekilde ifade etmek isteriz: Bizce klasik Türk edebiyatında, aruz vezninin ideal düzeyde uygulandığı devir XVI. yüzyıl olup yine bu veznin adeta pürüzsüz bir şekilde tatbik edildiği tür ya da nazım biçimi de gazeldir. Dolayısıyla mukayesenin üst noktası gazel türü ya da nazım biçimi olmalıdır. Ancak genel olarak klasik bir ifadeyle toplumun “havâs” kesiminden yani eğitilmiş ve entelektüel kesimi tarafından üretilen ve genel olarak modern zamanlarda “Divan edebiyatı” diye adlandırılan edebiyat geleneğindeki divan, mesnevi gibi başat metinlerin de bu çerçeveye dahil edilebileceğini düşünüyoruz. Nazmın araçsallaştırıldığı türlerin ise tedrici olarak bu çerçevenin dışına çıktığını ve dolayısıyla sağlıklı bir mukayese için muteber metinler olmaktan çıktıklarını belirtmek isteriz.

11 *Risâletü’n-Nushiyye*’den iktibas edilen örnek beyitler Vasfî Babacan’ın neşrinden hareketle, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3889 numarada bulunan nüshadan alınmıştır.

....
mededün va/rısa gözüm/ yaşın sil
...
biñ er ıonlu/ durur ıama'/ çerisi
...
eger diñle/riseñ haber/ vereyin
...
senün devle/tüñe peşmān/ kimise
...
Hünerüme/ benüm kim bi/rikiser
...
buşu derler/ baña key ba/hāduram
...
kanı 'aqluñ/ güyersin kı/yāmete

RN'de aruz kullanımının kusurlu kullanımı için gerekçe oluşturabilecek bu imale-i maksurelerin toplam sayısının 550 beyitte 38 adet olduğu unutulmamalıdır. Bu ise beyit esasına göre***** 0,06 oranına denk gelmekte olup şairin 15 beyitte bir defa bu uygulamaya başvurduğunu göstermektedir. Öte taraftan bu türden Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerdeki kısa hecelerin uzun okunduğu imalelerin 38 farklı sözcükte gerçekleşmediği, aşağıdaki tabloda görüleceği üzere 29 farklı kelimeye gerçekleştiği dikkatlerden uzak tutulmalıdır.

12 Yapılan oranın beyit değil de hece ya da kelime esaslı yapılması gerektiği haklı olarak akla gelebilir; bunun için bu tür uygulamaların sadece 10 beyitte gerçekleşmiş olması gibi zayıf bir ihtimal dahi öne sürülebilir. Biz bu gibi ihtimallerden azade olarak eserin bütününde bu tür uygulamaya çok sınırlı sayıda başvurulduğunu ifade etmek istiyoruz.



Kelime	Kullanım sayısı	Kelime	Kullanım sayısı
‘aceb	1	hünerüme	1
‘akıl	1	‘ivazını	1
‘araşât	1	kıyâmete	1
‘aşâyı	1	kıyâmete	1
‘atâ-yı	1	kuşûr	1
ahî	1	Medede/i/ü	1
bahâduram	1	muḥāl	1
bahânesin	1	muhtasar	1
cihân	1	Müşâhede	1
devletüñe	2	naẓar	1
fâide	1	ne’üzü	1
fülân	1	sa’ate	1
ḥaber	2	saḥâvet	1
ḥabere/i	4	ṭama’	1
ḥaşerât	1	va’llâhu	1

Konuyu bu sayısal verilerle desteklememizin sebebi, *RN*’de aruz kusuru sayılabilecek olan bu imale-i maksure türünün az sayıda kullanıldığını, *RN* yazarının her bir beyitte ve önüne gelen her kelimedede bu uygulamaya başvurmadığını ifadeye çalışmaktır. Aynı şekilde Yunus Emre, Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerin son hecesini oluşturan müenneslik tâsı ve hâ-ı resmî ile biten hecelerde de imale-i maksureye başvurabilmektedir. Bu uygulama sonraki dönemlerde de, sıklık oranı düşerek olsa bile, başvurulan ve görece hoş görülen bir uygulama olmuştur. Aşağıda bu uygulamanın birkaç örneği verilmiştir:

gırîv ü zemzemedür degme yolda

...

hemîşe bakuban seni görürsin

...

yetişmedin saña va ‘de gözün aç

...

farîzadur saña sen seni şaḥın

...

kişi kim ma ‘şûḳaya esrimeye

...

hîç eksilmez durur dâne darağı

...

müşâhede gören nêye kayıksun

*RN'*de, seçilen veznin uygulanabilmesi için imale-i memdude diye isimlendirilen aruz tasarrufundan da istifade edilerek daha çok Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerde, iki ünsüz ya da uzun bir ünlüden sonra bir ünsüz ile biten heceler, bir buçuk hece olarak değerlendirilmiştir. Çok az örnekte ise Türkçe asıllı kelimelerde de imale-i memdude tasarrufuna başvurulduğu görülmektedir. Bu tespit, *RN* yazarının aruz tasarruflarından haberdar olup bu tasarrufların sağladığı imkanlardan yararlandığını gösterdiği gibi, *RN'*nin aruz ile yazılmadığı noktasında oluşabilecek en küçük şüpheyi bile -en azından Fatih nüshası ve bu nüshadan gelen kollar üzerinden- izale ettiğine işaret etmektedir. Zira aşağıdaki beyitlerde de görüleceği üzere imale-i memdude kullanımı yok sayılacak olursa mısralar arası hece denkliğinin kurulması, dolayısıyla herhangi bir nazım ölçüsünün oluşması mümkün değildir.

tekebbür nef/sdür sulṭā/nı bilmez
...
kadīmden nef/sdür sulṭā/na 'āṣī
...
çü mihmān-dā/r kendüsi _ol/dı sulṭān
...
bu cümle ḥā/şlar göñül/de birdür
...
hevā vü kib/r yolından/ beri kaç
...
ki her bir mevde bir kân bulasın
...
katı uyu/rısaṅ dīvā/r dele

Klasik Türk şiirindeki genel aruz tatbikinde vasl adı verilen ulama hadisesinin uygulanması gerekir. Doğal bir dil hadisesi olan ulama imkanı olduğu halde seslerin ulanmaması, oluşturulmak amaçlanan yüksek düzeydeki ahengin zedelenmesine sebep olur. Bu hadiseye genellikle dikkat edilse de her dönem ve türdeki metinde; ulama imkanına rağmen imale-i memdûde uygulamasına daha az düzeyde de olsa başvurulduğu görülür. *RN'*de de kullanılan kimi imale-i memdude uygulamalarının ulamaya rağmen tatbik edildiği görülmektedir.

nifāḫ u şir/k anlaruñ/işidür
...
toğurlık bes/leyene buḥ/l érmez



...
*kimüñ kim bu**h**/l oldıyı/sa hâli*

...
*gör imdi 'a**k**/l aña ne /dêyiser*

Aruz tatbikinde şairlere/nâzımlara önemli bir kolaylık sağlayan uygulama, Türkçe “ulama” sözcüğü ile karşılanan “vasl”dır. Bu uygulama ile sonu ünsüz ile biten bir kapalı hece sonrasında getirilecek ünlü ile başlayan bir heceye ulanarak açık/kısa hece ihtiyacı giderilebildiği gibi bir buçuk hece değeriindeki medli hecelerın değeri de aynı şekilde bir uzun hece hâline getirilebilmektedir. Bu tasarruf, dilin doğallığına uygun olup şairlere önemli bir imkân sağladığından her türlü nazım biçiminde sıklıkla başvurulanan bir uygulamadır. RN’de de bu uygulamadan sıklıkla yararlanıldığı, aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere, veznin akışına göre ünsüz ile biten hecenin açık hale getirildiği ya da medli hecenin bir buçuk değerinin bir kapalı heceye indirildiği görülmektedir:

Gel_imdi diñ/le sözi şer/h_êdeyin

...
bu birkaç sö/ze şerh_âdem/denidi

...
dükeli ba/çarısan yüz /biñ_anca

...
ümîdüñ va/rısa gide/sin_andan

Uzun okunması gereken hecenin kısa okunmasına yani kapalı olan heceyi açık hâle getirmeye zihaf denir. Zihaf, metnin edebî değerini düşüren ve edebî değerine hâlel getirmeyip bir anlamda hoş görülen olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Metnin edebî değerini düşürenler, uzun okunması gereken hecelerın kısa ünlü şeklinde değerlendirildiği, edebî değer açısından makbul kabul edilenlerin ise medli hecelerın bir buçuk değerinde okunmaksızın kısa okunması, hiç ve Allah lafzı gibi çok kullanılan kelimelerin bir buçuk değeriinde okunmaması ve sonlarında nispet î’si bulunduran kelimelerin terkibe girdiğinde sondaki nispet ekinin açık hece hükmünde kabul edilmesi şeklinde görülen zihaflardır. (Saraç, 2013: 215-216) RN’de Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerde bulunan uzun ünlü hecelerın terkip bulunsun bulunmasın birçok yerde veznin gerektirdiği şekilde kısa olarak değerlendirildiği görülmektedir. Aşağıda bunun örneklerine yer verilmiştir

biri rahmā/nîdür cān hāz/retinden
biri şeytā/nîdür ğaraż /yatından

....

*sever dünyā/yı çün oldur/ ĩmānı
bu yolda da/ 'vā şıgımaz ma/ 'nā gerek*

...
katı berkdür/ dīvārı yı/ kāmazın

...
saḥā'ya sen/ yūnus verdü/ ğise erk

...
tāc eyle ba/ şuḡa aya/ ğı ḥākin

Gazel gibi aruzun ustaca tatbik edildiği metinlerde daha ziyade nispet î'sinde uygulanan bu türdeki zihafın *RN*'de üç türlü uzun ünlüde de gerçekleşebildiği ve bu uygulamaya sıklıkla başvurulduğu görülmektedir. Gerek başvuru sıklığı gerekse de başvuru çerçevesinin geniş olması bu türdeki zihafın bir aruz kusuru olarak değerlendirmesini mümkün kılmaktadır.

RN'de medli hecelerin uzun olarak değerlendirilmeyip tek bir kapalı hece olarak okunduğu dolayısıyla hecelerin asli değerlerinin kısaltıldığı zihaf lar da çok sayıda bulunmaktadır. Aruzun ideal düzeyde uygulandığı metinlerde bu türden uygulamalara başvurulduğu görülse de şairlerin bu konuda hassas oldukları ve bu uygulamaya çok az sayıda başvurdukları görülmektedir. Bu itibarla böyle bir başvuru sıklığı ile *RN*'deki bu zihaf türünün de bir aruz kusuru olarak değerlendirilebilecek boyuta eriştiği söylenebilir.

yerūñ nūr cān/ sözini es/ leriseñ

...
kađīmden nef/ sdür sulṭā/ na 'āṣī

...
görem bir şaḥṣ/ gelür beñzi/ şararmış

...
katı berkdür/ dīvārı yı/ kāmazın

...
anı gördi/ kaçır nef/ ḥaşerātı

Bu iki türü dışında *RN*'de başka bir zihaf türünden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim aruz teorisine dair bilgi veren kaynaklar ile klasik Türk edebiyatı metinlerindeki aruz uygulamasında söz konusu edilen zihaf türleri bundan ibarettir. Bunların dışında medli hece hariç, sonu ünsüzle biten kapalı bir hecenin zihaf tasarrufu bağlamında açık olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Zira böyle bir uygulama aruzun doğasını bütünüyle bozup ölçünün ortadan kalkmasına sebep olur.



Yazar	Eser	Beyit aralığı
Yusuf Has Hacib	Kutadgu Bilig	1-229
Gülşehri	Mantiku't-Tayr	1-755; 4395-4438
Ahmed Fakih	Kitâbu Evsâfi Mesâcidi'sh-Şerife	Tamamı (339 beyit)
Ahmed Fakih	Çarh-nâme	Tamamı (83 beyit)
Âşık Paşa	Garîb-nâme	756-1071
Mes'ûd b. Ahmed	Süheyl ü Nevbahâr	1-371; 5586-5703
Şeyhoğlu	Hurşîd-nâme	1-470 ve 7786-7903
Hoca Dehhânî	Dîvân	İlk 50 şiir
Yahyaoglu	Dîvân	Tamamı (54 gazel)

RN'deki aruz uygulamasını genel hatlarıyla bu şekilde ortaya koyduktan sonra *RN*'in yazıldığı yüzyıllarda aruz ile yazılan birkaç eserde de bu türden bir inceleme yaptığımızı belirtmek isteriz. İnceleme yaptığımız eserler ile bu eserlerin beyit aralıklarını şu tabloda göstermek mümkündür:

Çalışmamızın hacmini aşmamak amacıyla bu incelemenin sonucunu muhtasar olarak vermek gerekirse; bir siyasetname olarak okunabilecek *Kutadgu Bilig*, birer çift kahramanlı aşk hikayesi olan *Süheyl ü Nevbahâr* ve *Hurşîd-nâme* ile Dehhânî ve Yahyaoglu'nun divanları üzerinde yapılan incelemenin sonuçları birbirine hayli benzemektedir. Bu eserlerdeki aruz tatbiki, aruzun ustaca kullanıldığı dönem ve metinlerdeki uygulamadan çok farklı değildir. Bu anlamda *Risâletü'n-Nushiyye*'de de olduğu gibi halk tipi mesnevilerde görülen aruz kusurlarının bu eserlerde görülmediği anlaşılmıştır. Bu itibarla, Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerin kısa hecelerinde imale-i maksureye başvurulmadığı gibi, zihaf kullanımına da dar bir çerçevede ve oldukça düşük bir sıklıkla başvurulduğu görülmüştür. *RN*'de görülmediği gibi bu eserlerde de sonu ünsüz ile biten bir hecenin zihaf kapsamında açık değerlendirildiği bir uygulama ile karşılaşılmamıştır. *****

Yukarıdaki tabloda yer alan diğer eserler üzerinde yaptığımız aruz incelemesinin sonuçlarına göre bu eserler, aruz kullanımı bakımından *Risâletü'n-Nushiyye*'ye çok yakındırlar. Özellikle *Mantiku't-Tayr*'da olmak üzere, bu eserlerde de Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerdeki kısa hecelerin imale-i maksure kapsamına alındıkları, *RN*'deki başvuru sıklığına benzer şekilde üç tür uzun ünlünün zihaf kapsamında kısa olarak değerlendirildiği, medli hecelerin yine *RN*'deki sıklığa benzer şekilde zihaf kapsamına alınabildiği

13 *Kutadgu Bilig* üzerindeki incelememizde “ay sırka yakın ay köñülke ediz (20)” mısraında olduğu gibi “ay” hecesinin birkaç örnekte, belirttiğimiz aksine bir durum sergilediği görülse de bunun çeviriyazı ile ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Zira bu seslenme ifadesinin Türk edebiyatının her devrinde aruzun gerektirmesi durumunda “i” olarak telaffüz edildiğini gösteren örnekler bulunmaktadır.

görülmüştür. Bunlara ek olarak *Garîb-nâme*'de; aşağıdaki örneklerde görüldüğü üzere aruzun tatbik edilmesi uğruna kimi kelimelerin asıl yapısının değiştirildiği sıklıkla görülmektedir:

*Bunlar iksi/ suçlu oldı/ nâgehân
Gerçi takdir/ Tañrı 'nuñdur /bî-gümân (876)*

*Pes ne kim â/fâk içinde /yazludur
Cümle bu nef/süñ içinde /gizlüdür (936)*

RN'deki aruz kullanımı ile benzer özellikler arz eden bu eserlerde de ünsüz ile biten bir hecenin açık olarak değerlendirildiği bir uygulamaya başvurulmadığı tespit edilmiştir.

Yunus Emre Divanında Aruz İle Yazıldığı Tespit Edilen Şiirlerin Ölçüsüne Dair

RN ve bu eserin yazıldığı döneme yakın zamanlarda yazılan birkaç eser üzerinde yaptığımız bu inceleme neticesinde, gerek Yunus Emre'nin *RN*'sinde gerekse bu döneme yakın metinlerde aruz tatbiki sırasında birtakım aruz tasarruflarına yer verildiği, bunların bir kısmının klasik Türk şiirinde aruz kullanımının ideal bir hal aldığı dönem ve türlerde de devam ettiği, ancak bir kısmının terk edilerek adeta fahiş bir hata olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak yapılan inceleme neticesinde, medli heceler haricinde sonu ünsüz ile biten kapalı bir hecenin açık olarak farz edilmediği/değerlendirilmediği net olarak anlaşılmıştır. Bunun yerine, böyle bir ihtiyaç yani ünsüz ile biten hecenin açık olarak değerlendirilmesi kaçınılmaz olmuştur nazım ya da şairlerin genellikle kelimelerin asli söyleyişlerini değiştirme^{*****} yoluna gittikleri, bu yolu daha az hasar verici gördükleri anlaşılmaktadır. Böyle bir sonuçtan sonra, bir şiirin hece ölçüsü ile mi yoksa aruz ölçüsü ile mi yazıldığı konusunda, sonu ünsüz ile biten hecelerin ulama dışında^{*****} bir yol ile açık/kısa olarak değerlendirilemeyeceği bilgisinin önemli bir ölçüt haline geldiğini söylemek mümkündür.

Hece ölçüsünün temelini oluşturan hece sayısının eşitliği, hecelerin değerini esas alan aruz ölçüsünde de devam eder. Yani aruz ölçüsünde de mısrala-

14 Edirne sözcüğünü Edrine, İstanbul sözcüğünü Sitanbul, Eflatun sözcüğünü Felatun okumak gibi.

15 Kapalı bir heceyi, sabır>sabır örneğinde olduğu gibi ulama dışında, ünlü türetimi ile gerçekleştirmek de mümkündür; ancak bu yola başvurulduğunda hece sayısının artacağı unutulmamalıdır.



rın hece sayısı bakımından birbirine eşit olmaları, asli gerekliliklerden biridir. Hal böyle olunca, yer yer hece ölçüsü ile aruz ölçüsünü birbirinden ayırmak zorlaşabilir. Özellikle Yunus Emre'nin de şiirlerinde sıklıkla kullandığı musammat yapıdaki bazı şiirlerde bu zorluk daha açık olarak hissedilir. Genellikle dört "müstef'ılün" ve dört "mefâ'ılün" cüzünün yinelenmesi ile oluşan musammat şiirlerin ortadan bölünüp dörtlükler haline gelmesi de mümkündür. Tekke-tasavvuf edebiyatında sıklıkla kullanılan bu musammat yapıdaki şiirlerin hece vezni ile yazılan dörtlükler olacağı da gözden ırak tutulmamalıdır. İşte bu noktada oluşan şüpheyi önemli oranda izale edecek bir ölçüt, yukarıda izah ettiğimiz üzere sonu ünsüzle biten bir hecenin açık olarak değerlendirilemeyeceği gerçeğidir.

Bu ölçüt çerçevesinde Yunus Emre'nin Mustafa Tatcı tarafından yapılan neşrini incelediğimizde aruz ile yazıldığı düşünülen kimi şiirlerin aruzla yazıldığına kani olmanın hayli zor olduğu görülmektedir. Örneğin, neşredilen divandaki birinci şiirin "Müstef'ılün müstef'ılün müstef'ılün müstef'ılün" vezni ile yazıldığı iddia edilmiştir. Halbuki bu şiirin aruz veznine uydurulabilmesi için yukarıda söz konusu ettiğimiz üzere sonu ünsüz ile biten kapalı hecelerin açık olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Mesela şiirin aşağıda kaydettiğimiz ilk beytinin aruza uyması için ikinci mısradaki ikinci tefilenin üçüncü hecesinin bu şekilde açık değerlendirilmesi gerekir:

*Sensüz yola/ girürisem/ çârem yok a/dım atmaga
Gevdemde kuv/vetüm **sensin**/ başum götü/rüp gitmege*

İlk beyitteki bu hece dışında şiirin diğer beyitlerinde (10 beyit) 15 adet kapalı hecenin açık olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bunların beşi sadece altıncı beyitte gerçekleşmiştir. Aşağıda metnini verdiğimiz bu beyti bu haliyle aruza göre takti ya da inşad etmek imkansızdır:

*Yüz bin **Ferhâd**/ külüng **almış**/ kazar **taglar**/ bünyâdını
Kayalar ke/süp yol **eyler**/ Âb-ı Hayât/ akıtmaga*

Biz, böyle bir durumda aruz vezninin doğasının tamamıyla alt üst edildiği, böylece veznin ortadan kaybolduğunu düşünüyoruz. Dolayısıyla böyle bir beytin yer aldığı şiirin aruzla yazıldığını düşünmek yerine, şiirin hece ile yazılmış olduğuna karar vermenin çalışmamızın sonuç kısmında üzerinde duracağımız birkaç açıdan daha isabetli olacağı kanaatini taşıyoruz. Toplunun çok farklı kesimlerine ulaşacak kadar yaygın olan Mustafa Tatcı neşri itibarıyla Yunus Emre Divanı'nda aruzla yazıldığı düşünülen şiirlerin kahir

ekseriyetinin bu temel ölçüt ve aşağıda izah edeceğimiz teyit edici ölçütler müvazenesinde aruz ile değil hece ölçüsü ile yazıldığını düşünüyoruz. Bu tespitimizi sayısal veriler üzerinden teyit etmek için Mustafa Tatcı neşrinde, aruz ile yazıldığı tespit edilen şiirlerde; ünsüz ile biten hecelerin açık değerlendirildiği hecelerin sayısını ortaya koyan aşağıdaki tabloyu hazırladık. Bu verileri oluştururken naşirin oluşturduğu metne bağlı kaldık. Çalışmamızın başında da ifade ettiğimiz üzere, hazırlanan metnin tenkitli neşir nazariyesine uygun olmadığını düşündüğümüz halde böyle bir karar almamızın sebebi, naşirin nüshalar arasındaki farkları tercih ederken vezin bakımından yaptığı tespit lehine hareket etmesine rağmen şiirlerde ünsüz ile biten kapalı hecelerin açık değerlendirildiği durumların ortaya çıktığını göstermektir.***** Öte taraftan veznin tatbiki için açık olarak değerlendirilmesi gereken heceleri tespit ederken ister normal ulama isterse de vasl-ı ayn şeklinde ulama türü ile olsun, bir şekilde ulama ile açılma imkanı olan, ulama ile açıldığı halde kabih zihafılara maruz kalan heceler dışarıda bırakılmıştır.

Şiir no	Vezin	Beyit Sayısı	Açık Değerlendirilen Kapalı Hece Sayısı
1	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	11	16
2	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	13
4	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	4
5	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	11
7	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	5
8	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	6	1
9	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	6
10	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	5	2
11	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	9
13	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	4
14	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	6	2
16	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	3
17	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	7
21	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	6
24	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	5	11
27	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	6

16 Halbuki sadece tek bir nüsha üzerinden (örneğin Fatih nüshası) hareket edildiğinde bu türden uygulamaların çok daha fazla olduğu görülmüştür.



28	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	1
30	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün	5	0
31	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	7	2
32	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	12
40	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	1
42	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	10	11
44	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	14
45	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	14
48	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	16	3
49	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	13	0*****
50	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	7	1
52	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	3
53	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	6	0
54	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	6
55	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün	6	1
62	Fe'ülün fe'ülün fe'ülün fe'ülün	8	4
63	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	8
67	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	9	1
71	Me'ülü mefâ'ilün	13 (dörtlük)	3
73	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	8
78	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	4
87	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	4
88	Müstef'ilün müstef'ilün	9 (dörtlük)	4
89	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	20
90	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	12	0
95	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	13	4
100	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	7	1
101	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	7	1
107	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	12	7
113	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	12	2
114	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	4	6

17 Raif Yelkenci, Ritter ve Millî Kütüphane'deki bir mecmuadan hareketle Yunus'a ait kılınan bu şiirde aruz, Yunus'un neşredilen diğer şiirlerine kıyasla neredeyse kusursuzca tatbik edilmiştir. Bu itibarla oldukça şaşırtıcı olan bu şiir, Tatcı neşrinde verilen bilgiye göre bazı yazmalarda da "Âşık" mahlasını kullanan İbrahim Tennûrî'ye de ait kılınmaktadır. Bk. Tatcı, 2008: II/73.

120	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	5	1
130	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	6
132	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9*****	3
137	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	8
138	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	6	7
139	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	5
140	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	5
144	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	9
146	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	4
148	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	11	22
150	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	6	0*****
152	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	16	18
155	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	8
160	Müstef'ilün müstef'ilün	10 (dörtlük)	4
170	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	2
177	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	8
180	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	1
183	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	7
186	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	8
192	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	4
193	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	14	11
194	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	5
197	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	3
198	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	11
199	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	5	0*****
200	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	7	0*****
201	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	45	2
203	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	7	0*****

- 18 Bu şiirin ilk dört beyti veznin gerektirdiği 16 heceyi ihtiva ederken son beş beytin hece sayısı vezne göre eksiktir.
- 19 Aruzun görece daha kusursuz olduğu bu şiirin Tatcı neşrinde verilen bilgiye göre tek bir nüshada yer aldığını hatırlatmakta fayda vardır.
- 20 Aruzun görece daha kusursuz olduğu bu şiirin Tatcı neşrinde verilen bilgiye göre tek bir nüshada yer aldığını hatırlatmakta fayda vardır.
- 21 Aruzun görece daha kusursuz olduğu bu şiirin Tatcı neşrinde verilen bilgiye göre iki nüshada yer aldığını hatırlatmakta fayda vardır.
- 22 Yapılan neşirde, aruzun oldukça kusurlu bir şekilde tatbik edilebildiği bu şiirin F nüshasında ise aruzu



204	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	6	7
209	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	4
210	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	4
211	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	10	1
212	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	8
214	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	8
215	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	5	5
216	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	6	2
218	Mefâ'ilün mefâ'ilün	6 (dörtlük)	6
219	Müstef'ilün müstef'ilün	5 (dörtlük)	1
228	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	6	2
230	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün	7	2
232	Mef'ûlü mefâ'ilün mef'ûlü mefâ'ilün	10	3
235	Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün	9	0*****
244	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	5	1
245	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	10	1
253	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	7
258	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	9	0*****
259	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	3
260	Mef'ûlü Mefâ'ilün Mef'ûlü Mefâ'ilün	7	0
262	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	10	1
263	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	6	0
273	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	11	11
278	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	5
279	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	14	0
282	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	6	1
283	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	4
286	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	5
289	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	9	0
290	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ûlün	13	0

imkansız kılan 3 adet kapalı hecenin açık olarak değerlendirildiği görülmektedir.

- 23 Aruzun görece daha kusursuz olduğu bu şiirin Tatcı neşrinde verilen bilgiye göre iki nüshada yer aldığını hatırlatmakta fayda vardır.
- 24 Aruzun görece daha kusursuz olduğu bu şiirin Tatcı neşrinde verilen bilgiye göre iki nüshada yer aldığını hatırlatmakta fayda vardır.

294	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	5
296	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	8	0
298	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	6
316	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	6	9
317	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	10	6
323	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	3
324	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	5	2
329	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	4
332	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	8	0*****
348	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	12
349	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	10	15
350	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	5
359	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	3
360	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	13
366	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	9
374	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	10	9
376	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	8
379	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	9	4
384	Müstef'ilün müstef'ilün	8 (dörtlük)	2
386	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	7
387	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	9	4
389	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	8	0
392	Müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün *****	5	3
402	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	7	7
403	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	8	6
405	Müstef'ilün müstef'ilün	8 (dörtlük)	7
406	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	9	6
409	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	6	0*****
410	Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün	5	5
411	Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün	10	0

- 25 Yapılan neşirde, aruzun oldukça kusurlu bir şekilde tatbik edilebildiği bu şiirin tek nüshada geçtiğini belirtmek gerekir.
- 26 Vezin incelediğimiz tüm baskılarda bu şekilde kaydedilmiş olsa da doğrusu “Müfte'ilün mefâ'ilün müfte'ilün mefâ'ilün” şeklinde olmalıdır.
- 27 Yapılan neşirde, aruzun oldukça kusurlu bir şekilde tatbik edilebildiği bu şiirin tek nüshada geçtiğini belirtmek gerekir.



417	Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün	28	1

Tatcı, yaptığı neşrin giriş kısmında vezin konusunda bilgi verirken Yunus Emre'nin aruz ve hece ile yazdığı şiirlerin büyük bir kısmının musammat tarzda olduğunu belirtir. Musammat tarzda olup da aruz ile yazılan şiirlerin de büyük oranda "Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün" kalıbı ile yazıldığını söylerken "Bu vezinle yazılan şiirler, hece vezni ile yazılmış intibamı verir" (Tatcı, 2020: 181) diye bir değerlendirmede bulunarak "Söz konusu vezinle kaleme alınan şiirlerde pek çok aruz kusuru görüldüğü için bunların vezinlerini kaydetmedik." (Tatcı, 2020: 181) şeklinde bir bilgi verir. Bu bilgiyi tam olarak anlamakta zorluk çektik. Zira Tatcı, yaptığı neşirde aruzla yazıldığını düşündüğü şiirlerin veznini -görebildiğimiz tüm baskılarda- kaydetmektedir. Muhtemeldir ki bu cümlesiyle, yapılan neşirde, vezni belirtilmeyen musammat yapıdaki diğer şiirlerin de aruzla yazıldığını düşünmüş ancak bunlarda çok bariz kusurlar olduğu için bunların vezinlerini kaydetmediğini ifade etmek istemiştir.

Tatcı'nın veznini belirtmediği şiirleri bir tarafa bırakıp veznini kaydettiği şiirler üzerinden hareket ettiğimizde, yukarıdaki listeye göre, Tatcı neşrinde 136 şiirin aruz vezni ile yazıldığı tespit edilmiştir. Naşir, bunlardan 89'unun yani aruzla yazılan şiirlerin %65'inin Recez bahrinin "Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün" kalıbı ile yazıldığını düşünmektedir. Yapılan neşirde; hangi ölçüt dikkate alınarak şiirlerin vezinlerinin yazıldığı, bir anlamda aruz ile yazıldığına kanaat getirildiği, hangilerinin ise aruz ile yazıldığı noktasında tam bir kanaat oluşmadığı için vezin bilgisinin verilmediğini bilmiyoruz. Naşirin ifadesini dikkate alacak olursak bu ölçüt "pek çok aruz kusuru"dur. Ancak bu kusurların aruz teorisine dair bilgi verilen kaynaklarda ismi geçen aruz tasarrufları ya da hatalarından mı yoksa ismi verilmeyen kusurlardan mı olduğuna dair bilgi verilmemesi gibi bu kusurların nasıl gerçekleştiği ne izah edilmiş ne de örneklendirilmiştir. Ancak gerçek olan şudur ki "Müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün müstef'ilün" kalıbı ile yazıldığı düşünülen şiirleri aruz veznine göre takti etmeye, bir anlamda aruz veznine göre inşad etmeye kalktığımızda, her türlü aruz kusuru ile karşılaştığımızı, dolayısıyla da şiiri aruza göre okumanın imkansız bir hal aldığını, bir iki beyti takti etmeye çalıştıktan sonra anlamaktayız. Aruz sayesinde oluşmasını beklediğimiz ahenk ve musikinin hayli zedelendiği bariz aruz kusurları bir tarafa, bu vezinle yazıldığı tespit edilen şiirlerin üçü hariç diğerlerinin tamamında, yukarıda izah ettiğimiz üzere şiirin aruza göre akışını imkansız kılan ünsüz ile biten kapalı heceler de açık değerlendirildiği görülmektedir. Beyit sayıları muhtelif olan

85 şiirde, farklı sayılarda bu uygulamaya rastlanmaktadır. Yani ünsüz ile biten kapalı bir hece açık olarak değerlendirilmektedir. Aşağıdaki tabloda görüleceği üzere, 6 şiirde en az 1 defa başvuru bu uygulamanın sadece 1 şiirde 22 defa olmak gibi, bir şiirdeki başvuru sayısının oldukça yüksek sayılara çıktığı da görülebilmektedir.

Şiir sayısı	Uygulama sayısı
6	1
4	2
7	3
12	4
10	5
11	6
8	7
9	8
6	11
2	12
2	13
2	14
1	15
1	16
1	18
1	20
1	22

Şiirin aruza göre ahengini oldukça zedeleyen diğer aruz kusurlarını bir tarafa bırakarak, normal şartlarda bir şiirde aruzun oluşması için sadece bir kez bile olsa, ünsüz ile biten kapalı bir hecenin açık olarak değerlendirilmeye ihtiyaç duyması, o şiirin aruz ile yazıldığından şüphe etmek için yeterli bir sebeptir. Zira yukarıda da izah ettiğimiz üzere böyle bir durum aruz vezninin doğasına aykırı bir durumdur. Yine yukarıdaki tabloda 148 numara ile kaydedilen 11 beyitlik şiirde, veznin oluşabilmesi için 22 hecede bu türden bir uygulamaya ihtiyaç duyuyor olmasına karşın “Müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün” kalıbı ile yazıldığı ifade edilmiştir. Yapılan neşirde, aynı yapıda olmasına karşın 3 numarada kayıtlı olan 13 beyitlik şiirin ise, veznin oluşabilmesi için 14 hecede bu uygulamaya ihtiyaç duyduğu halde aruz ile yazıldığına kani olunmamıştır. Tatçı neşrinde, bu tür örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi burada nasıl bir ölçüt dikkate alınarak bir şiirin aruz ile yazılıp yazılmadığına karar verildiği belirsizdir. Her halükarda “Müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün” kalıbı yazılıp bir kez bile olsa, veznin akışı için ünsüz bir ses ile biten kapalı bir hecenin açık sayılmasına ihtiyaç duyulan bir heceyi ihtiva eden bu şiirlerin aruz ile yazıl-



madığını düşünüyoruz. “Müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün” kalıbı ile yazıldığı halde, böyle bir uygulamanın görülmediği üç şiirden ikisinin (199, 409 numaralı şiirler) tek nüsha durumunda olduğunu, üçüncüsünün de İbrâhîm Tennûrî’ye aidiyetinin de kuuvetli bir şekilde ihtimal dahilinde olduğunu ayrıca belirtmek gerekir.

Mustafa Tatçı neşrinde, “Müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün” kalıbı dışında aruz ile yazıldığı tespit edilen 47 şiir daha bulunmaktadır. 15’i hariç muhtelif vezinler ile yazılan diğer 30 adet şiirde de ünsüz ile biten kapalı bir hecenin açık olarak değerlendirilmeye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bu şiirler arasında da sadece tek nüsha ya iki nüshada bulunan şiirler bulunmakla birlikte özellikle “Mefâ’ilün mefâ’ilün fe’ûlün” vezni ile yazılan 6, “Fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün” vezni ile yazılan 2 şiirde veznin görece daha sorunsuz bir şekilde tatbik edildiğini tespit ettik.

Bu noktada haklı olarak akıllara şöyle bir soru gelebilir: “Bunlar çok fahiş de olsa birer aruz kusurudur, dolayısıyla bu gibi uygulamalar, şairin hatasına ya da bu şiirlerin sözlü kültür geleneği içerisinde dolaşıma girerken tahrif edilmesine bağlanamaz mı?” Bu soruya şu şekilde cevap verilebilir. Öncelikle yine Yunus tarafından yazılan ve yine yukarıda söz konusu edilen şiirlere benzer şekilde dolaşıma giren 600 beyit tutarındaki *Risâletü’n-Nushiyye*’de ya da *Kutadgu Bilig* dahil Yunus’un yaşadığı devirlere yakın dönemlerde kaleme alınmış metinlerde, böyle bir uygulama görülmediği halde 698 beyit tutarındaki 85 adet şiirde 607 kez bu uygulamaya ihtiyaç duyulması, durumun bu şekilde yorumlanamayacağını açıkça göstermektedir. Her şeyden öte, ortada hece vezni gibi bir seçenek var iken, üstelik divandaki şiirlerin çoğunun bu vezinle yazıldığı ortada iken bu 85 adet şiirin aruz ile yazıldığını neden düşünelim?

Arapça ve Farsça Sözcüklerin Açık Hecelerinde İmale-i Maksure’ye Yoğun Başvuru

Risâletü’n-Nushiyye üzerinde yaptığımız aruz incelemesinde, bariz bir aruz kusuru olarak Arapça ve Farsça asıllı kelimelerin açık hecelerinin de imale-i maksure kapsamına alındığını ifade etmiştik. Ancak bunun oldukça düşük bir oranda olduğunu özellikle vurgulamıştık. Divan’da aruz ile yazıldığı tespit edilen şiirlere bu aruz tasarrufu çerçevesinde baktığımızda; *RN*’de bu aruz tasarrufuna başvuru oranı çok yüksek bir oranda başvurulduğu görülmektedir. Örneğin yukarıda söz konusu ettiğimiz birinci şiirde; aruzun tatbiki için 11 beyit içerisinde 7 adet imale-i maksurenin Arapça ve Farsça

asıllı sözcüklerin açık hecelerinde uygulanması gerekmektedir. Bunların üçü; sadece aşağıda metnini verdiğimiz yedinci beyitte geçmektedir ki bir beyitte böyle bir oran, yukarıda izah ettiğimiz ölçüt ile birlikte aruz vezninin ciddi anlamda zedelenmesine hatta yok olmasına sebep olmaktadır:

Âb-ı Hayât'un çeşmesi 'âşıkların visâlidür

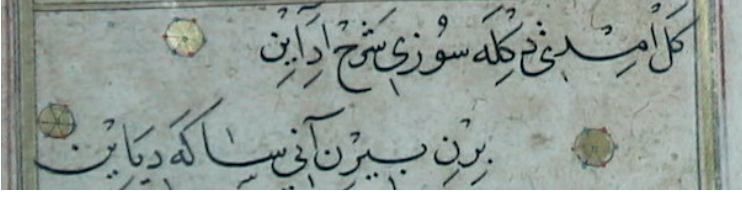
Kadehi tolu yürüdür susamışları yakmaga

Yukarıdaki beyitte, naşirler tarafından tespit edildiği gibi veznin “Müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün” kalıbına uyabilmesi için altı çizili ve koyu yazılmış üç hecede imale-i maksure yapılması gerekmektedir. Bu heceler ise Arapça iki kelimede bulunmaktadır. Öte taraftan aynı beytin ikinci mısraından eğik ve koyu yazdığımız hece ise bahsi geçen vezne göre açık olması gereken heceye denk geldiği halde ünsüz bir ses ile bitmektedir. *Risâletü’n-Nushiyye*’den farklı olarak edebi açıdan daha iddialı olması gereken, bir anlamda gazel ile eşdeğerde olan böyle bir şiirde; aruz açısından bu kadar problemli bir görüntünün ortaya çıkması, ümmi olsun olmasın Yunus gibi bir şairin çok kötü bir şair ve nazım olduğunu kabul etmek anlamına da geldiğini düşünüyoruz.

Aruz İmlası

Yunus’un şiirlerinde aruz ya da hece ölçüsünün kullanılıp kullanılmadığını tespit etmede aruz imlasının^{*****} da yukarıdaki maddede olduğu gibi teyit edici ikincil bir ölçüt olarak kullanılabileceğini düşünüyoruz. Artık literatüre yerleştiği üzere aruz imlası; Atabey Kılıç’ın ifadesi ile “Türkçe kelimelerin, bilhassa vokalleri bakımından, aruza yani aruz tef’ile ve kalıplarına, buradaki kapalılık açıklık esasına uyularak yazılmasıdır.” (Kılıç, 2008: 471) Osmanlı Dönemi telif geleneğinde, manzum metinlerin birçok nüshasında bu duruma riayet edilerek aruzun takibini/taktiini kolaylaştıran bir imlaya başvurulduğu görülmektedir. Yunus Emre Divanı’nın Fatih nüshası ve bu nüsha ile aynı koldan gelen birçok nüshada da aruz imlasına başvurulduğu açıktır. Aruz imlasının *RN*’de söz konusu nüshalarda dikkatli bir şekilde uygulandığı görülmektedir. Örneğin eserin “Mefâ’ilün mefâ’ilün fe’ûlün” vezni ile başlayan kısmındaki ilk beyit F nüshasında şöyledir:

29 Aruz imlasına dair ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Okuyucu-Yazar 2018.



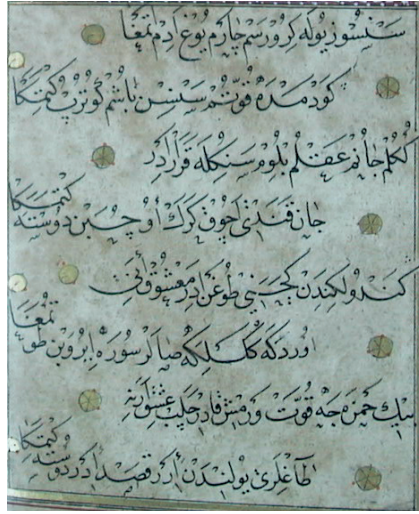
(4a)

Gel imdi din/le sözi şer/h ideyin

Birin birin/ anı sana /diyeyin

Arap harfli metin dikkatli bir şekilde incelenirse, müstensih'in vezne göre uzun yazılması gereken heceleri uygun bir med harf-i ile yazdığı görülmektedir. Bu med harflerinin bir kısmı hecelerin normal yazılışlarında zaten olması gereken vokal gösterici med harfleri iken bir kısmı ise veznin uzunluğunu göstermek için özellikle kullanılmıştır. Öte taraftan bazen kelimenin normal yazılışında bulunan vokal gösterici med harfinin eksiltilecek hecenin kısa okunması gerektiğine işaret edildiği de görülebilmektedir. Beyitte “ideyin” ve buna karşılık gelen “diyeyin” sözcüklerinin imlasına bakılırsa veznin akışında kısa heceye denk gelen ilk hecelerde med harfinin kullanılmadığı, uzun heceye denk gelen ikinci hecelerde ise elif harf-i meddine başvurulmuş hecenin uzunluğunun özellikle vurgulandığı görülmektedir. Beyitte aruz imlasının uygulandığını açıkça gösteren bir diğer önemli tasarruf da “birin birin” ikilemesinde ortaya çıkmaktadır. Aynı anlamda olan bu ikilemeyi oluşturan sözcüklerin imlasının farklı olduğu görülmektedir. Müstensih, bu sözcüğün ilk hecesi olan “bi-“ hecesinin ilk yazımını açık heceye denk geldiği için vokal gösterici med harf-i olmaksızın yazmışken ikinci kez yazımı uzun heceye denk geldiği için hecenin uzunluğunu vurgulamak üzere yâ harf-i meddini kullanmıştır. Beyitte yer alan “sana” sözcüğünün de bu şekilde aruz imlasına uygun olarak yazıldığını görmekteyiz.

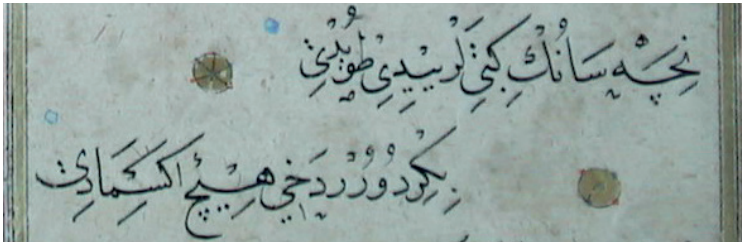
Bir beytini izah ettiğimiz üzere *RN*'nin F nüshası ve bu nüsha ile aynı aileden gelen birçok nüshada, bütün metnin imlasında aruza uyulduğu görülmektedir. Böyle bir durumda aynı nüshada bulunup aruzla yazılan diğer şiirlerde de böyle bir dikkatin geliştiğini beklemek tabii olacaktır. Bu doğrultuda Tatçı neşrindeki ilk şiirin imlasına bakmakta fayda vardır:



(54b)

Bu şiirden dört beytin imlasını yansıttığımız yukarıdaki görsel, aruz imlası açısından incelendiğinde, RN’de görülen hassasiyetin burada gösterilmediği çok açıktır. Örneğin birinci beyitteki “gürürsem” sözcüğünün ilk hecesi, naşirin tespitine göre “müstef’ilün” cüzüne denk gelmesi dolayısıyla uzun hecedir. Müstensih, şiirin aruzla yazıldığını düşünmüş olsaydı RN’de yaptığı gibi bu hecenin uzun olduğunu göstermek üzere yâ harf-i meddini kullanabilirdi.

İkinci beytin birinci mısraında yer alan “senün-ile” sözcüğü de bu durumun açık bir örneğidir. Şiirin, aruzun “Müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün müstef’ilün” kalıbı ile yazıldığı tespitini doğru kabul edersek “senün-ile” sözcüğü “müstef’ilün” cüzüne denk gelir. Bu durumda ilk hecenin uzun olduğunu göstermek için müstensihin “sîn” harfinden sonra elif harf-i meddini kullanması beklenirdi; ancak bu yönde bir dikkat geliştirilmediği görülmektedir. Halbuki aynı sözcüğün RN’de vezne göre imla edildiğini aşağıdaki beyit ile göstermek mümkündür:



(9b)



Nice senün/ gibiler yi/di toydı

Bikir durur/ dahi hiç ek/simedi

Dikkat edilecek olursa müstensih'in, "senün" sözcüğünün ilk hecesi "Mefâ'ılün mefâ'ılün fe'ûlün" veznine uygun olarak uzun heceye denk geldiğinden alışılmadık bir biçimde "sîn" harfinden sonra "elif" harf-i meddi ile hece uzunluğuna işaret ettiği görülecektir. Tüm bu karineler, F nüshasını istinsah eden müstensih'in yukarıda yer verilen divandaki ilk şiirin aruzla yazıldığını düşünmediğine önemli bir işarettir diye düşünüyoruz.

Bu yöndeki örnekleri çoğaltmak mümkündür; ancak bunların hepsi aynı kapıya çıkmaktadır: Yunus Emre Divanı'nın *RN*'yi de kapsayan F nüshası ile bu koldan gelen nüshalar, metinleri aruz imlasına göre yazarak hecelerinin uzunluk ve kısalıklarını elden geldiğince belirtmeye çalışmışlardır. Hâl böyle olunca F nüshasının eğitimli ve aruz gibi edebiyat bilgisinden anladığını düşündüğümüz müstensih'inin dolaylı olarak olsa da şiirlerde kullanılan nazım ölçüsüne dair bilgi verdiğini ve bu yönde bir karara vardığına hükmetmek abartılı bir yorum olmasa gerektir. F nüshasını istinsah eden müstensih'in de bu konuda yanılabilceği³⁰ ihtimalini bir ihtiyat payı olarak kenarda tutmakla birlikte Yunus Emre'nin şiirlerinde kullandığı nazım ölçüsüne dair tespitlerde bulunurken aruz imlasının uygulandığı aşıkâr olan bu nüshaların dolaylı olarak bize sundukları bilgileri görmezden gelemeyeceğimizi düşünüyoruz.

Sonuç

Yunus Emre'nin şiirlerinde kullanılan nazım ölçüsünü sorunsallaştıran bu çalışmanın ulaştığı en önemli ve açıkça ifade etmek gerekirse yaptığımız çalışmayı tali bıraktığı gibi belki yeniden ele alınmayı gerektiren sonuç, metin tenkidi nazariyesinin tam anlamıyla dikkate alınıp tenkitli bir neşrin oluşturulduğu güvenilir bir Yunus Emre Divanı'nın (*Risâletü'n-Nushiyye* dahil) hâlâ elde olmamasıdır. Bu durumun, şiirleri üzerinden Yunus Emre'ye dair yapılan birçok tespit, değerlendirme ve tahlili önemli oranda zedeleyecek nitelikte hayati ve önemli bir mesele olduğunu düşünüyoruz.

Bu meselenin ayrıntılarını başka bir çalışmaya bırakarak çalışmanın asıl konusu ile ilgili vardığımız sonuçlara gelecek olursak; öncelikle aruz ile ya-

30 F nüshası ile aynı koldan gelen nüshalarda da durumun böyle olması hatalı tespit ihtimalini zayıflatmaktadır. Zira bu koldan gelen nüshalarda yer yer F nüshasından farklı tercihlerde bulunan müstensihlerin bu konuda bir hata bulduklarında en azından birinin bu yönde aksi bir kayıta bulunması gerekirdi diye düşünüyoruz.

zıldığı noktasında şüphe bulunmayan *Risâletü'n-Nushiyye* üzerinden Yunus Emre'nin aruzu uygularken ne tür tasarruflarda bulunduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu noktada yaptığımız inceleme neticesinde; aruzun ideal düzeyde tatbik edildiği metinler ile mukayese edildiğinde Yunus Emre'nin aruz kullanımının hayli pürüzlü ve sorunlu olduğu sonucuna varılmıştır. Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerin kısa hecelerinin imale-i maksure uygulamasına dahil edilmesi, zihaf uygulamasının sıklıkla ve geniş bir söz varlığı çerçevesinde kullanılması, Yunus Emre'nin çağdaşı Gülşehrî ve Âşık Paşa'da da olduğu gibi aruzu daha etkin bir şekilde uygulamada zorlandığını göstermektedir. Bunu aruzun Türk edebiyatında yeni yeni kullanılmasından dolayı yaşanan zorluklar bağlamında yorumlamak mümkün olduğu gibi şairin aruzun sözü biçimlendirip kalıba sokma etkisinden yararlanmakla yetinmesiyle, bunun ötesinde aruzun ideal düzeyde uygulanmasıyla oluşan yüksek ahenk ve musiki gayesinde olmamakla da izah etmek mümkündür.

Her ne kadar aruzun ideal düzeyde kullanılmadığı sonucuna varmış olsak da *Risâletü'n-Nushiyye*'de aruzun tabiatına aykırı hareket edildiğine tesadüf edilmemiştir. Bu itibarla aruzun mantığına aykırı olan ünsüz ile biten bir hecenin açık olarak değerlendirildiği bir uygulama ile karşılaşmamıştır. Zira böyle bir durumda aruzun temeli ortadan kalkmaktadır. İlk dönem Türkçe metinlerde yoğun olarak, sonraki dönemlerde ise daha dar bir çerçevede geliştiği görüldüğü üzere, böyle bir ihtiyaç (ünsüz ile biten hecenin kısa okunması gerekliliği) hasıl olduğunda nazım ya da şairlerin hecenin okunuşunu değiştirerek bu sorunun üstesinden gelmeye çalıştıkları görülmektedir. Nitekim mevcut genel literatür üzerinden konuşacak olursak klasik Türk edebiyatında da böyle bir uygulama ile veznin sağlandığı ***** görülmemiştir. Bu durumda, ancak böyle bir uygulama ile yani ünsüz ile biten bir hecenin ulama imkanı olmaksızın açık/kısa olarak değerlendirilmesi sayesinde bir şiirin aruz vezni ile yazıldığına yönelik bir tespit yapılyorsa en azından bu tespitten şüphelenmek, bu şiirin aruz ile değil de hece ölçüsü ile yazıldığı ihtimalini devreye sokmak gerektiğini düşünüyoruz.

Yunus Emre'nin Mustafa Tatcı tarafından neşredilen divanındaki şiirlere bu bilgiler ışığında bakıldığında; aruz ile yazıldığı tespit edilen şiirlerin kahir ekseriyetinde belirlenen veznin tatbik edilebilmesi için ünsüz ile biten kapalı

31 Kimi erken dönem mesnevilerinde bu yönde bazı işaretler var ise de bunu sözlü kültürde dolaşıma giren metinlerin aslı özelliklerini kaybedecek şekilde önemli oranda değiştirilmiş nüshaları belki de versiyonlarının ortaya çıkmasıyla izah etmenin daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Nitekim bu durum Yunus Emre'nin *Risâletü'n-Nushiyye*'sinde de aynıyla vaki olmuştur. Fatih nüshası kolu dışındaki diğer tüm nüshalarda, beyitlerin vezinle okumayı imkansız kılacak şekilde tahrif edildiği görülmektedir.

hecelerin açık olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Öte taraftan yine aruzla yazıldığı düşünülen şiirlerde, aruzun uygulanabilmesi için birçok hecede Arapça ve Farsça asıllı sözcüklerin kısa hecelerini imale-i maksure ile uzun okumak gerekmektedir. *Risâletü'n-Nushiyye*'den farklı olarak edebi açıdan daha iddialı olması gereken, bir anlamda gazel ile eşdeğerde olan divandaki şiirlerde; aruz açısından bu kadar problemli bir görüntünün oluşması, beraberinde ümmi olsun olmasın Yunus gibi bir şairin çok kötü bir şair ve nazım olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Zira şiiri şiir yapan asıl unsurlardan biri, düzenli ses dizilerinin oluşturduğu ahenk ve musikidir. Yunus'un şiiri üzerinde inceleme yapan birçok araştırmacının da ifade ettiği üzere, Yunus her şeyden evvel bir ses şairidir. Onun şiirleri selaset açısından eşsizdir. Hâl böyle iken onun aruzla yazıldığı düşünülen şiirlerini aruz ile okumaya çalıştığımızda, bu çalışmada üzerinde durduğumuz sebepler çerçevesinde, ahenk ve musiki adına bir şey kalmadığını görmek güç değildir.

Risâletü'n-Nushiyye dahil Yunus'un şiirleri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırma ve inceleme neticesinde, *Risâletü'n-Nushiyye*'nin -Fatih nüshası ve kolları itibarıyla- kesin olarak aruz ile yazıldığını düşünüyoruz. Yukarıda da ifade edildiği üzere bu eserde, aruzun neredeyse sorunsuz tatbik edildiği metinlere kıyasla, kimi açık aruz kusurları görülmekle birlikte aruzun tabiatını izale eden bir uygulama ile karşılaşmamıştır. Öte taraftan, Mustafa Tatcı neşri esas alınmak koşulu ile, Yunus'un Divan'ında yer alan diğer şiirlerinse neredeyse tamamının hece vezni ile yazılmış olup aruz ile yazılmış olmalarının imkan dahilinde olmadığını düşünüyoruz. Aruz ile yazılmış olduğu konusunda şüphe bulunmayan ya da daha az şüphe barındıran az sayıdaki şiirlerde ise -diğer şiirlerin neşrinde de görüldüğü üzere- tenkitli metin neşri teorisi açısından ciddi sorunların olduğu dikkat çekmektedir. Bu durumda, gerek hayatı gerekse şiirlerinin oluşum noktasında hala ciddi soru işaretleri bulunan Yunus Emre'nin, şiirlerinde asla aruz veznini kullanmadığı gibi keskin bir sonuca varmıyoruz; ancak onun eldeki neşirlerde yer alan birçok şiirinin hece ölçüsü ile yazıldığını düşündüğümüzde mevcut ve yaygın tespit ve değerlendirmeleri sorgulamaya ve yeniden düşünmeye kapı aralayacak şu soruların boş ve yersiz olmadığı kanaatini taşıyoruz:

- Acaba Yunus tümüyle bir hece şairi olup aruz veznini hiç kullanmadı mı?
- Aruzu kullandıysa bile bu *Risâletü'n-Nushiyye*'de de kullanılan "Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün" ve "Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün" gibi birkaç vezinle mi sınırlı kaldı?

- Yunus'un şiirlerinde hece ölçüsü bu kadar yoğun kullanılmışken, ona ait şiirleri tefrik etmek için hece ve aruz ölçüsü ayırıcı bir ölçüt olarak kullanılabilir mi?
- Aruz ile yazıldığı açık olan Risâletü'n-Nushiyye hakikaten Yunus'a mı aittir? Bu noktada oluşan şüpheler bu çalışmanın sonucu ile teyit ediliyor mu?

Tabi ki bu sorulara cevap vermeye çalışarak oluşan şüpheleri izale etmek için Yunus'un şiirlerini hakiki anlamda tenkitli olarak neşretmekten başlayarak Yunus'a dair daha birçok çalışmanın yapılması gerekmektedir. Bu çalışmanın bu yönde atılmış bir adım olmasını diliyoruz.



KAYNAKÇA

- Ahmed Fakih. (1956). Çarhname. M. Mansuroğlu (Haz.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Ahmed Fakih. (1974). Kitabı evsafı mesacidi'ş-şerife. H. Mazıoğlu. (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ay Say, Ü. (2021). Klasik Türk şiirinin başlangıç dönemi şairlerinden Yahyâoğlu ve divançesi. *KÜLTÜRK*, 3, 11-63.
- Babacan, V. (2013). Yunus Emre'nin risaletün-nushiyyesi ve divanı (*Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*). Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Babacan, V. (2017). Yunus Emre'nin risaletün-nushiyyesi ve divanı. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Banarlı, N. S. (2001). Resimli Türk edebiyatı tarihi: destanlar devrinden zamanımıza kadar. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Ersoy, E ve Ay, Ü. (2017). Hoca Dehhani divanı. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Gölpınarlı, A. (Haz.). (1965). Risalat al-nushiyya ve divan. İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği.
- Kılıç, A. (2008). Aruz imlâsı üzerine notlar. *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları: Prof. Dr. İsmail Ünver Adına*. 3/6, 471-487.
- Kocatürk, V. M. (2016). Büyük Türk edebiyatı tarihi: başlangıcından bugüne kadar Türk edebiyatının tarihi, tahlili ve tenkidi. İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi.
- Konyalı Muhyî. (2018). Tercüme-i ibtidânâme. C. Okuyucu ve S. Yazar. (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Köksal, M. F. (2014). Yunus Emre divânının yeni bir nüshası ve Yunus'un yayımlanmamış şiirleri. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi = The Journal of Turkish Cultural Studies*, 31, 143-174.
- Köprülüzade, M. F. (1918). Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Dilçin, C. (Haz.). (1991). Süheyl ü nev-bahar: inceleme-metin-sözlük. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi.
- Okuyucu, C. ve Yazar, S. (2020). Tuhfetü'l-ihvân: XVI. yüzyıldan bir kâtibin sergüzeşti. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Öney, C. (1973). Yunus Emre'nin bütün şiirleri aruzla yazılmıştır. *İslâm Medeniyeti*. 3/34, 9-14.
- Ayan, H. (1979). Hurşidname: (Hurşid ü Ferahşah): inceleme-metin-sözlük-konu dizini. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Saraç, M. A. Y. (2013). Klasik edebiyat bilgisi: biçim, ölçü, kafiye. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Tatcı, M. (2008). Yunus Emre divanı: tenkitli metin [Yunus Emre külliyyatı; II]. İstanbul: H Yayınları.
- Tatcı, M. (2020). Yunus Emre divanı. İstanbul: H Yayınları.
- Tezcan, S. (2012). Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre şiirlerinin dili üzerine. A. Y. Ocak (Ed.). *Yunus Emre içinde* (97-124). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Timurtaş, F. K. (Haz.). (1986). Yunus Emre divan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Uysal, İ. N. (2014). Yunus Emre divanı (Karaman nüshası): *Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Dizin-Sözlük*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Yavuz, K. (2000). Garib-name: (tıpkıbasım, karşılaştırmalı metin ve aktarma). [Ankara]: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu.
- Yavuz, K. (2007). Gülşehri'nin Mantiku't-Tayr'ı (Gülşen-Name): *Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma*.

Kırşehir: Kırşehir Valiliği.

Yıldırım, Y. (2012). Yunus Emre: belgeler-bilgiler. Karaman: Karaman Valiliği, Karaman Belediyesi.

Yıldırım, Y. (2014). Risâletü'n-nushiyye ve divan-ı Yunus Emre: Karaman nüshası. Karaman: Karaman Belediyesi.

Yıldırım, Y. (2017). “Risâletü'n-nushiyye ve divân-ı Yunus Emre Karaman nüshası”. *II. Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri içinde* (335-384). Manisa: Yunus Emre Belediyesi Yayınları.

Yunus Emre. *Divan*. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih 3889.

Yûsuf Hâs Hâcib, *Kutdağu bilig*. M. Kaçalın. (Haz.). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. e-kitap.



YUNUS EMRE
HAYATI-DÜŞÜNCELERİ-ESERLERİ

ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİNİN SÖZ VARLIĞI, TARAMA SÖZLÜĞÜ VE YUNUS EMRE

Emine YILMAZ

Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye, eminey@hacettepe.edu.tr

Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre

Anadolu’da ortaya çıkan yazı dilinin birörnek olmadığını biliyoruz. Yunus Emre’nin dili *Behcetü’l-hadâ’ik fî mev’îzati’l halâ’ik* (1286) gibi karışık dilli denilen eserlerin diliyle örtüşmez, karışık dilli değildir; yani Yunus Emre 13. yüzyıl şairi olamaz. Şiirleri 14. yüzyılın ilk yarısına aittir, kendisi de zaten 13. yüzyılın sonlarında doğmuştur. Hatta Semih Tezcan, Fuad Köprülü’nün 13. yüzyıl yazarları sandığı ve öyle tanıttığı Ahmed Fakih, Şeyyâd Hamza ve Şeyyâd İsâ’nın da 14. yüzyıl yazarları olduğunu düşünmüştür (Tezcan, 2012: dipnot 6).

Yunus’un söz varlığı, en eski nüshaları 14. yüzyılın başlarına kadar giden *Kıyas-ı Enbiya* (Yılmaz vd., 2013) ve *Ferec ba’d-eş-şidde* (Paris nüshası*) gibi metinlerin söz varlığıyla da örtüşmez. Eski Anadolu Türkçesinin en geniş sözlüğü olan *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugati* (Tietze, 2016-2019)’nde Yunus Emre’den fazla örnek yoktur. Bu belki, Tietze veritabanını oluştururken Yunus Emre’nin güvenilir bir yayının bulunmayışından kaynaklanmış olabilir.

* Bu nüsha Hacettepe Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde, Tuğba Meral tarafından doktora tezi olarak hazırlanmaktadır. Bu nüshanın, en eski sanılan ve Hazai-Tietze yayını olan Budapeşte nüshasından daha eski olduğu Tuğba Meral tarafından belirlenmiştir.



Yunus Emre Çalışmanın Zorlukları

Yunus Emre nüshalarının çoğu tarihsizdir, en eski nüshanın hangisi olduğu belli değildir. Üzerinde istinsah tarihi bulunan en eski yazmalar 16. yüzyıldan kalmadır. Bazı tarihsiz yazmaların 14. ve 15. yüzyıllardan kalma olabileceği, sağlam dayanağı olmayan tahminlere dayanarak ileri sürülmüştür. Her yazmada aynı şiirler yer almadığı gibi şiirlerin metinleri arasındaki farklılıklar (nüsha farkları) da genellikle çok fazladır. Hemen hemen bütün şiirlerinin zaman içerisinde az ya da çok değişikliğe uğramış olduğu açıktır (Tezcan, 2012: 72).

Nüshalarda imla ve harekeleme tutarlı değildir, bu da araştırmaları güçleştirmektedir. Karaman nüshası (Uysal 2014a) dışındaki yayınlarda yazıçevrimi yetersizdir. Yunus Emre'yle ilgili en çok yayını yapmış olan Tatcı, baskı imkânları nedeniyle yeterli yazıçevrimi kullanamadığını belirtmiştir (Tatcı, 2005-II: VIII). Tatcı 2020'de de aynı sorun vardır.

Bir diğer sorun, yayınlarda kullanılabilir dizinler olmayışıdır. Bu durum söz varlığı çalışmasını imkânsız kılar. Tatcı 2005-II ve 2020'de sözlüklerden ayrı dizinler varsa da sözlük ve dizinin içeriği uyuşmadığı için (sözlükteki her kelime dizinde yoktur) kullanılabilir durumda değildir.

Yunus'un iki eserinden biri sayılan *Risâletü'n-nushiyye*'nin dil özellikleri de 14. veya 15. yüzyılda söylenmiş olabileceğini gösterirse de üslup çok farklıdır; Yunus Emre şiirlerindeki lirizm bu eserde görünmez. Bu nedenle meşhur:

Söze târîh yêdi yüz yêdiyidi (1307)

Yunus cânı bu yolda fidâyidi (Tezcan, 2012: 73).

Beytindeki tarih de yanıltıcıdır

Yunus Emre'nin dili Arapça, Farsça kelimelerle, tasavvuf terimleriyle ve bugün kullanılmayan Türkçe sözcüklerle doludur; bu nedenle de hiç kolay değildir ama popüler yayınlarda dilinin sadeleştirilmesinden ötürü böyle bir izlenim uyanmıştır.

Yunus Emre'nin Söz Varlığı Üzerine Araştırmalar Ne Durumda?

Yunus Emre'de Dil İncelemesi türü başlıklar altında genellikle yorumsuz kelime listeleri yer alır. Bunlardan bazıları Yunus Emre'de eskicil kelime listeleridir. Örneğin, Dilçin (1992), Tatcı (1998: 46), Üşenmez (2019), Datlı

(2014) vb. Gölpınarlı'nın (1934), "Yunus Emre'de Öz Türkçe Kelimeler" adlı yazısı da aslında bu tür bir çalışmadır. Tezcan da eskicil kelimelerle ilgili bir liste verir ama bunların o dönem için eskicil olmadığını, 16. yüzyıla kadar zaten kullanıldıklarını belirtir (2012: 78).

Yine Yunus Emre'de birleşik kelime ve tamlamaları ele alan yazılar da aslında işlenmemiş kelime listeleridir. İlker (2014) Yunus'a özgü birleşik kelimeleri sıralamıştır ama bundan çok daha fazlası vardır. Dilçin (1992)'de de tamlama listeleri yer alır. Boz (2021) Yunus Emre'de Arapça-Farsça tamlamaları ele almıştır. Yunus Emre divanındaki Türkçe İslami terimleri ele alan Üşenmez (2013)'de yorumsuz bir kelime listesidir.

Yunus Emre'deki tek örnekleri ele alan Serkan Şen (2018)'in "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tek Örnek (Hapaks) Sözcükler" adlı yazısında 16 örnek vermiştir ama gerçekte tek örnek veriler bundan çok daha fazladır. Bazı veriler de gerçekte tek örnek değildir. Örneğin *diñçi* "fısıltıyla söylenen sözü sezdirme-yerek dinleyip sahibine ileten kimse, gammaz" verisi Şen'de (s. 2) tek örnek olarak verilmiştir. Oysa bu kelime Uygurcada *tınçı* "dedikoducu" olarak tespit edilmiştir (Tezcan, 2012: 82, Wilkens, 2021: 715). *Tarama Sözlüğü*'nde de *dinici* biçimi bulunur.

Gerçek anlamda söz varlığı incelemesi Tezcan 2012'de görülür: "Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine". Ayrıca Dilçin (1992) "Yunus Emre'nin Şiirlerinde Türkçenin Gücü" ve Doğan Aksan (2005) *Yunus Emre Şiirinin Gücü* de söz edilmeye değer incelemelerdir.

İdris Uysal (2014a) *Yunus Emre Divanı. Karaman Nüshası* dilbilgisi incelemesi içerir, söz varlığını değerlendirmez. Yine İdris Uysal (2014b) "Yunus Emre Divanı, Karaman Nüshasının Söz Varlığı Üzerine Notlar", temel söz varlığı, deyimler, söz varlığının kaynakları gibi konuları ele almışsa da karşılaştırmalı ve tarihsel bir söz varlığı incelemesi değildir.

Tatçı (2005-I)'de dil incelemesi başlığı varsa da dil değil üslup incelemesi bulunmaktadır. Tatçı (2005)'teki külliyat da söz varlığı incelemeleri açısından çok dikkatli kullanılması gereken bir çalışmadır. Örneğin cilt II: sayfa 451'de *ses-* "bitmek yetişmek" verisi yer alır". Tatçı bunu *süs-* maddesine gönderir ancak sözlükte *süs-* yoktur, *sös-* vardır ve ona da gönderme yapılmamıştır. Tatçı (2020)'de durum biraz daha karışıktır. Sözlükte *ses-* "bitmek, yetişmek, döndürmek, ters çevirmek" verisi yer alır ve *süs-* "sivri bir şeyle dürtmek, vurmak, çıkmak" verisine gönderilir ancak iki örnek arasında anlam ilişkisi yoktur. Sözlükte *ses-* verisi ile anlamca ilgili *sös-* "büyümek, uzamak, bitmek" kelimesi de yer alır ancak bu kelimeye gönderme yapılmamıştır.



Yine Tatcı (2005)’te *kayık*- verisi yanlış okumayla ortaya çıkmıştır. Timurtaş (1980) ve Şen’de de (2018) yanlış okunmuştur. Doğru biçim olan *ka-yık*- “doğrulup kalkmak”, *Tarama* ve *Derleme* sözlüklerinde mevcuttur. Uysal tarafından da *kayık*- olarak okunmuştur (2014a). Tatcı (2020)’de ise hem *ka-yık*- hem *kayık*- biçimleri yer alır.

dikçi “dedikoducu” verisi de Timurtaş (1980) ve Tatcı’da (2005) yanlış okumayla ortaya çıkmıştır ve dizinde yer almaz. Bu veri Tezcan tarafından *diñçi* “dedikoducu” olarak düzeltilmiştir (2012: 82). Tatcı da (2005)’te *dik-çi* olarak okuduğu kelimeyi 2020’de, sözlükte *diñici* olarak düzeltmiş ancak Tezcan’a göndermede bulunmamıştır. Ayrıca Tatcı (2020)’nin dizininde *diñici* yer almadığı gibi, kitabın dil incelemesi bölümünde yine *dikçi* bulunur (2020: 193).

Yunus Emre ve Tarama Sözlüğü

Yunus Emre’nin söz varlığının sağlıklı tespit edilemeyişi yanında kimi sözcük ve birleşiklerin de *Tarama Sözlüğü*’nde yer almadığı görülür. Aşağıda, Timurtaş (1980), Gölpınarlı (1934), Tatcı (2005, 2020) ve Uysal (2014a) yayınları ile Tietze (2019) ve Aksan (2005)’te yer alan veriler değerlendirilerek *Tarama Sözlüğü*’nde bulunmayan sözcük ve birleşikler belirlenmiştir.

Sözcükler:

aparica Timurtaş; Gölpınarlı; Tatcı (2005, 2020) *aparı*

ayuksuz “aklı başında olmayan” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020) *ayuksuz*

bayındır- “zeninleştirmek” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020) *bayındır*-

çağada “çocukça” Timurtaş; Tatcı (sözlükte var, dizinde yok, ayrıca metinde çağ *ide*, F, T nüshaları çağada), (2020) çağada

çağıru “davet, davetiye” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020) çağırı; Derleme Sözlüğü çağırı, çağrı

değrit- “oynatmak, hareket ettirmek” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020) *değrit*-

dildür- “yardırmak” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte yok, dizinde var), (2020)’de yok

erişgen “ulaşan, yetişen” Timurtaş; Tatcı (2005, 2020) (Tatcı 2020de bir *erişgen* daha var, anlamı “uğraşan, sataşan, şakalaşan, münakaşa eden”)

Tietze (2019)’da iki *erişgen* maddesi bulunur:

Eski Osmanlıca **erişgen/erişken** “şakalaşan, her şeyi şaka sayan” <*eriş-* **II** + fiilden, temelli vasıf manasında sıfat yapan **-gen/-ken** eki, b. *alungan Bir niçenün göñline şeytānlar dolubdurur/ Erenler semā’ına anlar erişgen olur* (Yünus Emre, 1965: 63).

Eski Osmanlıca **erişgen-/erişken-** (dativus hâli ile) ‘alay etmek’ (?) <15. asra ait bir hapax legomenon manası *eriş-* **II**’ye yakın görünür, fakat fiilin teşekkülü beklenmedik ve izahı zordur. *Mağrūr olub halka erişgenmegil!* (Gy. Németh, 1919: [15. yüzyıl] 156).

Uysal’da: “münakaşa eden”: *dānişmendün cāhili hīç ma’rifet anlamaz/ derviş-ile dānişmend yavlağ erişgen olur*

esil- “dökülmek” Timurtaş; Tatcı (2005, 2020) *esil-* “dökülmek”. Bu veri Eski Türkçede (Wilkens, 2021: 261), *Tarama Sözlüğü* ve *Derleme Sözlüğü*’nde “eksilmek, azalmak” anlamıyla yer alır.

göyni, göynü “yanık” Timurtaş ve Aksan’da (s.117) yer alan bu veri Tatcı’da bulunmaz. Derleme Sözlüğünde ise “olgun; üzüntü” anlamlarıyla bulunur.

işmar/işmar “işaret” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020); Derleme Sözlüğünde de yer alan bu veri ve Tietze (2019)’da *halk ağzı* etiketiyle verilmiş, kökeni için soru işareti kullanılmıştır.

öğürsüz “önceliksiz” Timurtaş; Tatcı’da bulunmaz.

sayak- “aslına dönmek” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020); Burhan Paçacıoğlu *sayakla-* “aslına dönmek” (Yunus Emre’den alınmış); Uysal *soyak-*

sevişgen “çok seven” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020) *sevişgen*

uruşkan “döğüşken” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020) *uruşkan*

yapalak “tüylü” Timurtaş; Tatcı (2005) ve (2020)’de “tüylü” anlamıyla bulunur. Tarama Sözlüğünde “baykuş” anlamıyla bulunan bu veri Tietze (2019)’da *yapalak I* “tüylü” ve *yapalak II* “baykuş, kukumavdan küçük, iri bir tür baykuş türü, bubo maximus, kukumav” olarak verilmiş, ikincisinin ilkinden geldiği belirtilmiştir: “tüylü” <*yapak* “yün” + *kulak*.



Birleşikler

ağac at “tabut” Timurtaş; Tatcı (2005), (2020) *ağaç at*

aldayı tut- “aldatıp durmak”, Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020) *aldayı tut-*

başa çat- “bir araya gelmek, başbaşa vermek, bir işe girişmek” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), (2020) *başa çat-*

dört ejdeha “dört unsur” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok); Tatcı (2020) *dört ejderha*

duvacık kapısı “dua edilen yer” Timurtaş; Şen; Tatcı (2005) (sözlükte bitişik, dizinde ayrı), (2020) *duvacık kapısı*

gözsüz sebek Timurtaş; Şen; Tatcı (2005, 2020) *göz sepek, gözsüz sepek*

ilkyaz “bahar” Uysal; Gölpınarlı; Tietze; Tatcı (2002), (2020); Derleme Sözlüğü *ilkyaz*

izin izin “iz sürerek” Timurtaş dışındaki kaynaklarda bulunmaz.

pas ol- “paslanmak, kederli, üzüntülü olmak” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), 2020 *pas ol-*; İlker *pas eyle-*

suya sayılma- “önemsenmemek” Timurtaş; Tatcı (2005) ve (2020)’de yer almaz

tokuz arslan “dokuz kat gök” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), 2020 *tokuz arslan*

usan dut- “gafil davranmak” Timurtaş; Tatcı (2005) (sözlükte var, dizinde yok), 2020 *usan dut-*

yensüz gönlek “kefen” Timurtaş; Tatcı (2005), (2020) *yensüz gömlek*

Metin Onarımıyla Ortaya Çıkmış Veriler

tevkürlü “nişanlı”. Yunus Emre’nin eski yayınlarında *nökerlü* okunan bir kelime vardır. Örneğin Tatcı (2005-II: 93)’te:

El bağlamışdur kamusu, Hak Çalap’dandır umusu/

Nökerlü kızdur kimisi, alınmaduk çoklar yatur.

Bu veri Tezcan (2012: 81)’de *tevkürlü* “nişanlı” olarak düzeltilmiştir ve bağlama uygundur. Tatcı da (2020)’de, *nöker* maddesinde “bu kelimenin imlasında hata olabilir, *töker* veya *tevkür* olma ihtimali vardır” notunu düşmüş ancak Tezcan’a gönderme yapmamıştır.

Kelime Derleme Sözlüğünde de yer alır.

yelgin “garip, yabancı” Yunus Emre’nin eski yayınlarında *milketler* “memleketler” okunan kelimeyi Tezcan *yelginler* “garipler, yabancılar” olarak düzeltmiştir (Tezcan, 2012: 81).

Yir yüzinde gezeridüm ugradum milketler yatur/

Kimi ulu kimi kiçi key kuşağı berkler yatur (Tatcı, 2005-II: 92)

Ancak *yelgin* biçimi Tezcan dışındaki yayınlarda görülmez. Tatcı (2020)’de de *milketler* bulunur.

yer et- “yerle bir etmek”. Bütün yayınlarda *bir et-* olarak okunan bir birleşik kelime yer alır. Örneğin:

Kırdum bu nefsiñ çerisin/ yer êtdüm burc u bârûsın (Tatcı, 2005-II: 187)

Diğer nüshalarda *bir* okunan bu veriyi Tezcan *yer* olarak düzeltmiştir (Tezcan, 2012: 81). *yer et-* “yerle bir etmek” deyimini başka kaynaklarda belirlemedi.

Ne Yapılmalı?

Yunus Emre şiirlerinin tüm nüshaları bağımsız olarak çalışılmadıkça bunların üzerinden karşılaştırmalı çalışmalar yapmak mümkün değildir. Tatcı (2005: II)’nin Giriş bölümünde otuz kadar nüshadan söz edilir ve Tatcı bunların on dördünü kullandığını belirtir. Ancak yukarıda da sözü edilen sorunlardan ötürü hem bu on dört nüsha hem de yayımlanmamış diğer nüshalar tarihsel dilbilim yöntemleriyle ortaya konulmalıdır. Son zamanlarda literatürde de araştırmacıların bunu gündeme getirdikleri görülür (Gülsevin- 2011, Uysal, 2014a: 8).

Eski Anadolu Türkçesi sözlüklerinde Yunus Emre’nin söz varlığı bütünüyle ve sağlıklı biçimde yer almaz. Bunların en yenisi olan Tietze (2021)’de bile Yunus Emre’den ancak otuz civarında veri kaydedilmiştir. Yunus Emre’nin karşılaştırmalı ve tarihsel söz varlığı en kısa zamanda eski Anadolu Türkçesi sözlüklerine kazandırılmalıdır.



KAYNAKÇA

- Aksan, D. (2005). Yunus Emre Şiirinin Gücü. *Ankara: Bilgi Yayınevi*.
- Boz, E. (2021). Yunus Emre Divanı'nın Dili (Bir Alıntı Ögesi Olan Tamlamalar Açısından Bakış). *Fetih ve Medeniyet*, 1-2, 96-99.
- Datlı, D. (2014). Risaletü'n-Nushiyye'deki Arkaik Kelimelerin Tespiti ve Kelime Türlerine Göre Sınıflandırılması. *Türk Dünyası Bilgeleri Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* içinde (s. 637-656). Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı.
- Dilçin, C. (1992). Yunus Emre'nin Şiirlerinde Türkçenin Gücü. *Türk Dili*, (487), 39-49.
- Gölpınarlı, A. (1934). Yunus Emre'de Öz Türkçe Kelimeler. *Türkiyat Mecmuası* 4, 265-280.
- Gülsevin, G. (2011). Dil Çalışmaları İçin Yunus Emre'nin Yeni Yayınları Nasıl Olmalıdır. E. Boz (Haz.), *X. Uluslararası Yunus Emre Sevgi Bilgi Şöleni Bildirileri* içinde (s. 369-383). Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi.
- İlker, A. (2014). Birleşik Fiillerin Oluşmasına Yunus Emre'nin Özgün Katkıları. *Türk Dünyası Bilgeleri Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması* içinde (s. 443-447). Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı.
- Paçacıoğlu, B. (2016). VIII.-XVI. Yüzyıllar Arasında Sözcük Dağarcığı. İstanbul: Kesit.
- Şen, S. (2018, Ekim). Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tek Örnek (Hapaks) Sözcükler. Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Dilini Gelişimi Sempozyumu, Kırşehir.
- Tatcı, M. (1998). Yunus Emre Divânı. Ankara: Akçağ.
- Tatcı, M. (2005). Yunus Emre Divânı. *Tenkitli Metin. I-V*. İstanbul: MEB.
- Tatcı, M. (2020). Yunus Emre Divânı. İstanbul: H Yayınları.
- Tezcan, S. (2000). Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar. İstanbul
- Tezcan, S. (2012). Eski Anadolu Türkçesi ve Yunus Emre Şiirlerinin Dili Üzerine. (A. Y. Ocak, Haz.), *Yunus Emre* içinde (s. 97-124). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Tietze, A. (2019). Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati. 1-10. Ankara: TÜBA.
- Timurtaş, F. (1980). Yunus Emre Divânı. Fatih Nüshası. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Uysal, İ. N. (2014a). Yunus Emre Divanı, Karaman Nüshasının Söz Varlığı Üzerine Notlar. *Yeni Türkiye* 106, 536-544.
- Uysal, İ. N. (2014b). Yunus Emre Divanı. Karaman Nüshası. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Üşenmez, E. (2013). Yunus Emre Divanında Türkçe İslami Terimler. *Turkish Studies*, 8(1), 625-644.
- Üşenmez, E. (2019). Yunus Emre'nin Dili Hakkında. *Akademik Bakış*, 16, 1-12.
- Wilkens, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen Altuigurisch – Deutsch – Türkisch Eski Uyğurca-nın El Sözlüğü Eski Uyğurca – Almanca – Türkçe*. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Yılmaz, E., Demir, N., Küçük, M. (2013). *Kıyas-ı Enbiya, Türk Dil Kurumu Nüshası, İnceleme, Metin, Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu.



EGEMENLİK KAYITSIZ ŞARTSIZ MİLLETİNDİR